Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Organ des
Geschichtsvereins
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Thorbecke

Band 11 · 1992

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 11 · 1992

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 11 · 1992

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. 11. 1992. –

© 1992 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 3-7995-6361-X · ISSN 0722-7531

Inhalt

I. AUFSÄTZE

Dieter Mertens
Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten 11

Georg Kreuzer
Die konziliare Idee 29

Johannes Helmrath
Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter 41

Heribert Smolinsky
Papstgewalt ohne Grenzen? Papalistische Theorie im Zeitalter der Renaissancepäpste und des römisch-italienischen Humanismus 71

Helmut Feld
Konrad Summenhart. Theologe der kirchlichen Reform vor der Reformation . . 85

Ulrich Köpf
Monastische Theologie im 15. Jahrhundert 117

Peter Walter
Kirche und Kirchenreform nach Erasmus von Rotterdam 137

Dieter Stievermann
Klosterreform und Territorialstaat in Süddeutschland im 15. Jahrhundert 149

Petrus Becker
Benediktinische Reformbewegungen und klösterliches Bildungsstreben. Die rheinischen Abteien der Bursfelder Kongregation 161

Bernhard Neidiger
Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland 175

Wilfried Schöntag
Die Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg 197

Jürgen Sydow
Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster 209

Andrea Löther
Grenzen und Möglichkeiten weiblichen Handelns im 13. Jahrhundert. Die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden 223

Rudolf Reinhardt
Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: Der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium? 241

II. QUELLEN

Hubert Wolf
Verlegung des Heiligen Stuhls: ein Kirchenstaat ohne Rom? Matthias Erzberger und die Römische Frage im Ersten Weltkrieg 251

Paul Kopf
Briefwechsel zwischen Joannes Baptista Sproll und Conrad Gröber (1941–1944) – Ein Beitrag zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs aus seiner Diözese von 1938 bis 1945 271

III. MISZELLEN

Hubert Wolf
Fürst und/oder Bischof? Anmerkungen zum neuen Bischofslexikon (1648–1803) 301

IV. ARBEITSBERICHTE

Wolfgang Zoll
Die Bischofswahlen in der Diözese Rottenburg 1845 bis 1847 unter besonderer Berücksichtigung des Einflusses von Fürstkanzler Metternich 307

V. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Bibliographien – Handschriften – Bibliothekswesen

Peter-Johannes Schuler, Grundbibliographie Mittelalterliche Geschichte (Josef Buck) 315
Hans-Joachim Köhler, Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts (Johannes Helmrath) 315
Dieter Kraus – René Pahud de Mortanges, Bibliographie des Schweizerischen Staatskirchenrechts (Alexander Eichener) 318
Handschriften der Dombibliothek zu Hildesheim (Heribert Hummel) 319
Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg (Wolfgang Urban) 320
Felix Heinzer, Die Reichenauer Inkunabeln der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe (Wolfgang Urban) 321
Vor dem Jahr 1000. Abendländische Buchkunst (Rudolf Reinhardt) 321
Robert Rißе, Johannes Reinhard alias Hans Grüninger, der Frühdrucker aus Markgröningen (Heribert Hummel) 322
Christine Hummel – Dieter Manz, Bücher in Rottenburg – Sum ex Bibliotheca Gamundiana. Bücherschätze verlorener Gmünder Klosterbibliotheken (Heribert Hummel) 322
Archivrecht in Baden-Württemberg (Peter Th. Lang) 323

2. Allgemeines

Roland Fröhlich, Lebendige Kirchengeschichte (Hubert Wolf) 324
Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte Bd. 5 (Abraham P. Kustermann) 325

Juristengenerationen und ihr Zeitgeist (René Pahud de Mortanges) 326
Gerhard Hartmann, Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung (Abraham P. Kustermann) 328
Winfried Aymans, Kanonisches Recht (René Pahud de Mortanges) 328
Geist und Kirche (Hubert Wolf) 329
Decrees of the Ecumenical Councils (Leonhard Hell) 330

3. Antike – Mittelalter

Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter (Karl Suso Frank) 332
Rudolf Schieffer (Hg.), Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum (Karl Suso Frank) 333
Helmut Feld, Der Ikonoklasmus des Westens (Peter Walter) 333
Agostino Paravicini Bagliani – Giorgio Stabile (Hg.), Träume im Mittelalter (Ulrich Köpf) 335
Matthias Benad, Domus und Religion in Montaillou (Helmut Feld) 336
Die Salier und das Reich (Immo Eberl) 337
Stefan Weinfurter, Herrschaft und Reich der Salier – *Horst Wolfgang Böhme (Hg.)*, Burgen der Salierzeit (Andrea Polonyi) 338
Hansmartin Schwarzmaier, Von Speyer nach Rom (Helmut Maurer) 340
Bernd Kluge, Deutsche Münzgeschichte von der späten Karolingerzeit bis zum Ende der Salier (Hubert Wolf) 341
Karl Schmid (Hg.), Die Zähringer. Bd. III: Schweizer Vorträge und Forschungen (Hermann Bischofberger) 341
Eckart Conrad Lutz, Spiritualis Fornicatio (Claudia Jeschke) 342
Johannes Fried, Otto III. und Boleslaw Chroby (Arnold Angenendt) 343
Reinhard Staats, Die Reichskrone (Alexander Eichener) 344
Martin Wernli, Das kaiserliche Hofgericht (René Pahud de Mortanges) 345

4. Humanismus – Reform – Gegenreformation – Katholische Reform

Ernst Werner, Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators (Helmut Feld) 346
Veit Probst, Petrus Antonius de Clapis (Wolfgang Urban) 347
Leben des Jakob Andreae (Ulrich Köpf) 348
Peter Blickle – Johannes Kunisch (Hg.), Kommunalisierung und Christianisierung (Ulrich Köpf) . . 348
Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland (Philipp Schäfer) 350
Urs B. Leu, Conrad Gesner als Theologe (Helmut Feld) 350

5. Neuere Kirchengeschichte – Neuzeit

Urs Herzog, Geistliche Wohlredenheit (Andrea Polonyi) 351
Kurt Küppers, Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter (Werner Groß) 353
Gerhard Schormann, Der Krieg gegen die Hexen (Thomas P. Becker) 353
Theo Kiefner, Die Privilegien der nach Deutschland gekommenen Waldenser (Ulrich Köpf) 356
Kaspar Jodok von Stockalper und das Wallis (Rudolf Reinhardt) 356

Ernst Ziegler, Sitte und Moral in früheren Zeiten (Louis Carlen) 358
Rudolf Zuber, Osudy moravské církve 18. Století (Hubert Wolf) 359
Bertram Meier, Die Kirche der wahren Christen (Otto Weiss) 360
Ulrich Gäbler, Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts (Josef Rief) 361
Oberrheinische Aspekte des Zeitalters der Französischen Revolution, hg. von *Meinrad Schaab* (Günter Christ) 363
Erich Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach (Otto Weiss) 365
Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers (Hubert Wolf) 369
Anselm Verbeek, Die Kölner Bischofsfrage und die Beilegung des preußischen Kulturkampfes (Norbert Trippen) 370
Hans-Jürgen Kremer (Bearb.), Das Großherzogtum Baden in der politischen Berichterstattung der preußischen Gesandten (Hans-Otto Binder) 371
August Hermann Leugers-Scherzberg, Felix Porsch (1853–1930) (Martin Gritz) 372
Walter Hannot, Die Judenfrage in der katholischen Tagespresse (Heinz-Albert Raem) 373

6. Nationalsozialismus – Neueste Kirchengeschichte

Herbert Strahm, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Joachim Mehlhausen) . . . 374
Gerhard Besier – Jörg Thierfelder – Ralf Tyra, Kirche nach der Kapitulation Bd. 2 (Martin Gritz) 376
Thomas Brehm, SPD und Katholizismus – 1957 bis 1966 (Abraham P. Kustermann) 377

7. Klöster und Orden

Helvetia Sacra III. Die Orden mit Benediktinerregel. Bd. 1: Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz (Selbstanzeige Redaktion Helvetia Sacra) 378
Schatzhaus Kärnten. 900 Jahre Benediktinerstift (Heribert Hummel) 379
Johannes Zeschick, Kloster in Rohr (Alexander Eichener) 379
Cartularium Sangallense Bd. VI: 1327–1347 (Rudolf Reinhardt) 380
Johannes Duft, Die Abtei St. Gallen. Bd. II (René Pahud de Mortanges) 381
Zisterzienserbauten in der Schweiz (Petra Zimmer) 382
Kaspar Elm, Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen (Günter Christ) 383
Die Hauschronik der Jesuiten von Rottweil 1652–1773 (Abraham P. Kustermann) 385
Henriette Peters, Mary Ward (Barbara Hallensleben) 386
Marienhospital 1890–1990 (Josef N. Neumann) 387

8. Kunstgeschichte

Wolf Schneider, Der Kölner Dom (Rudolf Reinhardt) 388
Peter Morsbach, Regensburger Kirchen (Sieglind Kolbe) 389
Reliquien, Verehrung und Verklärung (Heribert Hummel) 390
Raimund Kolb, Franz Joseph Spiegler (Rudolf Reinhardt) 390

Nazarener in Schwaben (Heribert Hummel) 391
Kirchen im Landkreis Böblingen – *Paul Kopf–Wolfgang Urban,* Zeit-Räume. Katholischer Kirchenbau (Heribert Hummel) 391

9. Diözesangeschichte

Michael Hollmann, Das Mainzer Domkapitel (Günter Christ) 392
Joachim Seiler, Das Augsburger Domkapitel (Günter Christ) 396
Martin Persch, Das Trierer Diözesangesangbuch (Werner Groß) 399
Dialog und Gastfreundschaft. 40 Jahre Akademie (Hubert Wolf) 399

10. Pfarrei-, Stadt-, Ortsgeschichte

St. Luzen in Hechingen (Rudolf Reinhardt) 400
Wilfried Enderle, Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt Überlingen (Felix Hammer) 402
Elisabeth Schraut – Harald Siebenmorgen – Manfred Ackermann (Hg.), Hall im 19. Jahrhundert (Jürgen Sydow) 403
Hans-Eugen Specker (Hg.), Ulm im 19. Jahrhundert (Peter Th. Lang) 403
Stadt – Bild – Geschichte. Reutlingen in Ansichten aus fünf Jahrhunderten (Jürgen Sydow) 405
Der Landkreis Ravensburg im Spiegel des Schrifttums (Rudolf Reinhardt) 405
Erolzheim. Ein Marktflecken im Illertal (Heribert Hummel) 406

11. Umschau 406

12. Erwiderung 418

VI. Vereinsnachrichten

Unsere Toten 419
Vereinschronik für das Jahr 1991 419
Vorstand und Redaktion 420
Tauschverkehr 421
Mitarbeiter am Aufsatzteil 421
Verzeichnis der Rezensenten 421
Abkürzungen 422
Register der Orts- und Personennamen 425

DIETER MERTENS

Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten

I.

Johannes Haller hat sein 1903 erschienenes Buch »Papsttum und Kirchenreform« – eine Untersuchung, die dem 14. und frühen 15. Jahrhundert gewidmet ist – mit einer Blütenlese von Rufen nach der Reform der Kirche eingeleitet. Es kenne wohl jeder, schreibt Haller, der einen Blick in die Geschichte des ausgehenden Mittelalters getan habe, jene Klagen über die Verkommenheit der Kirche, die in der Literatur besonders der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts so oft begegneten. »So zahlreich und so übereinstimmend sind diese Zeugnisse der Selbstanklage, daß man in Verlegenheit ist, welche man von ihnen des Beispiels halber anführen soll«[1]. Derlei Zeugnisse sind seit Haller sogar noch zahlreicher geworden. Denn mit jeder Untersuchung über einen Reformschriftsteller des 15. Jahrhunderts, mit jeder Edition eines Reformtraktats oder einer Konzilspredigt wurde der Chor klagender und anklagender Stimmen größer und lauter.

Im Blick auf die vorangegangenen Jahrhunderte stellt Haller sodann fest, »daß Klagen dieser Art keineswegs nur dem ausgehenden Mittelalter eigen sind ... daß es vielmehr kaum ein Jahrhundert gibt, in dem sich nicht der Unwille über die Verweltlichung und Verwilderung der Kirche äußerte«, ja daß das Bedürfnis nach Reform »vielleicht so alt [ist] wie die Kirche selbst«[2]. Bezüglich des hohen Mittelalters denkt Haller an Cluny und die Reformautoren des 10. und 11. Jahrhunderts, für das 12. Jahrhundert an Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153), dessen Schrift *De consideratione* auch in den folgenden Jahrhunderten viel gelesen und zitiert wurde und den man getrost als einen Vater der spätmittelalterlichen Reformrhetorik[3] bezeichnen darf; für das 13. erinnert Haller u. a. an Dante (1265–1321), der den Wagen der Kirche in das siebenköpfige apokalyptische Ungeheuer sich verwandeln sah, auf dem die babylonische Hure ihren Sitz aufschlägt. Und mit dem vierzehnten Jahrhundert schwillt, zunächst parallel zur Ausbildung des Avignonensischen Systems, dann zum Großen Schismas, der Chor der Kritiker und Reformrufer ganz außerordentlich an und schafft sich in den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts Foren, wo er weithin gehört wird[4].

Der Ruf nach Reform, die Kritik am Verfehlen des geistlichen Ideals, der Vorwurf der Verweltlichung der Kirche, die mit den Worten des Evangelisten (Mt. 24,12) getroffene Feststellung, daß die Liebe der vielen erkaltet, die Behauptung des Niedergangs – sie bedeuten eine Konstante in der Geschichte der Kirche. Doch eine Konstante ist nicht dazu geeignet,

1 Johannes Haller, Papsttum und Kirchenreform. 1. [einziger] Band, Berlin 1903, 3.
2 Ebd. 10.
3 Vgl. Jean Leclercq OSB, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, 153ff.
4 Jürgen Miethke, Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert, in: Deutsches Archiv 37, 1981, 736–773.

Geschichtsepochen zu unterscheiden und zu kennzeichnen. Es gehört vielmehr zu den Überlebensbedingungen einer Institution von langdauernder Existenz, daß sie, um die Identität der Funktion zu wahren, ihre Form permanent verändert. Im Florenz des 13. Jahrhunderts hießen die Einzelgesetze, die die Stadtstatuten änderten, *reformationes*, im 14. Jahrhundert wurde durch die Bestimmung, die Statuten regelmäßig alle drei Jahre zu revidieren, die Reformation institutionalisiert und perpetuiert[5]. Die Statuten waren nur in der Rechtstheorie *statuta perpetua*, in der Praxis aber herrschte eine »reformatio perpetua«. Wenn die Kirche eine *ecclesia semper reformanda* ist, dann muß sie dies schon als eine Institution von langer Dauer sein.

Das Rufen nach einer Reform der Kirche ist also kaum geeignet, die Kirchengeschichte zu gliedern. Doch die Frage nach den Reformkonzeptionen, den Trägern, den Adressaten und Mitteln der Reformpropaganda, und die weitere – mit der ersteren nicht notwendig identische – Frage nach den tatsächlichen Reformaktivitäten in den verschiedenen Bereichen, nach deren Trägern, Interessenten und Mitteln sind dagegen sehr wohl geeignet, spezifische Zusammenhänge herauszuarbeiten und Perioden abzugrenzen.

Dabei ist im Auge zu behalten, daß Reformen und Reformforderungen nicht zum Nennwert genommen werden dürfen, denn sie stehen immer in einem gesellschaftlichen, politischen und geistigen Kontext und haben darin eine Funktion. Besonders lautstarkes Rufen nach Reform kann anstatt auf besonders schlechte Zustände auf verschärfte Maßstäbe deuten. Andererseits wird Reform für andere Zwecke funktionalisiert, wenn etwa ein Landesherr die Reformierung eines Klosters betreibt, um sich dauernden Einfluß zu verschaffen; oder wenn eine Stadt, deren Immobilienmarkt zum Erliegen gekommen ist, die Bettelordensklöster reformieren hilft, um sich in den Besitz ihrer Häuser und Grundstücke zu setzen; oder wenn monastische Observanzbewegungen sich von den Orden abspalten und der Kampf um die Reformierung der Klöster zum Machtkampf zweier Gruppen innerhalb desselben Ordens wird; oder wenn ein Bischof den Konkubinat seiner Diözesanpriester unter schwere Strafen stellt, doch nicht um ihn zu beseitigen, sondern um vielmehr an ihm zu verdienen durch das Einkassieren von Strafgeldern und so dank der Kombination von Mißstand und Reform Anteil an den Pfründeinkommen seines Klerus zu erlangen. »La tyrannie fiscale sous le masque de la réforme« hat Francis Rapp solches Vorgehen genannt[6]. Es wird auch im 15. Jahrhundert sehr wohl ausgesprochen, daß 'Reform als Vorwand' dienen kann. Von Forderungen, die *sub praetextu reformationis ecclesiae* erhoben würden, sprach auf dem Konstanzer Konzil der Dominikanergeneral Leonhard Statius, als er den Weltklerus beschuldigte, den Orden mit Hilfe Wicliffscher Argumente die Existenzberechtigung zu bestreiten[7]. Statius betonte dabei jedenfalls dies völlig zu Recht: daß nämlich die Bettelorden im 13. Jahrhundert gerufen worden seien, weil der Säkularklerus den seelsorgerlichen und diakonischen Aufgaben in den Städten nicht gewachsen gewesen sei. Statius sah in der nunmehr an die Orden gerichteten Forderung nach Reform eine Form des Verteilungskampfes zwischen Welt- und Ordensklerus, eines Verteilungskampfes nicht nur um die von der Laiengesellschaft zur Klerikerkirche hinüberfließenden materiellen Güter, sondern auch um Ansehen, Ehre,

5 Nicolai Rubinstein, »Reformation« und Ordensreform in den italienischen Stadtrepubliken und Signorien, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. von Kaspar Elm (Berliner Historische Studien 14, Ordensstudien VI), Berlin 1989, 521–538; 521–525.

6 Francis Rapp, Réformes et Réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450–1525). (Association des publications près les Universités de Strasbourg. Collection de l'Institut des Hautes Études Alsaciennes XXIII), Paris 1974, 367.

7 Acta Concilii Constantiensis II, ed. Heinrich Finke, Münster i.W. 1923, 488–492. Vgl. Dieter Mertens, Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: Elm (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 5), 431–457; 438f.

geistige Traditionen und um die Anerkennung der Existenzberechtigung und der Gemeinnützigkeit. Im 15. Jahrhundert, als es nahezu in jeder Stadt ein oder mehrere Bettelordensklöster gab und auch eine Überzahl von Säkularklerikern zu Priestern geweiht wurden, wurde dieser Kampf auf deutlich enger gewordenem Terrain ausgefochten.

Nach diesen Vorbemerkungen über die Mehrdeutigkeit von »Reform« möchte ich im folgenden zunächst die Ungleichheit der beiden von Statius genannten Kontrahenten skizzieren und zeigen, daß im Vergleich zum Ordensklerus der spätmittelalterliche Weltklerus, so uneinheitlich sein Erscheinungsbild auch ist, aufs Ganze gesehen doch wohl – und der die Seelsorge ausübende Weltklerus auf jeden Fall – der schwächere Teil war. Sodann werde ich kurz an die Rolle der weltlichen Gewalt erinnern, die schließlich beiden gegenüber der Gewinner sein wird. Der Weltklerus befand sich in einer doppelten Zwickmühle. Ihn da herauszuführen und ihn zu stärken, sollte ein Zweck seiner Reformierung sein – ein hoffnungsloses Unterfangen? Die Reformkreise, auf die ich mich dann beziehen werde, sind die, welche in den Jahrzehnten um 1500 am Oberrhein wirkten. Man kann sich diesen Kreisen von ganz verschiedenen Seiten her nähern – als Stichworte seien genannt Buchdruck, Universitäten, Synoden, Orden, Frömmigkeit, Humanismus, Politik –, stets werden sich Bezüge zu den Weltgeistlichen Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und Jakob Wimpfeling (1450–1528) und zu dem Kirchenrechtler und Laien Sebastian Brant (1457–1521) ergeben. So auch hier bei der Frage nach der Reform des Weltklerus. Doch anstelle Brants soll hier eine von ihm in einem Gutachten empfohlene und auch von Wimpfeling empfehlend zitierte, sonst im Hintergrund stehende Gestalt nach vorn gerückt werden: Jacobus Philippi, der Autor einer Schrift zur Reform des Weltpriesterstandes und eines Meditations- und Gebetbuches. Damit wird das gestellte Thema selbstverständlich nur einführend und in mehrfacher Hinsicht – zeitlich, personell und in der Sache – ausschnitthaft behandelt; so wird die Thematik »Erasmus am Oberrhein«[8] hier nicht einbezogen und ebenfalls nicht der Übergang zur Reformation bzw. zu deren Abwehr[9]. Das Verhältnis der genannten Personen zum Humanismus und ihre Nähe zu anderen Humanisten ist sehr unterschiedlich, aber biographisch und literarisch lassen sie sich nicht voneinander trennen. Im Zeichen der Kirchenreform und speziell der Reform des Weltklerus wirken Personen zusammen, die für sich genommen gar nicht oder nur bedingt als Humanisten zu bezeichnen wären[10]. Philippi plädiert für die Adaption der im *status medius*, von den Brüdern vom gemeinsamen Leben zwischen Religiosentum und Welt ausgebildeten Lebensform und Spiritualität durch den Weltklerus. Hierin geht er beispielsweise mit Jakob Wimpfeling konform, ohne daß Philippi sonst Anlaß gäbe, ihn unter die Humanisten zu zählen.

8 Vgl. hierzu Otto HERDING, Wimpfelings Begegnung mit Erasmus, in: Renatae litterae. Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance. Festschrift für August Buck, hg. von Klaus HEITMANN und Eckhart SCHROEDER, Frankfurt a.M. 1973, 131–155.

9 Als einen Überblick vgl. die Beiträge im Ausstellungskatalog: Luther und die Reformation am Oberrhein. Eine Ausstellung der Badischen Landesbibliothek und der Evangelischen Landeskirche in Baden. Ausstellungskatalog hg. von der Badischen Landesbibliothek. Karlsruhe 1983.

10 Dies wird besonders deutlich in Teil II (»La Réforme: les principaux acteurs«) in RAPP, Réformes et Réformation (wie Anm. 6).

II.

Zu den grundlegenden Rahmenbedingungen spätmittelalterlicher Kirchenreform gehört die Existenz der in Kirche und Gesellschaft sich massiv zur Geltung bringenden exemten, zentralistisch strukturierten Orden, also in erster Linie der vier großen Bettelorden der Franziskaner, Dominikaner, Augustinereremiten und Carmeliten, in zweiter Linie auch der Zisterzienser und der Praemonstratenser. Diese Orden besaßen ihre eigenen Ämterhierarchien, die vom General oder Minister und dem Generalkapitel über die Ebene der Provinz (bzw. des Filiationsverbandes bei den Zisterziensern) zum Vorsteher eines Hauses hinabführte und durch den General sowie über das Institut der Kardinalprotektoren mit der päpstlichen Kurie verbunden waren. Auch wenn die Orden untereinander in vieler Hinsicht und nicht selten recht heftig konkurrierten, selbst wenn sie sich in die einander befehdenden Zweige der Observanten und Konventualen gespalten hatten – aus der Perspektive der Bischöfe waren sie dennoch in einer wesentlichen Hinsicht alle gleich: Die Bischöfe hatten ihnen nichts zu sagen; die Orden waren aus der Zuständigkeit der Diözesangewalt eximiert. Dabei betätigten sich diese Orden, insbesondere die vier großen Bettelorden, kraft päpstlicher Privilegien seit Anbeginn unmittelbar in der Seelsorge und religiösen Unterweisung der Bevölkerung in Stadt und Land. Die Konkurrenz zwischen dem weltpriesterlichen Pfarr- und Seelsorgeklerus und den Priestermönchen der Bettelorden ist ein Dauerthema der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte, dessen Bedeutung darum aber nicht stillschweigend vorausgesetzt werden darf, sondern deutlich herausgestellt und unterstrichen zu werden verdient[11]. Denn diese Konkurrenz betrifft nicht allein den konkreten religiösen Lebensvollzug des einzelnen Gläubigen – seine Teilnahme an der Feier der Messe, das Predigthören, die Beichte, die Unterweisung der Kinder, die Anbindung der Bruderschaften, das Almosengeben, der Erwerb von Ablässen, das Begräbnis, das Totengedächtnis –, die Konkurrenz betrifft mehr noch die Struktur der Kirche insgesamt. Dem gläubigen Laien des Spätmittelalters steht eine zweifache Priesterkirche gegenüber, die wohl im Papst eine gemeinsame Spitze besitzt, aber unterhalb dieser Spitze sogleich zweigeteilt ist bis auf den Grund der von den Leutpriestern und von den Mönchskonventen ausgeübten, an dieselben Personen herangetragene Seelsorge. Neben die originäre Ämterhierarchie traten seit dem 13. Jahrhundert die Nebenhierarchien der großen exemten Orden. Überschneidungen waren im ausgehenden Mittelalter selten, jedenfalls im Reich nördlich der Alpen. Eher konnte ein Papst aus einem Bettelorden kommen – im 15. Jahrhundert Eugen IV. (1431–1447) und Sixtus IV. (1471–1484) – als ein deutscher Reichsbischof.

Diese beiden Teile der Priesterkirche unterschieden sich in vieler Hinsicht, in erster Linie durch ihr Verhältnis zur Laiengesellschaft. Denn der säkularpriesterliche Teil der Priesterkirche spiegelte die ständische Gliederung der Gesellschaft, ihre breite soziale Differenzierung, ihren heterogenen Charakter mit nur geringfügiger Filterung wider; wogegen im anderen, von den Bettelorden dominierten Teil der Priesterkirche die gesellschaftlichen Unterschiede erheblich geringer waren. Die Zeit, als die Bettelorden, die Dominikaner voran, auch die Mächtigen und Reichen mächtig anzogen, sie in beachtlicher Zahl zum Eintritt in den Orden veranlaßten und dort mit Brüdern mittlerer und niedriger Herkunft vereinigten, lag ein bis zwei Jahrhunderte zurück. Im 15. Jahrhundert hat sich die soziale Provenienz der Ordensbrüder im wesentlichen auf eine Mittellage mit einer Tendenz zu den unteren Schichten hin eingependelt. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts waren die Bettelorden, was ihre Rolle in Kirche und Wissenschaft und ihre Bedeutung für die sozial höheren Stufen der Laiengesellschaft anbetrifft, nicht mehr auf dem Vormarsch.

11 Vgl. Kaspar Elm (Hg.), Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft (Berliner Historische Studien 3, Ordensstudien II), Berlin 1987.

Auf der säkularpriesterlichen Seite galt für die oberen kirchlichen Ränge die alte Regel der mittelalterlichen Adelskirche, wie sie Aloys Schulte beschrieben hat[12]: Die hohen kirchlichen Ämter blieben den hohen Rängen der Gesellschaft, also dem Adel, vorbehalten. Für das Reich gilt dies besonders, da ja alle Erzbischöfe und die meisten Bischöfe zugleich Reichsfürsten waren; für die Dignitäre der Domkapitel gilt es weitgehend, denn aus den Domkapiteln gingen ja in aller Regel die Erzbischöfe und Bischöfe hervor. Und wenn ein Domherr zwei oder drei Domkapiteln gleichzeitig angehörte, dann war es selbstverständlich ein Adeliger – ein Altadeliger, kaum ein Ritterbürtiger. Die Reichskirche war und blieb ein Objekt adeliger Familienpolitik. In der adeligen Reichskirche fassen wir die Spitze der sozialen Skala des Weltklerus. Das untere Ende bildet ein geistliches Proletariat; nach oberrheinischen Quellen hat es Francis Rapp skizziert[13]. Diese Art Weltklerus darf man getrost als Proletariat im Wortverstand verstehen. Denn die aus dem relativ überbevölkerten Schwaben in das Oberrheingebiet ziehenden angelernten, von Pfründinhabern zu Niedrigpreisen angestellten Messeleser waren, noch ehe sie selber eine Pfründe ergattert hatten, nicht selten mit Konkubine und Kegel ausgestattet – ihre soziale Grundsicherung bestand in der Gemeinsamkeit bei der Suche nach dem Broterwerb, noch nicht einmal in einer unsicheren oder nicht ausreichend dotierten Anstellung selbst. Zwischen dem adeligen, der Pflicht zur cura animarum enthobenen Domherrn an der Spitze der sozialen Leiter und dem proletarischen Seelsorge-Mietling und Stellensucher an ihrem unteren Ende gibt es ein sehr breites Spektrum von Existenzweisen, die in Stadt und Land von Weltpriestern gelebt wurden: an Stiften, Pfarrkirchen, Pfründaltären und Kapellen, an der bischöflichen Kurie und in der kirchlichen Gerichtsbarkeit, an Fürstenhöfen als gelehrte Räte, an Universitäten, auf Predigerstellen in Dom- und Stadtkirchen, als Sekretäre hoher Prälaten, als residierende oder nicht residierende Pfarrherren mit nur einer oder mehreren oder gar sehr vielen Pfründen, als Leutpriester, Kapläne, Spitalgeistliche. Sie unterschieden sich nach sozialer Herkunft, nach Vermögensverhältnissen, Bildungsgrad und Beruf – beruflich wurde die cura animarum nur von einem kleinen Teil der Weltpriesterschaft ausgeübt.

Die Weltpriester lassen sich wohl kirchenrechtlich aufgrund der Weihe und anhangender Pflichten und Rechte als eine Gruppe – und im mittelalterlichen Sinn als ein Stand – abgrenzen, doch eine Beschreibung nach sozialgeschichtlichen Kriterien muß vor allem diejenigen Merkmale herausheben, die der Säkularklerus mit der Laiengesellschaft gemein hat, die also zeigen, wie gering die Distanz zwischen beiden ist, und die den Säkularklerus in vieler Hinsicht geradezu als einen Teil der Laiengesellschaft erscheinen lassen. Die exemten Orden hatten hingegen einen zweifachen Filter zwischen ihre Mitglieder und die Laiengesellschaft eingebaut: zum einen die drei Gelübde, die den einzelnen in die Kommunität einbanden und von denen besonders das Armutsgelübde bestimmt war zu verhindern, daß der soziale Status der Familie in den Konvent übertragen würde; zum anderen die zentrale Organisation und die rechtliche Exemtion, die den einzelnen Ordensbruder und seinen Konvent aus der Rechtssphäre sowohl der Laien als auch des Weltklerus herausnahm und die überdies mit einem hohen Grad an Mobilität verbunden war, was das Distanzhalten zur Laiengesellschaft noch einmal förderte. Diese Filter waren im 14. und 15. Jahrhundert allerdings nicht mehr voll funktionsfähig. Feingesponnene Rechtsfiktionen setzten das Armutsgelübde außer Kraft, so daß es nebeneinander arme und reiche Mitglieder eines Konvents und arme und reiche

12 Aloys SCHULTE, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte, Stuttgart 1910, Reprint Darmstadt 1966.

13 RAPP, Réformes et Réformation (wie Anm. 6), 306ff.; DERS., Les clercs souabes dans le diocèse de Strasbourg à la veille de la Réforme, in: Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding zum 65. Geburtstag, hg. von Kaspar ELM/Eberhard GÖNNER/Eugen HILLENBRAND, Stuttgart 1977, 265–278.

Konvente in einer Ordensprovinz gab und Grundbesitz und Renten vielfache Rechtsbindungen an die Laiengesellschaft schufen; auch ging die Mobilität in den Bettelorden zurück; viele Ordensbrüder verblieben im Umkreis ihrer Verwandtschaft und Nachbarschaft[14]. Dennoch blieben die Ordensleute Glieder einer rechtlich exemten Gemeinschaft, die ihnen Rückhalt gegenüber der Laiengesellschaft und gegenüber den Weltpriestern bot, und überdies stellten die Observanzbewegungen des 15. Jahrhunderts wieder eine größere Distanz zur Gesellschaft her.

Vergleicht man die Säkularpriester und die Bettelordenspriester weiterhin unter der Frage nach dem Bildungserwerb, so ergibt sich ein analoges Bild. Im Säkularklerus reicht das Spektrum der Möglichkeiten von dem Priester, der lange Jahre auf der Universität verbracht und den Doktorgrad erworben hat, bis zu dem Leutpriester, der kaum die lateinischen Wandlungsworte richtig zu sagen weiß. Dazwischen rangieren diejenigen, die zeitweilig die Artistenfakultät einer Universität besucht haben – um 1500/1520 sind das zwischen 30 und fast 50% der Kleriker[15] –, freilich meist ohne daß sie auch nur das Bakkalaureat erworben, also mehr als nur die Grammatik erlernt hätten. Die Promovierten sind freilich überwiegend keine Doktoren der Theologie, sondern Doktoren des Kirchenrechts, die überhaupt nicht in der Seelsorge tätig sein wollen, sondern in der kirchlichen oder weltlichen Gerichtsbarkeit, Verwaltung und Politik. In den Bettelorden weist das Bildungsniveau der Priestermönche hingegen geringere Unterschiede auf. Die Orden haben ihr eigenes Ausbildungswesen teils als Hausstudium, teils in Verbindung mit der Universität, und die Theologie spielt in der Ausbildung des Ordensklerus eine deutlich größere Rolle als beim Weltklerus.

Der Organisationsgrad der zentralistisch strukturierten Bettelorden – der Nebenhierarchien der Mönche – war zweifellos größer als der der originären kirchlichen Ämterhierarchie der Bischöfe und ihres Säkularklerus. Reform war deshalb auch in den Orden noch eher zu organisieren als im Weltklerus. Als die Hauptursache für den Niedergang des Weltklerus und des Bischofsamtes wurde schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts auf dem Konzil von Vienne (1311–1312) und danach immer wieder der kuriale Zentralismus angeprangert, der bei der Besetzung aller geistlichen Stellen massiv durchgesetzt worden war; die Benefizien würden nach sachfremden Gesichtspunkten an ungeeignete Leute vergeben. Eine Reform des Weltklerus sollte in erster Linie mittels einer »Reform des Hauptes«, der päpstlich-kurialen Zentrale bewerkstelligt werden. Die Kurie sollte Kompetenzen, die sie an sich gezogen hatte, wieder zurückgeben an die Bischöfe, die Kapitel und andere ursprünglich berechtigte Kollatoren.[16] Die Reform des Weltklerus wurde hier demnach primär als ein Problem der kirchlichen Verfassung begriffen.

Auf der anderen Seite sahen sich die Bischöfe und ihr Säkularklerus von den weltlichen Fürsten bedrängt und dabei vom Papsttum allein gelassen. Zwei Verhaltensweisen der Fürsten gegenüber dem Papsttum waren denkbar. Die eine ist exemplarisch in dem eingangs herangezogenen Buch von Johannes Haller über die Freiheiten der Kirche des Königreichs Frankreich dargestellt, die andere in dem 1989 erschienenen Buch von Dieter Stievermann über »Landesherrschaft und Klosterwesen« am Beispiel Württembergs[17]. Ein Königreich mit vielen Bistümern etabliert die königliche Kirchenhoheit zunächst *mit* den Bischöfen *gegen* den Papst, um

14 Exemplarisch zu dem angesprochenen Problemkreis: Bernhard Neidiger, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner Historische Studien 5, Ordensstudien III), Berlin 1981.

15 Friedrich Wilhelm Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters II), Leiden-Köln 1953, 66f.

16 Haller, Papsttum und Kirchenreform (wie Anm. 1), 52ff.

17 Dieter Stievermann, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989.

anschließend die Bischöfe in Abhängigkeit zu bringen. Ein weltlicher deutscher Landesherr, der entsprechend seiner Stellung und dem Zuschnitt seiner Herrschaft mit den Bischöfen als geistlichen Ordinarien und zugleich als konkurrierenden Landesherren zu tun hat, baut seine Kirchenhoheit *mit* dem Papst *gegen* die Bischöfe und Patronatsherren aus. In den Orden sind es die Observanzbewegungen selber, die zur Durchsetzung der Reform das *brachium saeculare* herbeirufen; zudem erheben päpstliche Privilegien im 15. Jahrhundert Landesherrschaften zu Klosterreformsprengeln ohne Rücksicht auf Bistums- oder Ordensprovinzgrenzen[18]. Die bischöfliche Zuständigkeit für den Säkularklerus ist insbesondere von der Einschränkung der geistlichen Gerichtsbarkeit durch die Landesherren und die Reichsstädte betroffen, ferner durch die unmittelbare oder mittelbare Ausdehnung der Patronatsrechte, durch Neustiftungen oder durch die Ausübung der Ortsherrschaft. Der Weltklerus forderte indes unverdrossen die Einhaltung bzw. Erneuerung der *Carolina de ecclesiastica libertate*, des von Kaiser Karl IV. (1346–1378) erlassenen Gesetzes, das die Beeinträchtigung der Kirchen durch weltliche Herrschaftsträger verbietet, obwohl seine Realisierung immer mehr zur Utopie wurde[19].

Der weltpriesterliche Seelsorgeklerus und das bischöfliche Amt waren zweifellos die Verlierer der spätmittelalterlichen kirchengeschichtlichen Entwicklung. Diese Entwicklung aber durch eine 'Rückkehr zum alten Recht' – bevor die Bettelmönche privilegiert, die Pfründenvergabe an der Kurie zentralisiert und die Landesherren mächtig geworden waren – zu korrigieren, war nicht möglich. Die Reformdekrete der Konzilien von Konstanz und Basel, die dem kurialen Zentralismus hätten entgegenwirken können, sind durch die Konkordate wieder außer Kraft gesetzt worden. Über eine Reform der Kurie war die Reform des Weltklerus also nicht zu erreichen.

III.1

Daß eine Änderung der Kirchenverfassung allein hier überhaupt zu kurz greife, war die Auffassung, die Johannes Gerson (1363–1429), der nach seinem (heute abgegangenen) Herkunftsort Gerson-les-Barby (bei Rethel nordwestlich von Reims) benannte langjährige Kanzler der Universität Paris, den reformorientierten Kräften des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts vermittelte. An der Kanzel der Stiftskirche in Urach ist Gerson den vier lateinischen Kirchenvätern als fünfter beigesellt, was seine Bedeutung für das 15. Jahrhundert in das rechte Licht rückt. Innerhalb der kirchlichen Hierarchie neuerlich die Kompetenz zur Pfründenvergabe zu verlagern, ändert nach Gersons Auffassung solange nichts an der Beförderung Ungeeigneter in Seelsorgeämter, wie die kirchlichen Amtsträger selber kein vertieftes Verständnis ihrer Aufgabe entwickelten[20]. Es gehe nicht darum, *traditiones humanae* – menschliche Satzungen, positives Recht – zu multiplizieren, vielmehr müßten die kirchlichen Amtsträger im Sinne der Hierarchienlehre des Pseudo-Dionysius Areopagita die dreifache Funktion eines Hierarchen erfüllen: *purgare, illuminare* und *perficere*. *Purgare* soll das Spenden des Tauf- und des Bußsakraments bedeuten, *illuminare* das Predigen und Unterweisen, *perficere*

18 Vgl. Dieter MERTENS, Riforma monastica e potere temporale nella Germania sud-occidentale prima della Riforma, in: Annali dell' Istituto storico italo-germanico. Quaderno 16: Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, Bologna 1984, 171–205.

19 Peter JOHANEK, Die »Karolina de ecclesiastica libertate«. Zur Wirkungsgeschichte eines spätmittelalterlichen Gesetzes, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 114, 1978, 797–831.

20 Vgl. HALLER, Papsttum und Kirchenreform (wie Anm. 1), 13.

das Spenden der anderen Sakramente[21]. Gerson entwickelt also mit Hilfe des Pseudo-Dionysius eine Theologie des geistlichen Amtes. Aus ihr können die entscheidenden Reformforderungen an Papst, Bischöfe und Priester abgeleitet und begründet werden, und ebenso erkennt sie dem priesterlichen Amt und der Hierarchie der Ämter eine unvergleichliche, hohe Dignität zu. Die ekklesiologischen Fragen nach dem Verhältnis von Papst und Konzil, die in Gersons kirchenpolitischer Tätigkeit zu Beginn des 15. Jahrhunderts eine hervorragende Rolle spielten, treten bei seinen oberrheinischen Rezipienten am Ende dieses Jahrhunderts in den Hintergrund zugunsten des Themas vom geistlichen Amt. Geiler von Kaysersberg und Jakob Wimpfeling haben nicht nur die vollständigste Gersonausgabe herausgebracht[22]; auch der Straßburger Pseudo-Dionysius-Druck von 1503 (der vor einigen Jahren als Reprint wieder in den Handel gebracht wurde) ist von Wimpfeling besorgt[23]. Der Bischof als der geistliche Vater und Lehrer und das Vorbild seiner Kleriker, wie ihn Gerson in seiner Schrift *De officio pastoris* beschrieben hat, steht in der Tat im Mittelpunkt der Reformkonzeption der oberrheinischen Reformer: der Bischof, der Diözesansynoden abhält, der selber predigt – der also nicht nur adelig, sondern auch gebildet und zu predigen in der Lage ist –, der für die theologische Ausbildung seiner Priester an der Kathedralkirche Sorge trägt und der die Stiftskirchen und Pfarreien visitiert[24]. Zugleich dient die Hierarchienlehre zusammen mit dem von Gerson zugunsten der Fraterherren und Weltpriester vorgetragenen Argument, die Orden seien von Menschen gemacht (*religiones facticie*), von Heiligen zwar, aber eben doch nicht von Christus gestiftet[25], zur Behauptung des Vorrangs des Weltklerus vor den Mönchen.

Als 1501/1502 Christoph von Utenheim, ein studierter Adeliger aus dem engeren Kreis der oberrheinischen Reformer und damals Anfang Fünfzig, zunächst Coadjutor und alsbald Bischof von Basel (1502–1527) wurde – ein timider, kein zupackender Mann –, eilte Jakob Wimpfeling ihm zu Hilfe, um die erste Diözesansynode seines Freundes vorzubereiten und die Synodalstatuten zu redigieren und zum Druck zu bringen. Ein kleines Detail vom Ablauf dieser Synode hat systematischen Stellenwert und verweist bei näherem Zusehen auf die objektiven Hindernisse, die einer Reformierung des Weltklerus im Weg standen, und auf ihre subjektive Wirkung. Wimpfeling konnte Christoph nicht bewegen, die Ansprache an den Klerus, die er schon für ihn entworfen hatte, persönlich vorzutragen – der Weihbischof sollte dies tun, und Christoph wollte selber nur ein paar Ergänzungen anfügen[26]. Warum weigerte sich der den Ideen Gersons verpflichtete Bischof? All die Kritik, mit der Wimpfeling den Typus des adeligen, weltlich denkenden und kriegerischen, wissenschaftlich ungebildeten Bischofs und Reichsfürsten bedacht hatte[27], brauchte Christoph von Utenheim gewiß nicht auf sich zu beziehen, und mit den weltlichen Geschäften kam er wider Wimpfelings Erwarten

21 Louis B. Pascoe, Jean Gerson: Principles of Church Reform, Leiden 1973, 30 ff. – Christoph Burger, Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (Beiträge zur Historischen Theologie 70), Tübingen 1986, S. 149ff., 176ff.

22 Jakob Wimpfelings »Adolescentia«. Unter Mitarbeit von Franz Josef Worstbrock eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Otto Herding (Jacobi Wimpfelingi opera selecta I), München 1965, 110–132.

23 Jakob Wimpfeling, Briefwechsel. Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Otto Herding und Dieter Mertens (Jacobi Wimpfelingi opera selecta III/1, III/2), München 1990, 29ff., 379ff.

24 Rapp, Réformes et Réformation (wie Anm. 6), 157ff.

25 Vgl. die einschlägigen Gersonzitate bei Pascoe, Jean Gerson (wie Anm. 21), 150, 161 und in Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 522 Anm. 5.

26 Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 436.

27 Vgl. Josef Knepper, Jakob Wimpfeling (1450–1529). Sein Leben und seine Werke (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes III,2–4), Freiburg i.Br. 1902, 172f., – Zum Bischofsbild vgl. Wilhelm Janssen, Der Bischof, Reichsfürst und Landesherr (14. und 15. Jahrhundert), in: Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für

gut zurecht. Aber seine Weigerung wollte er nicht als bloß individuelle Schüchternheit aufgefaßt wissen. Denn er bezeichnete sich als *pusillanimus*[28]. Die *pusillanimitas*, der Kleinmut, ist ein in der mittelalterlichen Ethik vielfach behandeltes Thema, das auch Gerson in einem vielgelesenen Traktat behandelt hat[29]. Die *pusillanimitas* ist eigentlich ein Laster, wohlgemerkt. Es erwächst, so systematisiert Thomas von Aquin (1225–1274), aus *ignorantia, timor, pigritia* oder *ira* (Zorn über demotivierende Zurücksetzung) und führt zum Rückzug von großen Aufgaben. Gerson spricht zu den Furchtsamen und Skrupulösen. Bei Christoph, dem Kenntnis und größter Arbeitseifer ausdrücklich bescheinigt werden, resultiert die *pusillanimitas* wohl aus der Furcht, Geiler von Kaysersberg könne mit seinen Vorhaltungen recht haben, eine Reform der Kirche und insbesondere des Weltklerus sei von der Position des Bischofsamtes aus gar nicht zu verwirklichen[30]. Die vorhin skizzierte doppelte Zwickmühle, in der der Weltklerus sich befand, macht die Anfechtung, den Zweifel und das Schwinden der Zuversicht verständlich. Dies führt – man kann es im 15. Jahrhundert vielfach beobachten – ursprünglich in der Reform aktive Leute zum Rückzug aus den Ämtern, sei es, daß sie in einen kontemplativen Orden eintreten wie z. B. Johannes Heynlin (vor 1433–1496) bei den Kartäusern zu Basel, sei es, daß sie wie Geiler von Kaysersberg, Jakob Wimpfeling und eben Christoph von Utenheim im Jahr 1501 ihren *appetitus eremiticae vitae*[31], ihren Drang, aus der vita activa auszusteigen, durch die Begründung einer stadtfernen Priesterkommune stillen wollen. Dieser Plan zerschlug sich, weil Christoph von Utenheim den Ruf auf den Basler Bischofsstuhl annahm – doch er stand zwischen zwei Feuern: Geiler riet von der Annahme des Amtes ab, Wimpfeling riet zu[32]. Geiler widerriet mit diesem Argument: Das Bischofsamt gefährde das Seelenheil seiner Inhaber, da das Amt kaum gottgefällig ausgeübt werden könne, denn für eine Reform des Weltklerus bestehe kaum eine Chance.

Geiler verallgemeinerte die Erfahrungen, die er mit dem Straßburger Bischof Albrecht von Bayern (1478–1506) gemacht hatte[33]. Er hatte im Sinn des Gersonschen Programms sich für die Straßburger Diözesansynode engagiert, hatte das Projekt der Errichtung eines Kollegiums promovierter Theologen in Straßburg betrieben, hatte sich an die Spitze einer Visitationskommission setzen lassen. Doch stets war der Bischof vor dem Widerstand der reformunwilligen Kräfte im Domkapitel und den Stiftskapiteln zurückgewichen. Generell kann man sagen, daß reformbedürftige Zustände oftmals durch Dispense oder einfach wegen fehlender Eingriffsrechte des Bischofs juristisch nicht anzutasten waren; Reformen bedeuteten Eingriffe in seit langem bestehende und meist legal erworbene Rechte, oder sie tangierten sie zumindest in dem einen oder anderen dann anfechtbaren Punkt. Daher konnten Reformmaßnahmen unschwer mittels Appellationen nach Rom paralysiert werden. Das »System Weltklerus« war bei einigermaßen schlechtem Willen der Betroffenen ziemlich einfach reformunfähig zu machen.

Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln, hg. von Peter BERGLAR und Odilo ENGELS, Köln 1986, 185-244.

28 Wie Anm. 23.

29 Thomas de Aquino, Summa theologica II/II, 133, 1 u. 2. – Joannes Gerson, De remediis contra pusillanimitatem, in: [Palémon GLORIEUX, ed.] Jean Gerson, Oeuvres complètes X, Paris 1973, 374–386.

30 Jakob Wimpfeling – Beatus Rhenanus, Das Leben des Johannes Geiler von Kaysersberg. Unter Mitarbeit von Dieter MERTENS eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Otto HERDING (Jacobi Wimpfelingi opera selecta II,1), München 1970, 65.

31 Ebd. 62.

32 Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 397ff.; Jakob Wimpfeling – Beatus Rhenanus, Das Leben des Johannes Geiler von Kaysersberg (wie Anm. 30), 65.

33 RAPP, Réformes et Réformation (wie Anm. 6), 348ff., 376ff.

III.2

Doch war es bei gutem Willen reformfähig zu halten? Diesem (angesichts des Pessimismus Geilers drängenden) Problem gilt ein anderer Ansatz, der sich ebenfalls auf Gerson beruft und für dessen Rezeption im deutschen Südwesten um 1500 der Name Wimpfelings steht. Wimpfeling hat einen aus Gersons Schrift *De parvulis ad Christum trahendis* gezogenen Satz in seine Erziehungsschrift *Adolescentia* wie ein Programm hineingeschrieben: *Catholicae ecclesiae ad pristinos et sanctos mores reformatio a pueris inchoanda esset, quoniam eius deformatio ab eis prave et nequiter institutis processit* – die Reformation, die Rückführung der allgemeinen Kirche zu den alten und heiligen Sitten hätte bei den Kindern anzufangen, weil die Deformation der Kirche von schlimm und untauglich Erzogenen ausgegangen ist.[34] Gerson hat diesen Satz nicht beiläufig gesprochen, sondern in mehreren Schriften und an prominenter Stelle, vor der französischen Nationalsynode von 1408, verkündet. Der Satz bezeichnet die pädagogische Wende in der Diskussion über die Kirchenreform. Die Brüder vom gemeinsamen Leben haben ihn sich zu eigen gemacht[35]. Wenn die oberrheinischen Humanisten ihn um 1500 wiederholen, erhält er nochmals eine neue Bedeutung. Denn nach diesem Grundsatz werden nunmehr die humanistischen Studien – vor allem die humanistische Unterrichtsreform an Lateinschulen und Universitäten – in die Kirchenreform einbezogen, und zwar mit dem ausdrücklichen Ziel einer Erneuerung des Weltklerus. Die oberrheinischen Humanistenkreise unterscheiden sich von anderen Humanistenzirkeln (Münster vielleicht ausgenommen) nicht allein dadurch, daß unter den wichtigen Wortführern in der Mehrzahl Weltpriester sind – von der Lehrergeneration sind z. B. zu nennen Geiler von Kaysersberg, Jakob Wimpfeling, Peter Schott (1458–1490), Jodocus Gallus (um 1459–1517), Jakob Han (gest. 1510), Georg von Gemmingen (1458–1511) –, sondern daß hier mittels einer vielfältigen Publikationstätigkeit das Bild des integren, gebildeten, frommen und theologisch geschulten und freiwillig sich der Pfründenkumulation enthaltenden Weltpriesters entfaltet wird[36].

Dies geschieht programmatisch in der Schrift *De integritate*[37], die Wimpfeling für seinen Lieblingsschüler, den jungen *magister artium* Jakob Sturm (1489–1553) – den nachmaligen Leiter der Politik des protestantischen Straßburg –, verfaßt hat, nachdem dieser ihm eröffnete, daß er Priester werden wolle. Dazu zählt ebenso die programmatische Schrift *Apologia pro republica christiana*[38], die, orientiert am Vorbild des Predigers und Gesellschaftskritikers Geiler von Kaysersberg, die Rolle des Weltpriesters für die Gesellschaft herausarbeitet. Dazu gehören aber auch Publikationen von Werken anderer Autoren, älterer wie des Heinrich von Langenstein (gest. 1397) – eines *maximus theologus saecularis* – und jüngerer wie des Heidelberger Theologen Stephan Hoest (gest. 1472) oder des Kanzlers von York Minster William Melton (gest. 1528). Des weiteren sollen polemische Schriften, die die Mißstände im

34 Gerson, De parvulis ad Christum trahendis, in: Jakob Wimpfelings »Adolescentia« (wie Anm. 22), 207. – Oediger, Über die Bildung der Geistlichen (wie Anm. 15), 73 und 109 (weitere Stellen bei Gerson und anderen).

35 Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin, Bd. III/2, Freiburg etc. 1968, 525 (Erwin Iserloh).

36 Vgl. auch Dieter Mertens, Humanismus und Reformation am Oberrhein, in: Luther und die Reformation (wie Anm. 9), 41–62.

37 Straßburg, Johannes Knobloch, 1505 und ebd. 1506. Zu dieser Schrift vgl. Knepper, Jakob Wimpfeling (wie Anm. 27), 183ff., – Charles Schmidt, Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e siècle et au commencement du XVI^e siècle, I. Paris 1879, Reprint Hildesheim 1966, 47ff. – Jakob Wimpfelings »Adolescentia« (wie Anm. 22), 133ff.

38 Pforzheim, Th. Anshelm, 1506. Zu dieser Schrift vgl. Knepper, Jakob Wimpfeling (wie Anm. 27), 198ff.; Schmidt, Histoire littéraire I (wie Anm. 37), 54ff.; Jakob Wimpfelings »Adolescentia« (wie Anm. 22), 135ff.

Säkularklerus geißeln, das Ideal des Weltpriesters profilieren – den positiven Ratschlägen zu Askese und Spiritualität des Zölibats in *De integritate* entsprechen die schweren Attacken gegen Konkubinat und Konkubinarier; dem Anraten der *frugalitas*, der Selbstbescheidung, entsprechen die Polemiken gegen die Pfründenkumulation; der Werbung für die lateinische Bildung – für die *studia humanitatis* und die *sacrae litterae* – korrespondiert die Polemik gegen die Unbildung der Geistlichen[39].

Nicht zuletzt aber bedeutet das Herausarbeiten der Dignität des Weltpriesters die Abgrenzung vom Ordensklerus. Hierbei geht es nicht eigentlich um die Kritik von Regelübertretungen oder Mißstände in unreformierten Konventen, sondern grundsätzlicher um das Selbstverständnis der Orden und um die von ihnen beanspruchte Stellung in der Geschichte der theologischen Wissenschaft. Das Selbstverständnis der Orden zu relativieren, hilft wiederum Gerson, der es ablehnt, dem gängigen Sprachgebrauch folgend *religio* und Mönchsorden gleichzusetzen. Gern nimmt Wimpfeling auch den Satz des Tübinger Theologieprofessors und Weltpriesters Konrad Summenhart auf, der besagt, ein Weltpriester, der sich dem Studium der Theologie verschreibe, erwerbe dadurch kein geringeres Verdienst als der Mönch, der die Profeß ablege; und die Mönchsprofeß galt immerhin als »zweite Taufe«. Aufsehen, Gegnerschaft und eine Anklage in Rom hat Wimpfeling aber provoziert mit der fast vier Druckseiten langen Liste von *theologi saeculares*, die er in *De integritate* publizierte. Sie beginnt mit Moses, Christus, den Aposteln und dem angeblichen Paulusschüler Pseudo-Dionysius, erfaßt die wichtigsten griechischen und lateinischen Kirchenväter, darunter auch Augustin, und reicht schließlich über Gerson bis zu Guillaume Fichet (1433 bis nach 1487), Marsilio Ficino (1433–1499) und Konrad Summenhart (um 1458–1502). Der Augustiner-Eremit Martin Luther (1483–1546) hat damals mit Vehemenz reagiert[40], und ebenso Luthers Ordensleitung, die den Weltpriester Wimpfeling in Rom verklagte. Denn Wimpfeling rührte an die Legitimität des Ordens. Es war ein Kampf um Traditionen. Dem expropriierten Stand der Säkularpriester sollte seine Tradition wiedergewonnen werden. Dies geschah wiederum durch Texteditionen: durch Wimpfelings Mitarbeit an der Amerbachschen Augustin-Ausgabe, durch die Fortführung der großen Gerson-Edition Geilers und Schotts, durch die Förderung der Straßburger Pseudo-Dionys-Ausgabe, durch den Druck von Werken Heinrichs von Langenstein (1325–1397), Nikolaus' von Dinkelsbühl (um 1360–1433), Marsilius' von Inghen (um 1330–1396)[41].

Hier müßte wiederum die Frage nach der Wirkung gestellt werden, zunächst nach der Wirkung der säkularpriesterlichen Lehrergeneration auf ihre Schüler – die Mehrzahl der Schüler Wimpfelings hat sich im Gegensatz zu ihrem Lehrer der Reformation angeschlossen, Wimpfelings Musterschüler Jakob Sturm sogar mit dem in der einschlägigen Literatur oft zitierten Satz: *bin ich ein keczer, so hant ir mich zu einem gemacht*[42]. Doch dieses Problem bedeutet ein eigenes Thema. Erst recht gilt dies für das Problem der langfristigen Wirkung des Kampfes um die Tradition. Die ältere katholische Forschung hat die Kritik der mehrheitlich der via moderna zugehörigen Humanisten des 15. und des frühen 16. Jahrhunderts an der scholastischen Wissenschaft, an den Orden, den kirchlichen Mißständen und der Kirchenverfassung vor den Hintergrund der Neuscholastik bzw. des Neuthomismus und des Ersten Vatikanums gerückt und als zersetzend verurteilt. Doch kaum zu recht. Vielmehr bedeutet die Einbeziehung der studia humanitatis in die Reform des Weltpriesterstandes ihre Einschränkung im Sinn eines patristisch vermittelten, d.h. durch die christliche Spätantike geleiteten Zugriffs auf die heidnische Antike.

39 Vgl. das Register der Ausgabe des Briefwechsels (wie Anm. 23).
40 Helmar JUNGHANS, Der junge Luther und die Humanisten, Göttingen 1985, 54, 195, 212f.
41 Vgl. das Register der Ausgabe des Briefwechsels (wie Anm. 23) s. v. »Wimpfeling, Editionen«.
42 Wimpfeling zitiert diesen Satz selbst, s. Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), Nr. 357, 882.

III.3

Ein dritter Ansatz zur Reform des Weltklerus verbindet sich mit einem weniger bekannten Namen: mit dem Namen des die längste Zeit in Basel lebenden Priesters Jacobus Philippi (mehrfach auch Jacobus Federer genannt) aus Kirchhofen im Breisgau, südlich von Freiburg. Mit ihm haben sich schweizerische, niederländische und französische Forscher beschäftigt, jedoch ohne größeren Nachdruck und ohne daß die jüngeren Forschungen die Ergebnisse der älteren immer zur Kenntnis genommen hätten[43]. So wissen die Basler Matrikel und auch der neueste Artikel im »Dictionnaire de spiritualité« nicht, daß Philippi zweimal längere Zeit in Paris studiert, dort 1457 sein Artes-Studium absolviert und 1466–1468 das Amt des Kaplans der natio anglicana, der deutschen Nation also, innegehabt hat, obwohl dies Max Hossfeld schon 1908 in seiner Untersuchung über Johannes Heynlin von Stein mitteilte[44] und es dem »Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis« im einzelnen zu entnehmen ist. Philippi ist ebenso wie – und wohl gemeinsam mit – Johannes Heynlin zwischen Paris und Basel hin und her gewechselt, er hat seine theologischen Grade als *baccalaureus biblicus*, *sententiarius* und *formatus* der Theologie zwischen 1463 und 1491 in Basel erworben, hat teils zwischenzeitlich, teils daneben und danach Seelsorgepfründen innegehabt und vielleicht auch versehen: als Kaplan an St. Martin in Basel, als Pfarrherr in Feldkirch südlich Freiburg, als Leutpriester am Basler Münster; auch hat er Kanonikerinnen betreut, wie sein *Compendium de reformatione canonissarum, monialium et monachorum* zu erkennen gibt[45]. Sein Geburts- und sein Todes-

43 Die biographischen Quellen zu Jacobus Philippi: Jacobus Traiecti alias de Voecht, Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis, met akten en bescheiden betreffende dit Fraterhuis, uitgegegen door M. Schoengen, Amsterdam 1908 (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, 3. serie, Nr. 13), CXXVI-CXXXII, 171f., 210 ff., 469ff. – Liber procuratorum nationis Anglicanae (Alemanniae) in Universitate Parisiensi, edd. Carolus Samaran – Aemilius A. Van Moé, (Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis, edd. Carolus Samaran – Aemilius A. Van Moé, III) Parisiis 1935, 17, 22, 36, 38, 50, 52, 70, 105. – Liber receptorum nationis anglicanae (Alemanniae) in Universitate Parisiensi, edd. Astricus L. Gabriel – Gray C. Boyce (Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis VI. Edd. Astricus L. Gabriel – Gray C. Boyce), Paris 1964, 274, 294, 295, 425, 426, 431, 432. – Die Matrikel der Universität Basel, hg. von Hans Georg Wackernagel, 1. Bd. 1460–1529, Basel 1951, 36. – Konrad W. Hieronimus, Das Hochstift Basel im ausgehenden Mittelalter. Quellen und Forschungen. Basel 1938, 404, 460. – Gerhard Piccard, Papiererzeugung und Buchdruck in Basel bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, in: Archiv für Geschichte des Buchwesens 8, 1967, 25–322, 176. – Paul Bloesch (Hg.), Das Anniversarbuch des Basler Domstifts (Liber Vite Ecclesie Basiliensis) 1334/38–1610 (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 7/II), Basel 1975, 51, 185, 457. – Literatur (s. auch unten Anm. 44, 54): Wilhelm Vischer, Geschichte der Universität Basel von der Gründung 1460 bis zur Reformation 1529, Basel 1860, 95, 166, 218. – L. Schulze, »Philippi, Jacobus von Basel«, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 15, 1904, 319–322. – Rudolf Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel. Bd. II,2, Basel 1916 (Reprint Basel 1968), 590, 850, 857, *173. – Guy Bedouelle, »Philippi (Jacques)«, in: Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique 12, 1984, 1331–1334. – Vera Sack, Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek und anderer öffentlicher Sammlungen in Freiburg im Breisgau und Umgebung, Teile 1–3, (Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau. hg. von Wolfgang Kehr 2,1–3) Wiesbaden 1985, 1621.

44 Max Hossfeld, Johannes Heynlin aus Stein. Ein Kapitel aus der Frühzeit des deutschen Humanismus, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 6, 1907, 309–356; 349; 7, 1908, 79–219, 235–431 84, 98, 280f., 359.

45 S.l.a. [Basel, Michael Furter, um 1495/1497]; vgl. Sack, Die Inkunabeln (wie Anm. 43) Nr. 2866. Jacobus Philippi bleibt in dem Druck ungenannt. Seine Autorschaft geht jedoch aus dem Prolog hervor, ebenso seine Tätigkeit als Beichtvater bei Kanonikerinnen.

jahr sind nicht bekannt. Er dürfte um 1435/1440, vielleicht schon 1432[46] geboren sein. 1505, als Wimpfeling in *De integritate* von ihm spricht, scheint er noch gelebt zu haben[47]. Sein Gedächtnis wurde begangen am Basler Münster, wohin er zugunsten der Liturgie gestiftet hatte[48], bei den Freiburger Kartäusern, denen er 1493 für ein Leibgeding Wein Geld gestiftet und später die 1494 von Johannes Amerbach (um 1440–1513) gedruckten Sermones Augustins geschenkt hatte[49], und bei den von Windesheim her reformierten und der Windesheimer Kongregation inkorporierten Augustiner-Chorherren in Schwarzenthann, einem Priorat von Marbach südlich Colmar[50]; den Marbacher Augustiner-Chorherren hat er Bücher gestiftet, drei davon liegen heute in der Stadtbibliothek Colmar – Handschriften, die aus seinem Theologiestudium erwachsen sind, die aber nicht allein einschlägige Werke von Albertus Magnus (um 1200–1280), Thomas von Aquin (1225–1274), Richard von Mediavilla (um 1249–1302/08), Duns Scotus (um 1265–1308) und Aegidius Romanus (1243/47–1316) enthalten, sondern auch Schriften des Kartäusers Jacobus de Paradiso (1381–1465), das dem Gerardus de Vliederhoven (gest. um 1402) zugeschriebene *Cordiale de quattuor novissimis* und zahlreiche Werke Gersons[51].

Die Beachtung, die Philippi in der Forschung gefunden hat, verdankt er zwei seiner drei Werke. Das eine ist ein Gebet- und Meditationsbuch für den täglich oder jedenfalls häufiger zelebrierenden Priester mit dem Titel *Praecordiale sacerdotum*[52], ein kleinformatiges, doch mit vergleichsweise großen Lettern gedrucktes und darum auch für alte Augen noch lesbares Buch, das sich die Priester im buchstäblichen wie im übertragenen Sinn zu Herzen nehmen sollen[53]. Die Texte sind der älteren und jüngeren spirituellen Literatur entnommen, wie Marcel Viller festgestellt hat: von Augustin über Bernhard bis zu den Kartäusern Ludolph von Sachsen und Johannes von Gruitrode und dem Fraterherrn Gerhard van Zutphen[54]. Ein gereimtes lateinisches Gedicht, das Viller dem Jacobus Philippi selber zugeschrieben und als vermeintlich zeittypische Kritik an den Mängeln des Priesterstandes zur Gänze abgedruckt hat, stammt in Wirklichkeit spätestens aus dem 13. Jahrhundert, es ist ein sehr reichlich

46 In der Stiftung, durch die Jacobus Philippi 1486 in Zwolle über 200 Rheinische Gulden zugunsten des dortigen Fraterhauses bzw. armer Schüler verfügt (Jacobus Traiecti alias de Voecht, Narratio [wie Anm. 43], 469–471), trifft er besondere Bestimmungen, die sich auf die nächsten 16 Jahre beziehen, d.h. längstens bis zum Jahr 1502 erstrecken. Warum bis auf dieses Jahr? Sollte auf Ps. 89 (90), 10 (*Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni. Si autem in potentatibus octoginta anni.*), also auf das 70. Lebensjahr des Stifters angespielt werden?

47 Jacobus Wimpfelingius, De integritate libellus, Straßburg, Johannes Knobloch 1505, cap. XIII, XXXI; Wimpfeling spricht von Philippi wie von einem Lebenden. Wimpfeling konnte über den Basler Domklerus wohl Bescheid wissen, seit er Christoph von Utenheim bei der Vorbereitung der Basler Diözesansynode vor Ort unterstützte. SCHULZE, »Philippi, Jacobus...« (wie Anm. 43), 321 argumentiert, daß Philippi noch 1510 am Leben gewesen sei.

48 BLOESCH (wie Anm. 43).

49 GLAK 64/14 (Necrologium Carthusiae Friburgensis), fol. 322r, zum 18. November.

50 Francois Auguste GOEHLIGER, Histoire de l'Abbaye de Marbach, Colmar 1954, 322 (im Mai).

51 Colmar, Bibliothèque de la ville, Cod. 59 (190), Cod. 64 (194), Cod. 123 (202). Vgl. Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements 56, Paris 1969, 30f., 33f., 61.

52 Precordiale sacerdotum devote celebrare cupientium et consolatorium. Basel, [Michael Furter], 1489 (UB Freiburg: Ink. K 3419 a). Vgl. SACK, Die Inkunabeln (wie Anm. 43) Nr. 2867.

53 Fol. aii^{v}: *parvulum libellum ad hoc dispositum ... in sinu suo super cor suum gerant quocumque locorum ut non recedat a memoria sed cor semper inflammet ad gratiam et perpetuam vitam incessanter disponat.*

54 Marcel VILLER, Le Praecordiale sacerdotum de Jacques Philippi (1489), in: Revue d'ascétique et de mystique 11, 1930, 375–395.

überliefertes pseudo-augustinisches Werkchen mit dem Titel *De dignitate sacerdotum*[55]. Philippi bringt die Meditations- und Gebetstexte in ein systematisches Schema, das den einzelnen Wochentagen feste Themen in einer bestimmten Abfolge zuteilt. Solche systematische Meditiation wurde in den Fraterhäusern der Devotio moderna und bei den Windesheimern gepflegt, und es ist bezeichnend, daß dieses Buch außer in Basel und Straßburg auch in Deventer, Zwolle und Paris gedruckt, also an den Hauptstätten der Devotio moderna verbreitet worden ist und im übrigen 1529 ins Französische übersetzt wurde[56].

Das zweite, für das vorliegende Thema noch bedeutendere Werk trägt den Titel *Reformatorium vite morumque et honestatis clericorum saluber⟨r⟩imum*, 1494 von Michael Furter in Basel gedruckt[57]. Der erste Teil kritisiert die Lebensführung der Säkularkleriker, vor allem den materiellen Aufwand, der den Respekt vor der Autorität der Kirche nicht stärke, sondern untergrabe, und mahnt zur Umkehr mit vielerlei Gründen, schließlich auch mit einer abschreckenden Geschichte samt einer *epistola beelzebub demonis ad prelatos et rectores ecclesiarum*[58], einem Dankesbrief Beelzebubs an die Kleriker, weil sie ihm zuarbeiten. Die positive Beschreibung der Aufgaben des Priesters und Seelsorgers gründet Philippi auf das Kirchenrecht. Sebastian Brant, *utriusque iuris doctor* und damals Basler Professor, hat auf Bitten Philippis gegengelesen; das mit Allegaten gespickte Gutachten hat Philippi unter der Überschrift: *Contra calumniantes antiquos canones quod sint aboliti invectio* mit abgedruckt[59]. Philippi stützt sich in der Tat auf die *antiqui canones*, nämlich nicht auf die Dekretalen, sondern auf die in das Decretum aufgenommenen *iura, canones et constitutiones sanctorum patrum*. Sie regelten die *vita et observantia* des Weltpriesters so wie dies beim Ordensklerus dessen Regel und Statuten tun. Die Canones sind Richtschnur der notwendigen *notabilis et magna morum et vite reformatio*, die dem drohenden Aufstand der Laien gegen den Klerus zuvorkommen müsse[60], auf die canones legt der Weltpriester bei der Weihe

55 Hans WALTHER, Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum 1 ff., (Carmina medii aevi posterioris latina 1,1 ff.), Göttingen 1969ff. Nr. 20578. Die ältesten Handschriften stammen aus dem 13. Jahrhundert. Als Bestandteil einer kleinen pseudo-augustinischen Schrift *De dignitate sacerdotum* lagen diese Verse auch gedruckt vor: Paris, Ulrich Gering, ca. 1485 (4 Blatt, davon 3v und 4 leer), vgl. Gesamtkatalog der Wiegendrucke Nr. 2947f.

56 Im selben Jahr wie der Basler Erstdruck erschien eine Ausgabe bei Johannes Prüß in Straßburg: SACK (wie Anm. 43) Nr. 2868. Ein Exemplar dieser Ausgabe (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: S 380[a] 8° Helmst.) trägt einen noch aus dem 15. Jahrhundert stammenden Besitzeintrag des zur Windesheimer Kongregation gehörigen Klosters St. Pankratius in Hamersleben, Diözese Halberstadt. Es zeigt ebenso wie die folgenden, von VILLER, Le Praecordiale, (wie Anm. 54) 376 mitgeteilten Druckorte des *Precordiale* – nach einem nochmaligen Straßburger Druck von 1490 zwischen 1490 und 1500 in Deventer und Zwolle und 1516 in Paris –, daß die weite geographische Verbreitung einem engeren spirituellen Konnex zu verdanken ist.

57 Der vollständige Titel und der Kolophon nennen die verschiedenen Bestandteile des Werkes: *Reformatorium vite morumque et honestatis clericorum saluber⟨r⟩imum cum fraterna quadam resipiscendi a viciis exhortatione et ad penitentie portum applicandi admonitione cum expressione quorundam signorum ruine et tribulationis ecclesie*. Der Kolophon fol. [m11]^{r} lautet zunächst genauso, benennt aber zusätzlich die Teile, auf die es im folgenden vor allem ankommt: *Explicit feliciter Reformatorium ... ecclesie et commendatio vite communis clericorum ac modus taliter viventium. In urbe Basilea per Michaelem Furter impressorem salubriter consummatum. Anno incarnationis dominice M.CCCC.XLIIII ⟨!⟩in Kathedra Petri.* (UB Freiburg: Ink. K 6496). Vgl. SACK, Die Inkunabeln (wie Anm. 43) Nr. 2870.

58 Fol. [f6]^{rv}.

59 Fol. h5^{v} – [h7]^{v}.

60 Fol. h5^{r}: *Immo verissime putandum quod a multis annis non fuerunt tot malivoli, tanti corde rebelles a animo accensi contra ecclesiam dei sicut his diebus. Videtur enim illud verificatum quod dicitur: Convertit cor eorum ut odirent populum eius et dolos facerent in servos eius scilicet sacerdotes. Quos in longum convertere nequaquam valebimus, nisi signis virtutum manifestis ad benevolentiam eos inclinaverimus.*

»Profeß« ab: »Alle Priester geloben und versprechen bei ihrer Weihe dem Bischof, nach den Canones zu leben. Wie nämlich ein guter Mönch der geheißen wird, der nach der Regel lebt, die er bekennt, und nach den Statuten seines Ordens, so wird ein Weltpriester gut genannt, wenn er nach den Canones lebt, wie er gelobt und verspricht. Wir Weltpriester haben eine viel umfänglichere Regel, nämlich sozusagen das ganze Decretum, als die Mönche, die nur die kurze Regel eines Heiligen wie des heiligen Augustin oder des heiligen Benedikt haben.«[61] Und daran knüpft Philippi nun seinen Vorschlag zur Lebensweise eines sich selber reformierenden Weltklerus:

»Wenn aber Weltpriester nach den Canones leben wollten (was sie tun müssen, wenn sie das Heil erlangen wollen), könnten sie das am bequemsten und besten tun, wenn sie in Gemeinschaft lebten wie sie zu Zeiten der Urkirche und lange danach getan haben, ja wie sie vor nicht allzu langer Zeit noch an den Kathedral- und Kollegiatkirchen gelebt haben... Der Weltklerus kann ganz gewiß nicht besser reformiert werden als durch diese lange vernachlässigte Lebensweise«[62]. Die Weltpriester, die eine *vita communis* führten, könnten von sich zu recht sagen, daß sie die *regula sancti Petri* befolgten. Denn Petrus habe nach Ausweis der Apostelgeschichte eine *vita communis* und keine *vita privata* geführt[63].

Der zweite und der dritte Teil des Buches bestehen aus einer *commendatio ... communis vite clericorum* und einer ausgearbeiteten Ordnung für das gemeinsame Leben in einem Priesterhaus. Diese Ordnung ist nichts anderes als die Statuten des Hauses der Brüder vom gemeinsamen Leben in Zwolle[64], und die *commendatio* ist eine teils wörtliche, teils stärker umgestaltete und gestraffte Wiedergabe wesentlicher Teile des Traktats *Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium* des 1398 verstorbenen Schülers Florens Radewijns Gerard Zerbolt von Zutphen[65]. Es handelt sich um die kirchenrechtlich argumentierende Darlegung, daß die Fraterhäuser nicht unter das Verbot von 1215 fallen, neue Orden zu errichten; es geht also um die Verteidigung der Lebensform der Brüder außerhalb Rechtsord-

Nec multum proderit vel forsitan ad modicum durabit unio in ecclesia aut populo, nisi cessent premissa signa ... et sequitur notabilis et magna morum et vite reformatio, quae in canonibus sufficienter exprimitur.

61 Ebd. unmittelbar anschließend: *Omnes enim sacerdotes seculares profitentur et promittunt episcopo in sua ordinatione vivere secundum canones. Sicut igitur bonus monachus dicitur qui vivit secundum regulam quam profitetur et statuta sui ordninis, sic sacerdos secularis bonus dicitur, si vivat secundum canones sicut (ut dictum est) profitetur et promittit. Nos enim sacerdotes seculares (ut videtur) multo maiorem regulam habemus, quia quasi totum decretum, quam monachi, qui brevem regulam alicuius sancti habent sicut sancti Augustini aut sancti Benedicti et aliorum.*

62 Ebd. unmittelbar anschließend: *Sacerdotes autem seculares si secundum canones vivere vellent (sicut tenentur si salvari cupiunt) commodose et optime facere possent, si viverent in communi, sicut in primitiva ecclesia et longe post vixerunt, immo ante modica tempora in omnibus ecclesiis cathedralibus et collegiatis ita vixerunt ... Non enim videtur quod clerus secularis melius possit reformari quam per talem vitam diu neglectam.*

63 Fol. i^r: ... *vitam solitariam ducere est valde periculosum nondum perfectis, ut dictum est, sicut dicit beatus Ieronimus in epistola ad Rusticum* [ep. 125, MPL 22, 1077]. *Summe ideo expedit incipientibus et proficere volentibus in via dei cum aliis eiusdem propositi communem ducere vitam, que extra religionem non solum licita est, sed etiam valde meritoria, ut patebit. Non enim omnes sunt apti et idonei seu dispositi ad religionem claustralem, sed omnes possunt esse apti ad vitam communem, que videtur dici regula sancti Petri. Non enim (salva pace) verum dicunt seculares sacerdotes (ut nunc privatim vivunt), quod stent in regula sancti Petri, qui communem duxit vitam et non privatam. Nec illam privatam instituit, ut docent actus apostolorum, sed malicia hominum et propria libertas illam invenit, ut dicunt iura.*

64 Nach Philippis Reformatorium abgedruckt durch SCHOENGEN, in Jacobus Traiecti alias de Voecht, Narratio (wie Anm. 43), 239–273.

65 Albert HYMA (ed.), Het traktaat »Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium« door Gerard Zerbolt van Zutphen, in: Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht 52, 1926, 1–100.

nungen des ordo monachorum und des ordo canonicorum, der Lebensform des status medius zwischen Kloster und Welt.

Philippis *Reformatorium* stellt sozusagen ein originäres Stück Deventer und Zwolle in Basel dar; die Consuetudines von Zwolle sind nur dank dem Basler Druck des *Reformatorium* bekannt. Philippi wirbt in Oberdeutschland, *in istis partibus superioribus*, für eine in Niederdeutschland, *in partibus inferioribus*, verbreitete Form geistlicher Gemeinschaften[66]. Er denkt dabei in erster Linie an Priestergemeinschaften, aber darüber hinaus überhaupt an Gemeinschaften sowohl frommer Männer als auch frommer Frauen, die von Seelsorgern geleitet werden und die dem Bischof unterstehen.

Die Frage, wie Jacobus Philippi zu einer solch intimen Kenntnis der niederländischen Fraterherren kam und an Texte gelangte, die wie Zerbolts *Super modo vivendi* nur in zwei Handschriften – aus dem Fraterhaus in Deventer und aus dem windesheimischen Augustinerchorherrenkloster Korsendonk bei Turnhout[67] – bzw. wie die Consuetudines sonst überhaupt nicht bekannt sind, erklärt sich unschwer. In Paris in der deutschen Nation hatte er zahlreiche niederländische Kommilitonen, vor allem aber war der jüngere Bruder des Jacobus, Ludwig Philippi, Mitglied des Fraterhauses in Zwolle, wurde 1482 *procurator* und 1487 *rector*[68]. Jacobus befand sich 1486 selber in Zwolle und machte dem Bruderhaus in Gegenwart seines leiblichen Bruders eine bedeutende Stiftung[69]. Die Lebensweise der Fraterherren kannte er folglich aus eigener Anschauung.

Ohne klare Antwort muß aber die viel wichtigere Frage bleiben, ob er mit seinem werbenden *Reformatorium* in Oberdeutschland Einfluß und Erfolg gehabt hat. Dies scheint prinzipiell schwer feststellbar. Denn Philippi meinte in erster Linie ein *causa devotionis* geführtes Gemeinschaftsleben, das kaum institutionelle Züge aufweist und daher auch kaum Spuren hinterlassen haben kann: eine vita communis *sine collegii constitutione*, die nicht zur Bildung eines *corpus* führt, kein gemeinschaftliches Siegel führt und keine gemeinschaftliche Truhe besitzt[70]. Philippis Vostellungen waren also nicht auf eine juristische Person fixiert, die die Lebenszeit der ihr zugehörigen natürlichen Personen hätte überdauern sollen oder die der Adressat von Stiftungen, also etwa einer Meßstiftung, hätte sein können. Jacobus Philippi hat 1492 in der St. Albansvorstadt von Basel für 219 fl. ein Haus mit Hofstatt und Garten gekauft

66 fol. [i6]^{v}: *Tales congregationes adhuc hodie tam virorum quam mulierum multe sunt probatissime et honestissime viventium in partibus inferioribus sub oboedientia episcoporum et suorum curatorum. Et utinam homines in istis partibus superioribus essent bene et plene informati de statu talium. Non dubium quin etiam hic plures honesti approbarent et taliter vivere desiderarent, quia quasi medius vivendi modus est inter veros religiosos et mere seculares.*

67 Albert Hyma, Is Gerard Zerbolt of Zutphen the Author of the »Super modo vivendi«? In: Nederlandsch Archief voor kerkgeschiedenies 1922, 107–128. – J. Van Rooij, Gerard Zerbolt van Zutphen. I: Leven en geschriften, Nijmegen 1936, 48f., 53–76, 81 ff., 165–198 (Inhaltsreferat), 336ff. (handschriftliche Überlieferung).

68 Immatrikuliert in Basel im Sommersemester 1463, vgl. Die Matrikel der Universität Basel (wie Anm. 43) 1, 42. Im übrigen Jacobus Traiecti alias de Voecht, Narratio (wie Anm. 43), 611 (Register).

69 Vgl. Anm. 46.

70 Jacobus Philippi, Reformatorium, fol. [i7]^{v}: *Si quis iterum obiiciat quod omnia collegia sunt illicita nisi probentur iure esse permissa, ut lex i ff. De collegiis illicitis* [Digesta 47,22]. *Respondetur uno modo, quod est vivere socialiter et communiter sine collegii constitutione. Nam ut sit collegium vel corpus, non sufficit quod plures simul habitent et sua invicem communicent, sed requiruntur ista: scilicet commune sigillum et usus communis sigilli, tractatus communis in capitulo, archa communis et multa alia, quae reperiuntur in legibus et iure scripto, que non sunt de foro simplicitatis causa devotionis cohabitantium et sua communicantium. Alio modo potest responderi* ... Vgl. dazu die entsprechende Auseinandersetzung Zerbolts van Zutphen mit demselben Digestentitel, ed. Hyma (wie Anm. 65), 3–5.

– über die Zweckbestimmung sagt das städtische Protokoll nichts[71]. Die Forschungen Beat Matthias von Scarpatettis zur Devotio moderna in Basel[72] beziehen sich auf die Windesheimer Regularkanoniker und äußern sich zu den Unregulierten nicht, nennen auch Philippi nicht. Philippi seinerseits erwähnt mit keiner Silbe die württembergischen Brüderhäuser, obwohl er bei seiner oben genannten Gegenüberstellung der niederdeutschen und der oberdeutschen Verhältnisse dazu Gelegenheit gehabt hätte. Die württembergischen Brüderhäuser scheinen seinem Anliegen nicht zu entsprechen, sind sie doch herrschaftliche Gründungen und Körperschaften mit Siegel, Kasse und Archiv. Aus Jakob Wimpfelings Schriften und Briefen lassen sich zwei Initiativen zur Gründung weltpriesterlicher Gemeinschaften erkennen, die in die Jahre 1497/1498 zu datieren sind, und Wimpfeling ist es ja auch, der auf das Reformatorium Philippis Bezug nimmt. Wimpfeling legt in *De Integritate, cap. 31* dar, es dürfe aus der Existenz der Augustinus-Regel nicht geschlossen werden, Augustin sei Mönch gewesen. Er habe die Regel für *clerici in communi viventes* verfaßt. »Es könnten nämlich auch heute Säkularkleriker in einem besonderen Haus oder Kloster ohne Kutte, ohne Gelübde diese Regel befolgen und in Gemeinschaft leben (wie Jacobus Philippi in seinem Reformatorium anrät), aber sie wären deshalb keine Mönche«[73].

Eine solche gemeinschaftliche Lebensform zu verwirklichen, planten Christoph von Utenheim, Geiler von Kaysersberg und Wimpfeling 1498[74]. Es deutet auf die offene und rechtlich gar nicht oder nur gering profilierte Form der geplanten – möglicherweise nur temporär geplanten – Gemeinschaft, daß sogar ein Bettelmönch, der observante Dominikaner Thomas Lamparter, einbezogen sein wollte und sollte. Die Gestaltung des Gemeinschaftslebens sollte sich an der bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben geübten Praxis orientieren, nicht anders, als dies auch Jacobus Philippi anriet. Philippi informierte über die Praxis der Devoten durch den Abdruck der Consuetudines des Fraterhauses in Zwolle; Jakob Wimpfeling reiste 1498 in das Fraterhaus Marienthal (bei Geisenheim im Rheingau), um sich mit der dortigen Praxis der vita communis – Wimpfeling nennt Schlafen, Wachen, Mahlzeiten, Gottesdienste, Arbeiten, Lesungen – vertraut zu machen. Der Plan zerschlug sich, vor allem weil Christoph von Utenheim Koadjutor und dann Bischof von Basel wurde. Wieviel indes der Plan von 1498 den Anregungen des Reformatorium Philippis, das vier Jahre zuvor erschien, zu verdanken hat, ist nicht auszumachen. Doch ohne eine Kenntnis dieses Werkes können die Beteiligten, kann insbesondere Wimpfeling nicht gewesen sein. Denn in den Katalog der deutschen Schriftsteller des Johannes Trithemius von 1495 – immerhin der von Wimpfeling angeregten und ihm dann auch gewidmeten Nationalauswahl aus dem allgemeinen Katalog der Kirchenschriftsteller – ist Philippi aufgenommen und ist sein *Reformatorium vitae et morum clericorum* genannt[75].

Das andere Projekt einer Weltpriestergemeinschaft betrifft das traditionsreiche Benediktinerkloster Hugshofen in den Vogesen nordwestlich von Schlettstadt, dessen letzter Abt

71 Vgl. PICCARD, Papiererzeugung (wie Anm. 43).

72 Beat Matthias VON SCARPATETTI, Die Kirche und das Augustiner-Chorherrenstift St. Leonhard in Basel (11./12. Jh.-1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Stadt Basel und der späten Devotio Moderna (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 131). Basel – Stuttgart 1974.

73 Jacobus Wimpfelingus, De integritate, Straßburg, J. Knobloch, 1505, fol. [C viii]: *Possent enim hodie clerici seculares in aliqua separata domo sive monasterio absque cuculla, absque voto regulam illam observare et in communi vivere (sicut Jacobus Philippi in suo Reformatorio suadet), non illi propterea monachi essent.*

74 Vgl. Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 58; Jakob Wimpfeling – Beatus Rhenanus, Das Leben des Johannes Geiler von Kaysersberg (wie Anm. 30), 62f. – KNEPPER, Jakob Wimpfeling (Anm. 27), 93f.; SCHMIDT, Histoire littéraire 1 (wie Anm. 37), 23, 359.

75 Johannes Trithemius, Catalogus illustrium virorum Germaniam...illustrantium, in: Ders., Opera historica, ed. M. FREHER, Frankfurt a.M. 1601, 178.

schließlich Paul Voltz, 1512 gewählt und 1528 evangelisch geworden, gewesen ist. Schon 1497 schien die monastische Zukunft Hugshofens fraglich, anscheinend allein schon aus personellen Gründen; es wurde – die Vogtei lag bei Habsburg – mit der Zustimmung König Maximilians (1486–1519) und der Unterstützung Wilhelms von Rappoltstein über den Kardinal Oliviero Carafa, Kommendatarpropst von St. Fides in Schlettstadt, in Rom die Umwandlung des Klosters in ein *collegium secularium sacerdotum* betrieben[76]. Auch dieses Projekt wurde nicht realisiert. Im Unterschied zu dem erstgenannten Plan wäre eine fest institutionalisierte Gemeinschaft von Weltpriestern eingerichtet worden durch die Umwidmung einer bestehenden kirchlichen Institution zu ihren Gunsten. Aus dem Kloster wäre zweifellos ein Stift geworden. Doch anders als in zahlreichen anderen Fällen[77] hätte diese Umwandlung nicht der Flucht vor der monastischen Observanz gedient, der Paul Voltz das Kloster anderthalb Jahrzehnte später zuführte. Soweit die an der 1497 betriebenen Umwandlung Interessierten zu benennen sind, hätten in einem Kollegiatstift Hugshofen Ideen der Reformer aus dem Weltklerus verwirklicht werden sollen. Aber ein Priesterhaus im Sinne des Reformatoriums des Jacobus Philippi wäre ein solches Stift nicht geworden.

Fragt man nach der Wirkung der Reformvorstellungen des Jacobus Philippi, so stellt sich das Grundproblem einer Reform des Weltklerus in zugespitzter Form. Es stellt sich die Frage nach der Überlieferung, aber nicht nach dem Überlieferungs*zufall*, sondern nach der Überlieferungs*chance*[78]. Der Weltklerus hat, wie eingangs gesagt, im Vergleich zu den zentralistischen Orden einen geringeren Organisationsgrad und ist darum sowohl für die Reformer ihrer Zeit als auch für die Forschung heute schwerer zu fassen. Sind schon die Anstrengungen eines reformorientierten Bischofs nicht leicht zu belegen und zu beschreiben, so gilt dies mehr noch für das pädagogische Wirken der humanistischen Priester und Lehrer bei der Heranbildung einer besseren Priestergeneration, und es gilt erst recht für die prinzipiell temporären Gemeinschaftsbildungen von Weltpriestern, wie sie Philippi vorschwebten. Wenn Reform von einer Änderung rechtlicher Bestimmungen absehen muß, weil eine solche Änderung nicht zu erreichen ist oder weil sie Gesinnungen eben nicht ändern kann, wenn reformorientiertes Verhalten faute de mieux nur im *Verzicht* auf das Ausschöpfen rechtlicher Möglichkeiten bestehen kann wie z. B. des Pfründenhäufens und Prozesseführens, wenn Visitationen, die reformorientiertes Verhalten aktenkundig machen könnten, gar nicht stattfinden, dann gerät der Historiker schnell in Beweisnot. So wenig aber wie die Klagen über Mißstände und die Rufe nach Reform zum Nennwert zu nehmen sind, genauso wenig darf der Historiker sich zu dem Trugschluß verführen lassen, der da lautet: quod non est in actis, non est in mundo. »Der Historiker widerstehe darum der Versuchung,« sagt Arnold Esch, »sich seine Erkenntnisse von der Überlieferung zuteilen zu lassen.« Wer nur dort finden wolle, wo es augenscheinlich etwas zu finden gebe, der gleiche dem Mann, der Verlorenes nachts unter der Laterne sucht, weil man nur dort etwas sieht[79].

76 Vgl. Jakob Wimpfeling, Briefwechsel (wie Anm. 23), 272 Anm.

77 Vgl. Peter Moraw, Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institus für Geschichte 68. Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980, 9–37; 18f.

78 Arnold Esch, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, in: Historische Zeitschrift 240, 1985, 529–570.

79 Ebd. 570.

GEORG KREUZER

Die konziliare Idee*

1. Einführung: Zum Begriff der konziliaren Idee Die Entwicklung des kirchlichen Synodalwesens Das Verhältnis zwischen Papst und Konzil vor 1378

Unter konziliarer Idee verstehe ich die Auffassung, daß ein allgemeines Konzil grundsätzlich oder nur in bestimmten Fällen ohne oder gegen einen Papst wichtige Entscheidungen zum Wohl der Kirche treffen kann.

Ehe ich auf die Zeit zwischen 1378 und 1418, dem Beginn des großen Schismas und dem Ende des Konstanzer Konzils, zu sprechen komme, möchte ich kurz auf die synodale Praxis bis zu diesem Zeitraum eingehen.

Versammlungen (Synoden, Konzilien), um anstehende Fragen des Glaubens, der Disziplin und anderes mehr durch Vertreter der christlichen Kirche entscheiden zu lassen, sind schon in den Anfängen des Christentums faßbar. Auf dem sogenannten Apostelkonzil, das um das Jahr 48 tagte, einigten sich Vertreter der bedeutendsten Christengemeinden, Jerusalem und Antiochien, in der Behandlung der nichtjüdischen Christen auf einen Kompromiß. Versammlungen der Bischöfe (Gemeindevorsteher) waren in den folgenden Jahrhunderten, vor allem in Kleinasien, zu einer ständigen Einrichtung geworden, in der sich das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der gemeinsamen Verantwortung dokumentierte. Freilich mußten die Beschlüsse dieser Versammlungen von der Gesamtkirche angenommen werden, um allgemeine Gültigkeit zu erlangen.

Die Anerkennung der christlichen Religion durch Kaiser Galerius (311) und ihre Förderung durch Kaiser Konstantin den Großen (306–337) begünstigten und beschleunigten die Anpassung ihrer Organisationsstruktur an die politische Gliederung des Römischen Reiches. Die Reichssynode von Nizäa (325), von Konstantin einberufen, wird als erstes ökumenisches Konzil (allgemeines Konzil) gezählt und war richtungsweisend für weitere Konzilien dieser Art. Unter den ersten acht ökumenischen Konzilien, die alle im griechischen Sprachraum tagten, erlangten schon bald die ersten vier besondere Autorität, wie eine Äußerung Papst Gregors des Großen (590–604) verdeutlicht, der sie auf eine Stufe mit den vier Evangelien stellte.

Alle genannten acht ökumenischen Konzilien wurden aus praktischen Notwendigkeiten (Entscheidung über Glaubensfragen, kirchliche Bräuche und so weiter) vom oströmischen (später byzantinischen) Kaiser einberufen, der sich an die ganze Christenheit wandte. Stimm-

* Die folgenden Darlegungen habe ich am 26. 9. 1991 in Weingarten während der Tagung »Aufbruch in die Moderne. Humanismus und Kirchenreform im 15. Jahrhundert« vorgetragen. Für den Druck wurde lediglich ein Verzeichnis der wichtigsten benutzten Quellen und Literatur angefügt.

berechtigt waren Bischöfe, Priester, Diakone, aber auch – besonders anfangs – Mönche und Laien. Die Leitung lag beim Kaiser und seinen Vertretern, die nicht nur darauf achteten, daß die Geschäftsordnung eingehalten wurde, sondern die auch in die teilweise heftigen Diskussionen eingriffen. Die Synodalakten wurden von den Vertretern der wichtigsten Kirchen unterzeichnet, als Reichsgesetze verkündet und den großen Kirchensprengeln übersandt. Da die ökumenischen Konzilien nicht nur in Glaubensfragen die höchste Autorität beanspruchten, sondern ebenso in Fragen der Rechtsprechung, Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit, gingen sie auch gegen angesehene Bischöfe vor. So verurteilte das sechste ökumenische Konzil (680/681) in Konstantinopel neben mehreren Patriarchen auch Papst Honorius I. (625–638) als Häretiker. Neben den acht ökumenischen Synoden gab es auch noch Partikularsynoden, die von den Kirchen einzelner Regionen (Nordafrika, Gallien, Spanien) abgehalten wurden.

Unabhängig von den Synoden und allgemeinen Konzilien begannen die Bischöfe von Rom seit dem 4. Jahrhundert, für die ganze Kirche geltende Gesetze zu erlassen. Die päpstliche Dekretalengesetzgebung, der antiken römischen kaiserlichen Gesetzgebung nachgebildet und seit Papst Siricius (384–399) geübt, war an die gesamte Kirche gerichtet. Begründet wurde die päpstliche »Primatsdoktrin« mit der Petrustradition. Herausragende Papstgestalten wie Leo I. (440–461), Gelasius I. (492–498), Gregor I. und Nikolaus I. (851–867) haben zur Stärkung der päpstlichen Autorität beigetragen. Die »gewachsene« Autorität der römischen Bischöfe führte dazu, daß ihnen immer häufiger Angelegenheiten der kirchlichen Disziplin, des Glaubens und der Verwaltung zur Entscheidung vorgelegt wurden. Dies führte zu einer umfangreicheren päpstlichen Gesetzgebung. Die Reformbewegung des 11. Jahrhunderts steigerte nochmals den päpstlichen Machtanspruch. Gregor VII. (1073–1085) deklarierte einen Jurisdiktionsprimat des Papstes für die ganze Kirche. Der Papst dürfe alle Mitglieder der Kirche, auch den Kaiser, richten; er selbst dagegen könne von niemandem gerichtet werden (*papa a nemine iudicatur*/ Dictatus Papae 19). Die römische Kirche habe niemals geirrt und werde niemals irren (ebd. 22).

Es ist verständlich, daß neben diesem umfassenden Anspruch für ein kollegiales Entscheidungsgremium kaum Platz blieb. Hatte schon Nikolaus I. sich vorbehalten, die Nationalkonzilien zu kontrollieren, so versuchten nun die Päpste verstärkt, Synoden für bestimmte Regionen durch Legaten, die nicht selten der päpstlichen Kurie entstammten, leiten zu lassen. Während deutsche Herrscher im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts durch Synoden Auseinandersetzungen um den Stuhl Petri hatten entscheiden lassen, so benutzten die Päpste ab Leo IX. (1049–1054) die römische Fastensynode als Sprachrohr für ihre Reformvorstellungen.

In der lateinischen Kirche setzte sich allmählich die Auffassung durch, daß eine ökumenische Synode nur dann zustandekäme, wenn sie sich auf die Autorität des römischen Bischofs stützen könne. Dieser Grundsatz war in das *Decretum Gratiani* (entstanden um 1140), einer ursprünglich privaten Zusammenstellung kirchlicher Rechtsquellen Gratians, eingegangen. Es erlangte rasch Anerkennung und verdrängte alle bisher gebräuchlichen Kirchenrechtswerke. Die Glossatoren (Erklärer) von Gratians Dekret im 12. und 13. Jahrhundert haben schließlich die verschiedenen Arten von Konzilien begrifflich voneinander abgegrenzt. Der Rechtslehrer Huguccio (gest. 1210), Verfasser eines Kommentars (Summe) zum Dekret, erklärte, daß ein allgemeines Konzil nur mit der besonderen Autorität des Papstes abgehalten werden dürfe. Bei anderen Synoden genüge es, wenn der Papst eine pauschale Genehmigung nach deren Abschluß erteile. Durch die Aufnahme dieses Grundsatzes in die *Glossa ordinaria* des Johannes Teutonicus (kurz nach 1215) erlangte er allgemeine Anerkennung. Huguccio hat wohl auch als erster den Grundsatz des römischen Rechts, daß das, was alle betrifft, auch von allen gebilligt werden solle (*Quod omnes tangit, ab omnibus comprobetur*) ins Kirchenrecht übernommen. Er begründete damit in seinem Kommentar zum Dekret (zu D. 96 c. 4) die

Teilnahme des Kaisers als Vertreter der Gläubigen am Konzil. Auch diese Ansicht des Bologneser Kanonisten wurde von Johannes Teutonicus in die Glosse zum Dekret eingefügt und damit ebenfalls anerkannt.

Im Anschluß an die römischen Fastensynoden und gestützt auf die skizzierten, sich damals entwickelnden Vorstellungen von den Konzilien, veranstalteten die Päpste in den Jahren 1123, 1139 und 1179 drei Synoden im Lateran, die später als allgemeine Synoden anerkannt wurden. Alle drei stehen am Ende langjähriger Auseinandersetzungen. Der Investiturstreit war 1122 beendet worden. 1138 war Anaklet II., der Kontrahent Innozenz II. (1130–1143), gestorben. Und im Jahre 1177 war ein Friedensschluß zwischen Alexander III. (1158–1181) und Friedrich I. Barbarossa zustandegekommen.

Von Anfang an (1215) war die vierte Lateransynode als ökumenisches Konzil geplant. Von Innozenz III. (1198–1216) glänzend vorbereitet, erließ sie 70 Reformkapitel (unter anderem c. 6: jährliche Provinzialkonzilien sollen über die Durchführung der Reformdekrete wachen).

Entgegen der Auffassung der Päpste, die Vollgewalt über die Kirche zu besitzen, entwikkelten die Kanonisten die Vorstellung, daß in Glaubensfragen ein Konzil über dem Papst stehe (so Johannes Teutonicus in seiner Glosse zu D. 19 c. 9). Damit widersprach der Glossator dem einflußreichen Gregorianer Bernold von Konstanz (gest. 1100), welcher, gestützt auf die pseudoisidorischen Dekretalen, die Überordnung des Papstes über das Konzil vertreten hatte. Beide Positionen wurden von der Kanonistik im 13. Jahrhundert noch weiter vertieft.

In den Auseinandersetzungen der Päpste Bonifaz VIII. (1294–1303) und Johannes XXII. (1316–1334) mit ihren Gegnern gewann die Frage nach dem Verhältnis von Papst und Konzil an Aktualität. Gegen die von den genannten Päpsten vertretenen Machtansprüche wandten sich nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Personengruppen und Herrscher (zum Beispiel Ludwig der Bayer) an ein allgemeines Konzil, obwohl Gratians Dekret Appellationen vom Papst an eine höhere Instanz untersagte. Appellationen an ein Konzil hatte es zwar schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gegeben (so diejenigen, welche Friedrich II. in seinen Auseinandersetzungen mit den Päpsten Gregor IX. und Innozenz IV. 1239 und 1245 veranlaßte), sie waren aber weitgehend ohne Resonanz geblieben.

Die Bedeutung von Marsilius von Padua (gest. 1342/1343) für die Entwicklung der konziliaren Idee ist in der Vergangenheit sicher überbetont worden. Er schrieb in seinem Traktat *Defensor pacis* (entstanden 1324) einem allgemeinen, mit Unfehlbarkeit ausgestatteten Konzil, auf dem Kleriker und Laien die Gesamtheit der Gläubigen *(universitas fidelium)* vertreten sollten, die entscheidende Leitungsfunktion in der Kirche zu. Die Degradierung des Papstes zum Erfüllungsgehilfen des vom Kaiser einberufenen und geleiteten Konzils, das nach des Paduaners Vorstellungen alle wichtigen Entscheidungen in der Kirche zu treffen hatte, bedeutete eine beispiellos radikale Kampfansage an die bisherige, schon weitgehend hierarchisch bestimmte Kirchenstruktur.

Wilhelm von Ockham (gest. 1347), ein englischer Franziskaner, hatte in seinem *Dialogus* (entstanden 1334/1338) zwar wie Marsilius den Gedanken vertreten, daß ein Generalkonzil die Gesamtkirche repräsentiere, ihm jedoch keine Unfehlbarkeit zuerkannt. Das Papsttum betrachtete er nicht als menschliche, durch das Konzil geschaffene Einrichtung wie der Paduaner, sondern als Stiftung göttlichen Rechts. Deshalb sei ein allgemeines Konzil auch nicht grundsätzlich dem Papst, der es in der Regel einberufe, übergeordnet, sondern nur im Falle eines häretischen Papstes. Durchaus originell ist die Auffassung Ockhams, daß auch Frauen am Konzil teilnehmen sollten.

Die Verbindung von Konzils- und Reformidee, bei Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham kaum berücksichtigt, ist schon von Wilhelm Duranti (Durandus) dem Jüngeren (gest. 1330), Bischof von Mende, in zwei Traktaten *(Tractatus maior* und *Tractatus minor de modo generalis concilii celebrandi)* um 1311 geleistet worden. Die Konzilien sollen den Zustand der

frühen Kirche *(ecclesia primitiva)* wiederherstellen. Dieses Ziel sei nur durch Rückgriff auf die alten Konzilskanones zu erreichen. Um aber die alte Kirchenstruktur erneut schaffen zu können, müßten die ehemals bestehenden Metropolitan- und Patriarchalverbände wieder eingeführt werden. Denn gerade Metropoliten und Patriarchen seien die berufenen Leiter der Provinzialsynoden, an denen Kleriker und Laien teilnehmen sollten. Seien die Provinzialsynoden für die Reform der *Membra* (der Gliedkirchen und der Kirchenmitglieder) zuständig, so sei es das allgemeine Konzil für das *Caput* (Haupt, römischer Stuhl, Papst) in Fragen, die den Glauben und die ganze Kirche betreffen. Ohne ein ökumenisches Konzil, das alle zehn Jahre zu veranstalten sei, dürfe der Papst weder neues Recht setzen noch hergebrachtes Recht ändern. Zur Begründung für diese, die Gesetzgebungskompetenz des Papstes einschränkende, Forderung verwies Durandus vor allem auf den schon erwähnten Grundsatz *Quod omnes tangit.* Gerade der Vorschlag, in regelmäßigem Turnus Generalkonzilien abzuhalten, wurde später zu einer der wichtigsten Forderungen für die Durchführung der Kirchenreform.

2. Eingrenzung des Themas

Alle wichtigen Elemente der konziliaren Idee, wie ich sie anfangs formulierte, nämlich daß ein allgemeines Konzil grundsätzlich oder nur in bestimmten Fällen ohne oder gegen einen Papst wichtige Entscheidungen zum Wohl der Kirche treffen kann, waren schon vor 1378 vorgetragen worden. In diesem Jahr war durch das Schisma zwischen Urban VI. (1378–1389) und Clemens VII. (1378–1394) eine Situation entstanden, die mit bisherigen Auseinandersetzungen um den rechtmäßigen Inhaber des Stuhles Petri nicht vergleichbar war, zumal beide Kontrahenten sich jeweils auf eine Obedienz (Anhängerschaft) stützen konnten, die hartnäckig an der Legitimität ihres Papstes festhielt. Die bisher weitgehend theoretisch betriebenen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Papst und Konzil konnten nun an der Praxis überprüft werden, zumal das große Schisma, die Zeit, in der es mindestens zwei Päpste gleichzeitig gab, bis 1417 dauerte.

Ich möchte Ihnen zunächst zwei frühe Vertreter der konziliaren Idee zu Beginn des Großen Schismas vorstellen, Heinrich von Langenstein (gest. 1397) und Konrad von Gelnhausen (gest. 1390), dann nach dem Wiederaufleben der konziliaren Idee um 1400 noch auf Pierre d'Aillys *Tractatus de materia concilii generalis* (1402/1403), auf Franciscus Zabarellas *De schismate* (ca. 1403), Johannes Gersons *De auctoritate concilii* (1409) und Dietrichs von Nieheim *De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali* (1410) eingehen, um schließlich im Anschluß an einige Bemerkungen über die Konzilien von Pisa und Konstanz meine Ausführungen zu beenden.

3. Frühe Vertreter der konziliaren Idee zu Beginn des Großen Schisma: Heinrich von Langenstein (gest. 1397) und Konrad von Gelnhausen (gest. 1390)

Die Universität Paris, an welcher der Hesse Heinrich von Langenstein seit 1376 Theologie lehrte, hatte sich am 8. Januar 1379 einstimmig gegenüber dem französischen König Karl V. (1364–1380) dafür ausgesprochen, vorerst keinen der beiden Kontrahenten, von denen jeder behauptete, der rechtmäßige Papst zu sein, anzuerkennen, sondern sich neutral zu verhalten. Aber schon im Frühjahr des gleichen Jahres waren drei Fakultäten und zwei Nationen des genannten Generalstudiums von dieser einheitlichen Linie abgewichen und hatten Cle-

mens VII. als den wahren Papst anerkannt. Ehe sich die Pariser Universtität am 22.–24. Mai 1379 mehrheitlich für Clemens entschied, hatte Heinrich von Langenstein einen 88 Partes (Teile) umfassenden Dialog zwischen einem Anhänger Urbans und Clemens', die *Epistola pacis*, verfaßt. Die entscheidenden Aussagen machte darin der »urbanistische« Sprecher in den Partes 28, 84, 86 und 88, wobei er unzweifelhaft des Verfassers eigene Position wiedergab. Da auf dem Wege der juristischen Argumentation in der Frage der Rechtmäßigkeit der Wahl Urbans VI. kein Ergebnis zu erzielen war, brachte der Urbanist in Pars 28 den in der Moraltheologie oder Ethik geläufigen Gedanken der Epikie (Billigkeit) in die Diskussion ein. Ohne, wie zu erwarten gewesen wäre, die juristische Argumentationsform zu verlassen, verwies schließlich der Anhänger der römischen Obedienz auf den Grundsatz des kanonischen Rechts, daß es bei einer zweifelhaften Papstwahl keinen Rekurs an eine höhere Instanz gebe. Deshalb sei in einem Fall wie dem jetzigen nur der Rückgriff auf ein Generalkonzil (concilium generale) möglich. Damit hatte Heinrich in der konkreten Situation des Großen Schismas als erster den Gedanken der Epikie, den er wohl bei Thomas von Aquin vorfand, als rettenden Ausweg eingebracht, angesichts der Unmöglichkeit, auf dem Wege des geltenden Rechts festzustellen, wer der rechtmäßige Papst sei. Den Gedanken der Epikie sah er in einem Generalkonzil verwirklicht.

Dachte der hessiche Gelehrte zunächst daran, die Universität Paris könne in einer öffentlichen Diskussion die Frage nach der Rechtmäßigkeit klären (Pars 84), so wollte er dieses angesehenste Generalstudium in Pars 86 nur noch an der Vorbereitung eines allgemeinen Konzils beteiligen. In Pars 88 schließlich war von einer Beteiligung der Universität Paris überhaupt nicht mehr die Rede, da Heinrich die Entscheidung über die Rechtmäßigkeit eines der beiden Päpste letztlich nicht einer Institution anvertrauen wollte, die unter dem Druck der französischen Krone immer mehr auf die Seite Clemens VII. einschwenkte. Der Clementist erklärte in Pars 87, daß ein Generalkonzil zur Beseitigung des Schismas wegen der ungeheuren Zahl der zu erwartenden Teilnehmer (er nannte Bischöfe, Prälaten und Doktoren) trotz größter Anstrengung kaum in zehn oder zwölf Jahren sich versammeln könne. Außerdem befürchtete er, die Anhängerschaft des avignonesischen Papstes (Clemens VII.), die zwar größer an Gewicht, aber geringer an Zahl sei, würde auf einem Konzil von der Seite Urban VI. verurteilt.

Der Urbanist versuchte, die Befürchtungen seines Dialogpartners durch sechs Möglichkeiten (Modi) der Konzilsberufung zu entkräften. Die erste Möglichkeit sah vor, daß beide Kontrahenten ein Konzil einberufen sollten, um sich vor diesem zu verantworten. Eine weitere Möglichkeit wäre, daß jeder Papst eine gewisse Anzahl von Personen auswähle, die gleichzeitig oder nacheinander zusammenkommen sollten. Ihrem Urteil müßten sich allerdings dann Urban und Clemens unterwerfen. Sollten diese beiden Vorschläge keine Zustimmung finden, könnte das Kollegium der alten Kardinäle (das heißt diejenigen, welche beim Regierungsbeginn Urbans VI. im Amt waren) weltweit ein Konzil ankündigen, während die weltlichen Fürsten für die Prälaten sicheres Geleit gewährleisten sollten. Wollten die Kardinäle diesen Weg nicht beschreiten, könnten die Bischöfe Partikularkonzilien veranstalten, um zu entscheiden, welcher der beiden Kontrahenten der rechtmäßige Papst sei. Heinrich verwies dafür – in fast wörtlicher Anlehnung an den Dialogus Ockhams – auf die Fälle der Päpste Marcellinus (gest. 305) und Johannes XII. (955–964). Bei der fünften von Heinrich ins Auge gefaßten Möglichkeit ist erneut der Einfluß Ockhams nachzuweisen, vor allem was die Definition des Generalkonzils und die Teilnahme von Laien betrifft. Begründet wird die Notwendigkeit eines Generalkonzils unter Beteiligung von Laien aber aus der Kanonistik und der *Glossa ordinaria* des Johannes Teutonicus. Der sechste Vorschlag Heinrichs, wie ein Konzil einberufen werden könne, ist originell und bisher kaum beachtet worden. Ausgehend von der Feststellung, daß die Kirche in drei Parteien gespalten sei, die Urbanisten, die

Clementisten und die Indifferenten oder Neutralen, regte er an, es sollen sich je 30 oder 15 Vertreter der drei Gruppierungen, denen die Autorität der Kirche übertragen würde, nach Art eines Konzils *(per modum concilii)* versammeln, um das Schisma zu beenden. Am günstigsten wäre es allerdings, wenn die Partei der Neutralen 15 geeignete Personen von jeder der drei Stellen auswählen würde. Gäbe es dafür keine Zustimmung, sollte jede der drei Gruppierungen die genannte Zahl selbst aus ihren eigenen Reihen bestimmen. Bemerkenswert ist immerhin, daß der Autor auch bei diesem Vorschlag den Neutralen, das heißt seiner eigenen Richtung, den Vorzug bei der Auswahl der Bevollmächtigten geben wollte. Die Entscheidung über den rechtmäßigen Papst sollte jedoch einer Versammlung vorbehalten bleiben, der er sicher – da sie mit der Autorität der Gesamtkirche ausgestattet war – die Qualität eines Generalkonzils zuerkennen wollte. Dürftig war allerdings die Begründung, die Heinrich dafür gab, daß der Weg des Konzils *(via concilii)* der geeignetste und schon in der frühen Kirche gebräuchliche Weg gewesen sei, um kirchliche Einheit wiederherzustellen. Er stützte sich lediglich auf das Matthäusevangelium (Kapitel 18,20). Erst in der *Epistola concilii pacis* holte Heinrich dieses Versäumnis nach und lieferte mehrere Beispiele aus der Praxis der Alten Kirche.

Nur kurze Zeit nach der Fertigstellung der *Epistola pacis* hatte der ebenfalls aus Hessen stammende Bologneser Doctor Decretorum, Konrad von Gelnhausen, ein Pariser Kollege Heinrichs von Langenstein, auf Veranlassung König Karls V. von Frankreich zwei Schriften verfaßt, in denen er zur Beseitigung des Schismas für ein Generalkonzil plädierte. In der *Epistola brevis,* die vom 31. August 1379 datiert, hatte er zu einer gemeinsamen Aktion aller Könige, Prälaten, Fürsten, Doktoren und Magister zur Heiligen Schrift aufgerufen, um ein Konzil zustandezubringen. Konrad erwartete dabei, daß der französische König, dem er die Epistola auch gewidmet hatte, die Initiative ergreife. Dem Einwand, daß ohne päpstliche Autorität ein allgemeines Konzil nicht zusammentreten könne, begegnete er mit dem treffenden Hinweis, daß es gegenwärtig keinen zweifelsfreien Papst gebe. Da Konrad wie sein hessischer Landsmann annahm, daß ein allgemeines Konzil im eigentlichen Sinne kaum veranstaltet werden könne, plädierte er dafür, daß Provinzialkonzilien Deputierte, auch Laien, wählen sollten, die sich dann zu einem Konzil versammeln sollten. Wie Heinrich von Langenstein bemühte er in diesem Zusammenhang den Grundsatz *Quod omnes tangit* und auch den Gedanken der Epikie. Einige Anleihen hat Konrad gleichfalls wie sein Landsmann beim Dialog Ockhams gemacht.

Kardinal Pierre Ameilh (Petrus Amelii, gest. 1389), ein Anhänger Clemens VII., hatte in der zweiten Hälfte des Jahres 1379 eine Abhandlung verfaßt, in der er auch heftig gegen die *Epistola brevis* polemisierte. Da er davon ausging, daß der Papst Autorität über die ganze Kirche besitze, verneinte er die Ansicht, daß ein Konzil ohne Papst ein wahres Konzil sei. Auch im Falle der gegenwärtigen Streitfrage, wer der rechte Papst sei, dürfe nicht ein Konzil entscheiden, da es sich hier um eine Rechtssache handle, die sich der apostolische Stuhl reserviert habe, und die deshalb die Rechte der römischen Kirche tangiere, worüber allein der Papst entscheide. Ein Generalkonzil, das nichts entscheiden könne, sei wertlos. Eine Beteiligung von Laien lehnte der Kardinal mit dem Hinweis ab, daß sie kirchliche Angelegenheiten nicht entscheiden könnten. Da neben dieser eindeutig gegen die *Epistola brevis* gerichteten Polemik des Kardinals Ameilh sich auch noch die Kardinäle Petrus Raymundi de Barreria und Petrus Flandrin (gest. 1381) in längeren Traktaten gegen die *via concilii* ausgesprochen hatten, griff Konrad von Gelnhausen erneut zur Feder, um dem französischen König seine vorgetragene Auffassung noch deutlicher darzulegen. Anders als in der *Epistola brevis* versuchte er dies in der *Epistola concordiae* (Mai 1380) mit einem großen Aufwand an kanonistischer Gelehrsamkeit. In einer vier Kapitel umfassenden Untersuchung erläuterte er die Berechtigung eines Generalkonzils. Zunächst zeigte er anhand von Beispielen auf, daß in der

Vergangenheit in schwierigen Situationen der Kirche immer allgemeine Konzilien veranstaltet wurden. Konrad behauptete gegenüber seinen Gegnern das Recht und die Pflicht aller – auch der einfachen Gläubigen –, die Einheit der Kirche wiederherzustellen, und wies nach, daß im Fall der Häresie, wenn nicht der Papst, so doch sicher die Kardinäle sich dem Urteil eines Generalkonzils unterwerfen müßten. Er erinnerte seine Kontrahenten an das Recht der Notwehr der Kirche, zum Beispiel wenn alle Kardinäle sterben oder getötet würden. Schließlich betonte er, daß ein Papst im Falle einer offenkundigen und hartnäckigen Häresie von einem Generalkonzil, das gegen seinen Willen zusammentrete, gerichtet werden könne. Im Jahre 1380 oder 1381 sandte Konrad die *Epistola brevis* und die *Epistola concordiae* an den Kurfürsten Ruprecht I. von der Pfalz (gest. 1390) und an König Wenzel (1378–1400), um beide mächtigen Fürsten, die sich im Gegensatz zu König Karl V. von Frankreich für Urban VI. entschieden hatten, für die Verwirklichung der *via concilii* zu gewinnen.

Zu einer Reihe von Aktivitäten für die *via concilii*, die von der Universität Paris im Jahre 1381 ausgingen, gehört auch die *Epistola concilii pacis* Heinrichs von Langenstein, die er nach dem 15. Juni 1381 – vielleicht im Auftrag der Pariser Universität – verfaßt hatte. Dieser im Gegensatz zur *Epistola pacis* klar gegliederte, 20 Kapitel umfassende Traktat ist an alle Gläubigen gerichtet. Allerdings hob Heinrich die besondere Verantwortung der Fürsten und Prälaten für die Beilegung des Schismas durch ein Konzil und für die Reform der Kirche hervor (c. 3–11). Er bediente sich zwar ausgiebig – und nicht selten in wörtlicher Anlehnung – des von Konrad von Gelnhausen in seiner *Epistola concordiae* zusammengestellten kanonistischen Materials, stützte sich aber stärker als jener auf altes, vorgratianisches Kirchenrecht. So benutzte er in Kapitel 4 bis 10 und Kapitel 16 sowie Kapitel 19 eine Kirchenrechtssammlung von der Form der pseudoisidorischen Dekrete, um die Notwendigkeit von General- und Partikularsynoden aufzuzeigen. Wichtige Aussagen über die Funktion von Konzilien machte Heinrich in Kapitel 14. Bei der Erörterung der Frage, wer für die Papstwahl primär zuständig sei, stellte er zunächst fest, daß dies die Gesamtheit der Bischöfe und Gläubigen *(universitas episcoporum et fidelium)* sei. Erst in einer späteren Textversion fiel das *et* (und) zwischen Bischöfen und Gläubigen aus, und so bezog sich die Zuständigkeit dann nur noch auf die Gesamtheit der frommen Bischöfe *(universitas episcoporum fidelium)*. In einem Fall wie dem gegenwärtigen, wo zweifelhaft sei, welcher der beiden Päpste der rechtmäßig gewählte sei, könne nur – so meinte Heinrich – ein Generalkonzil entscheiden. Von acht Möglichkeiten, die er aufzählte, um das Schisma zu beenden, bezeichnete er ein Generalkonzil als die vernünftigste und vorteilhafteste. Schließlich machte er noch sechs Vorschläge, wie ein Generalkonzil zustandekommen könne. Am ehesten sei derjenige zu verwirklichen, der vorsehe, daß sich ein, zwei oder drei Vertreter der Bischofssynoden der einzelnen Königreiche zu einem Generalkonzil versammeln. Nur wenig später bezeichnete er freilich auch Äbte, Prälaten niederer Rangstufen und Doktoren beider Rechte als Teilnehmer an einem Generalkonzil. Die Teilnahme von Laien hat er hier zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber – wie der gesamte Kontext der Schrift zeigt – auch nicht ausgeschlossen. Einem Episkopalismus redete Heinrich jedenfalls nicht das Wort, wenn dies auch häufig behauptet wurde. Die Kardinäle seien nur die Vertreter der Kirche *(commissarii ecclesiae)* bezüglich der Papstwahl. Ein Urteil über die von ihnen vollzogenen Papstwahlen stehe nur dem allgemeinen Konzil zu, das auch die Mißstände innerhalb der Kirche zu beseitigen habe. Gerade der Rückgang der Generalkonzilien sei nämlich die Ursache für die zahlreichen Mißstände.

Die Notwendigkeit von Konzilien für die Durchsetzung der Kirchenreform hat Heinrich während des Großen Schismas als erster mit Nachdruck hervorgehoben. Gerade die Kapitel der *Epistola concilii pacis*, in denen er die Mißstände anführte, die durch das Schisma und die Vernachlässigung allgemeiner Konzilien verursacht wurden (c. 1–2, c. 16–19) blieben nicht ohne Wirkung. Petrus Philargi, der spätere Papst Alexander V., zitierte Kapitel eins in einer

Rede während der ersten Sitzung des Konzils von Pisa (1409); Dietrich von Nieheim schrieb im Rahmen einer kurzen Schilderung kurialer Mißstände (verfaßt 21.–27. Februar 1415 auf dem Konstanzer Konzil) fast wörtlich große Teile von Kapitel eins und zwei aus, und Pierre d'Ailly benutzte Kapitel 16 bis 19 ausgiebig in einem wichtigen, später noch zu besprechenden Traktat. Während des Konstanzer Konzils wurde die *Epistola concilii pacis* jedenfalls bereits als klassischer Text bezeichnet, der zur Grundausstattung eines jeden Konzilsteilnehmers gehören sollte.

4. Das Wiederaufleben der konziliaren Idee um 1400

Schon bald nachdem Heinrich von Langenstein seine *Epistola concilii pacis* verfaßt hatte, wandte sich der Magister Johann Rousse im Auftrag der Universität Paris an den französischen König und verlangte von ihm die Abhaltung eines allgemeinen Konzils. Der Regent, Ludwig von Anjou, der die Anerkennung Clemens VII. durchsetzen wollte, ließ den Abgesandten der Universität ins Gefängnis werfen. Als die Universität Paris dagegen mit der Einstellung des Lehrbetriebs protestierte, ließ der Herzog den Magister frei. Der Regent verknüpfte jedoch mit der Freilassung von Johann Rousse die Bedingung, daß die Magister der Universität Paris Clemens anhängen sollten. Obwohl die Anhänger des Konzilsgedankens gegen diese Maßnahme des Herzogs heftig protestierten, blieb dieser bei seiner »proclementistischen« Richtung. Clemens VII. selbst sorgte dafür, daß Mitglieder der Universität Paris, von denen bekannt war, daß sie Urban VI. favorisierten, ihre Pfründen verloren. Deshalb verließen ab 1382 viele Studenten und Magister die Universität Paris, darunter auch Heinrich von Langenstein und Konrad von Gelnhausen.

Aber nicht nur die Haltung der französischen Krone ließ eine Verwirklichung konziliarer Ideen in weite Ferne rücken, sondern auch die ablehnende Haltung der Päpste und deren Obedienzen. Erst als andere Wege zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit fehlgeschlagen waren (hier sind vor allem die *via cessionis* = Verzichtserklärung beider Päpste und die *via substractionis obedientiae* = Obedienzentzug zu nennen), wandte man sich um 1400 wieder verstärkt der *via concilii* zu. Nur der Inhalt einiger der wichtigsten, damals entstandenen Traktate kann hier skizziert werden.

Pierre d'Ailly (1350–1420), Kanzler der Universität Paris (1389–1395), Bischof von Le Puy (1395–1397) und Cambrai (ab 1397), später auch Kardinal (1411), verfaßte 1402/1403 seinen *Tractatus de materia concilii generalis.* Im ersten dieser drei Teile umfassenden Schrift beschäftigt sich der Verfasser mit der Frage, in welcher Form ein allgemeines Konzil der Avignoneser Obedienz – denn ein Generalkonzil im eigentlichen Sinn hielt er damals nicht für möglich – zustandekommen solle. Dies könne nur in Form des anerkannten kirchlichen Rechts geschehen. Dieser Modus lasse sich auf drei Erfordernisse reduzieren: 1) die Zustimmung und Autorität des Papstes sei erforderlich; 2) alle Bischöfe müßten eingeladen werden; 3) das Recht, verbindliche Entscheidungen auf diesem Konzil zu treffen, liege bei den Bischöfen. Über die Kirchenreform solle man beraten, dazu aber keine Beschlüsse fassen. Alle anstehenden Fragen sollten offen bleiben, um einem allgemeinen Konzil nicht vorzugreifen. Eine Annäherung der Standpunkte innerhalb der avignonesischen Obedienz sollte jedoch angestrebt werden. Im zweiten Teil erörterte Pierre d'Ailly die Frage, ob und in welchem Umfang Benedikt XIII. (1394–1417), der Nachfolger Clemens VII., noch vor dem Konzil in seine Rechte – er war nämlich vom Obedienzentzug betroffen – wieder eingesetzt werden sollte. Im dritten Teil entwickelte d'Ailly ein sechs Punkte umfassendes Reformprogramm für die Kirche, das die Kirche selbst, ihr Haupt und ihre verschiedenen Gruppierungen bis herab zu den Laien betraf. Wie Heinrich von Langenstein sah er in der Mißachtung von Provinzial-

und Generalsynoden die Ursachen für die kirchlichen Mißstände. Für viele seiner Reformforderungen dienten Kapitel 16 bis 19 der *Epistola concilii pacis* als Vorlage. Wie wichtig d'Ailly gerade der dritte Teil dieses Traktats war, läßt sich daraus ersehen, daß er ihn in überarbeiteter Form am 1. November 1416 dem Konzil von Konstanz präsentierte.

Fast zeitgleich mit d'Aillys Traktat hatte der Kanonist und spätere Kardinal (seit 1411) Franciscus Zabarella (1339–1417) ein Gutachten verfaßt, das er später mit zwei weiteren Schriften zu dem Werk *De schismate* vereinigte. Zabarella ging dabei von dem Gedanken aus, daß die Christenheit eine Körperschaft und der Papst ihr erster Diener sei. Die *plenitudo potestatis* (Vollgewalt) liege bei der Gesamtheit der Kirche selbst. Der Papst sei nur ihr ausführendes Organ. Da ein Konzil als eine Vertretung der Gesamtkirche ebenfalls die *plenitudo potestatis* besitze, könne es einen irrenden Papst richten. Die Autorität der Kirche läge in dieser Situation bei dem Konzil oder bei seinem größeren Teil. In diesem Fall seien die Entscheidungen vom Heiligen Geist inspiriert, und das Konzil sei als oberster Schiedsrichter nicht dem positiven Gesetz unterworfen; denn seine Gesetze seien die Gesetze Gottes. Ein allgemeines Konzil werde in der Regel vom Papst berufen. Würden ein Papst oder zwei konkurrierende Päpste diese Aufgabe nicht wahrnehmen, sei das Kardinalskollegium zuständig. Nur als Ausnahme sah Zabarella auch eine Konzilsberufung durch den Kaiser vor. Ganz im Sinne seiner Korporationsidee löste er auch das Problem der Teilnahme an einem Generalkonzil. Nicht alle Gläubigen müßten daran teilnehmen, sondern nur die bedeutenderen Personen. Unverzichtbar sei die Teilnahme der Bischöfe und der höheren Prälaten. Allerdings seien auch Kleriker, Richter und Rechtsgelehrte einzuladen. In drei Fällen (Glaubensfragen; Ehefragen; Fragen, die Laien betreffen) müßten auch Laien zugezogen werden. Zabarellas Aussagen über das Verhältnis Konzil und Papst waren nicht revolutionär, sondern stützten sich auf die kanonistische Tradition. Wie Pierre d'Ailly, freilich verhaltener als dieser, regte Zabarella an, daß sich ein Konzil der Kirchenreform annehmen müsse.

Der Pariser Universitätskanzler Johannes Gerson (1363–1429) verfaßte kurz vor Beginn des Konzils von Pisa (es tagte von März bis August 1409) neben anderen einschlägigen Schriften auch den Traktat *De auctoritate concilii*. Da das Konzil von Pisa von Kardinälen einberufen worden war, die sich entweder von dem römischen Papst Gregor XII. (1406–1415) oder seinem avignonesischen Kontrahenten Benedikt XIII. losgesagt hatten, versuchte Gerson die Rechtmäßigkeit dieser, ohne päpstliche Zustimmung geplanten, allgemeinen Synode in vierzehn Artikeln zu begründen. In der Regel sei es der Papst, der ein allgemeines Konzil berufe. Sei ein Papst mit einer notwendigen Konzilsberufung nicht einverstanden oder daran gehindert, diese Aufgabe wahrzunehmen, gehe sie auf die rechtgläubigen Kardinäle über. Gebe es aber weder einen Papst noch Kardinäle, weil sie alle tot oder aus einem anderen Grund nicht verfügbar seien, wären die rechtgläubigen Bischöfe dafür zuständig. Er bewegte sich also mit dieser Auffassung in den von Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein vorgezeichneten Bahnen. Unfehlbar sei nicht nur die Gesamtheit der Bischöfe, sondern auch die Gemeinschaft derjenigen, die auf dem Konzil versammelt seien. Diese Unfehlbarkeit ergebe sich nicht nur daraus, weil das Konzil die Kirche repräsentiere, sondern weil Christus diese Versammlung mit einem speziellen Privileg ausgestattet habe. Eine Unfehlbarkeit, die nur von der Gemeinschaft aller Gläubigen her begründet wurde, lehnte Gerson ab. Für ihn war die Hierarchie von Gott eingesetzt worden. Ein Konzil als eine dauernde Einrichtung neben oder gar über der Hierarchie kam für ihn nicht in Frage. Darin unterscheidet er sich von den Ideen Heinrichs von Langenstein und auch Pierre d'Aillys. Ein allgemeines Konzil war für Gerson eine Notwendigkeit im Schisma, aber keine ständige Institution.

Dietrich von Nieheim (Niem) (ca. 1340–1418), ein Angehöriger der Kurie, zunächst der römischen, dann der Pisaner Päpste (ab 1409), setzte sich in seinem Dialog über Union und

Reform der Kirche (entstanden 1410) ausgiebig mit der *via concilii* auseinander. Ohne eine Definition des Konzils zu geben, scheint er doch im Sinne Ockhams das Generalkonzil als Repräsentation der Gesamtkirche betrachtet zu haben: Das Generalkonzil vertrete die Kirche der Gläubigen vollständig. Es besitze alle Rechte, die die Gesamtkirche gegenüber dem Papst habe, nämlich Beschränkung seiner Gewalt, seine Wahl und Absetzung sowie eine gesetzgebende Vollmacht, die unabhängig von derjenigen des Papstes sei. Allerdings stehen diesen »volkssouveränen« Äußerungen solche gegenüber, die eher einen aristokratischen Charakter haben. Dietrich leugnete ein alleiniges Berufungsrecht des Papstes bezüglich der allgemeinen Konzilien. Er wollte diese Befugnis neben Kaiser und weltlichen Fürsten vor allem den Bischöfen angedeihen lassen, die er als die legitimen Nachfolger der Apostel betrachtete. In diesem Sinne wollte er auf einem künftigen Unionskonzil den neuen Papst nicht von Kardinälen, sondern von den vollkommensten und erfahrensten Prälaten wählen lassen. Grundsätzlich hat Dietrich freilich das Papstwahlrecht der Kardinäle nicht bestritten. Zur Frage der vom Unionskonzil zu leistenden Reform hat sich der ausgezeichnete Kenner der päpstlichen Verwaltung so detailliert wie niemand vor ihm geäußert. Die Reform des Hauptes (Papsttum, Kurie) erfordere vor allem eine Abschaffung des päpstlichen Zentralismus, der sich besonders in den Reservationen zeige. Stattdessen forderte Dietrich eine Rückkehr zur bischöflichen Stellenbesetzungsbefugnis und zu Kapitelwahlen. Die Reform der Glieder (Teilkirchen) ließe sich am ehesten durch die Wiederbelebung der Provinzialsynoden erreichen. Auf der Ebene der Gesamtkirche sollten regelmäßig tagende Generalsynoden ein ständiges Element der Kirchenverfassung sein. Damit hatte Dietrich einen wesentlichen Grundsatz des Durandus wieder aufgenommen. Die Wirksamkeit dieser Schrift, die ihr Herausgeber Hermann Heimpel als Hauptwerk der konziliaren Literatur überhaupt bezeichnete, verdeutlicht ein Auszug, den ein Unbekannter im Jahr 1415 davon herstellte.

5. Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418)

Das Konzil von Pisa (März bis August 1409) war ein Konzil der Kardinäle. Die vereinigten Kardinäle römischer und avignonesischer Obedienz hatten zum Konzil eingeladen, um die Kirchenspaltung zu beseitigen. Daß sie auf dem Konzil dominierten, zeigte auch die Sitzordnung. Die Kardinäle saßen während der Konzilssitzungen, die in der Kathedrale von Pisa stattfanden, auf einer Bank mit dem Rücken zum Altar und blickten auf die Bischöfe und die anderen Konzilsteilnehmer. Die Kardinäle tagten auch als Kolleg. Vertreter der Nationen wurden allerdings mehrfach hinzugezogen. Die Hauptaufgabe des Konzils war der Prozeß gegen die beiden Päpste Gregor XII. und Benedikt XIII. Nachdem diese, obwohl mehrfach vor das Konzil zitiert, nicht erschienen waren, wurden sie am 5. Juni 1409 auf Grund von Zeugenaussagen und belastenden Dokumenten als notorische Häretiker, Schismatiker und Eidbrecher – beide hatten sich geweigert, den ursprünglich beschworenen Rücktritt zu vollziehen – aus der Kirche ausgestoßen und ihnen die Obedienz entzogen; ebenso wurde die Vakanz des päpstlichen Stuhles festgestellt. Am 26. Juli 1409 schließlich hatten die anwesenden 24 Kardinäle einen aus ihrer Mitte, den griechischstämmigen Mailänder Erzbischof Peter Philargi, einstimmig zum Papst gewählt, der sich Alexander V. (1409–1410) nannte. Vom Prozeß gegen die beiden Päpste in Anspruch genommen, konnte es in Pisa kaum zu Erörterungen über die *via concilii* kommen. Immerhin wurde beschlossen, die Kirchenreform, die noch in Angriff genommen werden sollte, auf einem Konzil im Jahre 1412 zu behandeln.

Der Versuch des Pisaner Konzils, durch die Wahl eines neuen Papstes die kirchliche Einheit wiederherzustellen, scheiterte, weil Benedikts XIII. Obedienz – vor allem auf der iberischen Halbinsel – zunächst relativ stabil blieb. Nun gab es nicht nur zwei Päpste wie

bisher, sondern sogar deren drei. Das Konstanzer Konzil (1414–1418), nach einem gescheiterten Konzilsversuch 1412/1413 vom Pisaner Papst Johannes XXIII. (1410–1415) einberufen, war vor allem auf Betreiben des deutschen Königs Sigismund (1410–1437) zustande gekommen. Als Johannes XXIII. wegen zahlreicher ihm zur Last gelegter Verfehlungen zum Rücktritt gedrängt wurde, versuchte er durch seine Flucht (20./21. März 1415), das Konzil aufzulösen. In dieser Situation verkündete das Konzil in seiner fünften Sitzung am 6. April 1415, auch um sich selbst als papstloses Konzil zu rechtfertigen, das Dekret »Haec sancta«, in dem es erklärte: 1) Das im Heiligen Geist versammelte Konstanzer Generalkonzil repräsentiere die katholische Kirche; 2) es habe seine Gewalt unmittelbar von Gott; 3) jeder, auch der Papst, schulde ihm Gehorsam in Fragen des Glaubens, der Beseitigung des Schismas und der Reform der Kirche an Haupt und Gliedern. Als revolutionär wird man diese Normen kaum bezeichnen können, da sie auf gängige kirchenrechtliche Forderungen zurückgeführt werden können (Notstandssituation wegen des Versagens des Papstes). Daß die Konzilsväter mit diesem Dekret eine dauernde Überordnung des Konzils über den Papst festlegen wollten, erscheint schon wegen des Widerstandes der Kardinäle gegen den ursprünglich vorgesehenen Zusatz, daß dem Konzil auch für normale Zeiten die *reformatio in capite et in membris* (Reform an Haupt und Gliedern) zustehe, unwahrscheinlich. Aus einer Notsituation heraus hat das Konstanzer Konzil gegen einen Papst, dessen Rechtmäßigkeit fraglich war, seine Verantwortung für die Beseitigung des Schismas, die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit und die Reform der Kirche betont. In dieser Hinsicht wollten die Konzilsväter sicher ein Zeichen für die Zukunft setzen.

Es dauerte freilich noch über zwei Jahre, ehe es dem Konzil und den an ihm beteiligten Nationen gelang, sich der drei Päpste zu entledigen. Johannes XXIII. und Benedikt XIII. wurden 1415 und 1417 abgesetzt, Gregor XII. war zurückgetreten (1415). Im Sommer 1417 war nach dem Zusammenschluß der drei Obedienzen der Weg frei für die Wahl eines neuen Papstes. Doch nun entstand ein Prioritätenstreit, ob zunächst das schon angegangene Reformprogramm zum Abschluß gebracht oder die Wahl eines neuen Papstes vollzogen werden sollte. Man einigte sich schließlich auf einen Kompromiß und publizierte die von allen Nationen schon gebilligten Reformartikel in dem Dekret »Frequens« (9. Oktober 1417). Eine der wichtigsten Bestimmungen dieser Verlautbarung zur Sicherung der Kirchenreform war, nach fünf, dann nach sieben und von da an alle zehn Jahre ein Generalkonzil abzuhalten. Kardinal Oddo Colonna wurde am 11. November 1417 in einem komplizierten Wahlverfahren zum Papst gewählt und nannte sich Martin V. (1417–1431). Er hatte die erforderliche Zweidrittelmehrheit der Kardinäle und der je sechs Vertreter der fünf Nationen (Deutschland, England, Frankreich, Italien, Spanien) erhalten. Die Einheit der Kirche war erreicht, die Kirchenreform sollte durch die künftigen Generalkonzilien verwirklicht werden.

Quellen- und Literaturverzeichnis

ALBERIGO, Giuseppe: La chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo, Brescia 1981.

BLIEMETZRIEDER, Franz Placidus: Literarische Polemik zu Beginn des großen abendländischen Schismas (Kardinal Petrus Flandrin, Kardinal Petrus Amelii, Konrad von Gelnhausen). Ungedruckte Texte und Untersuchungen (Publikationen des österreichischen historischen Instituts in Rom 1), Wien/Leipzig 1910 (dort 91–111 Edition des Traktats des Kardinals Petrus Amelii und 111–140 der Epistola concordiae Konrads von Gelnhausen).

BRANDMÜLLER, Walter: Das Konzil von Konstanz 1414–1418, Bd. 1: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn/München/Wien/Zürich 1991.

Heimpel, Hermann (Hg.): Dietrich von Nieheim (Niem), Dialog über Union und Reform der Kirche 1410 (De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio generali), Leipzig/Berlin 1933.

Bäumer, Remigius (Hg.): Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee, Darmstadt 1976.

Fink, Karl August: Die konziliare Idee im späten Mittelalter, in: Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils (Vorträge und Forschungen), Konstanz/Stuttgart 1965, 119–134.

Schardius, Simon (Hg.): Franziscus Zabarella, De schismate, in: Syntagma tractatuum de imperiali iurisdictione, auctoritate et preeminentia ac potestate ecclesiastica, Straßburg 1609, 235–247.

Glorieux, Palémon (Hg.): Johannes Gerson, De auctoritate concilii, in: Jean Gerson, Œuvres complètes 6, Paris/Tournai/Rom/New York 1965, 114–123.

Kaiser, Hans: Der »kurze« Brief des Konrad von Gelnhausen, in: Historische Vierteljahrsschrift 3, 1900, 379–394.

Kreuzer, Georg: Heinrich von Langenstein. Studien zur Biographie und zu den Schismatraktaten unter besonderer Berücksichtigung der Epistola pacis und der Epistola concilii pacis (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF 6), Paderborn/München/Wien/Zürich 1987 (dort Angaben über die handschriftliche Überlieferung und Drucke sowie Inhalt der Werke Heinrichs von Langenstein).

Oakley, Francis: The Political Thought of Pierre d'Ailly. The voluntarist tradition (Yale Historical Publications Miscellany 81), New Haven/London 1964 (dort 252–342 Edition des Tractatus de materia concilii generalis des Pierre d'Ailly).

Schwaiger, Georg: Päpstlicher Primat und Autorität der allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte, München/Paderborn/Wien 1977.

Sieben, Hermann Josef: Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378) (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn/München/Wien/Zürich 1984.

Ders.: Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1521) (Frankfurter theologische Studien 30), Frankfurt am Main 1983.

Smolinsky, Heribert: Konziliarismus, in: TRE 19, 1990, 579–586 (mit umfangreicher Bibliographie).

JOHANNES HELMRATH

Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter[1]

Prolog im Theater: Auf einer Bühne in Frankreich im Jahre 1434 wird gespielt, ein zeitgenössisches Stück, die moralité ›Le concil de Basle‹. Es treten auf die Damen Église, Concile und La France sowie drei weitere Gestalten, nämlich La Paix, der Friede; l'Hérésie, die Ketzerei und – la Réformation. Diese Drei sind nichts anderes als Allegorien der drei großen Aufgaben des damals tagenden Generalkonzils von Basel: Friede, Glaube (als ›exstirpatio heresum‹) und Reform. Auf dem Höhepunkt des Stücks – es existiert tatsächlich – spricht Concile einen großen Monolog über die Aufgabe, die der Réformation in Basel bevorsteht:

Sachiez: ...je ne vueil qu'elle espargne homme,
tant soit le Saint Pere de Romme.
Cardinal, patriarche, evesque,
abbé, prélat, clerc n'arcevesque,
Advocat, procureur, notaire...
Et generalement tous estas,
Depuis le chief jusques au bas[2].

I. Voraussetzungen

Das Zitat faßt anschaulich ein Begehren in Verse, das wie kaum ein anderes die Zeitgenossen beschäftigte: Eine Reform aller Stände (status-estas) der Gesellschaft, und zwar »depuis le chief jusques au bas«, oder in der gängigeren lateinischen Totalformel: ›Reformatio generalis in capite et membris‹. Alle scheinen davon zu reden, der Theologie-Professor und der Franziskanerprediger, Johannes Hus ebenso wie der Papst selbst. Widerstand begegnet zwar

1 Der Beitrag stellt die modifizierte Fassung meines Aufsatzes ›Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters‹ dar, erschienen in: Christian Unity. The Council of Ferrara–Florence 1438/39–1989, ed. Giuseppe Alberigo (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCVII), Leuven 1991, 75–152. – Für die meisten Literatur- und Quellenangaben sei sukzessive auf den dortigen Anmerkungsapparat verwiesen. Im Folgenden bietet der Apparat daher nur die nötigsten Belege sowie diverse Ergänzungen. – Ein Literaturnachtrag (=Lit.) ist angeschlossen. – Als Siglen zitierte Quellenwerke: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. Istituto per le scienze religiose, 3. Aufl. Bologna 1973 (künftig: COD). – Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti, I–IV, Wien–Basel 1857–1935 (=MC). – Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel, I–VIII, Basel 1896–1936 (=CB).

2 Jonathan Beck (Ed.), Le concile de Basle (1434). Les origines du théâtre réformiste et partisan en France (Studies in the History of Christian Thought 18), Leiden 1979, 114, V. 973–983. – Zum Basler Konzil: Johannes Helmrath, Das Basler Konzil. Forschungsstand und Probleme (Kölner Historische Abhandlungen 32), Köln 1987 (mit Literatur).

gegen das eigene Reformiertwerden, aber nicht gegen die Reform als solche. Der ›Ruf nach Reform‹, so ubiquitär und topisch er begegnen mag, als bloße Reformrhetorik abzutun ist er dennoch nicht; nicht einmal das Predigerpathos eines Matthias Röder vor dem Konstanzer Konzil: »Wie notwendig die Reform der Kirche ist, weiß alle Welt, weiß der Klerus, weiß das ganze Christenvolk. Der Himmel, die Elemente, das Blut der täglich zugrunde gehenden Seelen, ja selbst die Steine rufen nach Reform«[3].

Weder Kritik an Papsttum und Klerus, noch die Forderung nach Reform waren bekanntlich für das 15. Jahrhundert etwas Neues. Wenn man will, ist die Geschichte der Kirche zugleich Reformgeschichte; und diese beginnt, wie Johannes Haller einmal sagte, eigentlich schon mit Ananias und Saphira[4].

Ein aus vielen Stimmen und literarischen Gattungen zusammengesetzter Chor des Lamentos durchzieht auch frühere Jahrhunderte: Zeitklage als ›contemptus mundi‹ oder ›laudatio temporis acti‹, Romkritik und Hofkritik, Ständesatire und endzeitliche Prophetie; gewürzt von einer rustikalen Sittenkritik, deren ›Krisenanalyse‹ in der Regel darin besteht, in der Habsucht (avaritia) die ›radix omnium malorum‹ dingfest zu machen. Dietrich von Vrie zum Beispiel gelingt das Kunststück, in einem einzigen Vers fünfmal das Wort ›vae‹ unterzubringen – wenigstens ein ›vae‹ zuviel, denn da gerät selbst der Hexameter ins Trudeln[5].

Von Anfang an ist also die Kontinuität der Reformthematik hervorzuheben. Reform allein charakterisiert an sich weder das ›Age of Reform‹, wie einige Gelehrte (Chaunu, Ozment) das Spätmittelalter unter Einschluß der Reformation signieren mochten, noch die vermeintlich darauf spezialisierten ›Reformkonzilien‹ von Konstanz und Basel. Es ist allenfalls die Intensität der kritischen Reformerwartung, die sich phasenweise zu bündeln scheint, und die Dichte des darauf antwortenden institutionellen oder individuellen Reformhandelns. So liegt es eigentlich nahe, mit Haller den Bogen vom 15. Jahrhundert zurückzuspannen: über das Spiritualentum und Bernhard von Clairvaux mindestens zur sogenannten ›gregorianischen Reform‹ des 11. Jahrhunderts. Ein solcher Schritt zurück wird freilich von der Spätmittelalterforschung ebenso rar unternommen wie die ›Gregorianer‹ nach vorn ins Schismen- und Konzilszeitalter zu blicken pflegen[6].

Dabei böte sich ein typologischer Vergleich förmlich an. Wenigstens drei große Themen scheinen doch die gleichen zu bleiben: 1. Simonie (man vergleiche Humberts ›Contra simoniacos‹ mit den Simonietraktaten eines Hus, Gerson und Juan González); 2. Nikolaitismus – Konkubinat; 3. Libertas ecclesiae. Drei Fundamentalprobleme der Kirche überhaupt: 1. Die innerkirchliche Funktion des Geldes; 2. die sittliche Qualität des Klerus; 3. das Verhältnis zum Staat. Vor allem die Simonia, zusammen mit ihrer weltlichen Zwillingsschwester Usura (Wucher) Inbegriff tiefer Unsicherheit gegenüber dem Faktor Geld, spielt geradezu den Part eines kirchengeschichtlichen Ostinatos.

3 Christian Georg Friedrich WALCH (Ed.), Monimenta Medii Aevi I, Göttingen 1757 (ND Ridgewood 1966), I 2, 35.

4 Immer noch grundlegend und in vielfacher Weise anregend Johannes HALLER, Papsttum und Kirchenreform, Erster Band [mehr nicht erschienen], Berlin 1903 (ND 1966), Zitat S. 11. – Erhellend auch der Nachruf von Giuseppe ALBERIGO auf Hubert Jedin, der zu ähnlichen Einsichten gekommen war: ›Reforme‹ en tant que critère de l'histoire de l'Église, in: RHE 76, 1981, 72–81. – Zuletzt REPGEN, Reform als Leitgedanke (Lit.).

5 Es darf probiert werden. Die Kirche ruft im Refrain ihrer ›Querela‹: *Vae mihi, sponse meus, mihi vae, vae, vae, vae (!) mihi sponse/ o dolor, o rabies! Vae mihi sponse meus.* Hermann von der HARDT (Ed.), Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium... I, Frankfurt–Leipzig 1696, IA 14,1–2 (das ganze Gedicht ebd. 10–15; Handschriften wurden nicht geprüft).

6 Ausnahme ist das Alterswerk von Gerd TELLENBACH . – Ebenso REPGEN, Reform (1989; Lit.). – Auch der Sammelband ›Crises et réformes dans l'Église de la réforme grégorienne à la préréforme‹ (1991; Lit.) zeugt von einer Wende.

Was die Konzilien betrifft, so war für sie die Reformaufgabe gänzlich traditionell. Das Vierte Lateranum war ausdrücklich und in ganz charakteristischer Metaphorik *ad exstirpanda vitia et plantandas virtutes, corrigendos excessus et reformandos mores*[7] einberufen worden, ähnlich wie nach ihm das zweite Konzil von Lyon und das von Vienne. Alle hatten Reformdekrete erlassen. Die 65 Canones des vierten Laterankonzils lassen sich als Reformdekrete wie als grundlegende Formationsdekrete der mittelalterlichen Kirche verstehen. Viele der späteren Themen sind hier angeschlagen, waren es teils schon zuvor. Nikolaus von Kues, Kenner der Konziliengeschichte, sagte es treffend: *sunt reformatoria omnia concilia*[8].

Auch der Papst konnte mittels seiner Jurisdiktionsgewalt reformieren. Eine ›Reform von oben‹ entsprach nicht nur dem päpstlichen Amtsverständnis seit dem sogenannten Reformpapsttum, sondern wurde auch von unten erwartet. Selbst die joachitisch aufgeladene Papstkritik der Spiritualen sah noch im Papsttum (Engelpapst) den berufenen Initiator der wahren, endzeitlichen Reform und in Rom ihr Strahlzentrum. Die Diskussion um die Rückkehr Urbans V. von Avignon nach Rom wird von massiven Reformerwartungen begleitet[9]. Und noch die Predigten eines Domenichi oder Cortesi an der Kurie der Renaissancepäpste suchen den Mythos Roms mit dem Appell zur Reform zu verbinden[10].

In der Regel pflegten die beiden Reformorgane Papst und Generalkonzil zusammenzuwirken. Zuletzt war dies in Vienne geschehen. Ginge man lediglich von der Reformthematik aus, so bestünde zwischen Vienne (1311) und Basel (1431) kaum ein Unterschied. Doch sieht die Forschung im Laufe des 14. Jahrhunderts – vorgeformt schon bei Durandus – eine gewandelte Junktur zwischen Konzil und Reform entstehen. Die Paralyse des Papsttums im Schisma, die via concilii als erfolgreich praktiziertes Mittel der Schismalösung waren entscheidende Ursachen für eine Aufwertung des synodalen Prinzips. Das Konzil wurde in seinem Selbstverständnis in neuer Weise Organ der Reform. Denn vorübergehend avancierte es zur einzig legitimen Zentrale der Kirchenleitung überhaupt, wobei es erstens erweiterte Reformkompetenz – auch gegenüber dem Papst – erhielt (›Haec Sancta‹), und zweitens häufiger tagte (›Frequens‹)[11]. Wenn also die Feier des Konzils schon an sich die *praecipua cultura agri dominici* ist, welche *deformata reformat* wie es zu Beginn von ›Frequens‹ heißt[12], dann entsteht für die Reform – in der Theorie – eine Art Junktim: *nec enim fieri posset generalis reformatio, nisi in concilio generali*[13]. Der nächste Schritt ist klar: Die Reform via Konzilien ist als Prozeß nur in Gang zu halten durch periodische Iteration eben dieser Konzilien.

7 COD 227.

8 De concordantia catholica I., ed. G. KALLEN (Nicolai de Cusa Opera omnia XIV,1), Hamburg 1963, S. 15, Z. 13 (titulus zu II 25).

9 VONES, Réforme (Lit.) 193f., 197f.

10 John F. D'AMICO, Renaissance Humanism in Papal Rome, Baltimore 1983, 212–237. – Sowie der Beitrag von H. SMOLINSKY in diesem Band.

11 So die gleichnamigen, selbst schon ein Programm signalisierenden Incipits der beiden berühmten Konstanzer Dekrete vom 6. April 1415 (COD 409f.) und 9. Okt. 1417 (COD 438f.).

12 COD 438,31f.

13 Vom Präsidenten des Basler Konzils, Kardinal Cesarini, 1433 an die päpstlichen Präsidenten gerichtet, MC II 479,30. Das Zitat bei Johann von Segovia geht weiter: *et si inmediate, quo congregatum est, dissolveretur* (sc. das Konzil durch Eugen VI.) *quomodo fieret* (sc. die Reform)? *Certe nunquam; vellet igitur ecclesia sibi providere, ut reformacio fiat, et si non posset, iam sequeretur Christum ecclesie sponse sue non sufficienter providisse* (Z. 31–33). Es ist eines von vielen derartigen Dicta.

Eine Reformprophetie

Ein von der Reform bestimmtes Geschichtsbild, verbunden mit einer geradezu prophetisch aufgewerteten Sicht des Konzils mag eine bislang unbekannte Reformpredigt veranschaulichen. Sie dürfte in der Frühzeit des Basler Konzils entstanden sein[14]. Heilsgeschichte läuft hier in der Tat als Reformgeschichte ab. Das Alte Testament besteht aus 13 Reformen, beginnend mit der unter Noah, endend mit den Makkabäern. Jede von ihnen ist durch einen Regenten (Noe, David, Josias usw.) und ein Purgierungsmedium (Wasser, Feuer, Schwert usw.) bezeichnet. ›Reformatio‹ bedeutet hier den stufenweise wiederholten Prozeß von Abfall, Vertilgung und neuem Bundesschluß Israels mit Gott[15]. Diese und *plures alie reformaciones* seien im Alten Testament geschehen und noch öfter im Neuen. *Sed una mirabilis* (sc. reformacio) *erit in Basilea, ut ante multos annos prophetatum est, que requirit animos constantes, que perseverent usque in finem gregis* [Mt 10,22 und 24,13]. Diese wunderbare Reform wird zur Zeit des Konzils erfolgen. Denn es heißt weiter (mit Ps. 61,9): *›Sperate ergo in deum, omnis congregacio populi‹ – sacri Basiliensis concilii*[16]! Es ist ein kleines, aber originelles Fragment aus einer Flut von Prophetien, die seit dem 12. Jahrhundert Europa überschwemmten und, häufig mit Reformforderungen verbunden, im 15. Jahrhundert weiter lebendig waren.

Der Hinweis auf eine Prophezeiung *ante multos annos* könnte sogar mit der bekannten, aber bisher nicht auf das Basler Konzil bezogenen Vision des (Pseudo-)Johannes Mulberg OP in Zusammenhang stehen: *O Basel, frowe dich grosser eren, wan in dir sol Rom werden, und in dir sol die pfütz aller ketzery geoffnet werden... Froend uch alle reiny hertzen, wain die ere gottes züch daherr, den es mus ein reformation beschehe*[17]. Basel – die Roma nova der Reform? Uns sollte der merkwürdige Text vorerst nur als Beispiel einer Verbindung von Reformerwartung, Konzilshoffnung und Prophetie dienen. Es sei in Erinnerung gerufen, daß auch die

14 Basel UB O II 8, f. 88^{v}–89^{r}. Inc.: *Notandum, quod in sacra scriptura legitur ecclesiam multipliciter fuisse reformatam. Prima reformacio fuit sub Noe per Aquam ... Secunda fuit sub Abraham per ignem ...* usw. – Die Hs. stammt laut brieflicher Mitteilung von Martin Steinmann, des Konservators der Handschriften der UB Basel, aus dem Umfeld des Basler Konzils, aber nicht aus einem Basler Kloster; Spiegelblätter der Deckel bestehen aus Makulatur von Basler Konzilsurkunden. Der Text hört mitten auf der Seite auf; ein inhaltlicher Abbruch ist nicht eindeutig.

15 Originell daran ist die Charakterisierung der Vorgänge als ›reformationes‹.

16 f. 89^{r}. Zitate wie Mt. 10,22 und auch das folgende *Magda⟨lena⟩ perseveravit* (sc. unter dem Kreuz) evozieren das Selbstgefühl des Heiligen Rests, dem sich die Basler zweimal, zu Beginn und in den letzten Jahren nach Verlust der europäischen Anhängerschaft hingaben. – Helmrath, Basler Konzil (wie Anm. 2) 414f. Das meiste spricht für eine Datierung in die frühen dreißiger Jahre.

17 Text des (Pseudo-) Johann Mulberg, der sich des Namens des bekannten Basler Reformpredigers Johann Mulberg OP bediente, nach Basel UB A 22 f. 236^{r} (Collectanea des Christian Wurstisen). Drucke in: Basler Chroniken 5, Basel 1895, 537f. – G. Boner, Das Predigerkloster in Basel, in: BZGAK 34 (1935) 114f. Anm. 26 (nur Schluß). – J.-C. Schmitt, Mort d'une hérésie, Paris 1978, 210f. Für den Hinweis auf Mulberg sei gleichfalls Martin Steinmann herzlich gedankt. – Hans-Jörg Gilomen, Kirchliche Theorie und Wirtschaftspraxis. Der Streit um die Basler Wucherpredigt des Johannes Mulberg, in: Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte in der Schweiz: die Aufgabe der Helvetia Sacra (Itinera 4), Bern 1986, 34–63. – Weiter ist der Text auf Beziehungen zu den Papstprophetien zu untersuchen; dazu zuletzt Georg Kreuzer, Ein übersehener Schismentraktat des Karmeliten Johannes von Hildesheim († 1375), in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, Hg. H. Mordek, Tübingen 1991, 347–367; 348–351, 353–355. – Vones (Lit.) 197f.

prophetisch gefärbte ›Reformatio Sigismundi‹ 1439 im Umfeld des Basler Konzils entstand, des Konzils, das 1446 den Nikolaus Buldesdorf, der als chiliastischer ›pastor angelicus‹ aufgetreten war, auf den Scheiterhaufen schickte[18].

Mißstände – Kritik – System

Reform setzt Kritik, Diagnose von Mißständen voraus. Dabei bedingen sich ›Kritik und Krise‹ (Koselleck) wechselseitig. Reform setzt aber den Glauben in die Reformierbarkeit voraus, besitzt also im Grunde einen optimistischen Impetus, der auf Veränderung drängt, auch wenn ihr Maßstab in der Vergangenheit liegt. Die bekannte These von der Krise des Spätmittelalters hat in ihrer fruchtbaren Konkursmasse vor allem zwei Erkenntnisse bewahrt: 1. Wenn es eine Krise gab, dann primär eine Krise der Kirche. 2. Wenn es eine Krise gab, dann primär als Bewußtseinsphänomen, als ›Krisengefühl‹[19].

Das Spektrum von Kritik und Reformforderung hatte sich seit dem Hochmittelalter deutlich differenziert und dabei spezialisiert. Die Vision der ›reformatio generalis‹ umfaßte zwar alle Stände, faktisch konzentrierte sie sich jedoch sehr auf den Klerus, hier wiederum – sieht man einmal von der Ordensreform ab – sehr auf das Caput, Papst und Kurie, und noch einmal besonders auf deren Stellenbesetzungs- und Finanzsystem. Da geht es pragmatisch zu, von Prophetie keine Spur. Die Kritik folgte den bürokratischen Verästelungen der päpstlichen Amtsführung und ihrem Benefizialchinesisch. Anders als in früheren Jahrhunderten war in der Verfassungskrise des Großen Schismas aber die Institution des Papsttums als solches ins Zentrum der Kritik geraten[20].

Geht man die Kritikkataloge der Reformavisamente einzeln durch – eine Strichliste von A wie ›Annaten‹ bis Z wie ›Zehnten‹ wächst im Nu –, steht man sogleich vor einem wohlbekannten Quellenproblem. Stimmt das denn alles? Entspricht die Intensität des Protests der tatsächlichen Belastung? Wie sind ›Mißstände‹ jenseits eines sich entrüstet artikulierenden Krisengefühls der Zeitgenossen objektiv nachzuweisen? Der Skandal wird eher aktenkundig als der brave Normalfall. Die Reformtopik bleibt unverkennbar. Eine Analyse wird aber drittens prinzipiell auf den hohen Faktor gleichzeitiger Akzeptanz des Kritisierten hinweisen müssen. Man schimpfte auf die Annaten – und zahlte sie. Man schimpfte auf die Expektanzen – und überschwemmte die Kurie mit zehntausenden Suppliken[21]. Um es kompliziert zu formulieren: Es war der circulus vitiosus der Alternativlosigkeit eines Systems, das sich durch Funktionieren (Pfründerwerb) legitimierte, dessen Legitimität Akzeptanz erzeugte, dessen Funktionieren aber wiederum nur infolge von Akzeptanz möglich war[22].

18 Alexander PATSCHOVSKY, Chiliasmus und Reformation im ausgehenden Mittelalter, in: Ideologie und Herrschaft im Mittelalter, Hg. Max KERNER (Wege der Forschung 530), Darmstadt 1982, 475–496. – HELMRATH, Basler Konzil (wie Anm. 2) 407. – Auf den Komplex der sog. Reichsreform kann hier nicht eingegangen werden.

19 Dazu das Vermächtniswerk von František GRAUS, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86), Göttingen 2. Aufl. 1988, v. a. 126–137 und 329–358.

20 S. Beitrag von G. KREUZER in diesem Band.

21 Erstaunliche Zahlen von Suppliken und pfründenlosen Petenten in Avignon bei MEYER, Arme Kleriker (1990; Lit.) 7–14, ebd. 9: 1342 zum Pontifikatsantritt Clemens VI. über 5000 pauperes persönlich in Avignon.

22 Anschauliche Studien zum praktischen Funktionieren des kurialen Stellenbesetzungssystems etwa bei: Sabine WEISS, Päpstliche Expektanzen in Theorie und Praxis, in: Ecclesia Peregrinans. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag, Wien 1986, 143–152. – MEYER, Arme Kleriker (1991; Lit.) passim. – PARTNER, Popes Men: The Papal Civil Service in the Renaissance. Oxford u. a., 1990, 20–81. – Zur Kurienverwaltung Lit. bei HELMRATH (wie Anm. 1) 86–88. – Nach wie vor viel Treffendes bei Geoffrey

Ohne entsprechende Nachfrage, die gleichzeitig eine Bedarfs-Information der Kurie darstellte, hätte das System auch technisch kaum funktioniert. Denn die päpstliche Ämtervergabe arbeitete letztlich reaktiv, auf Anfrage; soviel scheint mir an den umstrittenen Pitz'schen Reskript-Thesen richtig zu sein. Im Amtszimmer des Papstes hing eben keine Pfründenkarte von Europa, an der immer gleich ein Lämpchen dort aufleuchtete, wo eine Stelle frei wurde. Das bedeutet freilich nicht, die Kurie hätte gänzlich blind und ohne eigene Informationsquellen agiert[23]. Berechtigungsschreiben erhielten die Supplikanten aber grundsätzlich unter Vorbehalt (si ita est) und ohne Erfolgsgarantie in partibus.

Man wird fragen, wo eine Grenze zu ziehen ist zwischen ›usus‹, dem ›rechtmäßigen‹ und benötigten Funktionieren des Systems, und ›abusus‹, seinem akzidentellen beziehungsweise individuellen Mißbrauch. Die Reformtraktate waren sich hierin selbst nicht recht klar. War der Fiskalismus, jene pragmatische Art der Modernisierung, als solcher schon Mißstand? Oder schlug die quantitative Steigerung individuellen Mißbrauchs, das finanzielle Lästigwerden für die ›Benutzer‹ oder die moralische Kritik irgendwann in eine Systemkrise um? Oder wird man – ohne auf die altbacken-scholastische Gegenüberstellung von gutem System und fehlbarer Person rekurrieren zu müssen – von »Strukturdefekten« sprechen?[24]

›Schlendrian‹ und das ›Einreißen‹ allzumenschlicher Zustände bleiben zwar Tatsachen, die sich nicht wegtheoretisieren lassen. Ursprüngliche Normverletzungen gewinnen aber durch Inveterierung und allgemeines Üblichsein häufig wieder Dignität. Sie waren ›normal‹ geworden oder galten gar als ehrwürdige Consuetudo. Diese wiederum wird oft genug durch Dispens oder Indult sanktioniert und damit de jure wieder systemkonform gemacht, zum Beispiel der Besitz von Bettelordensklöstern. Bestimmte Sektoren des kurialen Systems und seiner gesetzlichen Normen (Dekretalen, Kanzleiregeln), potentiell aber jede Norm, unterliegen ohnehin einer permanenten Durchlöcherung durch das ausgedehnte päpstliche Dispensationswesen. Der aus Gründen der Caritas dispensierte Sonderfall war vielfach zum Normalfall geworden. Der Dispens war Teil des Systems und wurde nun seinerseits als ›Mißstand‹ wahrgenommen. Man denke nur an die völlig ›normale‹ Residenzbefreiung und die Kumulation von Pfründen via Dispens[25]. Nicht selten ließ man sich nach einer Reform von

BARRACLOUGH, Papal Provisions, Westport 1935 (ND 1971, 1983), z.B. 90–98, 153–157 eine Vorwegnahme der Thesen von Pitz.

23 Dieser Aspekt bedürfte einer eigenen Untersuchung. Zu denken ist an die Register, Informanten an der Kurie, wohl auch Unterlagen der lokalen Kollektoren, persönliche Eignungsprüfungen. Emil GÖLLER, Die neuen Bestände der Camera apostolica im päpstlichen Geheimarchiv, in: RQ 30, 1916, 38–53; 40ff. wies auf den Bestand der Resignationes des Archivio Segreto hin, Protokolle von Prokuratoren-Erklärungen über Pfründ- oder Anwartschaftverzicht.

24 Mit vielen pointierten Äußerungen zur gängigen Kirchengeschichtsschreibung Wolfgang REINHARD, Möglichkeiten und Grenzen der Verbindung von Kirchengeschichte mit Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, in: Spezialforschung und Gesamtgeschichte (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit 8), München 1981, 243–278; 251 und passim.

25 Paul HINSCHIUS, System des katholischen Kirchenrechts, III, Berlin 1883, 748, 789–805. – C. G. FÜRST, Dispens, in: LMA III (1986), 1113f. – Neuere Studien, insbesondere zum oben skizzierten Zusammenhang scheinen zu fehlen. – Nach M. TANGL (Ed.), Das Taxwesen der päpstlichen Kanzlei vom 13. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 13, 1892, 1–106; 86–88, lassen sich allein 23 verschiedene Taxen für Bullen (Dispense) ›de non residendo‹ ermitteln. – Kritik am Dispenswesen findet sich z.B. bei Paulus VLADIMIRI, Speculum aureum de titulis beneficiorum, ed. Melchior GOLDAST, Monarchia S. Romani imperii, II, Hannover–Frankfurt 1614 (ND Graz 1960) 1557f. Auf dem Konstanzer Konzil wurde das Dispenswesen als Mißstand diskutiert. – STUMP, Reform ideas (wie Anm. 41) 121f., 128–132. – Ein Ergebnis war das Dekret ›De dispensationibus‹. – COD 348f. (bei Nichtausübung des Amtes Aufhebung päpstlicher Pfründendispense, die über die Dekretale ›Cum ex eo‹ Bonifaz VIII. (VI. 1.6.34; FRIEDBERG 2,964) hinausgehen. – Systematische Kritik am Dispenswesen später bei Francisco Vitoria: Ulrich HORST, Ekklesiologie und

allzuharten Bestimmungen wieder vom Papst dispensieren[26]. Oder man hatte umgekehrt vorher Privilegien eingeholt, die den Status quo buchstäblich als justiziablen Reformschutz festschrieben[27]. Unter dem Einfluß der Systemtheorie beginnt man sich an die entmoralisierte Sicht von Behörden – und die Kurie war Behörde – zu gewöhnen. Auch Korruption und Nepotismus gelten dann nicht mehr als Perversion, sondern als tragendes Element des Systems.

Die ältere Literatur hat ihre Kenntnis von Mißständen und die Empörung über sie in hohem Maße aus einer Handvoll Traktate gewonnen. Sie sind bezeichnenderweise fast alle zwischen 1400 und 1410 entstanden: Nicolas de Clémanges, ›De ruina ecclesiae‹; Matthäus von Krakau, ›Squalores (bzw. de praxi) curiae Romanae‹; Paulus Vladimiri, ›Speculum aureum de titulis beneficiorum‹; Dietrich von Niem, ›De modis uniendi et reformandi‹ und andere mehr[28]. Das spätere Bild von der spätmittelalterlichen Kirche haben sie entscheidend geprägt! Heute ist die Erforschung serieller Quellen, insbesondere der päpstlichen Register, soweit fortgeschritten, daß sie den Behauptungen der Traktate statistisch aufbereitbare Daten gegenüber stellen kann, also eine Art Kontrolle ermöglicht. Wir wissen eben heute, daß sich bis zu 17 % des Budgets der Schismapäpste aus den Annaten rekrutierten, daß am Zürcher Großmünster zwischen 1316 und 1523 die Kurie 55,4 % der Dignitäten, die Ordinarien aber nur 27,2 % besetzen konnten[29]. Wir wissen, daß zwischen 1378 und 1450 29 % der Priester in der Diözese Genf als ›Konkubinarier‹ lebten und daß ebendort 80 % des höheren Klerus nicht residierten[30]. Statistiken liefern die Kriterien der Wertung nicht mit. Sind 55,4 % gleich Mißstand – oder schon 20 %, beziehungsweise erst 60 %?[31]

Halten wir fest: Wer reformieren und das heißt ändern wollte, dem mußte klar sein, daß er zugleich Reformer und Reformobjekt, Kritiker und Profiteur des Systems war – und daß er Alternativen bieten mußte. Letzteres war nicht nur schwierig, es war – zumindest was die Kurie betrifft – unmöglich.

Noch ein Wort zum Faktor Geld: Angesichts der Reservationen, Expektanzen, Servitien, Annaten, Vakanz- und Prokurationsgelder, Spolien und Zehnten, die in Widerspiegelung der Kurienverwaltung auch die Reformtraktate spicken, mag der Eindruck entstehen, als sei der Nervus rerum der ganzen Reform seinerseits nur Pecunia gewesen, als sei es um »ökonomische Verteilungskämpfe innerhalb des Klerus« (Brandmüller) gegangen. Dieser Eindruck ist, mag er auch desillusionierend sein, ganz richtig. Annaten sind ebenso zentrales Thema der Reform wie die Badebekleidung der Mönche. Reform bedeutete im ersten Fall: Das Gesetz abschaffen und nicht mehr zahlen; im zweiten Fall: Baden im Habit. Tatsachen, die es dann auch ernstzunehmen gilt. Andererseits darf man nicht übersehen, daß hinter vielen, auf den

Reform. Voraussetzungen und Bedingungen der kirchlichen Erneuerung nach Franz von Viktoria, in: Revista de Historia das Ideas 9 (Coimbra 1987), 117–160; 143–155.

26 Selbst ein Bollwerk der Observanz wie das Dominikanerkloster San Marco in Florenz, dessen Prior lange Jahre der berühmte Antonin von Florenz gewesen war, ließ sich 1455 durch Vermittlung der Medici vom strengen Verzicht auf Besitz dispensieren.

27 Als Paradebeispiel unter vielen: der Kurienprozeß um die Reform des Klarissenklosters Söflingen vor Ulm (1484–1487). – Max Miller, Der Streit um die Reform des Barfüßerklosters in Ulm und des Klarissenklosters in Söflingen und seine Beilegung, 1484–1487, in: Aus Archiv und Bibliothek. Max Huber zum 65. Geburtstag, Weißenhorn 1969, 175–193 (Zusammenfassung älterer Arbeiten Millers).

28 Nähere Angaben bei Helmrath (wie Anm. 1) 87f.

29 Andreas Meyer, Zürich und Rom. Ordentliche Kollatur und Päpstliche Provisionen am Frau- und Großmünster 1316–1523 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 64), Tübingen 1988, Tabelle Nr. 19.

30 Louis Binz, Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire (1378–1450), Genf 1973, 495 und 497.

31 Zum Problem der Quantifizierung s. Reinhard (wie Anm. 24).

ersten Blick pekuniären Fragen (auch) ein seelsorgerliches Problem steckte. Wenn zum Beispiel die Kurie die Prokurationsgelder selbst beanspruchte, so fiel der materielle Anreiz zur Visitation für Bischöfe oder Archidiakone weg. Visitationen fanden daher kaum noch statt. Auf der Strecke blieb die Cura animarum.

Gerade bei Kloster- und Stiftsreformen spielt der ökonomische Aspekt eine entscheidende Rolle, besonders, wenn die Reform unter landesherrlicher Beteiligung erfolgte. Nach einer strengen Bestandsaufnahme der materiellen Grundlagen konnte Reform finanzielle und agrarische Sanierung, wirtschaftliche Effizienzsteigerung, ja auch einen Bauboom nach sich ziehen, teils als Primärprogramm der Reform, teils als ihr Nebeneffekt[32].

Paralipomena zum Reform-Begriff

Bisher haben wir von ›Reform‹ gesprochen, als sei selbstverständlich klar, was gemeint ist. Der Begriff ›reformatio‹ ist aber schillernd, er changiert zwischen Bedeutungen wie: statutarische Neuorganisation, Sittenverbesserung und spirituelle Metanoia. Er kann erstens den Gesamtplan meinen, zweitens den einzelnen Akt der Durchführung und drittens das Ergebnis, den Zustand danach. Reformiert werden kann im Augiasstall der öffentlichen Mißstände wie im Gemütswinkel der privaten Gottesliebe, mittels Brennschere wie mittels Seelenmedizin. Wörtlich bedeutet ›re-formatio‹ natürlich ›Zurückformung, Wiederinformbringung‹. Wer reformiert, hat also wenigstens subjektiv einen Zustand, eine Norm oder Regel der Vergangenheit im Blick, die er wiederherzustellen vermeint, zum Beispiel die Regel des Hl. Benedikt. Das bedeutet nicht nur eine ›Erneuerung‹ des guten Alten im schlechten Gegenwärtigen, sondern auch eine im Wortsinn ›anachronistische‹ Erneuerung, sprich Verbesserung dieses schlechten Gegenwärtigen. Es gehe jetzt, sagte Dietrich von Niem vier Jahre vor dem Konstanzer Konzil, um eine *renovatio et innovatio iurium...antiquorum primitivae ecclesiae*[33]. Die ›ecclesia primitiva‹ gilt bekanntlich allen Reformern als eine Art Goldenes Zeitalter. Wie weit man beim Abschaffen mißständlicher Bestimmungen (das heißt in der Regel päpstlicher Dekretalen) und Praktiken aber in die Geschichte zurückgehen sollte, war keineswegs klar. Tausend Jahre Kirchenrecht rückwärts überspringen konnten und wollten selbst die konziliaren Reformer nicht. Tatsächlich kam man beim Abschaffen meist nicht weit hinter Bonifaz VIII. († 1303) zurück[34].

Ob die beabsichtigte Re-Formierung nicht tatsächlich, mit oder ohne eine List der Vernunft auch ›Modernisierung‹ ergab, das heißt, ob nicht bei aller Rückkehr zum guten und strengen Alten, etwa zu den alten Ordensregeln, zugleich auch eine Anpassung der Regeln an neue Zeiterfordernisse vorgenommen wurde, gilt es im Einzelfall subtil abzuwägen. Ebenso sorgsam ist zu untersuchen, in welcher Weise Statuten oder Dekrete neu geschaffen wurden, vielleicht unter Abschaffung der alten, aber unter Berufung auf die ganz alten, vielleicht auch durch echte Innovation. Gerade im Ordenswesen konnte die Neugründung ein Akt der Reform sein, man denke nur an die Brüder vom Gemeinsamen Leben.

Den Gefallen jedoch, einen ›diskursfähigen Reformbegriff‹ zu entwickeln, haben nicht einmal die Theoretiker der Reform uns getan – geschweige denn ihre Praktiker. Johann von Segovia, der Geschichtsschreiber des Basler Konzils, lieferte immerhin einen der seltenen Ansätze. Es gebe, so Segovia, zwei Arten von *reformatio*, zum einen die *correctio morum pro exstirpatione vitiorum*, zum anderen aber den *sanctarum profectus...virtutum pro carismatum*

32 S. die Beiträge von Dieter Stievermann und Jürgen Sydow in diesem Band.

33 Dietrich von Niem, De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali, ed. Hermann Heimpel, Dietrich von Niem. Dialog über Union und Reform der Kirche 1410 (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 3), Leipzig–Berlin 1933, 118.

34 Dazu ausführlicher Helmrath (wie Anm. 1) 95–98.

incremento[35]. Im ersten Fall bedeutet Reform mehr das pragmatische Zurückstutzen von Mißständen, das Reparieren von äußeren und inneren Schäden, im zweiten Fall mehr die aufsteigende qualitative und geistliche Verbesserung. Beide Aspekte gehören zusammen, die erste als Bedingung der zweiten. Denn Segovia versteht das Wesen der Reform hier im Sinne des Römerbriefes (*reformamini in novitate sensus vestri*, Röm. 12,2) vornehmlich als spirituelle Amelioration. Um diesen Kerngedanken ist auch die einflußreiche Reformtheologie des Johannes Gerson aufgebaut und anhand der pseudo-dionysianischen Trias von Purgatio, Illuminatio und Perfectio ebenso spirituell wie hierarchisch ausgefaltet. Diese Reform findet im Inneren der Menschenseele statt, wenn auch nur dank seiner Partizipation an den Gnadenmitteln des mystischen Leibs der Kirche. Die innere Erneuerung sei daher auch Voraussetzung für das Gelingen jeder äußeren ›correctio morum‹.

Wenn man sich diesen Zusammenhang klarmacht, wird auch ein auf den ersten Blick befremdlicher Kontrast einsichtig, der Kontrast zwischen dem Konkretismus der Reformkataloge (von Ärmellängen bis Taxsummen), dem verselbständigten Reformaktionismus – und eben jenen oft nur latent mitschwingenden spirituellen Zielen.

Die soeben skizzierte Verknüpfung von äußerer Mißstandskorrektur und innerer spiritueller Reform ist auch für das Verständnis des Zusammenhangs von ›reformatio capitis‹ und ›reformatio membrorum‹ wesentlich. Wo – beziehungsweise von wo ausgehend – soll man mit dem Reformieren anfangen? Oben beim Haupt (Papst und Kurie) oder unten bei den Gliedern (das heißt bei allen anderen, vom Erzbischof bis zum Laien)? In Konstanz und Basel heißt es dazu ganz lapidar: es sei beschlossen, *quod in materia fiende reformationis incipiatur a capite*[36]. Vordergründige Gefühlsregungen (›sollen sich erst die da oben reformieren‹) und antikuriale Affekte mögen dabei ihre Rolle gespielt haben. Aber selbst der plakative Spruch des französischen Parlamentssekretärs Nicolas Ge(h)é auf dem Basler Konzil: *Deauretur istud caput et omnia sub eo florebunt*[37], deutet doch weiter, nämlich auf die Vorstellung eines kausalen Wirkzusammenhangs zwischen ›reformatio capitis‹ und ›reformatio membrorum‹. Deutlicher spricht das Basler Papstwahldekret vom 24. Mai 1436 dies aus: Sofort nach seiner Wahl solle der Papst Hand an die Reform der Kurie legen, damit von der dort sichtbar gemachten Reform *(oculata reformatio)* der römischen Kurie, *que ceterarum est ecclesiarum caput*, die *inferiores ecclesiae (morum) hauriunt puritatem;* denn – es folgt eine oft zitierte, auf Jesaja (Kap. 1,5) anspielende Sentenz – *languescente capite reliquum postea corpus morbus invasit*[38]. Das bedeutet – man beachte die ausgeprägt medizinische Metaphorik –, Gesundheit und Krankheit steigen hierarchisch vom Haupt in die Glieder herab[39]. Die ekklesiologische Dimension ist unschwer zu erkennen: Das Verhältnis von Caput und Membra im mystischen Leib Christi und ihr Wirkzusammenhang. Damit rücken Initiator und Gegenstand der Reform in ein Beziehungsverhältnis. Wenn nämlich der Papst selbst nach dem Krankheitsmodell die Ursache der herrschenden Mißstände ist, dann ist er eigentlich auch der berufene

35 MC II 667,4f.

36 Konzilsprotokoll Kopenhagen Kong. Bibl., Ny kong.saml. 1842, f. 18r (zu 1433 II 21; vgl. CB III 356,4–6) [Edition in Vorbereitung]. – Viele weitere Belege bei Jacobus Cartusiensis, De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi mystice descriptis et de auctoritate Ecclesiae et de eius reformatione, in: Stanislaw Andrzej Porebski (Ed.), Jakub z Paradyza (wie Anm. 39) 23–47.

37 CB VIII 174,12.

38 COD 497,32–36 und 41f. – Im Wahlendekret vom 13. Juli 1433 wird der Papst ermahnt: *ut, cum speculum et norma omnis sanctitatis et munditiae esse debeat, pro confirmatione ..., electionum ... nihil penitus exigat aut recipiat.* COD 472,8.

39 Am ausgeprägtesten begegnete mir bislang die medizinische Metaphorik im Traktat des Jacobus Carthusienis, De reformatione claustrorum, ed. Stanislaw Andrzej Porebski, in: Jakub z Paradyza, Wybor tekstów dotyczacych reformy kosciola (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia VI), Warschau 1978, 86–101.

Initiator der Reform. Die papstzentrierten Reformprophetien des 13. und 14. Jahrhunderts hatten das ähnlich gesagt. Erweist sich der Papst jedoch zur Selbstreform unfähig, so darf man im Zeitalter der Reformkonzilien konjizieren, dann muß die Kirche, repräsentiert durch das Generalkonzil, ihn ›von unten‹ reformieren.

Das aber setzt die Superiorität des Konzils voraus. Die Reform wird damit selbst zum Verfassungsproblem: In welchen Fällen und wie weitgehend darf das Konzil den Papst reformieren? Darf es das ohne oder gegen seinen Willen, unter Einschränkung seiner Jurisdiktionsgewalt tun? Auf dem Basler Konzil sind diese Fragen schließlich eklatiert, was hier nicht näher zu erörtern ist. Immerhin konnten wir andeuten, wie eng Reform und konziliare Theorie, ›causa fidei‹ und ›causa reformationis‹ im Grunde verflochten sind. Kurz gesagt: Wer über Reform spricht, muß nicht nur über das Konstanzer Dekret ›Frequens‹, sondern auch über ›Haec Sancta‹ sprechen[40]. Eine isolierte Betrachtung der Reformaktivitäten verliert dies leicht aus dem Blick.

Das traditionelle Mittel, mit dem ein Konzil als Legislativorgan zur Reform beiträgt, ist das Dekret. Den Reformdekreten ist daher der zweite Teil gewidmet. Die aktive Durchführung von Reformen an der Basis hatten andere vorzunehmen. Ein Konzil konnte als Zentralinstanz dennoch versuchen, auch exekutiv zu wirken. Diesem Problemfeld wird sich der dritte Teil am Beispiel der Ordensreform zuwenden.

II. Konziliare Reform-Gesetzgebung: Konstanz und Basel[41]

Zuerst seien die institutionellen Voraussetzungen ins Auge gefaßt. Sie lassen sich sehr viel besser vergleichend untersuchen, als dies die Forschung bislang getan hat. Typisch war die Bildung von Spezialkommissionen. Diese begegneten schon auf dem Ersten und Dritten Lateranum, dann besonders ausgeprägt auf dem Viennese, in Konstanz, Basel, Trient und bis in die Gegenwart im Zweiten Vatikanum. In Pisa forderte Alexander V. dazu auf, *aliquos paucos de qualibet natione* zu wählen, die als *quoad reformationem deputati* zusammen mit einigen Kardinälen beraten sollten[42].

In Konstanz bildeten sich nacheinander drei sogenannte Reformatorien, besetzt aus Kardinälen und Vertretern der vier Konzilsnationen. Ihre Funktion war, wie treffend gesagt wurde, die eines »Siebs« (Brandmüller), in denen die Reform-Avisamente und Beschwerdeschriften gesammelt, gesichtet und in eine diskussionsfähige Form gebracht werden sollten. Der weitere Geschäftsgang verlief dann so: Der gefilterte Entwurf der Reformkommission wird den vier Nationen und den Kardinälen als Beschlußgremien zugeleitet und dort dem schneidenden Luftzug der Politik ausgesetzt. Dort kann der Entwurf abgelehnt, modifiziert, auch an den Ausschuß zurückverwiesen werden, ehe er dekretsreif ist und auf der Generalversammlung verabschiedet werden kann.

40 S. oben 43.

41 Die wichtigste Literatur zu Konstanz: Philipp Haven Stump, The Reform Ideas of the Council of Constance (1414–1418), [Phil. Diss. University of California], Los Angeles 1978 (University Microfilms, Ann Arbor). – Ders., The Reform of Papal Taxation at the Council of Constance (1414–1418), in: Speculum 64, 1989, 69–105. – Walter Brandmüller, Das Konzil von Konstanz 1414–1418. I: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne (Konziliengeschichte Reihe A), Paderborn usw. 1991 (die Reform wird in Kürze Band II zentral behandeln). – Zu Basel: Richard Zwölfer, Die Reform der Kirchenverfassung auf dem Konzil von Basel, in: BZGAK 28, 1929, 141–247, 29, 1930, 2–58. – Helmrath, Basler Konzil (wie Anm. 2) 129–132, 327–352.

42 Johannes Vincke (Ed.), Acta Concilii Pisani, in: RQ 46, 1941, 312f.

Die stärker formalisierte Geschäftsordnung in Basel[43] ersetzte 1432 die vier Nationen durch Fachdeputationen, auf die alle Inkorporierten proportional nach Nationen und Ständen verteilt wurden. Eine der vier war die ›deputatio pro reformatorio‹. Zwar wurde sie besonders mit Reformmaterien beschäftigt, war aber dennoch kein echter Spezialausschuß. Denn mit dem Ziel einer maximalen Partizipation aller Teilnehmer mußten sämtliche Konzilsmaterien in allen vier Deputationen beraten und verabschiedet werden. Daher entstanden in Basel neben der Reformdeputation zusätzliche Reformausschüsse unterschiedlicher Dauer, deren wichtigster der am 29. November 1432 eingerichtete Ausschuß der 24 ›Ältesten‹ (seniores) war. Daneben gab es Sonderkommissionen für die Ordensreformen und andere Projekte. Die Tätigkeit dieser Ausschüsse leuchtet immer wieder punktuell in den Protokollen der ›deputatio pro communibus‹ und der Generalkongregation auf. Ihre kontinuierliche Arbeit und Diskussion läßt sich dagegen nur fragmentarisch verfolgen.

Quellen aus der konziliaren Reformarbeit

Das Vierte Lateranum, als Innozenz III. Kommissare durch die Diözesen schickte, um Mißstände zu erfassen, oder das Viennense, als Clemens V. aus ganz Europa Beschwerdeschriften schicken und von einer Reformkommission in ›rotuli‹ sortieren ließ, waren systematisch an der Basis vorbereitet worden. In Konstanz und Basel fehlte etwas Vergleichbares. Dort wurden die Reformausschüsse, entsprechend der hektischen Konzilsteilnahme, zu Sammelbecken eines heterogeneren Materials. Der häufigste Typ von Schriften, die dort eingingen, nannte sich ›Avisamenta‹ – ›Benachrichtigungen‹. Es sind in der Regel Vorschlagskataloge mit Reformartikeln. Die Grenze zum Traktat ist fließend. Manches Kuriose ist darunter, aber letztlich tauchen doch immer wieder die gleichen Punkte auf, ein charakteristischer Querschnitt durch den Zustand beziehungsweise Bewußtseinszustand des europäischen Klerus.

Neben den Avisamenten werden die Konzile begleitet von – für Basel kaum erschlossenen – Predigten, fermentiert von Kontrovers-Traktaten in bisher nicht dagewesener Zahl. Allgemein zu beobachten ist im Vergleich zwischen Konstanz und Basel eine Verschiebung des theologischen Interesses. Die großen Basler Traktate eines Johann von Segovia, Johann von Ragusa, Nikolaus von Kues und Panormitanus beschäftigten sich in erster Linie mit Kirchentheorie (Ekklesiologie), weniger, wie noch das Gros der Konstanzer Traktate, mit Kirchenreform. Wenngleich die Reformarbeit in Basel verstärkt weiterlief, bedurfte sie offenbar in geringerem Maße einer theoretischen Begründung.

Zu den viel benutzten Schriften gehörten auch Canones und Statuten älterer Synoden. Konzilsdekrete sind ja selten originelle Würfe; sie bilden vielmehr Referenzketten, deren Glieder zum Teil bis nach Nikaia zurückreichen. Das gibt Gelegenheit, nachdrücklich auf das unmittelbare partikularsynodale Umfeld der Konzilien hinzuweisen. Eine Salzburger Provinzialsynode des Jahres 1431 zum Beispiel bündelte viele Reformthemen des Basler Konzils vor, wie eine frühere des Jahres 1420 diejenigen des Konstanzer Konzils nachbereitete.

Reform per Konzilsdekret

Auf den Reformdebatten in Konstanz, Pavia-Siena und Basel ging es stürmisch zu. Schon in Konstanz verschränkten sich divergente Reforminteressen verschiedener Gruppen (Kardinäle, Nationen, Kaiser usw.) aufs engste mit dem politischen Geschehen. Von prinzipiellen

43 HELMRATH, Basler Konzil (wie Anm. 2) 24–27 (Lit.). – Zu den Reformgremien DERS. (wie Anm. 1) 99–101. – MERTENS (wie Anm. 73) 445f.

›Reformen‹ hier und ›Reformfeinden‹ da kann nach Art der älteren Literatur keineswegs die Rede sein. Der berühmte Prioritätenstreit des Jahres 1417 (zuerst Papstwahl oder zuerst Reform?) hat durchaus Symbolcharakter. In Konstanz sollte die Reform schließlich mit dem neuen Papst stattfinden. Martin V. hatte offensichtlich sehr nüchtern erkannt, daß ohne die vorläufige Preisgabe wesentlicher benefizialer und fiskaler Rechte eine Befriedung der Kirche, aber auch ein Neuaufbau der Kurie unmöglich sein würde.

Offizielle Reformdekrete hat das Constantiense (1414–1418) zwar nur wenige erlassen. Aber immerhin hoben die wenigen Dekrete vom 9. Oktober 1417 und 21. März 1418 besonders verhaßte Gravamina auf: alle Spolien-, Vakanz- und Prokurationsgelder an die Kurie sowie Dispensen für Nichtresidenz wurden abgeschafft, die Simonie verboten, Exemtionen und Inkorporationen neu geregelt[44]. Das war nicht wenig. Die meisten Benefizial- und Fiskalmaterien regelte man dagegen nicht zentral, sondern partikular, durch die sogenannten Nationen-›Konkordate‹. Es sind echte Früchte des Schismas, der gewachsenen Autonomie der Landeskirchen unter fürstlicher Ägide, denen die Zukunft gehören sollte. Ohne schon ›Konkordate‹ im völkerrechtlich bilateralen Sinne zu sein, nennen sie sich ›capitula concordata‹, geschlossen zwischen dem Papst, den Prälaten und Fürstengesandten der Natio Germanica, Gallicana und Anglicana. Ihr Inhalt ist als Kompromiß zu werten: Reservationen, Annaten und Expektanzen wurden nicht abgeschafft, aber in der Höhe eingeschränkt (zum Beispiel die Servitien für Frankreich auf die Hälfte).

Das dreißig Jahre später von dem deutschen König Friedrich III. und der Kurie abgeschlossene (echte) Wiener Konkordat von 1448 sollte als deutsche Bilanz der Konzilsepoche einen ähnlichen, wenngleich für die konzilsverwöhnte deutsche Kirche weniger vorteilhaften Kompromiß darstellen[45].

Das konziliare Intermezzo in Pavia/Siena 1422/1423 spann den Reformfaden weiter, ehe der Papst es auflöste, und bereitete trotz seiner Kürze zehn Dekrete vor. – Doch erst in Basel sollte dann – man erinnere sich an die Prophezeiung – die ›mirabilis reformatio‹ stattfinden. Wirklich? Basel griff energisch und mit höchster zentralistischer Ambition auf, was in Konstanz und Pavia/Siena liegen geblieben war. Der dramatische Weg dieses mit achtzehn Jahren Dauer längsten Konzils der Kirchengeschichte (1431–1449) wird zwar ständig von Reformarbeiten begleitet. Ein Blick auf die Daten der 28 Reformdekrete[46] zeigt aber deutlich: Die effektive Gesetzgebung drängt sich auf knapp drei Jahre von Juli 1433 bis März 1436 zusammen. Diese Reformzeit des Konzils war zugleich seine kurze Blütezeit. Die wenigen Jahre davor und die vielen danach verzehrte im wesentlichen der Selbstbehauptungskampf gegenüber dem Papst. Am Tage der Suspension Eugens IV., am 24. Januar 1438, raffte man sich noch einmal mit drei Dekreten zu einem demonstrativen Reformschlag auf[47].

Das päpstliche Gegenkonzil in Ferrara/Florenz/Rom (1438–1445) verstand sich als Unionskonzil. In der Kirchenreform suchte es die Konkurrenz zu Basel nicht; vielmehr war das ganze Thema dort weitestgehend inexistent[48]. Dagegen muß das Fünfte Lateranum (1512–1517) – es endete im Jahr des Ausbruchs der Reformation – hinsichtlich der klassischen Materien seiner Dekrete und seines rhetorischen Umfelds als letzter Ausläufer der mittelalterlichen ›Reformkonzilien‹ angesehen werden[49].

44 COD 443 und 447–450 sowie 444 (Reformkatalog vom 30. Oktober 1417).

45 Andreas Meyer, Das Wiener Konkordat von 1448 – eine erfolgreiche Reform des Spätmittelalters, in: QFIAB 66, 1986, 80–152, mit Lit.

46 COD 469–476, 483–492, 494–505. – MC III 20–25.

47 MC III 20f., 21–23, 24f.

48 Helmrath (wie Anm. 1) 119f.

49 Nelson H. Minnich, Concepts of Reform proposed at the Fifth Lateran Council, in: AHP 7, 1969, 163–251. – Bäumer, Leo X. und die Kirchenreform (Lit.).

Man muß sich deutlich machen, daß die tatsächlich publizierten Dekrete nur den kompromißfähigen Teil einer viel größeren Zahl geplanter Dekrete ausmacht, deren Formulierung ein monate-, oft jahrelanges Ringen in Ausschuß- und Plenardebatten voranging. Viele Materien kamen gar nicht bis zur Dekretsreife, weil ein Konsens der Synode nicht erreichbar schien. Die Kalenderreform zum Beispiel mußte bis 1582 warten.

Aus dem breiten Panorama der Basler Konzilsdekrete[50] seien hier nur drei herausgegriffen. Zuvor wenigstens eine Aufzählung der wichtigsten Materien: Juden und Neophyten (konvertierte Neuchristen); man sträubt sich, hier von ›Reform‹ zu sprechen (7. Sept. 1434) – priesterliche Konkubinarier (22. Jan. 1435) – Begrenzung des Verkehrsverbots gegenüber Exkommunizierten und der leichtfertigen Verhängung von Lokalinterdikten (22. Jan. 1435) – würdige Abhaltung des Gottesdiensts (Regelung der Chorgebete, Verbot des Umherlaufens während der Messe und von Narrenfesten im Kirchraum (9. Juni 1435) – Papstwahl, Amtseid des neugewählten Papstes, Kardinalskollegium (26. März 1436).

Das Dekret der zwölften Session vom 13. Juli 1433[51] führte die kanonische Wahl für ›beneficia electiva‹ wieder ein und schaffte die päpstliche Generalreservation ab. Spätere Ergänzungen (1436 und 1438) verboten auch die Spezialreservationen und Expektanzen und gewährten den Graduierten ein Drittel der Pfründen an Kathedral- und Kollegiatkapiteln. Das ›Synodendekret‹ schärfte Bischöfen und Erzbischöfen die jährlich beziehungsweise alle drei Jahre stattzuhabende Diözesan- und Provinzialsynode und Visitationen ein (26. Nov. 1433).

Geradezu paradigmatisch bündelten sich die Probleme der Reform im Annaten-Dekret vom 9. Juli 1435[52]. Sein Inhalt ist das große ›Nihil‹: *Nihil penitus ante vel post exigatur* – »nichts soll vor oder nach (der Kollation eines Amtes) gefordert werden«[53], keine Annaten, keine Servitien, keine Siegelgelder. Reform bedeutete hier Zahlungsabschaffung. Es war in der Tat »das radikalste Dekret, das die Basler Synode hervorgebracht hat«[54]. Es ist nicht weniger als der Versuch, das Geld aus der Kirche zu verbannen. Wer war der Leidtragende? Nur der Papst? Nein, auch die anwesenden Prälaten widersetzten sich. Aber wären nicht die Ordinarien die Hauptnutznießer gewesen? In einer paritätisch mit Prälaten und Nichtprälaten (vor allem Regular- und Universitätsklerikern) besetzten 44-er Kommission stimmten am 24. Mai 1434 18 von 22 Prälaten gegen ein Annatendekret und merkwürdig symmetrisch 18 von 22 Nichtprälaten dafür[55]. Man darf sich die Motive sehr praktisch vorstellen. Eine Entschädigung des Papstes, das heißt neue Zahlungen noch unbekannter Art und Höhe, schien unvermeidlich, wenn das Dekret durchkam; ein Bischof hatte aber schon einmal seine Servitien an die Kurie bezahlt. Entscheidend aber ist: Die Prälaten waren nicht nur Zahler; sie waren auch Einnehmer, nämlich in ihren eigenen Diözesen. Hier wiederholte sich das Verhältnis Caput–Membra auf regionaler Ebene. Denn auch im bischöflichen Budget spielten Zahlungen des Klerus, die den päpstlichen Annaten vergleichbar waren (sogenannte Siegelgelder), eine wichtige Rolle. Bei Wegfall dieser Gelder, so erklärte Amédée de Talaru, Erzbischof von Lyon, habe er nichts mehr für die Armen übrig. Ohne die Annaten, so sagt Philippe de Coëtquis, Erzbischof von Tours, sei an standesgemäßes Auftreten nicht mehr zu denken – und dazu gehörten für einen Erzbischof nun einmal laut Gesetz dreißig Pferde[56].

50 Ausführlichere Überblicke bei Zwölfer (wie Anm. 41). – Helmrath (wie Anm. 1) 111–116. – Ders., Basler Konzil (wie Anm. 2) 333–338.
51 COD 469–472.
52 COD 488f.
53 COD 488, 31f.
54 Zwölfer (wie Anm. 41) 234.
55 MC II 684–696, mit ausführlichem Referat der Einzelvoten.
56 MC II 676. Coëtquis spielt wohl auf die Bestimmungen des III. Lateranums an. X 3.39.6, Friedberg II 623, COD 213, 9–15: *quod archiepiscopi parochias visitantes...quadraginta vel quinquaginta* (!)

Für den empörten Papst gingen die Folgen des Dekrets tatsächlich an die (materielle) Substanz. Dem Betroffenen kann Reformatio durchaus ›Revolution‹ bedeuten. Das Annaten-Dekret bereitete dann auch den endgültigen Bruch zwischen Eugen IV. und den Baslern vor. Denn eine Entschädigung kam, wie abzusehen war, auch nach harten Kontroversen nicht zustande. Man mochte nicht die alten Zahlungen abschaffen, um sogleich neue einzuführen.

Versucht man, das Ensemble der Dekrete zu charakterisieren, von denen einige als innovativ anzusehen sind, die meisten aber ältere Bestimmungen modifizieren, so fällt zum ersten ihre Länge auf – eine allgemeine legislative Zeiterscheinung; zum zweiten eine gewisse Tendenz zum Rigorismus. Mehrere Dekrete (Konkubinarier, Juden, Annaten) waren zu ihrem Gegenstand die bis dahin schärfsten der Kirchengeschichte.

Rezeption und Wirkung

Hatte die Reform per Konzilsdekret Erfolg? Erfolg läßt sich hier nur nach dem Grad der Befolgung und Rezeption bemessen. Die unmittelbare Verbreitung war erstaunlich. Über 100 Handschriften des 15. Jahrhunderts, die partielle oder komplette Sammlungen der Basler Dekrete enthalten, sind bekannt, teils als originale Ausfertigungen durch Konzilsnotare, teils als Abschriften[57]. Achtzehn Volldrucke zwischen Sebastian Brant (1499) und Mansi (1759/1798) sprechen ihrerseits für sich. Die weitläufige originale wie kopiale Einzelüberlieferung von Basler Dekreten ist weitgehend unerschlossen. Stichproben ergaben, daß das Dekret über Bann und Interdikt das am häufigsten verbreitete gewesen zu sein scheint, gefolgt vom Wahlen- und Konkubinarierdekret. So ließen sich sogar Städte solche Dekrete, die sie interessierten, vom Konzil im Wortlaut mitteilen[58].

Ein wenig besser sieht die Forschung zur synodalen Rezeption aus[59]. Denn Provinzial- und Diözesansynoden spielten traditionell die Rolle von Rezeptions- und Publikationsorganen von Konzilsdekreten auf Diözesan-Ebene. Während Provinzialsynoden aber mehr ein intermediäres Durchgangsstadium für sie darstellten, kam es auf die Diözesansynoden entscheidend an, wenn die Dekrete via Synodalstatuten die Basis erreichen sollten. Rezeption von Basler Dekreten – natürlich nur insoweit sie die ›reformatio membrorum‹ betrafen – ist in Diözesanstatuten früh nachweisbar, zum Beispiel in Konstanz, Passau und Genf schon 1435, in Brixen 1438, Freising mehrfach ab 1439, Eichstätt mehrfach ab 1445[60]. Von den 13 Dekreten, die Nikolaus von Kues auf seiner deutschen Legation 1451/1452 verbreitete, gingen

evectionis numerum non excedant. Vgl. die Bestätigung auf dem IV. Lateranum c. 33 (X.3.39.23, FRIEDBERG 632, COD 250, 23–24).

57 Die Zahl beruht auf einem beiläufig gesammelten, aber nur teilweise am Original überprüften Ensemble von Handschriften des Typs ›Acta (et decreta) concilii Basiliensis‹. Gelegentlich verbirgt sich dahinter heterogenes Aktenmaterial zum Basler Konzil ohne eigentliche Dekretsammlung. – Joachim Stieber (Boston) bereitet eine Studie zu den notariellen Kopien der Dekrete vor.

58 Zwei Beispiele: 1435 April 4. Basler Konzil teilt der Stadt Bodenwerder auf Wunsch den Wortlaut des Konkubinarierdekrets vom 22. Jan. 1435 mit: Bodenwerder StA Urk. Nr. 24 Or. bull. pend. Regest: Brigide SCHWARZ, Die Originale von Papsturkunden in Niedersachsen 1417–1517 (Frau Prof. Schwarz, die mir einen Manuskriptauszug vorab zur Verfügung stellte, sei herzlich gedankt). In dem Band finden sich weitere Beispiele dieser Art. – 1438 Mai 13. Basler Konzil gibt auf Antrag des Rats von Schwäbisch Hall eine Kopie des Interdiktdekrets ›Ad vitandum‹ vom 22. Jan. 1435: HStAS B 186, U 983 Or. Regest: Urkunden des Archivs der Reichsstadt Schwäbisch Hall 2, Stuttgart 1972, U 1869.

59 Übersicht bei HELMRATH (wie Anm. 1) 126–129. – DERS. Basler Konzil (Anm. 2) 242–248. Das Thema wurde bisher nicht systematisch bearbeitet.

60 Als Beispiel: Ernst REITER, Rezeption und Beachtung von Basler Dekreten in der Diözese Eichstätt unter Bischof Johann von Eych (1444–1464), in: Von Konstanz nach Trient. Festgabe für August Franzen, Hg. Remigius BÄUMER, München usw. 1972, 215–232.

sieben inhaltlich mit Basler Dekreten konform, davon zwei (Juden und Konkubinarier) unter ausdrücklicher Nennung des unlängst erloschenen Konzils[61]. Noch im 16. Jahrhundert wurden im fernen Carpentras unter Jacopo Sadoleto (1517–1536/1545) Basler Dekrete rezipiert. Und als Kaiser Karl V. 1548 auf dem ›geharnischten‹ Augsburger Reichstag seine ›formula reformationis‹ vorlegte, enthielt diese ausdrücklich das Basler Synoden- und Graduierten-Dekret.

Eine viel schwierigere und kaum zu beantwortende Frage ist die, ob und inwieweit die Dekrete beziehungsweise Statuten auch tatsächlich angewendet und praktisch befolgt wurden. Hier sind der Forschung Grenzen gesetzt[62].

Steigen wir jetzt von den Membra zum Caput hinauf: Das individuelle Befolgen oder Nicht-Befolgen der Konstanzer und Basler Dekrete durch die Päpste Martin V. und Eugen IV. ist nicht so entscheidend, um deren ›Erfolg‹ zu bewerten. Denn ihre Benefizial- und Finanzpolitik war, wie gesagt, entscheidend von der Akzeptanz durch die Fürsten und den hohen Klerus abhängig. Und dessen praktische Befolgung derjenigen Dekrete, die das Caput durch Finanzentzug reformieren wollten, bestand im Nicht- oder Wenigerzahlen, zumindest solange man die betreffenden Reformdekrete für verbindlich hielt. Aber wie lange galten diese? Man wird in der Forschung noch sauberer zeitlich und regional unterscheiden müssen zwischen dem Gültigkeitszeitraum der auf fünf Jahre begrenzten Konstanzer Konkordate, der Zwischenjahre bis zur Rezeption der Basler Dekrete und der Rezeption der Basler Dekrete selbst. Deren Gros wurde etwa durch die Pragmatique de Bourges (1438) in weiten, aber nicht sämtlichen Teilen Frankreichs, im Reich durch die Mainzer Akzeptation (1439) anerkannt, die neun Jahre später de facto vom Wiener Konkordat abgelöst wurde. Zwischen 1439 und 1448 haben im Reich von neunzehn neuen Bischöfen nur drei ihre Servitien bezahlt. Es war eine jeweils persönliche Entscheidung des Kandidaten. Für das Frankreich der ›Pragmatique‹ (bis 1516) liegen differenzierte Zahlen nicht vor. Die Zahlungen versiegten jedenfalls nicht. Wie stand es mit Italien, Kastilien, England? Hier wurde offenbar weitergezahlt.

Es bedarf also dringend eines länderweisen Vergleichs der Zahlungen an die (römische) Kurie während und nach den Konstanzer Konkordaten, während des Basler Konzils und dann vor allem für den Zeitraum zwischen 1450 und der Reformation. Denn der bereits früher grundgelegte, im Großen Schisma (1378–1417/1423) und im Basler Schisma (1439–1449) vertiefte, vielfach mit der Kurie konkordatär festgeschriebene Partikularismus hatte zu Praktiken und Regelungen geführt, die von Land zu Land differierten. Ein weiterer Schritt hätte die Ergebnisse mit Zahlen aus der Zeit vor den Konzilien beziehungsweise vor dem Großen Schisma zu vergleichen. Das sind Studien, die leicht zu fordern, aber nur mit größtem Aufwand umzusetzen sind.

Die Gesamttendenz scheint jedoch schon heute klar zu sein: Clemens VII. verfügte Ende des 14. Jahrhunderts allein aus dem Gebiet seiner Avignon-Obedienz über Einnahmen von circa 500000 fl. Davon waren 85–90 % fiskalischer Art (Zehnte, Spolien, Servitien, Annaten etc.). Sixtus IV. – achtzig Jahre später – verfügte aus ganz Europa über Einnahmen von circa 240000 fl. Davon rekrutierten sich nurmehr 31 % aus fiskalischen Einnahmen, dagegen 69 %

61 Grundlegend jetzt Erich MEUTHEN, Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Hg. Hartmut BOOCKMANN u.a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse 3. Folge Nr. 179), Göttingen 1989, 421–499, mit zahlreichen weiteren Bezügen zur Reformthematik. – Die Quellen demnächst bei MEUTHEN, Acta Cusana I/3 (im Druck).

62 Wenn BINZ (wie Anm. 30) 359–371, anhand von Visitationsprotokollen zwischen 1411/1414 und 1443/1445 einen Rückgang der Konkubinarier von 18 % auf 2 % feststellt, könnte man von handfestem Erfolg sprechen – wenn sich die Befolgung des Basler Konkubinarierdekrets vom 22. Jan. 1435 als Grund beweisen ließe.

aus domanialen Erträgen des Kirchenstaats, 15000 fl. allein aus dem unter Pius II. entdeckten Alaun von Tolfa[63]. Diese wenigen Daten deuten bereits den tiefgreifenden Wandel an, der sich hier in wenigen Jahrzehnten ereignet hatte. Die Verhältnisse von 1414 kehrten nach 1449 nicht wieder. »L'explication de ce déclin«, so meint Jean Favier überspitzt, aber im Kern treffend, »est simple: l'œuvre des conciles de Constance et surtout de Bâle avait à jamais ruiné la fiscalité pontifical«[64].

Nur darf nicht übersehen werden: Gezahlt wurde (wieder) weiter nach Rom, nur seltener und – insgesamt – weniger[65]. Dies geschah im Deutschen Reich des Wiener Konkordats und der ›Gravamina‹, dem dies Weniger freilich unerträglicher schien als das frühere Mehr, ebenso wie im Frankreich der Pragmatique[66].

Der Folgemechanismus für die Kurie ist bekannt. Ersatz war zu suchen. Dies geschah auf vielfältige Weise: durch Intensivierung der Domanialherrschaft im Kirchenstaat, durch den geradezu providentiellen Glücksfund des Alauns von Tolfa, durch Erhöhung der kurialen Taxsummen, Ausbau des Ämterkaufs an der Kurie[67] und schließlich durch gesteigerte Fiskalisierung geistlicher Mittel, insbesondere des Ablasses. Sollte also der Erfolg der Dekrete von Konstanz und Basel denjenigen Luthers ermöglicht haben? Ein provokanter Gedanke, der zum Schluß noch einmal anklingen wird[68].

III. Das Konzil als Zentrale der Ordensreformen

Obwohl in der Literatur meist isoliert behandelt, gehört die Ordensreform doch zentral in die allgemeine Reformthematik hinein, als eine Abteilung der ›reformatio membrorum‹. Dabei bündeln sich mit ordensspezifischen Faktoren strukturelle Probleme der Reform überhaupt. Zukunftsweisende Ansätze, das zerklüftete Feld der Observanzbewegungen des späten Mittelalters europäisch und strukturell vergleichend anzugehen, bestehen noch nicht lange[69].

63 Zahlen, vermutlich noch modifizierbar, nach Yves RENOUARD, Les relations des papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires de 1316 à 1378 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 151), Paris 1941, 32–35. – Jean FAVIER, Les finances pontificales à l'Époque du Grand Schisme d'Occident (ebd. 211), Paris 1966, 689.

64 FAVIER (wie Anm. 63) 684.

65 Dies allein schon, weil etwa die Servitien inflationsunabhängig über rund 150 Jahre in der Höhe gleich blieben; z.B. Köln 1297 und 1446: 10000 fl; Halberstadt 1296 und 1437: 100 fl. Auffällige Ausnahme bildet das Erzbistum Gnesen; 1394: 200, 1423: 2000, 1436: 5000 fl. – Hermann HOBERG, Taxae pro communibus servitiis ex libris obligationum Camerae apostolicae ab anno 1295 usque ad annum 1455 confectis (Studi e Testi 144), Città del Vaticano 1949 (ND 1974), 39f., 61 und 59.

66 Auch hier fehlen genauere Studien.

67 Zur römischen Kurie, auch zu den verschiedenen Ansätzen einer Behördenreform, jetzt magistral PARTNER (wie Anm. 22).

68 So übrigens 1853 bereits Luigi TOSTI: Hans SCHNEIDER, Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie (Arbeiten zur Kirchengeschichte 47) Berlin 1976, 160. – Erich MEUTHEN, Das Basler Konzil aus römisch-katholischer Sicht, in: Theologische Zeitschrift 38, Basel 1982, 274–308; 298 Anm. – Ähnlich STUMP, Reform of Papal Taxation (wie Anm. 41) 105: »One could almost say that it was the very success of the Constance reforms rather than their failure, that helped cause the protestant reformation.«

69 Lit. bei HELMRATH (wie Anm. 1) 131–146. – Besonders hingewiesen sei auf die Arbeiten von Klaus SCHREINER, Petrus BECKER, Joachim ANGERER und F. MACHILEK. – Grundlegend Kaspar ELM, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68 = Studien zur GermSac 14), Göttingen 1980, 188–238. – DERS. (Hg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen

Reduziert man das Motiv der Ordensreformen auf seinen Kern, so ging es um die Wieder-Befolgung (›Observanz‹) der alten Ordensregeln. Aber man rang uneingestanden auch um deren Aggiornamento, ihre zeitgebundene Auslegung und Anpassung an Bedürfnisse der Gegenwart[70]. Und diese ›Bedürfnisse‹ mußten keineswegs, wie es heute üblich wäre, Laxierung der Normen fordern, sondern auch deren asketische Verschärfung. Fastengebote (de esu carnium), Ordenstracht, ›vita communis‹, Liturgie, Klausur, Adelsmonopol und vor allem privater oder gemeinschaftlicher Besitz sind ständig wiederkehrende Themen von Traktaten, Visitationschartae und Statuten.

Die Konzilien von Konstanz und Basel wurden unweigerlich auch Foren der Ordensreformen. In Basel waren acht Mönchs- und drei Ritterorden vertreten sowie circa 320 im Laufe der Jahre inkorporierte Äbte und Prioren; nach Schätzungen bildeten Ordensleute zeitweise um 40 % der Teilnehmer[71]. Die Motive des Konzilsbesuchs hatten zwar bei vielen nicht unbedingt etwas mit Reform zu tun. Andererseits kamen auch die ganz speziell an der Reform Interessierten. Man traf sich; visitationsaktive Benediktiner aus Österreich und Bayern trafen mit solchen aus dem Rheinland und aus Italien zusammen. Förderliche Rahmenbedingungen schufen die Konzile von Konstanz und Basel allein schon durch ihre Sekundärfunktionen, »Bildung eines öffentlichen Forums, die Zusammenführung maßgeblicher Reformer, die moralische Ermutigung«[72], und, wie hinzuzufügen ist: die rechtliche Legitimationsstärkung.

Kürzlich hat Dieter Mertens in einem luziden Aufsatz das Thema skeptisch durchleuchtet und dabei Kriterien formuliert, von denen man auszugehen hat[73]; sie sind allenfalls noch modifizierbar. Mehr kann im folgenden auch nicht geschehen. Die Reformaktivitäten selbst Orden für Orden aufzurollen, bleibt Zukunftsaufgabe.

Wie sah der »mächtige Impuls für die Reformierung des Lebens in allen Klöstern« aus, der laut Angerer[74] vom Basler Konzil ausging? Die Möglichkeit einer Zentralreform von oben wurde von vornherein durch Rahmenbedingungen eingeschränkt:

a) Den enormen Pluralismus und Regionalismus des spätmittelalterlichen Ordenswesens selbst. Er hätte im Sinne der Generalreform eine Leitungszentrale prinzipiell ebenso erfordert wie er diese tatsächlich verhinderte. Sagte doch schon die Reformatio Sigismundi über die Orden: *Sye sein alwegen parciales et non generales*[75]. Die Voraussetzungen, welche die Verfassungen der Orden boten, waren äußerst different. Nicht zufällig sollten die – nicht exemten – Klöster des kaum zentralisierten Benediktinerordens für die konzilsgeleitete Reform den meisten Aktionsraum bieten. Für die stark zentralisierten und exemten Bettelorden galt das in viel geringerem Maße, solange sie nicht freiwillig kooperierten. Umgekehrt machte sich der Prozeß der Spaltung in Observante und Konventuale, obwohl aus der Kontroverse um die Reform entstanden, für eine einheitliche Reform hemmend, für den ordensinternen konkurrierenden Reformaktionismus dagegen wohl eher stimulierend

Ordenswesen (Berliner Historische Studien 14 = Ordensstudien VI), Berlin 1989, ebd. 3–22 instruktive Einleitung des Herausgebers.

70 Richtungsweisend Klaus SCHREINER, Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel. Geistige, religiöse und soziale Erneuerung in spätmittelalterlichen Klöstern Südwestdeutschlands im Zeichen der Kastler, Melker und Bursfelder Reform, in: BWKG 86, 1986, 105–195.

71 HELMRATH, Basler Konzil (wie Anm. 2) 122.

72 MERTENS (wie Anm. 73) 455.

73 Dieter MERTENS, Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: ELM (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 69) 431–458.

74 Joachim ANGERER (Ed.), Caeremoniale regularis observantiae sanctissimi patris nostri Benedicti ex ipsius Regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet Specu et Monasterio Sublacensi practicantur. (CC Mon XI 1), Siegburg 1985, S. CLXXXVIII.

75 Reformation Kaiser Siegmunds, ed. Heinrich KOLLER (MGH Staatsschriften 6), Stuttgart 1964, S. 98, Z. 4–5.

bemerkbar. Die Observanz, in gewisser Weise die kalte Fortsetzung des Armutsstreits, versuchte – ungeachtet anderer tatsächlicher oder prätendierter Unterschiede zu den Nichtobservanten –, Reform vor allem als institutionellen Elite-Separatismus durchzusetzen. Für dessen Legitimation und Verbreitung waren auch die Konzilien gefragt. Die Franziskanerobservanz ließ ihre selbständige Vikarie 1415 in Konstanz, dann 1439 in Basel bestätigen.

b) Die unklare Kompetenz bei der Umsetzung vor Ort. Kloster- und Stiftsreform bedeutete, in regionale Verhältnisse einzugreifen. Hürden bestanden zunächst juristischer Art:
1. Exemtion. Die eximierten, mithin auch reformgeschützten Zisterzienser- und Bettelordensklöster gegenüber einer nicht ordensinternen Reforminitiative zu öffnen, erforderte normalerweise eine päpstliche Legitimation. Das Basler Konzil beanspruchte zwar für sie die gleiche, ja eine höherrangige Leitungsgewalt als der Papst. Seine Fakultäten und Vollmachten verliehen im Prinzip einen hohen Legitimationsgrad; vor Ort drangen sie bei juristischen Gegenmanövern ebensowenig selbstverständlich durch wie päpstliche. Und der konzilseigene Papst, Felix V., besaß weder den Willen noch die Autorität, sich an die Spitze einer Reform von oben zu setzen und diese kraft apostolischer Vollmacht gegen Exemte durchzusetzen.
2. Die Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe im Gebiet ihrer Diözesen. Das Visitationsrecht stand dem Bischof zu, der ungefragten Eingriffen von außen zunächst aus Prinzip ablehnend gegenüberstand. So nimmt Bischof Friedrich von Konstanz die ›reformgefährdete‹ Benediktiner-Abtei St. Gallen gegen die vom Basler Konzil bestellte Visitationskommission unter Johannes Rode förmlich in Schutz: *uns ist fürkomen, wie das ettlich fremd lüt in unser bistumb komen sigend, die ettwas nüwerung machen wöllen*[76]. Im Konzil zog man vorübergehend die Konsequenz und versuchte 1436, die ganze Benediktinerreform über die Amtsschiene der bischöflichen Visitation zu organisieren[77].
3. Noch entscheidender erwies sich die Einbettung der Klöster in ihre territoriale, feudale und bürgerliche Umwelt. Ohne die Hilfe beziehungsweise gegen den Willen der Territorialfürsten oder Stadträte ließ sich weder ein Benediktinerkloster auf dem Land, noch ein Mendikantenkloster in der Stadt reformieren. Oft genug förderten diese Kräfte selbst die Reform, nicht nur aus religiösen, sondern ebenso aus politischen oder fiskalischen Sekundärmotivationen[78].

c) Die auf der Synode selbst (im »champ clos«, wie Ourliac sagt) ausbrechenden Spannungen als Ordensreform »fördernde und hemmende Kräfte« (Mertens). Subkutan schwelte zum Beispiel hier wie in der gesamten kirchlichen Gesellschaft der alte Streit zwischen Weltklerus und Mendikanten. Die latent antimendikantische Stimmung (auch führende Reformer wie die Weltkleriker Gerson, Nikolaus von Kues oder Heinrich Toke waren nicht frei davon) eskalierte in Basel 1435 und ein zweites Mal in den vierziger Jahren. Sie führte zur Solidarisierung der vier Bettelorden in der ›Concordantia‹ vom 2. April 1435 und machte sie gegen die konziliaren Reformpläne – »Reformieren heißt Wegreformieren der Mendikanten«[79] – a priori mißtrauisch. Der Widerstand der Exemten, ihr habitueller ›morbus Noli me tangere‹, wie Segovia einmal erhellend sagte[80], konnte nicht aufgelöst werden.

76 Urkundenbuch der Abtei Sankt Gallen V, St. Gallen 1909, 731 Nr. 3852 (1435 Febr. 4), Nr. 3853 (S. 731–740) weitere Stücke zur Reform in St. Gallen.

77 S. unten (Anm. 100) zur Bulle ›Inter curas innumeras‹.

78 Bekannt ist Geiler von Kaysersbergs Dictum: *Das gantz concilium zu Basel war nit so mechtig, das es möcht ein frawenkloster reformieren in einer stat, wan dy stat es hielt mit den frawen;* ›Die Emeis‹, Straßburg 1516, f. XXI^{v}. – Die Forschung zu diesem Komplex ist rege: Stievermann, (1989; Lit.). – Neidiger, Stadtregiment und Klosterreform in Basel, in: Elm (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 69) 539–570. – Neidiger, Erzbischöfe und Landesherren (1990; Lit.). – Schulze, Fürsten und Reformation (1991; Lit.).

79 Mertens (wie Anm. 73) 435. – Helmrath, Basler Konzil (wie Anm. 2) 124f.

80 MC II 358–360; zit. 360,4.

Die Ordensreformen begannen bekanntlich nicht erst 1431, gleichsam am grünen Tisch. Das Konzil stieß allenthalben auf ordensinterne, zentral, regional oder lokal wirkende Reformtraditionen. Es blieb die Möglichkeit, das vorhandene Potential expansiv zu fördern, neue Initiativen zu starten und darüber hinaus den Universalismus des Generalkonzils dazu zu nutzen, sich als übergeordnete Legislativ- wie Exekutivinstanz aller Reformen zu etablieren. Zahlreiche Aktivitäten liefen ganz ohne Konzil weiter. Gesamtreform im Sinne von Uniformität war unter den genannten Voraussetzungen selbst innerhalb eines einzelnen Ordens von Anfang an Theorie.

Mertens versuchte, die Ordensreformpolitik des Basiliense auf drei nach dem Grad ihrer Allgemeinheit abgestuften, wenn auch nicht ganz äquivalenten Ebenen zu lokalisieren[81]:
1. Auf der obersten Ebene des Globalanspruchs der legislativen »Neuordnung der Kirche« durch große Programme und abschließende Dekrete.
2. Als (immer noch) zentral gelenkte Partikularreform einzelner Orden beziehungsweise von deren regionalen Teilgruppierungen.
3. Punktualreform als bloßes Reagieren auf reformheischende Suppliken, also auf Impulse ›von unten‹.

Auf den ersten Blick erscheinen diese drei Ebenen wie zeitlich aufeinanderfolgende Phasen. Ein solcher Eindruck wäre jedoch nur sehr bedingt richtig. Denn in den ersten Jahren lief auf dem Konzil die Ordensreform in Planung oder Praxis durchaus auf allen drei Ebenen gleichzeitig ab. Ebene zwei und drei lassen sich in der Praxis ohnehin kaum trennen. Man arbeitete an Globalplänen, organisierte zugleich flächengreifende Visitationen und reagierte auf Reformsuppliken. Uns erscheint es angebracht, die zentral geplanten Maßnahmen etwas stärker zu gewichten. Das Urteil über die Rolle des Konzils wird seine Nuancen zwischen den Rollen einer aktiven ›Zentrale der Globalreform‹ und des bloßen Legitimationsbeschaffers setzen müssen.

Bereits im September 1431 richtet man ein Gremium mit der Aufgabe ein, alle(!) Ordensregeln *(regulae et constitutiones omnium religionum)*[82] zu prüfen und, was zu reformieren sei, zusammenzustellen. Im Oktober wird aufgerufen, aus jeder Diözese ein bis zwei Leute aus Ordenskreisen *reformacionis causa in ipsis religionibus* nach Basel zu schicken[83]. Der Andrang ist groß. Im Dezember 1433 ergeht eine ›Bulla concilii Basiliensis de visitationibus et reformacionibus religiosorum‹ mit Vollmachten für alle Visitatoren und reformierten Äbte, eine Vorstufe für den späteren Reformentwurf (1435) des Kardinals Cesarini[84]. Es waren dies alles umfassend angelegte Maßnahmen im Sinne einer Reformatio generalis.

Doch als es dann konkret wurde, als Visitationen und anderes angeordnet werden sollten, zeigte sich, daß von ›omnium religionum‹ eigentlich nur zwei als Reformobjekte übrig blieben, die – nicht exemten – Benediktinerklöster und Augustinerchorherren-Stifte.

So scheint es uns berechtigt, daß Mertens das Scheitern eines zentralen Generalkonzepts, zuerst des konziliaren 24-er Gremiums 1434 und dann von Cesarinis heroischem Reformplan, als Peripetie der Reformatio generalis selbst heraushebt. Ihre Grenzen waren schmerzlich offenbar geworden. Doch hatte auch auf den anderen Gebieten der Reformatio membrorum der konziliare Elan ab 1436 nachlassen müssen, weniger infolge des Scheiterns eines Globalkonzepts als durch die Absorbierung vom Superioritätskampf mit Eugen IV.

81 MERTENS (wie Anm. 73) 433 und 453.
82 MC I 131,6–8.
83 MC II 35,37–36,6.
84 Wien, Österreichische Nationalbibliothek CVP 4724, f. 270^{v}–271^{r}, ed. Pascal LADNER, Kardinal Cesarinis Reformstatuten für das Leonhardstift in Basel, in: ZSKG 74, 1980, 125–160; 128f. Edition der ›Bulla‹ zum Reformentwurf von 1435. – HELMRATH (wie Anm. 1) 112 Anm. 129. – MERTENS (wie Anm. 73) 448 und 450.

Wenden wir uns der unteren Ebene der Suppliken zu: Hier reagierte das Konzil von Beginn an. Reagieren ist Behördenpflicht. Ja, das Konzil wurde überhaupt erst zur Behörde, zur Kurie am Rhein, weil aus der Kirche in wachsendem Maße Nachfrage entstand[85]. Die Suppliken sind Ausdruck und Gradmesser dieser Nachfrage. Darunter finden sich auch solche, welche um Reform oder um die Vollmacht zum Reformieren nachsuchen. An der römischen Kurie war das nicht anders. Aber auch von dort konnten Klosterreformen gleichsam ›motu proprio‹ ausgehen. Wo der allererste Anstoß zu einer Klostervisitation tatsächlich entsprang, ob einer Bitte ›von außen‹ an die Zentrale oder einer Initiative der Zentrale von oben, die wiederum lokale Informationen voraussetzt, ist vielfach gar nicht zu klären. Viele Ordensreformer saßen überdies selbst im Konzil. Die Reaktion auf Suppliken wird man in ihrer lokalen Begrenzung zurecht mit Mertens eher Kloster- als Ordensreform nennen[86].

Ein Beispiel von vielen, hier einmal bewußt nichtdeutscher Provenienz: Im Oktober 1436 suppliziert der Bischof Gerard Machet von Castres, Beichtvater und Rat König Karl VII., beim Konzil, es möge ihm gestattet werden, in seiner Diözese die Benediktinerklöster reformieren zu lassen[87]. An dieser wie an anderen Suppliken lassen sich zwei Prinzipien beobachten: Erstens der autoritativ eingeholte Auftrag des Konzils als Legitimationsgrundlage oder wenigstens -verstärkung, und zweitens die lokale Delegierung der Reform vor Ort.

Sehr oft wurden Klosterreformsuppliken an Kardinal Cesarini weitergereicht. Dieser figurierte als Ein-Mann-Reformzentrale des Konzils, als deren Kopf und Herz zugleich. Aus eigener Initiative reformierte er vor der Haustür in Basel mehrere Stifte. Im Sommer 1434 erhielt er Vollmacht, die Klöster der Benediktiner und Augustiner-Chorherren in Deutschland durch selbst ernannte Visitatoren zu reformieren. Von seinem Reformprogramm des Jahres 1435 war schon die Rede. Nach Ende des Konzils plante er eine große Visitationsreise durch Deutschland. Man fragt sich, welche Chancen er besaß, die vielen ihm übertragenen Aufträge auch durchführen zu lassen[88].

Entscheidend war natürlich, wie die Zentrale die Impulse umsetzte. Hier wird man den Grad an Initiative und die Art der Visitatorenrekrutierung betrachten. Folgende Stufen lassen sich unterscheiden: a) Lokale Maßnahmen oder Pläne werden durch konziliaren Auftrag autoritativ gestärkt (Gewährung von Reformvollmachten qua Konzilsbulle). b) Sie werden auch organisatorisch und personell gestützt, indem potentielle Visitatoren vor Ort vom Konzil ernannt beziehungsweise delegiert werden, zum Beispiel die Melker Reformer ab 1432, oder im April 1434 der Prior von Windesheim für die Reform im Wilhelmitenkloster Groß-Burlo[89]. Am 12. Juli 1434 schrieb das Konzil an den Abt von Melk: *te plurimum hortamur sine*

85 Wegen Überlastung der Deputationen wurde ein Großteil der Alltags-Suppliken schon ab 18. Dezember 1433 einer Kommission unter Leitung des Vizekanzlers übergeben. CB II 538, 32–38. – Zur weiteren Entwicklung CB III 182,8–13, 186,27–34, 208,3–5, 256,1–16, 326,14–19.

86 Quantitative Angaben anhand der Konzilsprotokolle sind möglich; Band VI des ›Concilium Basiliense‹ protokolliert, mit größeren Zeitlücken, 300 Betreffe von Klöstern, davon allein 173 der Benediktiner. Das Gros betrifft üblicherweise Prozesse um Ämter und Pfründen, nicht die Reform: CB VI, S. LXXXVIII.

87 CB IV 312,30–40 (Generalkongregation 1436 Okt. 27).

88 In jedem Falle ist seine Rolle in diesem Zusammenhang neu zu untersuchen. Bei Gerald Christianson, Cesarini: The Conciliar Cardinal. The Basel Years 1431–1438 (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 10), St. Ottilien 1979, 128f. kommt der ganze Komplex zu kurz.

89 Kaspar Elm, Die münsterländischen Klöster Groß-Burlo und Klein-Burlo, in: Westfälische Forschungen 8, 1965, 23–42; 35f. – Ders., Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein, Paderborn 1989, 87–113; 103f.

mora ad hoc sacrum concilium mittas dilectos ecclesiae filios (es folgen fünf Namen)[90]. Die Fünf wurden also zuerst nach Basel zitiert und kamen dann bei Visitationen vor Ort zum Einsatz. c) Die Visitation wird selbst von Basel aus zentral ins Werk gesetzt durch Rekrutierung von Visitatoren aus dem Kreis der Konzilsväter. »Die Architekten der Gesamtreform« wurden also »als Bauleute vor Ort eingesetzt«[91]. Das konziliare Legislativorgan wirkte – ähnlich wie in der vergleichbaren Aufgabe lokaler Friedensstiftung – auch als lokal bevollmächtigte Exekutive. Ein bekanntes Beispiel: Im Mai 1435, auf dem Höhepunkt der Reformarbeit überhaupt, schickte Basel nach langer Kontroverse eine internationale Kommission (einen Spanier, einen Deutschen, drei Franzosen) los zur Visitation der regulierten Chorherrenstifte und Benediktinerklöster in Österreich sowie der Universität Wien. Die Kommission war bald am Ende. Sowohl Herzog Albrecht V., der zunächst selber um die Visitation angesucht hatte, wie der Ortsbischof, Leonhard Layminger von Passau, lehnten sie ab. Man mußte sie durch eine 18-köpfige, nun ganz süddeutsch-österreichisch, also einheimisch rekrutierte Mannschaft ersetzen[92].

In besonderen Fällen bestellte man einen lokal angesehenen Reformer zum Generalreformator. Es war die Stunde des Johannes Rode, des Abtes von St. Matthias in Trier: 1434 vom Konzil zum Generalvisitator der Benediktinerprovinz Köln–Trier, 1435 wohl auch der Provinz Mainz–Bamberg ernannt, reformierte er, nunmehr *auctoritate sacri concilii visitator et reformator monasteriorum*, mindestens sechs Klöster, zum Teil mehrfach[93]. War das Constantiense der Geburtsort der Melker Kongregation gewesen, förderte das Basiliense als Leitstelle den endgültigen Durchbruch der Benediktinerreform (Melk, Bursfeld, Kastl) in Deutschland[94].

Insgesamt lagen die regionalen Schwerpunkte in Bayern und Österreich (dem Einzugsgebiet der Melker Reform), in der Ostschweiz mit der Stadt Basel und in Nordwestdeutschland. In Reformsachen war Basel, obwohl Suppliken auch aus dem übrigen Europa eingingen, mehr ein Reichskonzil denn ein Weltkonzil.

90 München Staatsbibliothek, clm 19697 f. 193v. Zit. nach Meta BRUCK, Das Profeßbuch des Klosters Melk 1. Teil, in: Stift Melk in Geschichte und Gegenwart 4, Melk 1985, 77–202; 113 Anm. 3.

91 MERTENS (wie Anm. 73) 453.

92 Ebd. 252f.. – HELMRATH (wie Anm. 1) 139f., mit Lit.

93 Zu Rode s. den besten Kenner Petrus BECKER, Art. ›Johannes Rode‹ (Lit.). – DERS., Erstrebte und erreichte Ziele benediktinischer Reformen im Spätmittelalter, in: ELM (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 69) 23–34. – Eine systematische, statistisch auswertbare Sichtung aller Visitationen wenigstens auf Reichsboden täte not. Eine Tabelle für die systematische Erfassung könnte folgende Punkte beinhalten: Datum – Reformobjekt; Lage – Orden, Provinz, Kongregation – exemt – Personalbestand – Initiative zur Reform (Ordensleitung; ordensinterner Reformkreis; Bischof; Reformkloster; Konzil usw.) – Ausführende, Visitatoren (ev. aus anderen Orden?) – Legitimationsinstanzen – Konzilsbeteiligung (leitend/begleitend: eigene Visitatoren; Bestellung lokaler Visitatoren; Unterstützung lokaler Visitatoren) – carta visitationis und/oder Visitationsrezeß erhalten – Widerstand (Gewalt; Prozesse) – Beteiligung des brachium saeculare – Aussiedlung/Implantierung von Klosterinsassen (wieviele/wohin/woher) – Sequestrierung von Klostergut – Wechsel der Regel – Stabilität/Zeit bis zur nächsten Reform.

94 Lit. bei HELMRATH (wie Anm. 1) 142–146. – Zu Kastl jetzt MAIER, Kastler Reformbewegung (1991; Lit.) 75–204; 118, 122–24.

Exkurs: Basler Konzilsbullen zur Benediktinerreform

Unter den vielen Basler Konzilsdekreten findet sich kein eigenes über die Ordensreform[95]. Basel wäre jedoch nicht Basel gewesen, hätte es nicht versucht, auch in der Materie der Ordensreform allgemeine Gesetze zu schaffen. Es handelt sich im wesentlichen um drei Texte. Da sie nicht zum Kreis der feierlich promulgierten und folglich in den Sammlungen verbreiteten Konzilsdekrete gehören, hat sie die Forschung bisher meiner Ansicht nach unterschätzt. Alle drei betreffen die Benediktiner-Reform und ordnen sich somit in eine lange Tradition. Als deren Höhepunkte sind die Bulle ›Summi magistri‹ Benedikt XII. (1336), die sogenannte ›Benediktina‹, sowie, mit Initiative des Konstanzer Konzils, die Statuten des Kapitels von Petershausen (1417) zu erinnern.

1) Die **Statuta Concilii Basiliensis ad Fratres ordinis s. Benedicti** sind mit ziemlicher Sicherheit im Umfeld der in Basel tagenden Äbteversammlungen und Provinzialkapitel der Jahre 1435/1436 entstanden[96]. Die Inscriptio ist allgemein, ohne räumliche Spezifizierung gehalten: *Dilecti...filii abbates priores decani ceterique religiosi fratres...sub observancia et monachi in observancia regulari ordinis S. Benedicti*[97]. Ein inhaltlicher Schwerpunkt der Statuten, die in enger Beziehung zu denen der Melker Kongregation und zu den 1436 in Basel verlesenen ›Tuitiones observantiae‹ des Martin von Senging stehen, liegt im liturgischen Bereich.

2) Ganz offensichtlich mit universalem Geltungsanspruch publiziert ist die mit den ›statuta‹ keineswegs identische, wenn auch im gleichen Umfeld in Basel entstandene, bisher unpublizierte Bulle **Inter curas innumeras** vom 27. Mai 1436[98]. Die Inscriptio richtet sich an die Erzbischöfe von Magdeburg, Mainz, Köln, Trier, Salzburg, Bremen, Riga, Lund, Drontheim und ihre Suffragane; also ganz Deutschland und Nordeuropa sind erfaßt. Die Basler versuchten damit, den offiziellen Weg der Reform zu gehen, über die Ortsbischöfe. Diese sollen *personaliter* die Benediktinerklöster ihrer Diözesen mithilfe der angeschlossenen Statuten visitieren. Die Forschung hatte von dem Stück bisher nur ganz diffuse, ja falsche Vorstellungen, da sie entweder mit den oben genannten ›Statuta‹ (Hisch) oder mit der späteren Bulle ›Inter curas multiplices‹ (s. unten) kontaminiert wurde. Es handelt sich jedoch um drei verschiedene Texte. Größere Passagen der beiden ›Inter curas‹-Bullen sind zwar identisch, doch enthält die ältere weit mehr Kapitel. Der ›Erfolg‹ des Texts, der in der Reformtätigkeit der deutschen Bischöfe in den folgenden Jahren und Jahrzehnten hätte Ausdruck finden müssen, bedarf noch der vergleichenden Untersuchung[99].

95 Einige Details hatte man in anderen Reformdekreten untergebracht, z. B. im Synodendekret die bischöfliche Kontrolle der Nonnenklausur und das Verbot simonistischer Zahlungen bei Klostereintritt: COD 473,32–39.

96 Ed. bei Johann Hisch, Die liturgischen Bestimmungen der Basler Statuta für den Benediktinerorden aus zwei Salzburger Handschriften. [Diss. theol.] Wien 1976, 115–180. – Nach Hss. des 16. Jh. aus der Abtei St. Peter in Salzburg (A 202 f. 36^{r}–47^{r} und a IX 35 f. 90^{r}–108^{r}. – Angerer, Caeremoniale [wie Anm. 74] S. CLXXXXIIf. – ohne genauere Untersuchung – die Hs. St. Paul i. Lavanttal, Klosterarchiv chart. 289 hinzu.) Die Arbeit von Hisch weist im übrigen zahlreiche Mängel auf, deren gravierendster in der aus wilden Vermutungen gespeisten Identifizierung der ›Statuta‹ mit der Basler Konzilsbulle ›Inter curas innumeras‹ vom 27. Mai 1436 (wie Anm. 100) besteht, von der er mehr als das Datum nicht kannte. Einige meiner Angaben (Helmrath [wie Anm. 1] 143f. Anm. 252 und 253) sind nach dem Folgenden zu präzisieren.

97 Hisch (wie Anm. 96) 115 c. 2.

98 Im strengen diplomatischen Sinn handelt es sich bei den Nr. 2 und Nr. 3 um litterae. Eine Edition auf der Basis von drei mir bekannten Hss., darunter einer Originalausfertigung aus dem Lüneburger Michaelskloster, ist in Vorbereitung. Dabei soll auch die Entstehung und das Verhältnis zu ›Inter curas multiplices‹ genauer untersucht werden.

99 Zumindest einer der Empfänger, der Bremer Erzbischof und Benediktinerabt Balduin von Wenden wurde aktiv. Im Okt. 1437 begründete er in Stade die Reihe der Kapitel der Benediktinerprovinz Bremen–Magdeburg. – Ursmer Berlière, Les chapitres généraux de l'ordre de S. Benoit, in: RBen 18, 1901, 364–398; 385f. – H. Reuter, Balduin von Wenden und Dahlum († 1441), in: Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 14, 1909, 1–106; 97f. – Lit. zur bischöflichen Reformtätigkeit bei Helmrath (wie Anm. 1) 129 Anm. 119. – Zuletzt instruktiv Hans Joachim Schmidt, Die

3) Die Bulle **Inter curas multiplices** vom 20. Febr. 1439[100]. Die *sacrosancta generalis synodus Basiliensis* wendet sich an die *presidentibus et visitatoribus pro futuris capitulis provincialibus nigrorum monachorum ubilibet deputatis et in futurum deputandis.* Sie beruft sich zu Beginn auf eine *petitio...filiorum religiosorum ordinis nigrorum nationis germanice,* insofern natürlich ›reagierend‹. Obwohl die Petenten *certos salubres articulos* erlassen hätten, verweigerten viele Benediktiner die Reform angeblich mit dem Argument, *quod huiusmodi articuli a nobis* (sc. dem Konzil) *non processerunt.* Das Konzil schärft daher die folgenden Artikel seinerseits mit Nachdruck für alle Nicht-Observanten ein, und zwar nicht nur für die Klöster der deutschen Nation allein, *sed etiam in omnibus singulis aliis nationibus, monasteriis atque locis*[101]. Vom Anspruch her ist ›Inter curas‹ ein Dekret zur allgemeinen Reform des gesamten Benediktinerordens[102].

Wie stark ist der Anteil des Konzils an den drei Dokumenten? In dessen eigenen Deputationen dürfte der Text von ›Inter curas multiplices‹ kaum entstanden sein, vielmehr dürfte er von dem Gremium aus *abbates ceterique religiosi dicti ordinis in sacro Basileensi concilio congregati,* die sich im Prooemium der Artikel selbst titulieren, erarbeitet worden sein[103]. Es gab also 1439 noch einen Benediktiner-Ausschuß in Basel. Die enge Kooperation des Konzils mit den Provinzialkapiteln (Kapitel der Mainz–Bamberger 1435 und der Köln–Trierer Provinz 1436 fanden mit personeller Teilidentität von Generalkonzil und Kapitel in Basel selbst statt[104]) bildet ein wichtiges Element. Das Konzil fungierte gleichsam als stetig tagender Ersatz eines fehlenden Generalkapitels. Die Provinzialkapitel der Mainz–Bamberger Provinz in den Jahren 1439, 1441, 1444 und 1447 rezipierten jedesmal feierlich die Basler Bulle und ordneten Verwahr und Verlesung einer Kopie in jedem Kloster der Provinz an[105].

Der allgemeine Geltungsanspruch ist bei allen drei Stücken unverkennbar. Dies waren Akte legislativer Generalreform. Vorhandene Reformbestimmungen wurden, allerdings in engster Kooperation mit den ordensinternen Persönlichkeiten und Gremien, überarbeitet, erweitert, neu komponiert und dann auctoritate et titulo des Konzils publiziert. Erst zusammen mit den Basler Dokumenten von 1436 und 1439 bilden ›Benedictina‹ und Petershausener Rezeß eine Art Magna Charta der Benediktinerreform.

Panorama anderer Orden

Hier müssen wenige Angaben genügen. Vieles ist noch Desiderat.

1. **Franziskaner:** Hier hatte das Konzil zunächst den Weg des Constantiense (1415), aber auch Papst Martins V. (1420) fortgesetzt: Legitimierung des observanten Sonderwegs unter eigenen Generalvikaren in der Bulle ›Sic floruit‹ vom 13. Oktober 1435[106]. Wichtiger sind die Geschehnisse in Südwestdeutschland.

Trierer Erzbischöfe und die Reform von Kloster und Stift im 15. Jahrhundert, in: ELM (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 69) 469–502. – Besonders NEIDIGER, Erzbischöfe, Landesherren (1990; Lit.).

100 Text bei Johannes TRITHEMIUS, Opera pia et spiritualia..., ed. Johannes BUSAEUS, Mainz 1604, 1016–1025.

101 Trithemius, ed. BUSAEUS (wie Anm. 100) 1016ab.

102 Zum Inhalt: Die 39 §§ fußen im wesentlichen Kern auf der ›Benedictina‹ von 1336 und dem Petershausener Rezeß von 1417. Aber ›Inter curas‹ bringt gegenüber den Vordokumenten Modifizierungen und Erweiterungen (z. B.: Verschärfung der Artikel über Fleischgenuß (§ 9), und Adelsmonopolverbot (§ 17); neu scheinen Bestimmungen über Teilung der Klostergüter (§ 18), Residenz (§ 27), Studium der Mönche (§ 31) und Konkubinat (§ 35) zu sein). Den Empfängern wird die Pflicht zu Visitation und Reform eingeschärft und die dafür üblichen Straf- und Absolutionsmandate erteilt.

103 Trithemius, ed. BUSAEUS (wie Anm. 100) 1018a.

104 BERLIÈRE, Chapitres généraux, in: RBen 19, 1902, 43. – DERS. (wie Anm. 99) 378. – Josef ZELLER, Liste der Benediktiner-Ordenskapitel in der Provinz Mainz–Bamberg seit dem Konstanzer Konzil, in: SM 42, 1924, 186.

105 Trithemius, ed. BUSAEUS (wie Anm. 100) 1044f., 1045f., 1046, 1047.

106 Lucas WADDING, Annales Minorum X, Lugduni 1625 (3. Ed. Quaracchi 1931–33), 235–237 Nr. 13. – In der Forschung kaum präsent war der Kampf um die Observanz, der sich 1441/1442 als Traktatagon zwischen den Franziskanern Petrus Reginaldeti (Observant) mit Franciscus Futz (Konventuale) und dem Benediktiner Johannes Keck auf dem Konzilsforum abspielte. – SCHMITT, Réforme de l'observance (1990;

Hier verband die oberdeutsche (Straßburger) Provinz ihre Obedienz für Felix V. (Juli 1441) mit dem Ausbau der Observanz via Konzil. Die wichtige Bulle ›Plantatum in agro‹ vom 20. Dez. 1439[107] hatte den Bischof von Regensburg, den Cantor der Wormser Kirche und den Prior der Freiburger Kartause mit der Visitation und Reform der Franziskaner-Klöster der gesamten Provinz beauftragt. Die Genannten delegierten die Aufgabe an den Mann, der für die kommenden Jahre zur Schlüsselfigur werden sollte: Nikolaus Caroli, Guardian von Heidelberg. Er war schon zuvor als Reformer tätig gewesen. Jetzt reformierte er nacheinander die Klöster Basel, Pforzheim, Rufach, Allensbach, Tübingen – mit maßgeblicher Förderung des württembergischen Herzogshauses[108] – und Nürnberg. Am 3. Dezember 1445 bewilligte die General-Kongregation auf Carolis Supplik die Capitula der Observanz seiner Straßburger Provinz[109]. Am 17. Dezember erlaubt das Konzil der Straßburger Franziskaner-Provinz die Wahl eines eigenen Custos: Carolis[110]. Zum Teil wissen wir nur durch diese Zeugnisse etwas über die sonst fast dunkeln Normalaktivitäten des Rumpfkonzils; zum Beispiel, daß es noch 1447 dort einen Reformausschuß gab!

3. Bei den **Augustinereremiten** begegnet das eher seltene Modell, daß die Ordensspitze selbst, in Gestalt des in Basel 1434/1435 inkorporierten Generals Gerhard von Rimini, unmittelbar für die Observanz wirkte und dabei mit dem Konzil kooperierte. Hervorzuheben ist besonders das Wirken von Heinrich Zolter in Nürnberg[111]. Die Ordensprovinz Sachsen wurde im Auftrag des Konzils reformiert. Auch das Generalkapitel im italienischen Mantua (16. Mai 1434) rezipierte die neuen Basler Reformdekrete[112].

4. Bei den deutschen **Dominikanern** war die Observanzwelle im Grunde erst in den Jahren vor Beginn des Konzils angelaufen, und zwar gerade in Basel selbst, durch Johannes Nider, den Ordensgeneral Bartholomäus Texier und den Stadtrat. Das Basler Kloster wird mit Nider als Prior neben Nürnberg Brückenkopf der deutschen Dominikaner-Observanz[113].

5. Dichter als es das etwas diffuse Bild der Forschung bislang vermittelt hat, scheinen die Kontakte des Basler Konzils zu **Windesheim** gewesen zu sein. Die jährlichen Kapitel begannen mit einem Gebet *pro felici statu* des Basiliense[114]. Im Januar 1435 wurde Windesheim mit der Reform der deutschen Augustiner-Stifte im Herzogtum Braunschweig und in den Diözesen Hildesheim, Halberstadt und Verden betraut[115].

Lit.). Edition ohne Kenntnis von MC III 953,40–954,6 und der Handschrift Bamberg StB Theol. 119 (Q IV 6), f. 217–258; *Tractatus novus ex concilio Basiliensi de decem preceptis magistri Petri Reginaldeti.* – Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg, bearb. von F. Leitschuh und H. Fischer I, Bamberg 1895, 702f.

107 Ed. Vigil Greiderer, Germania Franciscana II, Innsbruck 1781, 592f.

108 Stievermann, Landesherrschaft und Klosterwesen (Lit.) 133, 264f.

109 Ed. C. Piana, Silloge dei Documenti...dall' Archivio di San Francesco di Bologna, in: AFH 50, 1957, 27–74; 33f. – Glassberger, Chronica (wie Anm. 110) 311–313.

110 Nikolaus Glassberger, Chronica (Analecta Franciscana II) Ad Aquas Claras (Quaracchi) 1887, 313–315. – Mertens (wie Anm. 73) 454 sieht darin einen Akt der Vorsicht, gegenüber einer konsequenteren Separationsförderung der Observanz seitens Eugens IV.

111 S. im einzelnen Heinrich Zschoch, Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn Oesa († 1460) und sein Liber de Vita monastica (Beiträge zur historischen Theologie 75), Tübingen 1988, 33–41.

112 CB VI, S. LXVIII (Sachsen). – A. Rosario-Alonso (Ed.), in: Analecta Augustiniana 42, 1979, 65 (Mantua).

113 Neidiger, Stadtregiment und Klosterreform (wie Anm. 78) passim. – Zur Dominikanerreform sehr materialreich Eugen Hillenbrand, Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner, in: Elm (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 69) 219–271.

114 Acta capituli Windesemensis, ed. S. Van der Woude (Kerkhistorische Studien VI), 's-Gravenhage 1953, 26, 27, 31.

115 1435 Februar 25 ›Cum inter alia sanctitatis opera‹, ed. G. W. Leibniz, Scriptorum Brunswicensia illustrantium t. II, Braunschweig 1710, 486f.

6. Die Reformkontakte zu den **Zisterziensern und Karmeliten** gehen dagegen über verstreute Einzelfälle (Rechentshofen; Marienfeld über das aktive Konzilsmitglied Nikolaus Zoest OCist) nicht hinaus[116].

7. Vielfach kommt man nur über prosopographische Studien weiter. Zum Beispiel, was die Beziehungen der Kölner **Kartäuser** zur Basler Kartause und zu Konzil und Reform betrifft[117].

Wie wir bei den allgemeinen Reformdekreten schon sahen, erwiesen sich auch in der Klosterreform die Jahre 1433 bis 1436 als besonders fruchtbar. Aber während die Reformtätigkeit auf den anderen Sektoren dann fast versiegte, ging sie hier stetig weiter. Sie bildet gleichsam das letzte Reformresiduum der Basler Rumpfsynode. Diese Kontinuität verdient herausgestellt zu werden, auch wenn man skeptisch anfügen mag: Zu viel mehr als zu Klosterreformen im näheren Obedienzgebiet war das Konzil seit 1443 auch kaum noch in der Lage. Die Kontakte zu den Benediktinern blieben die intensivsten: zur Melker Bewegung und dann zur neu entstehenden Bursfelder Kongregation. 1446 bestätigte der Basler Kardinallegat Louis Aleman die Bursfelder Statuten. Es war die Herbstblüte konziliarer Ordensreform.

Ein geradezu sinnfälliges Zeichen: Die letzte mir bekannte Amtshandlung des Konzils, das damals schon in Lausanne tagte, war eine Bulle für den Abt des Schottenklosters, den Propst des Augustiner-Stiftes St. Dorothea in Wien und den Prior der Kartause Aggsbach. Ihnen wird für zwanzig Jahre Visitationsrecht im Kloster Melk, dem Kloster das Recht des Gütertauschs verliehen. Die Bulle stammt vom 18. April 1449[118]. Eine Woche später gab es kein Konzil mehr.

Ordensreform in Aktion

Reformieren in concreto bedeutete nicht, Programme zu verkünden, sondern Aktion vor Ort. ›Reformare‹ ist ein sehr transitives Verb mit einem ausgeprägten Akkusativ-Objekt; ›Reformo te – ich reformiere dich‹. Da sind die einen, die reformieren und die anderen, die reformiert werden. Reform spielte sich als Tun und Leiden ab. Reformiertwerden tat meistens weh, auch ohne Gewalt. Physisch weh: denn wer nach der Reformvisitation im Kloster verblieb, mußte seine Lebensgewohnheiten ändern, und das hieß zunächst fast ausschließlich verschärfen (weniger essen, weniger besitzen, weniger sprechen usw.). Doch auch für den, der in ein anderes Kloster auswandern durfte beziehungsweise ausgesiedelt wurde, sich also dem persönlichen Reformiertwerden entzog, änderte sich viel. Psychisch weh: Es waren ja gerade nicht nur pausbäckige Vielfraße und renitente Lebemänner, die reformiert wurden, sondern oft auch solche, die so und gerade so, wie sie es gewohnt waren, ›regelrecht‹ und ›konventual‹ zugleich zu leben überzeugt waren. Reform konnte hier – bei allem Idealismus der Reformer – ein schroffes, ja zelotisches Gesicht enthüllen. Was empfand der Nichtobservant – mag man hier einmal die Optik der ›Opfer‹ einnehmend fragen – wenn die Fäuste der Visitatoren an die Klosterpforte pochten?

116 Bruno Griesser, Die Reform des Klosters Rechentshofen in der alten Speyerer Diözese durch Abt Johann von Maulbronn 1431–1433, in: AMKG 8, 1956, 270–284; 273–275. – Heinrich Zoest verdiente eine neue Studie. – Doch bestehen Forschungslücken, etwa was die Anwesenheit des Karmelitergenerals Jean Flacy 1436–1440 (?) in Basel betrifft: Adalbert Deckert, Die oberdeutsche Provinz der Karmeliten nach den Akten ihrer Kapitel von 1421–1529 (Archivum Historicum Carmelitanum I), Rom 1961, 126, 134.

117 Der Kölner Henricus de Judaeis, seit 1434 Konzilsmitglied, wählte 1439 Felix V. mit, just in dem Jahr, in dem der Kölner Kartäuser Adolf Bruwer Prior der Basler Kartause wurde. – Götz Tewes, Die Kölner Universität und das Kartäuserkloster im 15. Jahrhundert, in: Die Kölner Kartause um 1500, Hg. W. Schäfke, Köln 1991, 154–168; 158. – Vgl. S. 27.

118 Bruck, Profeßbuch (wie Anm. 90) 129, 133 Anm. 17. – Ferner Heribert Rossmann, Die Geschichte der Kartause Aggsbach bei Melk in Niederösterreich, Bd. 2 (Analecta Cartusiana 30), Salzburg 1976, 215.

Daß Widerstand fast die Regel war, wundert kaum, zumal wenn man die divergenten, häufig genug wirtschaftlichen Interessen der Beteiligten (des betroffenen Klosters selbst; des Landesherrn beziehungsweise der städtischen Obrigkeit; der Visitatoren; der übergeordneten geistlichen Legitimationsinstanz, zum Beispiel des Konzils) mitbedenkt. Oft ging es nicht ohne Gewalt ab, weder seitens der Reformierer noch vor allem seitens der Visitierten, die zum Beispiel ihre adligen ›Vettern‹ zu Hilfe holten. »On ne réforme que ce qu'on domine« soll Lamartine gesagt haben. Reform konnte zur Polizeiaktion degenerieren. Bei der Reform des Klarissenklosters Söflingen 1484 vor den Toren Ulms half eine Knüppelgarde der Zünfte mit. Auch hören wir von neuen Äbten, die ›post reformationem‹ nur mehr im Panzerhemd Messe zu feiern wagten.

Man könnte aus dieser zugespitzten Optik geradezu von einer Psychologie des Reformers als eines Aktionsethikers der ›militia Christi‹ sprechen. Der ›Liber de reformatione monasteriorum‹ des Johannes Busch liest sich jedenfalls wie ein Bericht von der Reformfront[119].

Ordensreform und Konziliarismus

Reform ist keine Domäne der Konzilien allein. Es gab Reformer ohne Konzil und Konziliaristen ohne Reform. Die Trennlinie ›Konziliaristen‹ – ›Papalisten‹, ›Basler‹ – ›Eugenianer‹, geht nicht mit der Front Reformanhänger – Reformgegner, ebensowenig mit derjenigen zwischen Observanten und Konventualen parallel. Der Wiener Dominikaner Johann Huntpichler war aktiver Observant und Eugenianer, von den großen Italienern Capistran OFM, Bernhardin OFM oder Traversari OSBCamald. gilt dies ohnehin. Ein Blick auf die Oberen der deutschen Franziskaner in den vierziger Jahren: Der überzeugte Konventuale Matthias Döring (Provinzial von Sachsen) war ebenso Konzilsanhänger wie sein observanter Ordensbruder Nikolaus Caroli (Custos der Provinz Straßburg), wogegen der Observant Heinrich von Werl (Provinzial von Köln) ein konsequenter Verteidiger Eugens IV. war. In der Straßburger Franziskaner-Provinz scheinen Konventualen und Observanten problemlos das Konzil und Felix V. anerkannt zu haben[120]. Manche Reformkongregationen wie die von Santa Giustina blühten völlig konzilsfern. Ihr Haupt Lodovico Barbo, einer der führenden Ordensreformer Italiens, amtierte zwar in Basel, aber als päpstlicher Präsident; in Sachen Reform hielt er sich auffällig zurück.

Was die ›reformatio membrorum‹ betrifft, hatten Papst Eugen IV. und das Basler Konzil, ganz anders als bei der ›reformatio capitis‹, kaum divergente Ansichten. Wenn es darum ging, gegen den Konkubinat einzuschreiten oder die Observanz zu fördern, blieb er der Basler Majorität an Eifer nichts schuldig. Dies wird gelegentlich übersehen. Der Augustinereremit Gabriele Condulmer kam ja selbst aus der venezianischen Ordensreform um das Zentrum San Giorgio in Alga. In diesem sehr begrenzten Sinne könnte die heutige Tendenz, im einst geschmähten avignonesischen Jahrhundert neue ›Reformpäpste‹ wie Benedikt XII. und

119 Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum, bearb. Karl Grube (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 19), Halle 1886. – Die sporadisch erhaltenen Visitationsrezesse bieten reiches, aber bisher nur im regionalen Zusammenhang der Reform erschlossenes Material.

120 Joachim W. Stieber, Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire (Studies in the History of Christian Thought XIII), Leiden 1978, 108f., ebd. 92–113 instruktive Übersicht über die Position der einzelnen Orden. – Helmrath, Basler Konzil (wie Anm. 2) 121–129. – Im übrigen wäre es ein Mißverständnis, wenn auch ein verbreitetes, die Konventualen unbesehen als Reformgegner einzustufen.

Urban V.[121] zu entdecken, auch Eugen IV. ins Auge fassen – im paradoxen Gegensatz zum gängigen Bild[122].

Reformunterstützung konnte man damals also von Papst und Konzil erhalten. Es blieb fast nur die Frage, von wem man sich mehr Erfolg versprach. In Melk und Trier traute man offenbar dem nahen Basiliense, in Florenz oder Valladolid aber dem näheren Papst mehr zu. Die paralysierende Konkurrenz, wie sie auf anderen Sektoren die dreißiger und dann vor allem die vierziger Jahre durchzieht, scheint in der Klosterreform weniger ausgeprägt. Es hat den Anschein, als reformierte jeder dort, wohin sein Aktionsradius am effektivsten reichte. Übergreifende Untersuchungen fehlen aber bisher, um das wirkliche Ausmaß einer Instrumentalisierung der Reform im Obedienzkampf zu überblicken[123].

War ›Reform‹ also kirchenpolitisch neutral? Das Schisma zwischen Papst und Konzil zwang zur Entscheidung oder zum Finassieren. Einige Orden spalteten sich darüber. Man würde es dann Pragmatismus nennen, wenn die Melker Reform-Benediktiner und die südwestdeutschen Franziskaner-Observanten das Schisma um des nahegelegenen Reformorgans Konzil willen in Kauf nahmen – (›wes Reform ich eß, des Lied ich sing‹?). Ein Nikolaus von Kues, ein Cesarini, waren für Reform, zunächst auch für Konzil, nicht aber um den Preis einer gescheiterten Griechenunion und unter der Gefahr, Schismatiker zu sein. Sie verließen Basel, ohne daß der Reformwille sie verließ.

Denen, die dort blieben, mußte klar sein, daß spätestens ab 1438 Kooperation mit dem Basler Konzil auch im kirchenpolitischen Sinne die Obedienz, das heißt den Bruch mit Eugen IV. bedeuten mußte. Unter diesen Vorzeichen erscheint es bemerkenswert, daß gerade der wegen seiner singulären Nichtreformbedürftigkeit bewunderte Kartäuserorden durch sein Generalkapitel im April 1440 formell das Basler Konzil und seinen Papst Felix V. anerkannte und bis in die späten vierziger Jahre unterstützte[124]. Aber auch die Kartause machte Politik. Das Mutterkloster lag auf savoyischem Gebiet. Das bedeutete, der neue Papst war der alte Landesherr; sicherlich ein Motiv dafür, gute Beziehung zu halten.

Zweifellos: Nicht jeder, der Klosterreform sagte, sagte deshalb auch Konzilssuperiorität. Beides hatte primär nichts miteinander zu tun. Gerade mit Blick auf die Kartäuser stellt sich aber die Frage neu: Haben sich konziliare Theorie und Reform hier nicht doch gegenseitig

121 VONES (Lit.) 205: »qu'on a bien raison d'appeler un pape réformateur.«

122 Dazu anregend, im Frageansatz ähnlich wie MERTENS (wie Anm. 73): Katherine WALSH, Papsttum und Ordensreform in Spätmittelalter und Renaissance. Zur Wechselwirkung von Zentralgewalt und lokaler Initiative, in: ELM (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 69) 411–430; 411f. und 416.

123 Beispiele: die Reise des Observanten Johannes Capistran 1442 im Auftrag Eugens IV. nach Burgund. Mit der Observanz sollen papsttreue Positionen und Fürsten (Burgund) gestärkt werden. – Hugolin LIPPENS, Saint Jean Capistran en mission aux États bourguignons (1442–1443), in: AFH 35, 1942, 113–132, 254–292, ebd. 127ff. – NEIDIGER, Erzbischöfe, Landesherren (1990; Lit.) 42, sieht eine ähnliche Instrumentalisierung auf der Gegenseite: Der Zug der Trierer Benediktiner um Johannes Vorst zu Reformzwecken nach Köln habe qua Reformprestige »die Position des Erzbischofs (sc. Dietrich von Moers) in seinem Kampf gegen Papst Eugen IV. und Kleve–Burgund deutlich gestärkt.« Die Fragestellung verspricht interessante Ergebnisse.

124 STIEBER, Eugenius (wie Anm. 120) 100–102. – Die italienischen Kartäuser zogen nicht mit. Am 13./14. Mai 1440 wird die Gesandtschaft des Generalkapitels der Chartreuse in der Generalkongregation des Konzils empfangen und leistet – um den Preis eines konziliaren Absolutionsindults – Felix V. Obedienz: CB VII 124,9–128,13, 140,26–141,2. – MC III 473–474,20. – Basel UB A I 27 f. 287^{r}. Vgl. Briefe des Basler Konzils und Felix V. (1440 Apr. 5 und 10) an das Generalkapitel: Basel UB A II 25 f. 86^{r}–87^{v}. – Dieter MERTENS, Jacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 50 = Studien zur GermSac 13), Göttingen 1976, 91, beurteilt die Politik der Grande Chartreuse im Basler Schisma als vorsichtig. – ROSSMANN, Aggsbach (wie Anm. 118) 214. – MERTENS (wie Anm. 73) 454.

befruchtet? Und zwar nicht bloß im instrumentellen Sinn, daß ein Konzil für die Reform das effektivste Vehikel sei, sondern auch im existentiellen Sinn des Dekrets Frequens[125]. Vinzenz von Aggsbach sagte es später, viele Jahre nach dem ruhmlosen Ende des Basler Konzils seinem Korrespondenten Johann Schlitpacher rundheraus: *De reformatione, quam dicitis fore valde necessariam, et que non possit aliter fieri, nisi per concilium generale, sencio vobiscum.* Daher seien auch die Reformbemühungen des päpstlichen Legaten Nikolaus von Kues (1451/1452), also sein Ziel, Papst und Reform wieder zu versöhnen, bloße Augenwischerei gewesen. Gott selbst werde die Kirche purgieren: *faciet reformacionem generalem non parcialem, sicut vester Chusa; faciet eciam veram, non fictam trufaticam seu pretensam, qualem idem Chusa...simulavit*[126]. Über diesem sicherlich ungerechten Urteil ist nicht zu verkennen, daß die Legation des Cusanus für Jahrzehnte der letzte Versuch einer zentral gelenkten Reform der Kirche gewesen sein sollte.

Der monastische Reform-Konziliarismus bedarf meiner Ansicht nach neuer Untersuchung. Die herbstlichen Konzilstraktate des Benediktiners Johannes Keck oder des Kartäusers Bartholomäus von Maastricht sprechen eine ebenso deutliche Sprache wie die eben aus dem Munde des Vinzenz von Aggsbach vernommene bittere Konzilsnostalgie in Kreisen deutscher Kartäuser nach 1449.

IV. Bilanz

Ein nüchternes Urteil darf sagen: Die Reformarbeit der Konzilien schaffte erstens eine gewisse ›De-Avignonisierung‹ des Caput, zweitens respektable Schritte zu einer ›reformatio membrorum‹.

Die hochgespannten Reformerwartungen vieler Zeitgenossen haben die Konzilien von Konstanz und Basel nicht erfüllt. Die Vorstellung, das Generalkonzil könne auch generalstabsmäßig vom Papst bis herab zum Laien jedem Stand die ihm nötige Reform verordnen und zugleich noch in jedem Einzelnen den Geist wahrer ›Metanoia‹ erwecken, war gescheitert, oder wohl richtiger gesagt: sie hatte sich als illusorisch erwiesen. Die Schuld wurde nicht den Konzilien, sondern den Päpsten und der sabotierenden Reformunwilligkeit der Mächtigen im hohen Klerus angelastet[127].

Womit ein Vinzenz von Aggsbach sich nicht abfinden mochte, war der Verlust jener Vision der bevorstehenden Gesamtreform ›in capite et membris‹, von der unsere Überlegungen ihren Ausgang genommen hatten. Sein Ordensbruder Jacobus Cartusiensis erging sich nach der *tragedia* des Basler Konzils in düsterem Fatalismus und erwartete das sechste

125 COD 438, 31–33; s. oben Anm. 12.

126 1456 Juli 25; zit. aus dem Abdruck bei Franz Hubalek, Aus dem Briefwechsel des Johannes Schlitpacher von Weilheim, [Phil. Diss. (masch.)], Wien 1963, 205 und 206, nach Melk, Stiftsbibliothek Cod. 1767, p. 396.

127 Mertens, Jacobus Carthusiensis (wie Anm. 124) 222f. Jacobus hält die reformatio wegen dreier Widerstände für undurchführbar: 1. *propter inveteratam consuetudinem;* 2. *propter potentium...renitentiam;* 3. *propter avaritiae morbum, qui ubique invaluit maximeque in altis sedibus.* – De septem statibus (wie Anm. 36) 43, Z. 31–36. – Und doch richtet derselbe Jacobus unmittelbar nach dem Ende des Konzils 1449 in Lausanne einen neuen Reformappell ausgerechnet an den Papst: Avisamentum ad papam pro reformatione Ecclesiae, ed. Porebski, Wydal (wie Anm. 39) 12–17. – Die Editionen dieser Schlüsseltexte bei Porebski weisen manche Fehler auf.

Zeitalter des Antichrists[128]. Es wirkt so, als sei der endzeitliche Optimismus unserer Basler Prophezeiung (›mirabilis reformatio‹[129]) in endzeitlichen Pessimismus umgeschlagen. Aber diejenigen, die wie Vinzenz und Jacobus dem Reformkonzil nachtrauerten, gehörten zu einer kleinen Minderheit.

Eine ›reformatio particularis‹ wurde offenbar per se als ›uneigentlich‹, als Mißerfolg angesehen. Die Frage nach dem Verhältnis von Teil und Ganzem, von Generalreform und defizitärer Teilreform, scheint im Verständnis der Zeit so etwas wie Systemreflexion zu verkörpern. Der Dominikaner Johannes Nider raffte sich, nachdem er das Scheitern einer Gesamtreform erkennen mußte, zur realistischen Einsicht auf, dann wenigstens die *reformatio particularis ... in multis statibus et religionibus*[130], also die Teilreform als Chance zu akzeptieren. Diese müsse man bescheiden und hartnäckig, nach Art der Ameisen verfolgen, der ›formicae‹, die seiner Schrift den Namen gaben[131].

Die spätere kirchengeschichtliche Literatur kehrte zum Teil alte Vorwürfe gegen die Reformkonzilien: Stückwerk statt Gesamtreform, Gesetzesformalismus statt geistlicher Dynamik. Freilich hatte sie sich nicht der Zwangsoptik entziehen können, die Reformation Martin Luthers als Maßstab und Nemesis der vorausgegangenen Epoche und ihrer Reformversuche zu betrachten. Von dort erschienen die Reformkonzilien in einer ganz unangemessenen Theologie, nach der entweder Luther als Vollender des in Basel Abgebrochenen oder umgekehrt eben dieser Abbruch als (verhängnisvolle) Langzeitursache von Luthers Erfolg angesehen wurde.

Auch die verbreitete Sicht Jedins vom lange vor Luther einsetzenden Prozeß der katholischen »Selbstreform« der Glieder gründet auf dem Reformversagen der Zentralinstanzen Papsttum und Konzil. Unterstellt wurde dabei, daß Reformiertsein nach den Maßstäben des 15. Jahrhunderts später Reformationsresistenz bedeutet hätte. Ein Blick auf die Orden in Deutschland besagt wenigstens zum Teil das Gegenteil[132]. Und überhaupt – Luther ging es ja gerade nicht primär um traditionelle Reformthemen wie Annaten und Klosterklausur, sondern um Rechtfertigung und den gnädigen Gott.

Es ist wahr, die große ›Metanoia‹ und ›Conversio‹, die ›vera reformatio‹ haben die Konzilien von Konstanz und Basel nicht bewirkt und hätten sie auch mit doppelt sovielen Reformdekreten nicht erreicht. Doch muß die Frage erlaubt sein, welche Maßstäbe einem Verdikt zugrundeliegen. Hat womöglich die Idealisierung von Reformleistungen der Reformation einerseits, des Tridentinums andererseits latent zu unhistorischen Ansprüchen geführt? Dabei war gerade die Reformation im weiteren Sinne ›Teilreform‹ par excellence; und ehe die Dekrete des Tridentinums im katholischen Resteuropa wirklich durchgesetzt waren,

128 *Et ut verum fatear, non habeo aliquas apparencias ..., quod status nostri temporis generaliter reformari debeat aut possit, dietim in peius moribus hominum crescentibus ... Immo verisimiliter opinabile mihi est statum presentem continuandum, immo peiorandum usque ad sextum statum scilicet Antichristi: cum experiencia docente cognoscimus hos contraniti reformationi generali ecclesie, quos magis deceret conatu toto ad reformationem tendere, cupiditate et primatu honoris ad hoc impellente.* De septem statibus ecclesie, zit. nach MERTENS, Jacobus Carthusiensis (wie Anm. 124) 222 (Dresden LB Cod. P 42, f. 121^{rv}). – Die Stelle kommt in dem bei POREBSKI, Wydal (wie Anm. 36) 29–47 nach Breslau UB I Fol. 280, f. 223^{v}–233^{v} edierten Text nicht vor.

129 S. oben S. 44f.

130 Johannes Nyder, Formicarius. Vollständige Ausgabe der Inkunabel Köln o.J. [1480], vermehrt um eine Einführung von Hans BIEDERMANN, Graz 1971, 35 (I c. 5). – MERTENS, Jacobus Carthusiensis (wie Anm. 123) 171.

131 Vgl. auch Jacobus Carthusiensis, De septem statibus, ed. POREBSKI, Wydal (wie Anm. 36) 42,29f.: *Conandum quidem est, ut singula eradicentur, sed omnia simul est impossibile extirpare.*

132 Dazu überzeugend Walter ZIEGLER, Reformation und Klosterauflösung. Ein ordensgeschichtlicher Vergleich, in: ELM (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 69) 585–614.

dauerte es mehr als ein Jahrhundert. Forderte eine ›wahre Gesamtreform‹ denn etwas Geringeres, als daß alle Menschen schlagartig vollkommene Christen würden[133]?

Die Gesamtreform »depuis le chef jusqu'au bas«, wie sie eingangs unsere Theaterfiguren forderten, sie lebt bis heute als einer der größten Mythen, nicht nur der Kirchengeschichte. Aber Mythen beflügeln!

Literaturnachtrag

Crises et réformes dans l'Église de la réforme grégorienne à la préréforme (115e Congrès nationale des societés savants, 1990, Avignon), Paris 1991; darin besonders hervorzuheben: Ludwig VONES, La réforme de l'église au XIV[e] siècle: tentatives pontificales dans l'esprit bénédictin et courants spirituels dans l'entourage d'Urbain V, ebd. 189–206 (Lit.).

Remigius BÄUMER, Leo X. und die Kirchenreform, in: Papsttum und Kirchenreform. Festschrift Georg Schwaiger, Hg. G. WEITLAUFF, St. Ottilien 1990, 281–299.

Petrus BECKER, Art. ›Johannes Rode‹, in: Verfasserlexikon 8, 1990, 128–135.

Michele MACCARRONE, Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa, in: Studi su Innocenzo III, Padua 1972, 223–337.

Peter MAIER, Ursprung und Ausbreitung der Kastler Reform, in: SM 102/1, 1991, 75–204.

Andreas MEYER, Arme Kleriker auf Pfründensuche. Eine Studie über das In-forma-pauperum-Register Gregors XII. von 1407 und über päpstliche Anwartschaften im Spätmittelalter (Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte 20), Köln 1990.

Bernhard NEIDIGER, Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen. Initiatoren und treibende Kräfte der Klosterreformen des 15. Jahrhundert im Gebiet der Diözese Köln, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 54, 1990, 19–77.

Konrad REPGEN, ›Reform‹ als Leitgedanke der kirchlichen Vergangenheit und Gegenwart, in: RQ 84, 1989, 5–30.

Clément SCHMITT, La réforme de l'observance discutée au Concile de Bâle, in: AFH 83, 1990, 369–404, 84, 1991, 3–50.

Manfred SCHULZE, Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 2), Tübingen 1991.

Dieter STIEVERMANN, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989.

Louis VEREECKE, La réforme de l'Église au Concile de Vienne, in: DERS., De Guillaume d'Ockham à S. Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne 1300–1787 (Bibliotheca historica Congregacionis Sanctissimi Redemptoris 12), Rom 1986, 57–108 (zuerst 1976; ital. Ausg. 1990, ebd. 60–114).

John A. YUNCK, The lineage of Lady Meed. The Development of Medieval Venality Satires (Publications in Medieval Studies 17), Notre Dame (Indiana) 1963.

133 Jacobus Carthusiensis, De septem statibus, ed. POREBSKI, Wydal (wie Anm. 36) 42,21–24: *Putamusne Ecclesiam posse recipere reformationem generalem? Et quidem ad hunc statum devenire, ut omnia vitia tollantur ab Ecclesia? Ego iudico impossibilie humano modo.*

HERIBERT SMOLINSKY

Papstgewalt ohne Grenzen?

Papalistische Theorie im Zeitalter der Renaissancepäpste und des römisch-italienischen Humanismus[1]

Es gehört zu den bekannten und von der Kirchengeschichte meist kritisch beobachteten Tatsachen, daß sich im 15. Jahrhundert in Rom das Renaissancepapsttum entwickelte, in dessen Umfeld mehr und mehr Humanisten lebten und arbeiteten. Ebenso ist es bekannt, daß dort zeitgleich massiv eine papalistische Theorie und Ekklesiologie vertreten wurde, die das monarchisch-hierokratische Prinzip in der katholischen Kirche auf den Papst zuspitzte, verteidigte und forcierte, also eine Art »Papstgewalt ohne Grenzen« forderte. Diese beiden Tatsachen scheinen auf den ersten Blick widersprüchlich, gilt doch der Humanismus eher als Teil eines »Aufbruchs in die Moderne« und als kritische Größe, während der Papalismus als rückständig erscheint und durch die reformatorischen Ereignisse des 16. Jahrhunderts, an denen wiederum der Humanismus nicht unbeteiligt war, fundamental in Frage gestellt wurde[2].

Im folgenden sollen Grundzüge dieser Entwicklung dargestellt und untersucht werden, wieweit dieses Urteil stimmt beziehungsweise zu modifizieren ist. Es wird die These aufgestellt, daß römischer Humanismus und Papaltheorie durchaus Gemeinsamkeiten haben konnten und sich bei näherer Betrachtung daraus sowohl Folgen für die Frage nach der Moderne als auch für die Beurteilung des Renaissancepapsttums ziehen lassen.

I) Das Rom der päpstlichen Restauration und der Humanismus

Die Mitte des 15. Jahrhunderts bedeutete für Rom und das Papsttum eine Art Wendepunkt. Das gilt für die Stadt selbst, für die kirchen- und machtpolitische Stellung der Päpste sowie für das geistige Leben an der Kurie und in ihrem Umfeld.

Für Rom und seine Entwicklung war es von großer Bedeutung, daß Papst Eugen IV. (1431–1447) nach einem fast neunjährigen Aufenthalt in Florenz, der vom 23. Juni 1434 bis zum 7. März 1443 gedauert hatte, in die Stadt am Tiber zurückkehrte und sich damit die päpstliche Residenz dort neu etablierte[3]. Mit Nikolaus V. (1447–1455) begann dann die Reihe

1 Der Beitrag hält sich im wesentlichen an den in Weingarten am 26. September 1991 vorgetragenen Text. Die Überschrift wurde im Sinne einer größeren Präzision leicht geändert. Bei den Anmerkungen sind die Literaturangaben auf Beispiele beschränkt, weil gerade zum Thema Humanismus Vollständigkeit eine gewaltige Fülle von Literatur erfordern würde.

2 Es sei an die zahlreichen Untersuchungen zum Verhältnis Reformation – Humanismus erinnert; u. a. A. Buck (Hg.), Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten, Wiesbaden 1984. Die in Deutschland weithin übliche Zentrierung auf die lutherische Reformation bedingt, daß man leicht den Zusammenhang von Schweizer bzw. calvinistischer Reformation und Humanismus übersieht.

3 A. A. Strnad, Papsttum, Kirchenstaat und Europa in der Renaissance, in: R. Elze u. a. (Hgg.), Rom in der Neuzeit, Wien–Rom 1976, 28. – Als Materialsammlung noch immer wichtig L. Pastor, Geschichte

der Renaissancepäpste und für Rom eine Epoche, die ohne große Unterbrechungen bis 1527, dem Jahr des Sacco di Roma, dauerte[4].

Nikolaus stabilisierte zunächst innen- und außenpolitisch die Lage. 1448 schloß er mit Hilfe seines Legaten Juan de Carvajal das »Wiener Konkordat« mit Friedrich III. und regelte damit in Grundzügen das Verhältnis zwischen Reich und Kurie für Jahrhunderte. Durch die Abdankung des Gegenpapstes Felix V. 1449 und das definitive Ende des Basler Rumpfkonzils in Lausanne am 29. April 1449 schien neben der Gefahr eines Schismas auch der Konziliarismus überwunden. Einer Restauration des Papsttums war der Boden bereitet, die einmal in der Weiterentwicklung des kurialen Apparates und seiner Verwaltungsaufgaben sowie in politischen Tätigkeiten bestand, aber auch in dem Ausbau Roms zur päpstlichen Residenz und damit zu einem Zentrum der Kultur und Kunst.

Was den Humanismus betrifft, so dürfte bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts Rom keineswegs eine seiner Hochburgen gewesen sein, auch wenn schon zu Beginn des Jahrhunderts Leonardo Bruni oder ein Poggio Bracciolini am päpstlichen Hof tätig waren[5]. Es zeugt von dem Erfolg der päpstlichen Politik, daß sich nach einigen Jahrzehnten das Bild völlig anders darstellte und Florenz, bisher eine Art Hauptstadt des italienischen Humanismus, fast überflügelt schien[6]. Der eigentliche Beginn dieser Entwicklung ist auch hier mit Nikolaus V. anzusetzen. Nachdem der Aufenthalt Eugens IV. in Florenz und die Tätigkeit einzelner Humanisten an der Kurie, wie Flavio Biondos, Sekretär der Päpste seit Eugen IV. und Geschichtsschreiber des alten Rom sowie des mittelalterlichen Italien[7], Grundlagen gelegt hatten, fanden sich immer mehr Humanisten in der Tiberstadt ein. Nikolaus V., mehr ein Sammler von Handschriften und Anreger von Übersetzungen (zum Beispiel aus dem Griechischen) als selbst ein Humanist, legte den Grundstock für die spätere Vatikanische Bibliothek, bestellte den Toskaner Giovanni Tortelli zum Leiter[8] und schuf damit eine wichtige Basis für die philologische Arbeit, welche den Humanismus kennzeichnete.

Die Attraktivität der alten Handschriften dürfte aber kaum der einzige und wichtigste Grund gewesen sein, weshalb Humanisten nach Rom kamen. Einmal gewährte ihnen der kuriale Verwaltungsapparat mit seinen differenzierten Ämtern die Möglichkeit des Lebensunterhaltes, und ihr lateinischer Stil war bei der Kurie gefragt, denn er kam dem neuen Sprachempfinden entgegen, das einen Zusammenhang zwischen der sprachlichen Schönheit und der Wahrheit annahm sowie für die Repräsentation notwendig schien. Typisch war der Wechsel der kurialen Schrift hin zur sogenannten Humanistenschrift, also die Rezeption der

DER PÄPSTE I ff., FREIBURG–ROM [12]1955 ff. – EINE ÜBERSICHT ZU PAPSTTUM UND KURIE BEI B. SCHIMMELPFENNIG, Das Papsttum, Darmstadt 1984. – Zur Kirchen- und Kurienreform in dieser Zeit H. JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient I, Freiburg [2]1951.

4 STRNAD (wie Anm. 3) 24f. zur zeitlichen Abgrenzung.

5 Ebd. 26. – Zu Bruni G. GRIFFITHS u.a. (Hgg.), The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts, Binghamton, New York 1987; zu Poggio Ph. Goodhart GORDAN, Poggio at the Curia, in: P. BREZZI–M. de PANIZZA LORCH (Hgg.), Umanesimo a Roma nel Quattrocento, Rom–New York 1984, 113–126.

6 Literatur in Auswahl: Ch. L. STINGER, The Renaissance in Rome, Bloomington 1985. – John F. D'AMICO, Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation, Baltimore–London 1983. – DERS., Humanism in Rome, in: A. RABIL, Jr., (Hg.), Renaissance Humanism I: Humanism in Italy, Philadelphia 1988, 264–295. – BREZZI– LORCH (wie Anm. 5). – Hinweise in E. GARIN (Hg.), Der Mensch der Renaissance, Frankfurt–New York 1990, vor allem im Artikel von M. FIRPO, Der Kardinal (79–142). – H. DIENER, Die Mitglieder der päpstlichen Kanzlei des 15. Jh. und ihre Tätigkeit in den Wissenschaften und Künsten, in: QFIAB 69 (1989) 111–124.

7 Biondi (Blondus) verfaßte ca. 1444 sein Werk »Roma instaurata« als Topographie des altchristlichen Rom (wie Anm. 46).

8 D'AMICO, Humanism (wie Anm. 6) 267.

humanistischen Minuskel als kuriale Normschrift[9]. In der Kanzlei, im 15. Jahrhundert noch die mächtigste der kurialen Behörden, fand eine Reihe von Humanisten Arbeit, wobei vor allem das Apostolische Sekretariat ihr Betätigungsfeld war. So wirkten Persönlichkeiten wie Leonardo Bruni, Flavio Biondo, Poggio Bracciolini und Antonio Loschi als Sekretäre, und später, unter Leo X. (1513–1521), sollten einmal ein Kardinal wie Pietro Bembo oder Jacopo Sadoleto, Bischof von Carpentras, dieses Amt innehaben. Pius II. (1458–1464) schuf ein Kollegium der Abbreviatoren, das er mehrheitlich mit Humanisten besetzte, und von den zwölf von ihm ernannten Sekretären lassen sich elf als Humanisten oder dem Humanismus verbundene Persönlichkeiten identifizieren; Sixtus IV. (1471–1484) ernannte vierzehn Humanisten zu Sekretären[10].

Zweitens boten die »Päpstliche Familie« (familia papalis), welche eigentlich von der Kurie getrennt war, aber viele Berührungspunkte mit ihr hatte, sowie die zahlreichen kleineren Kurien der Kardinäle oder Adelsfamilien den Humanisten einen Raum, wo sie ihre Patrone und Mäzene fanden.

Drittens gab es in geringerer Zahl im Kardinalskollegium selbst oder bei den Bischöfen Humanisten, die zwar ihre Karriere selten ihren rhetorisch-humanistischen Fähigkeiten verdankten, aber ihre Interessen und Protektion in den neuen Funktionen fortsetzen konnten. Dazu zählten Giordano Orsini, Francesco Todeschini Piccolomini – der spätere Pius III. (1503) – oder Jacopo Ammanati Piccolomini. In der römischen Akademie, einem informellen Zusammenschluß unter Pomponius Laetus (Pomponio Leto), fanden die römischen Humanisten einen Kreis Gleichgesinnter und ein Auditorium für ihre Reden, Gedichte und Dialoge. Zwar hatte Paul II. (1464–1471) die Akademie eine Zeitlang unterdrückt und des republikanischen Umsturzes verdächtigt, aber schon unter dem nächsten Papst, Sixtus IV., konnte einer ihrer Hauptvertreter, Platina (Bartolomeo Sacchi), zum Leiter der Vatikanischen Bibliothek avancieren und die Institution ihre Tätigkeit fortsetzen[11].

Unter dem Gesichtspunkt der sozialen Anbindung und des politischen Umfeldes existierte also in Rom eine Art »höfischer Humanismus«, den eine starke Klerikalisierung[12], ein gewisser Kosmopolitismus sowie die Ausrichtung auf den päpstlichen Hof und das Papsttum, eventuell auch auf andere Mäzene, auszeichnete. Bedingt durch die Tradition der Stadt war er auf die lateinische Sprache zentriert – was Gräzisten und Hebraisten nicht ausschloß –, wovon die Entwicklung des sogenannten »Ciceronianismus« seit Poggio Bracciolini zeugt[13].

9 Th. Frenz, Das Eindringen humanistischer Schriftformen in die Urkunden und Akten der päpstlichen Kurie im 15. Jh., in: Archiv für Diplomatik 19 (1973) 287–418, 20 (1974) 384–506. – Schimmelpfennig (wie Anm. 3) 270. – Zur Kanzlei Th. Frenz, Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance, 1471–1527, Tübingen 1986.

10 D'Amico, Renaissance Humanism (wie Anm. 6) 32f. – Ders., De dignitate et excellentia Curiae Romanae: Humanism and the Papal Curia, in: Brezzi– Lorch (wie Anm. 5) 83–111. – Zur Förderung von Wissenschaft und Kunst durch Sixtus Strnad (wie Anm. 3) 36f. – E. Lee, Sixtus IV and Men of Letters, Rom 1978.

11 D'Amico, Renaissance Humanism (wie Anm. 6) 35f. – Brezzi–Lorch (wie Anm. 5) passim. – Zum Umsturz R. J. Palermino, The Roman Academy, the Catacombs and the Conspiracy of 1468, in: AHP 18 (1980) 117–155. – Zur Möglichkeit der Lehre an der Universität Rom für die Humanisten E. Lee, Humanists and the »Studium Urbis«, 1473–1484, in: Brezzi–Lorch (wie Anm. 5) 127–146 (vor allem die finanzielle Seite ist hier herausgearbeitet).

12 Selbst Lorenzo Valla war Kanoniker an S. Giovanni im Lateran. – P. O. Kristeller, La cultura umanistica a Roma nel Quattrocento, in: Brezzi– Lorch (wie Anm. 5) 328.

13 D'Amico, Humanism (wie Anm. 6) 280–283, bes. 280: »In seeking the pure Latinity of the ancients as well as favoring an idiom that appealed to their employers, Roman humanists naturally moved to the study and imitation of Cicero. Ciceronianism was an Europewide phenomenon and in no way peculiar to Rome. Nevertheless, Roman humanists did develop the Ciceronian movement more fully than other

Eine Ausnahme bildete allerdings Lorenzo Valla, der einen lateinischen Eklektizismus der sklavischen Nachahmung Ciceros vorzog und sich auf Quintilian stützte[14].

Die Restauration des Papsttums hatte neben der politischen und kulturellen noch eine andere Seite, denn sie bedurfte auch der theologischen Untermauerung. Zeitlich parallel zur Ausformung des Renaissancerom und der dortigen humanistischen Kultur findet sich daher eine Reihe von Traktaten über die Papstgewalt, die man als »papalistisch« kennzeichnen kann und die ihre schärfste Ausprägung etwa bei Rodrigo Sánchez de Arévalo († 1470) durch die Betonung einer ins Extreme gesteigerten Papstgewalt nach innen und nach außen erhielten[15].

Im Grunde lassen sich zwei Entwicklungen feststellen. Erstens existierte generell ein großes Interesse an entsprechenden ekklesiologischen Traktaten des 14. Jahrhunderts, auf die man für eigene Arbeiten zurückgriff, was relativ leicht aus der handschriftlichen Überlieferung belegt werden kann. Jürgen Miethke hat bei entsprechenden Stichproben festgestellt, daß von den Handschriften, die uns ekklesiologische Traktate des 14. Jahrhunderts überliefern, rund zwei Drittel aus dem 15. Jahrhundert stammen[16]. Diese Abhandlungen, die man sammelte und aufschrieb, betrafen nicht nur die, lange Zeit so aktuellen, Fragen des Konzils und Konziliarismus, sondern beinhalteten auch papalistische Positionen, wie die Schriften der Dominikaner Petrus de Palude und Guillaume de Pierre Godin (»Tractatus de causa immediata ecclesiastice potestatis«) oder des Augustinereremiten Augustinus Triumphus (Augustinus von Ancona) und anderer[17].

Zweitens beschränkte man sich nicht auf die früher entwickelten Theorien, sondern eine Reihe zeitgenössischer Autoren verfaßte neue Schriften zur Papstgewalt und der Kirche, die meistens nur handschriftlich vorliegen und deren komparatistische Auswertung noch aussteht. Die Verfasser waren Juristen wie ein Galganus Burghesius mit »De potestate summi pontificis«, thomistisch–aristotelische Theologen wie der Dominikaner und Kardinal Johannes Turrecremata mit der für lange Zeit wohl einflußreichsten ekklesiologischen Schrift »Summa de ecclesia« (1453), aber auch Autoren, die sich der humanistischen Darstellungsform des Dialogs bedienten wie der Franziskaner Lodovico de Forogiulio, der allerdings keine direkt papalistischen Traktate schrieb[18].

Die Gründe für diese Arbeiten waren vielfältig. Zu ihnen zählte die Abwehr des Konziliarismus, indem man Gegenentwürfe verfaßte, welche die Papstgewalt herausarbeiteten, aber auch ein neues Interesse an politischen Ideen und der »Monarchia universalis«, das dazu führte, Dantes »Monarchie« wieder zu lesen, zu schätzen und selbst in politisch-kirchenpolitische Schriften einzuarbeiten. Der italienische Kanonist Antonio Roselli legte mit »De Monarchia seu de potestate imperatoris et papae« (um 1440) eine solche Arbeit vor, orientierte sich an Dante und trennte scharf Kaiser und Papst voneinander, wobei er jedem in seinem Bereich

humanists and gave it an ideological interpretation that bound it closely to the papacy and the curia.« Das Griechische war schon im 14. Jh. in Italien in das Studium eingeführt worden und erlebte nach der Griechenunion von 1439 wegen der Notwendigkeit einer »Verhandlungssprache« und wegen des Kreises um Kardinal Bessarion einen neuen Aufschwung.

14 Ebd. 282.

15 R. H. Trame, Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404–1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy, Washington 1958.

16 J. Miethke, Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im späteren Mittelalter, in: A. Zimmermann (Hg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, 2. Halbband, Berlin–New York 1980, 380.

17 Ebd. 387f.

18 H. Smolinsky, Domenico de' Domenichi und seine Schrift »De potestate pape et termino eius«, Münster 1976, mit entsprechenden Nachweisen und Literaturangaben.

die Fülle der Gewalt zusprach[19]. Weil es dabei zu einer Einschränkung der päpstlichen Eingriffsrechte in den weltlichen Bereich kam, provozierten solche Traktate wiederum hierokratische Gegenpositionen in der Bestimmung des Zueinanders von geistlicher und weltlicher Gewalt. Eine, wenn auch keineswegs die einzige, Grundlage bot für alle Parteien die aristotelische Philosophie, die man im verstärkten Maße rezipierte, sowie der in dieser Zeit zu beobachtende Rückgriff auf Thomas von Aquin[20].

Um diese Entwicklung zu verdeutlichen, dürfte der Venezianer Domenico de' Domenichi eine geeignete Persönlichkeit sein. In einer Person Kurialist und Bischof, Freund der Humanisten und selbst humanistisch interessierter Theologe sowie Vertreter der Papaltheorie, als Gutachter für die Kirchenreform tätig und Berater der Päpste sowie des Kaisers, bündelte er gleichsam in sich die verschiedenen Strömungen, so daß er uns in das Rom der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts einführen und unser Thema plastisch machen kann.

II) Domenico de' Domenichi und die »Papstgewalt ohne Grenzen«[21]

Domenichi wurde 1416 in Venedig geboren. Wie viele andere bewegte sich seine Karriere zwischen der römischen Kurie und den Aufgaben eines Bischofs. 1448 erhielt er das damals schon unbedeutende Bistum Torcello bei Venedig, nachdem einige andere Bemühungen um Pfründen gescheitert waren. Parallel dazu entwickelte sich eine Karriere an der Kurie. Domenichi wurde 1457 Referendar der Signatur, der die Suppliken zu bearbeiten hatte, und übte unter dem ein Jahr später gewählten Pius II. eine intensive Berater- und Gutachtertätigkeit aus. Zwar drängte Paul II. seinen Einfluß zurück, ernannte ihn aber doch zum Generalvikar von Rom und 1464 zum Bischof der bedeutenden Diözese Brescia. Obwohl Domenichi seinen bischöflichen Pflichten nachkam und sogar am 15. April 1467 in Brescia eine Synode sowie Visitationen abhielt, war er weiter in Rom präsent. Gleichzeitig verlagerte sich seine Tätigkeit, die unter Pius II. dem Papst gegolten hatte, hin zum Kaiser. Dreimal vertrat er die Interessen Friedrichs III.: 1474 im Streit mit dem Pfalzgrafen Friedrich; 1475 im Kölner und in demselben Jahr im Konstanzer Bistumsstreit. Friedrich III. bemühte sich vergeblich um seine Ernennung zum Kardinal. Am 17. Februar 1478 starb Domenichi in seiner Bischofsstadt Brescia.

Mit dem venezianischen Humanismus war Domenichi schon seit seiner Jugend durch den Unterricht in der »ars rhetorica«, den ihm der Arzt und Literat Pietro Tomasi erteilte, in Berührung gekommen. Der Stil seiner Predigten, die er teilweise vor Kardinälen und dem

19 K. Eckermann, Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jh., Berlin 1933. – J. A. F. Thomson, Papalism and Conciliarism in Antonio Roselli's Monarchia, in: Medieval Studies 37 (1975) 445–458. – F. Bosbach, Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit, Göttingen 1988, 30–34. – Zu Dante die Übersichten bei A. Buck, Dante, in: TRE VIII, 349–353. – M.-P. Scholl-Franchini, Dante Alighieri, in: LMA III, 544–563.

20 M. Grabmann, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, München 1934. – Zur Aristoteleskommentierung durch Humanisten J. Miethke, Rahmenbedingungen der politischen Philosophie im Italien der Renaissance, in: QFIAB 63 (1983) 104f. – Zur Ekklesiologie und ihrer Entwicklung ist immer noch wertvoll Y. Congar, Handbuch der Dogmengeschichte III,3d: Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, Freiburg u. a. 1971. – Am weitesten sind in der Zwischenzeit die Arbeiten zum Konziliarismus vorangegangen. Vgl. den Beitrag von Johannes Helmrath in diesem Band, sowie den Überblick bei H. Smolinsky, Konziliarismus, in: TRE XIX, 579–586.

21 Für die folgenden Daten etc. Smolinsky, Domenico (wie Anm. 18). – Ders., Dominici, in: Dizionario Biographico degli Italiani (mit der neuesten Literatur; erscheint vermutlich 1992). – Noch immer wertvoll H. Jedin, Studien über Domenico de' Domenichi, Wiesbaden 1958.

Papst hielt, zeigt Einflüsse der humanistischen Rhetorik. Domenichis Bibliothek enthielt die Werke Ciceros, die Dekaden des Livius, die Viten des Plutarch und die »Noctes Atticae« des Gellius, aber auch Schriften zeitgenössischer Humanisten, wie des bis 1456 an der Kurie tätigen Pier Candido Decembrio, oder Flavio Biondis (Flavius Blondus) und Enea Silvio Piccolominis, des späteren Pius II. Humanistisch beeinflußt war auch sein Interesse an der Astronomie und Astrologie, wie ein »Iudicium Comete visi in urbe Romana« zeigt, das sich mit dem Kometen von 1456 befaßte und von dem sich zwei Handschriften in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel befinden[22]. Mit zahlreichen Humanisten stand Domenichi im Briefwechsel: Francesco und Zaccaria Barbaro, Gian Francesco Poggio, Flavio Biondo, Kardinal Jacopo Ammanati, Ermolao Barbero il vecchio und Kardinal Francesco Piccolomini sind hier zu nennen. Wie seine eigenen Schriften belegen, war er deshalb noch lange kein Humanist. Seine Theologie zeigt ihn an Thomas von Aquin und Aristoteles interessiert, er benutzt aber auch stark die Arbeiten des Petrus de Palude, Guillaume de Pierre Godin und Heinrich von Gent, und in seinen zahlreichen Schriften bedient er sich der zeitgenössischen Methode, theologische und kanonistische Argumentationen miteinander zu verknüpfen[23].

Ein Frühwerk Domenichis, das im Gesamtœuvre eine zentrale Stellung einnimmt, war der Traktat »De potestate pape et termino eius«[24], der 1456 an der Kurie entstand. Sein konkreter Anlaß dürfte ein privates Gespräch des Verfassers mit Juristen beider Rechte gewesen sein; der weitergehende Hintergrund waren die Praxis der römischen Kurie und die Entwicklung der politisch-kirchenpolitischen Ideen im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit, die nach dem Träger und den Grenzen der »potestas« fragten. Zeitgenössische Diskussion und denkerische Tradition ließen den Traktat zu einer Schrift über die großen innerkirchlichen Ordnungsmächte Papst und Bischöfe sowie über das Verhältnis zwischen den Pfeilern der mittelalterlichen Christianitas, Papst und Kaiser, beziehungsweise in diesem Falle erweitert, Papst und weltliche Obrigkeit werden.

Das alles hatte zum Ausgangspunkt die Frage: Ist die Papstgewalt ohne Grenzen – nach alter Rechtstradition ist der Fürst nicht an die Gesetze gebunden[25] –, oder findet die päpstliche Gewalt ihre Grenzen am »Göttlichen Recht«, wenn das Korrektiv »Konzil«, das Domenichi mißtrauisch beobachtete und zumindest im Zusammenhang der Konstanzer Dekrete ablehnte, entfällt? Als prinzipielle Antwort auf diese Frage nennt er folgende nicht zu überschreitende Grenzpunkte: Moralvorschriften der beiden Testamente, Glaubensartikel, Sakramente und den »status ecclesiae«. In diesen Fällen handele es sich um Göttliches Recht im strikten Sinne, von dem der Papst nicht dispensieren dürfe, wobei das Naturrecht im eigentlichen Sinne als Göttliches Recht gewertet und als ganz in der Heiligen Schrift enthalten angesehen wird. In allen anderen Fällen gilt für Domenichi das Prinzip des »princeps legibus solutus«. Der Grund für die päpstliche Sonderstellung innerhalb der Kirche ist seine Funktion als Vicarius Dei, der die Gewalt direkt von Gott erhält und sie als »plenitudo potestatis«, also als Vollgewalt, besitzt.

Es ist nicht nötig, die einzelnen Beweisgänge für die herausgehobene Stellung des Papstes nachzuvollziehen, die teilweise schon im 14. Jahrhundert von Papalisten wie Augustinus Triumphus, Herveus Natalis OP oder in eingeschränkterer Form von den französischen

22 Cod. Guelf. 42.3 Aug. Fol und Cod. Guelf. 71.21 Aug. Fol.

23 SMOLINSKY, Domenico (wie Anm. 18) 319–471. – JEDIN, Studien (wie Anm. 21).

24 Edition bei SMOLINSKY, Domenico (wie Anm. 18). Nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert.

25 Im allgemeinen nach dem römischen Recht in die Formulierung gekleidet »princeps legibus solutus est«. Dig. 1,3,31, in: Corpus Iuris Civilis I, hg. von P. KRUEGER–Th. MOMMSEN, Berlin 1954, 34. Dazu SMOLINSKY, Domenico (wie Anm. 18) 29: »Utrum papa possit circa divinum ius dispensare aut ea, que de iure divino sunt, tollere vel immutare. Et arguitur primo quod sic, quia princeps sua lege non ligatur sive astringitur...«. – Ebd. 347–349.

Dominikanern Petrus de Palude und Guillaume de Pierre Godin entwickelt wurden. Eine wichtige Quelle war für Domenichi das päpstliche Dekretalenrecht, womit die Beweise zu Zirkelschlüssen werden: der Beleg für die päpstliche Vollmacht wird aus der Praxis erhoben, wobei das zu Beweisende im Grunde vorausgesetzt ist, das heißt der faktische Gebrauch der päpstlichen Gewalt bietet die Begründung für die Theorie!

Für die von den Reformkonzilien Konstanz und Basel bestimmte Situation des 15. Jahrhunderts ist es wichtig, daß nach Domenichi in der Konsequenz seiner Argumentation der Papst Konzilsbeschlüsse außer Kraft setzen kann. Der Grund dafür ist, daß er sie auch bestätigen muß, sie also sein eigenes positives Recht sind. Unser Autor gerät allerdings in Schwierigkeit, wo es um die dogmatischen Beschlüsse zum Beispiel der großen Synoden des Altertums wie Nizäa, Konstantinopel oder Chalcedon geht. Domenichi zieht sich aus der Affäre, indem er diese Materie zu den »substantialia« der Kirche zählt, was für ihn Göttliches Recht im strikten Sinne bedeutet, wovon nicht dispensiert werden könne. Außerdem hätten, so meint er, die Konzilien in diesen Fällen nur die Heilige Schrift interpretiert, also die Offenbarung ausgelegt, was für ihn ein ganz anderer Fall als bei den jüngeren Konzilien zu sein scheint; eine Lösung, die keine klare Antwort auf das Problem ist. Der schon lange diskutierte »status ecclesiae«, die Kirchenstruktur einschließlich ihrer inhaltlichen Lehren, also der Dogmen, darf bei ihm nicht angetastet werden, aber was gehört wirklich dazu? Bezüglich eines Konzils hat er im Sinne des Antikonziliarismus auf jeden Fall die Tendenz, es gegenüber der päpstlichen Gewalt abzuwerten, was für die Situation um 1456 in Rom bezeichnend ist[26].

Welche Stellung hatten in diesem System die Bischöfe? Eine Art episkopalistische Theorie hatte Wilhelm Durandus der Jüngere im 14. Jahrhundert (ca. 1311) mit »De modo generalis concilii celebrandi« entwickelt, und das Konzil von Konstanz hatte ein Dekret gegen päpstliche Willkür bei Bischofsversetzungen erlassen[27]. Von der letzteren Frage ausgehend sprach Domenichi 1456 den Bischöfen im Sinne seiner Papalideologie eine schwache Stellung zu. Ihre Jurisdiktion sei positiven Rechts, stamme also vom Papst, und dieser könne deshalb die Bischöfe ohne Grund versetzen. Allerdings sündige der römische Pontifex in einem solchen Falle schwer und handle unerlaubt, aber gültig. Der entscheidende Punkt dürfte sein, daß in dieser Sicht der Bezug eines Bischofs zu seiner Diözese verschwindet beziehungsweise nicht ernstgenommen wird; für jemanden, der in erster Linie in Rom saß, wie es bei Domenichi 1456 der Fall war, kein ernsthaftes denkerisches Problem[28].

Behandelten alle diese Fragen die Gewalt des Papstes im Innern der Kirche, so war das Thema »Papst – weltliche Gewalt« einem Grundsatzproblem gewidmet, das tief in die politische Geschichte des Abendlandes hineingriff. Es wäre ein eigenes Thema, auch nur in Grundzügen diese Thematik zu behandeln. Woher stammt das Recht der Fürsten und des Kaisers? Wie ist Römer 13,1 »Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammte«, die klassische Stelle für die Begründung der weltlichen Obrigkeit, auszulegen? Wer korrigiert die Fürsten, wenn sie zu Tyrannen werden? Wie kann überhaupt ein Widerstandsrecht begründet werden? Man darf nicht vergessen, daß ebenso, wie es fleißige Schreiber zugunsten des Papstes gab – Domenichi gehörte 1456 dazu –, diese auch den Fürsten nicht fehlten. Schließlich war dieser Punkt auch für die Kirchenreform von höchster Bedeutung, weil sie ohne eine Kooperation mit der weltlichen Gewalt nicht durchführbar war, wie umgekehrt Fürsten die Reform selbst in die Hand nahmen, was sich im 16. Jahrhundert in der Reformation auswirken konnte.

26 Ebd. 389–391.

27 Zu Durandus H. J. Sieben, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Paderborn u.a. 1984, 351–357 u.ö. – Das Konstanzer Dekret Sessio 39 »Ne praelati transferantur inviti«, in: J. Alberigo–H. Jedin (Hgg.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Freiburg u.a. 1962, 419.

28 Smolinsky, Domenico (wie Anm. 18) 138–175, 396–409.

Domenichis Position ist eindeutig, und zwar eindeutig hierokratisch: Der Papst besitzt beide Gewalten, die Fürsten erhalten die ihrige vom Papst. Nur der Papst ist »verus dominus mundi« und »verus monarcha«[29]. Eine Monarchia universalis im Sinne Dantes, notwendig und von Gott gewollt, komme dem Kaiser nicht zu. Domenichi leitet von daher das Recht des Papstes ab, Fürsten abzusetzen und das Recht, vom Kaiser an den Papst appellieren zu dürfen, aber auch die Steuerfreiheit des Klerus; ein Thema, das unter dem Stichwort »Kleriker als Bürger« bald Karriere machen und für die Reformationsgeschichte bedeutsam werden sollte[30].

Dieser Ansatz dürfte die Eigenständigkeit des Weltlichen kaum zugelassen haben, wenn man nicht sogar von einer verkappten Theokratie sprechen will; ein Weg, den die Moderne nicht gegangen ist. In einem anderen Punkte hatte Domenichi recht, denn er war der Meinung, die weltlichen Regierungsformen seien positiven Rechtes und daher veränderbar. Der Grund hierfür sei, daß das Göttliche Recht nirgendwo eine bestimmte Regierungsform vorschreibe[31]. Sein Papalismus schlägt wieder durch, wenn er in diesem Zusammenhang sagt, daß der Papst wie ein guter Architekt, der den Bau plant und seine Vollendung kennt, das Recht habe, für jede Region die beste Regierungsform zu finden, wobei natürlich das Seelenheil mitberücksichtigt werden müsse[32].

Mit dieser Konstruktion war es möglich, die umstrittene Unabhängigkeit der Nationalstaaten vom Reich zu begründen. Wie brisant derartiges sein konnte, belegt eine spätere Kontroverse zwischen zwei Spaniern an der Kurie, Sánchez de Arévalo und Juan de Torquemada. Sánchez hatte 1467 ein Büchlein verfaßt mit dem Titel »De origine ac differentia principatus imperialis et regalis« und es Rodrigo de Borja, besser als späterer Alexander VI. bekannt, gewidmet. Darin behauptete er, daß alle Nationalstaaten vom Kaiser völlig unabhängig seien. »Sowohl die Könige von Frankreich wie die von Spanien stehen nicht unter, sondern gleichberechtigt neben dem Kaiser. Der einzige Universalherrscher, dem alle Fürsten gleichmäßig untergeordnet sind, ist allein der römische Papst«[33]. Sánchez trat damit für zwei Dinge ein: die Selbständigkeit Kastiliens und die Universalmonarchie des Papstes. Ihm hatte Torquemada widersprochen und in einem kleinen Traktat die »potestas indirecta« des Papstes behauptet, wie sie später zum Beispiel Robert Bellarmin wieder aufnehmen würde[34].

Ähnlich konkret verhielt es sich mit der Monarchia mundi. Der französische Kardinal Guillaume d'Estouteville protestierte heftig, als am 7. April 1473 der kaiserliche Gesandte Thomas Berlower vor dem Konsistorium vom Kaiser als dem »Monarcha orbis« sprach. Der Titel komme allein dem Papst zu, beleidige aber auch den König von Frankreich[35]. Immerhin besaß Estouteville acht Bistümer, so daß er allen Grund hatte, Papst und König, die ihn so reich bedachten, zu verteidigen.

Die Entwicklung in Domenichis literarischem Werk zeigt, daß seine »Papstgewalt – ›fast‹ ohne Grenzen« zwar auf festen, aber nicht starren Füßen stand. Explizit kam es zu Änderungen seiner Position in einer Retraktation zu »De potestate papae« (1469), die er seinem Opus

29 Ebd. 226, 417.

30 B. Moeller, Kleriker als Bürger, in: Festschrift für Hermann Heimpel II, Göttingen 1972, 195–224.

31 Smolinsky, Domenico (wie Anm. 18) 419.

32 Ebd. 222, 425f.

33 H. Jedin, Juan de Torquemada und das Imperium Romanum, in: AFP 12 (1942) 249f. – Die Schrift des Arévalo handschriftlich im Codex Vaticanus Latinus 4881 der Vatikanischen Bibliothek. – Trame (wie Anm. 15) 151–159. Es ist interessant, daß die Schrift 1521 in Rom unter dem Titel »De monarchia orbis« gedruckt wurde.

34 Die Schrift des Torquemada, das »Opusculum ad honorem Romani imperii et dominorum Romanorum«, ist ediert bei Jedin, Torquemada (wie Anm. 33) 267–278.

35 Jedin, Studien (wie Anm. 21) 207. – H. Tüchle, Estouteville, in: LThK ²III, 1119.

hinzufügte[36]. In zwei wichtigen Ansichten modifizierte er seine Meinung. Was er zum Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt gesagt habe, sei nichts Endgültiges gewesen. Die *opinio communis* beschränke sich auf die päpstliche Gewalt in den Fällen, wo es um eine Sünde gehe[37]. Der zweite Punkt betraf die Bischöfe. Jetzt hielt Domenichi die Verbindung eines Bischofs mit seiner Diözese für so eng, daß der Papst keine Möglichkeit für eine willkürliche Absetzung mehr hatte; sie sei ungültig. Das war eine eindeutige Aufwertung des Bischofsamtes gegenüber dem Papsttum[38].

Der Gesinnungswandel wird verständlich, wenn man daran denkt, daß Domenichi seit 1464 Bischof von Brescia und dort auch pastoral tätig war, unter Paul II. seine Position an der Kurie geschwächt wurde, er zusammen mit Humanistenkardinälen eine Art Opposition gegen den Papst bildete und es Gründe für ihn gab, Papst und Kurie kritischer als 1456 zu sehen[39].

III) »Papstgewalt ohne Grenzen«, römische Humanisten, Kirchenreform und »Aufbruch in die Moderne«

Wie standen die Humanisten in Rom zu solchen papalistischen Theorien, die in ihrer Konkretion von Autor zu Autor differieren konnten, ja sogar wie bei Domenichi Entwicklungen bei ein und derselben Person durchmachten? Eine endgültige Antwort darauf zu geben, dürfte bei der Vielfalt der humanistischen Persönlichkeiten und Schicksale dem derzeitigen Stand der Forschung nicht möglich sein. Das schließt allerdings Überlegungen nicht aus, die auch im Hinblick auf die spätere Reformation und die enge Verbindung des Humanismus mit ihr sowie mit Blick auf den italienischen »Evangelismus«, der Wirkung des Erasmus in Italien und anderes mehr nicht uninteressant sind[40].

Schon das oben Gesagte zeigt, daß die soziale und politische Situation in Rom für die Humanisten ein Interesse mit sich brachte, nach dem Scheitern des Konziliarismus die Stellung des Papsttums zu stützen. Dagegen spricht auch nicht der erwähnte Zwischenfall mit der römischen Akademie und Platina unter Paul II., denn eine so umfassende Verschwörung, wie man sie den Humanisten vorwarf, ist nicht zu belegen, wenn es auch republikanische Neigungen gegeben haben mag[41]. Nach diesem Vorfall wandten sich die Humanisten verstärkt in ihren Studien und ihrer Rhetorik christlichen Themen zu, wie etwa ihre Gedichte auf

36 SMOLINSKY, Domenico (wie Anm. 18) 306–309, 468–470.

37 Das Bisherige »...dicta esse disputative et non diffinitive et tantum esse certa, quantum in laicis reducuntur ad materiam peccati, ut est communis opinio«. Ebd. 308. – Dazu die Dekretale Innozenz' III. »Novit« von 1204: »Non enim intendimus iudicare de feudo, ...sed decernere de peccato...« (aufgenommen in das Corpus Iuris Canonici, X,2,1,13, ed. E. FRIEDBERG, II, Leipzig 1881, 243).

38 SMOLINSKY, Domenico (wie Anm. 18) 309, 469f.

39 JEDIN, Studien (wie Anm. 21) 202.

40 Es sei verwiesen auf den Artikel von L. W. SPITZ, Humanismus/Humanismusforschung, in: TRE XV, 639–661 sowie S. SEIDEL MENCHI, Erasmo in Italia, Turin 1987. Die immense Literatur zu diesem Thema muß hier ausgespart bleiben. – Zu den vorreformatorischen deutschen Humanisten und ihrer nicht klar festlegbaren Stellung zur Papstgewalt, die sie aber kaum völlig ablehnten, N. L. BRANN, Pre-Reformation Humanism in Germany and the Papal Monarchy: a Study in Ambivalence, in: The Journal of Medieval and Renaissance Studies 14 (1984) 159–185. – Die Frage nach der Stellung der römischen Humanisten zum Papsttum bei STINGER, The Renaissance (wie Anm. 6) 166–234. – Siehe auch den Sammelband Conciliarismo, stati nazionali, inizi dell'umanesimo. Atti del XXV Convegno storico internazionale, Todi, 9–12 ottobre 1988, Spoleto 1990 (z. B. zu Valla und Giannozzi Manetti; die Frage des Konziliarismus ist einbezogen).

41 Siehe Anm. 11. – Zu den Humanisten und der politischen Theorie J. MIETHKE, Rahmenbedingungen (wie Anm. 20).

Heilige zeigen. Die Akademie organisierte sich in einer Bruderschaft, erhielt 1482 Domenico della Rovere, einen Nepoten des Papstes, zum Protektor[42], und Platina schrieb auf Wunsch Papst Sixtus' IV. eine Geschichte der Päpste mit dem bezeichnenden Titel »Liber de Vita Christi ac omnium Pontificum«, was den Zusammenhang zwischen Christus und seinen »Vicarii« ahnen läßt und nahelegt[43]. Schon früher war Ambrogio Traversari († 1439) der große Anreger für die Arbeit der römischen Humanisten an den Texten der Patristik geworden und hatte auf Grund dieses Studiums das Bild des »idealen Papstes« kritisch erarbeitet und reklamiert. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts führten die römischen Humanisten die Arbeiten an den Kirchenvätern verstärkt fort, bis eine neue Generation mit Erasmus bessere Ausgaben schuf[44]. Der wohl im tiefsten nie unchristlich gewesene römische Humanismus[45] christianisierte sich so immer mehr und hatte auf diese Weise einen Zugang zur Institution des Papsttums. Ebenso lenkten die Ruinen des alten christlichen Rom und die Vorbilder der Martyrerpäpste den Blick auf diese Institution, welche ein Kontinuum von der Antike zur Neuzeit bildete. Die Bautätigkeit der Päpste sowie ihre Förderung von Kunst und Wissenschaft konnten als Wiederherstellung der alten Größe Roms, vor allem des altchristlichen, verstanden und interpretiert werden, wie etwa die Widmungsepistel Biondos an Eugen IV. zu seinem Werk »Roma instaurata« zeigt[46]. Arbeiten wie die Papstviten Platinas oder das »Leben Nikolaus' V.« Giannozzo Manettis[47] dienten ebenfalls dazu, der päpstlichen Gewalt eine gebührende Stellung zukommen zu lassen, natürlich verbunden mit den entsprechenden Herrschertugenden (Weisheit, Rednergabe und andere mehr).

Mochten das erste Zugänge für eine Betonung des Papsttums sein, so kann auch der »Ciceronianismus«[48], die rhetorische Ideologie der römischen Akademie, zur Begründung der These herangezogen werden, daß die Humanisten einer Papaltheorie nicht unbedingt negativ gegenüberstehen mußten. Er band die Rhetorik an die Sprache der Antike, ließ das gegenwärtige Latein sich völlig an dieser orientieren, damit das alte Rom in gewisser Weise wiederauflebte und brachte es in die gegenwärtige Kultur ein. Zugleich vereinheitlichte der Ciceronianismus den kurialen Sprachstil, und wenn die Humanisten die Geschichte des christlichen Rom in ciceronischer Sprache schrieben, banden sie – ganz humanistisch – Antike und Christentum über die Rhetorik zu einer lebendigen Gegenwart zusammen. In Papst und Rom lebte auf neue Weise das alte »Roma caput mundi« weiter, und für den Kardinal Tommaso Inghirami, Mitglied der römischen Akademie und gefeierter ciceronianischer Orator, war die

42 D'Amico, Renaissance Humanism (wie Anm. 6) 89–112. Zu Domenico della Rovere Fr. Ch. Uginet, Della Rovere, Domenico, in: Dizionario biografico degli Italiani XXXVII, 334–337.

43 Ediert in Rerum Italicarum Scriptores III,1, Città di Castello 1913–1932. – A. Campana–P. Medioli Masotti (Hgg.), Bartolomeo Sacchi il Platina. Atti del Convegno internazionale di studi per il V Centenario, Padua 1986.

44 Ch. L. Stinger, Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386–1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance, Albany 1977. – G. C. Garfagnini (Hg.), Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno internazionale di studi, Florenz 1988.

45 G. Toffanin, La religione degli umanisti, Bologna 1950. – M. Seidlmayer, Religiös-ethische Probleme des italienischen Humanismus, in: Ders., Wege und Wandlungen des Humanismus, Göttingen 1965, 273–294. – P. O. Kristeller, Heidentum und Christentum, in: Ders., Humanismus und Renaissance I, hg. von E. Kessler, München o. J., 69–86.

46 Blondi Flavii Forliviensis... Romae instauratae Libri III, Basiliae 1559, 222. – Stinger, The Renaissance (wie Anm. 6) 170f., 183f. In dem späteren »Roma triumphans«, gewidmet Pius II., band Biondo noch enger antikes und altchristliches Rom zusammen.

47 Vita Nicolai V summi pontificis, in: Rerum Italicarum Scriptores III,2, Mediolani 1734, 907–960. – Pastor (wie Anm. 3) I, 549f. – Stinger, The Renaissance (wie Anm. 6) 156f.

48 D'Amico, Renaissance Humanism (wie Anm. 6) 115–143.

Kirche mit dem Papst an der Spitze das neue Imperium, was auch immer das bedeuten mochte[49]. So verwies die historiographische sowie rhetorische Methode der römischen Humanisten sie auf das alte Rom, und jeder Schritt in der Stadt konnte ihnen sagen: das ist unsere Geschichte, unsere Größe. Warum sollten nicht im Papst Antike und Christentum eine Synthese gefunden haben, und warum sollte diese nicht den Zugang zur »Papstgewalt ohne Grenzen« – natürlich in sehr vorsichtiger und unterschiedlich differenzierter Weise – öffnen? Bedenkt man, daß Domenichi dem Flavio Biondo zum Druck seines Werkes »Italia illustrata« riet und mit den Humanisten enge Kontakte hielt[50], dann dürfte sein Papalismus weniger störend gewirkt haben, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Was schließlich die vielgeschmähte Scholastik betrifft, die den papalistischen Traktaten, soweit sie theologisch argumentierten, oft zugrundelag, so wissen wir, daß sie weniger als früher angenommen dem Humanismus obsolet war[51]. Thomas von Aquin erschien vielen Humanisten, sieht man von Lorenzo Valla und dessen kritisch-exzeptioneller Stellung ab[52], durchaus sympathisch, und die Renaissancepäpste seit Nikolaus V. hatten dafür gesorgt, daß das Fest des heiligen Thomas mit großer Feierlichkeit sowie panegyrischen Ansprachen in der Dominikanerkirche S. Maria sopra Minerva, teilweise auch von Humanisten gehalten, begangen wurde. Der Humanist und Bekannte des Erasmus von Rotterdam, Inghirami da Volterra, ließ den von ihm 1495 unter Alexander VI. gehaltenen »Panegyricus in memoriam divi Thomae Aquinatis in Senatu apostolico...dictus« in Rom drucken[53]. Paolo Cortesi (Cortesius) versuchte sich 1504 sogar mit einem neuen »Liber Sententiarum«, der den alten des Petrus Lombardus ersetzen sollte, auf der Grundlage der Kirchenväter in klassischem Latein abgefaßt war und damit zwar ein Stück Kritik übte, aber doch die Tradition der Sentenzen bestätigte[54].

49 DERS., Humanism (wie Anm. 6) 283. Dabei spielt es keine Rolle, daß der Gedanke der Kirche als Imperium auch im Mittelalter üblich war. Der Kontext hatte sich unter den Humanisten geändert. – Zum Mittelalter J. B. SÄGMÜLLER, Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht, in: ThQ 80 (1898) 50–80. – Zu Inghirami Anm. 53.

50 In einem Brief vom 10. März 1431 an Eugen IV. z. B. entfaltete Traversari das Reformprogramm einer geistlichen Kirche nach dem Vorbild der Apostel und Kirchenväter. – STINGER, Humanism (wie Anm. 44) 168ff. Zu Domenichi und Biondo JEDIN, Studien (wie Anm. 21) 214f.

51 P. O. KRISTELLER, Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance, in: DERS. (wie Anm. 45) 87–111. – Eine allgemeine Übersicht zur Beziehung der Humanisten zur Theologie bei J. F. D'AMICO, Humanism and Pre-Reformation Theology, in: A. RABIL, Jr., (Hg.), Renaissance Humanism III, Philadelphia 1988, 349–379. – Für die deutsche Situation J. H. OVERFIELD, Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany, Princeton/New Jersey 1984. Natürlich soll damit nicht eine Gleichartigkeit der Methoden oder Inhaltlichkeiten zwischen Scholastik und Humanismus behauptet werden. – Ein Fallbeispiel bei L. VALCKE, Humanisme et scolastique. Le »conflit des deux cultures« chez Jean Pic de la Mirandole, in: Recherches de théologie ancienne et mediévale 56 (1989) 164–199.

52 Valla hatte durch die Entlarvung der sog. Konstantinischen Schenkung schärfste Kritik an der weltlichen Gewalt des Papsttums geübt. – W. SETZ, Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung, Tübingen 1975. – O. BESOMI–M. REGOLIOSI (Hgg.), Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano. Atti del Convegno Internazionale di Studi Umanistici, Padua 1986.

53 D. AGUZZI–BARBAGLI, Tommaso Inghirami da Volterra, in: P. G. BIETENHOLZ (Hg.), Contemporaries of Erasmus II, Toronto u. a. 1986, 223–225. – J. W. O'MALLEY, The Feast of Thomas Aquinas in Renaissance Rome. A Neglected Document and its Import, in: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 35 (1981) 1–27. – DERS., Some Renaissance Panegyrics of Aquinas, in: DERS., Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion, London 1981, 174–192, wo eine Reihe dieser Reden aufgelistet ist. – DERS., Praise and Blame in Renaissance Rome, Durham, North Carolina 1979, passim. – P. O. KRISTELLER, Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance, Paris 1967.

54 In IV libros Sententiarum, Rom 1504. Eine andere Ausgabe Basel 1513.

Die Ikonographie ergänzte das Bild. Moses als Typus des Papstes, der Priester und Gesetzgeber war, gab schon seit Eugen IV. ein beliebtes Thema ab, wofür man die Schrift Gregors von Nyssa »De vita Moysis« heranziehen konnte[55]. Dabei soll nicht bestritten werden, daß die Schriften der Humanisten ebenso wie die Kunst der Stilisierung des Bildes dienten, welches die Päpste brauchten und wollten; ein Aspekt, der hier zurücktreten muß, auf den sich aber auch nicht alles reduzieren läßt[56].

In diesen Kontext soll hier auch die Kirchenreform, das Dauerthema dieser Zeit, gestellt werden. Die Reform, über die der Papalist Domenichi mehrmals schrieb, war für ihn ganz im Sinne seines Kirchen- und Papstbildes »Reform von oben« und weithin eine moralische Reform[57]. Es ist typisch, daß er in einer »Expositio psalmi centesimi« forderte, der Papst möge »exemplar et regula aliorum« sein[58], und in einer Rede vor dem versammelten Konklave 1458 formulierte er als Aufgaben des neu zu wählenden Papstes, daß »die Würde der Kirche... wieder hergestellt, ihr fast verfallenes Ansehen wieder aufgerichtet, die Sitten verbessert, die Kurie geordnet, das Gerichtsverfahren gesichert, der Glaube verbreitet, die Gefangenen befreit, die verlorenen Städte wieder erobert, die Gläubigen zum heiligen Krieg bewaffnet werden«[59] müßten. Die Rettung scheint Domenichi im Papst gesehen zu haben; was nicht unbedingt bedeutete: im gerade regierenden.

Für Domenichi gehörte die Reform also untrennbar zum »Papstbild«. Eine Analyse der Leichenpredigten auf die Päpste der Renaissance, in denen die oft humanistischen Prediger das Idealbild eines Papstes zeichneten, bestätigt wiederum die Parallelität mit dem römischen Humanismus[60]. Auch dort ist die Kirchenreform als vorrangige Aufgabe des Römischen Pontifex gefordert. Der Papst, welcher das »imperium« in der Kirche und die »Fülle der Gewalt« habe, solle diese reformieren, und Rom solle wieder eine würdige »patria communis« der Christen werden. Zwei weitere Aufgaben kommen dem Papst nach den Predigten zu: die Sorge für den Frieden in der Christenheit und die Abwehr der Türkengefahr, also die Leitung eines Kreuzzuges. Das hätte massiver Macht bedurft. Weder Papalisten wie Domenichi noch die römischen Humanisten wollten einen rein spirituellen Papst, sondern eine Art Lenker der Welt.

Die Geschichte ist andere Wege gegangen. Eine Kirchenreform »von oben« fand nicht statt, war wohl wegen der Hinwendung des Papsttums zur italienischen Landespolitik sowie den Verweltlichungstendenzen gar nicht möglich; der Humanismus dagegen wurde tatsächlich eine Grundbedingung der Reformation. Seine Hinwendung zu den Quellen, das heißt zur Bibel und den Kirchenvätern, die Forderung einer eigenständigen Bibellektüre ohne Bevormundungen und die rhetorische Theologie, welche er anstrebte, bargen genügend Sprengkraft,

55 STINGER, The Renaissance (wie Anm. 6) 211f. – V. REINHARDT, Moses und der Gekreuzigte. Zur Funktion päpstlicher Kunstbeauftragung und Selbstdarstellung unter Julius II. und Urban VIII., in: A. BUCK (Hg.), Höfischer Humanismus, Weinheim 1989, 133–160, wo der Umbruch der päpstlichen Selbstdarstellung vor und nach der Reformation herausgearbeitet ist. – J. DANIÉLOU (Hg.), Gregorius Nyssenus: De vita Moysis, Sources Chrétiennes no. 1 bis, Paris 1956. – A. ESCH, Enea Silvio Piccolomini als Papst Pius II: Herrschaftspraxis und Selbstdarstellung, in: H. BOOCKMANN – B. MOELLER – K. STACKMANN (Hgg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, Göttingen 1989, 112–140.

56 Zur Stilisierung der Herrscher durch die Humanisten Qu. SKINNER, The Foundations of Modern Political Thougth I: The Renaissance, Cambridge u. a. 1978, 117–127.

57 JEDIN, Studien (wie Anm. 21) passim.

58 O'MALLEY, Praise (wie Anm. 53) 217.

59 Zitiert bei PASTOR (wie Anm. 3) II, 8.

60 J. M. MCMANAMON, The Ideal Renaissance Pope. Funeral Oratory from the Papal Court, in: AHP 14 (1976) 9–70.

um Entwicklungen zu initiieren, die ein anderes Kirchenbild als das des Papalismus herbeiführten, und auch am römischen Hof lebte der Konzilsgedanke trotz aller Gegenschriften weiter, wie die Existenz des Kanonisten Giovanni Gozzadini unter Julius II. belegt[61]. Völlig eindimensional verlief die Entwicklung keineswegs, und vor allem wären das Kardinalskollegium und seine Ansprüche zu erwähnen, die hier nicht zur Sprache kommen können[62], obwohl Paolo Cortesi eine Schrift »De cardinalatu« verfaßte, die 1510 erschien, den Humanismus engstens mit der Idealgestalt des Kardinals und der römischen Kurie zusammenband und damit auch von humanistischer Seite diese Linie der Ekklesiologie herausarbeitete[63].

Waren der Papalismus und das Renaissancepapsttum also kein Aufbruch in die Moderne? Vermutlich nicht; auch aus theologischen Gründen könnte man Bedenken anmelden, obwohl die Geschichte der Ekklesiologie den Papalismus doch in stark modifizierter Form mit einem Höhepunkt in der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vaticanums bestätigte, während das Renaissancepapsttum in der Gegenreformation neuen Leitbildern Platz machen mußte. Man machte es sich aber zu einfach, wenn man – wie in der Kirchengeschichte gerne üblich – rein moralische Kategorien an das Renaissancepapsttum anlegte und kritiklos manchen im 15. und 16. Jahrhundert üblichen Lamentos über die Päpste folgte. So sehr die Geschichte anders lief, und zwar schon im 15. Jahrhundert durch die – wohl notwendige – Hinwendung des Papsttums zum Kirchenstaat und die Entwicklung eines Renaissancehofes beziehungsweise der Renaissancehöfe in Rom sowie durch die Verquickung der Päpste in das inneritalienische und das europäische Mächtegeflecht, so kann man doch fragen, ob es nicht bei dieser ganzen Diskussion auch um die Ordnungsmächte der beginnenden Neuzeit ging, um das Problem von Geistlichem und Weltlichem, um die zukünftige Funktion des Papsttums in diesem Zusammenhang und um Wege der Politik, die näher zu bezeichnen und noch keineswegs eindeutig waren[64]. Man könnte viele weitere Aspekte nennen, aber nur eine Frage soll am Schluß noch formuliert werden: War dieser weniger papalistische, aber humanistische Zusammenschluß von Antike und Christentum nicht geeignet, eine Anthropologie und politische Formen – letztere weniger in Rom als zum Beispiel in Florenz, dessen Humanismus allerdings andere Wege ging, auf die hier nicht eingegangen werden kann – zu entwickeln, die neben vielen anderen komplexen Faktoren mit erklären könnten, weshalb in Italien die Rezeption der reformatorischen Ideen anders verlief als in Deutschland?

61 H. Jedin, Giovanni Gozzadini, ein Konziliarist am Hofe Julius II., in: Ders., Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte II, Freiburg u.a. 1966, 17–74.

62 Siehe Anm. 46.

63 D'Amico, Renaissance Humanism (wie Anm. 6) 226–240. – Für die Frage nach der Papstgewalt wäre die Funktion der Kardinäle immer mitzusehen, die bei Cortesi als eine Art Korrektiv gedacht waren. Auf die kardinalizischen Theorien soll hier nicht eingegangen werden. Auch Domenichi hat in den Schriften »De creatione cardinalium« (1456) und »Consilium in materia creationis cardinalium« (1461) über die Funktion des Kardinalskollegs nachgedacht, ohne eine direkt kardinalizische Theorie zu entwickeln. – Jedin, Studien (wie Anm. 21) 236–241, 257–263.

64 Es ist klar, daß die konkrete Entwicklung, aber auch das Spektrum der Meinungen komplizierter waren, als dieser Aufsatz es darstellen konnte, der nur eine der möglichen Linien verfolgte. Für die spätere Zeit P. Prodi, The Papal Prince. One Body, and two Souls: the Papal Monarchy in Early Modern Europe, Cambridge u.a. 1987.

HELMUT FELD

Konrad Summenhart
Theologe der kirchlichen Reform vor der Reformation

Theologi clari fuerunt

Die theologische Fakultät von Tübingen um das Jahr 1500 bietet bei näherem Zusehen das Bild eines bedeutenden Zentrums wissenschaftlicher Arbeit und denkenden Bemühens. Vielleicht war sie, was die Kompetenz und Qualität ihrer Professoren betrifft, sogar die wichtigste theologische Ausbildungsstätte im damaligen Europa[1]. Nachdem der hervorragendste theologische Lehrer der Frühzeit der Tübinger Universität und Verfasser des letzten großen mittelalterlichen Sentenzen-Kommentars, Gabriel Biel, am 7. Dezember 1495 gestorben war[2], lehrten in Tübingen noch vier Theologen von überragendem Ansehen: der Exeget Wendelin Steinbach aus Butzbach (1454–1519), Verfasser umfangreicher Kommentare über alle Paulus-Briefe[3]; der Prediger und Pastoraltheologe Martin Plantsch aus Dornstetten (um 1460–1533), zugleich Pfarrer an der Stiftskirche St. Georg und St. Martin[4]; der Minorit Paul Scriptoris aus

1 Über die Frühzeit der Universität Tübingen und das Tübinger Geistesleben am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts s. vor allem: Heinrich HERMELINK, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1534, Tübingen 1906. – Johannes HALLER, Die Anfänge der Universität Tübingen 1477–1537, 2 Bde., Stuttgart 1927. 1929. – Karl Konrad FINKE, Die Tübinger Juristenfakultät 1477–1534 (Contubernium, 2), Tübingen 1972. – Heiko Augustinus OBERMAN, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1977.

2 W. DETLOFF, Art. Biel, Gabriel, in: TRE 6 (1980), 488–491. – Ulrich BUBENHEIMER, Gabriel Biel, in: Martin GRESCHAT (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte. Mittelalter II, Stuttgart 1983, 308–319; weitere Literatur ebd. – Edition des Sentenzen-Kommentars: Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, ed. W. WERBECK et U. HOFMANN, 4 Bde., Tübingen 1973–1984.

3 Erhalten sind nur der Gal-Kommentar von 1513 und der Hebr-Kommentar von 1516/1517: Wendelini Steinbach Opera exegetica quae supersunt omnia ed. Helmut FELD; Vol. I: Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas (VIEG 81), Wiesbaden 1976. – Vol. II: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos pars prima (VIEG 110), Wiesbaden 1984. – Vol. III: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos pars altera (VIEG 124), Stuttgart 1987. – Vgl. auch Helmut FELD, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief. Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie (VIEG 62), Wiesbaden 1971. – DERS., Die Steinbach-Handschriften der Universitätsbibliothek Tübingen, in: BWKG 72, 1972, 14–39. – DERS., Die theologischen Hauptthemen der Hebräerbrief-Vorlesung Wendelin Steinbachs. Zur Rezeption paulinischer und augustinischer Theologie im Spätmittelalter, in: Augustiniana 37, 1987, 187–252.

4 Von ihm waren bisher, außer der Tatsache, daß er ein bedeutender Prediger war, nur die in seinem Werk über die Hexen enthaltenen Predigten bekannt (Opusculum de sagis maleficis, Pforzheim 1507). 1991 konnten die in drei Bänden der Universitätsbibliothek Tübingen (Mc 183, Mc 186, Mc 193) handschriftlich erhaltenen Predigten als die seinen identifiziert werden, und zwar aufgrund des Vergleichs mit der Handschrift Plantschs in der Stiftungsurkunde des von ihm gegründeten Collegium Martinianum, Datum: 23. 4. (St. Georg) 1509 (UAT U 205).

Weil der Stadt (um 1462–1505), der bis 1501 im Franziskaner-Kloster lehrte, das an der Stelle des heutigen Wilhelmsstifts stand[5]; schließlich Konrad Summenhart aus Calw (um 1458–1502). Während Steinbach zwar ein Gelehrter von außerordentlicher Belesenheit, aber doch ein eher unbeweglicher Geist war, der sich den neuen Erkenntnissen der humanistischen Bibelwissenschaft, wie sie ihm aus den Werken des Jakob Faber Stapulensis und des Erasmus von Rotterdam bekannt geworden waren, in fast feindseliger Weise verschloß, waren Scriptoris und Summenhart über die systematische Theologie hinaus, die sie zu lehren hatten, an vielen anderen Gebieten interessiert, namentlich an Fragen der Philosophie, Naturwissenschaft, praktischen Seelsorge, Moral, Gewissensbildung, Volksfrömmigkeit.

Es sind vor allem die genannten vier Theologen, die um die Wende des 16. Jahrhunderts und noch einige Jahre danach die Atmosphäre und Qualität der Tübinger theologischen Fakultät bestimmten. Jahrzehnte später erinnern sich sowohl der eifrige Verfechter der katholischen Sache Johann Eck[6] als auch der Reformator Philipp Melanchthon[7] voller Stolz an ihre Tübinger Studienzeit und die hervorragende Ausbildung, die ihnen von ihren damaligen Lehrern vermittelt worden war.

Grande Tubingensis Gymnasii decus

Konrad Summenhart (andere zeitgenössische Schreibweisen: Sumerhard, Summerhart, Summerhardt) ist um das Jahr 1458 zu Calw im nördlichen Schwarzwald geboren. Zwischen Calw und Zavelstein liegt auf der Höhe das kleine Dorf Sommenhardt; vermutlich stammt von dort seine väterliche Familie. Er begann 1472 sein Studium in Heidelberg und wurde 1473 Baccalarius artium. Anschließend ging er nach Paris, wo er Anfang April 1478 zum Magister artium promoviert wurde. Am 6. September 1478 wird er an der ein Jahr zuvor gegründeten Universität Tübingen eingeschrieben und übernimmt eine Professur an der Artisten-Fakultät[8]. 1483 wird er erneut unter die Magistri regentes der Artisten-Fakultät aufgenommen. Er muß also zwischenzeitlich Tübingen verlassen haben. 1484 amtiert er zum ersten Mal als Rektor der Universität, später noch weitere drei Male (SS 1491, WS 1496/97, SS 1500)[9]. In der

5 Hermann Tüchle, Das Tübinger Franziskanerkloster und seine Insassen, in: Tübinger Blätter 40, 1953, 20–24; 22f. – Ders., Art. Scriptoris, Paulus, in: LThK 9 ²1964, 553f. – Nikolaus Paulus, Paul Scriptoris, ein angeblicher Reformator vor der Reformation, in: ThQ 75, 1893, 289–311. – Fl. Landmann, Zum Predigtwesen der Straßburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters, in: Fr. Stud. 15, 1928, 316–348; 329–333. – Erich Wegerich, Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhunderts, in: Fr. Stud. 29, 1942, 150–197; 182–187. – Analecta Franciscana 8, Quaracchi 1946, 838.

6 J. Eck, Schutz red kindtlicher unschuld wider den Catechisten Andre Hosander und sein schmach büchlin, Eichstätt 1540, fol. L IV^{v}: »Nun sag her, Hosanderle, wer seind deine preceptores gewesen in der Theologey: du kannst kain anzaygen: Ich kann dir die meine nennen. D. Chunrat Sumerhart. D. Wendel Stainbach. D. Jacob Lemp. F. Paulus Scriptoris zů Tibingen...«

7 Ph. Melanchthon, De Eberhardo Duce Wurtemb. (CR 11, 1021–1030; 1026); »Theologi clari fuerunt, Gabriel Biel, Summenhart et Wendelinus, qui duci Eberardo familiarissimus fuit...« Vgl. auch Franciscus Irenicus, Germaniae Exegesis, Hagenau 1518, II, c. 42 (fol. 44^{v}): »Wendelinus Steinbach ac Martinus Plantsch, qui Tubingensis gymnasii lumina sacra eruditione, nominis gloria equales multos habent, praestantia paucos«. Zitat auch bei Haller, Anfänge (wie Anm. 1) II,71. – Vgl. Johannes Jacob Moser, Vitae Professorum Tubingensium Ordinis Theologici. Decas Prima, Tübingen 1718, 51, über Martin Plantsch: »Hoc tamen non obstat, quo minus recte a Francisco Irenico inter doctissimos, quos ista ferebant tempora, viros atque Tubingensis Academiae lumina relatum esse dicamus.«

8 Die Matrikeln der Universität Tübingen, hg. v. Heinrich Hermelink, Stuttgart 1906, 21 (2,76).

9 Ebd. 51, 85, 112, 127.

theologischen Fakultät begann er am 27. Januar 1484 als Baccalarius mit biblischen Vorlesungen, ein Jahr später, am 8. Februar 1485, mit der Erklärung der Sentenzen. 1487/1488 war er noch Dekan der Artisten-Fakultät, bevor er am 12. Oktober 1489 das theologische Lizentiat erhielt. Am folgenden Tag fand die Promotionsfeier statt, bei der Summenhart zusammen mit Wendelin Steinbach aus der Hand Walthers von Werve das Doktorbirett erhielt[10]. Die unverhältnismäßig lange Zeit, die seit der Erlangung des Sentenzen-Bakkalaureats vergangen war, ist wohl damit zu erklären, daß das theologische Doktorat nicht vor dem 30. Lebensjahr verliehen werden konnte. Spätestens 1492 war Summenhart Ordinarius für die *Via antiqua*, die an Duns Scotus orientierte theologische Lehrrichtung.

Summenhart starb, vermutlich an der Pest, in der Abtei Schuttern bei Lahr, wohin er sich zurückgezogen hatte. Das Todesdatum ist nicht einhellig überliefert. Das anonyme »Chronicon Coenobii Schutterani« gibt, wohl zutreffend, den 10. Oktober 1502 an[11]. Martin Gerbert dagegen nennt als Todesjahr 1501[12]. Summenhart wurde in der Abteikirche vor dem Chor bestattet. Sein Grab wurde wohl spätestens bei dem 1767 beginnenden Abriß der romanischen Kirche zerstört. Die überlieferte Grabschrift des Tübinger Humanisten Heinrich Bebel in elegischem Versmaß preist Summenhart als Ruhm Schwabens, hohe Zier der Universität Tübingen, Fürsten der Theologie, Phönix unter den Gelehrten, den der Tod vor der Zeit (ante diem) dahingerafft habe[13].

10 Einträge ins Statuten- und Promotionsbuch der Theologischen Fakultät (UAT 12,21), fol. 9ᵛ: »Magister Mathias Gramer de Bondorff et Magister Conradus Summerhart de Calw Constantiensis et Spirensis diocesis principiaverunt in Bibliam in die Sancti Johannis Crisostomi Anno Christi 1484. Magister Conradus Summerhart predictus ut supra principiavit in cursum Biblie sibi assignatum. Deinde die octava februarii Anni etc. 1484 in Sententias, quas dehinc pro forma legit. Die vero duodecima mensis Octobris licentiam recepit. Et illico vesperiatus die sequenti aulam tenuit magistralem, utputa die tredecima Octobris Anni etc. 1489. Conkathedralis eidem fuit dominus Wendalinus Steinbach, qui cum eo birretatus extitit ab eximio viro Magistro Balthero de Werfia.« Auch in dem Eintrag über die akademischen Grade Steinbachs (ebd. fol. 10ʳ) ist Summenhart (Summerhart) erwähnt. – Vgl. Feld, Vorlesungen (wie Anm. 3) 11, Anm. 42. – Steinbach, Opera exegetica (wie Anm. 3) I,XII, Anm. 11.

11 J. F. Schannat, Vindemiae literariae, Fulda und Leipzig 1723, fol. 22.

12 Martin Gerbert, Historia Nigrae Silvae Ordinis Sancti Benedicti Coloniae, II, St. Blasien 1788, 340.

13 Si steteris paulum, hocque leges Epigramma, Viator:
Nosces, quis gelida hac contumuletur humo.
Suevorum Summenhart jacet hic, laus, gloria, fama:
Grande Tubingensis Gymnasii decus:
Cujus non similem novit Germania tota,
Ille Theologiae namque Monarcha fuit.
Phoenix doctorum; sceleris quoque purus iniqui:
Et vitae et morum cum probitate sacer.
Quem quoniam tantum potuit mors improba luce
Exarmare Virum: vel rapere ante diem:
Vivere virtutes cujus meruere perenne;
Illius est sedes certe profecta poli:
Solamenque illis, qui nunc moriuntur ubique:
Mortem esse optandam praecipuumque bonum.
(Moser, Vitae [wie Anm. 7] 37f.). – Die einzige umfassendere Monographie über Summenhart, die bislang erschienen ist, ist die von Franz Xaver Linsenmann, Konrad Summenhart. Ein Culturbild aus den Anfängen der Universität Tübingen, Tübingen 1877; sie ist inzwischen weitgehend überholt. Die in Anm. 1 genannten Werke gehen in einzelnen Abschnitten auf Summenharts Leben und Werke ein.

I. Theologische Kosmologie und Anfänge naturwissenschaftlichen Denkens

Summenhart hat einen Kommentar zur »Summa Physice« verfaßt, die seinerzeit als Werk Alberts des Großen galt, in Wirklichkeit aber ein Compendium aus den naturphilosophischen Werken des Aristoteles ist. Das Werk wurde erst fünf Jahre nach Summenharts Tod, 1507 bei Heinrich Gran in Hagenau veröffentlicht[14]. Anders als es der bescheidene Titel erwarten läßt[15], handelt es sich nicht nur um einen Kommentar, in dem ein naturphilosophisches Werk des Mittelalters ausgelegt wird, sondern um eine umfassende Auseinandersetzung mit zentralen Fragen der Kosmologie, eine Befragung des traditionellen theologischen Weltbildes an allen entscheidenden Punkten. Wolfgang Urban hat in einem Aufsatz auf die Bedeutung Summenharts und seines Kollegen Paul Scriptoris für die Geschichte der Naturwissenschaften, oder genauer: für die Entstehung eines neuen wissenschaftlichen Denkens am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit hingewiesen[16].

Schon bevor der erste Mathematiker und Astronom vom Fach, nämlich der aus Justingen auf der Schwäbischen Alb stammende Johannes Stöffler, an die Universität berufen wurde (1507)[17], las Scriptoris im Franziskaner-Konvent über Astronomie, Kosmographie und Geometrie. Die Vorlesungen von Scriptoris waren von besonderer Attraktivität, da er ein Astrolabium besaß, in dessen Bau und Gebrauch er seine Hörer, darunter auch die Zisterzienser von Bebenhausen, einführte. Wir sind hierüber durch das »Chronikon« seines Schülers und Freundes Konrad Pellikan, ebenfalls Franziskaner und später Reformator in Zürich, unterrichtet[18]. Von den geistigen Produktionen des Scriptoris ist – außer einem weiter unten noch zu erwähnenden Gutachen über die Bußpraxis in der Diözese Konstanz – nur sein Kommentar zum ersten Buch des Sentenzen-Kommentars von Johannes Duns Scotus (um 1265–1308) erhalten, das erste in Tübingen gedruckte Buch überhaupt[19]. Der Verfasser zeigt sich darin nicht als kritikloser, unselbständiger Vertreter der *Via antiqua* und Nachbeter seines Schulhauptes Duns Scotus, sondern als »moderner« und eigenständiger Denker. So

14 Conradi Summenhart Commentaria in Summam physice Alberti magni, Hagenau 1507. Herausgeber ist Johann Caesar, damals Rektor der Universität Freiburg: Karl Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen (1498–1534). Ein Beitrag zur Geschichte der Universität Tübingen, Tübingen 1881 (Neudr. Nieuwkoop 1963), 233. Caesar hatte sich am 13.6.1486 an der Tübinger Universität eingeschrieben und war somit zweifellos Schüler Summenharts gewesen: s. Hermelink, Matrikeln (wie Anm. 8) 62 (17,11): »Johannes Cesar de Malmsheim.« Außer ihm waren an der Edition die Humanisten Jakob Wimpfeling, Thomas Wolf d.J. und Wolfgang Capito beteiligt: s.u. Anm. 31–34. – Über die »Summa physice« s. Pierre Duhem, La Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, Tome X, Paris 1959, 183f.

15 Vgl. Nikolaus Baselius OSB in der Additio zu Nauklers Weltchronik: »Fuit et Cunradus Summerhart, ut ingenio summo, ita modestia pene nimia, rei publicae prodesse potuit modis pluribus, nisi gloriae usque adeo contemptor, quae maxima diligentia condiderat, ipse in situ reliquisset« (D. Iohannis Naucleri Praepositi Tubingen. Chronica, Köln 1544, fol. 1018); zitiert auch bei Obermann, Werden (wie Anm. 1) 417 (Beilage II).

16 Wolfgang Urban, Vom Astrolabium, dem Vacuum und der Vielzahl der Welten. Paul Scriptoris und Konrad Summenhart: Zwei Gelehrte zwischen Scholastik und Humanismus, in: Attempto 69, 1983, 49–55.

17 Hermelink, Matrikeln (wie Anm. 8) 16 (58,18); Haller, Anfänge (wie Anm. 1) I,270. II,104.

18 Das Chronikon des Konrad Pellikan, hg. durch Bernhard Riggenbach, Basel 1877, 11–13, 23–25.

19 Lectura fratris Pauli Scriptoris Ordinis Minorum de observantia quam edidit declarando subtilissimas doctoris subtilis sententias circa Magistrum in primo libro, Tübingen (bei Johann Ottmar) 1488. – Steiff, Buchdruck (wie Anm. 14), 49f. – Hans Widmann, Tübingen als Verlagsstadt (Contubernium 1), Tübingen 1971, 8. – Scriptoris las zwar im Franziskaner-Konvent, dessen Guardian er war, doch war die Vorlesung offenbar Bestandteil des Lehrangebots der Theologischen Fakultät; vgl. die Schlußschrift von Scriptoris' Werk: »ordinaria lectura ordinarie facta in conventu fratrum minorum in alma universitate Tuwingensi.«

nimmt er im Unterschied zu Duns Scotus die Möglichkeit an, daß Gott die Welt auch von Ewigkeit her hätte erschaffen können[20]. Tatsächlich wurde die Welt in der Zeit geschaffen. Das ist allerdings nur aufgrund des Glaubens anzunehmen; denn die natürliche Vernunft führt eher zu der Annahme, die Welt sei von Ewigkeit her erschaffen worden, nicht in der Zeit[21]. Man sieht, daß die ockhamistische Vorstellung von der *potentia absoluta* Gottes, von Gott als allein von seinem Willen bestimmter, unergründlicher Macht, auch bei den Vertretern der *Via antiqua* Fuß gefaßt hatte.

Summenharts Kommentar zur »Summa physice« entpuppt sich bei näherem Zusehen als eine Art Handbuch der Naturwissenschaften, in dem nahezu der gesamte Wissensstand der damaligen Zeit über den Kosmos Aufnahme gefunden hat und die verschiedenen Phänomene der Natur erklärt sind, soweit das vor dem »experimentellen« Zeitalter möglich war. Das Werk ist eingeteilt in fünf Traktate. Traktat 1 enthält die Prinzipien- und Begriffslehre; im einzelnen werden u.a. folgende Begriffe näher erläutert: Natur, Form, Materie, Körper, Glück, Zufall, Bewegung, Raum, Vacuum, Ruhe, Ort, Zeit, Ewigkeit. Traktat 2 behandelt den Weltraum (nach Summenhart das *corpus mobile ingenerabile et incorruptibilie*): Welt, Himmel, Unendlichkeit, Sphären. In Traktat 3 geht es um die »einfachen Wesen« *(corpora mobilia, corruptibilia et generabilia)*, womit die vier Elemente gemeint sind. Traktat 4 ist dann den »zusammengesetzten Wesen« gewidmet, worunter der Verfasser Naturerscheinungen wie Dampf, Blitz und Donner, Erdbeben, Wind, Wolken, Regenbogen, Kometen, aber auch die Tiere versteht. Traktat 5 schließlich behandelt die Psychologie *(De anima)*.

Innerhalb einer umfassenden Bestandsaufnahme sind es aber die scharfen Fragestellungen, die das überkommene Weltbild aufbrechen und die Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Forschung schaffen, die auf die traditionellen philosophischen und theologischen Autoritäten – namentlich den Aristoteles und die Bibel – keine Rücksicht mehr nimmt. Summenhart hat diese Art des Fragens nicht selbst erfunden; er hat sie von Paris, wo er studiert hatte, gewissermaßen »importiert«. An der Pariser Universität war während des 14. und 15. Jahrhunderts leidenschaftlich über naturphilosophische Probleme, wie die Möglichkeit der Existenz mehrerer Welten und eines leeren Raumes (Vacuum), diskutiert worden. Johannes Buridanus, Nikolaus von Oresme, Albert von Sachsen, später Nicolaus de Orbellis und Johannes Hennon und viele andere Theologen der Sorbonne haben in ihren Vorlesungen und Traktaten ein neues Weltbild vorbereitet[22]. Sie bewegten sich damit auf den Spuren des »verehrungswürdigen Anfängers« (venerabilis inceptor) Wilhelm von Ockham, der mit seiner Vorstellung von einem durch nichts anderes als nur durch seinen souveränen Willen bestimm-

20 Lectura (wie Anm. 19) dist. 2, q. 1 (fol. 59ra): »Possibile fuit deum creare mundum ab eterno, ut patebit in secundo li. di. 1, tamen non fecit, sed in tempore. De quo in eodem secundo li.« Dagegen meinte Duns Scotus noch, den Beweis für den zeitlichen Anfang der Welt führen zu können: Joannis Duns Scoti In VII libros Physicorum Artistotelis Quaestiones, Lyon 1639, 1. 1: »Utrum ab aeterno fuit mundus et motus« (434b–436b).

21 »Omne quod creatur in tempore, prius tempore habuit non esse quam esse. Quod autem mundus sit in tempore creatus et non ab eterno, est solum creditum, quia naturalis ratio plus ducit, ut credatur mundus ab eterno creatus quam in tempore« (Scriptoris, Lectura, l.c.).

22 Vgl. dazu besonders: Duhem, Système (wie Anm. 14), über Summenhart ebd. X,183–186, 204f., 213f., 220f., 233–235, 240f., 245f. u.ö.; vgl. auch: Ders., Études sur Léonhard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu. II, Paris 1909, 1–53: Léonard de Vinci et la pluralité des mondes. – III, Paris 1913, über Summenhart 101–103. – Anneliese Maier, An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts, Essen 1943, 2. erw. Aufl. Rom 1952 (Storia e letteratura 41). – Dies., Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie (Storia e letteratura 52), Rom 1955. – Dies., Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie, in: Dies., Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, Rom 1964, 353–379. – Dies., »Ergebnisse« der spätscholastischen Naturphilosophie, ebd., 425–457.

ten Gott auf diesem wie auf anderen Gebieten die eigentliche Revolution des Denkens eingeleitet hatte[23].

Wie vor ihm die Pariser Ockhamisten klopft Summenhart den Beweis des Aristoteles für die Existenz nur einer Welt ab und kommt seinerseits zu dem Ergebnis, daß die Vorstellung von mehreren Welten keineswegs in sich widersprüchlich ist. Es ist vielmehr eine unendliche Folge werdender und wieder vergehender Welten denkbar, so wie es sich schon Empedokles vorgestellt hatte. Aber es wären auch mehrere gleichzeitig existierende Welten denkbar, und zwar sowohl konzentrische wie exzentrische; konzentrische: wenn über dem obersten Himmel, dem *primum caelum* des Aristoteles, ein weiterer Erdkreis folgen würde, der seinerseits von einem »Wasserkreis« umspannt würde – so daß also diese Welt gewissermaßen schalenförmig von anderen Welten umschlossen wäre –; exzentrische: wenn mehrere Welten mit verschiedenen Mittelpunkten nebeneinander existieren würden[24]. Die letzte Begründung, die Summenhart für die Möglichkeit der Existenz mehrerer Welten gibt, ist eine theologische: es ist die durch keinerlei Grenzen eingeengte, unerschöpfliche *potentia, virtus* Gottes:

»Es ist einfachhin möglich, das heißt: es impliziert keinen Gegensatz, daß mehrere Welten aufeinander folgend existieren, und zwar sowohl konzentrische wie exzentrische. Das erstere ist offenkundig, weil Gott eine Welt ins Nichts zurückführen und eine andere erschaffen kann. Auch das zweite ist offenkundig, weil Gott über dieser Welt einen Erdkreis machen kann, der sie umschließt, und darauf einen Wasserkreis, und immer so weiter. Das dritte ist offenkundig, weil er außerhalb dieser Welt eine neue Welt machen kann. Das ist auch offenkundig, weil er dasselbe vor Erschaffung der Welt tun konnte; also auch noch jetzt, weil durch die Erschaffung der gegenwärtigen Welt seine Kraft nicht erschöpft wurde«[25].

Nebenbei bemerkt: diese Erwägungen enthalten auch die Vorstellung von der Möglichkeit des absolut leeren Raumes, des Vacuum. Nach Aristoteles war die Existenz eines Vacuum undenkbar, vor allem deshalb, weil dort keine Bewegung möglich wäre (in der Vorstellung des Aristoteles bedarf jeder sich bewegende Körper eines beständigen, die Bewegung verursachenden Anstoßes). Summenhart dagegen führt schon im ersten Teil seines Werkes den Beweis, daß die Existenz eines Vacuum denkbar ist, und zwar auch hier aufgrund der grenzenlosen *potentia* Gottes: Gott könnte den Raum innerhalb der letzten (untersten) Himmelssphäre gewissermaßen durch Annihilation der in ihm befindlichen Körper leerfegen; die Sphäre selbst bliebe dann wie eine hohle Schale stehen, darunter aber befände sich nichts[26]. Wohlgemerkt:

23 Vgl. z.B. In I Sent., dist. 44, q. un.: »Utrum Deus posset facere mundum meliorem isto mundo« (Guillelmi de Ockham Opera theologica IV, St. Bonaventure, N.Y. 1979, 650–669). – Zur Bedeutung Ockhams für die europäische Geistes- und Kulturgeschichte: Georges De Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge, 5 Bde., Louvain–Paris 1956–1963, bes. Bd. IV und V.

24 Summenhart, Commentaria, Tract. 2, c. 1, dist. 4: »Plures mundos posse simul esse potest adhuc dupliciter intelligi. Uno modo, quod possint esse plures mundi concentrici, i.e. habentes idem centrum; sicut si supra supremum celum esset orbis terre circumdans primum celum, et super orbem terre esset orbis aque, et sic consequenter ad similitudinem huius mundi. Alio modo, quod essent plures mundi ecentrici, i.e. non habentes idem centrum; puta, si extra presentem mundum esset alius mundus nullo modo continens illum nec ipsum circumdans.«

25 Ebd. dist. 5, Secundum dictum: »Simpliciter possibile est, id est: non implicat contradictionem, plures esse mundos successive, et etiam simul tam concentricos quam ecentricos. Primum patet, quia deus potest illum mundum annihilare et alium creare. Secundum patet, quia deus potest super istum mundum facere unum orbem terre circundantem ipsum, et consequenter orbem aque, et sic de aliis. Tertium patet, quia extra illum mundum potest facere unum novum mundum. Hoc etiam patet, quia ante mundi creationem potuit hec facere; ergo et adhuc, quia per presentis mundi creationem virtus eius non fuit exhausta.«

26 Tract. 1, c. 8, Septima difficultas, Tertium dictum: »Per potentiam divinam potest esse aliquod vacuum simpliciter. Probatur: quia nullam contradictionem implicat, quin deus possit omnia corpora annihilare infra ultimam spheram, ultima sphera remanente. Modo hoc facto esset vacuum simpliciter, quia ibi esset

dies ist ein reines theologisches Gedankenspiel. Denn die tatsächliche (natürliche) Existenz eines leeren Raumes hält auch Summenhart für unmöglich, mit der traditionellen Begründung: »Natura abhorret vacuum«, die dann auch noch an der Funktion der Klepsydra verdeutlicht wird: verschließt man deren obere Öffnung, so tritt das Wasser unten, entgegen seiner natürlichen Neigung, nicht aus. Im Gegensatz zur aristotelischen Auffassung hält aber Summenhart die Bewegung bestimmter Körper im leeren Raum für möglich, und zwar solcher, die aufgrund ihrer inneren Struktur zu einer »sukzessiven«, eigenständigen Bewegung fähig sind, wie das bei den Himmelskörpern der Fall ist[27]. Die Sprengkraft und Zukunftsträchtigkeit solcher Ideen liegt weniger in ihren in Einzelheiten anfechtbaren Beweisgängen und Ergebnissen als vielmehr allein schon in der Tatsache, daß das im Rahmen des gültigen Weltbildes eigentlich Undenkbare gleichwohl gedacht wird.

Das Werk Summenharts enthält darüber hinaus eine Fülle erstaunlich »moderner« Fragestellungen, wofür nur noch ein einziges Beispiel angeführt werden soll: »Erleuchtet die Sonne in einem Augenblick sowohl den nahen Bereich der Luft wie auch den entfernteren?«[28] – die Frage also, ob sich das Licht mit einer bestimmten Geschwindigkeit ausbreitet. Hintergrund ist auch hier die Autorität des Aristoteles, der im zweiten Buch von »De anima« die Auffassung des Empedokles von einer »zeitlichen« Ausbreitung des Lichts zurückgewiesen hatte und für eine »momentane« Diffusion des Lichts (illuminatio in instanti) eingetreten war. Summenhart rehabilitiert auch hier teilweise die ältere Meinung des Empedokles: zwar nimmt er nicht mit diesem an, daß das Licht ein Körper sei; doch weist er nach, daß es zu seiner Ausbreitung Zeit benötigt, wenngleich diese Zeit sinnlich nicht wahrnehmbar (imperceptibile) ist.

Charakteristisch für Summenhart ist ferner, daß er den Volksaberglauben dadurch zu unterlaufen sucht, daß er »natürliche« Erklärungen für bestimmte Vorkommnisse bietet; so etwa im Falle des verbreiteten Glaubens, daß das Erscheinen eines Kometen bevorstehende Kriege und Unruhen oder den Tod einer fürstlichen Persönlichkeit bedeute. Summenhart erklärt das tatsächliche Eintreffen der erwarteten unheilvollen Ereignisse einmal mit der Einwirkung der Hitze und Trockenheit des Kometen auf das Gemüt und Temperament der Menschen: sie ruft bei ihnen eine cholerische Stimmung hervor, die zu Zorn und Krieg geneigt ist. Im Krieg wiederum sterben vor allem die hochgestellten Personen; wenigstens erregt deren Tod größere Aufmerksamkeit als der einfacher Leute. Eine weitere Erklärung ist, daß die Luft, das Klima zur Zeit eines Kometen Menschen mit einer verfeinerten Lebensweise, wie es die Fürsten sind, nicht zuträglich ist. In diesem Sinne kann das Erscheinen eines Kometen den Tod von Fürsten »bedeuten«[29].

Summenhart bewegt sich damit auf der gleichen Linie wie sein Kollege Martin Plantsch, der in seinen Predigten über die Hexen den Glauben der Menschen an das Wirken dämonischer Mächte und den Glauben der Hexen selbst an ihre übernatürlichen Kräfte durch Aufweis der natürlichen, rationalen Ursachen der entsprechenden Phänoneme zu unterlaufen

locus non repletus corpore, scilicet superficies concava ultime sphere«. – Vgl. dazu auch URBAN, Astrolabium (wie Anm. 16) 54f.

27 Tract. 1, c. 8, Octava difficultas.

28 Tract. 1, c. 12, Tertia difficultas: »Utrum sol in uno instanti temporis illuminet tam partem propinquam aeris quam remotam?«

29 Tract. 4, c. 15,67: »... quid significet cometa... Tercium est, quod significat futura bella et seditiones. Quartum, quod significat mortalitatem principum. Causa illorum duorum est: quia iam dictum est, cometa significat magnam caliditatem et siccitatem. Modo ex tali dispositione homines mutantur ad naturam cholericam, que prona est ad iram et bella. In bellis autem moriuntur domini, et eorum mors pre aliis attenditur et non simplicium personarum. Aut quia aura tempore comete non est conveniens delicate viventibus, cuiusmodi sunt principes, ideo significat mortalitatem principum.«

suchte[30]. So wenig wie Plantsch und Scriptoris wird Summenhart damit zum »Humanisten«, »Reformator« oder gar »Aufklärer«, der die entsprechenden geistigen Bewegungen in seiner Person antizipiert hätte. Aber es sind doch bereits Elemente von alldem in seinem Werk vorhanden. Und zweifellos sind es die unverkennbar »modernen« Ideen darin gewesen, die drei Elsässer Humanisten veranlaßten, sich nach dem Tode des Autors an der Edition zu beteiligen, nämlich Jakob Wimpfeling, der für das Titelblatt zwei empfehlende Gedichte verfaßte, Thomas Wolf der Jüngere, der die Vorrede schrieb, und Wolfgang Fabricius Capito (der spätere Straßburger Reformator), der ein kurzes Nachwort und ein sechszeiliges Epigramm beisteuerte. Wimpfeling betont in seinem Hexastichon vor allem den Bildungswert des Werkes für die Jugend[31]; sein zweites Gedicht, in freien Rhythmen, betont die Sachbezogenheit Summenharts: er hat nicht um des literarischen Ruhmes oder des Gelderwerbs willen geschrieben, sondern sich an der göttlichen Weisheit und der *scientia pietatis* orientiert[32]. Wolfgang Capito hebt in seiner Schlußschrift den allgemeinen Bildungswert des Buches hervor[33]; sein anschließendes Hexastichon weist auf das Neue des Inhalts hin: es bietet »wahre Grundlagen der Weisheit, wie sie die vergangene Epoche nicht beizutragen vermochte«[34]. Aus alldem wird deutlich, daß diese zeitgenössischen Humanisten in dem Werk Summenharts die Anzeichen des neuen Zeitalters erkannt und es im Zusammenhang mit ihren eigenen Reformbestrebungen gesehen haben.

II. Theologie und Kirchenrecht

Summenharts Hauptinteresse galt dem Grenzgebiet von Theologie und Kirchenrecht. Dieses Interesse war jedoch, bei aller entfalteten Gelehrsamkeit, nicht vornehmlich ein wissenschaftlich-theoretisches Interesse. Es geht Summenhart fast immer um konkrete Probleme und häufig auch um Mißstände innerhalb der christlichen Gesellschaft. Seine auf Reform bedachte Grundhaltung ist also auch hier unverkennbar. Ein fundamentaler Mißstand war für ihn das wuchernde Ausgreifen des kanonischen Rechts auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens

30 Vgl. Anm. 4 und 127.

31 »Albertus magnus germane gloria terre
Nature et sophie nobile scripsit opus.
Quod interpres summenhart discutit, auget,
Illustrat, reserat, perficit atque polit.
Hec si scripta leges cupide germanica pubes
Haud dubie fructus experiere novos.« –
In der bio-bibliographischen Zeittafel der neuen Edition von Wimpfelings Briefwechsel fehlt unter dem Jahr 1507 ein Hinweis auf die Beteiligung an der Edition des Werkes von Summenhart: Jakob Wimpfeling, Briefwechsel, eingel., komm. und hg. von Otto HERDING und Dieter MERTENS, München 1990, I, 109, über Wimpfelings Bekanntschaft mit Summenhart vgl. jedoch ebd. I,65, 380, 383, II,530, Anm. 14.

32 »Epigramma solutum in eundem (Ps 93, v. 12): Quia te deus erudivit et de lege sua docuit, Conrade suavissime, beatum te dubitet nemo. Non enim hesisti literis ad pompam vel ad opes famulantibus, sed divine sapientie, sed scientie pietatis concordie et charitatis, qua sola beamur.«

33 »Hec tam magnum artificium, tam amplissimum cultum redolent, ut que ex aliis libris adhuc obscuriora videntur, hic in promptu patent ad nutum et sine interprete (sed frequenti exercitatione) percipi possunt.«

34 »Optime lector habes fundamina vere sophie
Qualia non etas pristina contribuit.
Sunt meliora, reor certe, dictamine torto.
Quod sensus pulcros perplexitate tenet.
Ex his difficilem poteris perdiscere solus
Naturam rerum. Sedulus oro legas.«

und die Sucht der Kanonisten, bestehende Gewohnheiten und Kirchengebote im göttlichen Recht zu begründen. Schon in seinem Traktat über die Kirchenzehnten aus dem Jahre 1497 wendet er sich, wie schon der Titel sagt, gegen die verbreitete Meinung der Kanonisten, die Kirchensteuern seien durch göttliches Recht legitimierte Institutionen der Kirche[35]. Demgegenüber führt er mit *theologischen* Gründen – und das heißt für ihn: durch sorgfältige Analyse der für die Legitimation der Zehnten angeführten Schriftstellen – den Beweis, daß die Festsetzung des kirchlichen Steuersatzes auf positiver menschlicher und kirchlicher Rechtsetzung beruht, nicht aber »göttlichen evangelischen Rechts« (de lege divina euangelica) ist. Auch darf derjenige, der diese Auffassung vertritt, nicht als Häretiker diskriminiert werden, wie es von seiten einiger Kanonisten geschieht[36]. Ja, sogar im Alten Testament gehörte das Gebot, den Zehnten zu geben, nicht zu den kultischen (de precepto ceremoniali) und moralisch verpflichtenden Vorschriften (de precepto morali); es gehörte vielmehr zu den rein rechtlichen Verordnungen (de precepto iudiciali), durch die das Zusammenleben in der Gesellschaft geregelt wird[37].

Nun weiß Summenhart sehr wohl, daß nach geltender kirchlicher Auffassung das Nichtbezahlen der Kirchensteuer als schwere Sünde gilt und die Exkommunikation nach sich zieht. Zu den Folgerungen, die er im zweiten Teil seines Traktats aus der im ersten Teil entwickelten theologischen Argumentation zieht, gehört aber, daß dies nur dort zutrifft, wo die allgemeine Gewohnheit besteht, den Zehnten zu zahlen[38]. Wo dagegen von altersher die Gewohnheit besteht, gar keinen Zehnten zu zahlen oder ihn nicht für alles zu entrichten, dort sündigen auch die einzelnen Gläubigen nicht, wenn sie weniger als den zehnten Teil oder überhaupt keine Kirchensteuer zahlen[39]. Nach Summenharts Auffassung hat also in einem solchen Fall

35 Tractatulus bipartitus de decimis defensivus opinionis theologorum adversus communiter canonistas de quotta decimarum si debita sit iure divino vel humano per Conradum Summenhart de Calw Artium atque sacre theologie professorem in alma universitate Tuwingensi ordinarie in theologia legentem editus et ibidem lectus, solemniterque Anno domini M. CCCC. XCVII. per eundem disputatus, Hagenau 1497. – Der Gegensatz zwischen Theologen und Kanonisten reicht ins hohe Mittelalter zurück. Schon Dante mokiert sich in seinem 1310/15 entstandenen Werk »De monarchia« (III,3,9) über die theologische und philosophische Unbedarftheit der Dekretalisten: »Sunt... quos decretalistas vocant qui, theologiae ac philosphiae cuiuslibet inscii et expertes, suis decretalibus, quas profecto venerandas existimo, tota intentione innixi, de illarum prevalentia credo sperantes, Imperio derogent« (Dantis Alligherii De Monarchia libri III, ed. C. Witte, Wien ²1874, 93f. – Dante Alighieri, Monarchia. Lateinisch/Deutsch. Studienausgabe. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Ruedi Imbach und Christoph Flüeler, Stuttgart 1989, 184/186); bezeichnend auch die Äußerung Ockhams im »Dialogus de imperio et pontificia potestate« (I,1,3): »Imprimis autem volo te scire, quod auctores theologi moderni temporis canonistas tanquam non intelligentes, praesumptuosos, temerarios, fallaces deceptores, cavillatores et ignaros in cordibus suis valde despiciunt, reputantes, quod sacrorum canonum intellectum ignorent« (Opera plurima, Lyon 1494–1496; Nachdr. Farnborough 1962, I, fol. 2^{rb}).

36 Tract. de decimis, Conclusiones 4. 5. 6 (fol. 4^{v}–7^{r}). Die Auseinandersetzungen um den Kirchenzehnten gehen ebenfalls bis ins hohe Mittelalter zurück. Unter dem Pontifikat Johannes' XXII. (1316–1334) wurden in Südfrankreich die Verweigerer des Zehnten als Häretiker behandelt und exkommuniziert; vgl. dazu: Matthias Benad, Domus und Religion in Montaillou. Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 1), Tübingen 1990, 305–308.

37 Tract. de decimis, Concl. 7. 8 (fol. 6^{r}–6^{v}).

38 Ebd. Pars II, Correlarium 2 (fol. 22^{rb}): »Ubi est consuetudo dare quottam de omnibus, tunc non dantes quottam et de omnibus peccant mortaliter. Probatur: Quia in iure canonico preceptum est quottam dare et de omnibus adeo, quod possunt excommunicari, et illud est sufficienter publicatum; et si est consuetudo dare quottam et de omnibus, tunc non est abrogatum; modo non servantes preceptum iuris canonici nondum abrogatum et sufficienter promulgatum peccant mortaliter. Igitur.«

39 Ebd. Correlarium 3 (fol. 22^{v}).

das Gewohnheitsrecht Vorrang vor dem positiven Kirchenrecht. Die genannten Laien sündigen auch dann nicht, wenn sie, von ihrem Seelsorger auf ihr Fehlverhalten aufmerksam gemacht, dennoch die Zahlung verweigern[40]. Die Gläubigen sind *ex iure divino* nur verpflichtet – und hier zeigt sich wieder die *theologische* Argumentation Summenharts – soviel zu geben, wie für den Unterhalt der »Diener Gottes« erforderlich ist. Auch der zuständige Seelsorger ist berechtigt, von den Gläubigen seinen eigenen Unterhalt zu fordern, kann aber keine Kirchensteuern eintreiben[41].

Es muß dann schon der Papst selbst kommen. Die vorgenannten Laien würden sündigen, sagt Summenhart im fünften Correlarium, wenn sie, vom Papst zum Entrichten des Zehnten aufgefordert, immer noch die Zahlung verweigern würden[42]. Aber er schränkt diese Feststellung sogleich ein: der Papst kann nämlich auf seiner Forderung nur dann bestehen, wenn die Kirche auf die Zahlungen der Laien zu ihrem Unterhalt angewiesen ist. Hat sie ohnehin genügend Einkünfte oder sogar viel mehr, als sie nötig hat, dann hätte die Forderung des Papstes keine Rechtsgrundlage. Das Volk aber ist nur dann dem kirchlichen Oberen zum Gehorsam verpflichtet, wenn dieser sich an die Grenzen des ihm (sittlich) Erlaubten hält; das heißt: der Obere kann Gehorsam nur verlangen innerhalb der Grenzen seiner eigenen *potestas*. Der Papst kann aber keine Kirchensteuern einfordern, wenn die Kirche ohnehin reich genug ist[43].

Die drei ersten Gründe, die Summenhart dafür aufzählt, sprengen schon fast den Rahmen einer nüchternen theologischen Erörterung: »1. Weil eine solche Vorschrift den Anschein der Habgier an sich hat, da ja kein Bedürfnis besteht; 2. weil sie dazu angetan ist, bei den Untergebenen Ärger zu erzeugen...; 3. weil der Papst nicht etwas vorschreiben kann, wenn er keinen vernünftigen Grund dazu hat; wenn aber nun kein Bedürfnis besteht, dann gibt es auch keinen vernünftigen Grund. Also«[44]. Bei dem vierten Grund wird Summenharts Sprache noch emotionaler; man spürt jetzt seine innere Erregung, wenngleich er durch das rhetorische Mittel eines fiktiven Irrealis die Aktualität seiner Aussage gewissermaßen zurückzunehmen sucht: »4. Weil, wenn zu der Zeit, als dieses Gebot zum ersten Mal erlassen wurde, der Klerus einen ausreichenden Unterhalt aus anderen Einkünften und Stiftungen gehabt hätte, der Papst gar nicht erlaubter Weise dieses Gebot hätte einsetzen können; vielmehr hätte er es unterlassen müssen; denn er hätte es mit großem Ärgernis, dem Anzeichen der Gier und dem Anschein der Unersättlichkeit auferlegt. Folglich könnten sie [!] es aus dem gleichen Grund auch jetzt nicht dort erneuern, wo kein Bedürfnis besteht«[45].

Man kann darüber räsonnieren, ob diese Gedanken »reformatorisch« oder »revolutionär« sind. Der Geist einer ernstgemeinten Kirchenreform ist in ihnen auf jeden Fall am Werk. Und

40 Ebd. Correlarium 4 (fol. 24^{r}).

41 Ebd. fol. 22^{vb}, 24^{ra}.

42 »Quintum correlarium: Predicti laici, de quibus sonuit correlarium tercium et quartum, peccarent, si postquam a papa essent exacti seu iussi solvere quottam decime et de omnibus, recusarent solvere eam et de omnibus« (fol. 33^{rb}).

43 »Ratio autem difficultatis est, quia non tenetur populus obedire nisi in eo, quod superior licite potest precipere, quia non aliter sunt sibi subditi nisi in illis, ad que se extendit potestas eius. Modo videtur, quod papa non possit in tali casu eis precipere quottam et de omnibus« (fol. 33^{va}).

44 »Primo, quia illud preceptum habet speciem avaricie, cum non subsit indigentia. Secundo, quia est natum scandalisare subditos... Tercio, quia papa non potest aliquid precipere, nisi habeat causam racionabilem illud precipiendi; modo si non est vel subest indigentia, non subest causa racionabilis. Igitur« (ebd. fol. 33^{va}).

45 »Quarto, quia si a tempore, quo primum illud preceptum emanavit, clerus habuisset sufficientem sustentationem de aliis redditibus et fundationibus, non potuisset papa licite illud preceptum instituisse; imo potius debuisset omisisse, quia cum magno scandalo et nota cupiditatis ac specie insatiabilitatis imposuisset. Igitur eadem ratione nec nunc poterint illud renovare ibi, ubi non est indigentia« (ebd.).

sie sind, im Blick auf den Status der katholischen Kirche (was das Rechts- und Finanzwesen betrifft) auch heute noch aktuell. Es war eines der Hauptanliegen Summenharts, die exzessive, angemaßte Macht des Papsttums mit theologischen Gründen zu beschneiden. Ob eine rechtzeitige Verwirklichung solcher Reformideen die zwei Jahrzehnte später beginnende Kirchenspaltung hätte verhindern können, ist fraglich. Doch war es einer der Hauptanstöße der Reformatoren – um es einmal mit Calvin zu formulieren – »daß der römische Antichrist sich brüstet, er sei immun von der Pflicht, Rechenschaft zu geben, und daß er sich außerhalb der richterlichen Gewalt der Gesamtkirche stellt«[46].

Übrigens ist Summenhart in diesem Bereich keineswegs ein einsamer Rufer. Fast um die gleiche Zeit befaßt sich auch Paul Scriptoris in seiner Vorlesung mit dem Komplex Häresie und Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität. Allerdings geht es bei ihm nicht bloß um die Gültigkeit von Kirchengeboten im gesellschaftlichen Leben und im Alltag der christlichen Laien, sondern direkt um die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehre. Die Erörterung um die alte, zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche umstrittene Frage des »Hervorgehens« (processio) des Heiligen Geistes nimmt Scriptoris zum Anlaß für einige grundsätzliche Feststellungen. Nachdem er ausgeführt hat, daß es für beide Auffassungen unter den Heiligen und großen Kirchenlehrern Zeugen gibt, und diese namentlich genannt hat, fährt er fort:

»Es wäre doch sehr unangebracht, so viele Heilige als Häretiker zu bezeichnen...Es ist möglich, daß die Heiligen in den Glaubens- und Sittenlehren irren; sie sind aber deshalb nichtsdestoweniger Heilige, wenn sie nicht hartnäckig [an ihren Irrtümern] festhalten, sondern bereit sind, sich korrigieren zu lassen...Ein Gläubiger muß nicht bereit sein, sich in seinen Auffassungen von jedem Beliebigen korrigieren zu lassen, nicht einmal immer vom Papst, weil der Papst schon manchmal im Glauben und in den Sitten geirrt hat. Man muß sich auch nicht immer von der Mehrheit des Klerus zurechtweisen lassen, weil der Klerus zuweilen in seiner Mehrheit geirrt hat, wie zur Zeit des Athanasius... Es ist eine sehr gefährliche Sache und schwer zu wissen, wer sich von welchen Leuten zurechtweisen lassen muß und von wessen Seite er eine Korrektur zu akzeptieren gehalten ist, und auf wessen Bestimmung hin jemand gehalten ist, seine Auffassungen zu widerrufen. Nur eines ist ganz gewiß: sich mit inständigen Gebeten und Andachtsübungen an Gott zu halten und von ihm die Erkenntnis der Wahrheit zu erbitten; sodann ein allgemeines, auf legitime Weise zusammengetretenes und fortgesetztes Konzil zu erwarten; und zuletzt, niemanden gering zu achten, vor allem die Prälaten und Lehrer der Theologie, vielmehr von allen gerne belehrt zu werden. Denn, wie man liest, haben die Unverschämten selten ohne Irrtum Bestand, die Demütigen dagegen bleiben im Irrtum nicht verlassen. Genauere Erörterung in dieser Materie spare ich für ein andermal auf«[47].

Wenn in den theologischen Auffassungen von Summenhart und Scriptoris ein »explosives« oder »revolutionäres« Element liegt[48], dann ist es der Gedanke, daß auf den Gebieten des Glaubens und des christlichen Lebens nicht der Papst einfachhin bestimmen kann, was gültig und rechtens ist. Der Papst kann weder göttliches Recht setzen, noch kann er den *status*

46 Johannes Calvin, In Ep. Pauli ad Gal Commentarius, zu Gal 2,11: »Praesertim vero coarguitur illa impudentia, quod Romanus Antichristus immunem se iactat a reddenda ratione, et quod universae Ecclesiae iudicio se eximit« (CO 50,191; Ioannis Calvini Opera exegetica, Vol. XVI: Commentarii in Pauli Epistolas ad Galatas ad Ephesios ad Philippenses ad Colossenses, ed. Helmut Feld, Genève 1992, 43).

47 Scriptoris, Lectura (wie Anm. 19), dist. 11 (fol. 128va). – Vgl. dazu auch Urban, Astrolabium (wie Anm. 16) 52 und Anm. 17.

48 Oberman spricht im Zusammenhang mit Summenhart von dessen hochexplosiven Ausführungen; in seiner Argumentation seien »Bausteine für eine revolutionäre Theologie zusammengetragen« (Oberman, Werden [wie Anm. 1] 152f.).

ecclesiae, wie ihn Christus und die Apostel begründet haben, umwerfen[49]. Erst recht können das nicht die Kanonisten. Der Willkür des kirchlichen Wächteramtes über Lehre und Sitten sind Grenzen gesetzt durch das Gesetz des Evangeliums, wie es im Neuen Testament enthalten ist. Für dessen Auslegung haben die Theologen, nicht die Kirchenrechtler die fachliche Kompetenz. Aber auch den Laien wird soviel Urteilskraft zugetraut, daß sie aufgrund ihres Gewissens und der gültigen *consuetudines* (ihres »alten« Rechts also) wissen, was sie zu tun haben. Scriptoris und Summenhart sind beide Konziliaristen: Beseitigung eingerissener Mißstände und Reformen des kirchlichen Lebens erwarten sie von einem allgemeinen Konzil.

Ob man das Wirken der Tübinger Theologen als »revolutionär« qualifizieren kann, erscheint gleichwohl fraglich. Scriptoris probt ja nicht den Aufstand, sondern mahnt zu Demut, Geduld und Warten auf das Zusammentreten des Konzils. Im Unterschied zu Summenhart hat er allerdings mit seinen unorthodoxen Auffassungen auch in seinen Predigten nicht zurückgehalten, was ihn in den Verdacht der Häresie brachte[50]. Bei Summenhart dagegen überwiegt das pastorale Anliegen: er möchte verhindern, daß die *Beichtväter* durch undifferenziertes Urgieren der Pflicht des Kirchenzehnten die Laien in Gewissenskonflikte bringen (indem sie ihnen einreden, sie lebten in schwerer Sünde oder seien gar exkommuniziert). Entscheidend für die Qualifizierung der Sünde ist nämlich nicht einfach das Kirchengebot, sondern das Gewohnheitsrecht (consuetudo) des Ortes, an dem der Pönitent lebt[51]. Ein Gleiches läßt aber Summenhart nicht für die *Prediger* gelten, im Gegenteil: Er warnt sie davor, unter dem Kirchenvolk Verwirrung zu stiften, indem sie es über die tatsächlichen Rechtsverhältnisse aufklären. Mancher, der wirklich steuerpflichtig ist, könnte den Prediger mißverstehen und für sich die Konsequenz ziehen, daß er nichts mehr zu zahlen brauche. Nicht jede Wahrheit darf überall gepredigt werden[52]. In der Beichte dagegen kann erörtert werden, was in der Predigt verschwiegen werden muß. Eine Predigt hat normalerweise viele Zuhörer, und was für den einen bekömmlich ist, kann dem anderen den Tod bringen. In der Beichte dagegen hat der Seelsorger nur einen einzelnen gegenüber, auf dessen Lage er in individueller und differenzierter Weise eingehen kann[53].

49 Vgl. besonders die Erörterung Tract. de dec., fol. 20ra: »Aut igitur indistincte est illicitum et impossibile, quod papa alteret universalem statum ecclesie, aut non... Si sic, igitur successores apostolorum et discipulorum illicitam rem fecissent et quam facere non potuerunt.«

50 Pellikan, Chronikon, ed. RIGGENBACH (wie Anm. 18) 13.

51 Tract. de dec., Corellarium 7 (fol. 37va): »Licet religiosi confessores teneantur sibi confitentibus facere conscientiam de solvendo decimam, non tamen sic, quod indistincte dicant ad omnes laicos sibi confitentes, quod teneantur ad quottam decime et de omnibus eam dare... Unde confessores debent discrete inquirere circumstantias loci, ubi habitat confitens, puta de consuetudine, que ibi servatur et quanto tempore duraverit et an bona fide sint introducta...«

52 Wendelin Steinbach hat in der 28. Lektion seines Hebr-Kommentars die Frage ausführlich behandelt: »An fidei misteria sint omnibus passim et indifferenter proponenda« (Opera exegetica, ed. FELD [wie Anm. 3] II, 276–297).

53 Tract. de dec., fol. 38ra: »Unde nec omnis veritas est passim predicanda, et multa in confessionibus possunt tractari, que in sermonibus debent reticeri... Nam in sermonibus diversi sunt valde auditores, et quod uni est cibus, alteri est mors. In confessione autem tantum unus habetur pre manibus, cuius conditionem bene potest explorare confessor et eum discrete plenius informare.«

III. Verträge und Mißstände

Um das Zusammenleben der Menschen in der christlichen Gesellschaft geht es auch in Summenharts Hauptwerk, dem Buch über die Verträge in sieben Teilen[54]. Das Werk ist 1500 zum ersten Mal, gleichfalls bei Heinrich Gran in Hagenau, erschienen, der 1513 und 1515 Neuauflagen herausbrachte. 1580 erschienen nochmals Nachdrucke bei zwei venezianischen Verlegern (F. Zilettus und B. Junta)[55]. Die hauptsächliche Zweckbestimmung hat der Verfasser auch diesmal schon im Titel festgehalten: *pro foro conscientie atque theologico.* An sich juristische und ökonomische Fragen sollen also unter moralischem und theologischem Gesichtspunkt behandelt werden[56]. Dementsprechend betont das empfehlende Hexastichon Heinrich Bebels auf dem Titelblatt den Nutzen des Werkes für die Seelsorger, »damit die Herzen des unwissenden Volkes gelenkt werden können«[57].

Nach einem Prolog entwickelt Summenhart in sieben Traktaten und genau hundert Quaestionen eine umfassende Ethik des gesamten damaligen Wirtschafts- und Finanzwesens. Traktat 1 behandelt Definitionen und Einleitungen der verschiedenen Verträge; Traktat 2: Geldverleih und Wucher; Traktat 3: Kauf und Verkauf; Traktat 4: Verkauf von Gütern, die Erträge abwerfen (sog. Rentkauf); Traktat 5: Leihen und Verleihungen; Traktat 6: Verträge, bei denen gemeinschaftliches Nutzungsrecht entsteht; in Traktat 7 schließlich geht es um den Geldwechsel – insgesamt also ein Opus magnum, »die ausführlichste und reifste Wirtschaftsethik des 15. Jahrhunderts« (Josef Höffner), eine gewaltige geistige Leistung, die hier nicht einmal annähernd gewürdigt werden kann[58]. Ich gehe nur auf einige Punkte ein, die die Kirchenreform im engeren Sinne betreffen.

Im dritten Teil wendet sich der Verfasser mit scharfen Worten gegen den von Klerikern und Ordensleuten in Kirchen und auf Friedhöfen betriebenen schwungvollen Handel mit Kult- und Sakralgegenständen, aber auch mit anderen Gütern, insbesondere bei der Gelegenheit von Messen und Märkten. Der eigentliche theologische Grund für das Verbot kommerzieller Tätigkeit an heiliger Stätte ist die Tatsache, daß Christus selbst die Händler aus dem Tempel von Jerusalem hinausfeuerte und die Tische der Geldwechsler umstieß. Daraus kann man schließen, daß ein solcher Handel kein leichtes Vergehen, sondern eine Todsünde ist. Das

54 Septipertitum Opus de contractibus pro foro conscientie atque theologico per Conradum Summenhart de Calw artium ac sacre theologie professorem in alma universitate Tubingensi ordinarie legentem compilatum: et per centum questiones digestum, ac per eundem quo ad pregnantium questionum atque difficultatem habentium uberiores articulos ibidem disputatum, Hagenau 1500, 1513, 1515.

55 Steiff, Buchdruck (wie Anm. 14) 230. – Finke, Juristenfakultät (wie Anm. 1) 240.

56 Vgl. hierzu auch Summenharts ausführliche Rechtfertigung in seinem Prolog, wo es u.a. heißt (fol. a3^{rb}): »Quoniam et si iurisperitorum sit de contractibus scribere, quantum ad forum attinet contentiosum: quibus scilicet modis super contractibus agatur, que actio competat, qualiter denique lites super illis dirimantur; quantum tamen anime forum contingit et conscientie, ad theologum recurrendum censeo simul et moralem philosophum naturali legi innitentem.«

57 »Vos quibus incumbit Christi pastoria cura
Et vos custodes catholicique gregis
Discite contractus varios dispendere iusta
Lance. Queant plebis nescia corda regi.
Quod si pastor oves duces per devia tesqua
Cum pecore infernos experiere lupos.«

58 Vgl. dazu vor allem: Josef Höffner, Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert (Freiburger staatswissenschaftliche Schriften 3), Jena 1941, 85–96 (wo Summenhart allerdings irrig unter den »Thomisten« eingereiht ist). – J. T. Noonan, The Scholastic Analysis of Usury, Cambridge, Mass. 1957. – Heinrich Ott, Zur Wirtschaftsethik des Konrad Summenhart, in: VjsSWG 53, 1966, 1–27. – Oberman, Werden (wie Anm. 1) 171–174.

gilt umso mehr, als es sich heutzutage, »zur Zeit der Gnade«, um den Tempel der Kirche handelt, der würdiger und heiliger ist als der Tempel Salomons oder Zorobabels: dort wurden Tiere und das Blut von Böcken und Kälbern geopfert; hier aber werden der wahre Leib und das Blut Christi dargebracht[59].

Wie wir schon gesehen haben, war das Verhängen von Ipso facto-Sanktionen, für die das Kirchenrecht eine besondere Vorliebe hatte, in den Augen Summenharts ein Mißstand. In der üblichen Vermengung von Recht und Moral, von *forum externum* und *forum internum*, sah er eine Gefahr für die Rechtssicherheit und letztlich für die Ordnung der Kirche. Nach Summenhart kann weder das weltliche Herrschaftsrecht (dominium civile) noch die kirchliche Amtsgewalt (dominium euangelicum) im Glauben begründet sein; denn der Glaube ist eine »geistige Sache«, die im Bereich der äußeren Realitäten nicht nachweisbar und nicht kontrollierbar ist. Wäre die Legitimität der Herrschaft oder des Amtes automatisch an die Rechtgläubigkeit geknüpft, so würde die Herrschaft unsicher und anzweifelbar[60]. Auch die durch eine kirchliche Weihe verliehene Gewalt (nach Summenhart eine besondere Form des *dominium euangelicum*) hängt nicht vom Glauben ab. Der häretische Priester verliert also nicht mit dem Verlust des wahren Glaubens auch seine priesterliche Amtsgewalt[61].

Was aber für die Weihegewalt gilt, das gilt wahrscheinlich auch für die Jurisdiktionsgewalt im *forum externum:* Wird ein Papst oder Bischof zum Häretiker, dann hat er nicht automatisch seine Jurisdiktion verloren und hat nicht ipso facto für abgesetzt zu gelten[62]. Denn die hierarchische Ordnung der Kirche muß sicher und beständig sein. Wäre das nicht der Fall, dann könnten ja die Untergebenen niemals wissen, ob ihre Oberen tatsächlich ihre Vorgesetzten sind und ob sie ihnen also zum Gehorsam verpflichtet sind; denn über das Vorhandensein des Glaubens bei anderen gibt es ja keine sichere Erkenntnis. Eine Kirche ohne gesicherte hierarchische Ordnung wäre aber bei ihrer Gründung von Christus nicht hinreichend ausgestattet worden[63]. »Und so scheint es wahrscheinlich zu sein, daß, wie ein Bischof oder Papst seine Jurisdiktionsgewalt im äußeren Forum durch *menschliche Wahl* erwirbt und nicht dadurch, daß er irgendwelche Liebe, Glauben und Keuschheit besitzt, er die einmal erworbene Jurisdiktionsgewalt auch nicht wider Willen verliert, außer durch *menschliche Absetzung*, ob er nun Häretiker oder Schismatiker ist. Eine Sache wird nämlich durch die gleichen Ursachen aufgelöst, durch welche sie entsteht«[64].

Nach Summenharts nüchternem Urteil entsteht also die bischöfliche und päpstliche Amtsgewalt ursächlich durch die von Menschen abgehaltene Wahl, nicht aufgrund morali-

59 De contract., Tract. 3, q. 51, Concl. 2 (fol. aa5^{r}–bb3^{v}).

60 Tract. 1, q. 7, Concl. 4 (fol. d3^{rb}): »... quia hoc modo dominia civilia essent incerta et dubia... Incertum enim est, quis habeat fidem, cum sit res mentalis.«

61 Ebd. Concl. 7 (fol. d3^{va}): »Dominium euangelicum quo ad illam speciem, que dicitur potestas ordinis, etiam non fundatur in fide, sic quod perdita fide perdatur. Nam sacerdos incidens in heresim perdit fidem, et tamen non perdit ob hoc sacerdotalem potestatem, ut patuit in quarta conclusione.«

62 Ebd. Concl. 8 (fol. d3^{v}): »Sicut id verum est et pro certo tenendum de potestate ordinis, ita est etiam probabile de potestate iurisdictionis in foro exteriori, ita quod prelatus ut papa vel episcopus incidens heresim non ipso facto sit depositus a tali potestate.«

63 »Probatur: quia status ierarchicus in ecclesia debet esse certus et constans; quia nisi sic, sequeretur, quod inferiores numquam possent scire, an superiores eorum essent eorum superiores, et per consequens, an tenerentur eis obedire ut talibus, quia nescirent, si ipsi fidem haberent vel non, et sic amisissent superioritatem. Et sic status ierarchicus in ecclesia esset incertus. Quod est inconveniens, quia iam ecclesia non esset sufficienter a Christo instituta.«

64 »Unde probabile videtur, quod sicut episcopus vel papa suam potestatem iurisdictionis in foro exteriori acquirit per humanam electionem et non per hoc, quod habet charitatem, fidem vel chastitatem quamcumque, ita eandem adeptam non perdit invitus nisi per humanam destitutionem, sive sit hereticus, sive scismaticus. Res enim per quas causas nascitur, per easdem etiam dissolvitur«.

scher und religiöser – und deshalb nicht klar erkennbarer und rechtlich greifbarer – Qualitäten und Kriterien. Ebenso wenig kann der einmal gewählte kirchliche Großpriester durch einen undefinierbar im Raum stehenden Verdacht der Häresie oder eines moralischen Versagens für abgesetzt gelten. Es bedarf vielmehr eines ausdrücklichen Aktes der Absetzung. Man sieht, worauf Summenhart hinaus will, nämlich: Welches ist der rechtlich ordentliche, legitime Weg zur Absetzung eines Papstes? Die der seinigen entgegenstehenden Meinungen sind ihm bekannt: einige vertreten die Ansicht, daß ein Papst, der in eine Häresie fällt, schon verdammt und *ipso facto von Gott abgesetzt* ist; folglich hat er *kraft göttlichen Rechts* die päpstliche Würde verloren; dabei gehen einige so weit, daß sie dies auch für den Fall einer geheimen Häresie annehmen, während andere die automatische Absetzung göttlichen Rechts nur für den Fall einer öffentlich bekannt gewordenen Irrlehre gelten lassen wollen[65]. Für Summenhart ist aber die päpstliche Würde keine Sache, die auf göttlichem Recht basiert.

Die Auffassung, die Summenhart bekämpft, geht aus von dem in der Kirche geltenden Häretiker-Recht. Es gibt im Kirchenrecht Canones, die in dem Sinne verstanden werden können, daß wenigstens notorische Häretiker ipso facto von ihren Ämtern abgesetzt sind. In solchen Fällen scheint also kein ordentliches Gerichtsverfahren mehr erforderlich zu sein, mit dem Ziel, sie durch einen förmlichen Urteilsspruch abzusetzen. Daraus ergäbe sich dann, auf den Papst angewendet, folgende Argumentation: »Ein Häretiker kann nicht Glied der Kirche sein. Also kann er noch viel weniger Haupt oder Bräutigam der Kirche sein. Und so ergibt sich zwangsläufig die Folgerung: Ein Papst, der Häretiker oder irgend eines schweren Verbrechens schuldig ist, kann in diesem Zustand nicht Glied der Kirche sein, das mit der Kirche in der Einheit verbunden ist, welche durch die Liebe hergestellt wird«[66]. Summenhart hält dem entgegen, daß ein solcher durchaus ein Glied der Kirche sein könne, nämlich aufgrund des in der Taufe verliehenen Merkmals (caracter baptismalis); durch diesen unzerstörbaren *caracter* sind alle Getauften miteinander verbunden, auch wenn Liebe und Glaube aufhören sollten. »Und diese Verbindung eines Gliedes zu den anderen Gliedern der Kirche ist ausreichend dafür, daß einer, der auf ordentliche Weise zum Papst gewählt ist, Oberhaupt der Kirche bleiben kann, bis er durch einen förmlichen Urteilsspruch abgesetzt wird«[67].

Die weitere Folgerung, die sich nach Summenhart daraus ergibt: Bezüglich der Amtsgewalt des Papstes würden diejenigen bei weitem irren, die sich bei einem öffentlichen oder geheimen Vergehen, das nicht direkt im Widerspruch zu seiner Befugnis (potestas) steht[68], von seiner Obedienz zurückziehen und ihn als Nicht-Papst betrachten würden. Wenn nämlich jeder sich seinem kirchlichen Oberen entziehen könnte unter Hinweis auf ein diesem zur Last gelegtes Delikt, dann würde daraus eine Verwirrung aller Herrschaftsverhältnisse in

65 »Quamvis fuerit aliquorum opinio dicentium, quod papa dum labitur in heresim, iam damnatus est, et eo facto per deum depositus, et perdidit iure divino papalem dignitatem, sive hec heresis sit secreta (ut ampliant aliqui), sive sit manifesta (ut placet aliis loqui restrictius), tamen quod dictum est, probabilius videtur.«

66 »Et si qui canones sint, qui dicere videntur, quod heretici saltem manifesti et notorii ipso facto sint depositi, intelligi possent, quod contra tales non requiritur processus iuridicus ordinatus ad degradandum eos per sententiam diffinitivam sicut in occultis et non confessatis oporteret; et si arguatur contra illam conclusionem: Hereticus non potest esse membrum ecclesie; ideo minus potest esse caput vel sponsus ecclesie, et per consequens papa, dicendum, quod hereticus aut quocumque crimine mortali ligatus non potest manens talis esse membrum ecclesie coniunctum ecclesie unione, quam facit charitas.«

67 »Potest tamen talis esse membrum ecclesie unitum ei unione caracteris baptismalis, secundum quem omnes baptizati baptismo fluminis adinvicem connectuntur, eciam sublata charitate et fide, quoniam ille caracter est indelebilis. Et illa unio alicuius ad alia membra ecclesie sufficit ad hoc, quod aliquis rite in papam electus possit manere caput ecclesie, quousque fuerit per sententiam depositus.«

68 Vgl. Anm. 43: Die Laien sind den kirchlichen Oberen nur dann zum Gehorsam verpflichtet, wenn diese die Grenzen ihrer *potestas* nicht überschreiten.

der Kirche entstehen[69]. Wie man sieht, gebraucht Summenhart die auch sonst im Kirchenrecht nicht ganz unübliche Argumentation: Wo kämen wir hin, wenn alle...?[70] Er führt nicht mehr aus, durch wen denn nun die Absetzung eines Papstes legitimer Weise zu erfolgen habe. Doch sind seine vorausgehenden Erwägungen eigentlich so klar, daß sie nur den Schluß zulassen: die *sententia definitiva* der Absetzung eines Papstes müssen diejenigen aussprechen, die ihn gewählt haben. Zweifellos hat Summenhart hier die entsprechenden Vorgänge beim Konzil von Konstanz vor Augen gehabt, und nur in dem allgemeinen Konzil sah er die Institution, die befugt war, einen Papst zu wählen, über seine Amtsführung zu urteilen und ihn gegebenenfalls abzusetzen.

Im übrigen handelt es sich bei der Erörterung des Falles der Häresie eines Papstes keineswegs um rein theoretische Erwägungen: Die Häresie, an die vornehmlich gedacht ist, ist die *simoniaca haeresis*, die von den Päpsten des Spätmittelalters und der Renaissance in exzessiver Weise und ohne Skrupel praktiziert wurde. Und wenn im Verlauf des theologisch-kirchenrechtlichen Diskurses der hypothetische Fall eines Papstes genannt wird, »der Häretiker oder eines schweren Verbrechens schuldig ist«, sollten die Hörer und Leser Summenharts dann nicht an die Päpste Sixtus IV. (1471–1484), Innocenz VIII. (1484–1492) und an den damals glorreich regierenden Alexander VI. (1492–1503) gedacht haben?

IV. Auseinandersetzung mit den Juden um die Messianität Jesu

An den Heiligen Abenden (Vigil von Weihnachten) der Jahre 1494 und 1495 hat Summenhart vor der festlichen Versammlung der Universität zwei Predigten gehalten, in denen er aus zahlreichen Schriftstellen den Beweis führt, daß Gott Mensch werden wollte und folglich der im Alten Testament verheißene Messias nicht nur Mensch, sondern Gott sein mußte, und die entsprechenden Prophezeiungen auf Jesus zutreffen[71]. Jesus selbst hatte ja schon gesagt, die heiligen Schriften der Juden gäben Zeugnis von ihm und Moses habe über ihn geschrieben (Joh 5,39.46)[72]. Im Hintergrund der Argumentation Summenharts steht also der alte christliche

69 »Ex qua conclusione sequitur, quod longe errarent circa dominium summi pontificis illi, qui pro quolibet delicto publico aut etiam occulto non contrario directe usui sue potestatis ab eiusdem obedientia tanquam a non papa discederent. Si enim passim pro voluntate cuiuslibet liceret discedere a suo superiori absque sententia iudicii ratione huius vel illius delicti, quod eidem quis imponit, quis non videat omnia dominia protinus fore misera confusione turbanda, ut ait Johannes Gerson.«

70 Vgl. hierzu die Paderborner Rektoratsrede von Winfried SCHULZ, »Wo kommen wir denn hin, wenn alle...?« – Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem nicht kodifizierten Ordnungsprinzip – in: Theologie und Glaube 69, 1979, 7–21.

71 Tractatus bipartitus in quo quod deus homo fieri voluerit: quodque messias in lege et prophetis promissus: non solum homo sed etiam deus esse debuerit et debeat: quinquaginta duobus et ultra: veteris testamenti et infidelium hebreorum simulque gentilium ex scriptura testimoniis: adiectis sparsim ad ipsum rationibus congruentie plurimis: in bipartiti sermonis forma conprobatur: per Magistrum Conradum Summenhart de Calw sacre theologie professorem in generali studio Tüwingensi editus et Anno domini M.CCCC.XCIIII. et XCV. ad cetum eiusdem universitatis in vigilia nativitatis christi per eundem pro magna parte declamatus. S.l. et a. [Tübingen, bei Joh. Otmar, 1498]: vgl. STEIFF, Buchdruck (wie Anm. 14) 53.

72 Tract. bip., fol. A VI^{vb}: »Quod enim veteris testamenti testimoniis ineternum fundatis illud nobis hoc in sermone ostendendum sit, hoc nobis magister noster Christus, predicator constitutus a domino super syon montem sanctum eius, verbo suo insinuavit doctrine. Ille etenim cum suam deitatem atque ex inde dei incarnationem aliasque fidei veritates de se ostendere vellet, ait: Scrutamini scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam eternam habere. Ille enim sunt, que testimonium perhibent de me, Joh. quinto, de veteribus loquens scripturis.«

Vorwurf der Verstocktheit der Juden: Obwohl die Messianität Jesu und die göttliche Natur des Messias auch in der jüdischen Tradition eindeutig bezeugt sind, lassen sich die Juden aus Verblendung oder wider besseres Wissen nicht überzeugen.

Infolge der spätmittelalterlichen wirtschaftlichen Verhältnisse, nicht zuletzt auch aufgrund des kirchlichen Zinsverbots für Christen, hatte sich die soziale Stellung des Judentums vor allem in den Städten verbessert. Die jüdischen Gelehrten wurden zu selbstbewußten Gesprächs- und Streitpartnern der christlichen Theologen. Die talmudische und kabbalistische Literatur wurde allmählich in den Kreisen der christlichen Humanisten bekannt. Eine Folge davon war, daß die über ein Jahrtausend lang von den christlichen Theologen geübte Umdeutung der heiligen Bücher des Judentums in die Defensive geriet. Summenharts kleines Werk ist einer der frühesten eindrucksvollen Belege für diese Entwicklung – wenngleich man nicht vergessen darf, daß es auch im Mittelalter eine permanente Auseinandersetzung zwischen christlichen Exegeten und jüdischen Rabbinen gab, wie es ja allein schon das Kommentarwerk des Nikolaus von Lyra (um 1270–1349) beweist[73].

Summenhart, obgleich Lehrstuhlinhaber der *Via antiqua*, zeigt doch, wie sehr er von Ockham beeinflußt ist, wenn er in der Einleitung betont, daß die Inkarnation, von Gott her gesehen, kein absolut notwendiges Ereignis ist. Gott »mußte« Mensch werden, wenn das vom Gesetz und den Propheten gegebene System von Verheißung und Erfüllung in sich stimmig ist und der dort beschriebene Modus der Erlösung der dem Menschen angemessenste ist[74]. Prinzipiell befindet sich Summenhart damit auf einer Argumentationsebene mit den jüdischen Schriftgelehrten, für die ja die entscheidenden Heilsaussagen ebenfalls im Gesetz und in den Propheten enthalten sind. Bewiesen werden sollte aber nun, daß die sogenannten messianischen Aussagen des Alten Testaments, wie Ps 2,7 (»Dominus dixit ad me: Filius meus es tu: ego hodie genui te«) und viele andere, ihrem Literalsinn nach als Aussagen über Christus gemeint und also auch so zu verstehen seien. Innerhalb der heutigen Bibelwissenschaft ist es unbestritten, daß die Juden, was die philologische und historische Interpretation ihrer heiligen Schriften betrifft, im Recht waren. Das Problem, das sich damit für das christliche Verständnis des Alten Testaments ergibt, ist aber wohl noch nicht hinreichend in das Blickfeld der systematischen Theologie und Dogmatik gerückt.

Ob Summenhart und seine Freunde Paul Scriptoris und Johannes Reuchlin (1455–1522) die Juden tatsächlich als obstinat und verblendet angesehen haben, wissen wir nicht; nach ihrer ansonsten bekannten Geisteshaltung zu urteilen, wohl eher nicht. Sie haben die nicht-biblische jüdische Literatur vor allem deshalb geschätzt, weil sie in ihr, ebenso wie im Alten Testament, verborgene christliche Wahrheiten zu entdecken glaubten[75]. Summenhart berichtet, er habe selbst gehört, wie Wilhelm Raymundi, der eine Zeitlang (wohl um 1482–1483) an der Tübinger Universität Hebräisch-Unterricht erteilte, auf ein evidentes Zeugnis für die Euchari-

73 Für das 13. Jahrhundert vgl. etwa die Zusammenstellung jüdischer Argumente gegen das Christentum bei Salimbene von Parma: Cronica fratris Salimbene de Adam, ed. O. Holder-Egger (MGH SS 32,51), Hannover und Leipzig 1905–1913.

74 »Non enim deus ita homo fieri debuit, quasi necessitate consequentis aut absoluto debito deum incarnari necessarium et debitum fuerit, sed tantum necessitate consequentie et conditionato debito id intelligitur; ita ut illius dicti ille sensus occurrat: Si lex et prophete impleri riteque intelligi et congruentissimus modus humane redemptionis observari debeant, id oportuit atque fieri debuit, quod deus homo fieret quodque aliquis unus et idem aliquando deus esset et homo« (fol. VI^{va}).

75 Für Reuchlin bezeugen dies hinreichend seine Werke: De verbo mirifico (1494) und De arte cabalistica (1517); Nachdruck beider Werke: Stuttgart-Bad Cannstadt 1964.

stie in einem kabbalistischen Werk hingewiesen habe[76]. Derselbe Raymundi habe auch erzählt, daß er diese Stelle einmal dem Papst Sixtus IV. und den Kardinälen vorgetragen habe; der Papst habe sich wegen der Klarheit des Zeugnisses überaus betroffen und erstaunt gezeigt. Es ist das für den Humanismus charakteristische Bestreben, auch außerhalb der christlichen Offenbarungsquellen die göttliche Wahrheit zu entdecken, welches das Interesse auf die hermetische und kabbalistische Literatur lenkte.

Konrad Pellikan (1478–1556) beschreibt in seinem »Chronikon« eindrucksvoll, wie er als junger Minorit in Tübingen die Anfänge der Hebräisch-Studien im Kreis der drei Freunde Scriptoris, Summenhart und Reuchlin mitbekam und selbst von ihnen entscheidend gefördert wurde[77]. Und genau hier liegt auch die kulturgeschichtliche Bedeutung Summenharts in diesem Bereich: Er gehörte zu denen, die mit ihren weitgespannten Interessen den beginnenden orientalischen Sprachen- und Literaturstudien den Weg bereiteten und die nachfolgende Generation zu weiterer Arbeit hieran ermutigten. Pellikan, der neben Reuchlin einer der besten Hebraisten wurde, ist hierfür selbst ein treffliches Beispiel. Summenhart dagegen ist wohl kaum, ebenso wenig wie Scriptoris, über rudimentäre Anfangskenntnisse der hebräischen Sprache hinausgekommen[78].

V. Monastische Reform und Bilderfeindlichkeit

Unter den Werken Summenharts ist ein Traktat über die zehn Fehler der Mönche erhalten, der als Tischlesung für die im Jahre 1493 im Kloster Hirsau zu einem Provinzialkapitel versammelten Äbte und Mönche bestimmt war[79]. Die zehn von Summenhart angeprangerten Fehler der Mönche sind: 1. Der Abfall von der Vollkommenheit der Väter und das von den Mönchen gegebene schlechte Beispiel; 2. der Luxus der Klostergebäude und ihrer Ausstattung; 3. die übertriebene Ausschmückung der Kirchen mit Gemälden und dergleichen; 4. die Beschäftigung der Mönche mit weltlichen Angelegenheiten; 5. die Vernachlässigung des Studiums der heiligen Schriften; 6. die Unmäßigkeit im Essen und Trinken; 7. das Zuschanzen von Klosterbesitz an Verwandte; 8. die ritterliche Ausrüstung und die simonistischen Praktiken; 9. die übergroße Strenge gegenüber den Novizen und jungen Mönchen, denen überhaupt keine Freiheit gelassen wird; 10. die Duldung von Mönchen mit Privatbesitz (sogenannte *proprietarii*).

76 Test. 50 (fol. K II$^{r/v}$): »Sub Sixto quarto pontifice maximo Wilhelmus quidam Raymundi romanus et sacre theologie professor lingue latine, grece, caldaice, arabice peritus ac hebraice peritissimus... tres in latinum transtulit libros... Horum autem in uno talismodi (ut eius ex ore audivi atque scripsi, cum non nullos ex nostris in Tüwingensi studio hebraicam doceret grammaticam) habetur, ut sequitur sententia: Futurum est, cum venerit messias, omnes orationes cessare preter confessionem, omniaque sacrificia sunt cessura uno dumtaxat excepto, facto de pane azimo, subtili, uncto oleo, quanta est palma vel manus hominis, ostenso in capite hominum iustorum in ecclesia, converso sanctificatione in carnem dei sancti et benedicti. Hec ibi.«

77 Pellikan, Chronikon, ed. RIGGENBACH (wie Anm. 18) 14–23.

78 Hierüber ausführlicher: FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen (wie Anm. 3) 38f. und bes. ebd. Anm. 97.

79 Tractatulus exhortatorius ad attendendum super decem defectibus virorum monasticorum: per Magistrum Conradum Summenhart de Calw: sacre theologie professorem: ad cuiusdam abbatis petitionem editus et ad monasterium hirsaugiense: tempore provintialis capituli, quod ibidem eodem anno instabat celebrandum: ut per lectorem mense pronuntiaretur: predicti patris mandato destinatus. S. l. et a. – Das Gedicht H. Bebels am Schluß des Bandes ist auf das Jahr 1498 datiert; in diesem Jahr wurde das Werk auch, wie der Tract. bip. quod deus homo (wie Anm. 71) bei Johannes Otmar in Tübingen gedruckt (STEIFF, Buchdruck [wie Anm. 14], 52); zum Inhalt: Helmut FELD, Der Ikonoklasmus des Westens (Studies in the History of Christian Thought 41), Leiden 1990, 99–103.

Im Hintergrund dieser herben Kritik, besonders was den Luxus der Klostergebäude betrifft, ist anzumerken, daß die Abtei Hirsau unter dem langen Abbatiat des Bernhard von Gernsbach (1460–1482) einen gewaltigen wirtschaftlichen Aufschwung genommen hatte. Dieser Abt begann mit dem Bau des Ostflügels des berühmten Kreuzganges (1482), der unter dem kurzen Abbatiat seines Nachfolgers Georg (1482–1484) vollendet wurde. Der Abt Blasius Scheltrub von Öttlingen (1484–1503) erbaute dann in den Jahren 1485–1489 Südflügel und Brunnenhaus, und 1489–1494 West- und Nordflügel des Kreuzgangs. Kreuzgang und Brunnenhaus wurden mit prachtvollen bunten Glasfenstern ausgestattet, für die die 1430–1440 entstandene Biblia Pauperum als Vorlage diente[80]. Wie das einzige noch erhaltene Fenster des Zyklus, das Pilatus-Fenster (Tafel 22 der Biblia Pauperum) zeigt, waren die Fenster so gestaltet, daß sie jeweils eine neutestamentliche Szene flankiert von ihren alttestamentlichen Vorbildern zeigten: Jezabel bedroht Elias mit dem Tod (1 Kön 19,2); Pilatus wäscht seine Hände in Unschuld (Mt 27,24); die Babylonier fordern Daniels Tod (Dan 6,12ff.). Derselbe Abt Blasius ließ 1492 auch das Winterrefektorium erweitern und ausmalen[81]. Johannes Trithemius (1462–1516), Abt von Sponheim, hat in seinen Annalen des Klosters Hirsau eingehend über die Bautätigkeit der Äbte und die für die Kunstwerke gemachten Ausgaben berichtet, so auch über die Ausgestaltung des Winterrefektoriums (für 300 Gulden) und des Kreuzgangs (für mehr als 300 Gulden) in jenem Jahr[82]. Schon der 1489 vollendete Bau des Südflügels und des Brunnenhauses hatte 1100 fl. gekostet[83].

Trithemius war einer der Vorsitzenden des Kapitels, das Benediktinerklöster der Mainzer Kirchenprovinz, die der Bursfelder Kongregation angehörten, in Hirsau abhielten und das am 28. April 1493 begann. In seinen Annalen erzählt er von dem aufwendigen Empfang, den Abt Blasius seinen Kollegen bereitete. Insbesondere weist er auf die reichliche Bewirtung hin, die er als gebürtiger Moselländer besonders zu schätzen wußte[84]. Das hinderte ihn aber nicht daran, ein »Trauer-Buch über Zustand und Zerfall des Mönchsstandes« zu schreiben, übrigens wie der Traktat Summenharts auf Bitten des Abtes Blasius und der Hirsauer Mönche verfaßt und während der drei Tage des Kapitels beim Mittags- und Abendtisch vorgelesen[85].

Im gleichen Jahr 1493 ließ der Abt Blasius noch mehrere Altarblätter für die Kirche und eine Darstellung des Abendmahls für das Kopfende des Refektoriums malen. 1498 folgte die Anschaffung des prachtvollen St. Nikolaus-Altares für 130 fl. »zum Lobe Gottes und zur Zier seines Hauses«[86]. Die Bautätigkeit in Hirsau fand ihren Abschluß gewissermaßen am Vorabend der Reformation unter dem Abt Johannes Hanßmann von Calw (1503–1524) mit der (heute noch erhaltenen) Marienkapelle und dem Bibliothekssaal in ihrem Obergeschoß.

80 Darüber zuletzt: Markus Otto, Der spätgotische Kreuzgang des Klosters Hirsau und seine ehemaligen berühmten Glasgemälde, in: Schwäb. Heimat 21, 1970, 1–18.

81 Paul Weizsäcker, Ein wiedergefundener Gemäldecyklus aus dem Winterrefektorium des Klosters Hirsau, in: Christl. Kunstbl. 1900, 49–57 und 66–73.

82 Joannis Trithemii Spanheimensis et postea Divi Jacobi apud Herbipolim Abbatis, Viri suo aevo doctissimi, Tomus I. II Annalium Hirsaugiensium, St. Gallen 1690; ebd. II,545 (zum Jahr 1491).

83 Ebd. II,534 (zum Jahr 1489).

84 »Blasius vero huius Monasterii Abbas cum ingenti laetitia Patres, qui convenerant, suscipiens, et in victualibus abunde tractans, laudem et honorem totius Capituli reportavit« (ebd. II,552, zum Jahr 1493); vgl. ebd. II,561: »... ventrosus (ut ego sum).« Sein in Neumünster zu Würzburg erhaltenes Grabmal von Tilman Riemenscheider zeigt das Porträt eines wohlgenährten Prälaten; vgl. Hanswernfried Muth, Toni Schneiders, Tilman Riemenschneider und seine Werke, Würzburg ²1980, 139 und Abb. 80.

85 Joannis Trithemii Abbatis Spanheimensis Liber lugubris de statu et ruina monastici ordinis, in: Joannis Trithemii Opera, ed. J. Busaeus, Mainz 1604, 806–839; vgl. auch ebd. 839 den Auszug aus der Chronik von Sponheim. – Zu den Reformbestrebungen des Trithemius vgl. Klaus Ganzer, Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius, in: HJ 101, 1981, 384–421.

86 J. Trithemius, Ann. Hirs. (wie Anm. 82) II,553 und 572 (zum Jahr 1498).

Die Bau- und Repräsentationswut der Hirsauer, vor allem des Abtes Blasius, bildet den Hintergrund der überaus scharfen Kritik Summenharts, die sich zum Teil an den Wortlaut der nicht weniger bilderfeindlichen, an Wilhelm von St.-Thierry gerichteten »Apologia« Bernhards von Clairvaux (um 1090–1153) anlehnt[87]. Die aus der Welt in die Einsamkeit geflohenen Mönche sollten lieber in den heiligen Schriften lesen als in Wand- und Deckengemälden. Sie geben nämlich sonst den Außenstehenden den Eindruck, als seien sie Analphabeten[88]. Papst Gregor der Große (590–604) schreibt an den Bischof Serenus von Marseille, die Bilder seien die Bücher der Ungebildeten. Der Mönch, der sich an die Bilder hält, stellt sich aber auf die Stufe des Laien und Illiteraten. Wenn die Ereignisse der Geschichte dem Gedächtnis mittels geistiger Bilder (species intelligibiles) eingeprägt sind, was für eine Notwendigkeit besteht dann noch, sie mit Hilfe eines äußeren, sichtbaren Bildes (species visibilis) auf die Wände zu heften?[89]

Im dritten Abschnitt seines Traktats, der hauptsächlich von der luxuriösen Ausstattung der Abteikirchen handelt, trägt Summenhart den Gedanken Bernhards vor, derartige Aufwendungen seien Diebstahl an Nahrung und Kleidung der Armen. »Oft werden die Armen ausgeplündert, um die Steine zu bekleiden. Eva an der Wand wird bekleidet, und der Arme liegt nackt neben der Wand«[90]. Mit einem Seitenhieb auf den theologischen Lehrbetrieb an den Universitäten bemerkt er: »Wie an einigen Theologenschulen Aristoteles und sein Kommentator Averroes mehr Lärm erzeugen als Christus und der Apostel, so tönen in einigen Klöstern die Aufseher und Jäger lauter als die Lehrer der heiligen Schriften«[91]. Bemerkenswert ist, wie Summenhart hier den Luxus in den Klöstern und die Vorherrschaft des Aristoteles an den Universitäten im Zusammenhang sieht mit der Vernachlässigung der heiligen Schriften. Den letzteren Gesichtspunkt hat er im fünften Defectus »super litterarum divinarum tam plangenda derelictione« noch näher ausgeführt. Wir werden gleich darauf zurückkommen.

Die Bilderfeindlichkeit Summenharts kommt auch zum Vorschein in seiner Predigt beim Trauergottesdienst der Universität Tübingen für ihren Gründer, den Herzog Eberhard im

87 Apologia ad Guillelmum Sancti Theodorici Abbatem, in: S. Bernardi Opera III: Tractatus et Opuscula, ed. J. Leclercq, H. M. Rochais, Rom 1963, 61–108. – Vgl. dazu: Feld, Ikonoklasmus (wie Anm. 79) 52–55.

88 »Vobis autem qui dixistis: Ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine, quibusque littere note sunt, congruentius esse video sacrarum litterarum hystorias in volumine legere librorum quam in picto pariete vel tegimine lectorum. Nanque cum sitis vel saltem esse debetis litterarum noticia prediti, in huiuscemodi tamen picturarum usu, quasi earundem scientia indocti sitis, speciem prefertis cernentibus« (Summenhart, Tract. exhort., 2. Defectus).

89 »Gregorius quippe Sereno Massiliensi episcopo scribens ait: Quod legentibus scriptura, hoc ydeotis prestat figura, quia in ipsa ignorantes vident, quod sequi debeant; in ipsa legunt, qui litteras nesciunt. Unde et precipue gentibus pro lectione pictura est. Hec ille. Picture itaque et imagines libri sunt laycorum. Laycum igitur et quasi literarum inscium se exhibet, qui talium librorum usum sectatur. Et cum rei geste hystoriam internis rerum speciebus intelligibilibus impressis memorie noveritis, que necessitas, ut exteriori specie visibili eandem parietibus imprimatis?« – Vgl. S. Gregorii Magni Registrum Epistolarum ed. Dag Norberg (CC 140. 140 A), Turnhout 1982, Ep. 11,10 (CC 140 A, 873 f.), vgl. Ep. 9,209 (ebd. 786); dazu: Feld, Ikonoklasmus (wie Anm. 79) 11–13.

90 »Spoliantur pauperes sepe, ut vestiantur lapides. Vestitur Eva in pariete et pauper nudus accubat iuxta parietem« (Tract. exhort., 3. Defectus); vgl. Bernhard von Clairvaux, Apologia, ed. Leclercq-Rochais III,105 f.

91 »Sane quemadmodum in non nullis theologorum scolis ... plus reboant Arestotiles et eius commentator Averrois quam Christus et Apostolus, sic in non nullis monasteriis plus villici et venatores quam divinarum scripturarum resonant preceptores.«

Bart, am 9. März 1496[92]. Der Prediger hebt die Bescheidenheit der Wohnung des verstorbenen Fürsten besonders hervor. Wiederum in Anlehnung an Bernhard von Clairvaux betont er, daß die herzoglichen Gemächer nicht mit schmutzigen Affen, monstruösen Centauren, Halbmenschen usw. ausgemalt waren und daß der Fürst auch nicht die Armen bestahl, um die Steine zu bekleiden. Auch bei dieser Gelegenheit zeigt Summenhart, daß es ihm um die kirchliche Reform geht: Er betont, der Verstorbene habe damit, daß er privaten Luxus abgelehnt habe, nicht nur im Gegensatz zu weltlichen Fürsten gestanden, sondern auch zu Prälaten und Äbten seiner Zeit[93]. Was die angebliche Bilderfeindlichkeit Eberhards betrifft, so entspricht diese wohl eher dem Wunschdenken Summenharts als der Realität. Die Ausmalung des Schlosses von Urach und die prächtigen Fenster im Chor der Stiftskirche von Tübingen sind ebenso wie das berühmte Gebetbuch Eberhards (Cod. brev. 1 der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart), in dem es von Halbmenschen und Affen wimmelt, Zeugnisse für die Bilderfreundlichkeit des Herzogs[94].

Die Gegenüberstellung von Buch und Bild, wie sie in der Argumentation Summenharts anklingt, natürlich aber auch schon bei Bernhard von Clairvaux – wobei das Buch mit dem Inneren, Geistigen, das Bild mit dem Äußerlichen, Materiellen assoziiert wird – ist deutlich akzentuiert in der Polemik der christlichen Humanisten gegen die im Bereich der Volksreligion üblichen Praktiken. Sie hat besonders in dem »Enchiridion« und dem »Encomium Moriae« des Erasmus von Rotterdam ihren Niederschlag gefunden, und diese Werke wiederum haben die ikonoklastische Geisteshaltung der oberdeutschen und schweizerischen Reformatoren – Zwingli, Oekolampad, Bucer, Bullinger, Blarer, Farel, Calvin – nachhaltig geprägt[95].

Der fünfte Defekt, den Summenhart den versammelten Oberen des Benediktiner-Ordens vorhält, ist die beklagenswerte Vernachlässigung der »göttlichen Wissenschaften«[96]. In alten Zeiten glänzte der Orden auf diesem Gebiet durch Namen wie: Gregor der Große, Beda Venerabilis, Anselm von Canterbury, Rabanus. »Wo könnt ihr heute in eurem Orden deren Nachfolger zeigen?«[97] Der Papst Johannes XXII. (1316–1334) konnte noch voller Stolz darauf hinweisen, daß aus dem Benediktiner-Orden 24 Päpste, 2000 Kardinäle, 7000 Erzbischöfe und

92 Oratio funebris et luctuosa: per magistrum Conradum Summenhart de Calw sacre theologie professorem habita ad universitatem Tüwingensem in officio exequiarum: quod eadem universitas pro illustri principe domino Eberhardo primo duce in Wirtemberg et Deck: Tanquam pro suo patrono et fundatore VII. ydus Martii Anno M.CCCC.XCVI: pie peregit. Qui preclarus princeps pauloante in festo beati Mathie apostoli hora vesperarum: eodem anno diem clauserat extremum, Tübingen 1498; vgl. Steiff, Buchdruck (wie Anm. 14) 50f.

93 »Quam humili resederit satis apparet habitaculo utputa nulla celatura pictura aut alia quavis curiositate variato. Non ibi vidissetis immundarum simiarum aut ferorum leonum vel maculose tigridis aut monstruose[!] centhauri vel semihominis figuras tanta curiositate depictas: ut magis libeat legere in marmoribus quam in codicibus. Ubi Hectori datur clipeus aureus et pauperi ante ianuam vite negantur commoda: ubi spoliantur pauperes, ut vestiantur lapides: ubi Troianos gestat paries pictos purpura et Christianis nec dantur indumenta vetera: ubi curiosi inveniunt, quo delectentur, nec inveniunt, quo sustententur pauperes. Sed non tam vana quam prorsus reprobanda duxit talia: quamquam (ut de secularibus taceam) non nulli ecclesiasticorum et monasticorum: hac hodie sepe delinquant vanitate prelati.«

94 Jabob Eschweiler, Das Eberhardgebetbuch, Stuttgart 1951. – Wolfgang Irtenkauf in: Württemberg im Spätmittelalter. Ausstellung des Hauptstaatsarchivs Stuttgart und der Württ. Landesbibliothek. Katalog bearb. v. Joachim Fischer, Peter Amelung und Wolfgang Irtenkauf, Stuttgart 1985, Nr. 18 (S. 29) mit weiterer Literatur.

95 Vgl. dazu: Feld, Ikonoklasmus (wie Anm. 79) 105–117.

96 Tract. exhort., fol. B VI^{vb}–C V^{rb}.

97 »Quorum successores ubi in ordine vestro hodie poteritis ostendere?«

15000 Bischöfe hervorgegangen waren. Nun könnte man dagegen einwenden, daß diese nicht alle Gelehrte waren. Demgegenüber weist Summenhart darauf hin, daß nach geltendem Recht niemand zum bischöflichen Amt zugelassen werden darf, der nicht hinreichend in den göttlichen Wissenschaften ausgebildet ist. Darauf deutet schon die Kleidung des Bischofs hin: die beiden Hörner der Mitra sind die beiden Testamente, das vordere das Neue, das hintere das Alte; beide Teile der Heiligen Schrift muß der Bischof auswendig können. Die beiden Bänder, die hinten herabfallen, sind Geist und Buchstabe; sie zeigen an, daß der Träger der Mitra im geistlichen und historischen Verständnis der Heiligen Schrift bewandert sein muß[98]. Von manchen Bischöfen wird jedoch die Hochmütze als Zeichen ihrer eigenen Ehre mißbraucht. Sie sind damit in der Herde des Herrn zu gehörnten Schafsböcken geworden, von denen der Psalmist sagt: »Bringet dem Herrn, ihr Söhne Gottes, bringet dem Herrn die Söhne der Schafsböcke!« (Ps 28,1).

Was Summenhart hier den Bischöfen ins Stammbuch schreibt, gilt natürlich ebenso für die versammelten Äbte; auch sie sind ja Prälaten und Inful-Träger. Er ermahnt sie, zum wissenschaftlichen Eifer ihrer Vorväter zurückzukehren. Mit den Hörnern seiner Mitra muß der Prälat die Feinde des Glaubens bekämpfen können. Diejenigen, die das Theologiestudium verachten, sind Schüler des Antichristen. Sie haben die Frechheit, sich auch noch mit einem Schriftwort zu rechtfertigen: »Wissenschaft bläht auf, Liebe erbaut« (1 Kor 8,1). Waren also alle die gelehrten Mönche wie Gregor, Anselm, Beda, Rabanus, sodann auch Moses, Hieronymus, Daniel, unser Erlöser selbst, in welchem nach Paulus alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind, aufgeblasen? Auch Abt Wilhelm, der Gründer von Hirsau, war hochgebildet und sogar ein bedeutender Mathematiker. Wissenschaft an sich, zumal wenn sie durch die Liebe gebildet ist, bläht nicht auf. Der Mensch kann allerdings aus ihr den Anlaß zum Hochmut nehmen. Die materiellen Güter, die die Klöster im Überfluß besitzen, sind die eigentliche Gefahr für die Mönche, nicht die Wissenschaft. Und nun läßt Summenhart einen wahren Hagel von Schriftstellen, in denen Wissenschaft und Weisheit gepriesen werden, auf die verdutzten Mönche niedergehen, darunter: »Eine große Zahl weiser Männer ist die Gesundheit des Erdkreises (Sap 6,26); folglich ist, so Summenhart, das Fehlen von Weisen die Krankheit der geistlichen Orden[99].

Schließlich befaßt er sich noch mit dem von Ordensoberen gern geäußerten Einwand: Je gelehrter die Mönche würden, umso aufsässiger und widerspenstiger würden sie auch. Es sind die superklugen (prudentibus prudentiores) und übervorsichtigen (cautis cautiores) Vorgesetzten, die so argumentieren. Sie müssen sich von Summenhart die spitze Frage gefallen lassen, ob wohl die Äbte früherer Zeiten auch von ihren gelehrten Mönchen in Angst und Schrecken versetzt worden seien.

Es ist schwer vorstellbar, daß sich die zum Hirsauer Kapitel versammelten Äbte dies alles und noch einiges mehr – im sechsten Kapitel polemisiert Summenhart in schärfsten Tönen gegen das in den Klöstern übliche unmäßige Fressen und Saufen – als Tischlektüre angehört hätten. Nun hatte, wie wir bereits gesehen haben, der Abt Blasius auch seinen Sponheimer Kollegen Johannes Trithemius um Abfassung eines Traktates für die Tischlektüre während des Kapitels gebeten, und Trithemius selbst behauptet in der Chronik von Sponheim, sein »Liber lugubris de statu et ruina monastici ordinis« sei während dreier Tage morgens und abends zum

98 »Nonne prelatorum mitra utriusque testamenti scientiam designat? Duo namque mitre cornua duo sunt testamenta, anterius novum, posterius vetus. Que duo prelatus memoriter scire debet. Due vero fimbrie posterius dependentes spiritus et litera sunt. Per duas quoque fimbrias seu lingulas notatur, quod peritus esse debet tam in mistico quam hystorico sacre scripture intellectu« (ebd. fol. C^{b}.).
99 Tract. exhort. fol. C III^{v}.

Tisch der Prälaten und Tübinger Professoren vorgelesen worden[100]. Wenn dies zutrifft und das Ordenskapitel nicht länger als drei Tage dauerte, dann wird Summenharts Traktat wohl nicht zur Vorlesung gelangt sein.

VI. Simonie als kanonistisches und seelsorgerliches Problem

Unter »Simonie« versteht man bekanntlich den Kauf und Verkauf geistlicher Güter, wie Ämter, Weihen, Riten u.ä. Die Bezeichnung wurde abgeleitet von dem Namen des Zauberers Simon, der von den Aposteln die Kraft, den Heiligen Geist durch Handauflegung zu übermitteln, für Geld erwerben wollte (Act 8, 18–24). Seit der Spätantike, besonders aber im Mittelalter galt Simonie nicht nur als Verletzung der Gerechtigkeit und schwere Sünde, sondern darüber hinaus auch als Häresie[101]. Die Bekämpfung der Simonie im Rahmen der kirchlichen Reformbestrebungen, die um die Mitte des 11. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte[102], richtete sich hauptsächlich gegen die Vergabe kirchlicher Ämter durch Könige und andere fürstliche Laien, aber auch schon gegen die Praktiken klerikaler und mönchischer Kreise, die geistliche Güter gegen materielle Kompensation verliehen oder erwarben[103]. Die frühmittelalterlichen Reformbestrebungen waren überdies eng verflochten mit der gewaltigen Auseinandersetzung zwischen der geistlichen, mit weltlichen Ansprüchen verbundenen Macht des Papstes und der Bischöfe (sacerdotium) einerseits und der weltlichen, aber durchaus auch geistlich und theologisch fundierten Gewalt des Königs (regnum) andererseits. Dieser Streit hatte seine Wurzeln in den komplizierten lehensrechtlichen Verhältnissen (Eigenkirchenwesen, Investitur) der damaligen Zeit und in dem Aufeinandertreffen von römisch und germanisch geprägten Rechtsvorstellungen[104].

Im Spätmittelalter gerieten dagegen die Formen innerkirchlicher Simonie in das Blickfeld der Kritik. Die als Häretiker auf dem Konzil von Konstanz verurteilten Wyclif (gest. 1384) und Hus (1370/71–1415) hatten sich zu ihren Lebzeiten heftig gegen simonistische Mißstände

100 Vgl. Anm. 85; J. Trithemius, Opera, ed. Busaeus (wie Anm. 85) 839: »In eodem Capitulo publice ad mensam Praelatorum et Doctorum, qui ex Tubingensi Universitate cum aliis convenerant videre Capitulum et Patres, per triduum, mane et sero, lectus fuerat opportune libellus Penthicus, id est, lugubris, de ordinis nostri ruina, quem praefatus Abbas noster Joannes Trithemius eodem anno ad petitionem Blasii Abbatis Hirsaugiensis et fratrum eiusdem monasterii ediderat. Quem tum patres ad finem cum intentione maxima lectum, omnes unanimiter statuerunt (sicut in recessu eiusdem Capituli continetur) perpetuis temporibus ad mensam Praelatorum in ipso Capitulo pro tempore celebrando legendum.«

101 Vgl. hierzu etwa Thomas Aq., S. th. II^a II^e, q. 100, ar. 1, ad 1.

102 Für eine erste Orientierung vgl. den Überblick bei F. Kempf, Renovations- und Reformbewegungen von 900–1050, in: Handbuch der Kirchengeschichte hg. v. Hubert Jedin, III/1, Freiburg/Br. 1966/1985, 391–394.

103 Aus der umfangreichen Literatur seien nur wenige wichtige Titel genannt: J. Leclercq, »Simoniaca haeresis«, in: Stud. Greg. 1, 1947, 523–530. – H. Meyer-Welcker, Die Simonie im frühen Mittelalter, in: ZKG 64, 1952/53, 61–93. – J. T. Gilchrist, »Simoniaca haeresis« and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian, in: St. Kuttner, J. J. Ryan (Hg.), Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, Boston College, 12–16 Aug. 1963, Città del Vaticano 1965, 209–235. – H. J. Horn, Giezie und Simonie, in: Jb. Ant. Christ. 8/9, 1965/1966, 189–202. – J. Weitzel, Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten (Münchener theol. Stud., III. Kanonist. Abt. 25), München 1967. – Joseph H. Lynch, Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260. A Social, Economic and Legal Study, Columbus 1976. – Maria L. Arduini, Non fabula sed res. Politische Dichtung und dramatische Gestalt in den Carmina Ruperts von Deutz (Temi e Testi 33), Roma 1985, bes. 30ff., 96ff.

104 Vgl. hierzu das Kapitel: »Bischofskirchen, Abteien, Papsttum in ihrem Verhältnis zu den staatlichen Ordnungen« von F. Kempf im Handbuch der Kirchengeschichte III/1, bes. 309–318.

in der Kirche gewandt[105]. Auch im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert sind geistliche Amtsträger und Institutionen als Ausübende simonistischer Praktiken Gegenstand der Erörterungen in der theologischen und kanonistischen Literatur. Da es bei der Erlangung geistlicher Ämter und Pfründen (officia und beneficia ecclesiastica) immer auch um materielle und finanzielle Kompensation ging, andererseits aber die Simonie als *maxima haeresis* mit schweren kirchlichen Strafen sanktioniert war, ergab sich eine Fülle kirchenrechtlicher und theologischer Probleme, die vor allem die Legitimität der Ämter und die Gültigkeit der Amtshandlungen betrafen. Die zahlreichen Abhandlungen über Verträge im allgemeinen und die Simonie im besonderen lassen auch darauf schließen, daß sich nicht wenige Kleriker und Ordensleute in Gewissenskonflikten in bezug auf ihre rechtliche und moralische Integrität befanden.

Von den Theologen und Kanonisten, die um das Jahr 1500 an der Universität Tübingen lehrten, haben sich mehrere eingehend mit der Simonie befaßt, so Gabriel Biel, im vierten Buch seines Sentenzen-Kommentars[106]. Biels Schüler Wendelin Steinbach behandelt in seinem Hebräerbrief-Kommentar von 1516/1517 die Frage, ob es bereits bei dem Verkauf des Erstgeburtsrechts von Esau an Jakob »für eine einzige Mahlzeit« (Hebr 12,16) um einen Handel mit einem geistlichen Gut und damit um Simonie ging[107]. Schon 1500 war der »Traktat über die Simonie« des Kirchenrechtlers und Kanzlers der Universität Johannes Vergenhans (Nauclerus) veröffentlicht worden[108].

Summenhart hat sich mehrfach mit der kirchenrechtlichen und seelsorgerlichen Problematik der Simonie auseinandergesetzt. So geht es in dem achten Defekt seines Traktates über die zehn Fehler der Mönche um simonistische Praktiken in den Klöstern. Im Jahre 1496 hat Summenhart auf die Bitte einer Äbtissin und ihres Konvents ein theologisch-kanonistisches Gutachten verfaßt, dessen Abschrift in der Landesbibliothek Stuttgart erhalten ist[109]. Es geht des näheren darum, wie bei der Aufnahme von Novizinnen die Simonie vermieden werden kann und wie Nonnen, bei deren Klostereintritt simonistische Händel im Spiel waren, zu einer rechtlichen und moralischen Regulierung ihres Status kommen konnten. Der Text des

105 Wyclif z.B. im Tractatus De Ecclesia, ed. J. Loserth, London 1886 (Neudr. New York and London, Frankfurt 1966), 129f., 181, 561; im Trialogus, ed. G. Lechler, Oxford 1869, 153f., 310 u.ö., und vor allem im Tractatus De simonia, ed. Herzberg-Fränkel, M. H. Dziewicki, London 1898. – Vgl. hierzu: Friedrich De Boor, Wyclifs Simoniebegriff (Arbeiten zur Kirchengesch. u. Religionswiss. 3), Halle 1970. – Hus behandelt die Simonie ausführlich in der 25. Distinktion seines Kommentars zum vierten Sentenzenbuch: Mag. Joannis Hus Super IV. Sententiarum, ed. W. Flajshans und M. Kominkova, 1905 (Neudr. Osnabrück 1966), 637–644, und in dem Traktat De sex erroribus als 6. Irrtum: vgl. Paul De Vooght, L'Hérésie de Jean Hus (Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccl. 34), Louvain 1960, 268 (2. Aufl. 1975: I,295), vgl. ferner ebd. 70, 301 (2. Aufl. I,78. 329), sowie den Abschnitt: La »Simoniaca Haeresis« de Saint Thomas d'Aquin à Jean Hus, in: Ders., Hussiana (Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccl. 35), 379–399 (L'Hérésie de Jean Hus, Louvain ²1975, Bd. 2, 932–951).

106 G. Biel, Collectorium, In IV. Sent., dist. 13, q. 2, ar. 2, Dub. 1.2 (ed. Werbeck-Hofmann [wie Anm. 2] IV/1, 412–415).

107 W. Steinbach, Opera exegetica (wie Anm. 3), III,252–260, vgl. dazu: Feld, Hauptthemen (wie Anm. 3) 230–234, vgl. auch: Ders., Jakob der Lügner. Zur Auslegung von Gn 25,31 und 27, 19.24 im 16. Jahrhundert, in: Lutherjahrbuch 58, 1991, 43–63.

108 Tractatus de symonia perutilis editus a spectabili viro Johanni Nauclero vulgariter Vergenhanß nuncupato decretorum doctore famosissimo. Nec non ecclesie Thübingensis preposito, Eiusdemque universitatis Cancellario dignissimo..., Tübingen 1500. – Steiff, Buchdruck (wie Anm. 14) 62f., über Vergenhans vgl. Finke, Juristenfakultät (wie Anm. 1) 80–95, 237. – Haller, Anfänge (wie Anm. 1), I,14–19, 251–256, II,3–5, 96.

109 Tractatulus pro monialibus ad vitandam symoniam in recepcione novitiarum, ad consultacionem cuiusdam abbatisse ac sororum eiusdem, editus per magistrum Conradum Summenhart de Calwe sacre theologie professorem in studio tuwingensi Anno M.CCCC.XCVI (Württ. Landesbibliothek Stuttgart Hs. HB III 56).

Gutachtens läßt darauf schließen, daß auch in Nonnenklöstern die simonistischen Praktiken Anlaß zu nicht geringen Gewissenskonflikten und Ängsten gaben. Der Name der Äbtissin, auf deren Bitte Summenhart das Gutachten verfaßt hat, wird nicht genannt. Es dürfte nicht abwegig sein, an die Prälatin einer der sechs großen Zisterzienserinnen-Abteien im schwäbischen Raum zu denken: Wald, Rottenmünster, Gutenzell, Baindt, Heiligkreuztal, Heggbach. In Heiligkreuztal regierte von 1484 bis 1521 die fähige Äbtissin Anna von Gremlich die Jüngere[110]. Näher liegt die Vermutung, daß die Auftraggeberin Agnes Sauter gewesen sein könnte, die von 1480 bis 1509 der Abtei Heggbach vorstand und zur äußeren und inneren Stabilisierung des Klosters eine überaus energische Tätigkeit entfaltete[111].

In Summenharts Gutachten geht es zunächst um die Vermeidung der Simonie bei der Aufnahme von Novizinnen in das Kloster. Es ist üblich, daß ein Mädchen, das in ein Kloster eintreten will, eine Mitgift in Form von Geld, Vermögens- und Sachwerten, Erbansprüchen und dergleichen mitzubringen hat. Die ärmeren Klöster sind darauf oft auch angewiesen, weil sie das neue Mitglied des Konvents anders gar nicht ernähren könnten. Die Simonie scheint in einem solchen Fall unvermeidlich. Die rechtliche Lösung, die Summenhart vorträgt, besteht im wesentlichen darin, daß auf keinen Fall ein konditionaler Zusammenhang in Form eines Vertrages (pactio) oder einer Vereinbarung (conventio) hergestellt werden darf zwischen der Aufnahme ins Kloster und den materiellen Werten, die die Postulantin mitbringt. Die materielle Bedingung darf auch nicht mündlich ausgesprochen oder angedeutet werden, nicht einmal in verschleierter Form, etwa: »Wir werden dich aufnehmen; dennoch mußt du zeitliche Güter mitbringen«[112]. Die Aufnahme in das Kloster muß vielmehr aus rein geistlichen Gründen, im Blick auf Gott erfolgen. Anschließend kann die Postulantin dann sehr wohl dem Kloster materielle Güter darbringen, jedoch freiwillig und ohne daß daraus für eine der beiden Seiten eine vertragliche Verpflichtung erwächst[113].

Im zweiten Teil seines Traktats bemüht sich Summenhart um Lösungen für den Fall einer bereits begangenen Simonie. Wie ist mit den betreffenden Gütern zu verfahren? Und was müssen die betroffenen Personen unternehmen? Ohne auf alle einzelnen von Summenhart aufgezeigten Wege einzugehen, kann ganz generell gesagt werden, daß er für beide Problembereiche die Einholung der Dispensation durch den zuständigen kirchlichen Oberen, in der Regel also den Bischof, vorsieht. Denn den simonistischen Vorgang rückgängig zu machen, ist ja fast immer ganz unmöglich. Was die durch simonistischen Vertrag erworbenen zeitlichen Güter betrifft: der Geber hat den Anspruch auf sie verloren. Äbtissin und Kapitel des Klosters, die die Güter angenommen haben, haben sich zwar schuldig gemacht; dennoch haben sie die Fähigkeit, das Erworbene zu behalten, nicht verloren – ebenso wie ein Dieb eine von ihm gestohlene Sache behalten kann, wenn der für das Gestohlene Zuständige damit

110 Ursmar ENGELMANN, Heiligkreuztal. Wege zum Verständnis von Kloster und Kirche, Beuron 1979, 33f.

111 Otto BECK, Die Reichsabtei Heggbach. Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen, Sigmaringen 1980, 53–56, 351.

112 Tract. pro mon., Tertium documentum (fol. 3r).

113 In der umfangreichen Darlegung und Argumentation Summenharts sind folgende Sätze entscheidend, die er den Verantwortlichen des aufnehmenden Klosters in den Mund legt: »Si autem tua intentio est, quod non nisi Deum inspitiamus et quod, quamvis illorum temporalium mentionem feceris, tamen non feceris mentionem de eis, quatenus illa nos moverent ad tui receptionem, sed tantum ex tua liberalitate fecisti de eis verbum, aut saltem vis nunc tali intentione et non alia de eis fecisse verbum, tunc quamvis nos illam tuam piam oblacionem non repudiemus, tamen eandem oblacionem nequaquam acceptamus ex pacto aliquo. Neque volumus te ex illa oblacione habere obligatam ad afferendum illa vel illa, si te receperimus. Sed postquam tibi recepcionem sponte et libere addixerimus, tunc si sponte tecum aliqua afferre volueris, poteris facere, et non de his circa illa et alia, si que alias de iure ad nos spectabunt, fatiemus, sicut nobis fuerit visum expedire etc.« (Tract. pro mon., Secundum documentum: fol. 2v/3r).

einverstanden ist. Zuständig im Falle der Simonie ist aber die Kirche, denn ihr ist durch die Annahme zeitlicher Güter Unrecht geschehen. Der zuständige Bischof kann also die bestehenden Verhältnisse im Kloster durch einfache Dispens legalisieren[114].

Damit ist aber die Angelegenheit für die Nonnen selbst, die simonistische Akte begangen haben, noch nicht erledigt. Denn mehrere päpstliche Dokumente, darunter die Extravagans »Cum detestabile« Eugens IV.[115] setzen fest, daß alle, die mit Simonie direkt oder indirekt zu tun haben, sich ipso facto die Exkommunikation zuziehen. Nach den Synodalakten der Diözese Konstanz wäre für die Absolution der durch Simonie zugezogenen Schuld der Bischof zuständig; wenn es sich um ein exemtes Kloster handelt, sogar der Papst. Es wird aber von glaubwürdigen Zeugen berichtet, der Papst Martin V. (1417–1431) habe *mündlich geäußert*, er wolle nicht, daß Nonnen wegen der Vorgänge beim Eintritt in ein Kloster einer kirchlichen Strafe verfielen, vor allem nicht der Exkommunikation. Man kann also annehmen, folgert Summenhart, daß die entgegenstehenden päpstlichen Konstitutionen nicht einfachhin, wohl aber bezüglich der Ipso-facto-Exkommunikation aufgehoben sind[116].

Außerdem hat Summenhart den um ihren rechtlichen Status und ihr Seelenheil besorgten Nonnen noch drei »Heilmittel« (remedia) vorzuschlagen. Alle drei Wege laufen darauf hinaus, zu zeigen, daß die Nonnen durch einfache Beichte bei ihrem gewöhnlichen Beichtvater, ohne Einschaltung des Bischofs oder gar des Papstes, ihre wirkliche oder vermeintliche Schuld loswerden können. Zwei der *remedia* (1 und 3) zeigen, wie der Nachlaß für simonistische Vergehen unter die großen, von päpstlichen Beauftragten wie Raymund Peraudi[117] verkündeten Ablässe zu subsumieren ist. Am interessantesten ist das zweite der *remedia*. Wenn nämlich, so Summenhart, drei Bedingungen erfüllt sind, hat die betreffende Person gar nicht schwer gesündigt und hat sich folglich auch nicht die Exkommunikation zugezogen. Die drei Bedingungen sind: 1. Wenn die Äbtissin oder die verantwortliche Nonne gar kein »geistliches Recht« (ius aliquod spirituale) im Auge hatte, für das von der aufzunehmenden Person oder ihren Verwandten ein zeitliches Gut einzufordern wäre; wenn sie also bei der Aufnahme der neuen Schwester nur das materielle Wohl des Klosters im Auge gehabt hätten; 2. wenn das Kloster so arm gewesen wäre, daß es aus seinen vorhandenen Mitteln eine weitere Nonne nicht hätte ernähren können, und also nicht aus Habgier, sondern aus Notwendigkeit die

114 »Decimo: Quando est dispensatum cum ea de manendo in monasterio illo, potest similiter dispensari super bonis symoniace allatis, quod illa maneant monasterio. Patet, quia quantumcumque prelata et capitulum fuerint in culpa, tamen non sunt plus incapaces illorum temporalium, quam sit fur capax rei furtive. Ymo fur potest retinere rem furtivam, si ei placeat, ad quem spectat amministracio rei furtive. Non autem oportet hic requirere consensum illius, qui dedit temporalia, quia illa male dedit et sic meruit ea perdere. Sed ecclesie consensus est habendus, ad quam sunt devoluta. Igitur si placeat ecclesie, cum cuius iniuria fuerunt accepta, poterunt persone tales retinere illa temporalia. Non autem spectabit hoc ad prelatam vel capitulum, que fuerunt in culpa. Igitur ad superiorem. Et quia, si episcopus potest dispensare, quod persona recepta acquirat in monasterio ius spirituale et temporale ei annexum, quod persona recepta voluit habere ut mercem, cur non sufficiat eciam de hoc, quod persone monasterii acquirent ius in temporali, quod ipsi volebant ut precium accepisse?« (ebd. fol. 9^{v}).

115 Es ist eine Extravagans Pauls II.: Extravag. commun. lib. V, tit. I, c. 2 (Corpus Iuris Canonici, ed. Aem. Friedberg, Leipzig 1881, II,1289).

116 Tract. pro mon., Tertiumdecimum documentum (fol. 11^{r}). Der Gewährsmann für die mündlich geäußerte Meinung des Papstes Martin V. ist Antoninus von Florenz, Summa theol. III, tit. 24, c. 67: »Audivi a fide dignis, quod Martinus iste V habuit dicere, quod nolebat, quod incurrerent moniales pro huiusmodi datis, quae sunt pro ingressu monasterirorum, censuram aliquam ecclesiasticam, et praecipue excommunicationis« (Sancti Antonini Archiepiscopi Florentini Ordinis Praedicatorum Summa Theologica III, Verona 1740, 1392).

117 Über den Kardinal Raymund Peraudi, Bischof von Gurk, und seine Mission in Deutschland: Konrad Pellikan, Chronikon (wie Anm. 18) 28–34.

Forderung nach materieller Kompensation gestellt hätte; 3. wenn die aufnehmende Äbtissin oder Nonne überhaupt nicht gewußt hätte, daß es sich hierbei um eine Sünde oder etwas Verbotenes handelt und sich folglich keiner Sünde bewußt gewesen wäre[118].

Denn nach Summenhart ist eine solche (bei der Aufnahme einer Nonne erhobene) Forderung und Vereinbarung nicht böse an sich, sondern nur aufgrund positiven Rechts verboten. Dafür verfällt aber im *forum internum* niemand einer Kirchenstrafe, wenn er wirklich eine diesbezügliche Rechtsbestimmung nicht kennt und auch bei dem betreffenden Vorgang kein Schuldbewußtsein hat. Nonnen gehören aber zu dem Personenkreis, dem es auch anderwärts erlaubt ist, rechtsunkundig zu sein, vor allem, wenn es sich um die wenig bekannten Rechtsbestimmungen handelt, die in »extravaganten« päpstlichen Konstitutionen festgehalten sind. Bei solchen Personen kann man also keine Geringschätzung päpstlicher Erlasse unterstellen, folglich auch keine schwere Sünde annehmen. Liegt aber keine schwere Sünde vor, dann ist die betreffende Nonne auch nicht exkommuniziert. Denn im Bereich des Gewissens kann man sich die Exkommunikation nur bei einer bewußt begangenen schweren Sünde zuziehen[119].

Summenhart, der in der Simonie einen wirklichen Mißstand der Kirche seiner Zeit sah, hat nach gangbaren Auswegen gesucht, um den schwächsten der hiervon Betroffenen ihre Selbstachtung und Gewissensruhe wiederzugeben. Daß er dabei auch juristische und moralische Tricks angewandt hat, mag uns weniger sympathisch sein. Doch hat er auf diese Weise zu der Aushöhlung des bestehenden Systems beigetragen, gegen das offen aufzutreten damals noch lebensgefährlich gewesen wäre. Vielleicht am denkwürdigsten ist Summenharts Annahme, daß bei der Aufnahme neuer Mitglieder in Nonnenklöster im Normalfall überhaupt keine Simonie im Sinne des kanonischen Rechts und der kirchlichen Moral vorliegt. Denn die Äbtissin oder Prälatin hat dabei nicht den geistlichen Aspekt »im Auge«, sondern es geht um die Hauswirtschaft des Klosters und die Versorgung seiner Insassen[120]. Im Grunde spricht Summenhart hier schon aus, was Luther später vehement vertreten hat: daß das, was landläufig für »Simonie« gehalten wird, eigentlich gar keine Simonie ist, weil es dabei nicht wirklich um »geistliche« Dinge geht[121]. In tiefster Seele ist er also wohl der Meinung gewesen, daß die Nonnen, deren Unbedarftheit in den Detailfragen des Kirchenrechts er – nicht ohne Ironie – entschuldigt, völlig richtig handeln. Ein wenig ironisch, gewiß aber nicht ohne Schmunzeln, ist deshalb auch die abschließende Warnung an die Nonnen vor der »richtigen« Simonie (cum pactione expressa de dote pro ipso ingressu monasterii) ausgesprochen, die mit der gruselig-erbaulichen Legende schließt, wie einmal der heilige Hieronymus ein Kloster zusammenstürzen und die simonistischen Nonnen unter seinen Mauern begraben ließ[122].

118 Tract. pro mon., fol. 11^{v}.

119 »Ratio huius est, quia talis exactio et pactio non esset mala nisi in iure positivo. Pro tali autem non incurrit quis in foro anime censuram ecclesiasticam illi annexam, si in foro anime potest quis vere dicere se ingnorasse constitutionem prohibentem tale factum et quod non crediderit se peccare in tali facto, et maxime quando persona est de genere talium personarum, quibus alias licet iura ignorare, cuiusmodi sunt moniales, et maxime iura extravagantia. Nam tunc in tali persona non est verus nec interpretativus contemptus constitucionis prohibentis tale factum, ergo nec mortale peccatum. Ergo nec est excommunicacio contracta. Nullus enim contrahit excommunicacionem maiorem in foro anime nisi pro vero mortali peccato« (ebd. fol. 11^{v}–12^{r}).

120 »Et notanter dixi: ›habendo oculum‹ et cetera. Nam si habuisset oculum ad spirituale ius, ita quod pro illo voluisset exigere et ex pacto accipere temporalia, tunc illa exactio et pactio esset symonia de lege divina prohibita et damnata« (ebd. fol. 12^{r}).

121 Schon früh in der Schrift: »Von dem Papsttum wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig«, 1520 (WA 6,297; ed. Clemen 1,335f.), sodann ausführlich in seiner Genesis-Vorlesung, 1535–1545 (WA 43,279–281, 419–426). – Dazu Feld, Jakob (wie Anm. 107) 54–57.

122 Tract. pro mon., fol. 13^{r}.

Summenharts Grundintention: einerseits wirkliche Mißstände zu bekämpfen und andererseits den unbegründeten Gewissensängsten unfreiwillig Betroffener oder Verstrickter das theologische und kanonistische Fundament zu entziehen, zeigt sich auch deutlich in seinem großen Traktat über die Simonie. Es ist davon eine verkürzte und teilweise unvollständige Abschrift (also mehr als ein bloßes Exzerpt!) Wendelin Steinbachs erhalten[123]. In 22 Quaestionen sind darin alle nur denkbaren juristischen, ethischen und pastoralen Aspekte der Simonie-Problematik behandelt. So weit ich sehe, ist es die umfassendste und genaueste Bearbeitung des Themas überhaupt. Das Werk ist zwischen 1490 und 1500 entstanden. Wir können es hier nicht einmal annäherungsweise würdigen. Eine kritische Edition ist ein dringendes Desiderat der Spätmittelalter-Forschung.

Eines der Hauptanliegen Summenharts ist es, die wirkliche Simonie von der nur vermeintlichen zu scheiden und sie zu bekämpfen. Die »echte« Simonie definiert er als: »studiosa voluntas emendi vel vendendi spirituale vel spirituali annexum«[124]. Entscheidend für das Zustandekommen von Simonie ist also einmal der absichtliche, überlegte Wille, sodann daß das geistliche Gut nicht umsonst (non gratis) abgegeben wird. Einen Teil seiner intellektuellen Energie verwendet Summenhart darauf, die heuchlerischen Umgehungsversuche der Simonie aufzudecken. So mußte zum Beispiel die Taufe umsonst gespendet werden; aber es war üblich, daß der die Taufhandlung vollziehende Priester das (noch nicht gesegnete!) Taufwasser verkaufte[125]. Ganz generell kann man sagen, daß Summenhart gegen derartige Praktiken kämpft. Dagegen hat er großes Verständnis und ist um einen modus vivendi für die wehrlosen Opfer der von oben oktroyierten Verhältnisse bemüht: die Laien, die den Priestern, die Priester, die dem Hochklerus ausgeliefert waren. Das große Lösungswort für sie hieß: *vexacionem redimere:* Wenn sie für ein geistliches Gut, eine sakrale Handlung zahlen mußten, dann begingen sie keine Simonie, sondern sie kauften sich von einer »ungerechten Belästigung«, einer rechtswidrigen Beeinträchtigung ihres legitimen Anspruchs frei[126].

VII. Auseinandersetzung mit der Volksfrömmigkeit: Totenkult und Ablaßwesen

Die Reformbestrebungen der Tübinger Theologen am Beginn des 16. Jahrhunderts umfassen auch die Volksreligion. Insbesondere ging es ihnen um die Bekämpfung mehr oder weniger abergläubischer Praktiken vom Standpunkt einer »aufgeklärteren« wissenschaftlichen Theologie aus. Martin Plantsch nahm im Jahre 1505 die Verbrennung einer Hexe zum Anlaß, in mehreren in der Stifts- und Universitätskirche St. Georg und St. Martin gehaltenen Predigten den Glauben an die übernatürlichen Kräfte der sogenannten Hexen als Unfug zu entlarven. Er hat diese Predigten zu einem theologischen Traktat umgearbeitet und 1507 in Pforzheim veröffentlicht. In dem »Opusculum de sagis maleficis«[127], von Heiko A. Oberman wegen seiner »aufklärerischen« Tendenz als »Tübinger Hexenwahnhammer« bezeichnet[128], geht es

123 Epithoma tractatus De simonia Doctoris C. Summenhart elaboratum per Wendelinum Steinbach (Universitätsbibliothek Tübingen Hs. Mc 188, fol. 3^{r}–48^{v}).

124 De simonia, fol. 3^{r}.

125 Ebd. fol. 15^{v}–17^{r}.

126 »Est ergo conclusio responsalis: De stricto iure saltem divino et quantum est de per se licet dare pecuniam respective ad cessacionem vexacionis. Si enim, pro quia, hoc licet in sacramentis, ergo et in sacramentalibus. Et hec conclusio respondet de sacramentalibus, cum haberi non possunt nisi data pecunia a suo curato obligato ad dandum ea pro subdito« (ebd. fol. 19^{r}), vgl. auch fol. 24^{v} u. ö.

127 Vgl. Anm. 4.

128 Oberman, Werden (wie Anm. 1) 206–233; 214, 219.

vor allem um die Widerlegung des irrigen Glaubens der Hexen an ihre eigenen Fähigkeiten: sie könnten gewissermaßen an Gott vorbei mit dem Teufel paktieren und Unheil anrichten.

Einige Jahre zuvor hatte Paul Scriptoris, damals noch Guardian des Minoriten-Konvents in Tübingen, sich in einer Art theologischen Gutachtens in Thesenform zu der in Konstanz üblichen Praxis der öffentlichen Buße (satisfactio publica) geäußert[129]. Es hatte sich der Brauch eingebürgert, daß die Beichtväter den Pönitenten auferlegten, mit dem »Instrument«, mit dem sie gesündigt hatten, öffentlich Buße zu tun. Bei Männern konnte das eine Waffe (bei Mord, Körperverletzung), bei Frauen der unbedeckte Kopf mit aufgelöstem, über den Rücken herabhängendem Haar (bei Ehebruch, Hurerei und dergleichen) sein[130]. Scriptoris sieht in dieser Gewohnheit eine Verletzung des Beichtgeheimnisses, weil auch im Falle einer öffentlichen Sünde die Kenntnis von der Sünde über den Kreis der Beteiligten hinaus verbreitet wird. Der betreffende Beichtvater ist als *proditor confessionis* ipso facto suspendiert; er muß aus seinem Amt entfernt und durch Abschneiden der Zunge bestraft werden. Statt einer öffentlichen Buße mit dem Instrument der Sünde, die den Sünder innerhalb der Gesellschaft bloßstellt, empfiehlt Scriptoris bei öffentlichen Vergehen die Auflage einer zwar ebenfalls öffentlichen Buße, jedoch mit einem »geistlichen«, der Barmherzigkeit der sanftmütigen Mutter Kirche entsprechenden Instrument: Der Büßer soll barhäuptig eine brennende Kerze in die Kirche tragen. Dann soll ihn sein Leutpriester mit der Bußrute berühren und ihm sagen: »Geh und sündige nicht mehr!« – eine echt franziskanische Buße, wie man sieht[131].

Die »Lehre von den letzten Dingen« (Eschatologie) führte in der wissenschaftlichen Theologie eine Randexistenz. Gabriel Biel kam nicht mehr dazu, sie in seinem großen Sentenzen-Kommentar zu behandeln; Wendelin Steinbach hat die betreffenden Quaestionen dann in seinem »Supplementum« nachgetragen[132]. Auf keinem anderen Gebiet tritt so deutlich wie hier das krasse Mißverhältnis zwischen »hoher« Theologie und Volksfrömmigkeit zutage. Denn im Volksglauben des Mittelalters spielte alles, was mit Tod und Weiterleben der Seele zu tun hatte, eine zentrale Rolle. Summenhart unternimmt den Versuch, in den insgesamt 22 Thesen seiner beiden Traktate »De suffragiis defunctorum« und »De indulgenciis«[133] dem Totenkult so etwas wie eine wissenschaftlich fundierte Theorie zu geben. Dem liegt sicher auch das Bestreben zugrunde, die vielfältigen unter den »Laien« verbreiteten Glaubensvorstellungen und Kultformen auf ein theologisch vertretbares Maß zu reduzieren.

129 Die These ist handschriftlich erhalten auf dem zweiten Blatt eines Druckes der »Legenda aurea« des Jacobus de Voragine, der 1483 in Reutlingen (bei Michael Greyff) herauskam (Universitätsbibliothek Tübingen Gb 845 a. fol.); Edition des Textes s.u. Beilage.

130 Schon bei Ambrosius sind die Haare der Frau das wichtigste Mittel, auf sich aufmerksam zu machen und Männer zu verführen; von der Büßerin verlangt er deshalb, daß die Haare abgeschnitten werden: De lapsu virginis consecratae (MPL 16,394; al. 377).

131 Vgl. Franziskus von Assisi, Epistola ad quendam ministrum: »...et teneant multum privatum peccatum fratris sui... Et isti penitus non habeant potestatem iniungendi aliam poenitentiam nisi istam: Vade et noli amplius peccare« (Joh. 8, 11): Kajetan Esser, Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition, Grottaferrata (Romae) 1976, 232f. Scriptoris selbst beruft sich für die mildere Bußpraxis auf die Meinung des heiligen Bonaventura. Vgl. hierzu: Bonaventura, In IV. Sent., dist. 14, ar. 1, q. 3 und dist. 14, Dub. 9 (Opera omnia IV, Quaracchi 1889, 334f., 343f.).

132 Gabrielis Byel Supplementum in octo & viginti Distinctiones ultimas Quarti Magistri Senten., per D. Vuendelinum Stambachum Butzbachensem, eiusdem dum viveret, auditorem multo studio magnoque iudicio collectum & in florentissimo Tubingensi Museo prelectum atque disputatum, Paris 1521, dist. 43–50, zu dem »Supplementum«: Biel, Collectorium, ed. Werbeck-Hofmann (wie Anm. 2) IV/2, XIV–XVI; Steinbach, Opera exegetica, ed. Feld (wie Anm. 3) I, XXf.

133 Accurtacio tractatus Conradi Summenhart De suffragiis defunctorum (Universitätsblibliothek Tübingen, Hs. Mc 188, fol. 49^{r}–68^{v}). De indulgenciis (ebd. fol. 69^{r}–83^{r}).

Die Existenz eines Zwischenzustandes der für das ewige Heil bestimmten Seelen ist für Summenhart wie für alle Theologen des Mittelalters die fraglose Voraussetzung dafür, daß *suffragia* der Lebenden einen Sinn haben. Es fällt jedoch auf, daß Summenhart keinerlei nähere Beschreibung oder Qualifizierung dieses Zustandes gibt. Er hält nur das eine fest, daß die Toten sich in einer Lage befinden, in der sie für sich selbst nichts mehr tun, nichts mehr »verdienen« können. Die Lebenden, die das noch können, müssen also für sie eintreten. Das ist nach Summenhart möglich, weil alle Gläubigen Glieder eines Leibes und durch das Band der Liebe miteinander verbunden sind. Verbindlich ist dies in dem Glaubensartikel »Gemeinschaft der Heiligen« (des Apostolischen Glaubensbekenntnisses) ausgesprochen[134]. Der erste biblische Beleg, den Summenhart anführt, ist Ps 118,36: »Particeps ego sum omnium timencium te«; dann erwähnt er auch die klassische Stelle 2 Mach 12 (43–46). Er nennt vier Arten von *suffragia*, die den »in der Liebe« Verstorbenen zugewandt werden können: Meßopfer, Gebet, Almosen, Fasten[135]. Der Beerdigungsritus dagegen ist zwar ein Werk der Barmherzigkeit und geschieht zur Ehre der Toten, jedoch nutzt er ihnen nicht direkt zur Tilgung ihrer Strafen[136].

Insbesondere hat Summenhart die mit den Ablässen für die Lebenden und die Toten zusammenhängenden Fragen mit der denkbar größten Ausführlichkeit und mit einer oft ausufernden und ermüdenden Kasuistik behandelt. Immerhin betont er, daß der Papst nicht imstande ist, die Seelen im Purgatorium alle auf einmal in den Himmel springen zu lassen; denn die Schlüsselgewalt erstreckt sich nicht auf die Toten. Ihnen kann auch der Papst Ablässe nur *per modum suffragii* zuwenden[137]. Die Begrenzung der päpstlichen Gerichtsbarkeit (forum pape) auf die lebenden Christen hat Summenhart zwar erkannt, doch nicht die diesbezüglichen Grenzen seiner eigenen Theologie. Neben der schon erwähnten, im Grunde leer laufenden Kasuistik zeigt dies eine These wie die folgende:

»Um eine schnellere Entsühnung für die Strafe zu erhalten und auf diese Weise schneller Gott zu sehen, ist es dem sich auf das Sterben Vorbereitenden nützlicher, wenn er bestimmt, daß nach seinem Tod hundert Messen zugleich und sofort gelesen werden, als ein Jahrgedächtnis anzuordnen, wodurch vielleicht eintritt, daß über hundert Jahre hin hundert Messen gelesen werden. Die These versteht sich von selbst [das heißt sie bedarf keines Beweises!], weil er schneller die Wirkung der Fürbitte empfängt und die Ehre Gottes schneller zur Geltung kommt ohne Verzug und Vernachlässigung des Nächsten«[138].

Bei so einem Text liegt die Frage nahe: Hat der Verfasser das ernst gemeint? Wie weit die Distanz von Leuten wie Summenhart zur offiziellen kirchlichen Lehre, Theologie und Volksfrömmigkeit ihrer Zeit tatsächlich gewesen ist, wird kaum auszumachen sein, da wir in ihre Seele nicht hineinschauen können. Aber man ist bereits ganz nahe an die Grenze

134 »Conclusio quarta: Decedentibus in caritate et habentibus aliquod purgabile ecclesiastica prosunt suffragia. Probatur: sicut de ceteris bonis fidelium existencium in caritate, ex articulo ›sanctorum communionem‹... Sunt enim omnes fideles existentes in caritate unius corporis membra et communicant sibi influxum vitalem etc. propter vinculum caritatis et unitatem fidei« (De suffragiis, fol. 52^{r}).

135 »Sexta conclusio: Quatuor sunt genera vel species suffragiorum, quibus solvuntur anime defunctorum decedencium in caritate habentes purgabile: sacrificium altaris, oracio, elemosina, ieiunium« (ebd. fol. 54^{v}).

136 Concl. 5 (ebd. fol. 54^{v}).

137 »Item, licet defuncti possunt dici non esse de foro pape, et ex consequenti papa non habere in eos auctoritatem sentenciandi vel potestatem solvendi auctoritativam et sentenciativam vel iudiciariam, habet tamen per viam suffragii et communicacionis auxilii« (De indulgenciis, fol. 74^{r}).

138 »Decima septima conclusio: Ad celeriorem expiacionem pene obtinendam atque sic ad cicius Deum videndum utilius est morituro ordinare, quod post mortem dicantur 100 misse simul et statim, quam ordinare anniversarium, quo contingit forte per centum annos centum dici missas. Satis patet conclusio, quia cicius suscipit effectum suffragii et cicius fit honor Deo sine dilacione et negligencia proximi etc.« (De suffragiis, fol. 63^{v}).

gekommen, an der das bislang Heilige Gegenstand der Satire wird. Diese Grenze haben dann Luther, Zwingli, Bucer und andere Reformatoren in bezug auf Fegfeuer, Totengedächtnis, Bilderkult, Messkanon, Altäre überschritten.

Meine Damen und Herren, ich hoffe, daß Sie einen kleinen Eindruck bekommen haben von dem intellektuellen Klima und dem geistigen Leben, das um das Jahr 1500 an der Tübinger Theologischen Fakultät und in ihrem Umkreis herrschte. Die dieses Leben ermöglichten und trugen, waren keine »Kleinmeister«, die in einer unbedeutenden »Zwischenzeit« herumfuhrwerkten, sondern bedeutende Gelehrte, die sehr wohl die Probleme ihrer Zeit erkannten, formulierten und darauf eine gemäße Antwort zu geben suchten. Konrad Summenhart ist unter ihnen zweifellos der bedeutendste, sowohl was sein weitgespanntes Interesse wie auch was die Originalität seiner sorgfältig durchdachten Fragestellungen und Lösungen betrifft, die stets einen engen Bezug zur kirchlichen und gesellschaftlichen Realität haben. Wenn man bedenkt, daß er als relativ junger Mann gestorben ist (er wurde nur etwa 44 Jahre alt), wächst der Respekt vor seiner enormen geistigen Leistung, und man kann seinen Zeitgenossen nur zustimmen, die in ihm unter den Leuchten der Tübinger Universität (tubingensis gymnasii lumina) das *grande decus* sahen. Die grotesken Fehlurteile über sein Werk und seinen Ort innerhalb der Geschichte der Theologie, die sich in der neueren Literatur über das Spätmittelalter festgesetzt haben, haben ihre Ursache ganz einfach darin, daß offenbar kaum jemand sich die Mühe gemacht hat, einen größeren Teil dieses Werkes zu lesen und zu studieren. Bisher liegt allerdings noch keine einzige Schrift Summenharts in kritischer Edition vor. Die Erstellung einer Gesamtausgabe wäre nicht nur wertvoll für die Kenntnis eines einzelnen Theologen, sondern darüber hinaus ein Beitrag zur Erforschung einer immer noch zu wenig bekannten Epoche.

Beilage
These des Paul Scriptoris OFM (ca. 1462–1505) oder die in Konstanz übliche Praxis der öffentlichen Buße

Der Text dieser These ist handschriftlich (spätmittelalterliche Kursive mit zahlreichen Abkürzungen) überliefert auf dem zweiten Blatt eines Exemplars der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Der Druck erschien 1483 bei Michael Greyff in Reutlingen und befindet sich heute in der Universitätsbibliothek Tübingen (Gb 845 a. fol.).

Es handelt sich bei der These nicht um eine direkte Äußerung des Paul Scriptoris, sondern um das Referat von dessen *opinio* oder *intentio* über die in Konstanz übliche öffentliche Kirchenbuße bei schweren Vergehen. (Zum Inhalt s.o. S. 113.)

[a]Circa satisfactionem publicam aut[b] talem emendam secundum intencionem [c]Doctoris Pauli[d] gardiani conventus tuwingensis Theologi sciendum, quod satisfactio publica, sicut aliquando fit in Constancia cum armis ex parte virorum, aliquando cum discooperto capite crinibus in dorso pendentibus ex parte mulierum: ista non est iniungenda a confessore, neque permittenda aut consulenda.

[e]Hec conclusio[f] probatur: quia confessio nullo modo debet prodi a confessore. Si autem in alio loco quam in isto, ubi persona deliquerit, iniungitur sibi penitencia publica, tunc coram illis personis, ubi agit talem penitenciam, scandalizatur in alieno loco et publicatur eius peccatum. Ergo conclusio vera, ymo clericus taliter prodens confessionem est de facto officio et beneficio privatus, quia proditor confessionis debet deponi ab officio et in lingua puniri cum abscisione. Si autem in isto loco, in quo peccavit, sibi eam iniungit, et solummodo coram illis hominibus potest taliter absolvi et agere penitenciam, si saltem ista persona adhuc est

voluntaria. Si enim in alio loco confessor rogaretur pro tali emenda, puta alieno, confessor debet esse tutus, quod non permittat neque consulat, quia alias proderetur confessio, et ipse proditor efficeretur.

[g]Sed pro tunc contra diceres:[h] Qualis tunc debet iniungi penitencia, si peccator confitetur in alieno loco, puta publicus, ne impunitus transeat?

Respondetur, quod oportet[i] sibi iniungi publica penitencia mitis in domino in sua parrochiali ecclesia, in qua peccavit, scilicet quod publice deferat lumen discooperto capite, et presbyter ammoneat populum, quod publice talis emendat peccata sua publice perpetrata coram illis, cum quibus peccavit. Et post hoc presbyter suus plebanus baculo[k] percuciat eum et dicat sibi: Vade et amplius noli peccare. Et non requiritur, quod cum tali instrumento peniteat, cum quo peccavit, puta gladio vel huiusmodi armis, quia ecclesia nostra mitis mater misericordie potest commutare illa instrumenta ad instrumentum suum, scilicet spirituale, sicut est lumen incensum[l] cum discooperto capite, thuribulum vel huiusmodi candela accensa. Et hec commutacio melior est quam instrumentum, cum quo peccavit, et spiritualior et miserabilior. Ideo consulenda etc., et gladius et alia instrumenta nullo pacto permittenda. Hec sunt de mente [m]Doctoris Bonaventure in quarto Sentenciarum.[n]

a–b *rot unterstrichen*
c–d *rot unterstrichen*
e–f *rot unterstrichen*
g–h *rot unterstrichen*
i *undeutlich; Blatt durch Feder eingerissen*
k *del* dictat
l *del* vel
m–n *rot unterstrichen*

ULRICH KÖPF

Monastische Theologie im 15. Jahrhundert[1]

Gerhard Ebeling in Dankbarkeit und Verehrung zum 80. Geburtstag am 6. Juli 1992

I. Das Problem

1. Der Titel meines Beitrags könnte mit zwei kleinen, aber gewichtigen Veränderungen auch etwas anders geschrieben werden: ›Monastische Theologie‹ im 15. Jahrhundert?

›Monastische Theologie‹ – das ist ja nicht eine bekannte, klar umrissene und anerkannte Größe, die man im 15. Jahrhundert aufsuchen könnte wie den Konziliarismus oder den Papalismus[2]. Obwohl der Begriff ›monastische Theologie‹ bereits vor 45 Jahren in die Wissenschaft eingeführt wurde[3], findet man bisher weder in unseren großen theologischen Lexika noch in den kirchengeschichtlichen Handbüchern nähere Auskunft über ihn. Er ist – zumindest in Deutschland – noch nicht wirklich rezipiert worden, und auch die wenigen Autoren, die ihn auf Erscheinungen des 15. Jahrhunderts anwenden[4], erläutern ihn nicht näher, so daß der Leser meist nicht genau weiß, was sie sich darunter vorstellen. Dieser Begriff ist in Wirklichkeit alles andere als selbstverständlich, und wenn man ihn einmal konsequent verwendet, stößt man noch immer auf Widerspruch[5].

Aber selbst wenn der Begriff einer ›monastischen Theologie‹, der ja für das 12. Jahrhundert entwickelt worden ist, für jene Zeit seine Brauchbarkeit erweist, dann ist es immer noch fraglich, ob er sich auch auf das 15. Jahrhundert anwenden läßt. Das Thema dieses Beitrags kann offenbar in verschiedener Hinsicht problematisiert werden, und es ist notwendig, sachlich und zeitlich etwas weiter auszuholen, um die mit ihm verbundenen Fragen anzugehen.

2. Mein Thema führt in die weitgespannte Problematik einer Darstellung der Theologiegeschichte hinein, die im Rahmen unserer Tagung freilich auf das 15. Jahrhundert zugespitzt werden soll. Dieses Jahrhundert ist theologiegeschichtlich nicht leicht zu fassen. Es erscheint aus theologiegeschichtlicher wie aus allgemein geistesgeschichtlicher Sicht sehr bewegt, reich

1 Geringfügig überarbeitete Fassung eines am 27. September 1991 auf der Studientagung von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart ›Aufbruch in die Moderne. Humanismus und Kirchenreform im 15. Jahrhundert‹ in Weingarten gehaltenen Referats. Der Vortragscharakter wurde bewahrt; die Anmerkungen können nur ausgewählte Hinweise geben.

2 Vgl. dazu jetzt Heribert SMOLINSKY, Art. Konziliarismus, in: TRE 19, 1990, 579–586, mit umfangreicher Bibliographie.

3 Vgl. u. bei Anm. 49.

4 Vgl. z. B. GANZER, u. Anm. 88.

5 Ich habe das – um nur ein Beispiel aus meinen persönlichen Erfahrungen zu nennen – im März 1990 auf der in Anm. 7 erwähnten Tagung in der Diskussion über mein Referat ›Monastische und scholastische Theologie‹ erlebt.

an Formen auf allen Gebieten – weniger mit dem 13. und 14. als mit dem 12. Jahrhundert[6] vergleichbar. Wie das 12. Jahrhundert ist es eine Zeit des Umbruchs. Aber anders als jenes scheint es mehr der Vergangenheit als der Zukunft zugewandt. Eine solche Behauptung ist natürlich gewagt, zumal angesichts des Themas unserer Tagung »Aufbruch in die Moderne«. Man fragt sich nach dem Verhältnis dieser Formulierung zum Thema einer früheren Tagung: »Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne«[7]. In der Tat hat das 12. Jahrhundert auf dem Gebiet der Theologiegeschichte viel größere Innovationen hervorgebracht als das 15. Jahrhundert[8] – selbst wenn man den Humanismus miteinbezieht, der aber auch wieder ein sehr komplexes und keineswegs einlinig in die Zukunft weisendes Phänomen ist. Alles in allem trägt das 15. Jahrhundert theologiegeschichtlich gesehen durchaus herbstliche Züge; aber wenn das Laub sich zu färben beginnt, reifen die Früchte, und so wäre es ganz falsch, dieses Jahrhundert als theologisch unfruchtbar anzusehen[9]. Im Gegenteil: Ein Problem seiner theologiegeschichtlichen Erfassung liegt gerade in seiner Vielfalt, im Reichtum seiner Erscheinungen.

3. Wenn man nach Kategorien für eine theologiegeschichtliche Einordnung des 15. Jahrhunderts sucht, so bietet sich in der einschlägigen Literatur zunächst und vor allem der Begriff ›Spätscholastik‹ als eine historische, freilich weit über das 15. Jahrhundert zurückreichende Form der Scholastik an[10]. Wir sind gewohnt, alle mittelalterliche Theologie, alle theologische Wissenschaft in strengem Sinne, unter den Begriff der ›scholastischen‹ Theologie zu subsumieren[11]. Die scholastische Theologie erscheint uns – Protestanten wie Katholiken – bis heute als

6 Eine noch immer lesenswerte Einführung in den Reichtum dieses Jahrhunderts bietet Paul LEHMANN, Die Vielgestalt des 12. Jahrhunderts, in: DERS., Erforschung des Mittelalters, Bd. 3, Stuttgart 1960, 225–246.

7 Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart im Kloster Schöntal, 14.–18. März 1990.

8 Durch die Entstehung der scholastischen Theologie – gekennzeichnet durch die Methode der quaestio und die systematische Ordnung des Materials in Sentenzensammlungen und Summen – sowie durch die Vollendung der monastischen Theologie im Werk Bernhards von Clairvaux bildet das 12. Jahrhundert eine Epoche nicht nur in der mittelalterlichen, sondern in der gesamten Theologiegeschichte.

9 Vgl. z. B. Johannes BEUMER, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, in: HDG I 4, 1962, 62: »Das 14. und noch weit mehr das 15. Jh. bringen für die Theologie im allgemeinen eine Periode des Niederganges und des allmählich einsetzenden Zerfalls«. Für die Einschätzung des Spätmittelalters wichtig war lange Zeit das Urteil von Joseph LORTZ. Vgl. Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter, in: Trierer theologische Zeitschrift 58, 1949, 1–26, 212–227, 257–279, 347–357. Wiederabgedruckt in: DERS., Erneuerung und Einheit. Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte aus Anlaß seines 100. Geburtstages hg. von Peter Manns (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 126), Stuttgart 1987, 295–370, besonders VI. Die Theologie, 360–369.

10 Häufig wird die ›Spätscholastik‹ einfach mit dem 14. und 15. Jahrhundert gleichgesetzt, z. B. von Johannes BEUMER in seinen Beiträgen zum ›Handbuch der Dogmengeschichte‹. Vgl. etwa: Die theologische Methode, in: HDG I 6, 1972, 84: »Die Spätscholastik umfaßt ein sehr weites Gebiet, schon wegen der über zwei Jahrhunderte (14. und 15.) sich erstreckenden Zeit …«. Bernhard GEYER hatte den Anfang der spätscholastischen Periode der mittelalterlichen Philosophiegeschichte erst ab etwa 1340 bzw. nach Wilhelm von Ockham († 1349) angesetzt: Die patristische und scholastische Philosophie (Friedrich UEBERWEGS, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Teil 2), Darmstadt [13]1958 (Nachdruck der Ausgabe letzter Hand [11]1927) 141 bzw. 583.

11 So auch in den meisten Faszikeln des von Michael SCHMAUS begründeten ›Handbuchs der Dogmengeschichte‹. In dem ursprünglich von Kurt Dietrich SCHMIDT und Ernst WOLF, jetzt von Bernd MOELLER herausgegebenen Handbuch ›Die Kirche in ihrer Geschichte‹ ist der gesamten Theologie des Mittelalters ein Abschnitt ›Scholastik‹ von Martin Anton SCHMIDT gewidmet (Die Kirche in ihrer Geschichte 2 G2, Göttingen 1969). – Derselbe Autor stellt in dem von Carl ANDRESEN herausgegebenen ›Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte‹, Bd. 1, Göttingen 1982, die Theologie nach Anselm von Canterbury

Inbegriff mittelalterlicher Theologie, in idealer Ausprägung verwirklicht durch Thomas von Aquin, den *Doctor communis* und »Fürsten der Scholastik«[12]. Diese Einschätzung bedeutet einen Sieg der thomistisch geprägten Neuscholastik des 19. Jahrhunderts und der Enzyklika *Aeterni patris* von 1879 auf der ganzen Linie, im Protestantismus wie im Katholizismus[13]. Die verdienstvollen Bemühungen, den Horizont durch Einbeziehung der franziskanischen Theologie[14] oder der Theologie der Augustinereremiten[15] zu erweitern, sind auf einen engen Kreis von Spezialisten beschränkt geblieben und haben im allgemeinen Bewußtsein kaum gewirkt. An einzelnen Punkten haben sie freilich begonnen, das ältere, ganz von der Schultheologie beherrschte Bild der mittelalterlichen Theologiegeschichte zu berichtigen.

Die Orientierung an der Scholastik hat natürlich auch gute sachliche Gründe. Jene Theologie, die im 12. Jahrhundert an den Kathedralschulen vor allem Frankreichs entstanden ist, war die zukunftweisende Form von Theologie – wenigstens für einige Jahrhunderte. Sie hat den Unterricht an der wichtigsten mittelalterlichen Bildungsinstitution für Theologen, an den theologischen Fakultäten der seit der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert entstehenden Universitäten, vollkommen geprägt. Nachdem die *Sentenzen* des Petrus Lombardus im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts in Paris zum systematischen Lehrbuch geworden waren, haben die Sentenzenkommentare alle frei entworfenen systematischen Werke verdrängt. Die Methode der *quaestio* hat nicht nur die Form der zweiten großen Lehrveranstaltung neben der Vorlesung, der Disputation, bestimmt und rasch die Kommentierung der Sentenzen überwuchert, sondern ist bald auch in die Schriftauslegung eingedrungen. Den Grundformen scholastischer Arbeit, *lectio* und *disputatio*, sollte die Zukunft gehören – sie wirken ja an der Universität bis heute nach. Es ist also durchaus verständlich, wenn der erfolgreiche scholastische Typus von Theologie die Sicht der Theologiegeschichte nachhaltig bestimmt, zumal er in der Neuzeit sogar im Protestantismus wieder auflebte und die Theologie der lutherischen wie der reformierten Orthodoxie für etwa zwei Jahrhunderte prägte.

Auch im 15. Jahrhundert zieht zuerst die scholastische Theologie die Aufmerksamkeit des Theologiehistorikers auf sich. Besonders auffällig und dementsprechend vielbeachtet sind ihre Aufspaltung in verschiedene Lehrrichtungen, sogenannte *viae* (Wege), und die Schulstreitigkeiten zwischen diesen Wegen: einer *via antiqua*, die wieder unter die Anhänger des Thomas von Aquin und solche des Duns Scotus aufgeteilt ist, und einer *via moderna*, die durch Wilhelm von Ockham bestimmt wird. Von vermeintlichen anderen Wegen (wie einer angeblichen *via Gregorii*[16]) und von tatsächlichen Verbindungen zwischen den genannten drei Wegen soll hier nicht die Rede sein.

unter dem Titel ›Die Zeit der Scholastik‹ dar, nachdem Ekkehard MÜHLENBERG die Entwicklung bis zu Anselm einschließlich unter Verzicht auf einen Oberbegriff in den Kapiteln »Die Entstehung von dogmatischer ›auctoritas‹« und »Die Entdeckung der ›ratio‹« behandelt hat.

12 Z.B. Angelus WALZ, Thomas von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik, Basel 1953.

13 Vgl. Franz EHRLE, Zur Enzyklika ›Aeterni Patris‹. Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu hg. von Franz PELSTER (Sussidi Eruditi 6), Rom 1954, 27: Jamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet Thomas Aquinas ... (auch: DENZINGER–SCHÖNMETZER, ^{36}1976, jetzt: DENZINGER–HÜNERMANN, ^{37}1991, Nr. 3139).

14 Vgl. für Deutschland vor allem die zahlreichen aus dem ›Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie‹ der Ludwig-Maximilians-Universität München hervorgegangenen Untersuchungen.

15 Vgl. besonders die Arbeiten Adolar Zumkellers sowie Heiko A. Obermans und seiner Schüler.

16 Nach dem 1358 gestorbenen bedeutenden Theologen des Augustiner-Eremitenordens Gregor von Rimini. Um den Nachweis einer via Gregorii hat sich besonders Heiko A. Oberman bemüht. Vgl. Manfred SCHULZE, ›Via Gregorii‹ in Forschung und Quellen, in: Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation, hg. von Heiko A. OBERMAN (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersu-

Wichtiger ist, daß wir uns ein Problem klarmachen, das zugleich die Grenzen einer Orientierung an den Einteilungsschemata der Spätscholastik aufzeigt. Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Wegen hat in der Artistenfakultät ihren historischen Ort und ihren sachlichen Grund. In der modernen Literatur wird sie immer wieder von der Artistenfakultät auf die theologische Fakultät übertragen. Aber es ist bis heute nur in Ansätzen untersucht und noch keineswegs wirklich geklärt, mit welchem Recht man Verbindungslinien von Positionen im Universalienstreit – d.h. einer logisch-ontologischen Kontroverse – zu den spezifisch theologischen Positionen zieht, also mit welchem Recht man etwa von einem theologischen Nominalismus redet[17]. Dennoch übt der Wegestreit der Artisten eine derartige Faszination aus, daß die Darstellung der Theologiegeschichte des 15. Jahrhunderts bis heute ganz im Banne des Typus scholastischer Theologie steht. Indessen bietet die Literatur auch Hinweise darauf, daß der Begriff ›Spätscholastik‹ nicht mehr als ausreichend erscheint, um die theologischen Bemühungen des 15. Jahrhunderts angemessen zu bezeichnen. Wo man Denker wie Nikolaus von Kues in die Darstellung mit einbezieht, scheint der weitere Begriff ›Spätmittelalter‹ passender, der freilich keine theologiegeschichtliche Aussagekraft besitzt[18]. Doch trotz solcher Bedenken behauptet sich ›Spätscholastik‹ als die wichtigste Kategorie zur Erfassung der spätmittelalterlichen Theologie. Alle anderen Bezeichnungen bleiben daneben theologiegeschichtlich unscharf. Alternative Formen von Theologie werden in der Literatur vorwiegend nach kirchengeschichtlichen Gesichtspunkten eingeordnet – etwa unter der Überschrift »Theologie in der Zeit der Reformkonzilien«[19] – und im größeren Zusammenhang regelmäßig unter den Oberbegriff ›Scholastik‹ gestellt. Der Humanismus, die bedeutendste geistige Erscheinung im 15. Jahrhundert, wird zwar als eine Gegenbewegung gegen die Scholastik wahrgenommen; aber er wird selten als eine Form von Theologie, sondern eher als eine Komponente, als Einschlag in der Theologie dieser Zeit gewürdigt[20].

4. Nachdem das Spätmittelalter lange vernachlässigt worden war, hat sich ihm die Forschung verschiedener Disziplinen in den letzten Jahrzehnten mit Nachdruck zugewandt –

chungen, Bd. 20), Berlin und New York 1981, 1–126, der auch von einer via Aegidii und einer via Bradwardini spricht.

17 Beispiel einer förderlichen Untersuchung der Zusammenhänge: Christoph Peter BURGER, Der Augustinschüler gegen die modernen Pelagianer: Das ›auxilium speciale dei‹ in der Gnadenlehre Gregors von Rimini, in: Gregor von Rimini, hg. von H. A. OBERMAN (wie Anm. 16) 195–240.

18 So läßt Leo SCHEFFCZYK, Schöpfung und Vorsehung, in: HDG II 2a, 1963, auf »§ 9. Das Schöpfungsdenken der Frühscholastik« und »§ 10. Die Synthese des Schöpfungsdenkens in der Hochscholastik« einen »§ 11. Die Diastase in der Schöpfungstheologie des Spätmittelalters« folgen. – Elisabeth GÖSSMANN, Glaube und Erkenntnis im Mittelalter, in: HDG I 2b, 1971, gliedert ihre Darstellung in die Kapitel: »Vor- und Frühscholastik«, »Hochscholastik« und »Spätmittelalter«. Sie grenzt Nikolaus Cusanus, dem sie einen eigenen Paragraphen widmet, ausdrücklich von den »spätscholastischen Denkbemühungen« ab (123).

19 So M. A. SCHMIDT, Die Zeit der Scholastik (wie Anm. 11) 738, der darunter Jean Gerson, Jan Hus und Nikolaus von Kues zusammenfaßt.

20 Im ›Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte‹, hg. von Carl ANDRESEN, ist dem Humanismus (zusammen mit dem Antitrinitarismus) ein eigener Abschnitt gewidmet, der aber nicht in die Darstellung der spätmittelalterlichen Theologie (Bd. 1) integriert, sondern von ihr durch die Darstellung der Reformationszeit, des Anglikanismus, des tridentinischen Katholizismus, der orthodoxen Kirche sowie der Spiritualisten und Täufer getrennt und an den Anfang des letzten Bandes (Bd. 3, Göttingen 1984) verwiesen ist. Der Verfasser dieses kurzen, aber gehaltvollen Abschnitts, Gustav Adolf BENRATH, betont mit Recht, daß »die Frage nach der theologiegeschichtlichen Bedeutung des Humanismus noch nicht beantwortet« ist. »Sie pflegt noch immer meist nur beiläufig – im Rahmen der Abgrenzung der reformatorischen Theologie vom Humanismus – behandelt zu werden« (5). Deshalb kann er sagen: »in den Darstellungen der Dogmen- und Theologiegeschichte hat die Lehre des Humanismus bislang keinen eigenen Platz gefunden« (6).

ganz abgesehen von der blühenden internationalen und interdisziplinären Humanismusforschung. Dabei sind so viele wenig bekannte oder gar unbekannte Texte und Sachverhalte erschlossen und so viele bisher dunkle Details erhellt worden, daß auch die theologiegeschichtliche Betrachtung des 15. Jahrhunderts davon wichtige Einsichten und Anstöße empfängt. Auf einen kleinen Ausschnitt daraus soll mein Referat hinführen. Aber bevor ich den Blick darauf verenge, muß ich noch einige Bemerkungen zum Ganzen machen.

Wie ich schon eingangs andeutete, bietet die Theologie des 15. Jahrhunderts wie das gesamte geistige Leben der Zeit den Eindruck großer Vielfalt – einer Vielfalt, die sich in keiner Weise mehr in die Kategorien der scholastischen, also der akademischen, Theologie einordnen läßt. Ich erwähne dafür nur zwei Sachverhalte:

Zum einen fällt der außerordentliche Reichtum literarischer Formen ins Auge, in denen sich die Theologie des 15. Jahrhunderts darstellt. Zwar werden auch weiterhin alle traditionellen Gattungen weitergepflegt, die aus dem Unterricht der theologischen Fakultät hervorgehen: also die Quaestionen und Quaestionensammlungen, die Sentenzenkommentare und Bibelkommentare. Aber neben sie treten wichtige andere Formen fachtheologischer Literatur. Seit dem 14. Jahrhundert wächst die Zahl theologischer Monographien, Traktate, die ein Einzelproblem behandeln. Ihr Gegenstand sind nur zum Teil konventionelle Themen, die bisher im Rahmen der systematischen Werke, also der Sentenzenkommentare, behandelt wurden, in viel größerem Umfang jedoch aktuelle Themen, die im akademischen Rahmen vor allem in *quaestiones de quolibet* diskutiert wurden. Diese Traktate sind insbesondere eine literarische Gattung zur Erörterung von Fragen, die in der von den Sentenzen des Petrus Lombardus vorgegebenen Systematik keinen oder keinen angemessenen Ort hatten.

Am auffälligsten ist das Gebiet der Ekklesiologie, die ja in den Sentenzenkommentaren keinen festen Platz hat, sondern von der nur hier und dort, vor allem in der Sakramentenlehre des vierten Buches, einzelne Aspekte behandelt werden. Eine geschlossene oder auch nur einigermaßen zusammenhängende Erörterung ekklesiologischer Fragen gibt es in diesem Rahmen nicht. Die ekklesiologische Problematik in der ganzen Fülle ihrer Aspekte tritt ja auch erst im späteren Mittelalter in den Gesichtskreis der Theologen und bringt dann eine reiche Literatur hervor[21]. Seit der Wende zum 14. Jahrhundert begegnet eine lange Reihe von Schriften *De potestate papae*[22], die sich dann im 15. Jahrhundert in Traktaten mit unterschiedlichem Titel fortsetzt und erweitert. Die ganze Literatur im Umkreis des großen abendländischen Schismas und der Reformkonzilien – Literatur mit Titeln wie *De ecclesia*[23], *Summa de*

21 Selbstverständlich war die Kirche immer ein zentraler Gegenstand theologischer Reflexion, wovon ein Blick in eine neuere Zusammenfassung überzeugen kann, den von Klaus BERGER, Gerhard MAY und Josef FINKENZELLER verfaßten Artikel Kirche II–IV (Neues Testament, Alte Kirche, Katholische Kirche), in: TRE 18, 1989, 201–252. – Wie wenig aber die ekklesiologischen Fragestellungen in der Schultheologie aufgingen, läßt die bedeutende Darstellung von Yves M.-J. CONGAR erkennen: Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, in: HDG III 3c, 1971; Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, in: HDG III 3d, 1971. Bezeichnenderweise verzichtet Congar auch auf eine Gliederung der mittelalterlichen Theologiegeschichte auf Grund der üblichen Periodisierung der Scholastik.

22 »Schlagartig fast treten die Schriften ›De potestate papae‹ auf im letzten Konflikt mit dem sich konsolidierenden Nationalstaat des französischen Königs Philippe le Bel und den Streitigkeiten um Kaiserkrönung und Kaiserrecht mit dem Habsburger Albrecht I.« Jürgen MIETHKE, Die Traktate ›De potestate papae‹. Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späten Mittelalter, in: Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve 25–27 mai 1981 (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'études médiévales, 2e sér., vol. 5), Louvain-la-Neuve 1982, 193–211; 197.

23 Z.B. Jan Hus 1412/13.

ecclesia[24], *Manuale de ecclesia*[25], *De aequivocatione nominis ecclesiae*[26], *De unitate ecclesiae*[27], *De potestate ecclesiastica*[28], *De schismate*[29], konziliaristische und papalistische Traktate, gehören dazu.

Ein anderes Thema ist die ›Mystik‹ als ein Phänomen religiösen Lebens, das in den systematischen Werken bisher nur in einzelnen Aspekten, etwa in der Lehre von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, unter den Stichwörtern *sapientia* oder *contemplatio* behandelt wurde. Im 15. Jahrhundet findet sich eine Reihe von Traktaten *De mystica theologia*[30] oder mit ähnlichen Titeln, die erstmals versuchen, alle sachlichen Gesichtspunkte sowie die verschiedenen Traditionen der Mystik in einer gewissen systematischen Ordnung zusammenzufassen.

Mit wieder anderen Fragestellungen und Formen haben wir es in der reichhaltigen im weiteren Sinne didaktischen Literatur zu tun, die das Spätmittelalter in wachsendem Umfang hervorgebracht hat: einer Literatur, die das akademische Wissen an einen breiteren Leserkreis vermitteln möchte[31]. Man kann natürlich fragen, ob es sich dabei überhaupt um theologische Literatur im eigentlichen Sinne handelt und nicht um bloß vermittelnde, belehrende und erbauliche Literatur. Diese Frage muß später noch einmal aufgenommen werden. Bezeichnenderweise sind hier die Übergänge fließend, was sich auch darin ausdrückt, daß diese Schriften zum Teil sowohl in lateinischer als auch in volkssprachlicher Fassung oder gar nur in einer Volkssprache vorliegen.

Damit sind wir beim zweiten Sachverhalt, der die theologische Literatur des 15. Jahrhunderts so reich und bunt macht: der Tatsache, daß wir zahlreiche Schriften in zweisprachiger (gelegentlich sogar mehrsprachiger) Überlieferung[32] oder in einer originalen volkssprachlichen Fassung besitzen. Das ist noch etwas anderes als die eindeutig nichttheologische, religiöse Literatur in der Volkssprache, die wir das ganze Mittelalter hindurch verfolgen können: Gebetsliteratur etwa oder Bibelübersetzungen und -bearbeitungen oder (besonders seit dem 13. Jahrhundert) religiöse Schriften von Frauen und für Frauen (Schwesternbücher,

24 Z. B. Juan de Torquemada 1453.
25 Z. B. Heinrich Toke um 1434.
26 Stephan von Páleč 1412.
27 Z. B. Jean Gerson 1409.
28 Z. B. Pierre d'Ailly 1416.
29 Z. B. Francesco Zabarella 1403/09.
30 Z. B. Jean Gerson 1407/08.
31 Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung. Kolloquium 5.–7. Dezember 1985, hg. von Norbert Richard Wolf (Wissensliteratur im Mittelalter. Schriften des Sonderforschungsbereichs 226 Würzburg/Eichstätt, hg. von Horst Brunner u. a., Bd. 1), Wiesbaden 1987. Vgl. daraus neben der Einleitung (9–22): Forschungsprogramm des Sonderforschungsbereichs 226 besonders 103–122: Christoph Burger, Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken. – Grundsätzlicher: Ders., Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über die Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987, hg. von Hartmut Boockmann – Bernd Moeller – Karl Stackmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen – Phil.-hist. Klasse 3. Ser. 179), Göttingen 1989, 400–420.
32 Vgl. exemplarisch: Herbert Kraume, Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 71), Zürich und München 1980. – Rainer Rudolf, Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens (Forschungen zur Volkskunde 39), Köln und Graz 1957.

Predigten usw.)[33]. Seit den Forschungen von Wolfgang Stammler[34] und Kurt Ruh[35] kennen wir eine deutsche, das heißt deutschsprachige, Scholastik[36], die man nicht einfach unter die Gattung ›Erbauungsliteratur‹ subsumieren kann. Es handelt sich aber zumeist nicht um originale theologische Wissenschaft, sondern um Vermittlung solcher Theologie an mehr oder auch weniger gebildete Laien, also um didaktische Literatur im weiteren Sinne[37]. Daneben muß schließlich noch die katechetische Literatur im engeren Sinne erwähnt werden – auch sie nicht Entwicklung, sondern didaktische Aufbereitung theologischer Gedanken[38].

5. Damit komme ich aber von der Vielfalt theologischer Literatur, die ich hier nur andeuten konnte, wieder auf meine anfängliche Frage nach der theologiegeschichtlichen Erfassung des 15. Jahrhunderts zurück. Diese Frage richtet sich nicht oder nur beiläufig auf die Inhalte theologischer Arbeit. Sie läßt sich also nicht durch Hinweis auf die großen theologischen Gesprächsthemen des Jahrhunderts, nicht durch Unterscheidung von Richtungen wie ›Reformtheologie‹[39], ›konziliarer Theologie‹ oder ›papalistischer Theologie‹ beantworten. Die Frage nach der theologiegeschichtlichen Einordnung richtet sich vielmehr auf den Typus theologischer Arbeit. Nach den bisherigen Vorüberlegungen sollen in einem erneuten, aber kurzen Durchgang einige gängige Typisierungen der Theologie im 15. Jahrhundert betrachtet werden – ohne Anspruch auf Vollständigkeit und Einheitlichkeit.

Ein fester Typ von Theologie und zweifellos der wichtigste auch noch im 15. Jahrhundert ist der scholastische. Er herrscht weitgehend an den theologischen Fakultäten – selbst dort, wo die Macht scholastischen Denkens an der artistischen Fakultät bereits durch neue Tendenzen geschwächt oder sogar gebrochen ist. Seine Bedeutung soll durch meine Ausführungen keineswegs geleugnet, sondern auf das historisch angemessene Maß zurechtgerückt werden. Im Augenblick genügt die Feststellung, daß bereits jene Werke, die wir bei unserem ersten kurzen Blick auf die theologische Literatur betrachtet haben, den Rahmen des scholastischen Typs von Theologie sprengen. Für eine Darstellung der Theologiegeschichte des 15. Jahrhun-

33 Noch immer grundlegend ist der umfassende Überblick von Wolfgang STAMMLER, Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache, in: Deutsche Philologie im Aufriß, Bd. 2, hg. von Wolfgang STAMMLER, Berlin 1954, Sp. 1299–1632; ²1960 (Nachdruck 1966), Sp. 749–1102.

34 Vgl. Wolfgang STAMMLER, Von mittelalterlicher deutscher Prosa. Rechenschaft und Aufgabe, in: Journal of English and Germanic Philology 48, 1949, 15–44; besonders 30–32. – DERS., Deutsche Scholastik, in: ZDP 72, 1953, 1–23; wieder abgedruckt in: DERS., Kleine Schriften zur deutschen Literaturgeschichte des Mittelalters, Berlin 1953, 127–155.

35 Vgl. Kurt RUH, Thomas von Aquin in mittelhochdeutscher Sprache, in: Theologische Zeitschrift 7, 1951, 341–365. – DERS., Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, in ZDP 72, 1953, 24–53; beide Aufsätze wieder abgedruckt in: DERS., Kleine Schriften, Bd. 2: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter, hg. von Volker MERTENS, Berlin und New York 1984, 1–13; 14–45. – Vgl. ferner Kurt RUH, Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik (Bibliotheca Germanica, Bd. 7), besonders 32–63.

36 Vgl. den umfangreichen Forschungsbericht von Georg STEER, Germanistische Scholastikforschung, in: Theologie und Philosophie 45, 1970, 204–226; 46, 1971, 195–222; 48, 1973, 65–106.

37 Vgl. RUH, Bonaventura deutsch (wie Anm. 35) 41 (ohne diese Differenzierung): »Deutsche Scholastik ist scholastische Theologie in deutscher Sprache. Durch Übersetzung und freie Bearbeitung scholastischer Werke wird der Versuch gemacht, scholastische Doktrin der Laienwelt zu vermitteln«.

38 Vgl. z. B. Egino WEIDENHILLER, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 10), München 1965. – Dieter HARMENING, Katechismusliteratur. Grundlagen religiöser Laienbildung im Spätmittelalter, in: WOLF (wie Anm. 31) 91–102.

39 Dies ist wohl die wichtigste typisierende Bezeichnung einer Alternative zur scholastischen Theologie, die sich in der Sekundärliteratur findet. Vgl. z. B. Gerhard RITTER, Romantische und revolutionäre Elemente in der deutschen Theologie am Vorabend der Reformation, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5, 1927, 342–380.

derts stellt sich also die Frage, wie wir die vielfältige theologische Arbeit, die sich nicht unter den Oberbegriff der scholastischen Theologie subsumieren läßt, angemessen erfassen können.

Ein in der wissenschaftsgeschichtlichen Tradition geläufiger Begriff ist die Bezeichnung ›mystische Theologie‹, die ja auch in dem genannten Werktitel aus dem 15. Jahrhundert einen Anhaltspunkt zu haben scheint. Ich halte die Formulierung für problematisch, weil sie auf einer falschen Übersetzung des pseudo-dionysischen Ausdrucks μυστικὴ θεολογία beruht. Μυστικὴ θεολογία heißt ›mystische Gotteserkenntnis‹ und ›mystische Rede von Gott‹, und das Adjektiv ›mystisch‹ wird dabei erläutert als ›geheimnisvoll‹, ›unsagbar‹, ›symbolisch‹[40]. Solche Gotteserkenntnis und solches Reden von Gott sind etwas anderes als ›Theologie‹ in dem Sinn, den der Begriff im Abendland seit dem 12. Jahrhundert angenommen hat. Was in den Traktaten *De mystica theologia* des 15. Jahrhunderts vorliegt, das sollte man besser ›Theologie der Mystik‹ im Sinne einer theologischen Reflexion und Theoriebildung über den mystischen Weg zu Gott nennen, und diese Theologie kann – wie auch ältere Reflexionen über *contemplatio* und *vita contemplativa* etwa im Rahmen von Sentenzenkommentaren – nicht selten einen durchaus scholastischen Charakter haben. ›Theologie der Mystik‹ bezeichnet also zunächst keinen speziellen Typus theologischen Denkens, sondern ein inhaltlich umschriebenes Gebiet der Theologie.

Einen selbständigen Typ von Theologie scheint auf den ersten Blick die reiche wissensvermittelnde, in den christlichen Glauben, Lehre und Leben einführende katechetische, pastorale, popularisierende, oft auch in einer Volkssprache verfaßte Literatur zu repräsentieren. Im Zusammenhang mit Johann von Paltz ist dafür der Begriff ›Frömmigkeitstheologie‹ geprägt worden[41], der inzwischen auch aufgenommen wurde[42]. Ich halte diesen Begriff für ganz unglücklich, weil er zwei grundsätzlich verschiedene Ebenen auf mißverständliche Weise miteinander verbindet. Jede Art von Theologie bezieht sich auf Frömmigkeit und strebt nach Umsetzung in Frömmigkeit. Entscheidend ist die genauere Bestimmung dieser Beziehung, die durch eine Verbindung der beiden Ebenen in einem Begriff erschwert wird[43]. Mir scheint, daß die praxisorientierte Literatur tatsächlich einen eigenen Typus von Theologie repräsentiert, der gerade in der spätmittelalterlichen Bildungssituation im Übergang von einer weitgehend klerikalen, ausschließlich in lateinischer Sprache vermittelten, zu einer die Laien umfassenden, volkssprachlichen religiös-theologischen Bildung kräftigen Aufschwung genommen hat[44]. Aber diese Literatur ist noch nicht hinreichend unter theologiegeschichtlichem Aspekt untersucht worden. Ein eigener Typus von Theologie liegt nur dann vor, wenn es sich nicht bloß um die Umsetzung theologischer Erkenntnisse aus dem Bereich der Wissenschaft in kleine Münze und pastorale Belehrung handelt, sondern wenn sich im Denken der betreffen-

40 Vgl. René Roques, Note sur la notion de theologia chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite, in: RAM 25, 1949, 200–212.

41 Von Berndt Hamm, Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation, in: ZThK 74, 1977, 464–497. – Ders., Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (BHTh 65), Tübingen 1982.

42 Z.B. von Chr. Burger (wie Anm. 31).

43 Vgl. die Aussage Hamms über die von ihm erwähnten »gelehrten Theologen« des 15. Jahrhunderts: »Bei ihnen ist Theologie eine Art von Frömmigkeit und Frömmigkeit eine Art von Theologie, so daß man geradezu von einer Frömmigkeitstheologie sprechen kann«. Hamm, Frömmigkeit (wie Anm. 41) 479; ähnliche Formulierung: Ders., Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 41) 133. Solche Verwischung des Unterschieds zwischen den beiden Ebenen macht es unmöglich, den Typus dieser Theologie klar herauszuarbeiten.

44 Vgl. Georg Steer, Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert, in: Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Colloquium 1981, hg. von Walter Haug – Timothy R. Jackson – Johannes Janota (Reihe Siegen, Bd. 45), Heidelberg 1983, 354–367.

den Autoren eine von ihrer Lebenssituation und den Zielen ihrer Arbeit bestimmte theologische Reflexion und Urteilsbildung nachweisen läßt. Andernfalls handelt es sich um eine Form der literarischen Vermittlung, nicht aber der theologischen Arbeit.

Beim 15. Jahrhundert denkt man natürlich immer an den Humanismus. Tatsächlich hat der Humanismus eine eigene, sehr gewichtige Theologie hervorgebracht, die allerdings keineswegs einheitlich ist. Sie kann von philologisch-historischen Interessen ausgehen[45] oder eine »Theologie aus dem Geist der Rhetorik«[46], spekulativ wie Marsilio Ficinos *Theologia Platonica*[47] oder aristotelisch-scholastisch wie etwa im Paduaner Humanismus[48] sein. Auf die vielgestaltige Theologie des Humanismus, die weit mehr ist als eine humanistisch, von humanistischer Gesinnung oder humanistischen Ideen beeinflußte oder geprägte Theologie, kann ich hier nicht näher eingehen.

Wir wenden uns jetzt vielmehr dem letzten Typ in meiner Auswahl des Wichtigsten zu: der ›monastischen Theologie‹. Der lange Anweg hierher war beabsichtigt – er sollte die Gesichtspunkte und Probleme einer theologiegeschichtlichen Betrachtung des 15. Jahrhunderts verdeutlichen.

II. Der Typus der monastischen Theologie

1. In der deutschsprachigen Sekundärliteratur über das 15. Jahrhundert begegnet man neuerdings gelegentlich der Kategorie ›monastische Theologie‹, ohne daß freilich dieser Begriff sachlich näher erläutert oder gar diskutiert würde. Darin spiegelt sich die Unsicherheit in der Rezeption des Begriffs durch die deutschsprachige Forschung wieder. Selbstverständlich redet man von ›monastischen Schriften‹ und ›monastischer Literatur‹; aber steht dahinter ein selbständiger Typ von Theologie, wie ich ihn zuvor gefordert habe?

Bevor wir nach dem Vorkommen ›monastischer Theologie‹ im 15. Jahrhundert fragen, müssen wir also kurz auf den Begriff eingehen, und zwar im Zusammenhang mit der Zeit, für die er entwickelt wurde. Der Begriff ›théologie monastique‹ in einem prägnanten Sinne wurde von dem Luxemburger Benediktiner Jean Leclercq in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt. Er findet sich erstmals 1946 im Anhang seines großen Werks über Petrus Venerabilis[49] und in einem Aufsatz, der die Eigenart des abendländischen Mittelalters im Blick auf sein Verhältnis zum christlichen Osten charakterisiert[50]. In den folgenden Jahren hat Leclercq die Konzeption einer ›monastischen Theologie‹ im Gegensatz zur ›scholastischen Theologie‹ an der Theologie der Mönche im 12. Jahrhundert, insbesondere an der Bernhards von Clairvaux, entwickelt. Im Jubiläumsjahr 1953 wurde sie vor allem von der französischen

45 Vgl. z.B. Wolfgang Setz, Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 44), Tübingen 1975; zum spezifisch theologischen Interesse besonders 54–59. – Dazu Ekkehard Mühlenberg, Laurentius Valla als Renaissancetheologe, in: ZThK 66, 1969, 466–480.

46 Peter Walter, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 1), Mainz 1991.

47 Beste Ausgabe: Marsile Ficin, Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes, ed. Raymond Marcel, Paris 1964–1970.

48 Vgl. Bruno Nardi, Saggi sul'Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI (Università degli Studi di Padova. Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, Bd. 1), Firenze 1958. – Ders., Studi su Pietro Pomponazzi, Firenze 1965.

49 Jean Leclercq, Pierre le Vénérable, Saint-Wandrille 1946, 366: »Une théologie monastique« mit kurzer Charakterisierung (366–367).

50 Jean Leclercq, Médiévisme et Unionisme, in: Irénikon 19, 1946, 6–23; 13: »Il y a donc une théologie monastique«.

und italienischen Forschung breit aufgenommen[51], und bereits zehn Jahre nach seinem ersten Entwurf konnte Leclercq sie in einer Synthese seiner bisherigen Forschungen voll ausgebildet vorstellen[52]. Wir brauchen nicht auf die ausgedehnte Diskussion um den Begriff der ›monastischen Theologie‹ einzugehen – außerhalb Deutschlands ist er rasch und vollständig rezipiert worden, während man ihm in Deutschland vielfach zurückhaltend oder ablehnend begegnet[53].

2. Ich halte den Begriff zunächst einmal im Blick auf das 12. Jahrhundert im allgemeinen und auf Bernhard von Clairvaux im besonderen für sehr hilfreich und sachlich völlig gesichert; er scheint mir aber darüber hinaus auch von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der Theologiegeschichte im ganzen zu sein[54].

Seine wichtigste Bedeutung liegt darin, daß er die theologiegeschichtliche Betrachtung von der reinen Ideengeschichte wegführt, an der die gängigen Darstellungen kranken[55]. Die Gegenüberstellung von ›monastischer Theologie‹ und ›scholastischer Theologie‹ als den beiden Haupttypen der Theologie im 12. Jahrhundert führt von den Inhalten und Methoden der theologischen Arbeit zurück auf ihre Verankerung in der konkreten Lebenswirklichkeit, ihren ›Sitz im Leben‹[56]. ›Monastische Theologie‹ ist die Theologie, die von Mönchen (Benediktinern, Zisterziensern, Kartäusern) im Rahmen ihres klösterlichen Lebens getrieben wird, ›scholastische Theologie‹ jene, die an Kathedralschulen und den Schulen freier Lehrer, kurz: in der ›Welt‹ ihren Ort hat. Mit jedem Sitz im Leben sind spezifische Voraussetzungen und Ziele verbunden, von denen die jeweils besonderen Vorgehensweisen abhängen: hier die auch räumliche Abgeschiedenheit durch Klausur, Klostermauer und oft schon durch die bloße Lage des Klosterortes – dort die Offenheit zur größeren Gemeinde und zur Welt bereits durch die Lage der Schule in einer Bischofsstadt; hier die theologische Vertiefung zunächst für die eigene Existenz und dann auch für die klösterliche Familie – dort die Schulung für den Dienst in der weltlichen Gemeinde, ja in der Gesamtkirche, also für ein Wirken nach außen: in der Unterweisung von Christen, in der Bekämpfung von Ketzern und in der Bekehrung von Ungläubigen. Dementsprechend hier die schon vom äußeren Rahmen geförderte Konzentra-

51 Vgl. aus dem Jubiläumsjahr vor allem: Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon 15–19 septembre 1953, in: Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9, 1953, 5–334, darin 7–23: Jean LECLERCQ, S. Bernard et la théologie monastique du XII[e] siècle.

52 Jean LECLERCQ, L'amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1957; deutsche Übersetzung: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963.

53 Einen Rückblick auf Geschichte und Rezeption des Begriffs und der damit verbundenen Auffassung hat Jean LECLERCQ in den letzten Jahren mehrfach gegeben. Vgl. besonders: Desiderio e intelletto: La teologia monastica, in: Invito al Medioevo, ed. Inos BIFFI – Costante MARABELLI (Di fronte e attraverso, Bd. 76), Milano 1982, 47–55. – DERS., Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali (Di fronte e attraverso, Bd. 262), Milano 1990. – DERS., Naming the Theologies of the Early Twelfth Century, in: Mediaeval studies 53, 1991, 327–336.

54 Einen ausführlichen Forschungsbericht und eine sachliche Begründung meiner Auffassung habe ich in meinem Schöntaler Vortrag »Monastische und scholastische Theologie« gegeben, der in dem Sammelband: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. von Dieter R. BAUER – Gotthard FUCHS, Innsbruck, erscheinen wird. Deshalb kann ich im folgenden Abschnitt weitgehend auf Belege verzichten. – Vgl. vorerst: Ulrich KÖPF, Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux (BHTh 61), Tübingen 1980. – DERS., Bernhard von Clairvaux (1090–1153), in: Klassiker der Theologie, hg. von Heinrich FRIES – Georg KRETSCHMAR, Bd. 1, München 1981, 181–197; besonders 189–191. – Dazu LECLERCQ, Esperienza spirituale (wie Anm. 53) 137–154.

55 Vgl. Ulrich KÖPF, Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte? In: ZThK 85, 1988, 455–473; besonders 469f.

56 Dieser Begriff, der zu Beginn unseres Jahrhunderts von der protestantischen Bibelwissenschaft für die geschichtliche Einordnung der in den Schriften des Alten und Neuen Testaments verarbeiteten literarischen Gattungen entwickelt wurde, trifft genau das, worauf Jean Leclercq mit seiner Formulierung »For a Sociology of Theologies« hinzielt. LECLERCQ, Naming the Theologies (wie Anm. 53) 327.

tion, der Weg von der *lectio* über *meditatio* und *oratio* zur *contemplatio:* eine Theologie, die sich in der Schriftauslegung, in den Formen von Predigt und Traktat vollzieht und niederschlägt – dort die Auseinandersetzung mit Widersprüchen, die Bemühung um den Ausgleich gegensätzlicher Traditionselemente, die Diskussion mit den Vertretern anderer Standpunkte: dies alles vollzogen in der mündlichen *disputatio,* schriftlich festgehalten in der Form der *quaestio,* die ein Problem scharf formuliert, Argumente *pro* und *contra* einander gegenüberstellt, mit Mitteln der Logik eine Lösung herbeiführt und die unterlegenen Argumente mit Gründen zurückweist. Hier ein Denken, das sich seiner Grundlagen in der Erfahrung des religiösen Subjekts versichert, das Heilige Schrift und Tradition als Ausdruck von Erfahrung auffaßt und zu neuer Erfahrung hinstrebt – dort ein Denken, das ohne solche Suche nach existentieller Verankerung autoritativ vorgegebene Aussagen als Axiome nimmt und sich mit allem Scharfsinn teils um ein Verständnis dieser Axiome bemüht, teils ein Gebäude von Schlußfolgerungen auf ihnen errichtet. Obwohl die theologischen Inhalte nicht den Grund ihrer Differenzierung bilden, setzen beide Typen von Theologie doch auch unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte. Während die scholastische Theologie sich vor allem um die zentralen Dogmen der Überlieferung wie um die aktuelle Identitätsfindung in der Kirche durch Lehre bemüht: um Trinitätslehre, Christologie, Sakramentenlehre und anderes, bedenkt die monastische Theologie besonders nachdrücklich die Situation und den Heilsweg des religiösen Subjekts, das heißt vor allem des einzelnen Mönchs unter Einschluß seiner religiösen Gemeinschaft – also die Anfechtungen, sein Versagen und seine Bewährung, seinen Weg von der Buße bis zum Höhepunkt des religiösen Erlebens. Die monastische Theologie schließt deshalb vielfach auch eine Theologie der Mystik, des asketisch-mystischen Weges und der mystischen Erfahrung, ein. Beide Typen haben letzten Endes ein unterschiedliches Wahrheitsverständnis: Die scholastische Theologie setzt eine übersubjektive, durch Vernunft, Offenbarung und Tradition vorgegebene Wahrheit voraus, die im dialektischen Diskurs gefunden werden muß; die monastische Theologie geht von der Wahrheit in der individuellen Überzeugung des religiösen Subjekts aus, um in der Gemeinschaft mit ihrem gemeinsamen Lebenszusammenhang, mit gemeinsamem Gebet und Lesung einer verbindenden Tradition, zu gemeinsamen Erfahrungen und Überzeugungen zu gelangen, die diese Gemeinschaft unter einem gemeinsamen Wahrheitsanspruch verbinden.

Natürlich habe ich hier beide Formen der Theologie als Idealtypen dargestellt, durch die ihre geschichtliche Wirklichkeit nicht vollkommen erfaßt werden kann. Man braucht nur an eine Gestalt wie Abaelard zu denken, den typischen frühscholastischen Theologen, der gleichzeitig jahrzehntelang Mönch war[57], – oder man braucht nur nach der Einordnung der Theologen des Pariser Chorherrenstifts von St. Victor in das Schema zu fragen[58], um die Probleme zu sehen, die noch nicht gelöst sind. Aber trotz solcher Probleme scheint mir die Herausarbeitung der beiden Grundtypen von monastischer und scholastischer Theologie den Schlüssel für das Verständnis der Theologiegeschichte des 12. Jahrhunderts zu liefern. Ja – manche Probleme werden erst auf dem Hintergrund dieser Typisierung deutlich.

3. Bevor wir uns wieder dem 15. Jahrhundert zuwenden, muß noch die Frage aufgeworfen werden, wie denn der monastische Typ der Theologie nach dem 12. Jahrhundert fortlebte. Was ich bisher über die monastische Theologie im Vergleich mit der scholastischen Theologie gesagt habe, das gilt zunächst nur für das 12. Jahrhundert. Während sich die scholastische Theologie auf der damals eingeschlagenen Linie weiterentwickelte – denn offenkundig gehörte

57 Vgl. z. B. Jean LECLERCQ, »Ad ipsam sophiam Christum« Le témoignage monastique d'Abélard, in: RAM 46, 1970, 161–181. – Thomas J. RENNA, Abelard versus Bernard: An event in monastic history, in: Cîteaux 27, 1976, 189–202.

58 Vgl. z. B. Jean LECLERCQ, The Renewal of Theology in: Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, ed. Robert L. BENSON – Giles CONSTABLE, Cambridge, Mass. 1982, 68–87.

ihr die nähere Zukunft –, war die Fortführung der monastischen Theologie problematisch. Ursache für die unterschiedlichen Geschicke der beiden Theologien war der tiefe bildungsgeschichtliche Einschnitt, der in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts durch die Entstehung der Universität und der Bettelorden bewirkt wurde.

Die wissenschaftlich-theologische Arbeit konzentrierte sich im 13. Jahrhundert weitgehend in den Universitäten – also in der Institution, die aus den weltlichen Schulen hervorgegangen war und die Tradition der scholastischen Theologie (wie der scholastischen Wissenschaft im allgemeinen) fortführte. An dieser der Welt zugewandten Institution machten die Angehörigen der neuen religiösen Gemeinschaften rasch Karriere, die sich zwar aus der Welt zurückgezogen hatten, aber auf das stärkste in die Welt hineinwirkten[59].

Neben den neu entstehenden Universitäten traten die Klöster als Bildungsstätten und Orte, an denen Theologie getrieben wurde, rasch zurück[60]. Die Mönche der alten Gemeinschaften nach der Benediktsregel paßten sich der Entwicklung insofern an, als sie ihre Vertreter bald auch an die Universitäten schickten. 1244 gründete Stephan Lexington das Bernhards-Kolleg, das erste Studienhaus der Zisterzienser in Paris[61], und etwa ein Dutzend Jahre später folgten ihm die Cluniazenser mit einem von der Abtei Fleury gestifteten Kolleg[62]. In den Jahren 1256/57 erhielten die Zisterzienser einen eigenen theologischen Lehrstuhl, 1258/59 auch die Benediktiner[63]. Damit war aber eine mehr oder weniger starke Anpassung an die scholastische Theologie – ihre Unterrichtsformen, ihre literarischen Gattungen und auch ihren Geist – unvermeidlich verbunden. Die Anpassung ging so weit, daß eine ganze Reihe von Mönchen in die neuen Gemeinschaften übertrat. Deshalb hielt es das Generalkapitel der Zisterzienser von 1242 für nötig, an die Dominikaner und Franziskaner in Paris die Bitte zu richten, nur solche Mönche aufzunehmen, die vom Orden für den Übertritt freigegeben waren[64].

Für das Fortleben der monastischen Theologie im 13. Jahrhundert hatte diese Anpassung des benediktinischen und zisterziensischen Mönchtums zwei wichtige Folgen:

Zum einen trat eine selbständige monastische Theologie mit dem Ort und Lebensmittelpunkt im Kloster, wie sie im 12. Jahrhundert geblüht hatte, im 13. Jahrhundert zurück. Daß Papst Benedikt XII. – selbst ein Zisterzienser – im Jahr 1335 durch Bullen den Benediktinern

59 Vgl. Luigi PELLEGRINI, Università – Ordini mendicanti. Incontro di due istituzioni medioevali, Pescara 1984. – Dieter BERG, Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert, Düsseldorf 1977.

60 Vgl. Los monjes y los estudios. IV semana de estudios monasticos Poblet 1961, Problet 1963, besonders 249–260: Anselme HOSTE, Les études chez les moines des XIII[e] et XIV[e] siècles; der Band enthält daneben eine Reihe von Untersuchungen über die Studien in verschiedenen Ländern und Kongregationen.

61 Edmond KWANTEN, Le collège Saint-Bernard à Paris. Sa fondation et ses débuts, in: Revue d'histoire ecclésiastique 43, 1948, 443–472. – Clifford Hugh LAWRENCE, Stephen of Lexington and Cistercian University Studies in the Thirteenth Century, in: Journal of ecclesiastical history 11, 1960, 164–178. – C. H. TALBOT, The English Cistercians and the Universities, in: Los monjes y los estudios (wie Anm. 60) 209–234.

62 Heinrich DENIFLE, Das erste Studienhaus der Benedictiner an der Universität Paris, in: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1, 1885, 570–583. – Ursmar BERLIÈRE, Les collèges bénédictins aux universités du moyen âge, in: RBen 10, 1893, 145–158.

63 Vgl. die Tabelle der Lehrstühle in: Chartularium Universitatis Parisiensis, hg. von Heinrich DENIFLE – Émile CHATELAIN, Bd. 1, Paris 1899 (Nachdruck Bruxelles 1964).

64 Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, hg. v. J.-M. CANIVEZ, Bd. 2, (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 10), Louvain 1934, 253 n. 42. (Für den freundlichen Hinweis auf diesen Vorgang danke ich Herrn P. Edmund Mikkers O. Cist. herzlich.)

und Zisterziensern für ihr Universitätsstudium neue, verschärfte Vorschriften machte[65], das ist kein Indiz für einen Rückzug der Mönchstheologie aus der Universität ins Kloster, sondern für den allgemeinen Niedergang monastischen Strebens nach theologischer Bildung. Von einer selbständigen monastischen Theologie ist in dieser Zeit wenig zu erkennen.

Zum andern ist diese einst selbständige monastische Theologie neben der scholastischen Theologie der Universitäten nicht einfach untergegangen, sondern lebt und wirkt mit einzelnen Tendenzen und Elementen in der scholastischen Theologie fort. Bernhard von Clairvaux mit seinen echten und mit untergeschobenen Werken (an der Spitze der *Epistola aurea* Wilhelms von St. Thierry) ist einer der meistzitierten Autoren, wenn nicht der meistzitierte Autor aus dem Mittelalter nicht nur in der religiösen Literatur, sondern auch in der scholastischen Theologie. Elemente wie die Betonung der inneren Erfahrung – von der alltäglichen religiösen Erfahrung bis hin zur mystischen Erfahrung – für die theologische Erkenntnis- und Theoriebildung, die Hervorhebung des affektiven Charakters theologischer Überzeugung und überhaupt des Praxisbezugs theologischer Arbeit, zeigen den Einfluß der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts auf die scholastische Theologie des 13. Jahrhunderts – auf frühe Dominikaner wie Albertus Magnus, Ulrich von Straßburg und andere, besonders aber auf die franziskanische Theologie: die Summa Halensis, vor allem Bonaventura, aber auch spätere Franziskaner. Die Geschichte einer genuin monastischen Theologie im 13. und 14. Jahrhundert liegt noch ganz im Dunkel, während das Fortleben der monastischen in der scholastischen Theologie dieser Zeit wenigstens punktuell erhellt ist, vor allem im Zusammenhang von Arbeiten zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux – freilich ohne den von mir skizzierten Problemhorizont[66].

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die genuin monastische Theologie des 12. Jahrhunderts in den beiden folgenden Jahrhunderten zwar vielleicht auch in einer noch unerforschten geradlinigen Kontinuität fortlebt, zumeist aber auf sehr verschlungenen Wegen nachwirkt, und zwar nicht nur durch die Vermittlung der Universitätstheologie, sondern in großem Umfang über die Erbauungsliteratur, die weitgehend aus der monastischen Literatur des Früh- und Hochmittelalters lebt und immer wieder zur Grundlage und Quelle neuer theologischer Überlegungen wird[67].

III. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert?

1. Damit kann ich nun in einem letzten Schritt wieder zum 15. Jahrhundert zurückkehren. Die monastische Theologie, eingangs in Anführungszeichen gesetzt, ist kein Phantom, sondern wenigstens im 12. Jahrhundert ein voll ausgebildeter und der scholastischen Theologie gleichwertiger Typus von Theologie. Sie erlischt im 13. Jahrhundert, in der Zeit der Universitäten

65 Vgl. Laetitia BOEHM, Papst Benedikt XII. (1334–1342) als Förderer der Ordensstudien. Restaurator – Reformator – oder Deformator regularer Lebensform? In: Secundum regulam vivere. Festschrift für Norbert Backmund, hg. von Gert MELVILLE, Windberg 1978, 281–310.

66 Vgl. z. B. Jacques Guy BOUGEROL, Saint Bonaventure et Saint Bernard, in: Antonianum 46, 1971, 3–79. – Basil PENNINGTON, The Influence of Bernard of Clairvaux on Thomas Aquinas, Studia monastica 16, 1974, 281–291.

67 Vgl. Giles CONSTABLE, Twelfth-Century Spirituality and the Late Middle Ages, in: Medieval and renaissance studies 5, 1971, 27–60. – DERS., The Popularity of Twelfth-Century Spiritual Writers in the Late Middle-Ages, in: Renaissance Studies in Honor of Hans Baron, Dekalb, Ill. 1971, 3–26. – Nähere Ausführungen über die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux, eine wesentliche Voraussetzung der monastischen Theologie im 15. Jahrhundert, enthält mein einleitender Beitrag zu dem von Kaspar ELM herausgegebenen Sammelband, der das 27. Wolfenbütteler Symposion ›Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung in Mittelalter und Neuzeit‹ vom 23.–27. 10. 1990 dokumentieren wird.

und der neuen religiösen Gemeinschaften, nicht einfach, sondern lebt wenigstens in Tendenzen und Elementen, aber natürlich auch in der Bewahrung und Überlieferung der großen monastischen Werke, auf verschiedenen Ebenen fort.

Doch wie verhält es sich mit monastischer Theologie im 15. Jahrhundert? Vorweg muß gesagt werden, daß sich für diese Zeit noch keine komprimierten Ergebnisse vorlegen lassen wie für das 12. Jahrhundert[68]. Das liegt an der Sache wie an der Forschungslage, und beides hängt miteinander zusammen. Das 15. Jahrhundert hat keinen überragenden Vertreter monastischer Theologie hervorgebracht wie das 12. Jahrhundert, sondern neben mancher gewiß nicht unbedeutenden Gestalt eine Fülle zweit- und drittrangiger Autoren und Werke – zahlreiche Texte auf wissenschaftlichem Niveau wie auf der religiösen Ebene. Die Forschung hat diese umfangreiche Literatur noch nicht einmal vollständig erfaßt, geschweige denn durch Editionen zugänglich gemacht und ausgewertet. Manche Autoren gebrauchen dabei mehr oder weniger beiläufig den Begriff ›monastische Theologie‹; aber aus Mangel an klaren Vorstellungen über die damit gemeinte Sache tragen sie wenig zur Erhellung unseres Themas bei.

Eine Feststellung läßt sich aber vorweg treffen: Es gibt im 15. Jahrhundert eine ausgedehnte theologische Literatur von Religiosen, die nicht einfach die Linie der mit Elementen der monastischen Theologie angereicherten scholastischen Theologie fortführt, sondern selbständige Reflexionen auf monastische Existenz und auf monastische Spiritualität anstellt. Wie weit man sie freilich als ›monastische Theologie‹ im Sinne des 12. Jahrhunderts bezeichnen kann, das muß noch geprüft werden.

2. Die Voraussetzungen für das Wiederaufleben einer ›monastischen Theologie‹ – wenn auch vielleicht in neuer Gestalt – sind auf jeden Fall günstig.

Zum einen liegen sie in dem geistesgeschichtlichen Umbruch, der sich in offener Bekämpfung der Scholastik oder wenigstens scholastischer Tendenzen äußert. Der Humanismus als Träger neuer Ideen hat Kritik an der Scholastik geübt, obwohl sich vielfältige Verbindungen zwischen Humanismus und Scholastik finden[69]. Es gab aber auch eine Kritik, die aus der Universitätstheologie selbst hervorging. Ihr wichtigster Vertreter war am Beginn des 15. Jahrhunderts Jean Gerson – Weltkleriker, akademischer Lehrer und Kanzler der Universität Paris –, der in mehreren Briefen und in zwei Vorlesungen Gedanken zu einer Reform des Studiums entwickelte[70]. Eine seiner Grundideen – die Kritk an der verderblichen *curiositas*[71] – verdankt er Bernhard von Clairvaux, in dessen monastischem Wissenschaftsverständnis die Verwerfung

68 Vgl. aber die vorzüglichen Übersichten von Jean LECLERCQ, Monastic and Scholastic Theology in the Reformers of the Forteenth to Sixteenth Century, in: From Cloister to Classroom, ed. Rozanne ELDER (Cistercian studies series 90), Kalamazoo, Mich. 1986, 178–201. – DERS., Il chiostro e la scuola nei secoli XIV–XVI, in: DERS., Esperienza spirituale (wie Anm. 53) 83–104.

69 Vgl. z. B. Paul Oskar KRISTELLER, Humanismus und Scholastik in der italienischen Renaissance, in: DERS., Humanismus und Renaissance, hg. von Eckhard KESSLER, Bd. 1 (Humanistische Bibliothek, R. I, Bd. 21), München 1974, 87–111, aber auch die anderen Aufsätze dieses Bandes wie von Bd. 2 (Humanistische Bibliothek, R. I, Bd. 22), München 1976.

70 Vgl. Louis B. PASCOE, Jean Gerson: Principles of Church Reform (Studies in medieval and reformation thought 7), Leiden 1973. – DERS., Mysticism, Conciliarism, and Reform, in: Annuarium Historiae Conciliorum 6, 1974, 135–153. – Heribert SMOLINSKY, Johannes Gerson (1363–1429), Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der theologischen Studien, in: HJ 96, 1978, 271–295. – Christoph BURGER, Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (BHTh 70), Tübingen 1986.

71 Vgl. seine beiden Vorlesungen von 1402: Contra curiositatem studentium, in: Jean Gerson, Œuvres complètes, ed. Palémon GLORIEUX, Bd. 3, Paris, Tournai, Rom und New York 1962, 224–249.

der reinen, theoretischen Neugierde eine zentrale Rolle spielt[72]. Solche grundsätzliche Kritik am scholastischen Typ der Theologie aus der monastischen Tradition heraus hat einer Wiedergewinnung monastischer Theologie den Weg geebnet.

Zum andern liegt eine grundlegende Voraussetzung dafür in den ausgedehnten Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts in Mönchtum und Orden. Das braucht in diesem Zusammenhang nicht näher ausgeführt zu werden. Die Ergebnisse der intensiven neueren Forschung sind in einem jüngst erschienenen, von Kaspar Elm herausgegebenen Sammelband zusammengefaßt[73]. Auch wenn das Hauptinteresse dieser Untersuchungen bei der Reform von Verfassung und Lebensform beziehungsweise Lebenswirklichkeit liegt, bieten sie doch zugleich Hinweise auf die Theologie der Reformbewegungen.

3. Eine genuin monastische Theologie – das heißt eine solche, die nicht nur Elemente monastischen Denkens aufnimmt, sondern die ihren Sitz im Leben in der monastischen Wirklichkeit hat –, eine solche genuin monastische Theologie kann es nur im Mönchtum geben. In der Tat findet sich hier auch im 15. Jahrhundert eine reiche theologische Literatur, und zwar vor allem in den monastischen Reformbewegungen, die nicht nur die Voraussetzung, sondern auch der Ort solcher theologischen Arbeit sind[74]. ›Monastisch‹ darf dabei nicht in dem älteren, auch im Ordensrecht festgehaltenen und noch heute von den Religiosen vertretenen Sinne auf die benediktinisch-zisterziensische und die kartäusische Lebensform beschränkt werden. Im 15. Jahrhundert bezeichnen sich auch die Angehörigen der Bettelorden als ›Mönche‹. Wie weit das mit der Anpassung der neuen religiösen Gemeinschaften des 13. Jahrhunderts an das ältere Mönchtum zusammenhängt, das braucht hier nicht erörtert zu werden; es genügt, den Sprachgebrauch festzuhalten. Wenn ich jetzt aus dem weiten Kreis der monastischen Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts einige wenige Beispiele hervorhebe, dann greife ich zuerst und vor allem auf das Mönchtum zurück, das unter der Regula Benedicti steht; denn aus ihm ist ja im 12. Jahrhundert die genuin monastische Theologie hervorgegangen.

Unter den Benediktinern Italiens ragt im 15. Jahrhundert als Reformer Hieronymus Aliotti aus Arezzo (1412–1480) hervor[75]. Er war ein humanistischer Gelehrter, der Griechisch konnte

72 Vgl. besonders Sermo super Cantica Canticorum 36 (Opera, Bd. 2, ed. Jean Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais, Rom 1958, 3–8). – De gradibus humilitatis et superbiae 28–38 (Opera, Bd. 3, ed. Jean Leclercq – H. M. Rochais, Rom 1963, 38–45).

73 Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. von Kaspar Elm (Berliner historische Studien, Bd. 14 = Ordensstudien, Bd. 6), Berlin 1989. – Vgl. auch noch: Petrus Becker, Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter. Ansätze, Entwicklungen, Auswirkungen, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 68 = Studien zur GermSac 14), Göttingen 1980, 167–187. – Kaspar Elm, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben, in: ebd., 188–238.

74 Die verbindende Kraft der Reformgesinnung hebt Pius Engelbert im Blick auf Bursfelde hervor: Die Bursfelder Benediktinerkongregation und die spätmittelalterlichen Reformbewegungen, in: HJ 103, 1983, 35–55; 51: »Offensichtlich hatten die Bursfelder kein entwickeltes benediktinisches Zusammengehörigkeitsgefühl. Sie verstanden sich mit den Observanten anderer Orden besser als mit ihresgleichen, erst recht, wenn diese unreformiert waren. ... Dieser gemeinsame Erlebnishorizont der spätmittelalterlichen Observanzbewegung hat seinen Grund nicht zuletzt in einer gemeinsam bejahten Theologie«. Er bestimmt die Gemeinsamkeiten dann aber durch die Hochschätzung Jean Gersons und die Bemühung um eine »mystische Theologie« (»Bußmystik« statt »Transformationsmystik«, nach Heiko A. Oberman) und fragt nicht nach monastischer Theologie.

75 Klaus Ganzer, Monastische Reform und Bildung. Ein Traktat des Hieronymus Aliotti (1412–1480) über die Studien der Mönche, in: Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh, hg. von Remigius Bäumer, Paderborn, München, Wien und Zürich 1980, 181–199.

und in einer literarischen Bildung die Grundlage für den Weg zum Heil sah. Diese Bildung schafft die Voraussetzung für das heilsame Studium der Bibel und der Väter, das im Mittelpunkt der monastischen Theologie stehen muß. In seinem Traktat *De monachis erudiendis* (›Über die Bildung der Mönche‹) von 1441/44 spielt dieser Gedanke die zentrale Rolle. Aliotti verwirft mit der monastischen Tradition, in Übereinstimmung mit Bernhard, die *curiositas;* aber er stellt ihr zugleich das aus der benediktinischen Tradition gewonnene Ideal eines Studiums der Heiligen Schrift in *lectio* und *meditatio* gegenüber.

Aliotti hat sein Kloster in Arezzo 1472 der Kongregation von Santa Giustina in Padua zugeführt, die das wichtigste monastische Reformzentrum Italiens im 15. Jahrhundert bildete[76]. Aus ihr ist eine ganze Reihe monastischer Werke hervorgegangen: Werke zum monastischen Leben und seinen Problemen. Ich erwähne nur die Schrift Michaels von Brescia, eines Mönchs der Badia von Florenz am Ausgang des 15. Jahrhunderts, *De excellentia vitae pure contemplativae,* in der die Überlegenheit des beschaulichen über das aktive Leben dargelegt wird – des beschaulichen Lebens, das für den Verfasser Inbegriff des monastischen Lebens ist. Eine theologische Rechtfertigung also der monastischen Lebensweise: nichts anderes als eine Form von monastischer Theologie, die im 15. Jahrhundert an Bernhard von Clairvaux anknüpft[77].

Auch die deutsche Reformbewegung im benediktinischen Mönchtum hat eine ausgedehnte theologische Literatur hervorgebracht, die bisher vor allem als Ausdruck des monastischen Reformwillens oder als Beitrag zu zeitgenössischen Kontroversen gewürdigt worden, aber noch nicht konsequent auf ihren Zusammenhang mit der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts hin untersucht worden ist. Wieder sollen nur exemplarisch wenige Namen aus dem Bereich der drei bekanntesten deutschen Reformzentren genannt werden: von Melk, Kastl und Bursfelde.

Unter dem Einfluß der Melker Reform erlebte das Kloster Tegernsee im 15. Jahrhundert eine religiöse und wissenschaftliche Neublüte[78]. Der Abt Johannes Keck von Giengen (1400–1450)[79] verfaßte unter anderem eine *Expositio super regulam S. Benedicti,* in die er verschiedene thematische Abhandlungen einfügte: so im Anschluß an die Auslegung von Kapitel 48 die Traktate *De vita activa et contemplativa* und *De mystica theologia,* wobei er sich entschieden gegen die Scholastik mit ihren verschiedenen Richtungen wendet. – Dieser Regelkommentar ist ebenso noch unveröffentlicht wie die meisten Schriften des Tegernseer Priors Bernhard von Waging (um 1400–1472)[80], der vor allem durch seine Parteinahme für Nikolaus von Kues im Streit um die *docta ignorantia* bekannt ist[81]. Sein *Laudatorium doctae*

76 Barry Collett, Italian Benedictine Scholars and The Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua, Oxford 1985, 40–42.

77 Collett (wie Anm. 76) 57–61.

78 Virgil Redlich, Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, Bd. 9), München 1931 (Nachdruck Aalen 1974).

79 Heribert Rossmann, Der Tegernseer Benediktiner Johannes Keck über die mystische Theologie, in: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag …, hg. von Martin Bodewig – Josef Schmitz – Reinhold Weier (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13), Mainz 1978, 330–352.

80 Martin Grabmann, Bernhard von Waging († 1472), Prior von Tegernsee, ein bayerischer Benediktinermystiker des 15. Jahrhunderts, in: SM 60, 1946, 82–135. – Ders., Die Erklärung des Bernhard von Waging O.S.B. zum Schlußkapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum, in: Franziskanische Studien 8, 1921, 125–135.

81 Edmond Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^{e} siècle (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 14,2–4), Münster 1915.

ignorantiae (1451)[82] und sein *Defensorium laudatorii doctae ignorantiae* (1455)[83] sind gedruckt; anderes wartet noch auf genauere Untersuchung und Veröffentlichung, wie die Traktate *De cognoscendo Deo* oder *De spiritualibus sentimentis et perfectione spirituali.* Martin Grabmann, der sie untersucht hat, nennt diese Schriften »zwei prächtige Blüten aus dem Gottesgarten der katholischen Mystik«[84]; aber sein Referat läßt vermuten, daß sie durchaus auch unter der Frage nach einer monastischen Theologie gelesen werden können. Der gesamte Erfahrungshintergrund der Männer und auch Frauen, über die Bernhard von Waging berichtet, hat durch und durch monastischen Charakter. Die Mystik, die er analysiert – und zwar in weitem Umfang mit Formulierungen Bernhards von Clairvaux, die er diesem selbst oder Bonaventura als Vermittler verdankt –, eine Mystik von Männern und zum Teil namentlich genannten Frauen (Mechthild von Magdeburg, Katharina von Siena und anderen), hat ihren Sitz im Leben im Kloster, wobei unter Kloster eben nicht mehr nur ein einziger Typus (das früh- und hochmittelalterliche Benediktiner- oder Zisterzienserkloster) zu verstehen ist. Diese Ortsbestimmung gilt natürlich auch vom Werk des bekanntesten Theologen aus dem Reformzentrum Kastl[85]: Johannes von Kastl. Josef Sudbrack hat ihm eine umfangreiche Untersuchung gewidmet, die ganz unter dem Begriff einer »geistlichen Theologie« steht, im Untertitel aber sonderbarerweise nicht als ein Beitrag zur Theologiegeschichte, sondern zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters bezeichnet wird[86]. Sudbrack kennt den Begriff der monastischen Theologie; aber er gebraucht ihn nur in einem ironisierend-ablehnenden Sinne und nicht als eine historische Kategorie[87].

Aus der Bursfelder Reformbewegung muß Johannes Trithemius genannt werden, der Abt von Sponheim und Verfasser zahlreicher Briefe und Traktate über monastisches Leben und Studium und ihre Reform. Über ihn hat Klaus Ganzer eine Untersuchung vorgelegt, die sogar den Begriff der ›monastischen Theologie‹ im Titel führt[88] und sich auf Jean Leclercq beruft[89], im übrigen aber alles andere als den Typus dieser Theologie behandelt und die Kategorie der monastischen Theologie gar nicht als Mittel zum Verständnis des Trithemius benützt. Indessen zielen alle Überlegungen des Sponheimer Abts auf den Ort monastischen Lebens und Studiums, auf das Kloster, hin, und er schöpft in hohem Maße aus der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts. Er empfiehlt den Mönchen unter dem Schlagwort *mystica theologia* einen von der reinen Liebe geleiteten, den Affekt ansprechenden Weg einer über sieben Stufen aufsteigenden Gotteserkenntnis als ihre ureigene Theologie.

Diese Auffassung, daß die Theologie der Mönche eigentlich und in ihrer vollkommenen Form eine Theologie der Mystik sei, die eine Abgeschiedenheit in der Klausur des Klosters oder noch besser der Zelle voraussetzt, findet sich in vertiefter Form bei den Kartäusern. Gerade sie haben eine größere Anzahl von Traktaten *De mystica theologia* hervorgebracht (Jakob von Paradies [1381–1465], Nikolaus Kempf von Straßburg [1397–1497] usw.). Der

82 Vansteenberghe (wie Anm. 81) 163–168.

83 Vansteenberghe (wie Anm. 81) 169–188.

84 Bernhard von Waging (wie Anm. 80) 93.

85 Vgl. jetzt Peter Maier, Ursprung und Ausbreitung der Kastler Reformbewegung, in: SM 102, 1991, 75–203.

86 Josef Sudbrack, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters (BGAM 27,1–2), Münster 1966/67.

87 Vgl. Sudbrack (wie Anm. 86) Bd. 1, 230: »... der monastischen Theologie, wie sie Jean Leclercq zu nennen liebt«; 322 Anm. 332: »Leclercq kommt fast in jedem seiner Werke darauf zu sprechen«.

88 Klaus Ganzer, Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius, in: HJ 101, 1981, 384–421. – Vgl. auch Noel L. Brann, The Abbot Trithemius (1462–1516). The Renaissance of Monastic Humanism (Studies in the history of Christian thought 24), Leiden 1981, der den Begriff der ›monastischen Theologie‹ vermeidet.

89 Ganzer (wie Anm. 88) 419 Anm. 243.

Zusammenhang mit dem Leben ist mit Händen zu greifen. Er wird aber auch geradezu programmatisch ausgedrückt: »Die ganze Form dieser kontemplativen Existenz ist durch ihre Lebensumstände geprägt: [Sie leben] allein in der Zelle, frei von Sorgen, ohne Überfluß, aber mit dem Notwendigsten versehen, fern von allem, was ihre Neugierde erregen könnte, durch Literatur hinreichend unterrichtet, abseits von den Sorgen der Weltleute, frei für Gott und sich selbst«[90]. Hier sind alle Beziehungen zur äußeren Welt abgeschnitten – der ideale Raum für eine vollkommene monastische, das heißt zugleich mystische, Erlebnis- und Erkenntniswelt.

Die Voraussetzungen für eine monastische Theologie, die hier in sehr zugespitzter Form beschrieben wurden, lassen es auf den ersten Blick unmöglich erscheinen, daß auch in den religiösen Gemeinschaften mit apostolischer Ausrichtung, also vor allem den Bettelorden, eine spezifisch monastische Theologie entstehen könnte. Und doch haben auch diese Gemeinschaften gerade im Zusammenhang ihrer Reform- und Observanzbestrebungen eine genuin monastische Theologie hervorgebracht, die freilich noch kaum erforscht ist. Ich muß mich mit einem kurzen Hinweis auf den Nürnberger Augustinereremiten Conrad von Zenn (gest. 1460) begnügen. Er hat einen *Liber de vita monastica* verfaßt, der nur handschriftlich erhalten ist und in rund zweihundert Kapiteln die wesentlichen Themen und Probleme der monastischen Existenz behandelt. Das Werk ist jüngst untersucht und – freilich ohne nähere Erörterung – in die Tradition der monastischen Theologie eingeordnet, aber auch wieder gegen die monastische Theologie des 12. Jahrhunderts abgegrenzt worden[91]. Im Blick auf die Unterschiede zur Theologie etwa Bernhards von Clairvaux schlägt Hellmut Zschoch »versuchsweise« den Begriff einer »spätmonastischen Theologie« vor[92].

4. Mit diesem Stichwort möchte ich meine kurze Vorstellung von Beispielen aus dem 15. Jahrhundert abschließen und einige Ergebnisse formulieren, die nur vorläufig sein können und mehr Fragen aufwerfen als beantworten:

(1) In der Fülle der theologischen Literatur des 15. Jahrhunderts gibt es nicht nur zahlreiche fortwirkende Einflüsse und Elemente der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts, besonders Bernhards von Clairvaux, sondern auch wieder eine genuin monastische Theologie, deren Sitz im Leben das Kloster ist.

(2) Über das quantitative Verhältnis dieser monastischen zur scholastischen Theologie im 15. Jahrhundert läßt sich vorerst nichts sagen, da die Literatur, in der die monastische Theologie entwickelt wird, zum größten Teil noch nicht veröffentlicht, noch kaum bearbeitet, ja noch nicht einmal vollständig bekannt ist.

90 Jakob von Paradies, De mystica theologia, nach Dieter MERTENS, Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 50 = Studien zur GermSac 13), Göttingen 1976, 128: »tota forma huiusmodi contemplacionis a sanctis eorum institutionibus est formaliter impressa et expressa, soli in cella, vacui a curis, resecatis superfluis, necessariis provisis, curiositatibus abscisis, scripturis sufficienter instructis, a turbis secularium remotis, deo et sibi vacantibus«.

91 Hellmut ZSCHOCH, Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein Liber de vita monastica (BHTh 75), Tübingen 1988.

92 ZSCHOCH (wie Anm. 91) 96f.: »Die Argumentationsweise Conrad von Zenns steht ... in der Tradition der monastischen Theologie. ... Von der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts, etwa der Bernhards, unterscheidet sich Conrads Werk freilich durch die inhaltliche Konzentration auf den innermonastischen Bereich und auf die klösterliche Lebensweise sowie durch die z. B. mittels minuziöser Gliederungen vollzogene Schematisierung der Argumentationsweise. Will man seine Art, ›Theologie‹ im Sinne klösterlicher Lebensanweisung und mönchischer Selbstreflexion zu treiben, theologiegeschichtlich einordnen, würde sich versuchsweise der Begriff einer ›spätmonastischen Theologie‹ anbieten, der geistige und methodische Zusammengehörigkeit ebenso zum Ausdruck bringen könnte wie die Differenz im sachlichen Horizont«.

(3) Es steht fest, daß die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts keinen Vertreter hat, der sich auch nur annähernd mit den bedeutenderen Vertretern des Typus im 12. Jahrhundert, geschweige denn mit Bernhard von Clairvaux, vergleichen ließe.

(4) Ganz sicher besitzt die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts nicht die Geschlossenheit ihrer Vorgängerin im 12. Jahrhundert. Ein Grund dafür mag sein, daß in dieser Zeit eine überragende und prägende Gestalt fehlt. Was die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts an Bedeutendem zu sagen hat, das verdankt sie ohnehin der Tradition, das heißt in erster Linie Bernhard von Clairvaux. Insofern weist sie in der Tat auch nicht weit voraus, ist nicht Teil eines ›Aufbruchs in die Moderne‹, und der größte monastische Theologe des frühen 16. Jahrhunderts, der diesem Typus von Theologie zu neuer Geschichtsmächtigkeit verholfen hat – der Augustinereremit Martin Luther – knüpft nicht an die monastische Theologie des 15. Jahrhunderts, sondern in selbständigem Rückgriff wieder an die Bernhards an.

(5) Die Vielfalt der monastischen Theologie des 15. Jahrhunderts hat aber noch weitere Gründe:

– Die geschichtliche Situation hat sich gegenüber dem 12. Jahrhundert verändert; neben das ältere Mönchtum sind inzwischen verschiedene neue religiöse Gemeinschaften mit einer neuartigen Lebensform getreten.

– Die Verbindung mit der scholastischen Theologie im 13. und 14. Jahrhundert ist nicht spurlos an der monastischen Theologie, an ihren Tendenzen und Elementen, vorübergegangen. Die Tradition der monastischen Theologie wird jetzt vielfach durch bedeutende Autoren dieser beiden Jahrhunderte vermittelt, allen voran Bonaventura, aber auch durch Kompilatoren wie Rudolf von Biberach, Hugo von Balma und andere.

– Schließlich haben zahlreiche monastische Theologen des 15. Jahrhunderts eine Universitätslaufbahn hinter sich: Der spätere Trierer Abt Johannes Rode war vor seiner Conversio zum Mönchtum (Eintritt in die Trierer Kartause) sogar Rektor der Universität Heidelberg gewesen[93]; die süddeutschen Benediktiner standen in enger Beziehung zur Wiener Universität[94].

Das alles bedeutet vielfältige zusätzliche Einflüsse, die zu einer Differenzierung der monastischen Theologie dieser Zeit führen. Erst wenn die wichtigsten monastischen Texte des Jahrhunderts vollständig erfaßt und sachlich wie traditionsgeschichtlich erschlossen sind, wird man aus ihrer Vielfalt wieder Gemeinsamkeiten und große Linien herausarbeiten können. Bevor sich das Thema ›monastische Theologie im 15. Jahrhundert‹ zusammenfassend darstellen läßt, ist noch ein weites Feld zu bearbeiten.

93 Petrus BECKER, Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes zu St. Matthias in Trier. Ein darstellender Kommentar zu seinen Consuetudines (BGAM 30), Münster 1970.

94 Vgl. REDLICH (wie Anm. 78) besonders 8–71.

PETER WALTER

Kirche und Kirchenreform nach Erasmus von Rotterdam[1]

»Reform der Studien, Reform der Sitten, Reform der Kirche«, mit dieser ›Kurzformel‹ hat Franz Bierlaire das Anliegen des Erasmus von Rotterdam (1469–1536) zu umschreiben versucht[2]. Man kann diese Formel ruhig als einen Dreischritt verstehen. Erasmus war wie alle Pädagogen davon überzeugt, daß Bildung die Menschen bessert[3], und daß auch die in seiner Zeit allenthalben geforderte Reform der Kirche nur auf dem Weg einer besseren Kenntnis der Quellen des christlichen Lebens, allen voran der Heiligen Schrift, zu erreichen ist[4]. Man kann ohne Schwierigkeit alle seine Schriften diesem Programm »Reform der Studien, der Sitten und der Kirche« zuordnen[5].

Eine Ekklesiologie im strengen Sinne wird man im Werk des Erasmus vergeblich suchen. Die Kirche ist für ihn der selbstverständliche Rahmen des Christseins, sie ist für ihn ebenso Gegenstand oft beißender Kritik, aber sie ist nicht Objekt tiefergehender theologischer Reflexion[6]. Und doch erscheint das, was Erasmus vor allem über die Reform der Kirche zu sagen hat, nicht nur unter historischem Gesichtspunkt, auch heute noch bedenkenswert.

1 Das Referat wurde auf der Studientagung von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart »Aufbruch in die Moderne. Humanismus und Kirchenreform im 15. Jahrhundert« in Weingarten gehalten.
Die Werke des Erasmus werden nach folgenden Ausgaben zitiert:
ASD: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Amsterdam–Oxford 1969ff.
Holborn: Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke. In Gemeinschaft mit Annemarie Holborn hg. von Hajo Holborn, München ²1964.
LB: Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia emendatiora et auctiora. Hg. von Joannes Clericus, 10 Bde., Lugduni Batavorum 1703–1706; Nachdruck: Hildesheim 1961–1962.
Opus epistolarum: Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum. Hg. von Percy S. Allen u. a., 12 Bde., Oxonii 1906–1958.
2 Franz Bierlaire, Les Colloques d'Erasme: réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'église au XVI[e] siècle (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 222), Paris 1978.
3 Diese Überzeugung war für die humanistische Pädagogik grundlegend. Gregor Müller, Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen – Motive – Quellen, Wiesbaden 1969, 278–292. Zum pädagogischen Reformprogramm des Erasmus J. K. Sowards, Erasmus as a practical educational reformer, in: Erasmus of Rotterdam. The Man and the Scholar. Proceedings of the Symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9–11 November 1986. Hg. von J. Sperna Weiland und W. Th. M. Frijhoff, Leiden–New York–København–Köln 1988, 123–131.
4 Peter Walter, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1), Mainz 1991.
5 Einen guten Überblick über das reiche Werk des Erasmus ermöglichen die von den jeweiligen Fachleuten verfaßten Essays on the Works of Erasmus. Hg. von Richard L. DeMolen, New Haven–London 1978.
6 Cornelis Augustijn, The Ecclesiology of Erasmus, in: Scrinium Erasmianum. Mélanges historiques publiés sous le patronage de l'Université de Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance

Im Rahmen dieser Tagung dürfte vor allem von Interesse sein, wie sich das Reformprogramm des Erasmus in den zeitgenössischen Rahmen des seit langem ertönenden Rufes nach einer Erneuerung der Kirche einfügt und wie es sich im Kontext der Reformation ausmacht. Erasmus als den zu bezeichnen, der das von Luther ausgebrütete Ei gelegt habe[7], und ihn damit rein als Vorläufer der Reformation zu betrachten, greift auf jeden Fall zu kurz. Erasmus war keineswegs der erste und der einzige, der den Ruf nach kirchlicher Erneuerung erhoben hat, und er hat gerade auf die lutherische Reformation – im Unterschied etwa zu der oberdeutschen und schweizerischen, aber auch zur englischen Spielart der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts – den geringsten Einfluß ausgeübt[8]. Das Reformprogramm des Erasmus verdient durchaus in seiner Eigenständigkeit zur Kenntnis und ernst genommen zu werden, bevor es vor dem Hintergrund seiner Zeit gewürdigt wird.

In drei Schritten sollen die Gedanken des Erasmus zur Reform der Kirche vorgestellt werden. Zunächst soll das Reformprogramm des Erasmus nachgezeichnet werden, wie es lange vor dem »Ausbruch« der Reformation feststeht. Sodann soll danach gefragt werden, ob Erasmus angesichts der Reformation und in Auseinandersetzung mit ihr sein Reformprogramm modifiziert hat. Hierzu werden vor allem Schriften des Erasmus aus den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts herangezogen. Schließlich soll in einem abschließenden Teil die vom Obertitel der Tagung vorgegebene Frage nach der »Modernität« des erasmischen Reformprogramms gestellt werden.

1. Das vorreformatorische Reformprogramm des Erasmus

Erasmus hat nicht nur sein Leben lang beißende Kritik an zahlreichen Mißständen in der Kirche seiner Zeit geübt, er hat diese Kritik auch theologisch begründet und dabei durchaus so etwas wie ein Reformprogramm entwickelt. Die theologische Begründung der erasmischen Kirchenkritik geschieht, wie das Folgende deutlich macht, auf zwei Ebenen: einer eher metaphysischen auf der Basis des Fleisch-Geist-Gegensatzes und einer mehr historisch-kritischen von den aus der Heiligen Schrift und der Kirchengeschichte erhobenen Fakten her. Diese beiden Ebenen lassen sich von Anfang an unterscheiden, wobei beim frühen Erasmus das Hauptgewicht mehr auf der metaphysischen Argumentation liegt, während später der historisch-kritische Anspruch im Vordergrund steht.

d'Erasme. Hg. von Joseph COPPENS, 2 Bde., Leiden 1969, Bd. 2, 135–155. – Willi HENTZE, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 34), Paderborn 1974.

7 Erasmus zitiert das von den Kölner Franziskanern stammende Diktum: »Ego peperi ouum, Lutherus exclusit« in seinem Brief an Johann Caesarius vom 16. Dezember 1524 (Opus epistolarum Nr. 1528, Bd. 5, S. 609, Z. 11).

8 C. AUGUSTIJN, Erasmus en de Reformatie. Een onderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de Reformatie heeft aangenomen, Amsterdam 1962. – DERS., Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518–1530, in: Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979. In Verb. mit Barbara HALLENSLEBEN hg. von Erwin ISERLOH (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118), Münster Westfalen 1980, 36–48. – DERS., Humanisten auf dem Scheideweg zwischen Luther und Erasmus, in: Humanismus und Reformation – Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit. Hg. von Otto Hermann PESCH (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München–Zürich 1985, 119–134.

a. Die metaphysische Begründung der Kirchenkritik

Das 1504[9] erschienene »Enchiridion militis Christiani«[10] gehört zu den Frühschriften des zur Zeit des Erscheinens bereits fünfunddreißigjährigen Humanisten. Vorausgegangen ist ihm lediglich die im Jahre 1500 gedruckte Erstausgabe einer Sammlung von Sprichwörtern[11]. Dieses Buch sollte seinen Ruhm als Philologe begründen, jenes ihn zu einem wichtigen geistlichen Schriftsteller machen. Denn im »Enchiridion«, das zu einem wahren »Bestseller« des 16. Jahrhunderts wurde, entfaltet Erasmus in teilweise herber Kritik an den Frömmigkeitsformen seiner Zeit ein geistliches Programm, das zugleich vielfältige Anregungen für eine Kirchenreform enthält.

Erasmus stützt seine Überlegung auf den aus der platonischen Tradition übernommenen Gegensatz von Geist und Fleisch, mit dessen Hilfe er dann auch die entsprechenden neutestamentlichen Aussagen interpretiert. Er kontrastiert einen grundsätzlichen Dualismus von sichtbarer und geistiger Welt. Der Mensch bildet eine Art dritte Welt, die zwischen beiden steht und an beiden teilhat, durch den Leib an der sichtbaren und durch die Seele an der unsichtbaren. Mit Berufung auf Sokrates sieht Erasmus den »Weg zu einem geistigen und vollkommenen Leben... darin, daß wir uns allmählich daran gewöhnen, uns von den Dingen zu lösen, die in Wahrheit nicht sind... und zu dem gezogen werden, was ewig, unveränderlich und echt ist«[12]. In diesem Sinn interpretiert er das Wort des Paulus vom Mitsterben mit Christus (Röm 6, 3–11) beziehungsweise dessen Aufruf, das zu suchen, was droben ist (Kol 3, 1f.). Diese Einstellung hilft nach Erasmus nicht nur, Krankheiten zu ertragen und in rechter Weise mit den Dingen dieser Welt umzugehen, sondern enthält auch das Grundprinzip einer rechten Hermeneutik, und zwar nicht nur in bezug auf die Heilige Schrift, sondern auch in bezug auf profane Texte der Antike. Er kann sogar schreiben: »Ja, vielleicht liest du eine Sage, wenn du auf ihre verborgene Bedeutung achtest, mit mehr Gewinn als die Heilige Schrift, wenn du dort am Buchstaben hängenbleibst«[13].

Den zeitgenössischen Theologen wirft Erasmus vor, daß sie sich in Spitzfindigkeiten ergehen, statt wie die Kirchenväter – er nennt stellvertretend Origenes, Augustinus und Pseudo-Dionysius Areopagita – mittels allegorischer Auslegung den Sinn der Schrift zu erschließen. Die neueren sind den Alten aus zwei Gründen unterlegen: Zum einen, weil ihnen die rhetorische Kraft abgeht, das Mysterium zum Ausdruck zu bringen, zum anderen, weil sie sich zu sehr auf Aristoteles statt auf Platon und die Pythagoreer stützen[14].

9 Gemeinhin gilt 1503 als Erscheinungsdatum des Enchiridions (Ferdinand VANDER HAEGHEN, Bibliotheca Erasmiana. Répertoire des œuvres d'Erasme, Gent 1893 [Nachdruck: Nieuwkoop ²1972], Teil 1, 79). Tatsächlich erschien die Erstauflage aber 1504 bei Dirk Maartens in Löwen (André GODIN, Erasme lecteur d'Origène [Travaux d'humanisme et renaissance 190], Genève 1982, 12).

10 Zur Interpretation dieser Schrift nach wie vor grundlegend ist: Alfons AUER, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam, Düsseldorf 1954.

11 Zu dieser Sammlung, an der Erasmus während seines ganzen Gelehrtenlebens weitergeabeitet hat, Margaret MANN PHILLIPS, The ›Adages‹ of Erasmus. A Study with Translations, Cambridge 1964.

12 HOLBORN, S. 69, Z. 3–7. – Die Übersetzung auch der sich anschließenden Passagen folgt mit einigen Korrekturen: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften 1: Epistola ad Paulum Volzium/Brief an Paul Volz; Enchiridion militis Christiani/Handbüchlein eines christlichen Streiters. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Werner WELZIG, Darmstadt 1968, 185, 187.

13 HOLBORN, S. 70, Z. 29f. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 191. – Zum Stellenwert der Allegorese nach dem »Enchiridion militis Christiani« P. WALTER, Theologie (wie Anm. 4) 204–211.

14 HOLBORN, S. 71, Z. 21–34. – Zur erasmischen Kritik an der mittelalterlichen und zeitgenössischen Theologie Christian DOLFEN, Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode,

Die tiefste Begründung seiner Sicht der Dinge findet Erasmus allerdings nicht bei Platon, sondern in einem Wort des Herrn: »Das Fleisch nützt nichts, der Geist ist es, der lebendig macht« (Joh 6, 63). Er selber, so fährt Erasmus fort, wäre gar nicht so radikal: »Ich hätte... Bedenken gehabt zu sagen: Es nützet nichts. Hätte nicht schon genügt: Das Fleisch nützet etwas, doch weit mehr der Geist? Nun aber hat die Wahrheit selbst gesagt: Es nützet nichts«[15]. Dieses »Grundgesetz«[16], das Jesus Christus selber aufgestellt hat, gilt auch für die Feier und den Empfang der Eucharistie: Jesus Christus »verschmähte sogar den Genuß seines Fleisches und Blutes, wenn dieses nicht auch geistig gegessen und getrunken wird«[17].

Erasmus wendet dieses Grundgesetz auch auf das alltägliche Tun der Christen an und stellt es von hierher in Frage: »Wenn etwas so Großes [wie die hl. Eucharistie] nichts, ja sogar verderblich ist, weshalb vertrauen wir dann anderen fleischlichen Dingen, wenn ihnen der Geist fehlt? Vielleicht besuchst du täglich die Messe und lebst doch dir allein, und die Sorgen deines Nächsten berühren dich nicht. So bist du noch im Fleische des Sakramentes. Doch wenn du dich bei der Messe bemühst, das zu sein, was jener Genuß bedeutet, nämlich ein Geist mit dem Geiste Christi, ein Leib mit dem Leib Christi, so bist du ein lebendiges Glied der Kirche. Wenn du nichts liebst außer in Christus, wenn du deinen Besitz für das Gemeingut aller Menschen hältst, wenn dich endlich die Mühseligkeiten aller bedrücken wie deine eigenen, so nimmst du mit großer Frucht am Opfer teil, nämlich geistig. Wenn du spürst, daß du gewissermaßen in Christus verwandelt wirst und immer weniger in dir selbst lebst, so danke dem Geist, der allein lebendig macht. Viele pflegen zu zählen, wie oft sie an jedem Tage der Messe beiwohnen, und meinen, sie hätten damit etwas Großes getan und seien Christus darüber hinaus nichts mehr schuldig. So verlassen sie die Kirche und kehren zu ihren alten Gewohnheiten zurück. Ich anerkenne, daß sie das Fleisch der Frömmigkeit pflegen. Daß sie dabei stehenbleiben, lobe ich nicht. Es möge sich in dir vollziehen, was dort vor Augen gestellt wird. Der Tod des Hauptes wird gegenwärtig (repraesentatur mors capitis). Erforsche dich drinnen im Herzen, wie man sagt, ob du ebenso der Welt gestorben bist«[18].

Gleiches sagt Erasmus von der Taufe und der Firmung. Die äußere Abwaschung beziehungsweise Salbung nützen nichts, wenn sich der Geist nicht ändert. Auch die Verehrung der Heiligen, die sich nur auf das Berühren ihrer Reliquien bezieht und nicht auf die Nachahmung ihres Lebens, bleibt nutzlos. Erasmus kritisiert die in seiner Zeit häufige Sitte, sich in der Kutte des Franziskus begraben zu lassen: »Die ähnliche Kleidung im Tode nützt dir nichts, wenn die

Osnabrück 1936. – Craig R. Thompson, Better Teachers than Scotus or Aquinas, in: Medieval and Renaissance Studies. Hg. von John L. Lievsay, Durham, N.C. 1968, 114–145. – Jean-Pierre Massaut, Erasme et S. Thomas, in: Colloquia Erasmiana Turonensia. Douzième stage international d'études humanistes Tours 1969, 2 Bde. (De Pétrarque à Descartes 24), Paris 1972, Bd. 2, 581–611.

15 Holborn, S. 72, Z. 18–21. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 195, 197.

16 A. Auer spricht vom »Grundgesetz der christlichen Frömmigkeit« (Frömmigkeit [wie Anm. 10] 80).

17 Holborn, S. 73, Z. 16–18. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 199. – Zur umstrittenen Eucharistielehre des Erasmus Gottfried Krodel, Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam und seine Stellung am Anfang des Abendmahlstreites der Reformatoren, [Diss. theol.] Erlangen 1955. – Karl Heinz Oelrich, Der späte Erasmus und die Reformation (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 86), Münster Westfalen 1961, 134–158. – John B. Payne, Erasmus. His Theology of the Sacraments, o.O. 1970, 126–154. – Stefan Niklaus Bosshard, Zwingli–Erasmus–Cajetan. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 89), Wiesbaden 1978.

18 Holborn, S. 73, Z. 24–S. 74, Z. 6. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 199, 201.

Gewohnheiten im Leben verschieden waren«[19]. Freilich will er damit nicht jede Heiligenverehrung schlechthin ablehnen. Eigentlich, so führt er aus, genügte es, sich Christus als Vorbild der Frömmigkeit zu nehmen, aber wenn jemand sich an der Verehrung Christi in den Heiligen freut, dann möge er Christus in seinen Heiligen nachfolgen und zur Ehre einzelner Heiliger seine Laster ablegen und nach Tugenden streben[20].

Bezüglich Pauli und zumal Christi gilt, daß mehr als Reliquien oder Bilder das, was in der Heiligen Schrift von ihnen überliefert ist, uns einen Zugang zu ihnen eröffnet. »Du erweist dem Bild des Antlitzes Christi Ehre, das in Stein gehauen, aus Holz geschnitzt oder auch gemalt ist. Viel frömmer ist es, das Bild seines Geistes zu ehren, welches durch die künstlerische Tätigkeit des Heiligen Geistes in den Evangelien zum Ausdruck kommt. Kein Apelles gibt so mit dem Pinsel die Züge und das Aussehen eines Körpers wieder, wie in der Rede eines jeden Menschen das Bild seines Geistes aufleuchtet. Dies gilt besonders für Christus, bei dem es, da er die höchste Einfachheit und Wahrheit ist, keine Unähnlichkeit zwischen dem Urbild des göttlichen Herzens und dem davon hergeleiteten Abbild seiner Rede geben kann. Wie nichts dem Vater ähnlicher ist als der Sohn, das Wort des Vaters, das aus seinem innersten Herzen strömt, so ist Christus nichts ähnlicher als das Wort Christi, das aus seinem Innersten dringt... Du betrachtest gespannt das Gewand oder das Schweißtuch, das man Christus zuschreibt, und liest schläfrig die Sprüche des Gesetzes Christi? Du glaubst, es sei das Größte, daß du zu Hause ein Stück des Kreuzes besitzt. Doch das ist nichts im Vergleich dazu, daß du das Geheimnis des Kreuzes in dir trägst«[21].

Erasmus rechtfertigt diese für manche seiner reliquienfreudigen Zeitgenossen wohl blasphemischen Gedanken mit Aussagen Jesu Christi selbst und Pauli (Joh 16, 7; 2 Kor 5, 16), aus denen hervorgeht, daß der rein körperlichen Nähe zu Jesus Christus keine Heilsbedeutung zukommt. Die äußerlichen Frömmigkeitsübungen (caerimonia) haben für Erasmus nur die Funktion, zur wahren, geistigen Frömmigkeit hinzuführen. Sie sind, zumal wenn sie von der Kirche anerkannt sind, dem Kindesalter im Glauben geradezu notwendig, nicht aber den Erwachsenen und Reifen. Wer bei den äußeren Dingen stehenbleibt, ist im Aberglauben verhaftet. Erasmus bedauert, daß das nicht nur für die große Menge gilt, sondern auch für die Priester und die Gelehrten. »Ich schäme mich zu berichten, mit welchem Aberglauben die meisten an Vorschriften festhalten, die von Menschen durchaus nicht in dieser Gesinnung aufgestellt wurden, mit welcher Unausstehlichkeit sie das auch von den anderen fordern, mit welcher Sicherheit sie darauf vertrauen, mit welcher Unverfrorenheit sie über die anderen urteilen, mit welch leidenschaftlichem Eifer sie diese Dinge verteidigen«[22]. In seiner Kritik am Klerus ist Erasmus keineswegs zimperlich. Er hält ihn für lasterhaft und nicht nur weit von der Vollkommenheit Christi, sondern auch von den allgemeinen Tugenden der Heiden entfernt.

Das Ziel der von Erasmus angestrebten Reform der Frömmigkeit und des christlichen Lebens ist keine allgemeine Weltflucht, sondern ein dem Evangelium und der Taufe, dem für

19 HOLBORN, S. 74, Z. 33f. Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 203. – Zu ähnlichen Aussagen in den »Colloquia« F. BIERLAIRE, Les Colloques (wie Anm. 2) 199.

20 Vgl. auch die Begründung, mit der Erasmus sich dem Wunsch Albrechts von Brandenburg verweigert, Heiligenviten zu verfassen: Er möchte mit seinen wissenschaftlichen Bemühungen lieber auf den Fürsten der Heiligen etwas Licht fallen lassen (Opus epistolarum Nr. 745, Bd. 3, S. 177, Z. 46–48). P. WALTER, Albrecht von Brandenburg und Erasmus von Rotterdam, in: Erzbischof Albrecht von Brandenburg. Hg. von Friedhelm JÜRGENSMEIER (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 3), Frankfurt am Main 1991, 85–99; 90.

21 HOLBORN, S. 75, Z. 14–31. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 203, 205. – Zur Stelle P. WALTER, Theologie (wie Anm. 4) 57f.

22 HOLBORN, S. 77, Z. 15–19. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 209.

ihn grundlegenden Sakrament, entsprechendes Leben. Er weigert sich mit Recht, das biblische Wort Fleisch auf den Bereich der Sexualität und des Besitzes einzuengen. Für Erasmus, der sich dabei als genauer Leser der Paulusbriefe zeigt, bedeutet Fleisch vor allem ein Verhalten Gott und dem Nächsten gegenüber, das am Äußeren hängenbleibt und nicht zu einem echten, von innen kommenden Handeln vorstößt. Entscheidend sind nicht die äußeren Formen, sondern entscheidend ist die darin zum Ausdruck kommende Liebe. Zu einem solch wahrhaft christlichen Verhalten sind die Christen durch Jesus Christus befreit, aber sie praktizieren weithin eine »jüdische« Werkfrömmigkeit. Sie leben nicht die Freiheit und die Liebe, die ihnen in Jesus Christus geschenkt wird, sondern suchen in bestimmten religiösen Praktiken ihr Heil.

»Was soll der Christ also tun? Soll er die Gebote der Kirche vernachlässigen? Soll er die ehrwürdigen Überlieferungen der Vorfahren verachten? Soll er die frommen Bräuche verdammen? O nein! Wenn er schwach ist, wird er sie als notwendig bewahren, wenn er stark und vollkommen ist, wird er sie um so mehr beobachten, damit nicht sein Wissen den schwachen Bruder kränke und den zu Boden drücke, für den Christus gestorben ist. Dies soll man nicht aufgeben, doch jenes zu tun ist notwendig. Die körperlichen Werke werden nicht verdammt, aber die unsichtbaren werden vorgezogen. Der sichtbare Kult wird nicht verworfen, aber Gott wird nur durch die unsichtbare Frömmigkeit besänftigt. Gott ist Geist und wird nur durch geistige Opfer umgestimmt«[23].

b. Der historisch-kritische Anspruch

Die Kritik, die Erasmus an den traditionellen Frömmigkeitsformen übt, und seine entsprechenden Reformbemühungen basieren freilich nicht allein auf der Dialektik von Fleisch und Geist. Sie sind inhaltlich vor allem an der Heiligen Schrift orientiert, und zwar an der mit philologischer Akribie interpretierten Schrift. Dies wird in dem hier betrachteten Abschnitt nicht nur an den häufigen Schriftzitaten deutlich, sondern auch an der Art und Weise, wie Erasmus mit der Schrift umgeht, wie er etwa durch Vergleich zahlreicher Stellen um das richtige Verständnis des Wortes Fleisch ringt und sich nicht mit der traditionellen Deutung im Sinne von Sexualität beziehungsweise Verschwendung zufriedengibt.

Mutet der Rückgriff auf die platonische Geist-Fleisch-Dialektik im »Enchiridion« eher statisch an, so bringt die ständig sich erweiternde Kenntnis der Kirchengeschichte, die Erasmus sich besonders durch die Lektüre der Kirchenväter verschafft, zunehmend das geschichtliche Element zur Geltung. Die Kirchenkritik des Erasmus basiert nicht nur auf dem eher abstrakten Geist-Fleisch-Gegensatz, sondern auch, und mit der Zeit immer stärker, auf der Kenntnis geschichtlicher Alternativen. Die gegenwärtigen Frömmigkeitsformen und kirchlichen Strukturen erscheinen ihm, der die Schrift und die Geschichte vor allem der alten Kirche kennt, nicht mehr als eherne und unveränderliche Gesetze, sondern durchaus als historisch gewachsen und, sofern sie dem Geist des Evangeliums nicht mehr entsprechen, als revisionsbedürftig. Dies gilt etwa für die Bußpraxis, die Frage des kirchlichen Amtes und vieles andere mehr.

Ein weiteres Element kommt hinzu: Erasmus gesteht nicht nur den Klerikern das Recht zu, über die adäquaten Formen christlichen Lebens zu befinden, sondern fordert dieses Recht für jeden Christen. Es besteht für ihn im wesentlichen darin, die Heilige Schrift kennen und verstehen zu lernen und daraus – im Rahmen der Kirche – entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Diese Gedanken entfaltet er, immer noch vor Ausbruch der Reformation, in den

23 HOLBORN, S. 85, Z. 20–28. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 231.

Vorreden zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments von 1516[24]. Das Monopol des Klerus und vor allem der Orden, allein zu wissen, was christliches Leben bedeutet, und die entsprechenden Regeln aufzustellen, wird durch Erasmus wirkungsvoll in Frage gestellt. Mehr noch, er bestreitet den Vorrang des Welt- und Ordensklerus in Fragen des gelebten Christseins und rückt die Taufe als Basis desselben wieder in den Vordergrund. Christsein fängt eben nicht mit einem besonderen Gelübde an, sondern mit der Taufe. Das Mönchtum ist nicht an sich eine Steigerung des Christlichen, sondern nur eine bestimmte Form, das Christsein zu verwirklichen: »Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile«[25].

Wir finden bei Erasmus, so läßt sich zusammenfassend sagen, eine an der Heiligen Schrift orientierte Frömmigkeit, die die bereits bei den Propheten, aber auch bei Jesus und Paulus greifbare Kult-Kritik aufgreift und damit der vielfach veräußerlichten Frömmigkeit seiner Zeit den Spiegel vorhält. Erasmus stellt alle christliche Frömmigkeit in Frage, die nicht von der Liebe herkommt und in die Liebe einmündet. Dies als adogmatischen Moralismus zu diskreditieren, heißt, die neutestamentlichen Schriften, auf die Erasmus sich beruft, der gleichen Ausrichtung zu zeihen. Allerdings wird man Erasmus die Kritik nicht ersparen können, daß er die Kirche als Institution zu wenig in den Blick genommen und kaum Reformvorschläge für die konkrete Gestaltung des kirchlichen Zusammenlebens gemacht hat. Er möchte die von ihm niemals als solche in Frage gestellte Institution Kirche durch die Erneuerung ihrer Glieder reformieren. Aber er sieht zuwenig, daß es zuweilen auch einer Reform der Kirchenverfassung bedarf.

2. Erasmus und die Reformation

Erasmus sah in Luther und in der reformatorischen Bewegung, vor allem aber in humanistisch orientierten Reformatoren wie Melanchthon, Capito, Bucer, Ökolampad und Zwingli zunächst Bundesgenossen. Soweit sie sein Anliegen eines an der Schrift orientierten Christseins vertraten, konnte er auch kaum etwas gegen sie einwenden. Zur »Tragödie« wurde die Reformation für Erasmus, als sich abzeichnete, daß sie nicht die auch von ihm gewünschte Reform, sondern die Spaltung der Kirche herbeiführen werde beziehungsweise bereits herbeigeführt hatte[26]. Mehr noch, durch die mit der Reformation einhergehenden, teilweise tumultartigen Umstürze der öffentlichen Ordnung, die Erasmus in Basel hautnah erlebte, sah er die Basis seines Reformwerkes zerstört, insofern Bildungseinrichtungen wie Schulen und Universitäten darniederlagen[27] und kriegerische Auseinandersetzungen den Frieden endgültig zu zerstören drohten. Erasmus beklagt aber nicht nur die direkten Konsequenzen der Reformation, sondern auch deren indirekte Folgen, die er vor allem in einer Verhärtung der

24 Vgl. vor allem die »Paraclesis ad lectorem pium«, in der Erasmus auch für Übersetzungen der Schrift in die Volkssprache eintritt (HOLBORN 142f.), eine Voraussetzung dafür, daß wirklich alle, die es wollen, sie lesen können. – Zur Stellung des Erasmus gegenüber volkssprachlichen Bibelübersetzungen Heinz HOLECZEK, Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale (Studies in the History of Christian Thought 9), Leiden 1975, 188–202.

25 Enchiridion militis Christiani: HOLBORN, S. 135, Z. 8f.

26 Dazu vor allem K. H. OELRICH, Der späte Erasmus (wie Anm. 17) und C. AUGUSTIJN, Reformatie (wie Anm. 8).

27 Zu der stark konfessionell geprägten Diskussion darüber, ob die Reformation zu einem Aufblühen des Schul- und Bildungswesens beitrug, oder ob sie dessen, zumindest zeitweiligen, Ruin bedeutete, Heiko A. OBERMAN, Spätscholastik und Reformation 2: Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen ²1979, 362f. Anm. 80.

bisherigen kirchlichen Position sieht: Einerseits ist die Tyrannei der Päpste, Bischöfe und Mönche, gegen die die Reformatoren mit Recht aufgestanden sind, durch eine neue Tyrannei, nämlich ihre eigene, ersetzt; andererseits ist, aufgrund der reformatorischen Bestreitung zentraler kirchlicher Lehren, jede theologische Diskussion in der alten Kirche von vornherein verdächtig und geradezu unmöglich geworden[28].

Wie ist der Herausforderung durch die Reformation nach Auffassung des Erasmus zu begegnen? Kriegerische Mittel, sei es zur Durchsetzung reformatorischer Ziele, sei es zu deren Bekämpfung, hat Erasmus aus seiner pazifistischen Grundeinstellung heraus konsequent abgelehnt. Das beste Heilmittel, um der Reformation zu begegnen, ist für Erasmus die Beseitigung ihrer Ursachen, nicht die Ausrottung ihrer Anhänger[29]. Worin sieht Erasmus nun die Ursachen? Hauptsächlich in der korrupten Lebensführung des Klerus und der Ordensleute wie in der Vernachlässigung ihrer Seelsorgsaufgaben, aber auch in der Auspressung des Volkes durch die weltlichen Herrscher[30]. Aber Erasmus ist Realist genug und ein zu guter Kenner der Geschichte, als daß er an eine grundsätzliche Veränderung glauben könnte: Es gab in der Kirche schon immer unwürdige Hirten – schon die Apostel mußten gegen solche kämpfen –, und es wird sie immer geben. »Solange das Schiff der Kirche auf den Fluten dieser Weltzeit treibt und noch nicht zum Ufer gelangt ist, muß man das Gute mit dem Bösen vermischt ertragen; die Bedingung des Menschseins (rerum humanarum conditio) war immer so und wird immer so bleiben«[31].

Aufgrund ihrer Geschichtlichkeit, die die Kirche mit allem Irdischen gemein hat, hält Erasmus die Rückkehr zur Urkirche, wie sie von den Evangelischen gefordert wird, für unmöglich[32]. Zugleich bestreitet er aber auch mit konkreten Beispielen, daß sich im Verlauf der Kirchengeschichte alles zum Schlechteren gewandelt habe. So erachtet er es durchaus als würdiger, die Gottesdienste in Kirchen statt in Privathäusern zu feiern und die Eucharistiefeier von den Sättigungsmahlzeiten losgelöst zu haben. Aber auch die Bestellung der Bischöfe durch einige wenige statt durch das ganze Volk hält er für einen Fortschritt. Natürlich kann es der Schulmann Erasmus nicht tadeln, daß die Kirche im Laufe der Zeit durch die Schaffung entsprechender Institutionen die Bildung der Menschen entscheidend gefördert hat, auch wenn der gegenwärtige Zustand dieser Einrichtungen viel zu wünschen übrig läßt[33].

Nicht die ungeschichtliche Rückkehr zu einem vergangenen Zustand, sondern die Erneuerung der Gegenwart aus den ursprünglichen Idealen vermag die notwendige Reform herbeizuführen: »Wenn die Bischöfe der Kirche und die weltlichen Fürsten unter Ablegung aller weltlichen Affekte sich nichts anderes vornehmen als die Ehre Gottes und das geistliche Wohl der Kirche, dann kann das Übel ohne großen Aufruhr kuriert werden«[34].

Erasmus reagiert auf die reformatorische Kritik an der Kirche nicht mit Beschwichtigungsformeln. Im Gegenteil, soweit ihm diese Kritik berechtigt erscheint, unterstreicht er sie noch. Das verstärkt naturgemäß den Zorn der altkirchlichen Theologen, die ihn ohnehin für den

28 Etwa »Contra Pseudevangelicos« (1530): ASD IX/1, S. 300, Z. 495–S. 301, Z. 519 (in den Anmerkungen Verweise auf ähnliche Klagen in anderen Erasmus-Schriften).

29 »Nullum autem huiusmodi malis remedium praesentius quam si causas, quibus offensus Deus eas calamitates nobis immisit, amputemus, non his incorrectis tantum ad confiscationes, carceres, gladios et ignes confugiamus« (Contra Pseudevangelicos: ASD IX/1, S. 303, Z. 566–568).

30 Ebd. Z. 569–593. Interessant ist, daß Erasmus die reformatorischen Unruhen als Strafe Gottes betrachtet und in der Bekehrung derer, die diese Strafe verschuldet haben, den einzigen Ausweg sieht!

31 ASD IX/1, S. 304, Z. 615–618.

32 Ebd. Z. 623–625. – Zu erasmischen Einteilungen der Geschichte und damit verbundenen Reflexionen über die Geschichtlichkeit des Menschen P. Walter, Theologie (wie Anm. 4) 82–94.

33 ASD IX/1, S. 304–308.

34 ASD IX/1, S. 308, Z. 702–704.

eigentlichen Urheber der ganzen Misere halten. Erasmus aber zieht sich auch den Unmut der Neugläubigen zu, weil er sich nicht ganz auf ihre Seite stellt und ihren Schritt in ein neues Kirchentum vollzieht, sondern an die Reformierbarkeit der alten Kirche glaubt. Bekannt ist sein an Martin Luther gerichtetes Wort: »Von der katholischen Kirche bin ich niemals abgewichen. Danach, deiner Kirche zuzugehören, stand mir niemals der Sinn. Obwohl ich ein unter vielen Hinsichten sehr unglücklicher Mensch bin, so halte ich mich gewiß in diesem Punkt für glücklich, daß ich mich von eurem Bund standhaft ferngehalten habe. Ich weiß, daß es in dieser Kirche, die ihr die papistische nennt, vieles gibt, was mir mißfällt; aber solches finde ich auch in deiner Kirche. Man erträgt aber die Übel leichter, an die man sich gewöhnt hat. Ich ertrage also diese Kirche, bis ich sie gebessert sehe, und auch sie ist gezwungen mich zu ertragen, bis ich ein Besserer geworden bin«[35].

Er verzichtet auch nach dem Ausbruch der Reformation nicht darauf, an konkreten Fehlformen in der Kirche Kritik zu üben beziehungsweise diesbezüglich Reformen zu fordern: etwa in bezug auf die Feiertags- und die Fastenordnung sowie den Zölibat. Diese Fragen stehen im Mittelpunkt der an den Basler Bischof Christoph von Utenheim gerichteten »Epistola apologetica de interdicto esu carnium deque similibus hominum constitutionibus« von 1522, mit der Erasmus auf die ostentative Übertretung der kirchlichen Fastengebote in der Passionszeit des gleichen Jahres in Basel reagiert. Erasmus billigt in keiner Weise das provokante Verhalten der Gesetzesübertreter, aber kann auch deren Verfolgung und harte Bestrafung nicht gutheißen. Er möchte das Übel durch entschlossene kirchliche Reformen geheilt sehen.

Bereits im Titel dieser Schrift macht Erasmus deutlich, daß er sowohl die kirchlichen Fastengebote wie die Feiertagsordnung und den Zölibat als menschliche und damit grundsätzlich veränderbare Anordnungen ansieht, die ursprünglich durchaus einen Sinn hatten, der aber durch die starre, werkgerechte Praxis und durch die Orientierung am Materiellen in sein Gegenteil verkehrt wurde. Eigentlich sollten der Verzicht auf Speise und Arbeit bei allen Christen wie der Verzicht auf eine Frau und Kinder bei den Priestern die Freiheit von den Dingen dieser Welt für den rechten Dienst Gott und den Nächsten gegenüber ermöglichen. Aber aus den eigentlich die Freiheit des Geistes fördernden Räten wurden fleischliche Vorschriften, die nach Einschätzung des Erasmus hauptsächlich wegen der mit der kirchlichen Dispenspraxis verbundenen Einnahmequellen nicht geändert werden. Vor allem die Verpflichtung der Christen auf die Einhaltung dieser Kirchengebote unter Androhung ewiger Verdammnis bei Nichteinhaltung erscheint Erasmus als ungerechtfertigt, ja als verlogen[36]. Vorschriften, die ihren ursprünglichen Sinn nicht mehr erfüllen beziehungsweise die von den Menschen nicht mehr verstanden und angenommen werden, sind seines Erachtens aufzugeben oder zu verändern. Die Bischöfe sollten sich nicht an den Fastendispensen beziehungsweise an den Strafgeldern für das Priesterkonkubinat bereichern[37], sondern sich um die Einhaltung der

35 Hyperaspistes I (1526): LB X, 1257 F- 1258 A. Man hat den Satz: »Fero igitur hanc Ecclesiam donec videro meliorem« (1258 A), bisweilen so interpretiert, als suche Erasmus zwischen zwei Übeln, nämlich der katholischen Kirche und der lutherischen, einen dritten Weg (etwa Friedrich Heer, Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters, Frankfurt am Main 1960, 223). Diese Interpretation kann sich mit einem gewissen Recht auf den diese Passage abschließenden Satz berufen: »Nec infeliciter navigat, qui inter duo diversa mala medium cursum tenet« (ebd.). Aber der von Erasmus gezogene Analogieschluß auf seine eigene Besserung macht doch deutlich, daß es ihm nicht um eine dritte Kirche, sondern um eine Reform der bestehenden katholischen Kirche geht.

36 ASD IX/1, S. 34, Z. 449–451, S. 36, Z. 502–519. Die Ausführungen in den Scholien der zweiten Auflage dieser Schrift (1532): ASD IX/1, S. 80–84 (Nr. 41).

37 Der Vorwurf der Bereicherung durch die kirchliche Dispenspraxis bzw. durch die Strafgelder für Konkubinarier findet sich ASD IX/1, S. 32, Z. 358–362, 392–395 bzw. S. 28, Z. 264–267 (vgl. auch die Hinweise in der entsprechenden Anm.).

wirklichen Gebote Christi kümmern, nämlich dem notleidenden Nächsten beizustehen und Versöhnung zu gewähren[38].

Wichtig für unseren Zusammenhang ist, wie Erasmus hier das kirchliche Amt sieht. Die Bischöfe, aber auch die mit den Lebensgewohnheiten der Menschen noch vertrauteren Pfarrer[39], haben durchaus das Recht und die Pflicht, im Namen Jesu Christi Forderungen aufzustellen und bei Nichteinhaltung Sanktionen zu verhängen, aber sie dürfen sich nicht als Herren aufspielen. Die Christen sind nach dem biblischen Sprachgebrauch zwar Schafe, aber »vielmehr [Schafe] Christi als der Bischöfe... Sie sind Schafe, aber vernunftbegabte [rationales], und darin den Bischöfen gleich; ja bisweilen sind sie weiser als gewisse Bischöfe; schließlich werden aus diesen Schafen Hirten. Das Volk ist nicht wegen der Bischöfe da, sondern die Bischöfe sind um des Volkes willen eingesetzt«[40]. Erasmus sieht die Amtsträger der Kirche ganz als Diener beziehungsweise – im Anschluß an eine Formulierung des Hieronymus – als Väter der Gläubigen, nicht aber als deren Herren. Dementsprechend haben sie ihr Amt auszuüben, immer darauf bedacht, daß sie selber fehlbare Menschen sind und dem eigentlichen Herrn der Kirche, Jesus Christus, Rechenschaft abzulegen haben. Ihre Autorität wird durch ein aufrichtiges Leben mehr gefördert als durch Vorschriften und damit verbundene Drohungen. Ordnung und Eintracht in der Kirche, für Erasmus zentrale Werte des Christentums, lassen sich nicht einfach durch formale Autoritätsausübung sichern, sondern nur durch ein exemplarisches Leben der kirchlichen Oberen, die vorleben, was sie fordern, für die Gläubigen einstehen und entsprechend von ihnen akzeptiert werden. Bischöfliche Autorität und Freiheit des Volkes sind für Erasmus keine Gegensätze. Er spricht sogar von der nicht leichtzunehmenden Autorität des Volkes, die darin besteht, den Gesetzen zuzustimmen oder diese Zustimmung zu verweigern. So ist etwa das wenige Jahre zuvor abgehaltene Laterankonzil (1512–1517) ohne rechtlich bindende Wirkung geblieben, weil die Gläubigen ihm die Zustimmung versagt haben. »Das ist ohne Zweifel die Stimme des Volkes, die zugleich die Stimme Gottes genannt wird, das ist die Autorität der freien Menge, die man billigerweise zu berücksichtigen hat, solange sie nicht von der Regel der Frömmigkeit abirrt«[41]. Die Nichteinhaltung der Fastengebote und das Arbeiten an kirchlichen Feiertagen ist für Erasmus, wenn es mit guten Gründen geschieht, jedenfalls kein Abirren von der wahren Frömmigkeit, auch die grundsätzliche Aufhebung des Zölibates würde ihr nicht widersprechen. Er bekennt, daß er solche Vorschriften gerne aufgehoben sähe, wenn nur durch das, was den äußeren Vollzügen abgeht, der Eifer für die wahre Frömmigkeit wüchse und das dem Christsein zugute käme, was dem Judaismus entzogen würde[42]. Das Festhalten an veräußerlichten religiösen Praktiken aber zerstöre die wahre Frömmigkeit. Diese Auffassung des späten Erasmus entspricht in ihrer Tendenz genau dem, was er in seinem »Enchiridion« an kirchenkritischen und kirchenreformerischen Ideen entwickelt hat.

38 ASD IX/1, S. 33, Z. 410–421. – Ebd. S. 49, Z. 945–947 die Beschreibung dessen, wogegen sich die Autorität der Bischöfe wenden soll: Neid, Mißgunst, Mord und Krieg.

39 ASD IX/1, S. 32, Z. 364–376.

40 ASD IX/1, S. 38, Z. 590f.; S. 39, Z. 594–597.

41 ASD IX/1, S. 42, Z. 680–688 (Zitat: 686–688). Zur Einstellung des Erasmus gegenüber Konzilien und insbesondere zu seiner Einschätzung des Fünften Laterankonzils Nelson H. Minnich, Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512–1517), in: Erasmus of Rotterdam (wie Anm. 3) 46–60. Minnich hat die zitierte Stelle, die seine These bestätigt, übersehen.

42 »Vt ingenue dicam, cupiam omnia quae sunt huius generis aut certe talium exactionem prorsus e medio sublatam, modo verae pietatis studiis accrescat quod decesserit ceremoniis, et hoc addatur christianismo quod iudaismo detractum fuerit« (ASD IX/1, S. 45, Z. 783–787).

3. Die »Modernität« des Erasmus

Herman A. Enno van Gelder hat die These vertreten, Erasmus sei der eigentliche »Reformator« des 16. Jahrhunderts. Während Luther grundsätzlich innerhalb der traditionellen katholischen Voraussetzungen geblieben sei, habe Erasmus, der auf der Basis antiken und christlichen Denkens die Autonomie des Menschen angezielt und dabei Gedanken der Aufklärung vorweggenommen habe, eine viel weitergehende Reformation propagiert[43]. Man kann ohne Zweifel viele Äußerungen des Erasmus in diesem Sinne interpretieren, aber es stellt sich doch die Frage, ob diese Interpretation seinem Denken insgesamt gerecht wird. Wie es schwierig ist, genau die Grenze zwischen »Mittelalter« und »Neuzeit« zu bestimmen, so ist es kaum möglich, Erasmus eindeutig einer dieser beiden Epochen zuzuordnen. Ist etwa, um ein Beispiel zu nennen, das Eintreten des Erasmus für eine Mitbestimmung des Volkes bei den Fragen christlicher Lebensgestaltung als demokratisches Element im modernen Sinn zu verstehen, oder scheint hier nicht eher ein Element von Partizipation auf, das in der vorneuzeitlichen Gesellschaft, auch in der Kirche, gang und gäbe war und das erst im Zuge der neuzeitlichen Verabsolutierung von Herrschaft in den Hintergrund trat beziehungsweise ganz verschwand?[44] Statt sich auf solche Wertungen einzulassen, sollen hier die Kernpunkte des erasmischen Reformideals zusammengefaßt und die Frage nach der Modernität dieses Ideals offengelassen werden.

An wichtigen Elementen des erasmischen Reformprogramms, die hierher gehören, sind zu nennen:

1. die Entklerikalisierung der Kirche: Erasmus möchte das Amt nicht abschaffen, aber er möchte es von seinem bisherigen Platz über der Kirche in sie hineinnehmen. Die wahre Frömmigkeit ist für ihn nicht mehr mit dem geistlichen Amt oder dem Ordensstand verbunden, sondern allein in der Taufe grundgelegt[45]. Dem entspricht
2. das Bemühen um die Hebung der Bildung aller Christen, namentlich der weiblichen: Alle sollen instand gesetzt werden, die Heilige Schrift zu lesen und zu verstehen und ihr christliches Leben aus dieser Quelle zu erneuern[46]. Daraus folgt schließlich
3. die Eigenverantwortlichkeit aller Christen: Erasmus betont nicht nur in seinen vorreformatorischen, sondern auch in seinen nach dem Ausbruch der Reformation erschienenen Schriften die »libertas euangelica«[47]. Er weiß, daß sie ein von seiten der kirchlichen Obrigkeit in Frage gestelltes und von seiten der Gläubigen, wie gerade die Ausschreitungen im Gefolge der

43 The Two Reformations in the 16th Century. A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism, The Hague ²1964.

44 Dazu etwa die Untersuchung von André Holenstein, Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800–1800), Stuttgart–New York 1991, der am Beispiel der Huldigung über einen langen Zeitraum das äußerst differenziert zu betrachtende Verhältnis von Herrschern und Untergebenen beleuchtet.

45 Kurz zusammengefaßt finden sich die entsprechenden Gedanken des Erasmus in seiner 1533 erschienenen »Explanatio Symboli Apostolorum« (ASD V/1, S. 203–320). Vgl. die von mir übersetzten Passagen, in: Quellen geistlichen Lebens 3: Die Neuzeit. Hg. und eingeleitet von Gisbert Greshake und Josef Weismayer, Mainz 1989, 19–24.

46 Zur »Laientheologie« in der Sicht des Erasmus Marjorie O'Rourke Boyle, Weavers, farmers, tailors, travellers, masons, prostitutes, pimps, Turks, little woman, and other Theologians, in: Erasmus in English 3, 1971, 1–7.

47 Etwa die suggestive, hauptsächlich aus Paulus-Zitaten bestehende Passage des »Enchiridion militis Christiani« (Holborn 81f.) bzw. die der Neuauflage dieses Büchleins von 1518 beigefügte »Epistola ad Paulum Volzium« (Holborn 18f.). Dazu auch die folgende Anm.

Reformation deutlich machen, mißbrauchbares Gut ist[48], aber er wird nicht müde, ihren Wert zu betonen.

Alle diese Gedanken sind, das sei noch einmal festgehalten, nicht gegen die alte Kirche entwickelt worden, sondern zu deren Erneuerung[49]. Erasmus hat diese Kirche bis zum Schluß nicht in Frage gestellt. Die Entwicklung in ihr ist freilich über ihn hinweggegangen. Es wäre ohne Zweifel lohnend, einmal zu untersuchen, wieviel das reformatorische, aber auch das aus dem Trienter Konzil hervorgegangene katholische Christentum an erasmischen Elementen übernommen haben. Daß das erasmische Reformprogramm innerkatholisch nicht oder nur sehr wenig zum Zuge kam, hängt sicher damit zusammen, daß vieles davon unmittelbar von der Reformation aufgegriffen und gegen die alte Kirche ins Feld geführt werden konnte (Entklerikalisierung, Aufwertung der Laien, Bibelfrömmigkeit, evangelische Freiheit, konkreter Abbau von Mißständen). Die katholische Reform sah, gerade weil erasmisches Gedankengut evangelischerseits rezipiert worden war, in Erasmus keinen Gewährsmann für die innerkirchliche Erneuerung. Das machen die zahlreichen Indizierungen des erasmischen Werkes im 16. Jahrhundert[50], aber auch die Vorbehalte etwa eines Ignatius von Loyola[51] zur Genüge deutlich. Dennoch ist mancher Gedanke des Erasmus in die innerkatholische Reform oder auch in die Jesuitenpädagogik[52] eingegangen. Nicht zuletzt dürfte Erasmus daran gescheitert sein – wenn man denn von Scheitern sprechen will –, daß er das institutionelle Element und seine Bedeutung für die Durchsetzung von Ideen unterschätzt hat. Um als Reformer erfolgreich zu sein, hätte er nicht solch ein »unheilbar optimistischer Erzieher«[53] sein dürfen.

48 De interdicto esu carnium: ASD IX/1, S. 22, Z. 115–S. 23, Z. 134.

49 Diese Erneuerungsbestrebungen in eine Linie mit dem »Modernismus« des 19. und 20. Jahrhundert zu bringen (Augustin RENAUDET, Etudes Erasmiennes [1521–1529], Paris 1939, 122–189), erweist sich, trotz zahlreicher treffender Beobachtungen, aufs Ganze gesehen als anachronistisch.

50 So der Index Pauls IV. von 1559, in dem die Werke des Erasmus generell verboten werden, bzw. der nicht ganz so restriktive Index Pius' IV. von 1564, in: Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts. Gesammelt und hg. von Fr. Heinrich REUSCH, Tübingen 1886 (Nachdruck: Nieuwkoop ²1970), 183 bzw. 259.

51 Zum Verhältnis des Ignatius zu Erasmus der Überblick von Pascual CEBOLLADA, Loyola y Erasmo. Aportaciones al estudio de la relación entre ambos, in: Manresa 62, 1990, 49–60.

52 Dazu J. K. SOWARDS, Erasmus (wie Anm. 3) 129 mit Anm. 38 (Lit.).

53 Ray C. PETRY, Christian Humanism and Reform in the Erasmian Critique of Tradition, in: Medieval and Renaissance Studies 1, 1966, 138–170; 152.

DIETER STIEVERMANN

Klosterreform und Territorialstaat in Süddeutschland im 15. Jahrhundert*

Vorbemerkungen

Kloster und Territorium, um die es in diesem Beitrag geht, sehen sich im 15. Jahrhundert von den gleichen säkularen Tendenzen herausgefordert. Dabei prägen jedoch unterschiedliche Ausgangsbedingungen und Handlungsspielräume ihre beiderseitigen Beziehungen, die zunehmend vom wachsenden Übergewicht des Territorialstaates bestimmt erscheinen. Unter den bekannten Schlagworten »Krise des Spätmittelalters«[1] und einsetzende »Modernisierung« infolge aktueller Herausforderungen versucht die historische Forschung wesentliche Phänomene der Zeit zusammenzufassen.

Eine allgemeine »Verdichtung« und tiefgreifende Herrschaftsintensivierung prägen sowohl den staatlichen als auch den kirchlichen Bereich mit dem Fortschreiten des 15. Jahrhunderts[2] immer mehr: Der Reichsverband[3] formiert sich unter dem Druck äußerer Gefährdungen; nach der Krise durch den Konziliarismus stabilisiert sich die monarchische Position des Papstes sowohl in seinem italienischen Staatswesen als auch in der Kirche[4] – nicht zuletzt ebenfalls im Kontext äußerer Bedrohungen (Hussiten, Türken), die innere Probleme zurücktreten lassen.

Das Personal für die Ausübung von Herrschaft, aber auch für die Vollziehung des Kultes geht unter dem Druck steigender Anforderungen den Weg einer zunehmenden Professionalisierung: Es sind zu nennen die Stichworte theologisch gebildete bzw. graduierte Stadtprediger und gelehrte landesherrliche Räte – auch letztere zunächst geistlicher Provenienz. Diese Professionalisierung läßt sich zunächst in Spitzenpositionen erkennen, setzt sich dann aber immer weiter nach unten fort. Der Ausbau des Universitätswesen, insbesondere durch landesherrliche Gründungen des 15. Jahrhunderts, aber auch die Attraktion humanistischer Bildung gehören in diesen Kontext[5].

* Überarbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung des in Weingarten am 27. 9. 1991 gehaltenen Vortrags.

1 Europa 1400. Die Krise des Spätmittelalters, hg. v. Ferdinand SEIBT u. Winfried EBERHARD, Stuttgart 1984.

2 Peter MORAW, Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490, Frankfurt a.M. 1989 (zuerst 1985). – Erich MEUTHEN, Das 15. Jahrhundert, 2. erg. Aufl. München 1984.

3 Heinz ANGERMEIER, Die Reichsreform 1410–1555, München 1984.

4 Überblicke bei: August FRANZEN u. Remigius BÄUMER, Papstgeschichte, 2. Aufl. Freiburg 1974. – Bernhard SCHIMMELPFENNIG, Das Papsttum, 3. Aufl. Darmstadt 1988.

5 Johannes FRIED (Hg.), Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, Sigmaringen 1985. – Klaus SCHREINER, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, in:

Im Hintergrund stehen umfassende wirtschaftlich-soziale Wandlungsprozesse: die im 15. Jahrhundert wieder zunehmende Bevölkerung, das Anziehen der Konjunktur (auch im lange krisengeschüttelten agrarischen Sektor), die Ausdehnung von Handel und Montanbereich[6]. Deutlich wird dabei, daß in der politisch-gesellschaftlichen Gewichtsverteilung die Klöster eine eher passive bzw. absteigende Rolle spielen, während der Territorialstaat aktiv bzw. aufsteigend erscheint. Das hängt sicherlich zusammen mit dem unübersehbaren Bedeutungsrückgang der agrarischen Welt (der die alten Klöster wesentlich angehören) gegenüber der zukunftsträchtigen Stadtwirtschaft (Stichwort: »Frühkapitalismus«), an der die Territorien durch die Verfügung über Städte, Zölle usw. im Gegensatz zu den alten Prälatenklöstern deutlich stärker partizipieren konnten. Zwar hatte sich das Klosterwesen mit den Bettelorden auch die Städte erschlossen[7], doch unter dem Gesichtspunkt der sozialen und politischen Machtverhältnisse, um den es hier gehen soll, bestand von vornherein bei den Mendikanten eine andere Lage als bei den selbst Herrschaft ausübenden Klöstern.

Der dauerhafte Bedeutungsverlust der ländlichen Welt im Kontext der spätmittelalterlichen Agrarkrise[8] hatte aber nicht nur die Klöster getroffen, sondern ebenso den gräflichen und ritterschaftlichen Adel (Stichwort: »Adelskrise«) – und damit vielfach auch Bistümer und Domkapitel, mit denen diese Gruppen (ähnlich wie mit den grundherrschaftlich fundierten Klöstern) so eng verwoben waren. Die Krise wirkte also doppelt: sowohl auf die führenden sozialen Trägerschichten und -gruppen als auch auf die genannten geistlichen Institutionen bzw. Korporationen. Hans-Martin Maurer hat in einem wichtigen Aufsatz die in diesem Kontext verständliche verzögerte und vielfach unvollkommen bleibende »Verstaatung« oberschwäbischer Reichsklöster deutlich herausgearbeitet[9]. Ähnlich lagen die Verhältnisse bei den späteren Reichsgrafen und Reichsrittern.

Ganz anders sah es dagegen bei den großen Territorien aus, die sich im harten Konkurrenzkampf des Spätmittelalters behauptet hatten. In einem teilweise rasanten Prozeß von Konzentration und Zerfall hatten sich dabei einige bedeutendere Gebilde herauskristallisiert. In unserem Raum sind dabei in erster Linie Österreich, die Pfalz, Bayern und Württemberg zu nennen – die Unterschiede zwischen diesen, quantitativer und qualitativer Art, müssen hier jedoch ausgeklammert bleiben, näherhin werden wir uns dazu auf Bayern und Württemberg beschränken.

Territorialstaat und Kloster

Wichtig für unseren Zusammenhang ist das allgemeine Bestreben der Territorialstaaten zur äußeren Abschließung und inneren Arrondierung – eine Tendenz, die vor geistlichen Rechten und Besitzungen keineswegs halt macht. Dabei kommt es zunächst zum Aufbau und dann zur Intensivierung einer möglichst flächendeckenden Amtsorganisation (angelehnt an Burgen und Städte), die mit unterschiedlicher Durchsetzungskraft auch die im Lande liegenden Klöster erfaßt. Besondere Bedeutung erhält ferner die Durchsetzung und der Ausbau einer Steuer-

ZHF 11, 1984, 257–354. – Peter Moraw, Aspekte und Dimensionen älterer deutscher Universitätsgeschichte, in: Academia Gissensis, hg. v. Peter Moraw u. Volker Press, Marburg 1982, 1–43.

6 Friedrich-Wilhelm Henning, Das vorindustrielle Deutschland 800 bis 1800, 3. Aufl. Paderborn 1977, 178f. u. 220.

7 Karl Suso Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1983. – Kaspar Elm (Hg.), Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft, Berlin 1981.

8 Wilhelm Abel, Agrarkrisen und Agrarkonjunktur, 3. Aufl. Hamburg u. Berlin 1978. – Peter Kriedte, Spätmittelalterliche Agrarkrise oder Krise des Feudalismus, in: Geschichte u. Gesellschaft 7, 1981, 42–68.

9 Hans-Martin Maurer, Die Ausbildung der Territorialgewalt oberschwäbischer Klöster vom 14. bis zum 17. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 109, 1973, 151–195.

sowie Wehrverpflichtung der bäuerlichen Untertanen gegenüber dem Landesherrn – ebenfalls mit dem Bestreben, klösterliche Hintersassen einzubeziehen. Eine weitere gravierende Entwicklung liegt in der Ausformung zentraler Behörden und Gremien aus dem alten landesherrlichen Rat (wobei gerade in der Anfangsphase auch Prälaten zugezogen werden): Hofrat, Finanzbehörden, Hofgericht, Kanzlei usw. entstehen[10]. Dabei erhält insbesondere die judikative Komponente für die Integration der Klöster ihr Gewicht. Auch Klosterreformen oder Einzelmaßnahmen in ihrem Rahmen werden häufiger in der Art eines vom Landesherrn bestimmten Gerichtsverfahrens vollzogen.

Die Ein- und Unterordnung der Klöster im Verhältnis zum Territorialstaat – bei Wahrung vielfach größter Autonomiebereiche im einzelnen – zeigt sich insbesondere in der Ausprägung landständischer Prälatenkurien in den großen Territorien; das sei hier nur ganz pauschal angemerkt[11]. Weiter müssen wir uns vor Augen halten, daß das 15. Jahrhundert zu einer wenig friedlichen Epoche gehörte, die auch die Fehde als Mittel der Rechtssuche kannte. Die Schutzbedürftigkeit der Klöster in diesen Fehden und in anderen kriegerischen Auseinandersetzungen, dazu auch gegen die eigenen Untertanen, mit denen es im 15. und 16. Jahrhundert immer wieder große und kleine Konflikte gab, unterhöhlte in einem kaum zu unterschätzenden Maße die eigenherrschaftliche Stellung der Prälaten und wertete im Gegenzug den Landesherrn als Vogt und Schirmer auf (nicht zuletzt aus der Perspektive der Klosteruntertanen): In Relation zum Grad der eigenen Schutzbedürftigkeit intensivierte sich eben die fremde Herrschaft – im Sinne der für die alte Gesellschaft typischen untrennbaren Wechselwirkungen von Schutz und Herrschaft: Schutz implizierte zwangsläufig Herrschaft, und Herrschaft verpflichtete zum Schutz. Schutz ohne Herrschaft, die Idealvorstellung der hochmittelalterlichen Kirchenreformer, blieb im realen politischen Raum eine Illusion[12].

Die Landsässigkeit der Klöster hatte sich aus Vogtei- und Schutzrechten weltlicher Herren entwickelt – aus Rechten, die im Zuge der allgemeinen Territorialisierung ausgebaut, zum Teil auch erst erworben wurden, nicht selten einfach via facti. Ähnlich wie etwa bei den Landstädten errangen die Sieger im territorialen Konkurrenzkampf dabei auch Rechte an solchen Klöstern, die ihr Haus nicht selbst gegründet hatte. Diese nicht seltene Distanz, aber auch die Vielzahl der beherrschten Klöster und die Größe der Territorien ließen die Beziehungen sehr viel weniger personalisiert erscheinen, als dies bei älteren Vogteiverhältnissen der Fall gewesen war. Intensivierung und Rationalisierung von Herrschaft konnten so im Zuge der allgemeinen Tendenzen greifen – wir haben ja bereits darauf verwiesen, etwa unter den Stichworten Amtsverfassung und neue materielle Anforderungen, letztere im Sinne von »Rat und Hilfe« von seiten der Klöster als Gegenleistung für »Schutz und Schirm« von seiten des Landesherrn.

Neben den politischen erfaßten ebenfalls die wirtschaftlich-sozialen Entwicklungen die Klöster: In neue, größere Wirtschaftsräume wurden sie häufig genug über den Territorialstaat eingebaut (etwa durch Zollprivilegien oder den gezielten Aufbau von Stadthöfen in landesherrlichen Städten)[13].

Gesellschaftliche Veränderungen lassen sich besonders gut im Kontext der Klosterreform greifen, spielen oft sogar eine zentrale Rolle: Adlige Reservate in den Konventen werden beseitigt, das bürgerliche, zum Teil auch das bäuerliche Element stärker gefördert[14]. Auch hier

10 Zu diesen Aspekten: Deutsche Verwaltungsgeschichte, hg. v. Kurt G. A. Jeserich, Hans Pohl u. Georg-Christoph von Unruh, Bd. 1, Stuttgart 1983.

11 Zu diesem Komplex: Dieter Stievermann, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989, 241ff. (mit Literatur).

12 Ebd., bes. 15ff.

13 Ebd. 216ff.

14 Ebd. 220ff.

lief das landesherrliche Interesse parallel zu den allgemeinen Trends, da der Landesherr an einer Schwächung des Adels, des herrschaftlichen Konkurrenten, interessiert war. Adlig dominierte Klöster brachten den Wünschen der Landesherrschaft in der Regel deutlich mehr Widerstand entgegen als andere – das betrifft sowohl die Bestrebungen zur Intensivierung der Landesherrschaft über das Kloster als Ganzes als auch die Anordnungen zur klosterinternen Disziplinierung, die im Rahmen einer Reform in der Regel nötig waren. Diese können dabei mit gutem Recht in den größeren Kontext der allgemeinen Tendenzen zur Sozialdisziplinierung[15] eingeordnet werden.

Das personale Element war jedoch nicht nur in den Konventen, sondern auch außerhalb als Mittel zum Vollzug der herrschaftlichen Interessen von Wichtigkeit. Die Personen der Klosterreformer und der landesherrlichen Kommissare – häufiger waren diese sogar identisch – geben oft entscheidende Hinweise auf die Gewichts- bzw. Machtverteilung im Umkreis der Klosterreformen. Mit der Figur des landesherrlichen Rates[16] aus geistlichem Stand (in der Regel Prälat oder Kanoniker) besaß der Territorialstaat dabei ein probates Mittel für seine Zwecke: Hier lag zum einen juristische und theologische Kompetenz und zum anderen vermied man eine zu offensichtliche Beschädigung der allgemeinen Gerichts- und Standesprivilegien bzw. der Immunität geistlicher Personen und Korporationen.

Die geistlichen Vorrechte der Klöster im Land konnten darüber hinaus, nicht zuletzt unter dem Schlagwort »Reform«[17], auch durch Kooperation mit den Orden, mit Bischöfen oder – ganz besonders wichtig – mit dem Papsttum (Stichwort: »Kurialismus«) unterlaufen werden, wir kommen darauf noch zurück. Ganz speziell gerade im Bereich der Klosterreform zeigte sich der Territorialstaat als aktiver und dominanter Faktor, was noch näher zu zeigen sein wird. Dieses territorialstaatliche Engagement für die Klosterreform kann als Ausdruck landesherrlicher Devotion, als Teil der territorialen Modernisierungsbestrebungen (Stichworte: soziale Öffnung, effektive Nutzung der Ressourcen des Landes), näherhin aber auch als wichtiges Element des sich immer stärker ausformenden Kirchenregiments (als Teil der sich ausformenden umfassenden Landeshoheit) verstanden werden.

Bei dem vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiment[18] handelt es sich um ein Teilphänomen, das in den Zusammenhang der allgemeinen Herrschaftsintensivierungs- und Verstaatungstendenzen des späten Mittelalters zu stellen ist, die sich in Deutschland vornehmlich auf territorialer Ebene vollzogen. Das Vorhandensein eines solchen Kirchenregiments wird in der Forschung weitgehend anerkannt; es gibt aber nach wie vor auch die Auffassung, daß es von den weiter entwickelten Formen im Bereich der späteren evangelischen Landeskirchen grundsätzlich abzugrenzen sei. Das Unfertige am spätmittelalterlichen Kirchenregiment der Territorialherren kann zwar nicht wegdisputiert werden, es korrespondiert jedoch durchaus mit dem Entwicklungsstand der meisten anderen Komponenten frühmoderner Staatlichkeit. Gegen die Existenz eines solchen vorreformatorischen Kirchenregiments können kaum

15 Dieser wichtige, inzwischen viel rezipierte Begriff wurde geprägt von Gerhard Oestreich: Ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969.

16 Dieter Stievermann, Die gelehrten Juristen der Herrschaft Württemberg im 15. Jahrhundert..., in: Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, hg. v. Roman Schnur, Berlin 1986, 229–271. – Heinz Lieberich, Die gelehrten Räte. Staat und Juristen in Baiern in der Frühzeit der Rezeption, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 27, 1964, 120–189.

17 Kaspar Elm (Hg.), Die Reformbewegung und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, Berlin 1989.

18 Siehe dazu jetzt (mit Blick speziell auf die Wettiner in Thüringen und Sachsen, aber auch auf andere Territorien) Manfred Schulze, Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation, Tübingen 1991. – Deutlich die vorreformatorischen Verhältnisse von der Reformationszeit abgrenzend dagegen Hans-Walter Krumwiede, Kirchenregiment, Landesherrliches, in: TRE 19, 1990, 59–68.

die epochentypischen päpstlichen Privilegien ins Feld geführt werden, die sich die Territorialstaaten im späten Mittelalter erwarben, werden doch auch die sich in die frühe Neuzeit fortziehenden Privilegien-, Lehens- und sonstigen Rechtsbeziehungen der Territorien zum Königtum nicht als Argumente gegen die Staatlichkeit der territorialen Landesherrschaften gebraucht.

Bayern und die Klosterreform

Zur Veranschaulichung und Weiterführung der bereits weitgehend abstrakt umrissenen Zusammenhänge und thesenartigen Analysen sollen zunächst einige konkrete bayrische Beispiele vorgestellt werden, die uns typisch erscheinen. Vorab ist jedoch klarzustellen, daß nicht immer alle der angesprochenen Phänomene für die ganze Zahl der Landesklöster nachweisbar sind – teils wegen der Quellenlage, teils wegen der Sachlage. Darüber hinaus ist eigentlich jedes Kloster ein Sonderfall – allein schon wegen der unterschiedlichen Orden (bzw. ordensinternen Gruppierungen) und Diözesen, die ins Spiel kamen – oder auch wegen der Genese seiner Vogteiverhältnisse, der führenden Persönlichkeiten, des allgemeinen Sozialprofils der Konvente, der wirtschaftlichen Lage usw. Über viele dieser Faktoren ist hier schon aus Zeitgründen hinwegzusehen. Die Unzulänglichkeiten einer solchen Vereinfachung sollen zwar nicht unterschlagen werden, doch ist zu betonen, daß nach unserer Auffassung in dieser Epoche die territorialstaatliche Zu- und Einordnung eben die wesentliche Rahmenbedingung für ein Kloster ausmachte.

Auch auf die Entwicklung von Vogtei- bzw. Landesherrschaft sowie mannigfaltige ältere Eingriffe der bayrischen Herzöge in die Klöster kann nicht näher eingegangen werden. Unser Interesse gilt dem 15. Jahrhundert[19], wo im Zuge der intensivierten Landesherrschaft und im Kontext der anschwellenden Klosterreformbewegung die Klosterpolitik in Bayern einen systematischeren Charakter bekommt. Sie kann allerdings in einzelnen Fällen noch durch die Landesteilung (die wir ebenfalls ausklammern) behindert werden, doch vermag die Gliederung in überschaubare, gleichwohl nicht zu schwache Landesteile die Klosterherrschaft auch mit Druck sich ausprägen lassen.

Helmut Rankl hat in seiner Darstellung »Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern« auch die bayrischen Klosterreformen behandelt. Als Anreger bzw. Vorbilder konnte er dabei Österreich und die Pfalz herausstellen[20]. Von Kastl in der Oberpfalz, wohin Pfalzgraf Ruprecht I. (1329–1390) im Jahre 1380 böhmische Reformmönche berufen hatte, griff die Reformbewegung auch auf bayrische Klöster über – ohne daß hier bereits eine landesherrliche Beteiligung in den Quellen greifbar würde. Ganz anders stellt sich die Lage jedoch bei der Ausbreitung der Melker Reformbewegung von Österreich nach Bayern dar, einer Bewegung, die geistig von der Universität Wien geprägt war und energisch von Herzog Albrecht V. von Österreich (1404–1439) im Lande verbreitet wurde[21]. Dabei konnte sich der Landesherr auch eines päpstlichen Visitationsprivilegs für die Benediktinerklöster und Augustinerchorherrenstifte von 1418 bedienen[22].

19 Guter Überblick bei: Wilhelm Störmer, Die innere Konsolidierung der wittelsbachischen Territorialstaaten in Bayern im 15. Jahrhundert, in: Europa 1500, hg. v. Ferdinand Seibt u. Winfried Eberhard, Stuttgart 1987, 175–194.

20 Helmut Rankl, Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern (1378–1526), München 1971.

21 Gerda Koller, Princeps in ecclesia. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich, Graz–Wien–Köln 1964.

22 Rankl (wie Anm. 20) 175.

Die innere Zersplitterung und kriegerische Auseinandersetzungen hinderten zunächst die Ausbreitung dieses Impulses nach Bayern. Doch schon Anfang März 1424 hatten sich Pfalzgraf Johann von Neumarkt (1410–1443) und Herzog Heinrich von Bayern-Landshut (1393–1450) in Rom um eine Visitationserlaubnis bemüht. Dieses Vorhaben gelang zwar nicht, doch befahl 1426 Papst Martin V. (1417–1431) den Bischöfen von Freising, Regensburg und Augsburg die Visitation der Klöster in ihren Diözesen. Es ist äußerst aufschlußreich, wie trotz dieses Sachstandes doch der landesherrliche Wille zum entscheidenden Faktor der Klosterreform wurde.

Auf Grund der Personalsituation ließ sich nämlich auch die bischöfliche Schiene trefflich für Reformen im landesherrlichen Sinne nutzen: amtierte doch der »Bastard-Bruder« der Münchener Herzöge, der Doktor des kanonischen Rechts Johann Grünwälder, als Freisinger Generalvikar[23]. Schon Ende März hatte Grünwälder an den Diözesanklerus u.a. wegen der Erneuerung noch nicht reformierter Klöster geschrieben[24], im Juli 1426 dann betraute ihn sein Bischof förmlich mit der Klostervisitation. Neben dem Wittelsbacher Sprößling Grünwälder wirkten mit der Schwabe Johann von Ochsenhausen und der Bayer Petrus von Rosenheim (um 1380–1433) (beide in der landesherrlichen Visitation in Österreich bewährt), ferner der bayrische Augustinerdekan Johann von Indersdorf, der uns noch näher begegnen wird.

Die kirchenrechtliche Legitimation wurde am 29. September 1426 mit einer herzoglichen Vollmacht (»Gwaltzbrief«) gegenüber den Prälaten der Benediktiner und Augustinerchorherren entscheidend untermauert. Generalvikar Grünwälder wird dort als herzoglicher Rat und lieber Getreuer (d.h. mit der typischen Titulatur für einen landesherrlichen Rat) bezeichnet, der päpstliche und bischöfliche Vollmacht habe, die »Klöster in unsern Landen« zu visitieren und zu reformieren[25]: Der territoriale Bezug des Unternehmens kann also nicht deutlicher ausgedrückt werden!

Konkrete Folgen der bayrischen Klosterreform lassen sich dann z.B. aus der »Carta reformationis« für Tegernsee vom 6. Dezember 1426 herauslesen[26]: Der Akzent liegt zwar auf der disziplinären und liturgischen Seite (die hier nicht näher zu verfolgen ist), doch bedeutet die formale Aufgabe der adligen Exklusivität zweifellos eine wichtige Neuerung, die über das Klosterwesen im engeren Sinne weit hinauswies. Ohne landesherrliche Autorität wäre es sicherlich auch nicht möglich gewesen, den alten Abt zur »Resignation« (hinter diesem Terminus versteckt sich in solchen Fällen häufig genug eine kaschierte Absetzung) zu bewegen; an seine Stelle trat mit Kaspar Ayndorffer (1426–1461) ein Münchner Patriziersohn. Symptomatisch erscheint es ferner, daß sich der neue Abt Ayndorffer bald mit landesherrlichen Steuerforderungen konfrontiert sah: Die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der Klöster war aus der Perspektive des Territorialstaates, den in dieser Epoche in der Regel chronischer Geldmangel quälte, zweifellos ein wichtiger Gesichtspunkt. Bedeutender als unter den Steuerzahlern sollte jedoch Tegernsees Rolle als ein geistiges Zentrum des Landes und Ausgangspunkt weiterer Reformen werden, die hier jedoch nicht darzustellen ist.

23 Lieberich (wie Anm. 16) 171. – Johannes Grünwalder: geb. nach 1392, 1422 Generalvikar, 1443 Bischof von Freising, 1440 Ernennung zum Kardinal, gest. 2.12.1452. LThK 5, ²1960, Sp. 1039f. (Hermann Tüchle).

24 Rankl (wie Anm. 20) 178.

25 Ebd. 179.

26 Ebd. 179f. – Zur Tegernseer Reform: Klaus Schreiner, Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 20), München 1989, 49ff. – Ferner Germania Benedictina II – Die Benediktinerklöster in Bayern, hg. v. Josef Hemmerle, Augsburg 1970, 297–304.

Bei einer anderen Reform, die wir herausgreifen, treten weitere Aspekte landesherrlichen Handelns zu Tage. 1427 visitierte Grünwälder auch das Stift Beuerberg[27], welches zwar für die bayrische Landesherrschaft reklamiert wurde, jedoch der unmittelbaren Vogtei des Kaspar von Tor-Eurasberg unterstand. Hier kam es vor dem Herzog als oberstem Schutzvogt zu einem Gerichtsverfahren gegen den lokalen Klostervogt, dem neben Grünwälder weitere Prälaten beiwohnten. Für den Fall erneuter Übergriffe wurde dem Vogt der Entzug seiner Rechte angedroht. Deutlich wird dabei eine eminent politische Möglichkeit für die Landesherren, mit Hilfe des Reforminstruments in gewachsene adlige Herrschaftsbereiche einzudringen und diese für die Einflußnahme bzw. Kontrolle von seiten der Landesherrschaft zu öffnen. Schließlich sei noch ein dritter bayrischer Reformfall näher geschildert, nämlich der des wittelsbachischen Hausklosters Scheyern[28]. Dort konnte 1427 eine Abtsabsetzung die durch Kriegsbelastungen eskalierte Finanzkrise nicht lösen. Schon 1428 erfolgte eine Nachvisitation in Gegenwart eines Münchener Prinzen – solche Präsenz des landesherrlichen Hauses ist nicht selten; sie findet sich vor allem bei Klöstern, zu denen traditionell eine enge Beziehung der Dynastie bestand, aber auch in Fällen, wo die persönliche Autorität des Landesherrn die Visitatoren unterstützen sollte. Der Landesherr selbst ordnete 1430 an, daß ein Teil des Konvents – zur »Umerziehung« und zur finanziellen Erleichterung Scheyerns – in einem anderen reformierten Kloster untergebracht werden sollte; ferner wurde die Verringerung der Dienstboten, jährliche Rechnungslegung vor Konvent und Herzog (bzw. seinen Vertretern) befohlen. Es wurde untersagt, zukünftig noch landesherrliche Jäger und Amtleute aufzunehmen, damit also auf die traditionellen vogteilichen Nutzungen »Klosterherberge« bzw. »Klosteratz« verzichtet. Das ist insgesamt geradezu das klassische Spektrum landesherrlicher Maßnahmen im Zuge einer Reform: Sie reichen von einer Intensivierung der ökonomischen Kontrolle bis zu wirtschaftlichen Entlastungen, selbst auf Kosten des Landesherrn.

Intensiv, aber kaum graduell verändert, zeigten sich die bayrischen Klosterreforminitiativen dann auch in der Phase des Basler Konzils, zu dem ja gerade Herzog Wilhelm von Bayern-München (1397–1436) besonders gute Kontakte pflegte[29]. Bekanntlich hat schon 1435 Herzog Albrecht V. von Österreich ein konziliares Visitationsprivileg erhalten. Herzog Albrecht III. (1438–1460; »der Fromme«) von Bayern-München gelang dies 1441; Visitatoren waren Abt Kaspar von Tegernsee, Dekan Johann von Indersdorf (Beichtvater, Vertrauter und geistlicher Berater des Herzogs) sowie Propst Peter Fries von Rohr – der Vorsteher eines neuen Reformzentrums; 1438 hatte dieser mit Hilfe des Herzogs sein Amt erhalten, nachdem im Zuge der Visitation der alte Konvent von Rohr in Schloß Trayn hatte belagert werden müssen – daß dabei auch die vogteiliche Position der Abensberger geschwächt worden war, liegt auf der Hand; Fries soll im übrigen auch dem herzoglichen Rat angehört haben[30]. Entscheidend war also diese Visitationskommission durch ihre Kompetenz und Loyalität gegenüber dem wittelsbachischen Landesherrn geprägt, was kirchenrechtlich-formal zwar kein Hindernis war, doch qualitativ den geistlichen Sonderstatus wirkungsvoll aufbrach.

Im nachkonziliaren Jahrzehnt von 1448 bis 1458 kam es zu Versuchen, ohne Landesherren bzw. gegen sie zu reformieren – u.a. mit der Legation des Nikolaus von Cues (1401–1464). Dieses Unternehmen scheiterte im Raum Bayern-Tirol eindeutig. Besonders bitter war die

27 RANKL (wie Anm. 20) 181.
28 RANKL (wie Anm. 20) 181f. – Germania Benedictina II, 273–281.
29 RANKL (wie Anm. 20 184ff. – Johannes HELMRATH, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme, Köln/Wien 1987, 277ff.
30 RANKL (wie Anm. 20) 188ff.

Niederlage des Cusaners im Ringen mit Sigismund von Tirol (1446–1490), in dem auf territorialer Ebene noch einmal eine Art Prinzipienstreit um die Freiheit der Kirche mit allen Mitteln ausgefochten worden war[31].

Eine neue Runde von Klosterreformen in Anlehnung an das Papsttum wurde am 7. April 1459 mit der Bulle Pius' II. zur Klosterreform in den Landen Herzog Ludwigs IX. von Bayern-Landshut (1458–1464) eröffnet[32]. Diese Bulle war zwar an den Augsburger Bischof Peter von Schaumberg (1424–1469) gerichtet, doch stand dem Landesherrn das Nominationsrecht für eine bis zu dreiköpfige Visitationskommission zu. Von Paul II. (1444–1471) erhielt Herzog Ludwig am 30. Mai 1465 eine erweiterte Vollmacht für den Bischof von Freising, Johann IV. Tulbeck (1453–1473). Auch in diesen Fällen ist einmal mehr das personale Moment entscheidend für die Bewertung: Der Augsburger Bischof stand in einem förmlichen Schutzverhältnis zum regional übermächtigen Herzog, während der Freisinger Ordinarius in seine Ratsdienste getreten war[33].

Unter Ludwig dem Reichen von Bayern-Landshut erscheint das Instrument der Klosterreform dann nicht nur als ein Mittel der innenpolitischen Durchdringung und Arrondierung, sondern sogar der außenpolitischen Expansion – etwa gegen Kempten, Ottobeuren und Roggenburg[34]. Auf Einzelheiten kann hier nicht näher eingegangen werden. Der entscheidende außen- und innenpolitisch wirkungsmächtige Hebel ergab sich dabei in der Regel aus der mit einer Reform legalisierbaren Möglichkeit, Klostervorsteher nach Bedarf zu beseitigen bzw. zu installieren, um so diese entscheidende Position mit politischen Gefolgsleuten besetzt zu halten.

Württemberg und die Klosterreform

Nach Bayern soll nun Württemberg[35] mit einigen Belegen als zweites Beispiel für das Verhältnis der Territorialstaaten zur Klosterreform ganz knapp vorgestellt werden. Im Gegensatz zu Bayern verfügte Württemberg ja bekanntlich nicht über eine alte herzogliche Tradition, sondern hat sich als Grafschaft im zähen Konkurrenzkampf gegen andere territoriale Mitbewerber – darunter nicht zuletzt das Königtum – behauptet und bemerkenswert arrondiert. Im Falle Württemberg läßt sich somit das spätmittelalterliche Kirchenregiment deutlich als Konsequenz gesteigerter Macht erkennen: Aus der Summe der vielen ankristallisierten Einzelrechte ergab sich nicht nur eine quantitative, sondern auch eine qualitative Steigerung von Herrschaft.

Ähnlich wie in Bayern können ebenfalls für Württemberg schon vor dem 15. Jahrhundert vielfach einzelne Eingriffe in das klösterliche Leben und herrschaftliche Beziehungen nachgewiesen werden – resultierend aus Vogteirechten, aber auch aus einer hegemonialen Stellung heraus (letzteres etwa gegenüber Stauferklöstern). Ebenfalls wie in Bayern, doch mit einer gewissen Phasenverschiebung, bekommt die Klosterpolitik des Hauses Württemberg im 15. Jahrhundert dann einen systematischen Zug und beschäftigt sich – im Kontext der Klosterreformbewegung – auch immer mehr mit der geistlichen Seite monastischer Existenz.

31 Ebd. 199. – Albert JÄGER, Der Streit des Cardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund von Österreich als Grafen von Tirol. Innsbruck 1861. – Wilhelm BAUM, Sigmund der Münzreiche. Zur Geschichte Tirols und der habsburgischen Länder im Spätmittelalter, Bozen 1987, 125ff. – DERS., Nikolaus Cusanus in Tirol, Bozen 1983.

32 RANKL (wie Anm. 20) 199f.

33 Ebd. 200.

34 STIEVERMANN, Landesherrschaft (wie Anm. 11) 67 u. 69; RANKL (wie Anm. 20) 201f.

35 Vgl. im einzelnen STIEVERMANN (wie Anm. 11). – DERS.: Die württembergischen Klosterreformen des 15. Jahrhunderts, in: ZWLG 44, 1985, 65–103. – Württemberg im Spätmittelalter (Ausstellungskatalog), Stuttgart 1985.

Dabei spielten in der ersten, noch recht sporadischen und eher dürftigen Reformphase seit den 1425er Jahren Bischöfe keine vergleichbare Rolle wie in Bayern, da Württemberg eine vergleichbar starke hegemoniale Position gegenüber Bischöfen nicht besaß; es setzte statt dessen territorial eingebundene und loyale Prälaten und Säkularkanoniker (vielfach auch in Ratsverhältnissen nachweisbar) als Schiedskommission mit landesherrlicher Autorität ein[36]. Die wirtschaftliche und politische Abhängigkeit der Klöster im Bereich des württembergischen Territorialstaats, überhöht durch personale Verflechtungen, gab in der Regel solchen Zugriffen eine Chance auf Erfolg bzw. Effektivität.

Im Zusammenspiel mit dem Basler Konzil (1431–1437/49) wurden weniger umfassende Reformen denn rechtliche Fragen kleinerer Propsteien und Priorate, deren Vogteiverhältnisse von denen des jeweiligen Mutterklosters abwichen (Reichenbach, Güterstein, Enzklösterle), im Sinne der württembergischen Landesherrschaft traktiert; eine wirkliche Reform erfolgte mit Hilfe des Observantenvikars Nicolaus Caroli 1446 bei den Franziskanern zu Tübingen. Dazu kam die Förderung der Stiftskirchen[37], die den Landesherrn als besonders »herrschaftsnahe« Institution ebenfalls am Herzen lagen (Erwerbungen für Sindelfingen und Stuttgart wurden ebenso bestätigt wie die Fundierung Herrenbergs). Ein ähnliches Profil zeigte dann die kuriale Politik Graf Ulrichs V. von Württemberg-Stuttgart (1442–1480) um 1450 mit den Stiftskirchenprojekten Göppingen sowie Lauffen und Kirchheim (die beiden letzteren wurden nicht vollzogen)[38].

Eine neue Qualität und durchaus Anschluß an die bayrischen und österreichischen Fürstenstandards schaffte das gräfliche Württemberg mit seinem 1459 in Mantua bei Papst Pius II. erworbenen allgemeinen Visitationsprivileg für die Klöster und Stifte beider Landesteile. Im einzelnen haben sich dadurch zwar die praktischen Durchgriffsmöglichkeiten offenbar nicht verändert, doch bekam alles jetzt einen stärker systematischen Zug[39]. Dabei kann allerdings nicht behauptet werden, daß die Reformbulle nach Lage der Quellen bei dieser, zunächst eher zögerlich einsetzenden Reformwelle eine grundlegende Bedeutung gehabt hätte. Entscheidend blieb die landesherrliche Autorität; auch Ordensbeziehungen und -kontakte, die von den Grafen gezielt gepflegt und eingesetzt wurden, spielten eine nicht unbeträchtliche Rolle:

etwa bei der konsequenten Durchsetzung der observanten Richtung in den Dominikanerinnenklöstern (Weiler, Reutin, Kirchheim, Steinheim, Offenhausen), die – anknüpfend an die gräfliche Neugründung eines observanten Männerklosters in Stuttgart – in einem langen, zähen Kampf erzwungen wurde[40];

oder bei der in Süddeutschland ungewöhnlichen Förderung der Bursfelder Kongregation (Hirsau, Alpirsbach)[41];

oder bei der in Süddeutschland in dieser Form einmaligen Ansiedlung der Brüder vom gemeinsamen Leben (Urach, Herrenberg, Dettingen, Tachenhausen, Tübingen, St. Peter im Schönbuch/Einsiedel)[42].

Im übrigen treffen wir die gleichen Begleitumstände wie bei bayrischen Reformen – insbesondere auch die Erosion adliger Positionen; der dabei zutage tretende Widerstand mußte teilweise mit militärischen Machtmitteln abgeblockt werden – so schon 1431 bei den

36 STIEVERMANN, Juristen (wie Anm. 16).
37 Zur Stiftskirche s. Peter MORAW, über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, Göttingen 1980, 9–37.
38 STIEVERMANN (wie Anm. 11) 134–136.
39 DERS. (wie Anm. 35) 77ff.
40 DERS., Landesherrschaft (wie Anm. 11) 275ff.
41 Ebd. 265 u. 269f.
42 Ebd. 286.

Zisterzienserinnen zu Rechentshofen und noch 1478 bei den Dominikanerinnen zu Steinheim. Im Streit um die Reform des Dominikanerinnenklosters zu Lauffen kam es 1455 zu einer förmlichen Fehde mit Walter von Urbach, der sich seine traditionellen Rechte am Kloster nicht durch die Landesherrschaft einschränken lassen wollte[43]. Die Absetzung von Klostervorstehern begegnet gleichfalls: Besonders spektakulär vollzog sich der Fall des adligen Propstes Bernhard von Baustetten zu Denkendorf, einem Stift des Ordens vom Heiligen Grabe, der schließlich weichen mußte und 1468 im Pfälzer Exil starb[44].

Wie letztlich die landesherrliche, d.h. machtpolitische Position vor und nach dem Privileg von 1459 entscheidend war und die Begleitumstände prägte, soll mit zwei Belegen gezeigt werden. 1448 – also vor dem Visitationsprivileg – versprachen die Zisterzienser zu Königsbronn (die mit der Herrschaft Heidenheim gerade zu Württemberg gekommen waren) dem Grafen Ulrich V. in einer Urkunde, sich von Geistlichen und Ordensbrüdern, die ihnen der Graf senden werde, reformieren zu lassen; im übrigen erkannten sie den württembergischen Erbschirm an und sicherten Wagendienst und Jägeratz zu[45]. 1474 erließ Graf Eberhard im Bart (1457–1496) eine neue Ordnung für die Benediktiner zu Blaubeuren – neben der Wirtschaftsführung (z.B. Anlage der Urbare) wurden auch Fragen der Klosterzucht angesprochen, überhaupt die Regel eingeschärft[46]. Einen Bezug auf geistliche Autoritäten oder eine Legitimierung von geistlicher Seite sucht man in beiden Fällen vergeblich.

In anderen Fällen ließ man jedoch Geistlichen und Ordensbrüdern durchaus den Vortritt, wenn es sich so ergab: Der Territorialstaat focht hier keine abstrakten Prinzipienkämpfe aus, sondern verhielt sich pragmatisch und flexibel – was letztlich in seinem Sinne durchaus erfolgreich war. Ähnlich dürften es allerdings auch die Träger der Reformbewegung in den Orden gesehen haben, die offenbar keine »ideologischen« Vorbehalte gegen die landesherrliche Gewalt hatten, wenn sie nur ihre Ziele verwirklichen konnten.

Vielfach gingen die Dinge jedoch relativ geräuschlos über die Bühne – nicht zuletzt deshalb, weil offener Widerstand gegen den erklärten Willen des Landesherrn nur von wenigen gewagt werden konnte, die landsässigen Prälaten der Reformkommission (Abt zu Hirsau und Prior der Kartause Güterstein) aus verschiedenen Gründen zur Rücksichtnahme auf die Landesherren verpflichtet waren und ihre Klöster auch in dieser Phase einer besonderen Förderung sich erfreuten. Dieses Zusammenspiel konnte durchaus auf Kosten Dritter gehen: Zwiefalten, das so seine Propstei Güterstein verlor (in eine Kartause und gräfliche Grablege verwandelt) hat das bitter vermerkt und den Hirsauer Abt Wolfram als »Verwüster« gekennzeichnet[47].

Eine beinahe erstaunliche Parallele zum herzoglichen Sproß und Kirchenpolitiker Grünwälder in Bayern treffen wir in Württemberg mit den Brüdern Vergenhans. Die vielfältig in der Kirchen- und Landespoltik engagierten Doktoren Johannes und Ludwig Vergenhans sollen ebenfalls illegitime Abstammungsbeziehungen zum landesherrlichen Hause haben – in diesem Fall über die Mutterseite[48].

Die Gefahr einer Interessenkollision für die verschiedenen geistlichen Räte und Reformer blieb in Württemberg meistens gering, prägte doch das Verhalten des Landesherrn Eberhard

43 Ebd. 263, 265, 285.
44 Ebd. 268.
45 Ebd. 264.
46 Ebd. 271f. – Klaus SCHREINER, Mönchtum im Geist der Benediktinerregel. Erneuerungswille und Reformstreben im Kloster Blaubeuren während des hohen und späten Mittelalters, in: Blaubeuren. Die Entwicklung einer Siedlung im südwestdeutschen Raum, hg. v. Hans-Martin DECKER-HAUFF u. Immo EBERL, Sigmaringen 1986, 93–171.
47 STIEVERMANN (wie Anm. 35) 78f., bes. Anm. 56. – Winfried SETZLER, Kloster Zwiefalten, Sigmaringen 1979, 59.
48 STIEVERMANN, Juristen (wie Anm. 16) 258.

im Bart in der Tat eine tiefe persönliche Frömmigkeit[49]. Das bedeutete allerdings nicht, daß er auf eine stärkere Heranführung und Heranziehung der Klöster an und für seinen Territorialstaat (1495 zum Herzogtum erhoben) verzichtet hätte. Immerhin war die Klosterreform im Lande so stark verankert, daß sie auch nach Eberhards Tod in der sogenannten Regimentsordnung von 1498, die von den Ständen (einschließlich der Prälaten) ausgearbeitet worden war, ausdrücklich festgeschrieben wurde[50].

Eine weitere Ähnlichkeit in der Kirchenpolitik zeigt sich bei den gefestigten Landesstaaten Bayern und Württemberg in dem konstruktiven Umgang mit dem Institut des Säkularkleriker-Stiftes, das in wichtigen Landstädten – etwa für Zwecke der Alimentierung des Kanzlei- und Regimentspersonals, für die Universitätsfundation etc. auf- und ausgebaut wird (Herrenberg, Backnang, Göppingen, Tübingen)[51].

In anderen Fällen stellen sich beide Territorien jedoch im wesentlichen erfolgreich gegen Bestrebungen, alte Klöster in Stifte zu verwandeln – Bestrebungen, die vielfach von den in den Klöstern dominierenden Gruppierungen als Alternative zur Reform verfolgt werden. Den herrschenden geistigen Zeittendenzen und den territorialstaatlichen Zielen zur Einordnung und Sozialdisziplinierung kam so etwas jedoch in der Regel nicht entgegen und wurde daher nach Möglichkeit abgeblockt. Eine Ausnahme bildet hier für Württemberg das Benediktinerkloster Ellwangen, das 1460 in einer schwierigen politischen Lage und als Sonderfall (der Prälat besaß fürstlichen Rang, es bestand ein vertraglich begrenztes Schirmverhältnis) umgewandelt bzw. säkularisiert wurde[52].

Es läßt sich deutlich erkennen, daß die Klostersäkularisationen vorzüglich in solchen Zonen vorkommen, die territorial zersplittert bzw. nicht voll erfaßt sind: Dort, etwa im Kraichgau (Odenheim–Bruchsal) und in Franken (Ellwangen, Komburg, St. Burkhard zu Würzburg) kann der Adel vormalige Benediktinerklöster in die ihm gemäße Lebens- und Rechtsform des weitgehend freien Säkularkanonikerstifts transformieren und auch rechtlich absichern lassen[53].

Zusammenfassung und Ausblick

Die hier gebotene ausschnitthafte Themenstellung hat schon eo ipso den Territorialstaat in einer übermächtigen Position erscheinen lassen. Dieses Bild ist auf jeden Fall dahingehend zu modifizieren, daß auch seine Mittel gemäß der allgemeinen Entwicklung der Epoche noch deutlich begrenzt waren. Er konnte zwar durchaus ad hoc ein- und durchgreifen – eine dauerhafte Verwirklichung seiner Ziele war aber damit keineswegs gewährleistet. Wenn auch die Verstaatung in den Territorien im Spätmittelalter deutlich weiter fortgeschritten war als im Reich, so fehlte doch noch vielfach der administrative Apparat zur dauerhaften Steuerung und Kontrolle.

Das Bestreben zur sozialen Interessen- und Besitzstandswahrung – nicht nur beim Adel, sondern auch bei den neuen Führungsgruppen in Territorialstaat und Kirche – bremste dazu

49 STIEVERMANN, Herzog Eberhard im Bart (1459–1496), in: 900 Jahre Haus Württemberg, hg. v. Robert UHLAND, Stuttgart etc. 1984, 82–109. – DERS., Württembergische Klosterreformen (wie Anm. 35) 93ff.

50 STIEVERMANN, Landesherrschaft (wie Anm. 11) 287.

51 Vgl. oben bei Anm. 37.

52 STIEVERMANN, Landesherrschaft (wie Anm. 11) 266f. – DERS., Das geistliche Fürstentum Ellwangen im 15. und 16. Jahrhundert. Politische Selbstbehauptung im Schatten Württembergs, in: Ellwanger Jahrbuch 32, 1987–88, 35–47.

53 Alfred WENDEHORST, Der Adel und die Benediktinerklöster im späten Mittelalter, in: Studia Anselmiana 85, 1982 (= Consuetudines Monasticae. Eine Festgabe für Kassius Hallinger), 333–353. – SCHREINER (wie Anm. 26) 53ff.

häufig genug den Elan der kirchlichen wie staatlichen Reformbestrebungen und erzwang Kompromisse. Auch konnten Kirchenrecht und kirchliche Privilegien nicht einfach völlig beiseite geschoben werden, sondern man mußte damit nach Lage der Dinge politisch und flexibel kalkulieren, darüber hinaus in bestimmten Fällen mit den Bischöfen als regional präsenten Reichsfürsten rechnen: Im württembergischen Bereich gilt dies etwa für Murrhardt, wo der Bischof von Würzburg nicht zu übergehen war[54]. So verwundert es nicht, daß auch die Klosterreformbewegung trotz ihrer Verbindung mit dem Landesfürstentum bei allen Erfolgen (die exakt allerdings kaum zu messen sind) doch immer wieder auch an die Grenzen des Machbaren stieß.

Es läßt sich schließlich kaum sicher bestimmen, ob die in vielen Regionen erkennbare Neublüte des Klosterwesens im ausgehenden Spätmittelalter in erster Linie auf den wirkenden Geist der Reform, die ordnende Kraft des Territorialstaates oder nur mehr auf die allgemeine konjunkturelle Erholung im Agrarsektor zurückzuführen ist.

Unabhängig davon, wie hoch man nun die Effektivität territorialstaatlichen Reformhandelns im Klosterbereich veranschlagt, so sind doch zumindest einige Langzeitfolgen nicht wegzudisputieren: Die Erosion des traditionellen kirchlichen Autonomiebereichs läßt sich nicht rückgängig machen, der Anspruch des Staates auf die Mitwirkung auch in internen kirchlichen Angelegenheiten setzt sich fest, überhaupt verliert langfristig die Orientierung des Kirchen- und Klosterwesens an Diözesan- und Ordensstrukturen an Bedeutung, während die Ausrichtung auf den Territorialstaat wächst – eine Tendenz, die unter folgenden Stichworten zu buchen ist: Prälaten als Landstand, geistliche Steuerleistungen, Geistliche in Regiment und Kanzlei, Einbau von Klerus und Klöstern in die territoriale Gerichtsbarkeit; der Territorialstaat begegnet in der Rolle eines Kontrolleurs und Mittlers in den verschiedensten Angelegenheiten der Klöster, selbst in spezifisch geistlichen Dingen, und wird als solcher häufig von den eigenen unmittelbaren Untertanen, aber auch aus den Konventen oder von klösterlichen Hintersassen angerufen.

Das alles sind Phänomene, die auf Entwicklungen in der Reformationszeit hinweisen, ja sie vielfach schon vorwegnehmen. Radikale Reform, für deren Bezeichnung schließlich der Begriff »Reformation« (der im übrigen auch dem 15. Jahrhundert geläufig ist) sich durchsetzt[55], wird bekanntlich in den Landesstaaten des 16. Jahrhunderts möglich, da das Konzept der universalen Kirche mit ihren – aus territorialer Sicht – strukturellen und juristischen Hemmnissen (Papst, Bischöfe, Kirchenrecht, kaiserliche Vogtei) von den reformationswilligen Reichsständen vollends überwunden werden kann und der einheitliche Wille der weltlichen Obrigkeit sich mehr oder weniger ausschließlich durchsetzt (Stichwort: Fürstenreformation, aber auch fürstliche Gegenreformation).

Aus der retrospektiven Wertung, unter Einbeziehung der Entwicklung des 16. Jahrhunderts, läßt sich daher folgern: Mit dem Aufstieg des Territorialstaats und seinem zunehmenden Ausgreifen in die Kirche (d. h. hier die Klöster) treffen wir bereits im 15. Jahrhundert ein ganz wichtiges Element eines »Aufbruchs in die Moderne« (im Sinne des Tagungsmottos) – eines Aufbruchs, der sich allerdings letztendlich in einer Art und Weise gestaltete, wie es spätmittelalterliche Protagonisten der Kirchen- und Klosterreform kaum antizipieren konnten.

54 Dazu zuletzt Gerhard Fritz, Stadt und Kloster Murrhardt im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Sigmaringen 1990.

55 In diesem Sinne führt jetzt M. Schulze (wie Anm. 18) den Begriff »Reformation« für die Reformen des 15. Jahrhunderts wieder ein. – Die Bedeutung der kirchlichen bzw. Ordenskräfte für die Reform betont stärker (allerdings für eine andere Region) Bernhard Neidiger, Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen. Initiatoren und treibende Kräfte der Klosterreformen des 15. Jahrhunderts im Gebiet der Diözese Köln, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 54, 1990, 19–77. – Dazu aber Wilhelm Janssen, Landesherrschaft und Kirche am Niederrhein im späten Mittelalter, in: Der Niederrhein zwischen Mittelalter und Neuzeit, hg. v. J. F. G. Goeters u. J. Prieur, Wesel 1986, 9–42.

PETRUS BECKER

Benediktinische Reformbewegungen und klösterliches Bildungsstreben

Die rheinischen Abteien der Bursfelder Kongregation*

Das Thema möchte ich auf folgende Zeit begrenzen: Beginn der Reform rheinischer Klöster in der Spanne zwischen dem Konstanzer und dem Basler Konzil, also etwa 1418 bis 1431, wobei sich mit der Reform des Abtes Johannes Rode von St. Matthias in Trier und seiner Tätigkeit als Generalvisitator des Konzils von Basel eine persönlich faßbare Anfangsgrenze feststellen läßt. Nach meinen bisherigen Beobachtungen reicht die Entfaltung der Erneuerung bis in den Beginn der Reformationsepoche, d.h. ungefähr in die zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts. Damit ist indes nicht gesagt, daß Einflüsse der beginnenden Reformation die weitere Entfaltung gehemmt hätten. Es scheint eher, daß nach 100jähriger Dauer eine Art Erschöpfung oder Austrocknung eintrat.

Vorgeschichte

Wenn im Titel das Wort »Bildungsstreben« erscheint, ist im Hinblick auf das benediktinische Mönchtum ein allgemeiner Hinweis zur Klärung notwendig. Von der *Regula Benedicti* her gesehen, ist dem Orden keinerlei Aufgabe von Bildung im weltlichen Sinn mitgegeben. Liest man jedoch die Regel insgesamt genau durch, muß man feststellen, daß sie Voraussetzungen einbringt, die im zönobitischen Leben notwendig auf eine »Bildung« im Sinne der vollmenschlichen Entfaltung der Persönlichkeit und der Gemeinschaft führen. Es ist deshalb mit Recht vom »Humanum« in der Regel des hl. Benedikt gesprochen worden[1]. Als eigentlichen Kern, als Objekt dieser Einstellung sehe ich die Ehrfurcht vor Gott und seiner Schöpfung. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß sich beispielsweise das Skriptorium und die Bibliothek von der Sakristei her entwickelt haben. Der Kantor ist noch im beginnenden 12. Jahrhundert der Leiter des Skriptoriums[2]. Vom Gottesdienst her bestimmt sich die »Bildung«. Was also vom frühen Mittelalter an als Kulturschaffen der Mönche in Erscheinung tritt, sei es in der sogenannten karolingischen oder später ottonischen Renaissance, sei es zu anderen Zeiten, muß von daher erklärt werden[3].

* Das Referat wurde auf der Studientagung von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart »Aufbruch in die Moderne. Humanismus und Kirchenreform im 15. Jahrhundert« in Weingarten gehalten. Der Vortragsstil ist beibehalten.

1 Gisbert Aulinger, Das Humanum in der Regel Benedikts von Nursia. Eine moralgeschichtliche Studie (KGQS 1), St. Ottilien 1950.

2 Trier, Bibliothek des Bischöfl. Priesterseminars Hs. 107, vord. Deckbl.: *scriptus... sub Eberhardo abbate, Remigio cantore a Heinrico scriptore.*

3 Jean Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, 46–61.

Man darf nüchtern sagen, daß kaum eine Epoche der benediktinischen Geschichte monastisch so farblos war wie das 14. Jahrhundert[4]. Die Berufung zum Klosterleben war weithin rein äußerlich bestimmt als Versorgung von Söhnen der adligen Oberschicht, ohne Rücksicht auf eine geistliche Begründung. Es fehlte an geistigem und geistlichem Leben. Die neuen Orden hatten die alten überspielt, eine Ausnahme machten die Kartäuser. Dennoch kann man beobachten, wie in verschiedenen Klöstern Reformkeime zu wachsen begannen, die sich bis in den Anfang des 15. Jahrhunderts immer kräftiger entwickelten. Unterstützt wurden diese Ansätze durch die von dem Vierten Laterankonzil angeordneten und von Papst Benedikt XII. (1334–1342) neu organisierten Provinzialkapitel der Benediktiner, die zuerst sehr mühsam und spärlich durchgeführt wurden, aber schließlich während der Konzilien von Konstanz und Basel zu einer Spätwirkung führten[5]. Ein entscheidendes Dokument war dabei die Konstitution *Summi magistri* des Papstes Benedikt XII. (1336)[6]. Dies alles kann ich als bekannt voraussetzen, nehme jedoch aus jener Konstitution einen Punkt heraus, der für die klösterliche Bildung einen Neuansatz bedeutete: die energische Aufforderung zum Studium, jetzt nicht mehr wie in früheren Zeiten allein im Kloster, was durchaus von einem Magister weitergeführt werden sollte, wie schon Papst Clemens V. (1305–1314) gefordert hatte[7], sondern auch in Verbindung mit den inzwischen gegründeten Universitäten (eigens genannt wird Paris). Man sieht sofort, daß hier die Bildungspraxis der Bettelorden anregend wirkte. Die Anweisungen Papst Benedikts umgreifen drei große Kapitel mit genauen Angaben über Auswahl der Studenten, ihren Unterhalt, Studiengang, Lebensweise und Disziplin[8]. Diese päpstlichen Anweisungen wurden besonders von dem Provinzialkapitel der Mainzer Kirchenprovinz in Petershausen (1417) aufgenommen und wirkten weiter[9]. Es war ein glückliches Zusammentreffen, daß zu gleicher Zeit Studenten und Magistri den Weg zum monastischen Leben fanden; ein bekanntes Beispiel ist die Wiener Gruppe, die nach Subiaco ging, aber dann später Wurzelstock der Melker Reform wurde[10].

Nun ist von den Studien, wie sie hier angeregt und erneuert wurden, bis zu dem, was im Rahmenthema dieser Tage als besonderes Anliegen umschlossen ist, nämlich zum »Humanismus«, inhaltlich und zeitlich ein weiter Weg. In der »Theologische(n) Realenzyklopädie« heißt es zum Stichwort »Humanismus«: »Der Begriff ist vieldeutig und in verschiedenem Sinn gebraucht worden, um eine Anzahl Bewegungen, die eine stark anthropozentrische Komponente enthalten, zu beschreiben«, und etliche Zeilen weiter: »Historisch gesehen ist der Humanismus jedoch am häufigsten mit den Gedanken und der literarischen Kultur der

4 Stephan Hilpisch, Geschichte des benediktinischen Mönchtums, Freiburg i. Br. 1929, 248: »Die Geschichte der Abteien, vor allem in Deutschland, wird zu einem großen Teil Wirtschaftsgeschichte«! – Philibert Schmitz, Geschichte des Benediktinerordens 3, übertr. u. hg. von Raimund Tschudy, Einsiedeln–Zürich 1955, 70–72.

5 Petrus Becker, Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter. Ansätze, Entwicklungen, Auswirkungen: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hg. v. Max-Planck-Institut für Geschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68, Studien zur Germania Sacra 14) 167–187. – Ders., Erstrebte und erreichte Ziele benediktinischer Reformen im Spätmittelalter, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. v. Kaspar Elm (Berliner historische Studien 14, Ordensstudien 6), 23–34. – Dieter Mertens, Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: Ebd. 431–457.

6 Laertius Cherubinus, Magnum Bullarium Romanum 1, Luxemburg 1727, 218–237.

7 Corpus Iuris Canonici, C. 1 X 3 *in Clem*, ed. Aemilius Friedberg, Bd. 2, Sp. 1168.

8 Cherubinus (wie Anm. 6) 222–226.

9 Josef Zeller, Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen im Jahre 1417, in: SM 41 (1921–22) 1–73.

10 Barbara Frank, Subiaco, ein Reformkonvent des späten Mittelalters, in: QFIAB 52 (1972) 526–656; 556–562.

Renaissance in Verbindung gebracht worden«[11]. Wenn dies so allgemein gilt, können wir solches wohl auch vom »Klosterhumanismus« vermuten. Wegen dieser Undeutlichkeit habe ich im Titel meines Referates das Wort »Humanismus« vermieden und nur sehr allgemein von »Bildung« gesprochen. Immerhin möchte ich auf zwei Formulierungen in den beiden Zitaten hinweisen: »anthropozentrische Komponente« und »mit den Gedanken und der literarischen Kultur der Renaissance in Verbindung gebracht«. Wird im Bildungsstreben der monastischen Reform von solchen Anliegen etwas sichtbar werden? Und wenn ja, wie kam es dazu und wie setzte es sich von anderen Ausformungen des »Humanismus« ab? Das sind gleichsam zwei Leitplanken, an denen entlang ich drei Perioden der Reform in den rheinischen Klöstern zu beobachten suche.

Eine erste Periode setze ich an von der trierischen Rodereform bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, eine zweite von der Bildung der Bursfelder Kongregation, d.h. eigentlich von ihrer Entfaltung in den 50er Jahren, bis zum Wirken des Johannes Trithemius und seiner klösterlichen Freunde, die dritte von da an bis in das Nachlassen des geistigen Lebens in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts.

I. Periode

Abt Johannes Rode (* um 1385, 1421–1439)[12] entstammte dem bürgerlichen Milieu Triers, das zu Beginn des 15. Jahrhunderts durch Wohlhabenheit großen gesellschaftlichen Einfluß erlangt hatte. Von Ausschlag war für diese Schicht das Universitätsstudium, durch das sie auf gleiche Höhe mit dem Adel gelangte. Rode hatte in Paris und Heidelberg studiert, war *magister artium*, Lizentiat der Rechte, Bakkalar der Theologie und in Heidelberg auch 1413 Rektor der Universität geworden. Ihm genügten das Studium und eine angemessene Stellung als Kleriker mit manchen Pfründen nicht, er trat mit etwa 32 Jahren bei den Kartäusern in St. Alban in Trier ein und wurde kurz darauf schon Prior dieses Klosters. Zwei Leitlinien zeichneten sich dann ab: Streben nach akademischer Bildung – man mag hinzufügen – mit einem Sinn für praktisches Handeln und zweitens eine Sehnsucht nach inniger Gottesbegegnung. Das Reformanliegen seines Erzbischofs Otto von Ziegenhain (1418–1430)[13] riß ihn wieder aus der Stille der Kartause heraus und übertrug ihm die Aufgabe der monastischen Erneuerung der Abtei St. Matthias und der übrigen Trierer Benediktinerklöster. Nach dem Tode des Erzbischofs wurde er 1430 durch den Streit um dessen Nachfolge (Trierer Bistumsstreit) in die Teilnahme am Basler Konzil hineingezogen, und die Bekanntschaft mit dem Konzilspräsidenten Julian Cesarini (1430–1444)[14], der ihn hoch schätzte, brachte ihn als Generalvisitator ganzer Kirchenprovinzen an die Spitze der benedikinischen Reformbewegungen im westlichen Deutschland.

Es ist nicht erstaunlich, daß das naturgegebene Interesse des Johannes Rode an geistiger

11 Lewis W. Spitz, Art.: Humanismus/Humanismusforschung, in: TRE 15, 1986, 639–661; 639.

12 Zu Person und Werk Virgil Redlich, Johann Rode von St. Matthias in Trier. Ein deutscher Reformabt des 15. Jahrhunderts (BGAM 11), Münster i.W. 1923. – Petrus Becker, Das Reformprogramm des Abtes Johannes Rode, Abtes von St. Matthias in Trier. Ein darstellender Kommentar zu seinen Consuetudines (BGAM 30), Münster i.W. 1970.

13 Ferdinand Pauly, Aus der Geschichte des Bistums Trier 2. Die Bischöfe bis zum Ende des Mittelalters (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs 18), Trier 1969, 122–124.

14 Gerald Christianson, Cesarini: The Conciliar Cardinal. The Basel Years 1431–1438 (KGQS 10), St. Ottilien 1979. – Zum Bistumsstreit Erich Meuthen, Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil. Zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 1), Münster i.W. 1964, 289, Reg. s.v. Rode.

Bildung in der Erneuerung der Klöster zur Wirkung kam. Es spielte weiterhin das Studium an der Universität eine Rolle, er schickte auch bald den wohl begabtesten seiner Mönche, den jungen Adligen Reyner von Hompesch, zum Studium nach Heidelberg, zugleich auch einen Gottfried Rode, vielleicht einen Verwandten, der aber einige Zeit nach Rodes Tode für das Kloster eine Enttäuschung wurde[15]. Die Grundsätze des Abtes für das Studium der Mönche sind klar faßbar. In dem Novizenkapitel ist Lektüre für die jungen Mönche angegeben, dabei handelt es sich ausschließlich um geistliche Texte: Hugo von St. Viktor, Hugo von Folieto, Pseudo-Cyprian, Pseudo-Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Bernhard von Clairvaux, Johannes Cassian, dies alles aus der Vorlage des Lütticher *Liber ordinarius*, aber dann noch hinzugefügt Gerhard von Vliederhoven, *Quattuor novissima tua*, noch vorhanden in drei Handschriften (St. Matthias, Trier) aus der Zeit Rodes oder kurz nach ihm[16]. Geht man den weiteren Inhalt der letztgenannten Handschriften durch, so findet man darin eine Menge von Texten ähnlicher Art, darunter die bekannten Namen Johannes Gerson, Nikolaus von Dinkelsbühl, der den Melker Benediktinern persönlich sehr verbunden war, aber auch den Kapitelssermo, den Rode noch 1420 als Kartäuser in der Grande Chartreuse gehalten hatte[17]. Angeführt sei noch eine Handschrift, die im Todesjahr Rodes 1439 in St. Matthias vollendet wurde und mit Abhandlungen des Johannes Chrysostomus beginnt und mit Johannes Nider, *Consolatorium timoratae conscientiae* schließt[18]. Wollte man dieses Schrifttum inhaltlich charakterisieren – was bei der Fülle schwierig ist –, so möchte ich sagen: geistlich im Sinn der *Devotio moderna* und der Kartäuserspiritualität als Gotteserfahrung oder besser: Jesuserfahrung, aber weithin auch mit praktischer Ausrichtung. Darauf weist zum Beispiel die Menge von 39 Gerson-Texten mit ihren manchmal kasuistischen Fragen hin; allein der Traktat *De remediis contra pusillanimitatem* ist sechsmal nachzuweisen[19].

Methodisch muß ich für das zuletzt Gesagte die Einschränkung machen, daß die Textzeugen teilweise nach der Rodezeit, aber noch ins 15. Jahrhundert zu datieren sind. Auf die Praxis weist auch die ausführliche Kenntnis kirchlicher Rechtsliteratur hin, nicht verwunderlich bei dem Lizentiaten des Rechts, der in seinen *Consuetudines*, aber auch in vielen Verwaltungsfragen ständig mit dem Recht zu tun hatte. Es könnte die Frage nach eigentlich scholastischer Literatur gestellt werden. Nun, Werke des hl. Thomas von Aquin waren bekannt und wurden benützt. Am 10. Juli 1436 zum Beispiel beendete Adrian von Dordrecht die *Tertia pars* der *Summa theologiae* bis zur *Quaestio 90*. Rode benutzte den *Doctor angelicus* auch in seinen *Consuetudines* an einigen wenigen Stellen[20].

Genug nun über die Literatur der Rodezeit! Wie aber war sein Grundsatz zum Verhältnis von Studium und klösterlichem Leben? Gab es da einen Unterschied zum allgemeinen Bild des damaligen Studienbetriebes? Dies ist in dem Visitationsrezeß für die Reichenau 1435 in dem Kapitel 17 *De monachis ad studium mittendis* klar ausgesprochen: *Per primum fundatus sit (monachus) in caritate, que bone conscientie de ipso reddat testimonium, antequam ad acquisitionem accedat humanarum scientiarum. Quoniam ut ait scriptura: In malevolam animam non intrabit sapientia*[21]. Wie existentiell indes diese Sapientia auf Jesus ausgerichtet war und Gottbegegnung in der Art der *Devotio moderna* wurde, erweist sein Bekenntnis im

15 BECKER (wie Anm. 12) 3.

16 Consuetudines et observantiae Monasteriorum Sancti Mathiae et Sancti Maximini Treverensium ab Iohanne Rode abbate conscriptae, ed. Petrus BECKER (CCMon 5) 182.

17 StB Trier Hs. 670/238 Bl. 180^{r}–190^{r}. – BECKER (wie Anm. 12) 45–47.

18 Trier, Abteibibl. St. Matthias Hs. I/5.

19 Z. B.: StB Trier Hss. 601/1537 Bl. 45^{r}–52^{v}; 719/1537 Bl. 19^{r}–24^{v}.

20 Vgl. CCMon 5 (wie Anm. 16) 290, Reg. s. v. Thomas Aqu.

21 Petrus BECKER, Die Visitationstätigkeit des Abtes Johannes Rode in St. Gallen und auf der Reichenau, in: ZSKG 68 (1974) 193–239; 235.

Prolog seiner *Consuetudines*: »Aber ich habe den Anker meiner Hoffnung auf den allein geworfen, der den auf ihn Hoffenden nicht im Stich lassen wird. So habe ich mich also mit dem gleichen Gehorsam, den ich der heiligen Mutter Kirche entgegenbringe, auch dieser Bürde demütig, wenn auch zugleich ängstlich, unterworfen... Ich vertraute aber auf den, der nur dem Ausdauernden seine Hilfe gewährt. So kam es, daß je weiter das erwünschte Ziel vor meinen Augen entschwand, desto brennender und heftiger – nach dem Beispiel der vor Eifer glühenden Magdalena – durch ausdauerndes Streben die frommen Wünsche wurden, die durch Aufschub ja nur stärker werden. Wie groß meine Sorge, Mühe und mein Eifer waren, als ich dieses Werk im Schweiße meines Angesichtes begann, das weißt du, o süßester Jesus, du Erforscher der Herzen«[22].

Aufschlußreich sind die persönlichen Verbindungen Rodes. Er gehörte dem Reformkreis des Erzbischofs Otto von Ziegenhain an und war so seit 1427 und später seit 1430 in Zusammenarbeit mit Nikolaus von Kues. In Basel kam er in engste Fühlungnahme mit dem Konzilspräsidenten Julian Cesarini und den Reformäbten auf dem Konzil. Näher erforscht werden müßte sein Verhältnis zu Ludovico Barbo (1408–1437, Bischof 1437–1443), dem führenden Abt der Kongregation von S. Giustina in Padua, und zu den süddeutschen Äbten, auch zu Johannes Dederoth von Bursfelde und zu den Mitgliedern der Windesheimer Kongregation[23]. Zu der Familie Vener, die Hermann Heimpel umfassend erkundet hat, konnte ich keine persönliche Beziehungen Rodes finden[24]. Ich erwähne dies alles nur kurz, weil die rodeschen Reformansätze stark unter den Einfluß des allgemeinen Umbruchs zur Neuzeit hin kamen: Konziliarismus, existentielle Betroffenheit im geistlichen Leben, Aufgeschlossenheit und Suche nach Verhaltens- und Entscheidungsnormen in neuen Fragestellungen. Man denke etwa an Nikolaus von Kues und seine Problematik von Einheit und Vielheit oder vom Ineinsfall der Gegensätze. Hier tauchen, zwar noch undeutlich, die Inhalte des Humanismus und gar der Renaissance auf, das, was ich zu Anfang mit »anthropozentrischer Komponente« gemeint habe. Wichtig ist, daß sich um Rode Schüler scharten, die dem Studium verbunden waren. Reyner von Hompesch, den er nach Heidelberg schickte und der später Abt von Hornbach und Mitvisitator wurde, ist schon erwähnt. Berthold von Steenwick, Magister in Köln unter Heymerich de Campo, dem Lehrer des Cusanus, wurde Mitbegründer von Löwen als Dekan der Artistenfakultät; er wurde Rodes Sekretär und gelangte nach erneuten Studien der Rechte in Heidelberg nach Rom als *poenitentiarius minor*, ähnlich wie Johannes Keck von Tegernsee. Eberhard Hardefust aus der bekannten Kölner Bürgermeisterfamilie hatte in Köln studiert, ist aber wohl bald nach Rodes Tod gestorben[25]. Johannes von Vorst, Rodes Nachfolger in Trier und dann Abt von St. Pantaleon in Köln und von St. Maximin in Trier (1439–1452), arbeitete folgerichtig auf die Gründung einer St. Mattheiser Kongregation hin, scheiterte aber, weil dies zu sehr an seine Person und die Reformanliegen des Erzbischofs Jakob von Sierck gebunden war[26].

Wir sind hier – etwa 11 bis 12 Jahre nach Rodes Tod – an einen Abschluß der Trierer

22 Petrus Becker, Johannes Rode († 1439), in: Rheinische Lebensbilder 7, Köln 1977, 25–42; 30. – Lateinischer Text: CCMon 5, 3 f.

23 Becker (wie Anm. 12) 25–32, 77–84.

24 Hermann Heimpel, Die Vener von Gmünd und Straßburg 1162–1447. Studien und Texte zur Geschichte einer Familie des gelehrten Beamtentums in der Zeit der abendländischen Kirchenspaltung und der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 52), Göttingen 1982, 958–961, auch Reg. s.v. Johannes Rode.

25 Petrus Becker, Die Vorstadien der Consuetudines des Abtes Johannes Rode von St. Matthias († 1439), in: RBen 71 (1966) 292–313; 294–299. – Ders. (wie Anm. 12) 115. Zu Keck Winfried Müller, Die Anfänge der Humanismusrezeption im Kloster Tegernsee, in: SM 92 (1981) 76.

26 Becker (wie Anm. 12) 171–175.

benediktinischen Erneuerungsbewegung gelangt. Sie war und blieb treu dem monastischen Ideal der *Regula Benedicti* verbunden, betonte aber und praktizierte ein Streben nach geistiger Bildung, einschließlich des Universitätsstudiums. Klosterschulen für Oblaten gab es nicht mehr, es waren junge Männer, die wie auch in anderen Reformklöstern zu einem Außenstudium gesandt wurden, dem eine solide monastische Schulung voranging. Im Kloster gab es die Möglichkeit zur Einbindung des erworbenen oder noch zu erwerbenden Wissens, geistlich oder weltlich, durch Studium in der Bibliothek, die gerade in dieser Zeit, wie die Bestände zeigen, quantitativ in großer inhaltlicher Breite zu wachsen begann.

II. Periode

Zunächst sehen wir, wie sich um die Mitte des Jahrhunderts eine örtliche Verschiebung der Trierer Reformbewegung vorbereitet. Die »Rodesche Generation« ist schon zu Ende, ebenso trifft das für diejenige seiner unmittelbaren Schüler zu: die dritte Generation tritt an. Ein interessanter Vorgang in Trier selbst zeigt den Beginn. Nach dem Tode des zweiten Rodenachfolgers Heinrich Wolff von Sponheim (1447–1451) wurde ein ehemaliger Zisterzienser aus Himmerod in St. Matthias zum Abt gewählt. Ich übergehe die merkwürdigen Umstände seiner Herkunft und seiner Wahl. Fünf Jahre nach seiner Wahl erbat er nämlich 1456 von Rom die Absolution von allerlei kanonischen Unregelmäßigkeiten seines bisherigen Lebens, die weitgehend durch das vorausgegangene, aber um 1448/49 beendete Basler Schisma bedingt waren. Papst Kalixt III. (1455–1458) genehmigte diese Bitten in kumulativer Form ohne Bedingungen. Am Ende der Supplik erscheint der bemerkenswerte Satz: *Attento quod...* – kurz auf Deutsch – nämlich er erbitte die Absolution mit dem Verweis darauf, daß doch Nikolaus v. Kues (Kardinal 1448–1464) ihn 1451 *auctoritate legationis* absolviert habe[27]. Wir können die Sache heute so umschreiben: 1451 Absolution durch den Kardinal *in foro interno*, 1456 durch Rom *in foro externo*. Offensichtlich war dies von dem Kardinal so eingefädelt, um den Trierer Erzbischof Jakob von Sierck nicht zu verstimmen; als dieser dann 1456 *in agonia* lag, konnte die Sache auch äußerlich zu Ende geführt werden. Was bedeutsam ist: Hier sehen wir den befreundeten Kardinal am Werk, die Trierer Reformbewegung auf ein neues Gleis zu führen, nämlich in die Bursfelder Kongregation, die er nur wenige Wochen vorher bestätigt und so ihre schismatische Begründung legalisiert hatte. Mehrere andere Nachrichten lassen den geradezu sicheren Schluß zu, daß so unter dem Einfluß des Kardinals die gesamte Gefolgschaft Rodes in den Jahren 1451 bis 1456 der Bursfelder Kongregation zugeführt wurde, ausgenommen die Abtei St. Maximin[28], die die rodeschen *Consuetudines* bis ins 18. Jahrhundert beibehielt und sogar nach Echternach und St. Nabor weitergab.

Der erwähnte ehemalige Zisterzienser und nunmehrige Abt von St. Matthias, Johannes IV. Donre (1451–1484), dürfte eine Schlüsselrolle in diesem Wechsel gespielt haben. In diesen Jahren wurde der ehedem St. Mattheiser Mönch Adam Mayer Abt von St. Martin in Köln (1454–1499). Er und einige andere aus Trierer Klöstern, darunter Konrad von Rodenberg aus St. Marien, später Abt von Johannisberg im Rheingau (1468–1486), gehörten von da an zu den

27 Rom, Vatik. Archiv, Reg. Suppl. 490 Bl. 62^{r}–63^{r}; Repertorium Germanicum. Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des deutschen Reiches... vom Beginn des Schismas bis zur Reformation 1–7, 1916–1989, bearb. v. Emil Göller, Gerd Tellenbach, Ulrich Kühne Bd. 7, Nr. 1651.

28 Eine ausführliche Darlegung über die Vorgänge der Wahl des Abtes Johannes IV. Donre und die Überführung der Trierer Abteien in die Bursfelder Kongregation liegt druckfertig vor und wird wohl im nächsten Jahr erscheinen.

führenden Leuten der Kongregation[29]; die rodesche Erneuerung hatte so endlich durch Bursfeld eine organisierte Form erhalten und zugleich der neu gebildeten Kongregation tüchtige und wirkkräftige Persönlichkeiten zugeführt. Damit verschob sich der Mittelpunkt der Erneuerung nach St. Martin in Köln. Das Wirken dieser Stadtabtei strahlte aber zurück auf Trier und bald auch Laach, Tholey, Mettlach und andere Klöster. Es entstand innerhalb der Kongregation ein Netz rheinischer Abteien, die über Jahrzehnte hin in einer bemerkenswerten geistigen Verbindung blieben. »Groß St. Martin in Köln unter seinem Abt Adam von Eschweiler entwickelte sich gerade in diesen Jahren zum führenden Reformzentrum des deutschen Nordwestens«[30].

Dazu noch ein besonderer Blick auf St. Matthias und seinen neuen Abt Johannes Donre! Es gibt eine Liste von zehn Magistri, die vor ihm oder unter ihm in die trierische Abtei eingetreten sind[31]. Ihr Studium hatten sie vor ihrem Eintritt absolviert; soweit ich feststellen kann, geschah dies wohl in Köln oder Löwen. Alle waren Niederländer, wie sich damals überhaupt der niederländische und niederrheinische Zuzug nach den Trierer Klöstern sehr mehrte und damit auch der Einfluß der *Devotio moderna*[32]. Der Abt, selbst Niederländer, dem in St. Matthias zwei Landsleute mit verhältnismäßig langer Regierung folgten[33], war am Studium sehr interessiert und verhandelte 1472 im Auftrag der trierischen Ratsherrn mit dem kurfürstlichen Kanzler wegen der Gründung der Universität Trier. Am 16. März 1473 war er mit drei Konventualen, darunter den *magistri* Prior Johannes Culenborgh und Arnold Gorichem, bei der Eröffnung der Universität und der Wahl des Rektors zugegen und wurde zu einem der Konservatoren bestellt[34]. Der Abt spielte in der Bursfelder Kongregation eine bedeutende Rolle, war mit vielen Aufträgen für andere Klöster betraut und reiste 1470 zwecks Bestätigung des Reformabtes Johannes von Deidesheim in Laach zur römischen Kurie[35]. Zeichenhaft mag es erscheinen, daß er 1484 in Köln starb und in St. Martin beerdigt wurde, neben ihm 1499 sein befreundeter ehemaliger Professe aus St. Matthias, Abt Adam Mayer (1454–1499).

Es wäre nun schön, könnte ich aus den rheinischen Abteien Mönche nachweisen, die als *Mönche* in Trier, Köln, Löwen oder anderswo studiert haben. Das ist mir nicht recht gelungen, weil die Matrikel keine Ordenszugehörigkeit anzeigen. Bei drei St. Mattheiser Konventualen finde ich zwar genau die Namen: Johannes Bracht, später Prior, Eberhard von

29 Zu Adam Mayer Ursmer Berlière, Adam Meyer O.S.B., Abbé de Saint-Martin de Cologne (1454–1499), in: RLM 15 (1929) 20–37. – Bernhard Neidiger, Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen des 15. Jahrhunderts im Gebiet der Diözese Köln, in: RhV 54 (1990) 19–77, passim; 43, 50–56. – Zu Konrad von Rodenberg Ursmer Berlière, Conrad de Rodenberg O.S.B., Abbé de Johannisberg († 1486), in: RLM 13 (1928) 151–158. – Paulus Volk, Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation, Münster 1950, 193–204.

30 Neidiger (wie Anm. 29) 50; »Eschweiler« ist in »Exweiler« (bei St. Wendel/Saarland) zu berichtigen.

31 Darmstadt, Hess. Landes- und Hochschulbibl. Hs. 709 Bl. 141^{r}.

32 Michael Matheus, Zum Einzugsgebiet der »alten« Trierer Universität (1473–1477), in: KurtrJb 21 (1981) 66–69.

33 Antonius Lewen (1484–1519). – Petrus Becker, Der Laacher Mönch und St. Mattheiser Abt Eberhard IV. von Kamp (1519–1526), in: Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum, Emmanuel von Severus OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 24. August 1988 dargeboten (BGAM.S 5), Münster 1988, 341–354.

34 BA Trier Abt. 95 Nr. 301 S. 90f. – Vgl. Emil Zenz, Die Trierer Universität 1473–1798. Ein Beitrag zur abendländischen Universitätsgeschichte (Trierer geistesgeschichtliche Studien 1), Trier 1949, 19. – Michael Matheus, Das Verhältnis der Stadt Trier zur Universität in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, in: KurtrJb 20 (1980) 60–139; 67f., 107.

35 LHA Koblenz Best. 1 C Nr. 19657 Bl. 28^{v}. – Stephan Hilpisch, Die Einführung der Bursfelder Reform in Maria Laach, in: SM 44 (1926) 101f.

Kamp (1519–1526) und Petrus von Olewig (1526–1533), beide später Äbte, aber dies allein ist mir nicht stichhaltig genug[36]. Immerhin zeigen sich enge Verbindungen zu Professoren der Universität. Allerdings habe ich da nur Beobachtungen an den Trierer Abteien zur Verfügung.

Einen anderen Weg, die Ernsthaftigkeit der Studien zu erkunden, bieten die Bestände der Bibliotheken. Wieder muß ich mich zunächst auf Trier beschränken, weil mir da der noch reiche Bestand der mittelalterlichen Bibliothek in einer Großzahl von Manuskripten zugänglich ist: zwischen 700 und 1550 über 370 Handschriften, davon über 200 seit der Wende zum 15. Jahrhundert[37]. Um aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ein paar Angaben zum literarischen Interesse der Mönche zu geben, greife ich solche heraus, die sich in dieser Zeit als Schreiber betätigt haben: 19 Namen sind notiert, dazu noch fünf aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Wenn im Kloster etwas abgeschrieben wurde, darf man annehmen, daß es auch gelesen wurde. Nikolaus von Saarbrücken findet sich in sechs Handschriften; aus dem Inhalt: Dietrich Engelhus, *Vocabularius latinotheutonicus;* Bonaventura; eine *Ars moriendi*; Pseudothomas, *De divinis moribus;* ein Gedicht *Salutaris poeta;* bei einer Aushilfe in den Niederlanden schrieb er 1476 Nikolaus von Kues, *Idiota de sapientia* ab[38]. Von Nikolaus von Kues sind heute noch zehn Werke vorhanden, weitere sind verschollen[39]. Vor seiner Abtszeit schrieb Johannes Donre ein Florilegium geistlicher Texte ab, der Magister Arnold von Germersdonk exzerpierte Gregor den Großen und legte ein Register der Bibelzitate an, der Magister und Prior Johannes von Culenborgh interessierte sich für Wilhelm Peraldus, *De professione monachorum.* Eine Reihe kanonistischer Texte, darunter die eigenen Lizentiatsrepetitionen, und Schriften zu den Konzilien von Konstanz und Basel gehen auf Berthold von Steenwick zurück[40]. Dies mag reichen. Ein Gegenstück dazu ist Folgendes: Handschriften aus dem Beginn des 12. Jahrhunderts sind, wie Karl Manitius gezeigt hat, durch Nikolaus von Kues der Abtei entfremdet worden[41]. Auf den höchst interessanten Inhalt kann ich nicht eingehen. Mir scheint, daß sowohl der Inhalt, der die Mönche nach 1100 bewegte, wie auch die winzige Schrift den Mönchen des 15. Jahrhunderts so fremd waren, daß sie dies alles gerne abgaben, für den Kusaner war das allerdings sehr interessant. Dieser Gleichgültigkeit steht 1481 der Traktat des Abtes Gunther von Nordhausen (1458–1500/01, †1503) aus St. Peter in Erfurt über den Wert historischer Aufzeichnungen stracks entgegen, den er in heftiger Kritik an die Äbte der Bursfelder Kongregation richtete: »Ich verstummte, und die Stimme hing mir am Gaumen fest, als ich irgendwann Prälaten unseres Ordens nach den Gründern und Vorfahren ihrer Klöster fragte, aber fand, daß sie stummer waren als Fische. Nichts nämlich, aber auch gar nichts wußten sie zu antworten oder höchstens wirr und zögernd und spärlich *omnium rerum antiquarum ignorantissimi.* Unseres Ordens Weisungen *(instituta)* sind doch nicht Müßigsein oder Essen oder Trinken oder eben nur im Chor Psalmen zu singen oder in der Zelle etwas zu beten, sondern auch Schulen zu haben und in

36 Leonard KEIL, Das Promotionsbuch der Artisten-Fakultät TrieA Erg.-H. 16) Trier 1917, 1, 32, 34. – BECKER (wie Anm. 33) 347f.

37 Petrus BECKER, Notizen zur Bibliotheksgeschichte der Abtei St. Eucharius-St. Matthias, in: Armaria Trevirensia. Beiträge zur Trierer Bibliotheksgeschichte 2. stark erweiterte Aufl. z. 75. Deutschen Bibliothekartag in Trier, hg. v. Gunther FRANZ, Wiesbaden 1985, 44–63.

38 BBP Trier Hs. 77 und 109. – StB Trier Hs. 463/1894; 665/234; 1042/1268; 1130/2055.

39 Petrus BECKER, Die Abtei St. Eucharius–St. Matthias und Nikolaus von Kues, in: TrierJb 18 (1978) 44f.

40 Zu Donre: BBP Trier Hs. 127. – Zu Germersdonk: StB Trier Hs. 185/1209. – Zu Culenborg: ebd. Hs. 601/1537. – Zu Steenwick: ebd. Hs. 915/1111, doch ist gerade von ihm viel niedergeschrieben worden.

41 Karl MANITIUS, Eine Gruppe von Handschriften des 12. Jahrhunderts aus dem Trierer Kloster St. Eucharius-Matthias, in: Forschungen und Fortschritte 29 (1955) 317–319. – BECKER (wie Anm. 37) 60.

ihnen die heiligen Wissenschaften und die *bonas artes et scientias* getreu zu lehren und fleißig zu lernen. Unter diesen aber triumphiert und herrscht die *historia* als uns von Gott gegebene Königin«[42].

Es ist nicht festzustellen, wieweit dieser Traktat auf die rheinischen Äbte gewirkt hat, Abt Donre von St. Matthias lebte damals noch. Ein Jahr später legte Johannes Trithemius in Sponheim die Mönchsgelübde ab[43].

Wenn wir die Zeit von etwa 1430 bis nach 1480 überblicken, wird man wohl sagen können, daß in St. Matthias und gewiß auch in den anderen rheinischen Klöstern um den Abt Adam Mayer von Köln eine Hinwendung zur Wissenschaft und zu den Universitäten gegeben war, wenn auch unmittelbare Beweise für das Studium von Mönchen an einer Universität kaum zur Verfügung stehen. Gut bestellt ist es indes in St. Matthias mit dem Zeugnis der Bibliothek; von Abteien, deren Bibliotheksbestand uns nur kümmerlich und fragmentarisch bekannt ist (Tholey, Mettlach), läßt sich jedoch ein Aufblühen der Bibliothek im Zusammenhang mit der Reform vermuten. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht eine Kölner Handschrift aus St. Martin, in der der von Abt Mayer für den Erzbischof Hermann von Köln (1480–1508) verfaßte Bischofsspiegel enthalten ist, samt anderen Texten verwandter Thematik[44]. Ein zusammenfassender Überblick nach den von Joachim Vennebusch erschlossenen Handschriften dieser Abtei wäre hier hilfreich[45].

Pius Engelbert beklagt sehr die ängstliche Zurückhaltung der Bursfelder Äbte gegenüber den Studien: »Die Bursfelder Mönche des 15. Jahrhunderts dürften mit der theologischen und spirituellen Literatur bei weitem nicht so vertraut gewesen sein wie die damaligen Kartäuser. Wie sollten sie auch, da sie nur in Ausnahmefällen Zugang zur Bibliothek hatten... Den Kontakt zu den Universitäten, den zur gleichen Zeit etwa die Klöster der Melker Reform, vor allem Tegernsee, mit gutem Erfolg pflegten, vermieden sie ängstlich«[46]. Was ich über den Zeitabschnitt von 1450 bis 1480 von den rheinischen Klöstern gesagt habe, kann diese Aussage gewiß nicht wegwischen, läßt aber doch im Hinblick auf das Studium die Differenzierung zu, daß sich von der Rode-Zeit her der Blick nicht von den Studien abwandte, sondern fester und entschlossener wurde, wenngleich inhaltlich ungefähr in der schon vorher beschriebenen Form.

III. Periode

Mit Johannes Trithemius (Abt 1483–1516) sind wir sehr klar an etwas Neues gelangt, an die Berührung der monastischen Reform mit dem Humanismus. Von vorneherein sei gesagt, daß die von Johannes Rode geforderte monastische Haltung beibehalten wurde. Klaus Arnold macht deutlich, daß Trithemius nicht für ein Studium der Mönche an den Universitäten zu haben war: »Trithemius hängt noch ganz dem mittelalterlichen Bildungsprogramm der ›Sieben freien Künste‹ an, wie ein Brief an seinen Bruder Jakob erweist. Das Fundament ist die Grammatik, ihre Kenntnis zumindest sollen die Mönche bereits mitbringen, wenn sie ins Kloster eintreten; sie brauchen es dann zum Zwecke des Studiums nicht mehr zu verlassen

42 Barbara Fink, Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert (Veröff. des Max-Planck-Instituts für Geschichte 34. Studien zur Germania Sacra 11), Göttingen 1973, 383f.

43 Klaus Arnold, Johannes Trithemius (1462–1516), Würzburg 1971, 15.

44 Neidiger (wie Anm. 29) 54–56.

45 Joachim Vennebusch, Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln 1–4 (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv Köln, Sonderreihe 1–4), Köln 1976–1986.

46 Pius Engelbert, Die Bursfelder Spiritualität im 15. Jahrhundert, in: Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen (GermBen 6), St. Ottilien 1979, 502–524; 518.

und können sich ganz ihrer geistlichen Ausbildung widmen. Denn ›*Vana est enim omnis scientia huius mundi, si conversa non fuerit ad cultum Dei*‹«[47]. Studium ja, aber nicht außerhalb, sondern eben im Kloster. Und dafür tritt er mit Heftigkeit ein, wie zum Beispiel seine Kapitelsansprache in Reinhardsbrunn im Jahre 1496 zeigt. Schonungslos, aber doch übertrieben und einseitig geißelt er die Bildungsfeindlichkeit der Bursfelder Äbte: »O ihr törichten und unverständigen, die ihr die heilige Ordnung umgekehrt habt, da ihr den Mönchen verbietet, sich mit den Wissenschaften zu beschäftigen. Können denn eure Mönche, wenn sie unkundig und ungebildet sind, nicht doch hochmütig sein? Wenn die Unkenntnis der Schriften demütig macht, dann müßte man euch wahrhaftig ganz demütig heißen«[48]. In derselben Rede wird auch das Thema des Humanismus angeschnitten: »Ihr aber, die ihr die hohe Begabung der Mönche unter dem Schatten (Vorwand) der Demut unterdrückt, pflegt die Euren auf die niedrigsten Dinge zu beschränken, wenn ihr glaubt, außer den *Quattuor novissima* und ähnlichem nichts zur Lektüre zu geben. Wenn nämlich ein Mönch irgendeinen weltlichen Verfasser zu lesen beginnt, wenn er ein Gedicht oder irgend etwas anderes zu schreiben versucht, schreit ihr gleich, wie wenn er schon den Glauben an Christus verleugnet habe: ›Was phantasiert dieser Wahnwitzige? Will auch er ein Dichter (poeta) sein?‹« Und um *poeta* annehmbar zu machen, zitiert er ihnen gleich hinterher das Nicaenum mit griechischem Einschlag: *Ecce, sanctissimi patres dixerunt: Credo in unum Deum poetam coeli et terrae*«[49].

Worin zeigt sich denn nun der »Humanismus«? Wer nach Sponheim kommt, findet heute noch einen Türsturz mit dem Psalmvers *Haec porta Domini, iusti intrabunt in eam*[50], aber dies gleich in Griechisch und Hebräisch. Rückkehr zu den Quellen, auch zu deren Ursprache: Darin war sich Trithemius mit den Humanisten in allen Landen einig, Geschichte, zumal auch die deutsche Geschichte, auch die Geschichte der eigenen Klöster, wie sie von Abt Gunther von Erfurt gefordert wurde, das sind nun Themen, denen Trithemius mehrfach seine Arbeit widmete. Allerdings, er ließ sich, besonders durch seine Verbindung zu den Fürstenhöfen (Kaiser Maximilian I., Kurfürst Joachim I. von Brandenburg), zum Plaudern und Phantasieren verführen. Im Grunde aber waren seine Arbeiten auf das Christliche und Monastische gerichtet. Eine ganz wichtige Angelegenheit war ihm dabei die klösterliche Bibliothek, und wir wissen, welche Schätze aus allen Wissensgebieten er in Sponheim und in Würzburg zusammengebracht hat, auch wenn dies alles heute weitgehend zerstreut oder verloren ist, darunter vor allem klassische Schriftsteller des frühen Christentums in den alten Sprachen[51]. Die Absicht ist klar, und diese wurde wesentlich für den »rheinischen Klosterhumanismus«: Der Mönch sollte gebildet sein, und zwar weit gebildet. Und dafür mußte ihm im Kloster eine Bibliothek zur Verfügung stehen. Der Abt von Sponheim hoffte – in optimistischem, sokratischem Überschwang –, daß solche Bildung ein Nährboden der christlich-monastischen Askese sein und so auch den Mönch bei ernster und nützlicher Beschäftigung auf der Zelle halten und vom Umherschweifen abhalten würde[52].

47 Arnold (wie Anm. 43) 74.
48 Barbara Frank, Ein Entwurf zu einer Kapitelsansprache des Abtes Johannes Trithemius aus dem Jahre 1496, in: SM 80 (1969) H. III–IV 145–204; 166, übers. v. Vf.
49 Ebd. 181f.
50 Ps 117, 20.
51 Arnold (wie Anm. 43) 69f., 134.
52 Ebd. 224–227.

Nun geht es in diesem Referat nicht eigens um Johannes Trithemius. Über ihn und seinen Humanismus haben Klaus Arnold und viele andere geschrieben[53]. Wie hat sich der humanistische Gedanke in den rheinischen Abteien insgesamt ausgewirkt? Ich versuche, dies in drei Richtungen etwas aufzuhellen: Der Kreis der Mönche, die Beziehung zu Humanisten außerhalb der Klöster, und nochmals das Zeugnis der Bibliotheken.

Der monastische Freundeskreis um Trithemius ist schon von Arnold aufgezeigt worden. Der Abt von Sponheim und Würzburg wirkt da wie der Mittelpunkt eines Netzes. Heben wir diesen Punkt hervor, so sehen wir einen Faden, der nach der alten Reformabtei St. Matthias läuft. Dort war ihm Abt Antonius Lewen (1484–1519), der Landsmann und Nachfolger des Johannes Donre, gut bekannt, und Trithemius beglückwünscht 1507 dessen neuen Prior Eberhard von Kamp dazu, daß er einen solchen klugen, diskreten und gebildeten *(humanissimum)* Abt habe. Uns ist wichtig, daß der Würzburger Abt die Trierer Bibliothek und das Verhältnis des Abtes zu den Studien in außergewöhnlicher Weise hervorhebt: »... an dem Ort bist du Prior geworden, an dem eine ganz große Menge von Büchern ist und einem studioso alles, was er wünschen kann, schnell zur Hand steht. Dein Herr Abt schließlich selbst ist gewiß der beste unter allen Männern der (Bursfelder) Union. Er verehrt mit großer Zuneigung gelehrte und gebildete Männer *(viros studiosos et eruditos)*. Nicht nur hält er keinen der Seinen vom heiligen Studium zurück, was viele unserer Äbte tun, sondern regt sie eher zur heilsamen Wissenschaft an, und in dem Maße, wie sie darin fortschreiten, möge er sich an ihrem Fortschritt freuen«[54]. Eberhard war als Prior dem eben verstorbenen Johannes Bracht gefolgt, der vom Abt die Erlaubnis zum Bau einer Bibliothek erhalten hatte, aber auch hatte klagen müssen, daß er sich gegen einige unverständige Mitbrüder durchsetzen mußte, denen ein Gespräch über Küche und Keller lieber war als über eine Bibliothek[55]. Prior Eberhard wurde 1519 zum Abt gewählt[56]. Sein Vorgänger Lewen hatte die heute noch erkennbare spätgotische Erneuerung der Kirche durchgeführt, Abt Eberhard blieb nun Zeit zum Schreiben. Traktate geistlich-asketischer Art hingrenzend an mystische Texte, aber auch *Sermones* und Hilfsmittel zur Predigt im Sinne humanistischer Gestaltung, Hymnen und Epigramme, dies alles noch in Handschriften verborgen, zeigen einen Abt, wie ihn Trithemius liebte. Inhaltlich beachtenswert ist der Traktat *Decisio de veneranda et immaculata conceptione gloriosae Dei genitricis Mariae,* den Eberhard dem Trierer Professor Johannes von Sircksee zur Begutachtung vorlegte, womit er sich in die Reihe jener Benediktiner stellte, die mit Trithemius für die Lehre der *Conceptio Immaculata* eintraten, wie ja auch viele Humanisten außerhalb des Ordens[57]. Auf die Schätzung der eigenen Ordensgeschichte weist hin, daß er sich an dem Streit mit Jakob Wimpfeling beteiligte, der dem Mönchtum einige bedeutende Theologen, Beda, Alkuin und andere absprach[58]. Der Wortführer war der literarisch interessierte Paul Lang aus Bosau, einer mitteldeutschen Abtei. In dessen Schrift *Contra deliramenta Jacobi Wimpfelingii*[59] sind auch ein Epigramm von Eberhard und Gedichte der Laacher Mönche Johannes Butzbach und

53 Ebd. S. VIII, 1–3, 227 Anm. 5. – ARNOLD konnte noch nicht kennnen David I. Howie, Benedictine Monks, Manuscript Copying and the Renaissance: Johannes Trithemius' »De Laude Scriptorum«, in: RBen 86 (1976) 129–154.

54 Johannes TRITHEMIUS, Opera pia et spiritualia, ed. Johannes BUSAEUS, Mainz 1604, 973f.

55 Johannes BUTZBACH, Macrostoma lib. IV Bl. 28^{v}, s. Auszug: ed. Johannes Karl Ludwig GIESELER, Symbolae ad historiam monasterii Lacensis ex codicibus Bonnensibus depromptae, in: Sacra Natalitia augustissimi Friderici Guilelmi III Regis Borussorum... celebranda, Bonnae 1826, 34.

56 Zum Leben und literarischem Werk BECKER (wie Anm. 33).

57 ARNOLD (wie Anm. 43) 103–113.

58 Ebd. 141f.

59 UB Würzburg Hs. M.ch.q. 63 Bl. 2^{r}–77^{v}. – Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg 2, bearb. von Hans THURN, Wiesbaden 1973, 172f.

Jakob Siberti einbezogen. Aus St. Matthias ist noch zu erwähnen der Prior Hubert von Köln († 1533), der sehr früh eine Sammlung von Viten und Sermones, aber auch kleinerer und größerer Texte anlegte, darunter manches, was den rheinischen Humanismus betrifft, so auch den Bopparder Priester und Sammler Johannes Flamingus[60]. Als letzter sei erwähnt ein Johannes von Luxemburg, der vor seinem Klostereintritt in weltlichen Wissenschaften und Theologie ausgebildet worden war und an den Universitäten von Löwen und Paris, wie Butzbach überliefert, *poeticam et oratoriam* gelehrt und manches geschrieben hat. Ihm schenkte später *Bilibaldus Pyrckheymer* seine Übersetzung Plutarchus, *De vitanda usura*[61]. – Damit nun nicht die Fäden von Trithemius zu den anderen Klöstern ganz aus dem Blick kommen, muß ich, leider sehr verkürzt, zunächst auf Tholey weisen, wo durch eine von Laach – mittelbar jedoch von St. Martin in Köln – entsandte Gruppe eine Erneuerung durchgeführt worden war. An ihren ersten Reformabt Gerhard von Hasselt richtete Trithemius einen kurzen Brief; engere Beziehungen unterhielt er mit dem schon erwähnten Eberhard von Kamp, der zunächst Prior in Tholey und dann seit 1507 Prior und 1519 Abt von St. Matthias wurde[62]. Ganz besonders hervorzuheben ist aber dann das in den 80er Jahren reformierte Laach[63], dessen Prior Johannes Butzbach bis heute durch sein schönes, lebensfrisches »Wanderbüchlein« *(Hodoeporicon)* bekannt ist. Es gilt als die »literarhistorisch und soziologisch bedeutendste Autobiographie jener Zeit«. Von den übrigen Werken, die sich alle mit stolzen griechisch-lateinischen Titeln schmücken und eher zeitgebunden sind, reiht sich das *Auctarium* in das von den Humanisten gerne aufgenommene Genus der Verfasserkataloge ein und ist durchaus noch wichtig; das *Macrostoma* und das *Microstoma* sind der Verteidigung des Trithemius gewidmet[64]. Jakob Siberti, ebenfalls ein Laacher Mönch, Schriftsteller und Dichter, war mit seinem Mitbruder Benedikt Chrysantus ein Landsmann des St. Mattheiser Mönchs Wilhelm von Münstereifel, dem wir das beste Glasgemälde im Trierer Raum verdanken, das Kreuzfenster der Abteikirche. Die Assistenzfiguren sind im Ausdruck so großartig, daß man sie neben Dürers Zeichnungen stellen kann; spätgotische Ornamentik und renaissancehafter, individueller Persönlichkeitsausdruck werden hier eins. Über Butzbach wissen wir, daß in Laach Priestermönche nicht nur schrieben, sondern auch allerlei Kunsthandwerk ausübten, eine wichtige Ergänzung zu dem, was Trithemius von literarischer Arbeit erwartete, Kultur in dem weiten Rahmen *ad cultum Dei*[65].

Im Hinblick auf Beziehungen zu Humanisten jenseits der Klostermauern können wir den Freundeskreis des Trithemius beiseitelassen. Er ist leicht nachzulesen bei Klaus Arnold. Es sei hier nur die früh einsetzende Verbindung zur *Sodalitas litteraria Rhenana* mit Bischof Johannes von Dalberg, Rudolf Agricola, Konrad Celtis, Johannes Reuchlin, Jakob Wimpfe-

60 StB Trier Hs. 804/814. – Walter Röll, Johannes Flamingus Boppardiensis und ein Glossator, in: Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier, 1473–1973. Hg. v. Georg Droege, Wolfgang Frühwald, Ferdinand Pauly, Trier 1973, 165–186.

61 UB Bonn Hs. S 356 Bl. 289^{r} (= Joh. Butzbach, Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis). – StB Trier (Sammelband) A VII 103, an 4, Nürnberg 26. I. (15)15 bei Friedr. Peypus, letztes Bl., den Hinweis hierauf verdanke ich Herrn Dr. K. Koppe, Trier.

62 Becker (wie Anm. 33) 341 f. – Zum Brief an Gerhard von Hasselt (ed. Christian Lager, in TriA 17/18 [1911] 189–191) Arnold (wie Anm. 43) 272.

63 Hilpisch (wie Anm. 35) 92–107.

64 Redaktion Kindlers Lexikon, Art.: Hodoeporicon, in: Kindlers Literatur-Lexikon 3, Sp. 2068–2069; 2068. – Paul Richter, Die Schriftsteller der Benediktinerabtei Maria-Laach III, in: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst 17 (1898) 277–338. – Arnold (wie Anm. 43) 217–222. – Emmanuel von Severus, Johannes Butzbach (1478–1516), in: Aschaffenburger Jb 10 (1986) 207–212.

65 Petrus Becker, Wer ist der Meister des großen Kreuzfensters in St. Matthias in Trier? in: Ars et Ecclesia. Festschrift für Franz J. Ronig z. 60. Geburtstag. Hg. v. Hans-Walter Stork, Trier 1989, 31–40; 32–34.

ling genannt, aber auch zu vielen anderen in Deutschland und im Ausland. Natürlich wurden solche Beziehungen auch für andere rheinische Benediktiner bedeutsam, obgleich in geringerem Maße[66]. Ganz früh zeigt sich die Lehrergestalt des Alexander Hegius von Deventer, zu dessen Füßen auch Johannes Butzbach gesessen hatte und aus dessen *De sacro incarnationis misterio* noch 1540/41 der St. Mattheiser Mönch und Seelsorger Paulus Gravie im St. Irminenkloster exzerpierte[67]. Abt Eberhard von St. Matthias war in seiner Treue zu Trithemius gleich anderen in den Streit mit Wimpfeling einbezogen und verfaßte ein Epigramm: *Hic tua, Wymphlinge, contunditur samna Jacobe...*[68]. Da aber Beziehungen einzelner Mönche kaum aufzuzeigen sind, greife ich lieber gleich auf die Bibliotheksbestände zurück.

Auf den ersten Blick fallen im St. Mattheiser Bibliotheksbestand einige Handschriften auf, die italienische Humanisten enthalten: Enea Silvio Piccolomini (Pius II.), Leonardo Bruni Aretino, Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, Giovanni Francesco Poggio-Bracciolini, Guarinus von Verona und einige andere. Diese Schriften scheinen von Trierer Mönchen nicht abgeschrieben, sondern weitgehend erworben, aber dann doch wie zwei Trierer Handschriften in St. Matthias zusammengestellt oder umgebunden zu sein[69]. Die schon erwähnte Sammelhandschrift des Priors Hubert von Köln gibt das Bild eines Mönchs, der sich für humanistische Schriftkultur (Epitaphien, Verse) und heimische Überlieferung, aber auch für humanistische Bildung in dem kleinstädtisch-bürgerlichen Boppard interessiert[70]. Ganz anders ist der aus Belgien (Löwen?) stammende Sammelkodex, der im wesentlichen von Johannes van den Veren (Giovanni de Veris) und Karl Menniken (Carlo Viruli) stammt, aber auch andere humanistische Texte enthält. G. G. Meerseman hat darüber gearbeitet und manches ediert; er vermutet, daß der Kodex über die mit St. Matthias befreundete Abtei St. Jakob in Lüttich nach Trier gelangt sei[71]. Insgesamt muß man sagen, daß der italienische Humanismus in St. Matthias nicht eigentlich heimisch war, sondern von verschiedenen Seiten beigebracht worden ist. Dem entspricht, daß selbst von dem deutschen Humanismus in der Bibliothek kaum etwas zu merken ist. Ein Vergleich mit dem Bibliothekskatalog Wolfgang Treflers aus St. Jakob in Mainz, der engere Beziehung zu Trithemius besaß und dessen Kloster ja auch zu den rheinischen Abteien gezählt werden muß, zeigt da etwas mehr, sowohl vom italienischen wie vom deutschen Humanismus (Jakob Wimpfeling, Johannes Gresemund, Alexander Hegius, Willibald Pirckheimer, Johannes Reuchlin)[72]. Einschränkend muß ich gestehen, daß ich allerdings den St. Mattheiser Bestand an Inkunabeln und Frühdrucken nicht berücksichtigt habe und dies auch nicht konnte[73]; da wäre natürlich vieles zu ergänzen. Man

66 ARNOLD (wie Anm. 43) 74–102, 253–275 (Briefwechsel).

67 BBP Trier Hs. 145. – Zu Hegius (geb. 1433, gest. 1498) NDB 8, 232f. (Gerhard THEUERKAUF).

68 S. Anm. 58.

69 Trier, BBP Trier Hs. 44. – StB Trier Hss. 48/1004; 601/1537; 646/869; 689/251; 1083/105;1128/2053; 1879/74.

70 S. Anm. 60. – Johan HUIZINGA, Erasmus, deutsch v. Werner KAEGI, Basel [4]1951, 209, berichtet, daß Erasmus 1536 dem Zöllner Christoph Eschenfelder in Boppard ein Werkchen *De puritate Ecclesiae* zu Ps 14 als Freundesgabe widmete. Eschenfelder gehörte zu dem bescheidenen Bopparder Humanistenkreis, und Erasmus hatte auf der Durchreise 1518 bei ihm gewohnt.

71 BBP Trier Hs. 44. – Vgl. Gilles MEERSEMAN, La raccolta dell'umanista fiammingo Giovanni de Veris »De arte epistolandi«, in: IMU 15 (1972) 215–281. – Paul KRISTELLER, Iter Italicum 3, London–Leiden 1983, 713f.

72 Fritz SCHILLMANN, Wolfgang Trefler und die Bibliothek des Jakobsklosters in Mainz, in ZfB.B 43, Leipzig 1913, 161, 189, 198f., 43.

73 Ernst VOULLIÈME, Die Inkunabeln der öffentlichen Bibliothek und der kleineren Büchersammlungen der Stadt Trier (Zentralblatt für Bibliothekswesen 38), Leipzig 1910, mit Provenienzreg. Der größte Inkunabelbestand (477 Drucke nach Voullième) stammt aus St. Matthias (Angabe von Herrn Direktor Dr. Gunther FRANZ).

wird sagen können, daß die rheinischen bursfeldischen Klöster in einer Reihe guter Mönche den Humanismus zwar aufgenommen, aber doch, von Trithemius abgesehen, keine herausragende Rolle gespielt haben, eher durch ihre bibliothekarische Sammeltätigkeit eine vermittelnde. Zu bedenken bleibt auch, daß ihnen in den eigenen Konventen, zum Beispiel in Sponheim bekanntermaßen, in St. Matthias nach der Äußerung des Priors Bracht, in Laach nach den Erlebnissen Johannes Butzbachs, aus Gründen übergroßer Zurückhaltung gegen weltliche Wissenschaft oder aus Abgleiten in geistlosen Lebensgenuß (»ein Gespräch über Küche und Keller lieber als über die Bibliothek«) oft ein ziemlicher Widerstand entgegengesetzt wurde.

Zusammenfassung

Was Papst Benedikt XII. 1336 in seiner Konstitution zur Erneuerung des Benediktinerordens verlangt hatte: gründliche wissenschaftliche Studien, das ist von der Trierer Erneuerungsbewegung unter Abt Johannes Rode aufgenommen und von seinen Schülern und Nachfolgern bis in die Zugehörigkeit der rheinischen Abteien zur Bursfelder Kongregation und bis zur Aufnahme humanistischer Anregungen weitergetragen worden. Bei alledem blieb der wesentliche Vorrang des monastischen Lebens fest gewahrt, auch von Abt Johannes Trithemius, dem führenden Humanisten in den rheinischen Benediktinerkreisen, der jedoch die wissenschaftliche Bildung als einen aus sich wirkenden Weg zur klösterlichen Askese und Disziplin überschätzte. Ziemlich einig war man sich im allgemeinen, daß die Universitätsstudien vor dem Klostereintritt durchgeführt werden sollten, doch sehen wir, daß Rode sie grundsätzlich unter bestimmten Voraussetzungen auch später zuließ, und daß ein enges Verhältnis zu Professoren und Universitätskreisen bestand und gefördert wurde. Einflüsse des Humanismus zeigen sich vor allem seit etwa 1480, wobei die Persönlichkeit des Trithemius bestimmend erscheint. Charakteristisch dafür ist eine Hinkehr zu den Ursprüngen: Klassiker, Kirchenväter, Originalsprachen Griechisch und Hebräisch, wobei der Wunsch größer ist als die Wirklichkeit, Geschichte im allgemeinen und im besonderen, Sammeltätigkeit alter Texte und Überlieferungen, Sorge für eine lateinische Sprach- und Schriftkultur. Ganz bedeutsam ist die Einrichtung oder der Ausbau von Bibliotheken, auch das Interesse für zeitgenössische humanistische Literatur. Die Bibliothek sollte die Gewähr der Studien im Kloster bieten, doch wurde auch kunsthandwerkliche Arbeit als ein Mittel der Bildung und Askese gesehen. Die humanistische Einschätzung individueller Lebensgestaltung im Gegensatz zur zentralen Uniformität, die in der Bursfelder Kongregation überstark betont wurde, scheint in den rheinischen Klöstern leichter zum Zuge gekommen zu sein. Wenn auch durch Weisung von außen, vom Erzbischof her, nahm zum Beispiel St. Matthias im April 1485 wieder die Eigentexte der Feste St. Eucharius und St. Matthias an und gab so die Commune-Texte auf[74].

Am Schluß dieses Überblicks ist wohl die Aussage berechtigt, daß die rheinischen Benediktinerabteien – trotz mancher Hemmnisse von der Kongregationsspitze und auch mancher unverständiger Brüder in den eigenen Konventen – ihr monastisches Leben mit einem gewissen Eifer für die Studien und geistige Bildung über hundert Jahre lang zu führen suchten und auch einigen Erfolg hatten.

74 Anselm ROSENTHAL, Das Fest des hl. Eucharius in der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier um 1500, in: AMKG 34 (1982) 97–120.

BERNHARD NEIDIGER

Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland

Die Geschichte der Observanzbewegungen der Bettelorden im 15. Jahrhundert ist gut erforscht, was Ursprünge, Verbreitung, maßgebende Ordensleute und wichtige weltliche oder geistliche Förderer angeht[1]. Unberücksichtigt bleibt jedoch zumeist, daß bei weitem nicht alle Dominikaner-, Franziskaner-, Augustiner-Eremiten- und Karmeliterklöster von den Observanten reformiert wurden. Diese »Nichtobservantgewordenen« bezeichnet man gewöhnlich als Konventualen. Ich möchte hier zu klären versuchen, was die Observanten von den Konventualen unterschied, und warum manche Städte und Landesherren die Einführung der Observanz förderten, während andere eine solche Reform ablehnten.

Das Generalkapitel der Dominikaner[2] in Wien beschloß 1388, in jeder Ordensprovinz wenigstens einen Observantenkonvent einzurichten. Zum Reformkloster der Teutonia wurde 1389 das Ordenshaus in Colmar bestimmt. Der eigentliche Aufschwung der Observanzbewegung im Dominikanerorden setzte mit dem Generalat des Bartholomäus Texterius 1426 ein; er war mit einer Kursänderung zugunsten einer gemäßigten Linie vor allem in der Frage des Gemeinbesitzes verbunden[3]. Bis 1475 gewannen die Observanten in der Teutonia durch Reform oder Neugründung 31 Männerklöster und stellten als Mehrheit jetzt den Provinzial. Um 1500 waren in Südwestdeutschland nur noch die – allerdings wichtigen – Klöster Speyer, Weissenburg, Hagenau, Straßburg, Freiburg/Brsg., Zürich, Konstanz und Augsburg nicht observant[4]. Die dominikanische Observanzbewegung zeichnete aus, daß sie von der

1 Kaspar Elm, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (Studien zur GermSac 14), Göttingen 1980, 188–238. – Ders. (Hg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Berliner Historische Studien 14/Ordensstudien 6), Berlin 1989.

2 Anette Barthelmé, La réforme dominicaine au XV^e siècle en Alsace et dans l'ensemble de la province de Teutonie (Collection d'études sur l'histoire du droit et des institutions de l'Alsace), Straßburg 1931. – Eugen Hillenbrand, Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner, in: Elm, Reformbemühungen (wie Anm. 1) 219–271. – Bruno Hübscher, Die deutsche Predigerkongregation 1517–1520. Aufhebung, Kampf und Wiederherstellung [Diss. Theol.] Freiburg/S. 1953. – Gabriel M. Löhr, Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte zur Geschichte ihrer Reform (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland Heft 19), Leipzig 1924. – Martina Wehrli-Johns, Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230–1524). Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt, Zürich 1980, 179–185.

3 Hillenbrand (wie Anm. 2) 253, 263. – Wehrli-Johns (wie Anm. 2) 181. – Bernhard Neidiger, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner Historische Studien 5/Ordensstudien 3), Berlin 1981, 162f.

4 Hübscher (wie Anm. 2) 17. Freiburg im Breisgau wurde 1515 observant: ebenda 23.

Ordensleitung gefördert wurde und sich weitgehend im Rahmen der Provinz entwickelte[5].

Die Franziskanerobservanten[6] kamen 1426 nach Deutschland. Anfang des 16. Jahrhunderts gab es in der Straßburger Provinz 19 observant gewordene Klöster dieses Ordens, zu denen neun Neugründungen der Observanten kamen. Ihnen standen 41 konventual gebliebene Konvente gegenüber. Die Entscheidung zwischen Observanz oder Konventualentum führte bei den Franziskanern zu stärkeren Spannungen als bei den Dominikanern und selbst bei den Augustiner-Eremiten, da sie die im Orden von Anfang an strittige Diskussion über die rechte Wahrung der apostolischen Armut neu belebte[7]. Die Niederlassungen in den Städten, der Aufbau einer funktionstüchtigen Ordenshierarchie und das Studienwesen machten auch bei den Franziskanern schon im 13. Jahrhundert eine gewisse Sicherung des Lebensunterhaltes unumgänglich. Jedoch hatte Franziskus die Annahme von Geld und Eigentumsrechten ausdrücklich verboten. Der Orden mußte daher besondere rechtlich-theologische Konstruktionen entwickeln, um die materiellen Grundlagen des Gemeinschaftslebens zu sichern, ohne den Anspruch franziskanischer Armut aufgeben zu müssen. Die gefundenen Lösungen bestätigten die Päpste durch eine Folge von Regelerklärungen.

Auch diese Privilegien der Päpste sahen den Bezug fester Einkünfte von Zinsrechten und Liegenschaften nicht vor. Sie waren wie den Dominikanern und Augustiner-Eremiten auch den Franziskanern verboten. Dennoch entschlossen sich die Franziskaner an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert gleich den anderen Bettelorden auf Wunsch der Gläubigen, das Begängnis von Jahrtagen und ewigen Messen zu übernehmen. Um die ihnen als Dotierung solcher Leistungen überschriebenen Liegenschaften und Zinsrechte mit dem Armutsbegriff in Einklang bringen zu können, wiesen alle Bettelorden derartigen Besitz als *Eleemosine perpetue*, als ewige Spenden aus. Dominikaner und Augustiner-Eremiten nahmen auch nach der Einführung der Observanz derartige liturgische Funktionen in der Regel weiter wahr, behielten entsprechenden Besitz und ließen sich neuen übergeben. Von dieser Haltung, die sich auf die historische Entwicklung gründete, unterschieden sich die Franziskanerobservanten. Sie befolgten die Franziskusregel zwar wie die Konventualen ihres Ordens nach der Auslegung der päpstlichen Regelerklärungen, setzten aber andere Akzente und lehnten gerade feste Einkünfte als Dotierung liturgischen Gedächtnisses und eine nur formale Beachtung des

5 Nach zunächst informellen Treffen der Observanten beim Provinzkapitel gab es seit 1463 einen Vikar der Observanten, seit 1475 dann umgekehrt einen der Konventualen: HILLENBRAND (wie Anm. 2) 233. – HÜBSCHER (wie Anm. 2) 16.

6 Konrad EUBEL, Geschichte der oberdeutschen (Straßburger) Minoriten-Provinz, Würzburg 1886. – HELVETIA SACRA V/I (red. von Brigitte DEGLER-SPENGLER), Der Franziskusorden: Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskanerterziarinnen in der Schweiz; die Minimen in der Schweiz, Bern 1978. – Duncan B. NIMMO, The Franciscan Regular Observance. The Culmination of Medieval Franciscan Reform, in: ELM, Reformbemühungen (wie Anm. 1) 189–205. – Paul L. NYHUS, The Franciscan Observant Reform in Germany, in: ELM, Reformbemühungen (wie Anm. 1) 207–217. – Albrecht SCHÄFER, Der Orden des Hl. Franziskus in Württemberg, BWKG NF 24 (1920) 1–38, 49–100, 145–171 und NF 25 (1921) 55–104. – DERS., Akten zur Observanzbewegung des fünfzehnten Jahrhunderts in Württemberg, BWKG NF 25 (1921) 61–75, 26 (1922) 129–159. – Cajetan SCHMITZ, Der Anteil der süddeutschen Observantenvikarie an der Durchführung der Reform, Franziskanische Studien 2 (1915) 359–364.

7 Zum Folgenden Bernhard NEIDIGER, Die Martinianischen Konstitutionen von 1430 als Reformprogramm der Franziskanerkonventualen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kölner Minoritenklosters und der Kölner Ordensprovinz im 15. Jahrhundert, ZKG 95 (1984) 337–381; 338–341. – DERS. (wie Anm. 3) 44–136. – ELM, Verfall (wie Anm. 1) 223. Zur Jurisdiktionsfrage insbesondere: Brigitte DEGLER-SPENGLER, Observanten außerhalb der Observanz. Die franziskanischen Reformen »sub ministris«, ZKG 89 (1978) 354–371; 355ff.

Geldverbotes strikt ab. Ihre strengere Lebensauffassung wollten die Franziskanerobservanten von Anfang an unter eigenen Oberen, den Vikaren, verwirklichen.

Damit standen sich im Franziskanerorden zwei Fraktionen gegenüber, die sich des Regelverstoßes bezichtigten. Die Konventualen warfen den Observanten vor, nicht gehorsam zu sein, da sie außerhalb der Obedienz der Provinziale lebten. Die Observanten beschuldigten die Konventualen, das Armutsgebot zu vernachlässigen.

Reformen führten bei den Franziskanern nicht nur die Observanten, sondern auch die Provinziale in den konventualen Klöstern durch. So regulierte Konrad Bömlin, seit 1438 Provinzial der Straßburger Franziskanerprovinz, nicht nur zahlreiche Klarissenklöster (bei denen die Frage des Gemeinbesitzes keine Rolle spielte), sondern erließ 1439 und 1447 auch Reformstatuten, um die Männerklöster zur »Observanz der Konventualen« zurückzuführen[8]. Gemäß den Beschlüssen des Generalkapitels von 1446 wurden im Jahr 1447 den Reformbemühungen der oberdeutschen Provinz die Anordnungen von Benedikts XII. Reformbulle »Redempter noster« (vom Jahr 1336) und die Generalkonstitutionen des Jahres 1354 zugrundegelegt[9]. Die in der Bulle Benedikts enthaltenen Statuten eigneten sich für die Konventualen wohl insofern besonders gut, als sie das Studienwesen genau regelten und zudem Jahrtage und ewige Messen zusammen mit den sie dotierenden festen Einkünften auch formal in die Ordensgesetzgebung einbrachten. Bömlin schärfte den Guardianen seiner Provinz ein, sich ausschließlich um die geistlichen Angelegenheiten ihrer Klöster zu bekümmern, während in Besitzfragen ausschließlich weltliche Schaffner handeln dürften[10]. Einzelanordnungen ergänzten die Generalkonstitutionen hinsichtlich des inneren Lebens der Konvente und ihres Erscheinungsbildes in der Stadt[11].

Wie der sächsischen und der kölnischen Franziskanerprovinz bestätigte Papst Paul II. 1469 auch der oberdeutschen Provinz die sogenannten Martinianischen Konstitutionen mit der Maßgabe als gültig, daß die Konvente bei ihrer Annahme zu keiner weiteren Reform mehr gezwungen werden könnten[12]. Die Einführung der Martinianischen Reform bedeutete den Verzicht der einzelnen Brüder auf jeden Privatbesitz. Einkünfte und Besitz für liturgisches Gedächtnis behielten wie die Konventualen insgesamt auch die martinianischen Konvente bei. Martinianische Reformen sind etwa in Speyer (vor 1483), in Esslingen (zwischen 1487 und

8 Paul-Gerhard Völker, Die Deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlin. Teil I: Überlieferung und Untersuchung, München 1966, 141–149 (Reformtätigkeit), 152–154 (Reformanordnungen).

9 Michael Bihl, Ordinationes a Benedicto XII pro Fratribus Minoribus promulgatae per bullam 28 Novembris 1336, Archivum Franciscanum Historicum 30 (1937) 309–390. – Ders., Statuta Generalia Ordinis in Capitulo Generali an. 1354 Assisii celebrato communiter Farineriana appellata, Archivum Franciscanum Historicum 35 (1942) 35–253. – Vgl. Laetitia Boehm, Papst Benedikt XII. (1334–1342) als Förderer der Ordensstudien. Restaurator – Reformator – oder Deformator regularer Lebensform, in: Gert Melville (Hg.), Secundum Regulam vivere. Festschrift für P. Norbert Backmund OPraem., Windberg 1978, 281–330. – Neidiger (wie Anm. 3) 61. – Clément Schmitt, Un Pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise: Benoit XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334–1342), Quaracchi 1959, 102ff.

10 Dies gewährleistete aufgrund der Privilegien Bonifaz IX. (1395) und Martins V. (1428), daß der betreffende Besitz erlaubt war: Neidiger (wie Anm. 3) 56f.

11 Einzeln angesprochen: Verbot von Würfelspielen um Geld, Verbot des Zutritts von Weltleuten ins Kloster und insbesondere Verbot der »convivia« mit Weltleuten in den Zellen, Anordnung einer Lesung beim gemeinsamen Essen, Ausgang in die Stadt nur mit Sandalen. Anzustreben seien insgesamt kontinuierliche Reformen. Die Klarissen in Augsburg beklagten sich 1504 beim Rat ihrer Stadt über zu strenge Anforderungen der Provinz: Rolf Kiesling, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 19), Augsburg 1971, 299.

12 Neidiger (wie Anm. 7) 341.

1491) oder in Schwäbisch Hall (1502) nachzuweisen; für Ulm schlug sie der Papst dem Provinzial 1483 vor[13]. In welchem Kontext sie standen, ist – wie die konventuale Reform insgesamt – anders als für Niederdeutschland und Sachsen für Oberdeutschland[14] noch kaum erforscht.

Auf die Reformbemühungen und Kongregationen der übrigen Bettelorden, also der Augustiner-Eremiten und Karmeliten, kann an dieser Stelle nur am Rande eingegangen werden. Eine wichtige Rolle spielten die Observanten der sächsischen Kongregation der Augustiner-Eremiten seit 1483 gerade in Württemberg[15].

Warum hatten die Observanten Erfolg? Etwa hinsichtlich der Franziskanerobservanten belehrt uns eine ältere Ordensgeschichte präzise: »Die Gründe für die schnelle Ausbreitung der Observanz sind in dem Zurückgehen der Ordenszucht bei den Konventualen und dem frommen, musterhaften Lebenswandel der Observanten zu suchen, die durch ihr erbauliches Beispiel, durch Eifer in der Predigt und Seelsorge und andächtige Verrichtung des Gottesdienstes segensreich auf das Volk einwirkten«[16].

Der Heidelberger Kurfürst Friedrich I. wurde deutlicher, als er Papst Paul II. 1466 bat, die Appellation der zugunsten der Observanten aus ihrem Heilbronner Kloster vertriebenen Konventualen nicht zu beachten: Es handele sich bei den Konventualen um die Trabanten des Teufels[17]. Was war geschehen? Papst Paul II. hatte den Äbten von Maulbronn und Hirsau auf

13 Esslingen: StA Esslingen Reichsstädtisches Archiv Kirche Bü 203. – Speyer und Ulm: Karl Suso Frank, Das Klarissenkloster Söflingen. Ein Beitrag zur franziskanischen Ordensgeschichte und zur Ulmer Kirchengeschichte (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 20), Ulm 1980, 89, 93. – Schwäbisch Hall: Schäfer, Akten (wie Anm. 6) NF 25, 73, und Degler-Spengler (wie Anm. 7) 362–364. Eine systematische Aufarbeitung dürfte eine größere Zahl derartiger Nachweise erbringen. In Colmar übergab der Konvent seine Liegenschaften und Zinsrechte 1510 der Stadt zur Verwaltung: Florenz Landmann, Die spätmittelalterliche Predigt der Franziskaner-Konventualen nach den Handschriften der Konsistorialbibliothek zu Colmar, Archiv für elsässische Kirchengeschichte 15 (1930) 19–88; 25.

14 Degler-Spengler und Neidiger (wie Anm. 7), dort auch ältere Arbeiten von Ferdinand Doelle.

15 Martin Brecht, Das Augustiner-Eremiten-Kloster zu Tübingen bis zur Reformation, in: Mittelalterliches Erbe – Evangelische Verantwortung, hg. vom Evangelischen Stift Tübingen, Tübingen 1962, 45–91; 74ff. – Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte, Gotha 1879. – Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten 5: Die sächsisch-thüringische Provinz und die sächsische Reformkongregation bis zum Untergang der beiden (Cassiciacum 26/5), Würzburg 1974, 388ff. – Francis Xavier Martin, The Augustinian Observant Movement, in: Elm, Reformbemühungen (wie Anm. 1) 325–345. – R. Sillib, Zur Geschichte des Augustinerklosters in Heidelberg. Urkunden und Akten mit einer Einleitung versehen, Neues Archiv für die Geschichte der Stadt Heidelberg und der rheinischen Pfalz 4 (1901) 3–141; 13ff. – Dieter Stievermann, Der Augustinermönch Dr. Conrad Holzinger. Kaplan, Rat und Kanzler des Grafen bzw. Herzogs Eberhard d.J. von Württemberg am Ende des 15. Jahrhunderts, in: Joseph Engel u.a. (Hg.), Mittel und Wege früher Verfassungspolitik. Kleine Schriften 1 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 9), Stuttgart 1979, 356–405. – Michael Wernicke, Die Bibliothek des Augustinerklosters in Weil der Stadt, Analecta Augustiniana 45 (1982) 217–268. – Adolar Zumkeller, Johannes von Staupitz und die klösterliche Reformbewegung, Analecta Augustiniana 52 (1989) 29–49; 39f. Zu den (konventualen) Reformen der Provinz vgl.: Adalbero Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten 2: Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters (Cassiciacum 26/2), Würzburg 1970. – Adeodatus Vermeulen, Der Augustiner Konrad Treger. Die Jahre seines Provinzialates (1518–1542), [Diss. Theol.] Freiburg/S. 1962, 42f.

16 Ferdinand Doelle OFM, Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Mittel- und Ostdeutschland) bis zum Generalkapitel von Parma 1529 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 30 und 31), Münster 1918, 59.

17 Urkundenbuch der Stadt Heilbronn. Erster Band 822–1475, bearbeitet von Eugen Knupfer (Württembergische Geschichtsquellen 5), Stuttgart 1904, 465. Zum Folgenden auch Adalbert Ehrenfried, Barfüsser und Klarissen in Heilbronn, Heilbronn o.J., 18–22. – Gertrud Rücklin, Religiöses Volksleben

Wunsch des pfälzischen Kurfürsten und der Stadt die Reform von Klarissen und Franziskanern in Heilbronn anbefohlen. Die Ordensleute hätten die *regularis observantie norma* aufgegeben, lebten in Auflösung, hätten sich verschiedene Ausschweifungen und Verbrechen zuschulden kommen lassen[18]. Nach Aussage des Visitationsprotokolls[19] wies der Guardian diese Vorwürfe sofort zurück. Gegen die äußerst lügnerische Urkunde werde er bei einem besser zu informierenden Papst appellieren. Niemand dürfe gemäß päpstlichem Privileg aus seinem Kloster vertrieben werden. Die Visitatoren: Man wolle den Konvent nicht vertreiben, sondern reformieren. Mit wohlgezieltem Hieb gegen den anwesenden Observantenvikar spielte der Guardian seinen zweiten Trumpf aus: Er und seine Brüder wollten sich reformieren lassen, wenn sie weiter ihren nichtreformierten Oberen, also dem Kustos und dem Provinzial der Konventualen unterstellt blieben. Er spielte damit auf den Vorwurf an, daß die Observanten mit eigenen Vikaren das Gehorsamsgebot der Regel mißachteten. Nachdem der Guardian belehrt worden war, daß Reformierte nicht Unreformierten unterstellt sein könnten, wurde die Reform begonnen. Zunächst ging es um die Besitzfrage: Maßstab der Beurteilung war der Standpunkt der Observanten, daß die Brüder auch durch Mittelsleute kein Geld empfangen und sich weder Häuser noch Besitz aneignen dürften, sondern vertrauensvoll betteln gehen sollten. Anhand der Zinsbücher wurde festgestellt, daß der Konvent entgegen der Franziskusregel und den päpstlichen Regelerklärungen aufgrund der Nachlässigkeit seiner Vorgesetzten über Immobilienbesitz und Zinsrechte verfüge, die er sich angeeignet habe. Der Besitz sollte den Heilbronner Klarissen übergeben, die mit ihm verbundenen liturgischen Verpflichtungen anderweitig abgegolten werden. So weit, so gut: Nur war die Auslegung der päpstlichen Regelerklärungen zwischen Observanten und Konventualen gerade strittig und für liturgische Verpflichtungen empfangener Besitz nach den Vorstellungen der Konventualen mit dem Armutsgebot vereinbar. Gebrandmarkt wurden von den Visitatoren darüberhinaus der öffentliche Empfang von Geld sowie unangemessene Kleidung, Schuhe, Stiefel und warme Betten, wie man sie im Kloster gefunden hatte. Zudem verwahrte der Guardian einige Bücher in seiner Zelle statt in der Bibliothek. Daraufhin wurden die Observanten in das Kloster eingeführt, dieses aus der Straßburger Provinz ausgegliedert und dem Vikar der Observanten unterstellt. Ein Teil des alten Konventes mit dem Guardian verließ, wie mehrfach angekündigt, unter Protest das Kloster, um sich nicht dem Observantenvikar unterwerfen zu müssen. Von einer Zerrüttung der *vita communis*, von Privatbesitz der Brüder, von den erwähnten Ausschweifungen und Verbrechen, von Vernachlässigung des Gottesdienstes war bei der Visitation überhaupt nicht die Rede. Ähnlich blaß blieben die Vorwürfe gegen die Heilbronner Klarissen[20].

Der Ablauf der Visitation und Reform sowie die Divergenz zwischen Anschuldigungen und nachweisbaren Mißständen sind kein Einzelfall[21]. Wegen der geradezu formularmäßig gegen die Konventualen erhobenen Anschuldigungen ohne Berücksichtigung der tatsächlichen Zustände hat man zu Recht von einer Rhetorik der Reform gesprochen, die die Observanten und ihre Förderer gegen die Konventualen einsetzten[22].

des ausgehenden Mittelalters in den Reichsstädten Hall und Heilbronn (Historische Studien 226), Berlin 1933, 61–66. – Rudolf Schmitz, Der Zustand der süddeutschen Franziskaner-Konventualen am Ausgang des Mittelalters (Teildruck Phil. Diss. Freiburg i. Br.), Düsseldorf 1914, 19.

18 Urkundenbuch (wie Anm. 17) 449–451, Nr. 819.

19 Ebenda S. 451–465, Nr. 820.

20 Wie Anm. 19.

21 Frank (wie Anm. 13) 85–103, dort ältere Literatur zu Ulm. – Hübscher (wie Anm. 2) 25 Freiburg/Brsg. – Nyhus (wie Anm. 6). – Schmitz (wie Anm. 17) 17–40.

22 Nyhus (wie Anm. 6) 210f.

Ebenso wie bei den Franziskanern mußte die Einführung der Observanz auch bei den Dominikanern, Augustiner-Eremiten und Karmelitern zumeist mit weltlicher Gewalt oder kirchlichen Strafandrohungen durchgesetzt werden. Warum aber kämpfte man so verbissen um die Macht in den Orden? Dieser Frage soll anhand der Vorgänge im Basler Dominikanerkloster weiter nachgegangen werden. Für dieses Kloster erließ der Ordensgeneral Bartholomäus Texterius 1428 eigene Statuten, die das Leben nach der Reform bis ins einzelne regelten und reglementierten[23]. Eingegangen wurde unter anderem auf den Gottesdienst, Tonsur, Kleidung und Schuhwerk, Teilnahme an den Unterrichtsstunden der Lektoren, geordnete Verwaltung des Gemeinbesitzes, Verbot jeden Privatbesitzes, gemeinsame Einnahme der Mahlzeiten, Fleischgenuß nur mit Genehmigung des Priors und feste Schließzeiten des Dormitoriums nach dem Nachtgebet. Räume, die sich für unreligiöse Zusammenkünfte wie Trinkgelage eigneten, waren verschlossen zu halten, die Brüder mußten die ihnen verfügbaren Schlüssel jederzeit vorweisen; verboten war zudem ausdrücklich der öffentliche Weinausschank und der Umgang mit Frauen. Wann ein Bruder zu welchem Zweck das Kloster verlassen durfte, wurde genau festgelegt. Derartige Anordnungen, die genau definieren, was unter Befolgung von Regel und Konstitutionen zu verstehen sei, erschließen das Wesen von Observanz freilich nur zum Teil. Sie hätte ein reformwilliger Konventuale ebenfalls unterschreiben können.

Der Chronist der dominikanischen Observanzbewegung, Johannes Meyer, brachte die Reformbemühungen im nachhinein zwar auf den Nenner, der Orden sei in Vollkommenheit von Regel und Konstitution wiedererstanden, »als man in dem anvang des ordens lebt«[24]. Liest man seine Chronik im einzelnen, dann stellt man freilich fest, daß er Observanz personalisiert auf das »selge leben etlicher schwöstern« in den Frauenklöstern und die Leistungen »hochwürdiger selger vätter« bei den Männern[25]. Einer von diesen Vätern war Johannes Nider, auch erster Reformprior von Basel. Nider definierte in mehreren Schriften, wie die Observanz zu erreichen sei[26]:

1. Zuständiger Bischof, Klerus und weltliche Gewalt müssen ihre volle Unterstützung zugesagt haben. Der Lebensunterhalt des Konvents muß gesichert sein. Die Anliegen der Reform müssen klosterintern und in der Öffentlichkeit verdeutlicht werden.
2. Für die Reformkonvente müssen geeignete Brüder und vor allem Vorgesetzte zur Verfügung stehen.
3. Durch die genaue Befolgung von Regel und Konstitutionen zieht Keuschheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit in den Schulen, Geduld, Stillschweigen, Sparsamkeit und die Übung jeglicher Frömmigkeit in der Kirche und im Chor in den Klöstern ein. Dies ermöglicht es den Konventen, die dem Orden von der Kirche zugewiesenen Seelsorgeaufgaben wieder voll zu erfüllen.

Wie aber sah die Frömmigkeit der Observanten aus? Franz Egger hat vor kurzem die verlorengegangen geglaubte Chronik des Johannes von Mainz wiederaufgefunden und in

23 Löhr (wie Anm. 2) 53–63. Vgl. Franz Egger, Beiträge zur Geschichte des Predigerordens. Die Reform des Basler Konvents 1429 und die Stellung des Ordens am Basler Konzil 1431–1448 (Europäische Hochschulschriften III 467), Bern 1991, 76–79. – Hillenbrand (wie Anm. 2) 236f. Auszuwerten wäre auch: Julius Endriss, Die Gewohnheiten des Ulmer Predigerkonvents, BWKG 16 (1912) 1–25, 17 (1913) 33–51.

24 Benedictus Maria Reichert (Hg.), Johannes Meyer Ord. Praed.: Buch des Reformacio des Predigerordens (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 2 und 3), Leipzig 1908 und 1909, S. XIV.

25 Ebenda 1f.

26 Das Folgende z.T. wörtlich nach Hillenbrand (wie Anm. 2) 222–224 und K. Schieler, Magister Johannes Mider aus dem Orden der Predigerbrüder. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des fünfzehnten Jahrhunderts, Mainz 1885, 108–111, 117–123, 141–156.

seiner Dissertation vorgestellt[27]. Johannes von Mainz trat, vom Leben der observanten Basler Dominikaner fasziniert, in diesen Konvent ein und schildert in seiner Chronik das Leben hinter Klostermauern. Im Mittelpunkt stand »der nach innen gekehrte fromme Klosterbruder, der sich in den Tugenden der Weltflucht, der Keuschheit, der Einfachheit, der Demut, der Geduld, des Gehorsams, der Armut, der Mäßigung, der Reinheit des Herzens und des Mitgefühls für das Leiden Christi übt. Die Tugenden finden ihre praktische Verwirklichung im Verhalten, das heißt in den Stundengebeten, im Fasten, in den Lesungen, in den Zeiten des Schweigens, in den gemeinschaftlichen, aber auch in den persönlichen und individuellen Gebeten«[28]. Dem entspricht, daß Kaspar Elm zuletzt allen Reformbewegungen der Zeit und nicht nur den eigentlichen Vertretern der Devotio moderna sowie den Bursfeldern und Kartäusern eine Neigung zum Rückzug aus der Welt, eine Revision des Verhältnisses zu Theologie und Wissenschaft sowie eine Vorliebe für individuelles Gebet und Meditation bescheinigt hat[29]. Damit ergibt sich (notwendig verallgemeinernd) folgendes Bild:

1. Konventualen wie Observanten bemühten sich im 15. Jahrhundert um Reformen, das heißt um die Abstellung von Mißständen, die ihrer Auffassung von Regel und Konstitutionen widersprachen.
2. Die Konventualen reformierten bestehende Konvente, ohne daß einzelne Brüder ihr Ordenshaus verlassen mußten. Die Observanten führten neue Brüder in die Klöster ein und stellten die alten Konvente vor die Alternative, sich dem observanten Programm zu unterwerfen oder das Kloster zu verlassen. Dies garantierte einen Neubeginn mit sofortiger Befolgung aller gültigen Vorschriften und damit insbesondere eine bessere Beobachtung des Ideals der *vita communis*[30]. An die besondere Armutsauffassung der Franziskanerobservanten, die sie veranlaßte, auch auf Besitz und feste Einkünfte für liturgisches Gedächtnis zu verzichten, ist nochmals zu erinnern.
3. Den Observanten scheint auch ein Hang zu abgeschiedenem Leben und innerer Frömmigkeit eigen gewesen zu sein. Sie nahmen damit teilweise devote Frömmigkeitsströmungen der Zeit auf, teilweise machten sie sich auch Vorstellungen des monastischen Lebens, etwa der Benediktiner oder der Kartäuser, zu eigen[31].

Der Neuansatz bei der Reform eines Klosters und die neuen, im ursprünglichen Ordensideal gerade der Dominikaner gar nicht vorgesehenen Lebens- und Frömmigkeitsfor-

27 Wie Anm. 23. Herr Egger hat mir die Druckfahnen seines Buches schon für die Ausarbeitung des Vortrages zur Verfügung gestellt. Dafür möchte ich ihm an dieser Stelle herzlich danken.

28 Egger (wie Anm. 23) 90.

29 Elm, Verfall (wie Anm. 1) 233. – Ders., Reformbemühungen (wie Anm. 1) Einleitung S. 16. – Für die (nichtobservanten) Augustiner-Eremiten der westfälischen Klöster Ders., Mendikantenstudium, Laienbildung und Klerikerschulung im spätmittelalterlichen Westfalen, in: Bernd Moeller u. a. (Hg.), Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen phil.-hist. Klasse 3. Folge Nr. 137), Göttingen 1983, 586–617; 615. – Nikolaus von Cues schrieb den Bettelorden in Trier zum Zweck der Reform gar die Lebensweise der Windesheimer Kongregation vor, was diese jedoch als unpassend zurückwiesen: Hans-Joachim Schmidt, Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter (Trierer Historische Forschungen 10), Trier 1986, 364.

30 Den Konventualen wird demgegenüber Desintegration des Gemeinschaftslebens und Individualismus vorgeworfen. So für die Augustiner-Eremiten der rheinisch-schwäbischen Provinz trotz Anerkennung ihrer Reformbemühungen am Ende des 15. Jahrhunderts: Vermeulen (wie Anm. 15) 44f.

31 Vgl. Egger (wie Anm. 23) 88–92. In die gleiche Richtung gehen – wenn die Ausführungen für die Mitglieder des eigenen Ordens bestimmt gewesen sein sollten – die Vorstellungen des Nürnberger Augustiner-Eremiten Conrad von Zenn: Hellmut Zschoch, Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein Liber de vita monastica (Beiträge zur Historischen Theologie 75), Tübingen 1988.

men dürften wichtige Gründe für den religiösen Erfolg der Observanten bei Städten und Landesherren darstellen. Sie erklären auch, daß die Observanten und ihre Förderer den Konventualen zumeist zu Unrecht grobe Regelverstöße und Verbrechen vorwarfen: Der Geist, in dem Konstitutionen beachtet werden sollten, und insbesondere die neue »moderne« Frömmigkeit ließen sich juristisch nicht einklagen. De facto standen sich bei einer Klosterreform zwei Orden gegenüber. Wollte man dem Neuen das Kloster übergeben, mußte dies mit dem Versagen des Alten begründet werden[32].

Mit der Frömmigkeit begann aber auch das Dilemma der Observanten. Für Dominikus waren Armut und vorbildliches Leben nicht Selbstzweck, sondern Mittel erfolgreicher Ketzerbekämpfung durch Predigt gewesen. Um überall stets hervorragend geschulte Kleriker für Seelsorge und Predigt zur Verfügung zu haben, hatte der Orden sein Studiensystem aufgebaut. Die übrigen Bettelorden hatten unter teilweise erheblichen Identitätsverlusten diese Zielsetzungen übernommen[33]. Demgegenüber wird dem frühen Observantentum eine gewisse Bildungsfeindlichkeit bescheinigt, und auch in Basel stand das fromme Leben anfangs zumindest gleichberechtigt neben dem Öffentlichkeitsauftrag[34]. Johannes Nider mahnte denn auch, das Studium nicht zu vernachlässigen. Die Mendikanten sollten jedoch nicht wissenschaftliche Grade, Prälaturen und Karrieren anstreben, sondern »nützlich studieren«. Auch in seinen Werken konzentrierte sich Nider auf eine an den praktischen Bedürfnissen der Seelsorge orientierten Theologie[35].

Der Basler Konvent fand bald wieder den Anschluß an die theologische Wissenschaft. »Quia bonitas morum sine studio litterarum continuari non posset« erhob der Ordensgeneral das Kloster 1463 zum zweiten Studienhaus für die Observanten der Teutonia neben Wien im Rang eines Generalstudiums. 1464 übernahmen die Observanten mit dem Kölner Kloster das Generalstudium des Ordens an der dortigen Universität[36].

Insgesamt scheinen die Erfolge der Observanten sich bald auf den Bildungsbereich verlagert zu haben. Ihre Tätigkeit in einzelnen Klöstern oder an der Universität Köln ist bekannt und braucht hier nicht mehr im einzelnen gewürdigt zu werden. Nach Heidelberg wurden die Dominikanerobservanten 1474 geradezu berufen, um neben Gottesdienst und Gebet das »Heilige Werk der Lehre« an der Universität auszuüben[37].

In den Frauenklöstern der Bettelorden scheint die Bildung zumeist mit der Reform durch die Observanten eingezogen zu sein. Vor allem Frömmigkeitsliteratur wurde ordensübergreifend zwischen den Reformklöstern verbreitet[38]. Über hervorragende Gelehrte verfügten aber auch die Konventualen aller Bettelorden während des ganzen 15. Jahrhunderts. So standen an der Spitze der Straßburger Franziskanerprovinz als Provinziale zumeist promovierte Theolo-

32 Vgl. Elm, Reformbemühungen (wie Anm. 1) 17. – Nyhus (wie Anm. 6) 216f.
33 Lit. bei Elm (wie Anm. 29) 589f.
34 Hillenbrand (wie Anm. 2) 266.
35 Ebenda und Schieler (wie Anm. 26) 120f.
36 Hillenbrand (wie Anm. 2) 250f., 259. – Löhr (wie Anm. 2) 27, 29, 34, 91–95; Zitat dort 94.
37 Martin Greschat, Martin Bucers Bücherverzeichnis von 1518, Archiv für Kulturgeschichte 57 (1975) 162–185. – Erich Meuthen, Kölner Universitätsgeschichte I: Die alte Universität, Köln 1988. – Hillenbrand (wie Anm. 2) 253 (mit Zitat). Vgl. zum Franziskanerorden: Kaspar Elm, Die Franziskanerobservanz als Bildungsreform, in: Hartmut Boockmann u.a. (Hg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen phil.-hist. Klasse 3. Folge Nr. 179), Göttingen 1989, 201–213.
38 Werner Williams-Krapp, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4 (1986/1987) 41–51. – Karin Schneider, Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, in: Bernd Moeller (wie Anm. 29) 70–82.

gen, von denen Johannes Bömlin und Konrad von Bondorf besonders hervorzuheben sind[39]. Auf dem Provinzkapitel der Franziskanerkonventualen von 1502 stellte Thomas Murner den jüngeren Brüdern die fünf lebenden theologischen Doktoren der Provinz und insbesondere Konrad von Bondorf als Vorbild für Studienfleiß und erfolgreiches Predigen hin. Murner kritisierte zugleich, daß teilweise zu wenig für gelehrten Nachwuchs gesorgt werde, Studenten aus Angst vor der Arbeit von höheren Studien zurückträten und Prediger sich schon nach einem Jahr auf der Kanzel wiederholten und so die Zuhörer langweilten, »während Bondorf nach 24 Jahren jetzt von den Straßburgern noch lieber gehört werde als am Anfang. Sie sollten nicht aufhören zu studieren, das... Gepredigte... aufzuzeichnen und... durch mildes persönliches Wesen die Gläubigen für das Gotteswort zu gewinnen«[40]. Auf ein Auseinanderklaffen zwischen theologischer Führungsschicht und dem Gros der Ordensleute machte auch der Provinzial Georg Hoffmann aufmerksam, als er an anderer Stelle seine Mitbrüder als Eselsköpfe bezeichnete, die das Alphabet nicht verständen[41].

F. Rapp hat darauf verwiesen, daß die Konventualen kaum mehr als Jünger des armen Christus vor die Gläubigen treten konnten. Dies habe dem spezifischen Charakter ihrer Predigt geschadet und ihr viel von ihrer ursprünglichen Schärfe genommen[42]. In der Tat zählten die großen Bußprediger des 15. Jahrhunderts zu den Observanten zumeist des Franziskanerordens. Einer der größten Prediger am Ausgang des 15. Jahrhunderts, Thomas Murner, gehörte allerdings gerade der konventualen Richtung an. Zudem hat F. Landmann in mehreren Arbeiten zum Predigtwesen der Franziskaner im späten 15. Jahrhundert auf das hohe Niveau sowohl der Observanten als auch der Konventualen hingewiesen. Neben Murner und Bondorf machte Landmann 40 wichtige Prediger der Straßburger Konventualenprovinz namhaft[43].

Die realen Machtverhältnisse in den Städten und Territorien sowie die Intensivierung des religiösen Bewußtseins der Laien führte im 15. Jahrhundert dazu, daß die Entscheidung, ob ein Kloster den Observanten übergeben oder konventual bleiben sollte, zumeist von der weltlichen Gewalt getroffen wurde[44]. Die Laien trafen ihre Entscheidung aufgrund der Lebensform,

39 HELVETIA SACRA (wie Anm. 6) 69–72. – Zu den Verhältnissen im Straßburger Ordensstudium der Franziskaner unten Anm. 55. – Zu Hagenau (blühendes Studienhaus noch 1527): Joseph KNEPPER, Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530, Straßburg 1905, 75, vgl. 69. – Entsprechend ist die Reihe der Provinziale der rheinisch-schwäbischen Provinz der Augustiner-Eremiten anzuführen: KUNZELMANN (wie Anm. 15) Bd. 2, 257–300; passim. – Über den Bildungsstand der Dominikaner im Generalstudium Köln vor der Reform des Klosters mit Hinweis allerdings auf auswärtige Brüder: MEUTHEN (wie Anm. 37) 154.

40 Florenz LANDMANN, Thomas Murner als Prediger. Eine kritische Nachprüfung, Archiv für elsässische Kirchengeschichte 10 (1935) 295–368; 301f.

41 KNEPPER (wie Anm. 39) 72. – Wimpfelings Anwürfe gegen die fehlenden Lateinkenntnisse der Augustiner-Eremiten ebenda S. 92.

42 Francis RAPP, Die Mendikanten in der Straßburger Gesellschaft am Ende des Mittelalters, in: Kaspar ELM (Hg.), Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft (Berliner Historische Studien 3/Ordensstudien 2), Berlin 1981, 85–102; 96.

43 Florenz LANDMANN (wie Anm. 13 und 40). – DERS., Zum Predigtwesen der Straßburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters, Franziskanische Studien 14 (1927) 297–332 und 15 (1928) 96–119. – DERS., Zur Charakteristik Thomas Murners, Archiv für elsässische Kirchengeschichte 15 (1941–1942) 199–210. Vgl. Luzian PFLEGER, Zur Geschichte des Predigtwesens in Straßburg vor Geiler von Kaysersberg, Straßburg 1907. – DERS., Der Franziskaner Johannes Pauli und seine Ausgaben der Geilerschen Predigten, Archiv für elsässische Kirchengeschichte 3 (1928) 47–96. – Heribert SMOLINSKY, Eine Persönlichkeit an der Zeitenwende: Thomas Murner zwischen Spätmittelalter und Moderne (Vorträge Badische Landesbibliothek 14), Karlsruhe 1988, 9f.

44 Gunter ZIMMERMANN, Spätmittelalterliche Frömmigkeit in Deutschland: Eine sozialgeschichtliche Nachbetrachtung, Zeitschrift für Historische Forschung 13 (1986) 65–81; dort ältere Literatur. Dieter MERTENS, Riforma monastica e petere temporale nella Germania sud-occidentale prima della Riforma, in:

des Gottesdienstes und des Besitzverhaltens der einzelnen Gemeinschaften. Ebensowichtig waren für sie aber auch die innen- und außenpolitische Opportunität einer Reform sowie deren Durchsetzbarkeit gegenüber reformfeindlichen Gruppierungen. Den Ausschlag gaben zudem oft persönliche Beziehungen der Entscheidungsträger zu den Ordensleuten selbst beziehungsweise zu ihren Fürsprechern oder Gegnern unter Weltleuten und Klerikern[45].

Obwohl dies bekannt ist, wird auch in neueren Arbeiten oft erst gar nicht danach gefragt, aus welchen Gründen eine Stadt oder ein Landesherr sich für oder gegen eine bestimmte Reformrichtung entschied. Daß städtische Führungsschichten und Landesherren ihre religiösen Bedürfnisse und ihre politische Interessenwahrung vor der Entscheidung über eine Reform jedoch genau durchkalkulierten, soll am Beispiel der Städte Basel, Bern, Straßburg und Zürich sowie der pfälzischen Kurfürsten und der Grafen von Württemberg demonstriert werden.

In Basel erfolgte 1410 staatsstreichartig ein innerstädtischer Machtwechsel zugunsten der Zünfte. Maßgebend waren jetzt vor allem die Vertreter der reichen Handelszünfte. Die neuen Herren begannen 1423 mit der Reform des Steinenklosters[46]. Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts wurde die Einführung der Observanz in allen männlichen und weiblichen Mendikantenkonventen der Stadt durchgesetzt oder doch wenigstens versucht. Die einzige Ausnahme stellte das Kloster der Augustiner-Eremiten dar, in dem der Rat seine Sitzungen abhielt und das sich deshalb der besonderen Förderung der Stadt erfreute.

Als Motiv der Reform führte der Rat hinsichtlich des Steinenklosters an, die durch Unglauben und Krieg verursachten schweren Zeiten sollten durch das Gebet der Nonnen gebessert werden. Man wisse, daß die Fürbitte von »erbern gaistlichen lüten« Gott wohlgefälliger sei als von sündigen Menschen. Auch 1459 sprach der Rat gegenüber dem Papst davon, die bisherigen Reformen hätten der Stadt Glück und Heil gebracht[47].

Für die Einführung der Observanz nahm der Rat den Verzicht auf die Stiftung von Jahrtagen und ewigen Messen bei den Franziskanern, die auch die schon gestifteten nicht mehr begingen, sowie den Umstand in Kauf, daß mit der Reform die alten Konvente fast geschlossen die Stadt verließen. Ein Angebot des Franziskanerprovinzials, die Observanz im Barfüßerkloster rückgängig zu machen und dieses wieder mit »der Statt kinden« zu besetzen, beschied der Rat abschlägig[48]. Die Stadt bezahlte beim Steinenkloster auch die Baumaßnahmen, die sich zur Durchführung der Reform als nötig erwiesen.

Den Preis innen- und außenpolitischer Verwicklungen waren dem Rat die Klosterreformen dagegen nicht ohne weiteres wert. Die Reform des Dominikanerklosters wollte der Rat

Strutture ecclesiastice in Italia e in Germania prima della Riforma (Annali dell'Istituto storico italo-germanico Quaderno 16), Bologna 1983, 171–206. – Dieter STIEVERMANN, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989.

45 ELM, Verfall (wie Anm. 1) 223–225; 228.

46 Elsanne GILOMEN-SCHENKEL, Henmann Offenburg (1379–1459), Ein Basler Diplomat im Dienste der Stadt, des Konzils und des Reichs (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 6), Basel 1975: Umsturz 35–37. Offenburg gehörte als Aufsteiger zum Kreis der zünftischen Machthaber (37–40) und war Mitglied der Ratskommission für das Steinenkloster (19). – Das Folgende wie bei Bernhard NEIDIGER, Stadtregiment und Klosterreform in Basel, in: Kaspar ELM (Hg.), Reformbemühungen (wie Anm. 1) 539–567. – Zur Reform des Dominikanerklosters jetzt auch EGGER (wie Anm. 23).

47 Zitate NEIDIGER (wie Anm. 46) 542, 555.

48 Zitat ebenda 546. Ein Wechsel in ein anderes, nichtreformiertes Kloster der Stadt war nur den Nonnen des Steinenklosters möglich gewesen. Möglicherweise fiel es neuen politischen Machthabern leichter, auf die alten Konvente zu verzichten, vor allem, wenn diese der alten politischen Führungsschicht besonders verbunden gewesen waren. Bei den Vergabungen an die Dominikaner und Franziskaner läßt sich jedenfalls ein Rückgang der Schenkungen von Adel und Achtbürgern nach der Reform nachweisen, der durch Stiftungen von Bürgertum und Zunftangehörigen ausgeglichen wurde: vgl. NEIDIGER (wie Anm. 3) Tabellen 324f.

um des Friedens willen wieder abbrechen, da »vil groser edler und gewaltiger lut«[49] den alten Konvent unterstützten. Sie wurde vom Ordensgeneral jedoch erzwungen und hatte Erfolg, als der Rat wieder auf Reformkurs eingeschwenkt war. Die Reform des Klarissenklosters St. Clara und des Dominikanerinnenklosters Klingental in Kleinbasel scheiterten schließlich, weil der Konstanzer Bischof und im Fall Klingentals die einflußreichen Geschlechter des österreichischen Landadels ihre Verwandten in dem Konvent unterstützten. Die schon in das Kloster Klingental eingeführten Reformnonnen mußten nach einer regelrechten Wirtschaftsblockade Basels durch die Reformgegner den alten Klosterfrauen wieder weichen.

Für den Rat von Bern war 1419 gerade die Mißwirtschaft der Dominikaner und die »damit verbundene Gefahr der Verschleuderung von Stiftungsgut« ein wichtiger Grund für die Einführung der Observanz[50]. Konventual blieb hingegen in Bern das Franziskanerkloster, obwohl der Rat zwischen 1450 und 1466 mehrfach über eine Reform debattierte und deshalb auch mit den Observanten verhandelte[51]. Offenbar gab den Ausschlag für die Konventualen, daß sie Jahrtage und ewige Messen zusammen mit den entsprechenden Besitzrechten nicht abstoßen würden[52].

Straßburg zeichnete sich Ende des 15. Jahrhunderts durch eine sehr kritische Betrachtung des Klerus und insbesondere auch der Bettelorden aus. Entsprechend wurden mehrere Frauenklöster der Mendikanten, jedoch auffälligerweise kein einziger von den männlichen Mendikantenkonventen der Stadt durch die Observanten reformiert[53]. Es hat den Anschein, daß der Rat diese Klöster in ihrer bestehenden Form erhalten wissen wollte, weil er die Leistungen der Brüder in Seelsorge, Wissenschaft und Predigt schätzte. Im Streit zwischen Mendikanten und Weltklerus um die Seelsorgerechte unterstützte der Rat 1454 ausdrücklich die Bettelorden. Mit der Begehung von Jahrtagen und ewigen Messen wurden die Konvente durch Stiftungen kontinuierlich weiter beauftragt[54]. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß die Augustiner-Eremiten der rheinisch-schwäbischen Provinz ihr Generalstudium und auch die Franziskaner- und Dominikanerkonventualen die in ihrer Provinz führenden Studienhäuser in Straßburg unterhielten. Aus diesem Grund hielten sich die qualitätsvollsten Theologen der Konventualen zusammen mit ihren Studenten kontinuierlich in den Straßburger Klöstern auf[55]. Selbst Wimpfeling zählte die Studienhäuser der Bettelorden zu den Ruhmestiteln der Stadt. An den Vorlesungen etwa des Franziskanerprovinzials Bömlin nahmen als Gäste auch Laien teil[56]. Vor allem bei Predigten traten die Theologen der Bettelorden in der Öffentlichkeit wirkungsvoll in Erscheinung. Murners Hinweis auf die

49 Zitat NEIDIGER (wie Anm. 46) 544.

50 WEHRLI-JOHNS (wie Anm. 2) 182. – Zur Reform in Bern HILLENBRAND (wie Anm. 2) 232f. und LÖHR (wie Anm. 2) 5 mit Zitat aus Zinsbuch des Klosters über die unreformierten Dominikaner »Si verzareten dem kloster sin gut, und wie fil man inen half, daz beschlos nüt«. Über die bessere Besitzverwaltung durch die Dominikanerobservanten HÜBSCHER (wie Anm. 2) 25. – ELM, Verfall (wie Anm. 1) 231.

51 HELVETIA SACRA (wie Anm. 6) 138.

52 So nachweisbar in Köln: NEIDIGER (wie Anm. 7) 350.

53 Julius MANN, Die Kirchenpolitik der Stadt Straßburg am Ausgang des Mittelalters, Straßburg 1914. – Luzian PFLEGER, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter, Straßburg 1945. – Francis RAPP, Réformes et réformation à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg (1450–1525) (Association des publications près les universités de Strasbourg, Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes 23), Straßburg 1974. – DERS. (wie Anm. 42). – HILLENBRAND (wie Anm. 2) 260 auch über die parallelen Verhältnisse in Speyer.

54 RAPP (wie Anm. 42) 90, 99. – PFLEGER (wie Anm. 53) 165. Die Schenkungen gingen erst Anfang des 16. Jahrhunderts zurück (RAPP ebenda S. 101).

55 KNEPPER (wie Anm. 39) 44ff. (Dominikaner), 61ff. (Franziskaner), 87ff. (Augustiner-Eremiten). – KUNZELMANN (wie Anm. 15) Bd. 2, 290. – PFLEGER (wie Anm. 53) 79–81, 206f. – RAPP (wie Anm. 42) 89.

56 Zu Wimpfeling KNEPPER (wie Anm. 39) 69. – Zu Bömlin ELM (wie Anm. 29) 603.

Beliebtheit der Predigten Bondorfs wurde bereits angeführt. Offenbar wollten Bürgerschaft und Rat auf solche Angebote nicht verzichten, schätzten als Kontrastprogramm zu Geiler von Kaysersberg vielleicht gerade die von Murner hervorgehobene »milde« Form des Gotteswortes[57]. Da auch »kritische« Humanisten wie Geiler und Wimpfeling freundschaftliche Beziehungen zu einzelnen Mitgliedern der Straßburger Mendikantenkonvente unterhielten[58], scheint sich zu ergeben, daß man zwar die Konvente insgesamt mit scheelen Augen ansah, die Spitzenleute aber nicht missen wollte, was dann zwangsläufig zum Erhalt auch der Klöster insgesamt führte. Auch in zahlreichen anderen Städten intervenierte der Rat ausdrücklich bei der Provinz, wenn diese einen beliebten Prediger in eine andere Stadt versetzen wollte[59]. Die Thesen von Jean-Claude Schmitt, der anhand der Straßburger Beginen nachgewiesen hat, daß sich ein Wandel von einer Ethik der Armut zu einer solchen der Arbeit vollzog, wären zudem in ihrer Bedeutung für das Verhältnis Stadt–Mendikanten noch zu überdenken[60].

In Zürich[61] lehnte der Rat die Einführung der Observanz sowohl bei den männlichen wie bei den weiblichen Bettelordenskonventen strikt ab. In einer Reform sah er eher eine Gefährdung seiner voll ausgebildeten Kirchenherrschaft. Man wollte keine ortsfremden Brüder in der Stadt haben und die inzwischen auf den Rang von Quartierpfarreien abgesunkenen Männerklöster nicht durch eine kostspielige Reform aufwerten. Als die Stadt Anfang des 16. Jahrhunderts erneute Versuche der Provinz Teutonia zur Reform des Dominikanerklosters energisch abwies, spielte dabei auch eine gegen die Klosterpolitik der Habsburger gerichtete antiösterreichische Komponente[62] eine Rolle.

Hinsichtlich der Verhältnisse in der Pfalz möchte ich mich hier auf den Franziskanerorden beschränken[63]. Auf Wunsch der Frau des Kurfürsten Ludwig wurden im Jahre 1426 Franziskanerobservanten aus deren savoyischer Heimat nach Heidelberg berufen. Die weitere Ausbreitung der Franziskanerobservanten in der Straßburger Provinz erfolgte nun ausschließlich mit Unterstützung des Kurfürsten beziehungsweise des Basler Konzils, das den Observanten 1445 auch die Selbstverwaltung in einer eigenen Vikarie unter Leitung des Heidelberger Guardians Nikolaus Caroli zugestand. Der Heidelberger Kurfürst gehörte zu den politischen Förderern des Basler Konzils, und es wird ihm um so leichter gefallen sein, die Kirchenversammlung für die Observanten zu gewinnen, als auch der Konzilspapst Felix V. Savoyer war und sich seinerseits ebenfalls für die Reform der Franziskanerklöster durch die Observanten persönlich einsetzte[64]. Im Jahr 1439 beauftragte das Konzil neben dem Bischof

57 Wie Anm. 40. Kritischer nur PFLEGER (wie Anm. 53) 164, der den Neuansatz mit Geiler von Kaysersberg hervorhebt. Dessen Predigten wurden jedoch gerade von einem Franziskanerkonventualen aufgezeichnet: PFLEGER, Der Franziskaner (wie Anm. 43) und SCHMITZ (wie Anm. 17) 17.

58 KNEPPER (wie Anm. 39) 49–56; SCHMITZ (wie Anm. 17) 15. Vgl. RAPP (wie Anm. 42) 90 über das noch vor der Reformation hohe Ansehen der Mendikanten in Straßburg.

59 NEIDIGER (wie Anm. 7) 351.

60 Jean-Claude SCHMITT, Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin superieur du XIV^{e} au XV^{e} siècle (Civilisations et Sociétés 56), Paris 1978. – Vgl. über das überlebte Ideal freiwilliger Armut in Zürich WEHRLI-JOHNS (wie Anm. 2) 180, 223f.

61 Das Folgende nach WEHRLI-JOHNS (wie Anm. 2) 179–185. – DIES., Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in Zürich, in: ELM, Reformbemühungen (wie Anm. 1) 77–84; 83. – HÜBSCHER (wie Anm. 2) 27ff., 55, 87f., 96.

62 Über die proösterreichische Komponente der Dominikanerinnenreform am Beispiel Schönensteinbach HILLENBRAND (wie Anm. 2) 246.

63 Richard LOSSEN, Staat und Kirche in der Pfalz im Ausgang des Mittelalters (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 3), Münster 1907, 150–181. – Meinrad SCHAAB, Geschichte der Kurpfalz 1: Mittelalter, Stuttgart 1988, 185–187. – Vgl. EUBEL (wie Anm. 6) und HELVETIA SACRA (wie Anm. 6) 102ff.

64 Johannes HELMRATH, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme, Köln 1987, 272–322. Zu Papst Felix HELVETIA SACRA (wie Anm. 6) 106. – NEIDIGER (wie Anm. 46) 546.

von Regensburg den Kantor der Wormser Kirche Wilpert von Falkenstein, das heißt einen Kleriker aus dem Heidelberger Einflußgebiet, und den Prior der Kartause in Freiburg mit der Reform der Minoritenklöster in Oberdeutschland. Pforzheim wurde 1443 durch diese beiden Visitatoren und Caroli auf Befehl des Konzils und Wunsch des Markgrafen von Baden reformiert. Man benutzte dafür das gleiche Urkundenformular wie schon 1435 in Rufach[65]. Ebenfalls 1443 erfolgte die Reform des Basler Klosters durch Konzil und Rat. Das 1445 reformierte Kloster Tübingen lag im Uracher Teil der Grafschaft Württemberg; die Frau des regierenden Grafen Ludwig, Mechthild, war die Tochter des Heidelberger Kurfürsten[66]. Auch das Kloster Weißenburg im Elsaß (1459) lag wieder im pfälzischen Einflußbereich[67]. Eberhard d. Ä. von Württemberg-Urach, der Sohn Mechthilds, stiftete 1459 ein Eremitorium der Franziskanerobservanten, reformierte 1462 das Klarissenkloster Pfullingen und wirkte noch 1484 bei der Einführung der Observanz im Ulmer Ordenshaus entscheidend mit[68]. Auch bei den beschriebenen Reformen in Heilbronn machte sich 1462 sowohl pfälzischer wie Uracher Einfluß geltend[69]. Außerhalb der unmittelbaren Einflußsphäre von Kurfürst und Konzil wurde in der oberdeutschen Provinz erstmals 1447 ein bestehendes Franziskanerkloster observant, das der Reichsstadt Nürnberg. Es folgte 1460 die Reform des Bamberger Franziskanerklosters auf Betreiben des dortigen Bischofs[70].

Auch in Niederdeutschland wurde die Ausbreitung der Franziskanerobservanz zunächst von Konzilsanhängern, in diesem Fall den Erzbischöfen von Köln und Trier, gefördert. Der schärfste Gegner des Kölner Erzbischofs, der Herzog von Kleve, verweigerte den Franziskanerobservanten trotz eindringlicher Bitten eine Niederlassung in seinem Territorium und förderte stattdessen die seinem politischen Verbündeten, dem Herzog von Burgund, nahestehenden Dominikanerobservanten[71]. Der Trierer Kurfürst konnte die Franziskanerobservanz in Koblenz, nicht aber in Trier durchsetzen, wo die Stadt die Konventualen mit dem Ziel unterstützte, sich vom Einfluß des Erzbischofs abzugrenzen[72].

Graf Ulrich von Württemberg-Stuttgart scheint es nach der Landesteilung von 1442 als Mangel empfunden zu haben, daß sein Territorium anders als das der Uracher Linie über

65 Michael BIHL, De transitu conventus Pforzhemensis ad Observantes, an. 1443, Archivum Franciscanum Historicum 36 (1943) 120–127.

66 Nachweise über die Reformen in Württemberg bei Dieter STIEVERMANN, Die württembergischen Klosterreformen des 15. Jahrhunderts, Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 44 (1985) 65–103. – DERS. (wie Anm. 44) 261–290; 264–267 (Franziskanerreform).

67 Joseph BECKER, Geschichte der Reichslandvogtei im Elsaß. Von ihrer Einrichtung bis zu ihrem Übergang an Frankreich 1273–1648, Straßburg 1905, 69–74 (pfälzischer Pfandbesitz), 195–226 (Unterordnung Reichsstädte unter Landvogt). Die Gründung des Franziskanerobservantenklosters Amberg in der Oberpfalz durch bürgerliche Stifter wird mit der Predigt Capistranos in Zusammenhang gebracht: Max SPINDLER (Hg.), Handbuch der bayerischen Geschichte 2: Das alte Bayern. Der Territorialstaat vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, München 1988, 603.

68 STIEVERMANN (wie Anm. 66). – FRANK (wie Anm. 13) 92.

69 Der Abt von Hirsau war 1459 von Papst Pius II. zusammen mit dem Prior der Kartause Güterstein und dem Abt von St. Jakob in Mainz zum Reformkommissar der Grafen von Württemberg bestellt worden: STIEVERMANN (wie Anm. 66) 77f. Maulbronn stand unter pfälzischer Vogtei.

70 Johannes KIST, Klosterreform im spätmittelalterlichen Nürnberg, Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 32 (1963) 31–45. – Über die Einführung der Observanz in Bamberg Bavaria Franciscana antiqua 1, München 1955, 456–462. – Über die Rolle des Bamberger Bischofs auch KIST, ebenda 39. In der Folge wurden noch die Klöster Kaysersberg, Mainz und Oppenheim 1462 und Ulm 1484 observant.

71 Bernhard NEIDIGER, Erzbischöfe, Landesherren und Reformkongregationen. Initiatoren und treibende Kräfte der Klosterreform des 15. Jahrhunderts im Gebiet der Diözese Köln, RhV 54 (1990) 19–77; 46–50.

72 SCHMIDT (wie Anm. 29) 358–373.

keinen männlichen Mendikantenkonvent verfügte[73]. Eine Zusammenarbeit mit den Franziskanerobservanten konnte für ihn nicht in Frage kommen, da diese sowohl der Uracher Linie wie seinem Erzfeind, dem Pfälzer Kurfürsten Friedrich, aufs engste verbunden waren[74]. So lag es für Ulrich nahe, 1473 die Dominikanerobservanten nach Stuttgart zu berufen. Wohl auf Wunsch des Grafen mußten sich die Dominikaner hier auf ein besonders strenges Armutsideal verpflichten; der Verzicht auf die Stiftung von Jahrtagen und ewigen Messen sollte ihnen mehr Zeit zum Studium geben und zudem ihr Ansehen als streng reformierte Gemeinschaft erhöhen[75].

Graf Eberhard d. Ä. von Württemberg-Urach arbeitete seit 1475 zur Reform der Dominikanerinnenklöster seines Landes ebenfalls mit den Dominikanerobservanten zusammen[76]. Neben eigenen Reformabsichten wollte er damit bis zu einem gewissen Grad sicher auch seinem Onkel in Stuttgart entgegenkommen, den er für die Idee der Wiedervereinigung des geteilten Landes zu gewinnen suchte[77]. In der entscheidenden Phase der Dominikanerinnenreform Württembergs 1478 hielt sich der Provinzial der Teutonia Fabri von Stubach längere Zeit bei Eberhard im Uracher Schloß auf[78], und es ist wahrscheinlich, daß damals auch der Plan einer Berufung der Dominikaner an die Universität Tübingen besprochen wurde, dessen Durchführung Eberhard d. Ä. in diesem Jahr einleitete: Der Provinzial der Augustiner-Eremiten mußte sein Tübinger Ordenshaus an den Grafen abtreten[79]. 1479 wandte sich Eberhard d. Ä. unter dem Einfluß Gabriel Biels[80], der damals die Leitung der 1477 begründe-

73 Über die Klosterreformpolitik der Grafen Ulrich und Eberhard d. Ä. und die Bedeutung von Dominikanerobservanten und Kanonikern vom gemeinsamen Leben für Württemberg demnächst Bernhard Neidiger, Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Stuttgart).

74 Richard Lossen, Zur Geschichte des Dominikanerklosters Heidelberg 1476–1853, FDA 3. Folge 1 = 69 (1949) 167–185; 169 (Begräbnis als Franziskanerterziar).

75 Julius Rauscher, Zur Geschichte des Stuttgarter Dominikanerklosters, Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte 35 (1929) 250–273.

76 Stievermann (wie Anm. 44) 275–286. – Ulrich P. Ecker, Die Geschichte des Klosters S. Johannes-Baptista der Dominikanerinnen zu Kirchheim unter Teck, [Diss. phil.] Freiburg 1985, 156–186.

77 Hans-Martin Maurer, Von der Landesteilung zur Wiedervereinigung. Der Münsinger Vertrag als ein Markstein württembergischer Geschichte, Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 43 (1984) 89–132.

78 Dies ergibt sich aus den Datierungen von Briefen des Provinzials: Am 25. Mai 1478 aus Urach an Johannes Meyer nach Offenhausen: Er habe nicht, wie er es plante, nach Offenhausen zurückkehren können. Die Schwestern sollten seine älteren Vorschriften und die Klausur beobachten (UB Basel Handschriftenabteilung E III 13f. 75r.). Am 24. Juli (St. Jacobsabend) antwortet er dem Rat von Schwäbisch Gmünd mit dem ausdrücklichen Absender Urach im Schloß (StAL B 185 Bü. 2).

79 HStAS Württembergische Regesten UK 13537.

80 Wolfgang Georg Bayerer, Gabrielis Biel Gratiarum actio und andere Materialien zu einer Testimonien-Biographie bezüglich seiner Universitätsjahre in Heidelberg, Erfurt, Köln (und Tübingen) aus Handschriften der Universitätsbibliothek Gießen, in: Forschungen aus der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Gießen (Berichte und Arbeiten aus der Universitätsbibliothek Gießen 39), Gießen 1985, 1–45. – Ulrich Bubenheimer, Gabriel Biel, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte 4, Stuttgart 1983, 308–319. – Wilhelm Ernst, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel (Erfurter Theologische Studien 28), Leipzig 1972. – John L. Farthing, Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 9), Durham 1988. – Heiko Augustinus Oberman, Spätscholastik und Reformation 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1979. – Ders., Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen ^{3}1989. – Manfred Schulze, Contra Rectam Rationem. Gabriel Biel's Reading of Gregory of Rimini, versus Gregory, in: H. A. Oberman u. a.

ten Niederlassung der Kanoniker[81] (Brüder) vom gemeinsamen Leben in Urach übernahm, von den Dominikanern ab; deren Kloster in Tübingen kam nie zustande[82]. Biel prägte in der Folge die Klosterreformpolitik des württembergischen Grafen. Dominikanerobservanten und Kanoniker vom gemeinsamen Leben nahmen nach Lebensform und Theologie die gegensätzlichsten Positionen ein, die im 15. Jahrhundert möglich waren: Hier Leben nach der Ordensregel, »via antiqua« und theologisch streng schulgebundener Thomismus[83], dort freies Zusam-

(Hg.), Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honour of Damasus Trapp (Studies in Medieval and Reformation Thought 48), Leiden 1991, 55–71.

81 Die Bezeichnung Kanoniker statt Brüder trägt der Tatsache Rechnung, daß Biel im Unterschied zu den niederdeutschen Häusern die mittelrheinischen und württembergischen Niederlassungen vom gemeinsamen Leben von Anfang an in der Rechtsform von Stiften organisierte. Dazu und zum Aufbau der Gemeinschaft: W. Leesch u.a. (Hg.), Monasticon Fratrum vitae communis 2: Deutschland (Archives et Bibliothèques de Belgique No spécial 19), Brüssel 1979, 14ff.; dort auch Artikel über die einzelnen Stifte. – Wichtig ferner: Martin Brecht, »Moderne Frömmigkeit« und »gemeinsames Leben«. Das Uracher Brüderhaus und seine Geschichte, BWKG 78 (1978) 5–23. – Irene Crusius, Gabriel Biel und die oberdeutschen Stifte der Devotio Moderna, in: La dévotion moderne dans les pays bourguignons et rhénans des origines à la fin du XVI^{e} siècle. Rencontres de Colmar-Strasbourg 29 septembre au 2 octobre 1988 (Publication de Centre Européen d'Études Bourguignonnes XIV^{e}–XVI^{e} s. No 29 – 1989), Neuchâtel 1989, 77–87. – W. M. Landeen, Gabriel Biel and the Devotio Moderna in Germany, Research Studies Washington State University 27 (1959) 135–213, 28 (1960) 21–95. – Ders., Das Brüderhaus St. Peter im Schönbuch auf dem Einsiedel, BWKG 60/61 (1960/61) 5–18. – Otto Meyer, Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Württemberg 1477–1517, BWKG 17 (1913) 97–160. – Wilfried Schöntag, Die Anfänge der Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg, Archiv für Diplomatik 23 (1977) 459–485.

82 Diesen Umschwung belegt auch der Wechsel im Verlagsprogramm des Esslinger Druckers Fyner bei seinem Umzug nach Urach: Peter Amelung, Bemerkungen zum frühen Buchdruck in Urach, Schwäbische Heimat 27 (1976) 193–199.

83 Über die Bedeutung der Dominikaner und den Thomismus an der Universität Köln zuletzt Meuthen (wie Anm. 37) 176–203, dort auch ältere Arbeiten von G. M. Löhr über die Kölner Dominikanerschule. – Über die Dominikaner an der Universität Wien, wo auch Fabri ausgebildet worden war, Isnard Wilhelm Frank, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Archiv für österreichische Geschichte 127), Wien 1968. – Ders., Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler. Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jh. (Archiv für österreichische Geschichte 131). Wien 1976. – Über die Bedeutung der Dominikaner an den südwestdeutschen Universitäten auch Angelus Walz, Dominikaner an der jungen Universität Basel (1460–1515) Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 57 (1958) 140–153. – Gabriel M. Löhr, Die Dominikaner an der Universität Heidelberg, Archivum Fratrum Praedicatorum 21 (1951) 272–293. Die von den Dominikanern vertretenen Lehrmeinungen sind dabei nach Universitäten (Wien–Köln) und vor allem zeitlich zu differenzieren: Der Wiener Huntpichler trat in einem 1467 für die Universität Preßburg erstellten Gutachten für die Zulassung des alten wie des neuen Weges ein und verwies auf das Vorbild der Universität Heidelberg (Frank, Der antikonziliaristische Huntpichler, 373). Über einen aggressiveren Thomismus von Köln aus auch Isnard W. Frank, Der Wiener Dominikaner Johannes Werd († 1510) als Verfasser von Thomaskommentaren, in: Willehad Paul Eckert (Hg.) Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption (Walberberger Studien Philosophische Reihe 5), Mainz 1974, 609–635; 629–265. Ob der 1479 unter maßgebender Beteiligung der Kölner und Heidelberger Dominikaner gegen den Erfurter Theologen Johann von Wesel durchgeführte Inquisitionsprozeß, der von humanistischen Zeitgenossen und insbesondere von Jakob Wimpfeling als Angriff auf die via moderna, die Theologie des Weltklerus und alle Nichtthomisten verstanden wurde, maßgebend für Biels Wechsel nach Urach und die veränderte Einstellung des Grafen zum Dominikanerorden verantwortlich war, ist zu erwägen: Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik III: Neue Quellenstücke zur Theologie des Johann von Wesel (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Klasse 1926/27 5. Abhandlung), Heidelberg 1927. – Reinhard Samoray, Johannes von Wesel. Eine Studie zur Geistesgeschichte des ausgehenden Mittelalters, [Phil. Diss. masch.] Münster 1954. – E. Jane Dempsey Douglass, Justification in Late Medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg (Studies in Medieval and Reformation

menleben von Klerikern nach dem Vorbild der Urkirche in der Tradition der Brüder vom gemeinsamen Leben sowie »via moderna« und eine Theologie, die sich vor allem auf Ockham stützte und nach einheitlich gültigen Aussagen suchte[84].

Auf Tübinger Theologielehrstühle wurden nach 1477 einerseits der dem Skotismus nahestehende Heynlin von Stein (1477/78) sowie die Skotisten Walter von Wervee (1480) und Konrad Summenhart (1497), die sämtlich auch in Paris studiert hatten, und andererseits die Erfurter Lizentiaten der Theologie Elias Flick (1478) und Gabriel Biel (1484) berufen. Biel folgten seine Schüler aus dem Kreis der Kanoniker vom gemeinsamen Leben (Wendelin Steinbach 1489/90)[85]. Dabei unterschied man offenbar von Anfang an danach, ob die Betreffenden sich entsprechend der »via antiqua« oder der »via moderna« verpflichtet fühlten[86]. H. A. Oberman[87] hat anders als etwa J. Haller[88] die Bedeutung dieser beiden (philosophischen) Wege auch für die Tübinger Theologie betont[89], zugleich jedoch auf die Koali-

Thought 1), Leiden 1966, 100ff. Auch Jakob Wimpfeling unterschied zwischen den Dominikanern seiner und denen der älteren Zeit (wie Anm. 116).

84 Zur Lebensform vor allem LANDEEN, Gabriel Biel (wie Anm. 81) und CRUSIUS (wie Anm. 81). Vgl. dazu das Referat von Wilfried SCHÖNTAG in diesem Band. Zu Biels theologischen Intentionen OBERMAN, Werden (wie Anm. 80). Nach OBERMAN (Spätscholastik, wie Anm. 80, 4) sah Biel die Kirche gerade auch durch den Streit der Dominikaner- und Franziskanertheologen bedroht. Zu diesem Gegensatz und zu den Bezügen zwischen Biel und den oberrheinischen Humanisten demnächst ausführlicher NEIDIGER (wie Anm. 73).

85 Johannes HALLER, Die Anfänge der Universität Tübingen 1477–1537, 2 Bde, Stuttgart 1927–1929, Bd. 1: 19ff., 129ff., 153ff., Bd. 2: 6ff., 43ff., 54ff. – Heinrich HERMELINK, Die theologische Fakultät Tübingen vor der Reformation 1477–1534, Tübingen 1906, 79–83, 191–197. OBERMAN, Werden (wie Anm. 80) 38 und passim. Zu Heynlin OBERMAN, ebenda 51–55. – Max HOSSFELD, Johann Heynlin aus Stein. Ein Kapitel aus der Frühzeit des deutschen Humanismus, Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 6 (1907) 309–356, 7 (1908) 79–398. – Piroska MÁTHÉ, Heynlin de Lapide, in: NDB 9, 98–100. Heynlin bevorzugte den Skotismus jedenfalls in der Frage der unbefleckten Empfängnis Mariens: Otto STEGMÜLLER, Der Immaculata-Tractat des Basler Franziskaners Franz Wiler († 1514), Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 60 (1960) 46–64; 55. – NDB (wie oben) 99. Zu Elias (Helyas) Flick: Erich KLEINEIDAM, Universitas Studii Erffordiensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil 1: Spätmittelalter 1392–1460, Teil 2: 1460–1521 (Erfurter Theologische Studien 14, 22), Leipzig 1969, 1985; Bd. 2, 137f. Flick wurde in Tübingen wahrscheinlich von Heynlin promoviert. Mit der Berufung von Flick, den Heynlin und Vergenhans aus ihrer Basler Zeit kannten, folgte man wieder dem Basler Beispiel, wo bis 1472 der theologische Lehrstuhl ebenfalls mit Erfurtern besetzt war: Reinhold RAU, Der Beitrag der Basler Hochschule zu den Anfängen der Universität Tübingen, Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 52 (1953) 14–36. Zu Steinbach Helmut FELD, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief. Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 62) Mainz 1971, 4–21. Keine Klarheit herrscht über die Lehrrichtung von Christian Wolmann (OBERMAN, ebenda 38).

86 Festgeschrieben 1496 in dem Erlaß über den Aufbau der theologischen Fakultät nach der Schaffung eines vierten Lehrstuhls: OBERMAN, Werden (wie Anm. 80) 37f.

87 Heiko Augustinus OBERMAN, Via moderna – devotio moderna: Tendenzen im Tübinger Geistesleben 1477–1516. Ecclesiastici atque catholici gymnasii fundamenta, in: Martin BRECHT (Hg.), Theologen und Theologie an der Universität Tübingen, Tübingen 1977, 1–64. – DERS., Werden (wie Anm. 80) 28–56.

88 Wie Anm. 85, Bd. 2, 26f.

89 Die Frage, inwieweit sich der logisch-ontologische Richtungsstreit der Artisten auf die Schulbildung auch der Theologen in Tübingen und anderswo auswirkte, kann hier nicht entschieden werden. Ebensowenig kann auf die verschiedenen Richtungen des philosophischen und theologischen Nominalismus eingegangen werden. OBERMANS Feststellung, daß der Wegestreit »deutlich eine Angelegenheit war, welche die Sache der Theologie unmittelbar berührte« (Werden, wie Anm. 80, 42) wird durch die Beobachtung unterstützt, daß in Freiburg/Brsg. »mit der Paritätserklärung der beiden Wege in der

tionsfähigkeit des Skotismus mit der Theologie Biels gerade in Fragen der praktischen Theologie und der Morallehre verwiesen[90]. I. W. Frank machte deutlich, daß eine derartige Koalitionsfähigkeit charakteristisch ist für das sich am Ende des 15. Jahrhunderts ausprägende Eigenprofil der theologischen Fakultäten. In dieses paßten sich die »Standpunkte der verschiedenen Lehrauffassungen einzelner Schulrichtungen und Traditionen ein«[91].

Wichtig im Hinblick auf die Bettelorden in Württemberg ist, daß die Franziskanerobservanten als Skotisten ohne weiteres in den Rahmen der in Tübingen gelehrten Theologie integriert werden konnten[92]. Die Tübinger Augustiner-Eremiten mußten reformiert werden, um den Anforderungen zu genügen. Im Jahr 1479 wies der Ordensgeneral den Provinzial der rheinisch-schwäbischen Provinz an, den Konvent einer Reform zu unterwerfen und ein Studium im Kloster einzurichten[93]. Daß Graf Eberhard der Ältere 1483 dann doch die Observanten der sächsischen Kongregation des Ordens nach Tübingen und Württemberg berief, hatte vielfältige Gründe. Anzuführen ist etwa seine Vorliebe für observante Ordensleute nach dem Vorbild seiner Heidelberger Verwandten[94]. In Florenz lernte Eberhard 1482 zusammen mit seinen Beratern Biel und Johannes Vergenhans die enge Verbindung der

Artistenfakultät« nur das vollzogen wurde, »was in der theologischen Fakultät schon in den Zeiten der Gründung Brauch war«: Johannes Joseph BAUER, Zur Frühgeschichte der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. (1460–1620) (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 14), Freiburg 1957, 119. Bauer geht dabei von einem einvernehmlichen Nebeneinander der beiden Wege aus. Zur Problematik der Begriffe WRIEDT (wie Anm. 102) 119, 130f. – William J. COURTENAY, Antiqui and Moderni in Late Medieval Thought, Journal of the History of Ideas 48 (1987) 3–10. – Einen Zusammenhang zwischen philosophischem Ansatz und theologischer Lehre sah von den Zeitgenossen Jakob Wimpfeling bei seinen Anklagen gegen die Dominikaner im Zusammenhang des Weselprozesses: RITTER (wie Anm. 83) 42f.

90 OBERMAN, Werden (wie Anm. 80) 35, 143–201. – DERS. (wie Anm. 87). – Werner DETTLOFF, Duns Scotus/Scotismus, in: TRE 9, 230 formuliert, Biel und Ockham haben »etliche Gedanken des Duns Scotus« aufgegriffen, »arbeiteten mit ihnen jedoch so, daß sie zu Thesen gelangten, die mit echt scotistischer Lehre kaum noch etwas oder nichts mehr zu tun haben«. – Zum Problem mit Nennung weiterer Literatur auch Manfred SCHULZE, ›Via Gregorii‹ in Forschung und Quellen, in: Heiko A. OBERMAN (Hg.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation (Spätmittelalter und Reformation 20), Berlin 1981, 1–126; 83. – Peter Schott überliefert als Bielzitat die Aussage »In practicis resolutissimum dicit esse Scotum: in speculabilibus Ockham ponere veritates claras palpabiles«: A. MURRAY, Marian L. COWIE (Hg.), The Works of Peter Schott (1460–1490) 1: Introduction and Text, Chapel Hill 1963, 251.

91 Isnard Wilhelm FRANK, Die Bettelordensstudia im Gefüge des spätmittelalterlichen Universitätswesens (Institut für Europäische Geschichte Mainz Vorträge Nr. 83), Wiesbaden 1988, 56–59. Dies hatte ein Zurücktreten der Bedeutung eigenständiger Ordensschulen im Rahmen der Fakultäten zur Folge. – Über die älteren Bettelordensstudien Ludger MEIER, Die Stellung der Ordensleute in der Erfurter Theologischen Fakultät, in: Josef KOCH (Hg.), Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters (Studien zur Geistesgeschichte des Mittelalters 3), Leiden 1953, 137–145. – Über die Prägung der Tübinger theologischen Fakultät auch durch die Vorstellungen von Eberhards d. Ä. Berater Johannes Vergenhans ist in diesem Zusammenhang noch einmal nachzudenken: Paul JOACHIMSEN, Zwei Universitätsgeschichten, in: DERS., Gesammelte Aufsätze hg. von Notker HAMMERSTEIN, Aalen 1983, 249–274. – Den Humanismus in Tübingen leugnet demgegenüber OBERMAN, Werden (wie Anm. 80) 17–27. – Auf mögliche Bezüge zwischen Biels Theologie und den Vorstellungen der Humanisten verwies bereits Helmar JUNGHANS, Ockham im Lichte der neueren Forschung (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 21), Berlin 1968, 305f.

92 Nikolaus PAULUS, Paul Scriptoris. Ein angeblicher Reformator vor der Reformation, ThQ 75 (1893) 299–311. – Hermann TÜCHLE, Das Tübinger Franziskanerkloster und seine Insassen, Tübinger Blätter 40 (1953) 20–24.

93 KUNZELMANN (wie Anm. 15) Bd. 2, 140, Anm. 477.

94 Wie Anm. 15 und 63. Das Heidelberger Kloster wurde 1476 observant.

dortigen Augustinerobservanten zur Akademie des Marsilio Ficino kennen[95]. Wichtig dürfte gewesen sein, daß sich das Generalstudium der sächsischen Kongregation in Erfurt befand. In Erfurt hatte Biel 1451 den Grad eines Lizentiaten der Theologie erworben, so daß ihm die Verhältnisse bekannt sein mußten. Die Erfurter Augustiner-Eremiten hatten schon 1443 erste Reformen durchgeführt und gehörten seitdem zu den maßgebenden Kräften des Reformzentrums Erfurt; das Generalstudienhaus war wohl das führende des Ordens in Deutschland[96]. Die von den Erfurter Augustiner-Eremiten vertretenen philosophischen und theologischen Anschauungen werden trotz intensiver Erforschung freilich nach wie vor sehr unterschiedlich beurteilt. A. Zumkeller, der von einer einheitlichen Lehrtradition des Ordens ausgeht, die von dem thomistischen Aegidius Romanus wie dem zur »via (theologia) moderna« zählenden Gregor von Rimini gleichermaßen beeinflußt wurde, weist einen größeren Einfluß Gregors in Erfurt für das erste Viertel des 15. Jahrhunderts nach, glaubt aber, daß nach 1450 die Lehre des Aegidius Romanus in Erfurt maßgebend war[97]. Demgegenüber sehen H. A. Oberman und seine Schüler eine kontinuierliche Bedeutung Gregors von Rimini für die Augustiner-Eremiten in Erfurt als gegeben an[98]. H. Junghans hebt die Nähe des Erfurter Augustiner-Eremitenklosters zum Humanismus hervor[99]. B. Hamm sieht weder Aegidius Romanus noch Gregor von Rimini als maßgebend an. Vielmehr entwickelten die nach 1450 führenden Theologen Dorsten und Paltz eine Frömmigkeitstheologie, die sich an den Bedürfnissen der Seelsorge orientierte, die Festlegung auf einzelne Schulen aber gerade vermied und sich um Ausgleich bemühte[100]. Geht man von dieser Auffassung aus, daß die Theologen der sächsischen Kongregation eine starre Schulbindung bereits weitgehend aufgegeben hatten[101], wofür auch das weitere Studienverhalten einzelner Augustiner-Eremiten in Tübingen und Erfurt

95 Württemberg im Spätmittelalter. Ausstellung des Hauptstaatsarchivs Stuttgart und der württembergischen Landesbibliothek. Katalog bearb. von Joachim FISCHER, Peter AMELUNG und Wolfgang IRTENKAUF, Stuttgart 1985, 132f. – Zu den Beziehungen zwischen Humanisten und Augustiner-Eremiten in Florenz Kaspar ELM, Mendikanten und Humanisten im Florenz des Tre- und Quadrocento. Zum Problem der Legitimierung humanistischer Studien in den Bettelorden, in: Otto HERDING (Hg.), Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt (Deutsche Forschungsgemeinschaft Kommission für Humanismusforschung Mitteilung 3), Boppard 1976, 51–86; 63–67.

96 KLEINEIDAM (wie Anm. 85) Bd. 1, 191–195, 270, Bd. 2., 118. – David GUTIÉRREZ, Geschichte des Augustinerordens. Bd. 1 Teil II: Die Augustiner im Spätmittelalter 1357–1517, Würzburg 1981, 156. – Vgl. die in den folgenden Anmerkungen genannte Literatur. – Zur Bedeutung des Reformzentrums Erfurt für Biel CRUSIUS (wie Anm. 81).

97 Adolar ZUMKELLER, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters (Cassiciacum 35), Würzburg 1984.

98 SCHULZE (wie Anm. 90); OBERMAN, Werden (wie Anm. 80) 82–142.

99 Helmar JUNGHANS, Der Einfluß des Humanismus auf Luthers Entwicklung bis 1518, Luther-Jahrbuch 1970, 37–101. – DERS., Der junge Luther und die Humanisten, Göttingen 1985. Auf die Bezüge der Erfurter Augustiner-Eremiten nach Prag und über Prag nach Florenz verweist GUTIÉRREZ (wie Anm. 96) 210f. – Vgl. KLEINEIDAM (wie Anm. 85) Bd. 2, 118.

100 Berndt HAMM, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis (Beiträge zur Historischen Theologie 65), Tübingen 1982.

101 Dazu auch KLEINEIDAM (wie Anm. 85) Bd. 1, 270. – Vgl. auch die Rezension von David C. STEINMETZ zu Willigis Eckermanns Studie über Gottschalk Hollen, ZKG 80 (1969) 411–415. – Eine andere Frage ist, daß der Orden sich nach seinem damaligen Selbstverständnis von Augustin als »Gründer« herleitete. Dazu ZUMKELLER (wie Anm. 97) 440. – ELM, Mendikantenstudium (wie Anm. 29) 614. – Berndt HAMM, Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs), in: Kenneth HAGEN (Hg.), Augustine, the Harvest and Theology (1300–1650). Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honour of his Sixtieth Birthday, Leiden 1990, 127–235; 134–136.

spricht[102], dann mußte dies ihre Integration in die Tübinger theologische Fakultät erleichtern. Nicht ohne Bedeutung dürfte zudem gewesen sein, daß fast alle wichtigen Theologen der Kongregation erst in den Orden eingetreten waren, nachdem sie ihr Studium an der Erfurter philosophischen Fakultät mit dem Magisterexamen abgeschlossen hatten[103]. Auch bei dem ersten von der thüringischen Universität zur theologischen Weiterqualifikation nach Tübingen entsandten Augustiner-Eremiten Johannes Nathin[104] handelte es sich um einen derartigen Erfurter Magister, der wie die Tübinger Lehrstuhlinhaber Elias Flick und Gabriel Biel in der Tradition der älteren Erfurter »via moderna«[105] erzogen worden war. Die Offenheit der Erfurter Augustiner-Eremiten für das Anliegen des Humanismus kam den Vorstellungen des Humanistenkreises um Graf Eberhard entgegen. Die von ihnen vertretene Frömmigkeitstheologie wies Parallelen zu den Bemühungen Biels und seiner Kanoniker vom gemeinsamen Leben auf, die Theologie auch für die Frömmigkeit der Laien verfügbar zu machen[106]. Ob primär der Ruf der sächsischen Kongregation und des Reformzentrums Erfurt oder die von den dortigen Augustiner-Eremiten vertretenen Standpunkte in Philosophie und Theologie dafür verantwortlich waren, daß ihnen das Kloster in Tübingen übergeben wurde, läßt sich freilich schon deshalb nicht klar entscheiden, weil die entsprechenden Anschauungen der

102 Über den Besuch der Skotusvorlesungen des Franziskaners Scriptoris durch den Augustiner-Konvent unter Führung von Staupitz SCHULZE (wie Anm. 90) 82. – Über Staupitz u.a.: Lothar Graf zu DOHNA und Richard WETZEL, Die Reue Christi. Zum Theologischen Ort der Buße bei Johann von Staupitz, SM 94 (1983) 457–482. – Manfred SCHULZE, Der Hiob-Prediger. Johannes von Staupitz auf der Kanzel der Tübinger Augustinerkirche, in: Kenneth HAGEN (wie Anm. 101) 60–88. – David C. STEINMETZ, Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 4), Durham 1980. – Markus WRIEDT, Via Guilelmi – Via Gregorii. Zur Frage einer Augustinerschule im Gefolge Gregors von Rimini unter besonderer Berücksichtigung Johannes von Staupitz, in: Ralph MELVILLE u.a. (Hg.), Deutschland und Europa in der Neuzeit. Festschrift für Karl Otmar Freiherr von Aretin zum 65. Geburtstag, Bd. 1, Stuttgart 1988, 111–131. – ZUMKELLER (wie Anm. 15). – Zu Paltz: HAMM (wie Anm. 100). – Strittig ist nach wie vor die Frage, ob Nathin die Theologie Biels mit nach Erfurt brachte: Dazu ZUMKELLER (wie Anm. 97) 457. – HAMM (wie Anm. 100) 305. – SCHULZE (wie Anm. 90) 81f. Sicher ist, daß Luther im Kloster die ihm von seinem Lehrer Usingen evtl. schon nahegebrachten Bielschriften unter Nathin jedenfalls weiterlesen durfte: ZUMKELLER und SCHULZE a.a..O. mit weiterer Literatur. – Über die Augustiner-Eremiten Hieronymus Gandelfinger, dessen Bibliothek Skotus wie Biel enthielt, und Johannes Mantel: STIEVERMANN (wie Anm. 15) 399 und KUNZELMANN (wie Anm. 15) Bd. 2, 143 mit weiterer Literatur. – Über Biel in der Bibliothek der Augustiner-Eremiten Weil der Stadt WERNICKE (wie Anm. 15) 232f.

103 KLEINEIDAM (wie Anm. 85) Bd. 1, 196.

104 Über ihn KUNZELMANN (wie Anm. 15) Bd. 2, 140. – DERS., wie Anm. 102. – Über das Studium von Nathins Nachfolger Johannes Brühem in Heidelberg und Erfurt KUNZELMANN (wie Anm. 15) Bd. 5, 436.

105 Diese war noch nicht von Ockham geprägt und wies als wichtigste Kennzeichen das Ökonomieprinzip, klare Begriffsdefinitionen und eine präzise Sprache auf: KLEINEIDAM (wie Anm. 85) Bd. 1, 185–189. Über die damals in Erfurt gelehrte Theologie mit Berücksichtigung der gesamten Tradition ebenda S. 190. Über die Reform des Erfurter Nominalismus 1497 ebenda Bd. 2, 147. – Wolfgang URBAN, Die ›via moderna‹ an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation, in: OBERMAN (wie Anm. 90) 311–330.

106 Martin ELZE, Ein Beitrag Gabriel Biels zur spätmittelalterlichen Erbauungsliteratur, ZKG 74 (1963) 265–281. – DERS., Handschriften von Werken Gabriel Biels aus seinem Nachlaß in der Gießener Universitätsbibliothek, ZKG 81 (1970) 70–91; 89. – Herbert KRAUME, Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 71), München 1980, 49–55. – OBERMAN, Werden (wie Anm. 80) 56–71. Die Bezüge laufen wieder über Gerson. Vgl. dazu auch: Christoph BURGER, Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter, in: Hartmut BOOCKMANN (wie Anm. 37) 400–420. – Robert H. FISCHER, Paltz und Luther, Luther-Jahrbuch 1970, 9–36.

Augustiner-Eremiten der rheinisch-schwäbischen Provinz kaum erforscht sind[107]. Sicher ist, daß Gabriel Biel sich nach 1483 auch persönlich für die Reform des Augustiner-Eremitenklosters in Esslingen durch die sächsische Kongregation einsetzte[108]. Die theologische Fakultät Tübingen richtete 1490 ihren Hörsaal im observanten Augustiner-Eremitenkloster ein und dokumentierte so die Integration dieses Ordenshauses in ihren Verband[109].

Der Nachfolger Eberhards d. Ä., Herzog Ulrich von Württemberg, unterbrach die Bindungen der württembergischen Augustiner-Eremiten zur sächsischen Kongregation. Sie wurden in einer eigenen Observantenvikarie zusammengefaßt und als solche wieder der Provinz unterstellt[110]. Ulrich, der an dem besonderen Reformkonzept Eberhards d. Ä. und Biels nicht mehr interessiert war, handelte jetzt ausschließlich im Interesse seines Territorialstaates. Er hatte erreicht, daß die Grenzen von Kongregation und Territorium übereinstimmten. Eine derartige Anpassung der Ordensverfassung an die Bedürfnisse des Territorialstaates läßt sich auch am Niederrhein, in der Klosterpolitik der Herzöge von Burgund, in Frankreich oder Savoyen nachweisen. Das Ordenswesen nahm unter dem Einfluß seiner politischen Förderer nationalen und regionalen Charakter an[111].

Ende des 15. Jahrhunderts griff ein Franziskanerkonventuale die Tübinger Franziskanerobservanten mit der Feststellung an, Gelehrtheit sei für einen Ordensmann wichtiger als Heiligkeit. Heiligkeit ohne Bildung bringe nur sich selbst Nutzen. Der Augustiner-Eremitenobservant Staupitz bezeichnete dies, die Franziskanerobservanten verteidigend, ausdrücklich als Torheit. In eine Seele, die auf Böses sinne, werde die Weisheit nicht einkehren, noch wohne sie in einem Herzen, das sich der Sünde hingibt[112].

Bringt dieses Diktum die spirituellen Unterschiede zwischen Observanten und Konven-

107 Untersuchungen liegen nur zu Konrad Treger vor, den Schulze wie Zumkeller in den Rahmen des spätmittelalterlichen Augustinismus auch in der Tradition Gregor von Riminis einordnen. Keine Arbeiten gibt es hingegen zu Ansatz und Aussagen wichtiger Theologen der Provinz in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wie Daniel Friesenheimer oder Tilman Limperger; bei Kaspar Ammann wird fast ausschließlich auf die Humanismusbezüge eingegangen: KUNZELMANN (wie Anm. 15) Bd. 2, passim. – BAUER (wie Anm. 89) passim sowie die Titel bei Egon GINDELE, Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation (Spätmittelalter und Reformation 1), Berlin 1977 und in den bibliographischen Teilen der Zeitschrift Augustiniana 28 (1978), 31 (1981), 35 (1985), 39 (1989), die sämtlich nicht weiterhelfen. Über Treger: VERMEULEN (wie Anm. 15) 23. – SCHULZE (wie Anm. 90) 54–57. – Adolar ZUMKELLER, The Augustinian Theologian Konrad Treger (ca. 1480–1542) and his Disputation Theses of May 5, 1521. in: Heiko A. OBERMAN (wie Anm. 80) 142–156. – Die Lebensläufe von Hieronymus Gandelfinger und Johannes Mantel (wie Anm. 102) zeigen, daß Anfang des 16. Jahrhunderts ein Wechsel zwischen Kongregation und Provinz möglich war.

108 Der Beauftragte an der päpstlichen Kurie schrieb 1484 an den Rat von Esslingen, er handle »von minem Herre doctor Gabriel Buyel Propst zu Urach empfelch uß Geschäft« Eberhards d. Ä.: StAL B 169 Bü 67. Biels Verhältnis zu den Franziskanerobservanten in Tübingen war ebenfalls von Anfang an gut. 1479 ließ er den Ablaß für Urach in der Konventsstube von deren Kloster vidimieren: MEYER (wie Anm. 81) 131f.

109 BRECHT (wie Anm. 15) 64.

110 Wie Anm. 15.

111 ELM, Verfall (wie Anm. 1) 226. – HÜBSCHER (wie Anm. 2) 19.

112 ZUMKELLER (wie Anm. 15) 34. – Zu Staupitz' Observanzbegriff auch Lothar Graf zu DOHNA, Staupitz und Luther. Kontinuität und Umbruch in den Anfängen der Reformation, Pastoraltheologie 74 (1985) 452–465; 455, 461. – Schulze machte jedoch darauf aufmerksam, daß die »Verbindung von Regelobservanz im Innern und ›Reform nach außen‹ konstitutiv ist sowohl für das Selbstverständnis der Observanten wie für die Obrigkeiten in den Städten und Territorien, die nach der Reform der Klöster verlangen«: SCHULZE (wie Anm. 102) 67. – Auch der Konventuale Murner sah »in der Seelsorge für das zeitliche und ewige Wohl seiner Mitmenschen« die einzige den von Almosen lebenden Geistlichen angemessene Arbeit: LANDMANN (wie Anm. 40) 296.

tualen der einzelnen Orden nochmals auf den Punkt, so hat es doch den Anschein, daß die Observanten am Ausgang des 15. Jahrhunderts mit den gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten wie die Konventualen. Auch sie übten die städtische Seelsorge in Auseinandersetzung mit dem Weltklerus aus und standen vor den Problemen, die die geistliche Führung von Nonnen und Drittordensschwestern mit sich brachte. Hatten die Observanten ihre Erfolge mit Hilfe weltlicher Förderer errungen, so blieben sie auch in der Folge von ihnen abhängig[113]. Theologisch unterschieden sich die Observanten und Konventualen gerade des Dominikaner- und Franziskanerordens ohnedies kaum. Die Dominikaner hingen Thomas von Aquin an, die Franziskaner ihren Ordenslehrern Skotus und Bonaventura. Da Skotus die Frage der unbefleckten Empfängnis Mariens im Gegensatz zu Thomas bejaht hatte, gerieten die beiden Orden in einen erbitterten Streit über dieses Problem. Auseinandersetzungen in Predigt und Disputation mußte sowohl der Straßburger Rat den konventualen wie der Heidelberger Kurfürst den observanten Konventen seiner Stadt verbieten[114]. Wurden die Franziskaner in ihrer Position unter anderem von den humanistischen Weltklerikern und den Bursfeldern unterstützt, so erlitten gerade die Dominikanerobservanten eine empfindliche Niederlage, als sich das angebliche Auftreten Mariens in ihrer Berner Kirche mit Stellungnahme gegen die Auffassung der Franziskaner von der unbefleckten Empfängnis im sogenannten Jetzerhandel als plumpe Fälschung erwies[115].

Das Wiedererstarken der »via antiqua« an den Universitäten brachte zunächst auch die Theologie der Dominikaner und Franziskaner zu neuer Geltung. Die Festlegung dieser beiden Orden allein auf den Thomismus beziehungsweise den Skotismus führte am Ende des Jahrhunderts jedoch zum Konflikt mit den Vertretern einer Vermittlungstheologie, die in der Tradition von Johannes Gerson nach schulübergreifenden Aussagen suchte, die zu wahrer Frömmigkeit führen sollten. Diese Auseinandersetzungen vermengten sich mit dem alten Streit zwischen dem Weltklerus und den Bettelorden. Der Weltkleriker und Humanist Jakob Wimpfeling warf den Franziskanern und vor allem den Dominikanern ihre einseitige Schulfestlegung vor und verwies sie auf ihre eigenen Ordensgenossen der älteren Zeit Johannes Nider, Antoninus von Florenz oder Robert von Lecce (Licio), die sich noch auf Theologen der verschiedenen Schulen sowie auf Johannes Gerson gestützt hätten[116].

Die Dominikanerobservanten gerieten im Zusammenhang des Reuchlin-Pfefferkornstreites in die Schußlinie der Humanisten, die den Orden und die erstarrten Lehrmethoden der Kölner Schule unbarmherzig dem Spott der Zeitgenossen preisgaben. Der Vikar

113 Löhr (wie Anm. 2) 30–34. – Neidiger (wie Anm. 3) 161–166, 211–228.

114 Knepper (wie Anm. 39) 70f. – Clément Schmitt, La controverse allemande de l'immaculée conception. L'intervention et le procès de Wigand Wirt OP (1494–1513), Archivum Franciscanum Historicum 45 (1952) 397–450. – Stegmüller (wie Anm. 85). – Über die Schwierigkeiten einer präzisen Einordnung über pauschale Urteile hinaus die Darstellung von Schatzgeyers Theologie bei Erwin Iserloh u.a. (Hg.), Kaspar Schatzgeyer OFM. Schriften zur Verteidigung der Messe (Corpus Catholicorum 37), Münster 1984, 11f. – Beispiel für einen Dominikaner, der an der Wende zum 16. Jahrhundert Bezüge zu Biel, Steinbach, Gerson, Geiler von Kaysersberg und Johannes Mauburnus (Devotio moderna) aufweist, ist Wendelin Fabri, dessen Schriften jedoch auch im anderen Zusammenhang der Frömmigkeitsliteratur gesehen werden müssen: Karl Johannes Höpf, Der Zoffinger Spiritual Wendelin Fabri O.P. aus Pforzheim und seine geistlichen Schriften, [Theol. Diss] Freiburg/S. 1951, 26–29.

115 Der Franziskanerkonventuale Murner, der als Prozeßbeobachter nach Bern entsandt worden war, beutete die Angelegenheit genüßlich aus: Hans von Greyerz, Der Jetzerprozeß und die Humanisten, Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern 31 (1932) 243–299. – Hübscher (wie Anm. 2) 28. – Rudolf Steck, Die Akten des Jetzerprozesses nebst dem Defensorium (Quellen zur Schweizergeschichte 82), Basel 1904.

116 Wie Anm. 83, 80. – Burger (wie Anm. 106). – Jakob Wimpfeling, De integritate, Straßburg 1506.

der Dominikanerkonventualen konnte sich demgegenüber ausdrücklich als Kämpfer für das Anliegen Reuchlins präsentieren[117].

Für die Franziskanerobservanten wurde an der Wende zum 16. Jahrhundert die Jurisdiktionsfrage wieder zum Problem, als der Ordensgeneral einen neuen Versuch machte, die zerstrittenen Ordenszweige zu einen[118]. Hinzu kam, daß Kaspar Waler ein noch »strengeres Armutsideal als die Observanten« verfocht und die Franziskusregel ohne Glossen, Statuten und Privilegien beobachtet wissen wollte[119].

Nicht zuletzt schadeten ihre gegenseitigen Prestigekämpfe dem Ansehen der Observanten und Konventualen gleichermaßen; zumal die Gegner der Bettelorden gar nicht mehr zwischen einer observanten und einer konventualen Richtung unterschieden. Vorwürfe wegen unpassenden Lebenswandels und Erbschleicherei wurden nun auch gegen die Observanten erhoben[120].

Johannes Nider hatte seinen Dominikanerobservanten noch zugerufen, sie seien das Heer Gottes und das Salz der Kirche[121]. Den Bettelorden erwuchsen jedoch bedeutende Konkurrenten. Der Kartäuserorden und die reformierten Benediktiner nahmen einen ungeheuren Aufschwung. Bezeichnenderweise wurden bei der Reform von Mendikantenkonventen nicht selten Bursfelder und Kartäuser hinzugezogen[122]. Der Weltklerus unterzog sich gründlicher Erneuerung. An Pfarr- und Domkirchen wurden in wachsender Zahl Prädikaturen gestiftet und zumeist mit gebildeten Weltklerikern besetzt[123]. Auch das Armutsideal der Bettelorden und der Wert der Profeß, wie Thomas von Aquin sie definiert hatte, waren nicht mehr unumstritten. Nicht zuletzt in Opposition gegen die Mendikanten entstanden Ende des 14. Jahrhunderts die Brüder vom gemeinsamen Leben und das religiöse Ideal der Devotio moderna. Das fromme Leben von Laien in der Welt wurde als dem Leben in den Orden gleichwertig anerkannt. Derartigen Zielen und einer Reform des Weltklerus waren Biels Kanoniker vom gemeinsamen Leben verbunden[124]. Ähnliche Vorstellungen lassen sich bei dem Blaubeurer Benediktinerabt Ulrich Kundig, einem ehemaligen Weltkleriker[125], bei den elsässischen Humanisten um Wimpfeling[126] oder bei Basler Reformkreisen Ende des 15. Jahrhunderts nachweisen[127]. Die Observanzbewegungen der Bettelorden scheinen sich gerade in ihrer Frühzeit bis zu einem gewissen Grad ebenfalls monastische und devote Ideale zu eigen gemacht zu haben. Sie waren hier aber, anders als im 13. und 14. Jahrhundert, bereits Rezipienten und nicht mehr prägende Kraft der religiösen Entwicklung.

117 Hübscher (wie Anm. 2) 114. – Meuthen (wie Anm. 37) 181.

118 Landmann, Predigtwesen (wie Anm. 43) 14, 319. – Schmitz (wie Anm. 6) 355–362. – Nikolaus Paulus, Kaspar Schatzgeyer. Ein Vorkämpfer der katholischen Kirche in Süddeutschland (Straßburger theologische Studien 3/1), Freiburg/Brsg. 1898, 35–44.

119 Degler-Spengler (wie Anm. 7) 362–364; 362. – Schmitz (wie Anm. 6) 373f. – Schäfer, Akten (wie Anm. 6).

120 Neidiger (wie Anm. 3) 214, 217, 166 Anm. 69.

121 Zitiert nach Hillenbrand (wie Anm. 2) 223.

122 Beispiele bei Stievermann (wie Anm. 66) 77ff. – Neidiger (wie Anm. 71). – Vgl. Anm. 17.

123 Kleineidam (wie Anm. 85) Bd. 1, 198. – Neidiger (wie Anm. 3) 165.

124 Wie Anm. 81.

125 Rudolf Reinhardt, Eine weitere spätmittelalterliche Ordnung für das Benediktinerinnenkloster St. Agnes in Schaffhausen, ZSKG 59 (1965) 13–19; 17.

126 De integritate (wie Anm. 116) mit Bezug auf Jacobus Philippi in Basel.

127 L. Schulze, Das Reformatorium vitae clericorum, ein Spiegelbild aus der Zeit der Reformation, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 7 (1886) 99–112, 131–137, 189–205. – Joseph Hürbin, Reformversuche im Bistum Basel in den Jahren 1471–1503, Katholische Schweizerblätter 17 (1901) 279–294. – Ders., Peter von Andlau. Der Verfasser des ersten deutschen Reichsstaatsrechts, Straßburg 1897, 117–128. Über Jacobus Philippi in diesem Band das Referat von Dieter Mertens.

WILFRIED SCHÖNTAG

Die Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg

Der Begriff »Reform« durchzieht wie ein roter Faden die Themen der Studientagung, ebenso wurde in der Diskussion immer wieder nach der Berechtigung der Formulierung »Aufbruch in die Moderne« gefragt. An einem überschaubaren Beispiel soll im folgenden gezeigt werden, daß und wie ein Aufbruch erfolgte, aber auch, wie schnell sich bei einer Veränderung der Grundlagen ein Scheitern einstellen konnte. Die Ansiedlung der Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben durch Graf Eberhard im Bart stellte einen tiefgreifenden Neubeginn dar. Innere wie äußere Gründe führten nach wenigen Jahrzehnten dazu, daß das Experiment scheiterte.

»Wir, Eberhart der Elter, und wir, Eberhard der Jünger, Geuettern, Grauen zu Wirtemberg und zu Mümpelgart etc bekennen ... das wir vor an zu Lob und Eren Got dem Almechtigen und der Hochgelobten siner wirdigen Mueter, der hailigsten Junckfrawen Marien und zue Merung des göttlichen Diensts, der da durch die ersamen und gaistlichen, die Priester und Clericker der Stifft und Kürchen in unserm Land ingemein lebend so loblich und andechtigklich und mit sollichen Vleiß vollbracht würdt, das Got der almechtig und sin Mueter die Himmelküngin Maria, als wir ungetzwiuelt hoffen, darab ain sonder Wolgefallen haben.« Diese Formulierung, die der Stiftungsurkunde für das Stift Tachenhausen entnommen ist[1], kennzeichnet die Frömmigkeit des Grafen Eberhard im Bart, aber auch die Bedeutung der Kanoniker vom gemeinsamen Leben für seine Kirchenpolitik. Damals war Tachenhausen den Fraterherren zur Mehrung des Gottesdienstes »pro divini cultus augmento«[2] übertragen worden. An anderer Stelle urteilt Graf Eberhard im Barte ähnlich über die in Urach lebenden Fraterherren: »das ... wir ... in leben und ordenung semlicher priester und brueder ain wolgeuallen hannd, darumb wir inen mit gnaden geneigt sind«[3].

Nach Eberhards Tode verstummte das Lob. Im Jahr 1514 steht in einer Beschwerdeschrift der württembergischen Landschaft kurz und eindeutig: »Item das die capfenherrn wiederumb abgeton und in stift verwendt werden«[4]. Innerhalb einer Generation hatte sich das Urteil über die Kanoniker vom gemeinsamen Leben grundlegend geändert. Mit dieser Entwicklung werden wir uns im folgenden auseinanderzusetzen haben[5].

1 StA Nürtingen, Briefbuch Tachenhausen (1507), fol. 14^{r} (S. 31).
2 Ebd. fol. 11^{v} (S. 28).
3 Graf Eberhard der Ältere für Stift St. Amandus in Urach, 1482 Jan. 20, HStAS A 602 Nr. 14079.
4 Württembergische Landtagsakten 1498–1515. Bearb. W. Ohr, E. Kober (Württembergische Landtagsakten I. Reihe Bd. 1), Stuttgart 1913, S. 211, Nr. 64, § 2.
5 Die rechtliche, organisatorische und politische Entwicklung steht im Vordergrund.

Die Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben im mittelrheinisch-hessischen Raum und ihre ersten Kontakte mit Graf Eberhard im Bart

Die Brüder vom gemeinsamen Leben[6] haben ihre Wurzeln in der spätmittelalterlichen Bewegung der Devotio moderna. Neben den Fraterhäusern entstanden Devotenkreise, Süsterhäuser, die Stifte der Windesheimer Kongregation und die Kanoniker vom gemeinsamen Leben.

Innerhalb der Brüder vom gemeinsamen Leben bildeten sich zwei große Verbände aus. Heinrich von Ahaus gründete 1431 das Münsterische Kolloquium, dessen Einzugsbereich bis nach Nordhessen reichte. Die mittelrheinischen und oberdeutschen Häuser faßte Gabriel Biel nach und nach zum Oberdeutschen Generalkapitel zusammen. Im Unterschied zum Münsterischen Kolloquium verstanden sich diese unter Berufung auf die Bulle von Papst Eugen IV. von 1439 als Gemeinschaften von Kanonikern. Sie begründeten damit eine neue Richtung der Devotio moderna. Die Häuser wurden daher als Kanonikerstifte bezeichnet. Unter Biels Einfluß schlossen sich 1471 die Stifte Marienthal im Rheingau, Königstein und Butzbach zu einem Generalkapitel zusammen, dem später die württembergischen Stifte und auch Wolf an der Mosel (1484) und Trier (1499) inkorporiert wurden. Die innere Verfassung der Stifte ist dadurch gekennzeichnet, daß die Profeß mit Gelübden und bindenden Ordensregeln, wie sie die Klosterverfassung vorsah, fehlte. Die Kollegiatstifte und Häuser waren keine Rechtssubjekte, da sie jeweils dem Oberdeutschen Generalkapitel (»generali capitulo clericorum in communi viventium Alamanie alte«)[7] inkorporiert waren. Die Grundlage für das Zusammenleben war ein Rechtsverhältnis zwischen gleichgeordneten Mitgliedern. Die »oboedientia caritatis«, der freiwillige Gehorsam der Liebe, regelte das Zusammenleben.

Die oberdeutschen Kanoniker nahmen im Gegensatz zu den im Münsterischen Kolloquium zusammengeschlossenen Häusern Seelsorge in den Pfarreien wahr. Die Kanoniker ließen sich Pfarrechte übertragen, so daß Meßfeier, Sakramentenspendung, Beichte und Predigt zu ihren Aufgaben gehörten. »Gemeinsames Leben« bedeutete gemeinsames Speisen, gemeinsamer Schlafraum und gemeinschaftliches Eigentum am Stiftsvermögen[8]. Die anläßlich der Gründung übertragenen Pfründen wurden zu einer gemeinsamen Mensa zusammengefaßt, aus der alle Ausgaben bestritten wurden. Der Kanoniker verzichtete auf jegliches Eigentum.

Stärker als bei den alten Orden war die Herkunft des Gründungskonvents für den Geist in den Neugründungen ausschlaggebend. Die persönliche Ausstrahlung, der charismatische Geist trieb die Entwicklung voran. Auf diesem Hintergrund führt Wolfgang Leesch die Unterschiede für die nord- und süddeutsche Entwicklung auf die beiden großen Initiatoren zurück: »Heinrich von Ahaus, der große Organisator und Vertreter einer innerlichen Frömmigkeit und Weltzurückgezogenheit, Gabriel Biel, der wissenschaftliche Theologe, Lehrer des württembergischen Klerus und Vertreter eines christlichen Humanismus«[9].

Gabriel Biel[10] war in St. Markus in Butzbach eingetreten und dort bald Propst geworden. Butzbach war eine Tochtergründung von Marienthal im Rheingau. Von hier kam der erste

6 Monasticon Fratrum Vitae Communis. Hg. W. Leesch, E. Persoons, A. G. Weiler (Archives et Bibliothèques de Belgique, No spécial 18, 19), Bd. 1, Brüssel 1977, Bd. 2, Brüssel 1979, Deutschland. Einleitung, S. 8ff., von W. Leesch, Bibliographie, S. 27–30.

7 Briefbuch Tachenhausen (wie Anm. 1), fol. 14^{r} (S. 31), fol. 12^{r} (S. 29).

8 Bischof Otto von Konstanz für Tachenhausen, 1486 Aug. 26: »in collegiatam ecclesiam cum numero sacerdotum ac clericorum et communi mensa ac dormitorio«, Briefbuch Tachenhausen, fol. 11^{r}. – In den württembergischen Konventen lebten Priester, Kleriker und Brüder. HStAS A 602 Nr. 13989 zu 1482 Juni 3.

9 Monasticon (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 17.

10 Literatur: Monasticon, Bd. 2, S. 37–38, zu Biel: S. 42ff. – U. Bubenheimer, Gabriel Biel, in: W. Stammler, Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1, 1978, 853–858. – I. Cru-

Propst des Stifts St. Amandus in Urach, Benedikt von Helmstat. Die Bedeutung dieser beiden Stifte für die württembergische Entwicklung ist sehr groß gewesen. In den Statuten der im Generalkapitel zusammengefaßten Kollegiatstifte (Königstein, Marienthal und Butzbach) war alles ausgebildet, was später in den württembergischen Stiften zugrundegelegt wurde.

Wie ist nun Graf Eberhard im Bart auf Gabriel Biel und die Kanoniker vom gemeinsamen Leben aufmerksam geworden? Diese Frage ist auf dem Hintergrund zu sehen, daß er Biel und den Kappenherren, wie die Kanoniker zumeist in Württemberg bezeichnet wurden, ja nicht irgendeine Kirche übertrug, sondern die Hauptkirche in seiner Residenzstadt, die er erst kurz vorher von einer Pfarr- zu einer Stiftskirche hatte umwandeln lassen[11]. Damals reformierten die württembergischen Grafen in beiden Landeshälften verstärkt Klöster und Stifte[12]. Dabei kamen sie mit verschiedenen Strömungen der neueren Theologie und der Reformbewegungen in Kontakt. Zu erinnern ist daran, daß Graf Eberhard im Bart 1477 das Stift in Sindelfingen mit Vertretern der Windesheimer Kongregation besetzt hatte[13]. Eberhard hatte somit Beziehungen zu zwei wesentlichen Ausformungen der Devotio moderna geknüpft.

Es gibt keine Quelle über die Kontaktaufnahme von Eberhard und Biel. Wesentliche Stationen Biels lassen sich jedoch mit der Geschichte der württembergischen Grafen verknüpfen. Gabriel Biel war nach 1460 als Domprediger in Mainz tätig. 1469 trat er in das Stift St. Markus in Butzbach ein, 1470 wurde er dort zum Propst gewählt. Die württembergischen Grafen hatten in diesen Jahren Kontakte zum mittelrheinisch-hessischen Raum. Graf Eberhard der Ältere ergriff 1461 in der Mainzer Stiftsfehde Partei und verpflichtete sich dem Elekten Adolf II. von Nassau, auf dessen Seite auch Gabriel Biel und die Grafen von Eppstein-Königstein standen. Graf Heinrich von Württemberg war nach 1465 als Koadjutor des Elekten Adolf von Mainz tätig. 1469 verheiratete Graf Ulrich V. von Württemberg seine Tochter Margarethe mit Philipp I. von Eppstein-Königstein. Dessen Vater hatte 1465/66 das Stift in Königstein und zwei Jahre später das Stift in Butzbach den Fraterherren übertragen. 1470 hielt Gabriel Biel die Leichenpredigt auf Margarethe. Später gab Eberhard selbst an, daß er die Lebensform der Brüder im Stift in Butzbach kennengelernt habe[14].

Weitere Berührungspunkte ergaben sich über Eberhards Schwester Mechthild, die 1454 Landgraf Ludwig II. von Hessen geheiratet hatte. Dieser förderte das 1454 von seinem Vater in Kassel errichtete Fraterhaus und nahm 1469 einen Fraterherren als Kaplan und Rat an[15].

Es gab also zahlreiche Möglichkeiten, etwas über das Leben und die Statuten der Kanoniker vom gemeinsamen Leben zu erfahren. Wie häufig in dieser Zeit waren die dynastischen Verbindungen ein wesentliches Moment für das Kennenlernen oder die Weitergabe von kirchlich-religiösen oder kulturellen Neuerungen. Da zunächst Benedikt Mage aus

SIUS, Gabriel Biel und die oberdeutschen Stifte der devotia moderna, Vortrag vor dem 35. Colloquium der Germania Sacra, Göttingen, am 24. 1. 1992, demnächst gedruckt in Studien zur Germania Sacra.

11 W. SCHÖNTAG, Urach (1477–1517), in: Monasticon (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 232–246. – M. BRECHT, »Moderne Frömmigkeit« und »Gemeinsames Leben«. Das Uracher Brüderhaus und seine Geschichte, in: BWKG 78, 1978, S. 5–23. – W. SCHNABEL, Das Wirken der Brüder vom gemeinsamen Leben in Urach, in: »... und sollst ein Segen sein«. Festschrift zum 10jährigen Bestehen des Einkehrhauses Stift Urach, Urach 1990, S. 9–23.

12 D. STIEVERMANN, Die württembergische Klosterreform des 15. Jahrhunderts, in: ZWLG 44, 1985, S. 65–103; S. 77ff., 85ff. – DERS., Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989, S. 261ff.

13 DERS., Klosterreform, S. 81 mit Lit. in Anm. 71.

14 Graf Eberhard der Ältere für St. Amandus, Urach, 1478 März 25, HStAS A 602 Nr. 14072 »... durch andechtig und flissig gottes dienst, die wir befunden und erkennt haben an der ersamen versamlung geistlicher priester und brieder des stiffts sancti Marci zuo Butzbach in gemain lebend ... in unserm gemuet bewegt worden sind, der glich nufuerter hie zuo Vrach auch zu haben ...«.

15 K. HEINEMEYER, Kassel, in: Monasticon (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 103.

Helmstat 1477 zum Propst in Urach gewählt wurde, ist zu vermuten, daß die Anwesenheit von Biel in Butzbach nötiger war als in Urach. Benedikt Mage war wahrscheinlich in das Haus Weidenbach in Köln eingetreten, wurde dann nach Marienthal im Rheingau gerufen und dort 1469 zum Rektor gewählt. Aus diesem Sachverhalt ist auch mit aller Vorsicht herauszulesen, daß sich die engen Beziehungen zwischen Graf Eberhard und Biel erst in den Jahren nach 1479 entwickelt haben. Wir werden darauf zurückkommen.

Die planmäßige Ansiedlung der Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg durch Graf Eberhard den Älteren und deren Aufhebung im Jahr 1517

Papst Sixtus IV. stimmte mit der Bulle vom 1. Mai 1477 der Bitte Graf Eberhards zu, die Pfarrkirche St. Amandus in Urach zu einem Kollegiatstift umzuwandeln. In einer feierlichen Handlung wurde das Stift am 16. August 1477 den Kanonikern und Brüdern vom gemeinsamen Leben übergeben[16]. Anwesend waren Eberhard im Bart, der Rektor der Universität Tübingen, Dr. Johannes Vergenhans, die beiden Prokuratoren des Generalkapitels der Fraterherren, der Rektor von Marienthal, Benedikt von Helmstat, und der Propst von St. Markus in Butzbach, Gabriel Biel, sowie vier weitere Fraterherren und fünf Weltkleriker. In das Jahr 1464 zurückreichende Verhandlungen des Grafen, um in seiner Residenzstadt ein Stift zu gründen, hatten ihren Abschluß gefunden. War in den Verhandlungen erst von einer Besetzung mit Weltklerikern die Rede, so fiel dann die Wahl auf die Fraterherren. Graf Eberhard stellte die gesamte Ausstattung für das Stift. Er verzichtete auf alle Rechte am Stiftungsgut, vor allem die Patronatsrechte, und behielt sich nur den Schutz und Schirm vor. Bei einer eventuellen Aufhebung des Stifts sollten alle Rechte, vor allem die Patronatsrechte über die Pfründen und Kaplaneien, und alle Vermögensteile wieder an die württembergischen Grafen zurückfallen. Diese Klauseln waren schon Bestandteil der Stiftungsbriefe der mittelrheinisch-hessischen Häuser gewesen und nichts Neues. Sicherlich erleichterte diese Bestimmung Graf Eberhard die Stiftung, da er entgegen seiner sonstigen Politik auf wichtige landesherrliche Einflußmöglichkeiten verzichtete. Im Gegensatz zu den Klöstern und Stiften im Lande, die er seiner Landesherrschaft einzuordnen bestrebt war[17], errichtete er in Urach ein Kollegiatstift, dessen Verfassung keine weltlichen Eingriffe zuließ.

Die personelle Konstellation zeigt, daß Gabriel Biel die treibende Kraft war. 1477 weilte er als Prokurator in Urach. Die anwesenden Fraterherren wählten Benedikt von Helmstat zum ersten Propst. Biel schickte aus Butzbach zwei Brüder, auf die er große Hoffnungen gesetzt hatte, Wendelin und Heinrich Steinbach[18]. Warum Benedikt von Helmstat nach etwa zwei Jahren nach Marienthal zurückging, wissen wir nicht. Im Januar 1479 wird Gabriel Biel erstmals als Propst in Urach genannt. Er behielt bis Ende 1482 daneben noch das Amt eines Propstes in Butzbach, verlegte dann jedoch seine Tätigkeit vollständig nach Urach beziehungsweise nach Tübingen. Als Uracher Propst setzte sich Biel bei Graf Eberhard im Bart für eine rasche Vermehrung der Stifte und Häuser ein. 1481 wurden die Stifte St. Maria in Herrenberg[19] und 1482 St. Pankratius und Hippolytus in Dettingen/Erms[20], 1481/82 die Schloßpfarrei St. Johannes und Paulus in Tübingen[21], 1486 St. Maria in Tachenhausen[22] und

16 HStAS A 602 Nr. 14069.

17 STIEVERMANN, Landesherrschaft (wie Anm. 12), S. 173f., 191f., 198f., 213f.

18 Zum Lebenslauf H. FELD, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 62), Wiesbaden 1971, S. 10ff.

19 H. NATALE, Herrenberg (1481–1517), in: Monasticon (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 77–82.

20 W. SCHÖNTAG, Dettingen a. d. Erms (1482–1517), in: Ebd., S. 51–54.

21 DERS., in: Ebd., S. 227–232.

22 DERS., in: Ebd., S. 217–221.

1492 St. Peter im Einsiedel[23], im Schönbuch gelegen, den Fraterherren übertragen. Mit der endgültigen Übersiedlung Biels nach Urach und den Inkorporationen der Jahre 1481/82 verlagerte sich der Schwerpunkt des Generalkapitels nach Württemberg, was auch im Namen »Generalkapitel in oberdeutschen Landen« seit 1482 zum Ausdruck kam[24].

Herrenberg ist ein Beispiel dafür, daß nicht nur neugegründete Stifte den Fraterherren übertragen, sondern auch bestehende reformiert wurden. Als der Propst des seit 1439 bestehenden Kollegiatstifts St. Maria in Herrenberg verstorben war, verlieh Papst Sixtus IV. im März 1481 dem Uracher Kappenherrn Wenzel Melweis die vakante Stelle und erlaubte die Umwandlung in ein Kollegiatstift nach Uracher Vorbild. Elf Kanonikate und Präbenden und drei Kaplaneien wurden der Mensa der Kappenherren inkorporiert. Da die Kanoniker ihre Pfründen nicht freiwillig aufgaben oder mit einer Abfindung einverstanden waren, entstanden starke Spannungen, und der päpstliche Stuhl mußte wieder angegangen werden. Im September 1483 stellte Papst Sixtus die alten Kanoniker vor die Wahl, sich entweder den Kappenherren anzuschließen oder gegen eine angemessene Pension auf die Pfründe zu verzichten. Ein Kanoniker schloß sich den Kappenherren an, die anderen zogen eine Pension vor. Aus diesem Ablauf läßt sich schließen, daß es sich um eine Reform des Stifts handelte. Für die Kanoniker wurde eine neue Lebensform eingeführt, eine neue theologische Ausrichtung wurde verlangt. Herrenberg war Sitz eines Landdekanats. Darüber konnten die Kappenherren Einfluß auf den Landklerus nehmen.

Die Gründungsphase der Stifte in Herrenberg, Dettingen und der Schloßpfarrei in Tübingen wurde durch jeweils am 3. Juni 1482 von Graf Eberhard dem Älteren ausgestellte Privilegien abgeschlossen. Nachdem der Papst zugestimmt hatte und die kirchenrechtliche Stellung geregelt war, bekräftigte Eberhard nochmals die Übertragung der materiellen Ausstattung und privilegierte die Stifte im weltlichen Bereich. Da in Konstanz ein Schisma bestand, konnte die bischöfliche Genehmigung erst im Januar 1485 eingeholt werden. Soweit die Statuten befolgt wurden, durften die Bischöfe nicht in die inneren Angelegenheiten der Stifte und Häuser eingreifen. Nur in den Bereichen, die die Pfarrechte betrafen, waren die Fraterherren dem Diözesanverband eingegliedert. Dieser kirchenrechtlichen Sonderstellung entsprach die weltliche. Die Patronatsrechte des Grafen waren abgelöst, die Konvente wählten ihre Vorsteher und Amtsträger frei. Die Grafen übten nur noch Schutz und Schirm aus. Ab 1482 waren alle Stifte und Häuser von allen weltlichen Steuern, Leistungen und Diensten befreit. Diese Rechte und Freiheiten standen auch dem Stift St. Peter zu. Dieses genoß als einziges Stift jedoch den päpstlichen Schutz. Es war aber nicht von der bischöflichen Gewalt eximiert.

Mit dem Tode von Gabriel Biel (29. November 1495) und dem von Herzog Eberhard (24. Februar 1496) verloren die Fraterherren ihre geistliche und politische Führung. Es wurde ruhig in den Stiften und Häusern.

Aus den Gründungsjahren wie den Jahren der Auflösung sind zahlreiche Quellen überliefert, für die dazwischenliegenden Jahre ist die Quellenlage recht dürftig. Dies ist sicherlich kein Zufall. Die kirchenrechtliche wie die verfassungsrechtliche Sonderstellung der Stifte und Häuser der Fraterherren in Württemberg ermöglichte es, daß diese ein in sich abgeschlossenes Eigenleben führen konnten. Diese Unabhängigkeit wurde in den folgenden Jahren ein Stein des Anstoßes und führte schließlich zu ihrer Aufhebung[25].

Die ersten Regierungsjahre Herzog Ulrichs brachten zahlreiche Konflikte mit den Landständen. Vor allem die Landschaft, die Vertreter der Städte und Ämter, hatten eine starke

23 H. Natale, in: Ebd., S. 55–62.

24 HStAS A 602 Nr. 9498 zu 1482, Nr. 14088 zu 1485.

25 W. Schöntag, Die Aufhebung der Stifte und Häuser der Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg, in: ZWLG 38, 1979, S. 82–96, dort alle Quellenangaben.

Stellung erlangt. Im Aufstand des »Armen Konrad« entlud sich 1514 diese aus vielfältigen Quellen gespeiste Spannung. In Beschwerdeschriften der Städte wurde unter zahlreichen anderen Punkten die Besetzung von Beamtenstellen mit Landeskindern gefordert. Auch sollte Herzog Ulrich die aufwendige Hofhaltung beseitigen und vor allem das Personal der Hofkapelle reduzieren. In den weiteren Verhandlungen wurde auch das Indigenat auf die kirchlichen Pfründen ausgedehnt. Im kirchlichen Bereich stand also kein pastorales Anliegen wie etwa die Verbesserung der Seelsorge im Vordergrund, sondern ein reines Versorgungsdenken.

Im sogenannten ersten Vorschlag vom Juli 1514 erweiterte die Landschaft ihren Anspruch auf die Besetzung der Klöster mit Landeskindern und die Aufhebung der Stifte der Kanoniker vom gemeinsamen Leben und deren Umwandlung in weltliche Stifte. Der Hintergrund hierfür war, daß die Kappenherren wegen ihrer Steuer- und Abgabenfreiheit nicht zur Tilgung der Landesschulden herangezogen werden konnten. Nach einer Aufhebung konnte jedoch das beträchtliche Vermögen besteuert werden. Auch erlangte der Herzog als Patronatsherr wieder die Verfügungsgewalt über 39 Pfründen. Da der Herzog insgesamt etwa 447 Pfründen zu vergeben hatte, machte dies rund neun Prozent aus, die dann wieder mit Landeskindern hätten besetzt werden können. In Artikel 9 des Nebenabschieds zum Tübinger Vertrag vom 8. Juli 1514 wurde dann festgelegt, daß die päpstliche Einwilligung zur Aufhebung der Stifte und Häuser der Kappenherren, ausgenommen jedoch St. Peter im Einsiedel, eingeholt werden sollte, um sie dann in weltliche Stifte umzuwandeln.

Herzog Ulrich hatte zunächst kein Interesse an der Aufhebung der Stifte, die Landschaft war die treibende Kraft. Erst als Ulrich gezwungen wurde, die Sänger und Musiker der Hofkapelle stärker zu reduzieren, griff er in einem geschickt angelegten Plan den im Tübinger Nebenabschied enthaltenen Beschluß auf. Er bat den Papst um die Zustimmung zur Aufhebung der Stifte der Fraterherren, jedoch mit dem Ziel, einen Teil der Pfründen und Einkünfte für die Hofkapelle nutzen zu können. Als Begründung für die notwendige Aufhebung der Stifte gab Herzog Ulrich an, die fremdartige Lebensweise der Kappenherren, »novum et alienum modum vivendi«[26], hätte in breiten Kreisen Anstoß erregt, so daß Unruhen zu befürchten seien. Andere Anklagen, die man in diesen Jahren erwartet hätte, wie den Niedergang des geistlichen Lebens oder sittliche Verfehlungen, fehlten völlig. Im April 1516 erhielt Ulrich die päpstliche Genehmigung zur Umwandlung. Der Inhalt der päpstlichen Bulle war den Fraterherren wahrscheinlich bald bekannt geworden. Da sie um die Neigungen des Herzogs wußten, machte ihm ein Teil der Kappenherren den Vorschlag, jährlich 600 Gulden für die Hofkapelle zu zahlen, damit er auf die Exekution der Bulle verzichtete. Nicht zuletzt dieser Vorgang zeigt, daß es nicht um eine kirchliche Reformation, sondern um die wirtschaftliche Nutzung von Kirchengut ging.

Herzog Ulrich ging jedoch auf dieses Angebot nicht ein und leitete im Sommer 1517 die Aufhebung der Stifte und Häuser ein. Im Verlauf der von den päpstlichen Exekutoren vorgenommenen Verhandlungen ergab sich, daß von den 39 Fraterherren 28 ohne Vorbehalte der Aufhebung und Umwandlung zustimmten. Nur fünf Kanoniker machten Vorbehalte, nur fünf lehnten die Aufhebung ab. Ein Frater konnte nicht befragt werden, da er schwachsinnig war. Die hohe Zahl der veränderungswilligen Kappenherren deutet auf das Fehlen einer geistlichen Ausrichtung. Dies ist auch den wenigen Quellen zu entnehmen, die etwas über das Leben der Kanoniker aussagen. Einige von ihnen waren an der Universität als Lehrende wie Lernende, einige werden als beliebte Seelsorger und Prediger genannt. Über die große Menge wissen wir jedoch nichts.

26 Prof. Dr. Dr. H. Feld, Tübingen, machte in der Diskussion darauf aufmerksam, daß der Begriff auch im Sinne eines Häresieverdachts gebraucht werden könne; dann wäre auch ein kirchenrechtlicher Grund für die Auflösung geliefert worden.

Für das Jahr 1517 liegen uns verläßliche Zahlen über den Personalbestand der Stifte und Häuser vor. Herrenberg war das größte Stift, dort lebten sechzehn Kappenherren, gefolgt von Urach mit vierzehn, Tachenhausen mit fünf und Dettingen mit vier Kappenherren. Die Personalstärke von St. Peter im Einsiedel ist nicht bekannt. 1534 lebten dort fünf Kappenherren.

Nach Abzug der Pfründen für die herzogliche Kapelle wurden die der neuen Stifte und Kirchen sofort wieder besetzt. Viele der ehemaligen Kappenherren wurden wieder aufgenommen. In Herrenberg präsentierte der Herzog zum Beispiel elf der sechzehn Fraterherren auf neue Pfründen. Auch dies ist wiederum ein Hinweis darauf, daß die Vorwürfe gegen die Kappenherren grundlos und nur vorgeschoben waren.

Im November 1517 war die Umwandlung abgeschlossen und die Lebensform der Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg fast vollständig ausgelöscht worden. Nur noch wenige Kappenherren lebten im Stift St. Peter im Einsiedel, das wegen seiner gut abgesicherten Rechtsstellung, und weil dort Herzog Eberhard im Bart beerdigt worden war, nicht aufgelöst werden konnte. Es sank jedoch zur Bedeutungslosigkeit herab und wurde 1538 aufgehoben.

Herzog Ulrich hatte keine kirchliche Reform durchgeführt. Angeregt durch wirtschaftlich begründete Forderungen der Landschaft hatte er die Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben beseitigt, um einen Teil des Vermögens für seine Hofkapelle und für seine persönlichen Interessen zu nutzen. Die Einführung der Kappenherren in Württemberg wie ihre Aufhebung ist auf das engste mit den unterschiedlichen Auffassungen der Grafen beziehungsweise Herzöge von Württemberg von landesherrlichem Kirchenregiment verbunden.

Das Wirken der Fraterherren in Württemberg

In dem Gründungsprivileg für das Stift St. Amandus in Urach legte Graf Eberhard seine Motive für die Berufung der Kanoniker dar. Der vorbildliche Gottesdienst der Priester und Brüder des Stifts St. Markus in Butzbach habe ihn tief bewegt und in ihm den Wunsch aufkommen lassen, dergleichen auch in Urach zu haben. Der Konvent in Urach solle daher die Butzbacher Gewohnheiten übernehmen und neben dem gemeinsamen Leben »dem volck mit meßlesen, predigen, bichthören und anderen Sacramenten zuo raichen« dienen. Obwohl es ihnen freigestellt war, die Seelsorge auch durch weltliche Kleriker besorgen zu lassen, übten sie diese weitgehend selbst aus. Die Predigt in deutscher Sprache wurde gepflegt. Da Urach und Herrenberg Sitz von Dekanaten war, bestand auch die Möglichkeit, auf den Klerus erziehend einzuwirken.

Die Butzbacher Statuten standen am Beginn der württembergischen Entwicklung, die von St. Peter im Einsiedel am Ende. Letztere waren von Gabriel Biel und Graf Eberhard dem Älteren verfaßt worden. Wie in einer Vision werden nochmals die Vorstellungen von dem idealen Leben der Fraterherren zusammengefaßt. Eine neue Lebensordnung[27], die geistliche und weltliche Anliegen verbindet, sollte durch das gemeinsame Leben von je zwölf Geistlichen, Adeligen und Bürgern, das heißt den Vertretern der drei Landstände, verwirklicht werden. Grundlage der Statuten von St. Peter waren die des oberdeutschen Generalkapitels

27 Crusius (wie Anm. 10) sieht in der Schaffung neuer Lebensformen und der Umwandlung alter Strukturen durch einen neuen Geist ein wesentliches Ziel Biels. Die Statuten beinhalten eine neue Lebensordnung, die weit in den weltlichen Raum ausstrahlen soll. Vertreter der drei Stände, die seit dem Uracher Vertrag von 1481 Garanten für den Bestand Württembergs waren, sollten hier zusammenleben. Biel stützte sich wahrscheinlich auf die Ständelehre von Gerson, der an der Uracher Kanzel neben Propheten und Kirchenlehrern dargestellt und als einziger durch eine Inschrift bezeichnet ist. Die neue Lebensform sollte auch der Festigung des württembergischen Staatsgedankens dienen.

der Kanoniker vom gemeinsamen Leben. Doch ging man in der Programmatik weit darüber hinaus. Der Bezug auf die drei Stände[28] und der Verweis auf das Landesregiment eröffneten eine politische Dimension, deren realer Hintergrund die Regimentsverwaltung nach dem Tode des kinderlosen Eberhards im Bart war. Die Statuten stellen einen Höhepunkt in der Zusammenarbeit von Graf Eberhard und Biel dar, gleichzeitig stellen sie aber auch das Ende der Entwicklung dar. Die Bestimmungen der Statuten von St. Peter ließen sich nicht mehr umsetzen und mit Leben füllen. Nach dem Tode Eberhards stagnierte der Auf- und Ausbau von St. Peter. Das Zusammenleben der Vertreter der drei Stände machte Schwierigkeiten. Die materielle Ausstattung reichte wohl auch nicht aus. Hinzu kam die verfassungsrechtliche und politische Entwicklung in Württemberg. Die von Graf Eberhard dem Älteren befürwortete Beteiligung der drei Stände am Regiment hatte keinen Bestand. Nur kurze Zeit waren alle drei Stände die Garanten für die Integrität Württembergs. Seit 1514/15 verweigerte sich der Adel als Landstand, 1519 wies er sogar zurück, jemals ein Landstand gewesen zu sein. Das Modell St. Peter hatte die politische Entwicklung nicht beeinflussen können.

Daß St. Peter für Gabriel Biel, Herzog Eberhard im Bart und auch für Wendelin Steinbach das geistliche Zentrum der Kanoniker vom gemeinsamen Leben war, zeigte sich daran, daß sie sich in der Stiftskirche St. Peter begraben ließen.

Bauwesen und künstlerische Ausstattung der Kirchen und Gebäude

Die Kanoniker vom gemeinsamen Leben waren in Württemberg wahrscheinlich nicht künstlerisch tätig. Selbst für den Bereich, der nach den Statuten von ihnen wahrgenommen werden sollte, das Bücherschreiben, gibt es nur Quellen und nur wenige erhaltene Bücher[29]. Die wirtschaftliche Ausstattung der Stifte war recht gut, so daß die Kappenherren zahlreiche Druckaufträge erteilten[30]. Einblattdrucke wie die Bauablässe und andere Schriften haben sich erhalten, Handschriften vor allem von Biel und Wendelin Steinbach.

Der Kirchenbau wurde weitgehend von dem württembergischen Hofbaumeister Peter von Koblenz vorgenommen. Um 1471 hatte er mit dem Bau der Kirche in Urach begonnen, 1477 waren Chor und Sakristei fertiggestellt, 1499 wohl die gesamte Stiftskirche. Die Kappenherren gaben den Auftrag für eine prächtige Steinkanzel, die mit Plastiken von Propheten und Kirchenlehrern geschmückt ist. Der 1472 datierte, heute im südlichen Seitenschiff stehende Betstuhl des Grafen Eberhard im Bart stand wohl ursprünglich in der Kartause Güterstein, seit 1442 Grablege der Uracher Linie. Elisabeth Nau hat diesen »thronartigen Betstuhl« in Eberhards Herrschaftsvorstellungen eingeordnet[31].

Der Kirchenbau und die Ausstattung der Stiftskirche wurden durch mehrfach erneuerte Ablässe finanziert.

Die Kappenherren in Herrenberg standen den Urachern nicht nach, soweit es den künstlerischen Ausbau der Stiftskirche betraf. Sie ließen von 1487 bis 1492 das Langhaus

28 W. Grube, Der Stuttgarter Landtag 1457–1957, Stuttgart 1957, S. 6ff., 35ff., 49ff., 97, 109f.

29 Zu Biels Handschriften: Monasticon (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 34ff. – Zu Wendelin Steinbach: Feld (wie Anm. 18), S. 10ff. – Zu einzelnen Handschriften und Drucken zuletzt: Württemberg im Spätmittelalter. Ausstellung des Hauptstaatsarchivs Stuttgart und der Württembergischen Landesbibliothek. Katalog bearb. von J. Fischer, P. Amelung, W. Irtenkauf, Stuttgart 1985, Nr. 18, S. 29 (Eberhard-Gebetbuch), Nr. 164, S. 158 (Niederländisches Stundenbuch), Nr. 167, S. 160 (deutsches Stundenbuch der Brüder vom gemeinsamen Leben), jeweils mit Abbildungen und Literatur.

30 P. Amelung, in: Württemberg im Spätmittelalter (wie Anm. 29), S. 176ff., vgl. Nr. 56, S. 64, Nr. 183–186, S. 179–184, Nr. 188, S. 185–187.

31 E. Nau, Der Betstuhl des Grafen Eberhard V. von Württemberg (1459–1496) in der Amanduskirche zu Bad Urach, Stuttgart 1985.

einwölben und die Türme vollenden. Zu den wohl bedeutendsten Kunstwerken, die im Auftrag der Kappenherren geschaffen wurden, gehört die von Meister Hanselmann 1503/04 geschaffene Steinkanzel. 1517 vollendeten Heinrich Schickhardt und Christoph von Urach das spätgotische Chorgestühl. 1516 erteilten die Kappenherren kurz vor der Aufhebung dem Maler Jörg Ratgeb den Auftrag für den großartigen Hochaltar, der seit 1890 in der Staatsgalerie Stuttgart steht.

In Dettingen an der Erms erweiterte der Baumeister Peter von Koblenz 1494 die Kirche. Die knappe Übersicht zeigt, daß die Kappenherren bei der Kirchenausstattung auf der Höhe der Zeit waren und namhafte Künstler heranzogen. Demgegenüber waren ihre Wohngebäude einfach und schlicht gehalten.

Schulwesen

Die Stadtschule in Urach, nicht dagegen die in Herrenberg, wurde den Fraterherren übertragen. Nur wenige Quellen sind erhalten, so daß sehr wenig über den Schulbetrieb bekannt ist.

Gabriel Biel verfaßte zwei kleine Schriften für den Lateinunterricht, die um 1480/82 in der Fynerschen Druckerei in Urach gedruckt worden sind. Die »Regula puerorum« und der »Tractatus utilis artis grammaticae« sind nur in unvollständigen Exemplaren erhalten geblieben[32].

Später wirkte an der Uracher Stadtschule Johannes Köl, genannt Brassicanus. 1508 lehrte er dort. Er war jedoch kein Fraterherr. In diesen Jahren erschienen seine lateinischen »Grammaticae institutiones«, die eine weite Verbreitung fanden. 1509 ging Brassicanus an die Stadtschule in Tübingen.

In Herrenberg bestand im 15. Jahrhundert eine städtische Lateinschule. Die Kanoniker des alten Kollegiatsstiftes hatten um 1470 versucht, in Konkurrenz dazu eine Stiftsschule einzurichten. Die Stadt wehrte sich heftig dagegen. Auf Klagen der Stadt hin entschied 1474 das württembergische Hofgericht, daß das Stift keine Schule aufbauen dürfe. Auf Grund dieser Ereignisse und Vorgeschichte war es den Kappenherren nicht möglich gewesen, einen Schulbetrieb aufzunehmen.

Studium und Lehrtätigkeit an der Universität Tübingen

Nachdem die Fraterherren in Tübingen studierten, nahm Gabriel Biel 1484 in vorgerücktem Alter seine Lehrtätigkeit an der theologischen Fakultät auf. Biel zog aus dem Stift St. Markus in Butzbach die Brüder Wendelin und Heinrich Steinbach nach. Sie entstammten einer der angesehensten Butzbacher ratsfähigen Familien. Wendelin trat 1473 in St. Markus ein, besuchte die dortige Stiftsschule und studierte schließlich in Tübingen. Biel setzte ihn für wichtige Aufgaben ein. 1482 wurde er Rector ecclesiae der Schloßpfarrei in Tübingen, 1496, nach dem Tode Biels, auch Propst in St. Peter im Einsiedel. Als Mitglied der theologischen Fakultät der Universität Tübingen von 1489 bis zum 29. September 1517 war er zusammen mit Gabriel Biel maßgeblicher Vertreter der modernen Theologie.

Zwischen dem Schloßpfarrer und Graf Eberhard entwickelte sich ein sehr enges Vertrauensverhältnis. Steinbach war Beichtvater, aber auch Freund des Grafen. Melanchthon berichtete später, daß Steinbach dem Grafen näher gestanden habe als Biel oder Summenhart. Für Eberhard habe er auch eine deutsche Unterweisung im christlichen Glauben verfaßt.

Steinbach gab nach dem Tode Biels dessen bis dahin nicht veröffentlichte Schriften im Druck heraus. Eigene Werke veröffentlichte er nicht. Seine im Manuskript hinterlassenen

32 Beschreibung von P. AMELUNG, in: Württemberg im Spätmittelalter (wie Anm. 29), Nr. 185, S. 181.

Werke zeigen ihn als einen überaus fleißigen Arbeiter, der sich der Exegese und Erforschung der Heiligen Schrift und der Kirchenväter widmete. Er kannte aber auch die neuen humanistischen Veröffentlichungen, ohne jedoch die neuen Ideen aufzunehmen und ohne diesem Kreis zuzugehören. Wendelin Steinbach steht am Anfang der Reihe von Tübinger Theologen, deren Lebenswerk in der Erforschung der Bibel bestand.

Daß diese Entwicklung nicht zwangsläufig sein mußte, zeigt sich bei Peter Brun. Er wurde im April 1489 in Tübingen als Baccalaureus Artium immatrikuliert. Biel machte auf ihn einen starken Eindruck, so daß er in das Stift St. Peter im Schönbuch eintrat. Von dort aus studierte er weiter. Im August 1503 erhielt er die Bestellung als ordentlicher Lehrer der Theologie. Er war von Biel so fasziniert, daß er lebenslang bestrebt war, das Andenken an ihn wachzuhalten. In der Theologie löste er sich nicht von der Lehre Biels und blieb so ein Epigone der Scholastik.

Doch zurück zu Wendelin Steinbach. Als Rektor der Schloßpfarrei unterstand ihm das Studienwesen der Fraterherren in Tübingen. Aufschlußreich ist das Vorgehen Graf Eberhards bei der Umwandlung der Schloßkapelle in eine Pfarrkirche. Gegenüber Papst Sixtus begründete er die Umwandlung der Kapelle in eine von der Pfarrei in Tübingen unabhängige Pfarrkirche mit den Bedürfnissen seiner Hofhaltung. Auch die mit der Umwandlung beauftragten päpstlichen Kommissare, die Äbte von Blaubeuren und Bebenhausen, regelten allein die kirchenrechtliche Stellung. Die Schloßpfarrei wurde dem Stift St. Amandus übergeben. Propst und Konvent bestimmten einen Kanoniker, der auf dem Schloß residierte und die Seelsorge für die Schloßbewohner ausüben sollte. Wendelin Steinbach wurde in Anwesenheit der Kommissare eingesetzt. Erst die Bestätigungsurkunde Graf Eberhards vom 3. Juni 1482 gibt Aufschluß über die Hintergründe der Umwandlung. Eberhard privilegierte die Schloßpfarrei wie die anderen Stifte. Die reiche Dotation, unter anderem wurde die Pfarrkirche St. Florian bei Metzingen inkorporiert, sollte dem Unterhalt der in Tübingen studierenden Fraterherren dienen. Der neuen Pfarrei waren also die Aufgaben einer Burse zugewiesen. Die Fraterherren sollten dort unter der Aufsicht des Rektors wohnen, um nach den Statuten leben zu können. Neben dem Studium sollten sie ihn bei der Seelsorge unterstützen.

Daß eine Notwendigkeit für das Haus in Tübingen bestand, zeigt sich darin, daß am 14. November 1481 acht Fraterherren aus dem Stift St. Amandus in Tübingen immatrikuliert wurden, darunter Wendelin und Heinrich Steinbach.

Die Schloßpfarrei ermöglichte in den folgenden Jahren einen ungestörten Studienbetrieb. Bis zur Aufhebung der Stifte 1517 waren von den achtzehn in der theologischen Fakultät promovierten Religiosen[33] sieben Fraterherren. Als jeweils höchsten Grad erreichten Wendelin Steinbach und Peter Brun den Doktorengrad, Gabriel Biel, Heinrich Steinbach, Johannes Rebman den eines Lizentiaten, Konrad Brun und Ulrich Bühler/Buchler den eines Sententiars. Insgesamt verzeichnen die Matrikel mehr als 25 Fraterherren aus württembergischen Stiften.

Wenn man bedenkt, daß die studierenden Fraterherren sich verpflichten mußten, in ihren Stiften und Häusern die Studien der jüngeren Brüder zu leiten und ihr Wissen weiterzugeben, ist ein hoher Bildungsstand in den Stiften anzunehmen.

Das Wirken der Fraterherren muß in den ersten Jahrzehnten im Zusammenhang mit der Kirchen- und Bildungspolitik Eberhards im Bart gesehen werden. 1477 ließ Eberhard in Urach eine Papiermühle errichten. 1478 übersiedelte der Buchdrucker Konrad Fyner auf Betreiben Eberhards von Esslingen nach Urach. Die Fraterherren betrieben daher in Urach, ja in Württemberg überhaupt, keine eigene Druckerei. Als Eberhard 1483 seine Hofhaltung nach Stuttgart verlegt, folgte ihm Fyner nach.

33 H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1534, Tübingen 1906, S. 195ff., 200f., 204ff., 210f.

Graf Eberhard stattete seine Residenz Urach mit einem Kollegiatstift und einer Infrastruktur für Bildung und Wissenschaft aus. Moderne Theologie, Seelsorge, Predigt in der Sprache des Volkes, Schule und Universität, Druckerei zur Verbreitung des Wissens sind Bereiche, in denen den Fraterherren wesentliche Aufgaben und Funktionen von Graf Eberhard übertragen wurden.

Graf Eberhard hatte den Fraterherren ein breites Wirkungsfeld eingeräumt. Dabei bestand jedoch kein einseitiges oder gar ein Befehlsverhältnis. Schon zu Lebzeiten wurde die herausragende Stellung Gabriel Biels als politischer Berater, als Exekutor bei kirchlichen Reformen und als Beichtvater betont. Das enge Band zwischen beiden, geistlich wie persönlich, verdeutlichen die Abbildungen des Grafen wie Biels in den Illustrationen des Gebetbuchs Graf Eberhards[34]. In der Initiale D sind zwei im gemeinsamen Gebet einander zugewandte Männer dargestellt, Biel in der charakteristischen Tracht der Kappenherren.

Mit Biel zusammen entwarf Eberhard die Ordnung für das Stift St. Peter, die seine religiösen, kirchenpolitischen und staatsrechtlichen Vorstellungen zusammenfaßt. In der 1492 ausgestellten Stiftungsurkunde berief sich Eberhard auf die Erleuchtung durch den Heiligen Geist. Eberhard verstand sich als Landesherr, der sich charismatisch »an die Spitze der religiösen Bewegung und in die kirchenpolitische Verantwortung stellt«[35].

Die Kappenherren werden in Württemberg häufig mit Biel gleichgesetzt. Aber Biel war nur einer unter ihnen, wenn auch vielleicht der, der in die Theologie am tiefsten eingedrungen ist, der seine Gedanken am besten vermitteln und organisatorisch umsetzen konnte. Es wurde aber angedeutet, daß neben ihm Wendelin Steinbach und sicher auch andere wesentliche Impulse gegeben haben. Die Werke Wendelin Steinbachs werden untersucht, sein Wirken ist inzwischen recht gut einzuordnen. Wünschenswert wäre es, für möglichst viele der Kappenherren in Württemberg prosopographische Arbeiten anzufertigen. Erst wenn eine große Zahl von Lebensläufen vorliegt, kann ihr Beitrag zum geistlichen und kulturellen Leben in Württemberg genauer gewertet werden.

Bei aller Unsicherheit des Urteils ist dennoch festzustellen: Die Geschichte der Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg ist untrennbar mit der von Eberhard im Bart verbunden. In der Landesgeschichtsschreibung werden die Kanoniker in einem Atem mit der Universitätsgründung und dem Erwerb der Herzogswürde genannt[36]. Die Kanoniker wirkten an einem weitgespannten Reformwerk mit, das durch den Tod Eberhards des Älteren gestoppt wurde. Die Statuten von St. Peter im Einsiedel stellen einen Höhepunkt und auch schon ein Scheitern in weiten Bereichen dar. Den Nachfolgern Eberhards fehlte dessen Größe im politischen wie religiösen Bereich. Die Kanoniker vom gemeinsamen Leben wurden von ihnen nicht mehr gefördert. Vielleicht gelang es auch den Fraterherren nicht mehr, deren Interesse zu erwecken. Es scheint, daß die Fraterherren den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit nach dem Tode Biels auf das eigene Studium, das Leben im Konvent und vielleicht noch auf den universitären Bereich verlegt haben. Infolge der Quellenarmut muß diese Aussage mit aller Vorsicht betrachtet werden. Eines ist aber sicher festzustellen: Es gelang den Fraterherren nicht, beim Volk Ansehen zu gewinnen. Sie wurden mehr und mehr als Fremdlinge angesehen. Sie waren nicht tief verwurzelt, ihr Gedankengut wies nicht in die Zukunft. Ihre Stifte konnten ohne große Widerstände aufgehoben werden.

34 V. Himmelein, Eberhard der mit dem Barte, Tübingen 1977, S. 55, 69. – Abbildung auch in: Stift Urach. Einkehrhaus der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Hg. Evangelischer Oberkirchenrat zur Eröffnung im Okt. 1980, Urach 1987, ohne Seitenzählung.

35 Stievermann, Klosterreform (wie Anm. 12), S. 96.

36 O. Borst, Württemberg und seine Herren. Landesgeschichte in Lebensbildern. 1988, S. 31.

JÜRGEN SYDOW

Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts

Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster – das Beispiel Blaubeuren

Die Antwort auf die im Thema dieser Untersuchung gestellte Frage scheint auf den ersten Blick leicht zu sein. In vielen Klöstern, die sich im 15. Jahrhundert den verschiedenen Klosterreformen, wie denen von Kastl, Melk und Bursfelde, anschlossen[1], läßt sich eine starke Bautätigkeit feststellen. Auf diesen Zusammenhang ist in der Literatur immer wieder hingewiesen worden[2], und davon spricht bereits um 1488 der Ulmer Dominikaner und Chronist Felix Fabri in seinem *Tractatus de civitate Ulmensi*[3]. Diese Bautätigkeit ist im Zusammenhang mit der nunmehr wieder durchgesetzten strikten Befolgung des Verbots von persönlichem Eigentum der Mönche, wie es Benedikt in seiner Ordensregel vorgeschrieben hatte[4], zu sehen; denn an die Stelle des Privatvermögens der einzelnen Konventualen trat jetzt erneut die gemeinsame Finanzverwaltung des Klosters[5], aus deren Finanzmasse nunmehr alle klösterlichen Ausgaben getätigt werden sollten.

Die Einschärfung der klösterlichen Armut zieht sich durch alle einschlägigen Texte des 15. Jahrhunderts durch. Die Forderung steht an vorderster Stelle der Fragen, die das Provinzialkapitel von Petershausen 1417 zur Visitation vorschrieb[6] oder das Konzil von Basel

1 Eine gute Übersicht bei Petrus BECKER, Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter – Ansätze, Entwicklungen, Auswirkungen, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (Studien zur Germanica Sacra 14), Göttingen 1980, 167–187. – Kaspar ELM, Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter – Forschungen und Forschungsaufgaben, in: Ebd. 188–238. – Klaus SCHREINER, Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel. Geistige, religiöse und soziale Erneuerung in spätmittelalterlichen Klöstern Südwestdeutschlands im Zeichen der Kastler, Melker und Bursfelder Reform, in: BWKG 86, 1986, 105–195. – Zur allgemeinen Ordensgeschichte der Benediktiner Philibert SCHMITZ, Geschichte des Benediktinerordens 3, Einsiedeln 1955.

2 Für die südwestdeutschen Benediktiner Klaus SCHREINER, Benediktinisches Mönchtum in der Geschichte Südwestdeutschlands, in: Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg (Germania Benedictina V), Augsburg 1975, 61f.

3 Franz MACHILEK, Zur Rechts- und Reformgeschichte der Benediktiner-Abtei Blaubeuren, in: HJ 87, 1967, 373–391; 385.

4 Regula c. 33 und 55. Die Benediktusregel, lat.-dtsch. hg. von Basilius STEIDLE, Beuron 1978, 122 und 156.

5 Dazu Klaus SCHREINER, Mönchtum im Geist der Benediktregel. Erneuerungswille und Reformstreben im Kloster Blaubeuren während des hohen und späten Mittelalters, in: Blaubeuren, Die Entwicklung einer Siedlung in Südwestdeutschland, hg. von Hansmartin DECKER-HAUFF und Immo EBERL, Sigmaringen 1986, 108–119.

6 Joseph ZELLER, Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen, in: SM 41, 1922, 63 aus LB HB I 46 Bl. 40′.

beschloß[7]. Ein kurz nach der Mitte des 15. Jahrhunderts in Blaubeuren zusammengestelltes Handbuch für Visitatoren bringt ebenfalls gleich zu Beginn des Visitationstextes einen langen Fragenkatalog *De proprietate*[8]. Freilich hat es immer wieder Verstöße gegen das Armutsgebot gegeben, wie wir aus Quellen des Klosters Blaubeuren noch aus dem Jahre 1500 erfahren[9].

In Blaubeuren, dessen Quellen hier im Mittelpunkt stehen sollen, ist die Reform, und zwar in ihrer Melker Ausprägung, am Annentag (26. Juli) 1452 eingeführt worden, wie wir heute mit Sicherheit sagen können[10]. Sehr bald, schon im nächsten Jahrzehnt, wurde mit dem Neubau von Kloster und Kirche begonnen, der sich bis zum Ende des Jahrhunderts hinzog[11]. Das mag für die bereits angeführte These sprechen, wonach Reform und verstärkte Bautätigkeit in engem Zusammenhang stehen. Auch eine Nachricht aus Weingarten scheint dies zu bestätigen, wonach Abt Hartmann (1491–1520) die Einführung der Reform ablehnte, weil die nötigen Räumlichkeiten nicht zur Verfügung stünden und die Kosten eines Neubaus vom Kloster nicht getragen werden könnten[12]; hier handelte es sich zweifellos um rein klösterliche Bauten und nicht um die Kirche, die unter Abt Kaspar Schiegg (1477–1491) gerade erst völlig neu ausgestattet worden war[13].

Die Weingartner Quelle zeigt meiner Meinung nach deutlich, daß die Reform kaum wesentliche Eingriffe bei den eigentlichen kirchlichen Bauten notwendig machte. Insofern hatte Günter Kolb recht, als er Zweifel gegenüber der These von dem besonders engen Zusammenhang zwischen Klosterreform und klösterlicher Bautätigkeit äußerte[14]. Es kann ja, ganz allgemein gesagt, nicht geleugnet werden, daß in den Jahrzehnten vor der Reformation religiöses Leben und kirchliche Bautätigkeit gerade in Deutschland eine außerordentliche Blüte erlebten[15], die eben nicht nur auf die Klöster beschränkt war, sondern die ganze Bevölkerung erfaßte. Schon von daher wird es schwer, einzelne Baumaßnahmen auf bestimmte Reformforderungen zurückzuführen. Die schriftlichen Zeugnisse der klösterlichen Reformbewegungen bieten hier, soweit ich sehe, bezüglich der Klosterkirche, des Kreuzgangs, des Kapitelsaals keinerlei verwertbare Aussage, wohl auch deshalb, weil die Reform ja nichts Neues einführen, sondern, gerade auch auf dem Gebiet der Liturgie, die alten Anforderungen lediglich erneuern wollte[16]. Von diesem Rückgriff auf die monastische Tradition als Reform-

7 LB HB I 46 Bl. 62.

8 LB HB I 82 Bl. 67'.

9 Vormerkbuch des Mönchs David Häusler (Hüsler), LB Cod. hist. 4° 588 Bl. 10' und 13'/14. – Vgl. Jürgen SYDOW, Fest und klösterlicher Alltag des Spätmittelalters in der Abtei Blaubeuren, in: RJKG 9, 1990, 55–66; 64f.

10 Ebd. 58f.

11 Pläne für die einzelnen Bauabschnitte Kloster Blaubeuren, Katalog zur Ausstellung, hg. von Immo EBERL, Sigmaringen 1985, 47. – Günter KOLB, Benediktinische Reform und Klostergebäude, in: BWKG 86, 1986, 240.

12 Gebhard SPAHR, Weingarten, in: Germania Benedictina (wie Anm. 2) 624.

13 Ebd. 637.

14 KOLB (wie Anm. 11) 243.

15 Zusammenfassend Peter JOHANEK, La Germania prima della Reforma. Una introduzione, in: Paolo PRODI e Peter JOHANEK (Hg.), Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma (Annali dell'Istituto storico italo-germanico quad. 16), Bologna 1984, 22–26. – Zu den städtischen Baumaßnahmen der Zeit in Württemberg vgl. KOLB (wie Anm. 11) 266–270. – Wie ein Kloster damals eine rege Bautätigkeit in seinen inkorporierten Pfarrkirchen auf dem Lande entfaltete, zeigt z. B. die Zisterzienserabtei Bebenhausen. Jürgen SYDOW, Das Bistum Konstanz 2: Die Zisterzienserabtei Bebenhausen (Germania Sacra N. F. 16), Berlin 1984, 198–222. – Vgl. auch Eva MOSER, Kirchliche Bauten, in: Die Bischöfe von Konstanz Bd. II, hg. von Elmar L. KUHN, Eva MOSER, Rudolf REINHARDT u. Petra SACHS, Friedrichshafen 1988, 47–52.

16 ELM (wie Anm. 1) 233. – Joachim F. ANGERER, Die liturgisch-musikalische Erneuerung der Melker Reform (SBWA 287), Wien 1974.

ziel sprechen ja ganz eindeutig die Notizen vor dem Inhaltsverzeichnis wie auch der Prolog der Melker *Consuetudines,* die zudem die älteren *Consuetudines* von Subiaco fast wörtlich übernehmen und damit bewußt einen Bezug zu dieser Tradition herstellen[17].

Während also – wenn überhaupt nötig – Baumaßnahmen in den Kirchen und den ebenso als in gewisser Weise sakral anzusehenden Räumen wie Kreuzgang und Kapitelsaal mit der Einführung der Reform selbstverständlich waren, da eine intakte Klostergemeinschaft stets um diese bemüht war, konnten die Anforderungen, die an die anderen klösterlichen Räume, wie z.B. Refektorium, Dormitorium usw., gestellt wurden, durchaus verschieden sein. Darüber finden wir deshalb in normativen Quellen wie in den *Consuetudines,* in Kapitelsbeschlüssen, in Visitationsakten wichtige Angaben, auch wenn dabei die Einführung neuer Baustrukturen zeitlich oft nicht genau faßbar wird. Es ist also doch möglich, eine Verbindung zwischen Reformbewegung und Bautätigkeit herzustellen.

Dabei ist davon auszugehen, daß bei wichtigen Beschlüssen der Konvent ein Mitspracherecht hatte. Das geht aus dem gräflichen Schiedsspruch zwischen Abt und Konvent von Blaubeuren vom 6. Dezember 1469[18] ebenso hervor wie aus demjenigen vom 27. Januar 1474[19]; denn die Bestimmung von 1474, daß Baumaßnahmen *mit gemeinem ratt* des Konvents und der Werkleute vorgenommen werden sollen, kann ja nicht, wie Otto-Günter Lonhard behauptet[20], das eigentliche Konventkapitel betreffen, da in ihm die Werkleute keinen Sitz hatten. In einem undatierten Visitationsrezeß schärfte im übrigen der damalige Abt Ulrich von Blaubeuren zusammen mit einem weiteren Abt in den Klöstern Wülzburg und Heidenheim ausdrücklich ein, daß der Abt nichts ohne das Kapitel unternehmen dürfe[21].

Am deutlichsten wird der Zusammenhang zwischen Klosterreform und klösterlicher Bautätigkeit wohl im Umbau der großen Schlafsäle zu Zellendormitorien. Freilich ist dies eigentlich nicht auf Anordnungen der Klosterreformer zurückzuführen, sondern deren Einfluß bestand vielmehr darin, daß die verschiedenen Reformsatzungen bindende Vorschriften enthielten, wie die Zellen zu bauen seien, und damit die Klosterzelle endgültig einführten; allerdings scheint mir, daß die Geschichte des Dormitoriums bzw. der klösterlichen Zelle noch nicht ausreichend aufgearbeitet ist[22]. Dabei wollen wir uns im wesentlichen – nicht ausschließlich – auf Klöster der Melker Reform beschränken[23], da auf diese Weise die Untersuchung durch den direkten Zugang zu exakten Quellen vertieft werden kann.

Wenn Benedikt im 22. Kapitel seiner Regel die Forderung aufstellte, daß nach Möglichkeit alle Mönche in einem einzigen Raum schlafen *(si potest fieri omnes in uno loco dormiant)* und nur wegen einer zu großen Anzahl *(multitudo)* in Gruppen aufgeteilt werden sollten[24], so führte er damit eine schon ältere Tradition fort, die übrigens auch um 535, also zur gleichen

17 *Brevarium caeremoniarum monasterii Mellicensis,* ed. Joachim F. Angerer (CCM t. XI/2) Siegburg 1987, 3 und 7f.

18 HStAS A 478 Urk. 108.

19 Ebd. Bü. 16.

20 Otto-Günter Lonhard, Das Kloster Blaubeuren im Mittelalter, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte einer schwäbischen Benediktinerabtei (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B/25), Stuttgart 1963, 81.

21 LB HB I 82 Bl. 108'.

22 Günther Binding, Dormitorium, in: LMA III, Sp. 1317f. – Wolfgang Braunfels, Abendländische Klosterbaukunst, Köln ²1976, 185–189. – Günther Binding, Matthias Untermann, Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland, Darmstadt 1985, passim. – Léo Moulin, La vie quotidienne des religieux au moyen âge, X^e–XV^e siècle, Paris 1978, 166f. – Kolb (wie Anm. 11) 285ff.

23 Zur Melker Reform vgl. Anm. 1.

24 Benediktusregel (wie Anm. 4) 108.

Zeit, als Vorschrift für Mönche Eingang in die Novellen Kaiser Justinians fand[25]. Nun kann kein Zweifel daran bestehen, daß ein Schlafsaal mit zahlreichen Mönchen – wir müssen an Säle mit bis zu 100 Schläfern und mehr denken! – eine echte Last für den einzelnen sein kann, und wir kennen auch dementsprechende Äußerungen von Trappisten der Gegenwart, wo die gemeinsamen Dormitorien noch üblich sind und wo eine lange Zeit zur Gewöhnung hieran benötigt wird[26]. Man könnte zwar einwenden, daß der mittelalterliche Mensch ein solches Bedürfnis nach Individualität, wie wir es heute haben, noch nicht gekannt hat, aber wir stellen eben doch erste Versuche des Einbaus von Zellen schon im 12. Jahrhundert fest, so daß ein Bedürfnis der Absonderung auch bei Mönchen dieser Zeit nicht ausgeschlossen erscheint.

Freilich haben grundsätzlich alle Reformbewegungen der Benediktiner bis ins 12. Jahrhundert am gemeinsamen Schlafsaal festgehalten, nicht zuletzt noch einmal mit aller Strenge der große Reformorden der Zisterzienser[27]. Der allgemeine Einbau von Zellen in das Dormitorium ist ganz eindeutig eine Baumaßnahme der im 13. Jahrhundert gegründeten Bettelorden, vor allem also der Dominikaner und Franziskaner. Mir scheint aber, daß die Einführung des Zellendormitoriums bei ihnen im wesentlichen nicht auf den Wunsch, allein zu sein, zurückzuführen ist, sondern auf das Ordensziel, das hier angestrebt werden sollte. Besonders deutlich bei den Dominikanern, aber auch bei den Franziskanern stand nicht so sehr das gemeinsame Gebet, die gemeinsame Arbeit, das gemeinsame Leben als Ordensziel im Vordergrund, sondern die Predigt und die Seelsorge und das darauf ausgerichtete persönliche Studium[28]. Das aber erforderte zwangsläufig den Verzicht auf den gemeinsamen Schlafsaal und den Einbau von Einzelzellen.

Die Regel des hl. Benedikt bringt hierzu bereits die notwendige Erklärung. Im 48. Kapitel spricht der Heilige von der Mittagsruhe nach der Sext; wenn aber ein Mönch während dieser Zeit lesen wolle, solle er so für sich lesen, daß er niemanden stört: *sibi sic legat, ut alium non inquietet*[29]. Dieses Gebot kann nur einen modernen Menschen überraschen[30]. Lesen erfolgte in der Antike, im Mittelalter und bis in die frühe Neuzeit hinein laut oder wenigstens halblaut; die Lippen wurden deutlich bewegt, und das Lesen wurde als »physischer Akt« verstanden[31]. So kann es überhaupt keine Frage sein, daß das neue Ideal und das neue Ziel der Bettelorden auch eine Änderung im Dormitorium erforderlich machte. Während im alten Mönchtum für die geistige Arbeit der wenigen, die damit befaßt waren, das Scriptorium genügte, so reichte das für einen ganzen Konvent, der – wenn auch bei verschieden hohen Geistesgaben – insgesamt auf das Studium verwiesen war, nicht mehr aus. Man darf ja nicht vergessen, daß die großen Theologen aus den Orden der Dominikaner und Franziskaner, wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin, wie Alexander von Hales und Bonaventura nur die herausragenden

25 Basilius Steidle, Die Regel St. Benedikts, Beuron 1952, 201 Anm. 3.

26 Moulin (wie Anm. 22) 166.

27 Ambrosius Schneider, Die cisterciensische Klosteranlage, in: Ambrosius Schneider, Adam Wienand, Wolfgang Bickel, Ernst Coester, Die Cistercienser, Geschichte–Geist–Kunst, Köln ³1986, 65. – Louis J. Lekai, The Cistercians, Ideals and Reality, Dallas 1977, 373f. – Ulrich Schröder, Architektur der Zisterzienser, in: Die Zisterzienser, Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10), Bonn 1980, 343. – Abbildungen großer Zisterzienser-Dormitorien bei Jürgen Sydow, Edmund Mikkers, Anne-Barb Hertkorn, Die Zisterzienser, Stuttgart/Zürich 1989.

28 Kaspar Elm, Bettelorden, in: LMA I, Sp. 2088–2093, 2091.

29 Benediktusregel (wie Anm. 4) 144.

30 So ist es z. B. völlig unverständlich, wenn Kolumban Spahr, Die Zisterzienser, in: Kloster Maulbronn 1178–1978, Maulbronn 1978, 19, das idyllische Bild der schweigenden Leser im sog. Lesegang des Kreuzgangs zeichnet.

31 Albert d'Haenens, La quotidienneté monastique au moyen âge, in: Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters (SBWA 367), Wien 1980, 39. – Otto Borst, Alltagsleben im Mittelalter, Frankfurt a. M. 1983, 507f.

Spitzen einer breiten Schicht von weiteren bekannten Lehrern sowie von zahlreichen Mitbrüdern waren, welche die Tagesarbeit – sozusagen »vor Ort« – leisteten.

Für die Dominikaner und Franziskaner war also der Einbau von Zellen im Dormitorium, das zu Anfang wohl noch in der monastischen Tradition als Schlafsaal angelegt war, dringend erforderlich[32]. So berichten die *Vitae fratrum ordinis praedicatorum* aus der Frühzeit der Dominikaner über den ersten Prior des Kölner Konvents, Heinrich von Mühlhausen, vom »Studium auf der Zelle, das den Brüdern nach Ordensbrauch gewährt wurde«[33]. Ein solcher großer Schlafsaal, in den früh Zellen eingebaut wurden, hat sich – wenig bekannt – im ältesten Franziskanerkloster auf deutschsprachigem Boden erhalten, nämlich in Bozen, das noch vor Augsburg und Würzburg zur Ordensniederlassung wurde[34]. Bald ist man allerdings dann dazu übergegangen, die Zellen um den Kreuzgang herum anzulegen und schließlich, wenn dieser erste Kreuzgang nicht mehr ausreichte, mehrere Kreuzgärten aneinanderzufügen. Bis zu welcher künstlerischen Höhe die Ausmalung der Zellen gelangen konnte, zeigen die Fresken von Fra Angelico im Dominikanerkonvent zu S. Marco in Florenz.

Es mag sein, daß dieses Vorbild des Zellen-Dormitoriums, nicht zuletzt aber des Studiums, auf die Jugend jener Zeit anziehend gewirkt hat, so daß sich das Absinken der Novizenzahlen bei den alten Orden und der Verfall der inneren Disziplin bei ihnen auch damit miterklären lassen. Dazu kam die Erlaubnis, im Gegensatz zum strengen Abstinenzgebot der alten Orden an einigen Tagen der Woche Fleisch zu essen, und nicht zuletzt natürlich die Tatsache, daß die Bettelorden keine Beschränkungen bei der Aufnahme von nichtadligen Novizen kannten; gerade das Brechen des Adelsprivilegs war ja ein hervorstechendes Kennzeichen der monastischen Reformbewegung des 15. Jahrhunderts[35]. Ganz deutlich wird der Blick von den Mönchsorden auf die Bettelorden in der Supplik des Provinzialkapitels der Mainz-Bamberger Benediktinerprovinz von 1521 in Donauwörth, in welcher der Papst um eine Milderung der Abstinenz gebeten wurde, weil die strenge benediktinische Abstinenz viele gebildete Kandidaten vom Eintritt in Benediktinerklöstern abhalte[36].

Die Verbindungslinie zwischen Ordensreform und Bau des Zellen-Dormitoriums läßt sich in den Quellen von Blaubeuren recht deutlich nachziehen. Die allgemeine Entwicklung war so verlaufen[37], daß Papst Benedikt XII. in der Konstitution *Summi magistri dignatio*, der sog. *Benedictina* von 1336, den Einbau von Verschlägen, die mit Vorhängen verschlossen waren, zugelassen hatte. Freilich blieb daneben noch das alte, strenge Ideal des gemeinsamen Schlafsaals im Sinne der Benediktusregel erhalten. So kennt die Reform von Subiaco, die 1362

32 Arno Borst, Mönche am Bodensee 610–1525, Sigmaringen 1978, 271.

33 Johannes Bühler, Klosterleben im Mittelalter, Frankfurt a. M. 1989, 448.

34 Norbert Karl Weis, Das Franziskanerkloster in Bozen in seiner geschichtlichen Entwicklung, Bozen 1946, 106f. Zur Geschichte ebd. 16–19. – Edmund Theil, Das Franziskanerkloster in Bozen (Kleiner Laurin-Kunstführer Nr. 16), Bozen 1972, passim. – Zu den ersten Niederlassungen in Süddeutschland Romuald Bauerreiss, Kirchengeschichte Bayerns 4, St. Ottilien 1953, 4–8. – Meinrad Sehi, Die oberdeutsche Minoritenprovinz im Mittelalter, in: 800 Jahre Franz von Assisi, Franziskanische Kunst und Kultur des Mittelalters (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, N. F. 122), Wien 1982, 271–275.

35 Schreiner, Klosterreform (wie Anm. 1) 165–188. – Ders., Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 20), München 1989, 43–63.

36 Sydow, Blaubeuren (wie Anm. 9) 62.

37 Binding (wie Anm. 22). – Gerd Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard, Die Cura Corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Mittelalters (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 32), Münster 1973, 143–146, 451–459. – Kolb (wie Anm. 11) 285f. – Johannes Wilhelm, Die Bau- und Kunstgeschichte des Klosters und der Stadt Blaubeuren (mit Ausnahme des Chores der Klosterkirche), in: Blaubeuren (wie Anm. 5) 709–802, 725f.

ihren Anfang nahm[38], noch keine echten Zellen, wie sich auch aus der Weingartner, mit Blaubeuren zu verbindenden Handschrift der Subiacenser *Consuetudines* des Wiblinger Mönchs Jacobus um 1446 sehen läßt[39]. Die Melker Reform übernahm ihrerseits bekanntlich ab 1415 die *Consuetudines* von Subiaco und stellte ihre *Consuetudines* unter Beibehaltung vieler Subiacenser Gewohnheiten 1460 zusammen[40].

Hier nun hat die Zelle ihren festen Platz erhalten, und ihre karge Einrichtung, die aber bereits so gestaltet sein muß, daß man in ihr lesen und schreiben kann, ist vorgezeichnet[41]. Diese Zellen waren kabinenartig und an der Vorderseite offen oder mit einer Schranke versehen, damit das Innere der Zelle zu überblicken war; Vorhänge waren als Kälteschutz erlaubt, mußten aber zur Zeit der Lesung, wenn also der Mönch nicht schlief, zurückgezogen werden. Der Abt oder sein Beauftragter, meist der Prior, sollten öfters prüfen, ob die Mönche in den Zellen nicht Eigentum verbargen. Nicht ganz klar ist es, wenn an anderer Stelle der Melker *Consuetudines* von den Novizen gesagt wird, sie sollten »im gemeinsamen Dormitorium« *(in communi dormitorio)* schlafen[42], denn damit kann ja eigentlich nur ein richtiger Schlafsaal gemeint sein, was bei den Novizen als Anfängern im klösterlichen Leben denkbar wäre, oder es muß überhaupt übersetzt werden »in einem gemeinsamen Dormitorium«.

Die durch eine halbhohe Schranke nur teilweise abgeschlossene Zelle findet sich auch in einer ganzen Reihe von Visitationstexten, die aus Blaubeuren stammen oder im Zusammenhang mit diesem Kloster stehen. So ist auf ein Handbuch für Klostervisitatoren zu verweisen, das unter anderem einen älteren Fragenkatalog von 1418 enthält, der an das Petershäuser Kapitel von 1417 anknüpft[43], sowie auf vom Wiblinger Mönch Jacobus zusammengestellte Fragen[44] und das ebenfalls von ihm niedergeschriebene Muster eines Visitationsrezesses[45]. Nach 1458, also unter Abt Ulrich Kundig, entstand in Blaubeuren ein Band mit Visitationsordnungen und einem Abt Ulrich und einem ungenannten Abt zugeschriebenen Visitationsrezeß[46]. Auch hier finden wir den Zellenabschluß durch eine halbhohe Schranke[47], die Anweisung, daß der Prior die Schlüssel zu den Zellen haben soll, und das Verbot, in den Zellen verschlossene Kästen zur Aufbewahrung privater Dinge zu haben[48]. In einer aus Blaubeuren stammenden Handschrift, die etwa aus den Jahren 1470–1472 stammt, werden in einer Zusammenstellung verschiedene Fragen genannt, über die auf dem Provinzialkapitel verhandelt werden soll; hier wird ebenfalls gefordert, daß der Prior über die Zellenschlüssel verfügen soll[49].

Die Einschränkung, daß die einzelne Zelle nur durch eine halbhohe Schranke und nicht durch eine Tür verschlossen werden solle, hat sich aber nicht lange halten lassen, ohne daß wir dafür bisher eine schriftliche Erklärung finden können. Seit etwa 1480 werden in Neubauten

38 Barbara FRANK, Subiaco, ein Reformkonvent des späten Mittelalters, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 52, 1972, 526–656. – Edition der Sublacenser *Consuetudines: Caeremoniae regularis observantiae sanctissimi patris nostri Benedicti ex ipsius Regula sumptae, secundum quod in sacris locis, scilicet Specu et monasterio Sublacensi practicantur*, ed. Joachim F. ANGERER (CCM Bd. XI/1), Siegburg 1985.

39 LB HB I 46, Bl. 117–128, hier Bl. 119′/120.

40 Edition: *Breviarium* (wie Anm. 17).

41 *Breviarium* (wie Anm. 17) 15ff. – Gerhard JARITZ, Zur Sachkultur österreichischer Klöster des Spätmittelalters, in: Klösterliche Sachkultur (wie Anm. 31) 162f.

42 *Breviarium* (wie Anm. 17) 144.

43 LB HB I 46, Bl. 45′.

44 Ebd. Bl. 7.

45 Ebd. Bl. 70.

46 LB HB I 82.

47 Ebd. Bl. 111′.

48 Ebd. Bl. 67′ und 109′.

49 LB HB 44, Bl. 248f.

und Umbauten Türen in die Zellen eingebaut. Das finden wir in dem großartigen Dorment von Blaubeuren, das etwa in den Jahren 1480/1490 gebaut wurde[50], in Alpirsbach, wo auch noch die Leseplätze an den Fenstern erhalten sind[51], Isny[52] und Neresheim[53]; Reste der spätmittelalterlichen Wandmalerien in den Zellen sind zum Teil noch erhalten. Die Einrichtung der spätmittelalterlichen Zellen wird unter anderem in einem Blaubeurer Inventar von 1545, dessen einschlägige Teile leider nur zusammengefaßt, aber nicht vollständig ediert worden sind, beschrieben[54].

Wenn beinahe schlagartig die hochgezogenen Zellentüren eingebaut werden, so muß dahinter meiner Meinung nach eine Änderung der Ordensvorschriften stehen, da hier auf breiterer Ebene ja wirklich ein Bruch mit dem erfolgte, was in Deutschland bisher üblich war, auch wenn diese Art der Zellentür schon 1439 von Papst Eugen IV. für die Reformkongregation von Valladolid genehmigt worden war. Bei allen menschlichen Schwächen, die immer wieder in den damaligen Klöstern festzustellen sind, ist doch in ihnen auch ein Reformeifer nicht zu leugnen, und die Einführung der Zellentür muß irgendwie gebilligt worden sein. Man wird dafür am ehesten an das Provinzkapitel denken, das in regelmäßigen Abständen zusammentrat, und auch Visitationsrezesse könnten hier zu besserer Kenntnis führen; von beiden Quellengattungen ist aber nicht allzuviel erhalten und fast nichts ediert[55].

Übrigens haben auch die Zisterzienser fast zur gleichen Zeit verschlossene Zellen eingeführt[56]. Noch die Konstitution *Fulgens sicut stella matutina* des Papstes Benedikt XII. von 1335, ebenfalls als *Benedictina* bezeichnet, hatte die Einrichtung von Zellen bei den Zisterziensern strikt verboten. Man fand allerdings bald den Ausweg, als Zelle nur einen Raum mit Tür und Schloß anzusehen, so daß wenigstens Zwischenwände eingezogen werden konnten. Nach einem Präzedenzfall von 1392 waren richtige Zellen bald geduldet, seit 1494 praktisch überall erlaubt und seit der Mitte des 16. Jahrhunderts offiziell genehmigt. Wie ein großer zisterziensischer Schlafsaal unter Beibehaltung der äußeren Schale zu einem modernen Zellen-Dormitorium umgebaut werden konnte, zeigt noch heute das Dormitorium in Bebenhausen, dessen Umbau in den Jahren 1513–1516 erfolgte[57].

Eindeutig in die Zeit der Klosterreformen des 15. Jahrhunderts gehört der Einbau von Heizungen in die bestehenden Refektorien oder der Bau neuer, heizbarer Winterrefektorien[58]. Gewiß hat es schon vorher Ansätze gegeben, um in den Ländern nördlich der Alpen die Qual, in einem ungeheizten Refektorium essen zu müssen, durch den Einbau von Heizungen zu lindern[59]; dazu trug natürlich verstärkt auch die zur sogenannten »Kleinen Eiszeit« der

50 Kolb (wie Anm. 11) 287 und Abb. 27.

51 Ebd. 287 und Anm. 29–31. – Richard Schmidt, Kloster Alpirsbach, Königstein i.T. o.J., 16 und 46f.

52 Rudolf Reinhardt, in: Germania Benedictina (wie Anm. 2) 327.

53 Paulus Weissenberger, in: Ebd. 420.

54 Martin Brecht, Das Kloster Blaubeuren und seine Reformation im Licht einiger neuer Quellen, in: BWKG 59, 1959, 128f. und 147.

55 Rudolf Reinhardt, Die Schweizer Benediktiner in der Neuzeit, in: Elsanne Gilomen-Schenkel, Rudolf Reinhardt, Brigitte Degler-Spengler, Benediktinisches Mönchtum in der Schweiz, Bern 1986, 99f.

56 Ambrosius Schneider, Die Geschichte der Cistercienser, in: Cistercienser (wie Anm. 27) 42. – Lekai (wie Anm. 27) 373f. – Reinhard Schneider, Lebensverhältnisse bei den Zisterziensern im Spätmittelalter, in: Klösterliche Sachkultur (wie Anm. 31) 50.

57 Sydow, Bebenhausen (wie Anm. 15) 26f. – Ders., Bebenhausen, 800 Jahre Geschichte und Kunst, Tübingen 1984, 28f. – Abb. auch bei Kolb (wie Anm. 11), Abb. 28.

58 Übersicht für Südwestdeutschland bei Kolb (wie Anm. 11) 280–284. – Zur Geschichte der Heizung vgl. allgemein Helmut Hundsbichler, in: LMA 4, Sp. 2113ff.

59 Vgl. u.a. Jaritz (wie Anm. 41) 162. – Richard Pittioni, Zisterziensische Sachkultur am Beispiel archäologischer Funde aus der Abtei Heiligenkreuz bei Baden, NÖ., ebd. 372f. – Gerhard Jaritz, Die

Neuzeit führende Klimaverschlechterung des Spätmittelalters bei, die eben doch deutlich spürbar war[60]. Andererseits scheint es bisher nicht gelungen zu sein, eine sichere Verbindung zwischen der Raumheizung und einer Regelung seitens der Ordensreformer herzustellen, wodurch das bisherige Prinzip, mit dem Calefactorium nur einen einzigen heizbaren Gemeinschaftsraum bereitzustellen[61], aufgegeben wurde. Immerhin war aber das Problem der Kälte nicht unbekannt; denn in Melk schob man zwischen die wörtlich aus Subiaco übernommenen Bestimmungen über den Nachtchor einen eigenen Satz ein, daß die Mönche nach dem Aufstehen vor dem Gang in die Kirche zur Matutin sich wärmen könnten *(Possunt tamen hiemis tempore se calefacere)*[62]. Außerdem setzte sich die Beheizung von Refektorien nicht nur bei den Benediktinern, sondern auch bei den Zisterziensern durch.

Die Beheizung der Winterrefektorien konnte in verschiedener Weise erfolgen, unabhängig davon, ob es sich um einen Umbau oder einen Neubau handelte. In Bebenhausen liegt unter dem Winterrefektorium im Westflügel noch der alte Heizkeller für die ehemalige Heißluftbodenheizung, die erst in der Mitte des 16. Jahrhunderts durch einen großen Kachelofen ersetzt wurde[63]. Die Zukunft sollte der allgemeinen Ofenheizung gehören, die sich im Spätmittelalter mehr und mehr durchsetzte[64]. So war es in Stein am Rhein (1444 – etwa 1450), in Blaubeuren (bis 1479) und in Alpirsbach (etwa 1480/1490). Der große Ofen stand in diesen drei Klöstern jeweils in einer Ecke des Refektoriums unter einem großen Baldachin und wurde von außen geheizt[65]. In Blaubeuren hat man in diesem Baldachin ein Brunnengehäuse sehen wollen[66], aber der Refektoriums-Brunnen lag zweifellos in dessen Mitte, wie wir aus einem Gedicht des Tübinger Professors Theodor Reysmann 1531 erfahren[67] und auch noch die Weingartner Mönche des 17. Jahrhunderts berichten[68]. Die Zuordnung des Baldachins zum Ofen ist gut bezeugt[69].

Ein enger Zusammenhang existiert ferner zwischen der Klosterreform und der Förderung

Reiner Rechnungsbücher (1399–1477) als Quelle zur klösterlichen Sachkultur des Spätmittelalters, in: Die Funktion der schriftlichen Quelle in der Sachkulturforschung (SBWA 304/4), Wien 1976, 168f.

60 Herbert JANKUHN, Einführung in die Siedlungsarchäologie, Berlin 1977, 54f. – Jan A. VAN HOUTTE, in: Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, hg. von Hermann KELLENBENZ, 2, Stuttgart 1980, 12ff. – Helmut JÄGER, Deutschland: Klima, Landschaft und Umwelt, in: LMA 3, Sp. 869–877; 870ff.

61 Südwestdeutsche Beispiele bei KOLB (wie Anm. 11) 279–284.

62 *Breviarium* (wie Anm. 17) 19.

63 SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 15) 29. – Über einen heizbaren, technisch ähnlichen Raum der vorklösterlichen Zeit in Bebenhausen, der von den Zisterziensern als solcher nicht übernommen wurde, vgl. Barbara SCHOLKMANN, Die Heizanlage unter dem Parlatorium in Bebenhausen, in: Der Sülchgau 31, 1987, 7–21.

64 Oskar MOSER, Zum Aufkommen der »Stube« im Bürgerhaus des Spätmittelalters, in: Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters (SBWA 325), Wien 1977, 207–228. – Hans Günther GRIEP, Kleine Kunstgeschichte des deutschen Bürgerhauses, Darmstadt 1985, 261–267.

65 Abbildungen bei KOLB (wie Anm. 11), Abb. 20 rechts, 21 oben und unten, 22.

66 WILHELM (wie Anm. 37) 725.

67 Theodor REYSMANN, *Fons Blavus*, Poetische Beschreibung von Blautopf und Blaubeuren aus dem Jahre 1531, hg. von Hans-Günther BINDER, Tübingen 1986, 12, 39, 102f.

68 Z. B. spricht Gabriel Bucelinus 1630 davon; KOLB (wie Anm. 11), Abb. 1. – Thomas J. STUMP, Mit Stift und Zirkel, Gabriel Bucelinus 1599–1681 als Zeichner und Kartograph, Architekt und Kunstfreund, Sigmaringen 1976. – BRECHT (wie Anm. 54) 131. – Ein solcher Brunnen scheint auch im Refektorium von Hirsau gestanden zu haben; Renate NEUMÜLLERS-KLAUSER, Quellen zur Bau- und Kunstgeschichte von Hirsau, in: Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 10/1, 1991, 492 Nr. 116.

69 Gregorius KNAUSS, *Blauburani monasterii paraenetica descriptio*, Hs. 1638, HStAS A 478 Bü. 16, Bl. 44'. – Zu Hirsau war der Refektoriums-Ofen besteigbar und zum Sitzen geeignet; NEUMÜLLERS-KLAUSER (wie Anm. 68) und ebd. 493 Nr. 123.

der klösterlichen Bibliotheken sowie der dafür nötigen Gebäude. Dieses Aufblühen der Bibliotheken hatte mehrere Gründe. Nachdem der von der Regel geforderte Verzicht auf eigenen Besitz wenigstens als Grundsatz durchgesetzt war, war für die Mönche der persönliche Erwerb von Büchern nicht mehr möglich; sie mußten ihnen jetzt in der gemeinsamen Bibliothek zur Verfügung stehen[70]. Gefördert wurde andererseits die Buch- und Wissenschaftspflege vor allem durch die Wertschätzung, welche die Reformbewegung auch in asketischem Sinne der geistigen Arbeit des Mönchs entgegenbrachte.

Allerdings bringen die Normtexte zu dieser Frage überraschend wenig. Die Melker *Consuetudines* erwähnen z.B. die Bibliothek mehr am Rande, und zwar im Kapitel über die gute Aufbewahrung der konsekrierten Hostien, der Reliquien, der Paramente und des kirchlichen Geräts; dort heißt es, die Sorge um die Bibliothek solle dem Sakristan oder einem anderen geeigneten Mitbruder übertragen werden, der Schäden an ihr verhindert und Bücher nur gegen Quittung oder Pfand ausleiht[71]. Ein ähnlich karges Ergebnis ergibt auch die Durchsicht von Fragenkatalogen der Visitationen, die, im ganzen gesehen, nur geringen Aufschluß bringen, auch wenn manches durch sie in hellerem Licht erscheint. Schon in dem Eid, den das Provinzkapitel von Petershausen 1417 vorschrieb, sollte der Mönch bei seinem Verzicht auf allen Besitz auch ausdrücklich den Verzicht auf Bücher *(in libris)* beschwören[72]. Die Bemühung um die Anhebung des geistigen Niveaus der Klöster spricht aus zwei Visitationsfragen, die auf Beschlüssen des Basler Konzils beruhen; hier wird danach gefragt, ob einige Mönche auf Universitäten geschickt worden seien, und ob ihnen regelmäßig das Geld zu ihrem Unterhalt überwiesen würde[73]. In einer aus der Zeit des Blaubeurer Abtes Ulrich Kundig († 1476) stammenden Visitationsordnung wird gefragt, ob eine Bibliothek im Kloster existiere und wie die Brüder mit Büchern versehen werden[74], während ein aus seinem Abbatiat stammender, aber undatierter Visitationsrezeß im wesentlichen die Melker Bestimmungen in Visitationsfragen umsetzt[75].

Dabei war die Stellung der Reformbewegungen der deutschen Benediktiner zu Bildung und Bibliothek nicht völlig einheitlich[76]. Die Reform, die sich von dem oberpfälzischen Kloster Kastl ausbreitete und deren *Consuetudines* 1378–1381 aufgezeichnet wurden, schenkte der Bildung der Mönche und der Pflege der Bücher hohe Aufmerksamkeit[77]. Für den Melker Reformkreis, der ja die meisten Benediktinerklöster des Bistums Konstanz erfaßte und im deutschen Süden führend wurde, spielte die Arbeit am Buch die entscheidende Rolle; ihre *Consuetudines* stellten dies an die erste Stelle: *scribere libros, ligare vel corrigere libros*[78]. Bei der Reform von Bursfelde, die in mehreren Stufen seit 1430 bis zur Approbation 1446 erfolgte, war man hierin zurückhaltender; ein Leben strenger Askese war nicht förderlich für die weltoffenere geistige und geistliche Bildung der Mönche, wie sie in Kastl und Melk angestrebt wurde, doch hat diese Ansicht schon der humanistisch gebildete Johannes Trithemius (1462–1516), Abt der Klöster von Spon-

70 SYDOW, Blaubeuren (wie Anm. 9) 64.
71 *Breviarium* (wie Anm. 17) 139.
72 LB HB I 46, Bl. 6'.
73 Ebd. Bl. 45 Ziff. 65/66. Die Forderung des Universitätsstudiums für geeignete Mönche hatte schon die *Benedictina* von 1336 erhoben; SCHREINER, Klosterreform (wie Anm. 1) 109.
74 LB HB I 82, Bl. 105.
75 Ebd. Bl. 113'.
76 Karten zur Reformbewegung bei EBERL (wie Anm. 11) 25ff. (fehlerhaft) und Atlas zur Kirchengeschichte, bearb. von Jochen MARTIN, Freiburg 1987, 52 und 67.
77 SCHREINER, Klosterreform (wie Anm. 1) 112–120.
78 *Breviarium* (wie Anm. 17) 72f. – Zur Melker Reform SCHREINER, Klosterreform (wie Anm. 1) 128–139.

heim, später von St. Jakob in Würzburg, die der Bursfelder Kongregation angehörten, scharf kritisiert[79].

Die Sorge um eine gute Bibliothek läßt sich bei allen Reformklöstern feststellen, wobei gerade Melk eine außerordentliche Blütezeit durchlebte[80]; es muß allerdings einschränkend gesagt werden, daß diese Sorge um eine gute Bibliothek und deren sachgerechte Unterbringung nicht auf die benediktinischen Reformbewegungen beschränkt blieb. Die Aufstellung der stark gewachsenen Bestände entweder auf Pulten oder in »Wandkästen«[81] erforderte aber auch mehr Raum, so daß die frühere Lage über der Sakristei oder zwischen Chor und Dormitorium schließlich nicht mehr beibehalten werden konnte und die Bibliothek nunmehr über dem Kapitelsaal oder einer anschließenden Kapelle angelegt wurde[82]. In einigen Klöstern wurde ausdrücklich gesagt, daß die bisherige Lage der Bibliothek zwischen Chor und Dormitorium für die Mönche, zumal wenn die Bibliothek Fremden zugänglich gemacht wurde, lästig und der klösterlichen Ruhe abträglich war.

Hierfür gibt es einen ausführlichen Beleg aus der Abtei St. Ulrich und Afra in Augsburg, wo mit dieser Begründung 1471 die Bibliothek in einen Raum über der Marienkapelle am Kapitelsaal verlegt wurde[83]. In Blaubeuren, dessen Bibliothek in der Reformzeit besondere Pflege erfuhr[84], das eine blühende Buchbinderei betrieb[85] und wo auf Anregung des Klosters 1475 mit Conrad Mancz die erste Buchdruckerei der Grafschaft Württemberg entstand[86], verlegte man 1481 die Bibliothek in einen Raum über der Marienkapelle östlich des Kapitelsaals[87]. Ganz ähnlich, im Obergeschoß der Marienkapelle östlich des Kapitelsaals, ist die Lage der Bibliothek im bursfeldischen Hirsau, die 1508–1516 von Meister Martin von Urach erbaut wurde und noch die spätgotischen »Bücherkästen« besitzt[88], und auch in Alpirsbach ist dieser Typ der (im 19. Jahrhundert) abgebrochenen Marienkapelle mit der Bibliothek im ersten Obergeschoß nachzuweisen[89]; die gleiche Lage finden wir in dem spätgotischen Neubau von Zwiefalten[90], und auch im Reformzentrum Tegernsee ist dies anzunehmen[91] wie es auch für das oberpfälzische Kloster Michelfeld belegt ist[92]. Übrigens haben auch Zisterzienserklöster diese Anordnung gewählt, wie wir es aus Salem[93] und Schöntal[94] wissen.

79 Bursfelder Reform und Trithemius: SCHREINER, Klosterreform (wie Anm. 1) 120–128.
80 Ebd. 130. – Kurt HOLTER, Der Einfluß der Melker Reform auf das klösterliche Buchwesen in Österreich, in: Klösterliche Sachkultur (wie Anm. 31) 305–320. – 900 Jahre Benediktiner in Melk, Jubiläumsausstellung 1989 Stift Melk, 48–59 und 393f.
81 Edgar LEHMANN, Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster im Mittelalter (Schriften zur Kunstgeschichte 2), Berlin (Ost) 1957, 14ff.
82 Ebd. 9f.
83 Ebd. 30. – W. WATTENBACH, Das Schriftwesen im Mittelalter, Graz [4]1958, 587f.
84 SCHREINER, Mönchtum (wie Anm. 5) 128–137. – DERS., Klosterreform (wie Anm. 1) 153ff. – Wolfgang IRTENKAUF, in: Kloster Blaubeuren (wie Anm. 11) 40–46.
85 IRTENKAUF, 40.
86 Württemberg im Spätmittelalter, Katalog bearb. von Joachim FISCHER, Peter AMELUNG, Wolfgang IRTENKAUF, Stuttgart 1985, 176.
87 KOLB (wie Anm. 11) 293.
88 Ebd. S. 294f. – LEHMANN (wie Anm. 81) 36. – Karl GREINER, Hirsau, Seine Geschichte und seine Ruinen, Alzenberg 1974, 40. – Wolfgang IRTENKAUF, Hirsau, Geschichte und Kultur, Sigmaringen [3]1978, 75ff. – NEUMÜLLERS-KLAUSER (wie Anm. 68) 495 Nr. 129.
89 KOLB (wie Anm. 11) 295. – SCHMIDT (wie Anm. 51) 18.
90 Reinhold HALDER, Zur Bau- und Kunstgeschichte des alten Zwiefalter Münsters und Klosters, in: Hermann Josef PRETSCH (Hg.), 900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten, Ulm 1989, 176f.
91 LEHMANN (wie Anm. 81) 45.
92 Ebd. 39f.
93 Ebd. 43.
94 Ebd. 44.

Zum Abschluß dieser Betrachtungen muß noch ein klösterliches Nebengebäude behandelt werden, dessen Funktion, da die ordensinternen Quellen nicht beachtet wurden, gründlich mißverstanden worden ist[95]. Es handelt sich um das Klosterbad, das in Blaubeuren besonders gut erhalten ist. Dieses Gebäude an der Aach, das heute das Heimatmuseum beherbergt, stammt wohl aus dem frühen 16. Jahrhundert, da eine Inschrift an den teils weltlichen, teils religiösen Fresken das Jahr 1510 nennt[96]. Hierzu kann man lesen, daß dies eigentlich eine »Einrichtung der bürgerlichen Schichten«, eine Stätte des »weltlichen Vergnügens« gewesen sei, da die Mönche sich ursprünglich in der Brunnenkapelle gewaschen hätten[97]; daß das Badhaus »von großer kulturhistorischer Bedeutung« sei, da es »die Rezeption des Badewesens der Laien auch im klösterlichen Bereich« beweise[98]; ja daß es als »Erholungsort für die Mönche und ihre Gäste« eingerichtet wurde[99].

Nun ist zweifellos das Badewesen des Spätmittelalters belastet von sehr offenherzigen, erotischen, lasziven Gewohnheiten, aber derartige Bemerkungen übersehen die Geschichte des klösterlichen Badewesens völlig[100]. Schon Benedikt hat ja in Kapitel 36 seiner Regel den mäßigen Gebrauch der Bäder gestattet[101]. Gewiß gibt es eine Richtung monastischer Askese, die jegliche Sauberkeit ausschloß; so heißt es von Benedikt von Aniane im frühen 9. Jahrhundert, daß auf seinem Körper und Habit die Läuse in Massen herumspaziert seien, da er sich nie gewaschen habe[102], und wir wissen auch, daß die Habite der frühen Zisterzienser wegen mangelnder Sauberkeit voll von Ungeziefer waren[103].

Andererseits aber ist eine Linie der Förderung eines maßvollen klösterlichen Badewesens nicht zu verkennen, auch wenn dies zweifellos kein großes Thema der Ordensgeschichte ist. Der berühmte Klosterplan von St. Gallen aus dem frühen 9. Jahrhundert zeichnet ganz selbstverständlich Baderäume der Mönche, der Kranken, der Novizen ein[104]. In Hirsau war allerdings nur zweimal jährlich, zu Weihnachten und zu Ostern, ein Vollbad gestattet[105], während man in der italienischen Reformabtei Farfa jeden Monat baden sollte[106].

Um Bau und Benutzung des Blaubeurer Badhauses, von dem hier ausgegangen wurde, ordensgeschichtlich einzuordnen, gibt es genügend Quellen. Die Melker *Consuetudines* sagen über das Baden zwar nichts, aber Bestimmungen darüber stehen in einem Zusatz[107], der aus dem frühen und bedeutenden Melker Reformzentrum Tegernsee[108] stammt. Hier heißt es, daß den Mönchen das Baden außerhalb der Advents- und Fastenzeit monatlich einmal gestattet

95 Sydow, Blaubeuren (wie Anm. 9) 63.
96 Wilhelm (wie Anm. 37) 733f. – Immo Eberl, Blaubeuren an Aach und Blau, Ein historischer Führer durch Stadt und Kloster, Sigmaringendorf 1989, 23.
97 Wilhelm (wie Anm. 37) 734.
98 Eberl (wie Anm. 96) 23.
99 Landesarchivdirektion Baden-Württemberg (Hg.), Kreisbeschr., Der Alb-Donau-Kreis I, 597–697 (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg), Sigmaringen 1989, 613.
100 Heinz Grotzfeld, Bad, in: LMA I, Sp. 1331–1336, 1331ff. – Gerhard Baader, Badewesen, in: LMA I, Sp. 1340f.
101 Benediktusregel (wie Anm. 4) 126. – Steidle (wie Anm. 25) 229f. Anm. 3.
102 Moulin (wie Anm. 22) 150.
103 Harry Kühnel, Beiträge der Orden zur materiellen Kultur des Mittelalters und weltliche Einflüsse auf die klösterliche Sachkultur, in: Klösterliche Sachkultur (wie Anm. 31) 14f.
104 Braunfels (wie Anm. 22) 54. – Binding, Untermann (wie Anm. 22) 53.
105 Hans-Werner Goetz, Leben im Mittelalter vom 7. bis zum 13. Jahrhundert, München 1986, 110. – Über den Bau eines neuen Bades in Hirsau 1489: Neumüllers-Klauser (wie Anm. 68) 497 Nr. 154.
106 Moulin (wie Anm. 22) 151.
107 Breviarium (wie Anm. 17) 248f.
108 Joachim Angerer, Die Bräuche der Abtei Tegernsee unter Abt Kaspar Ayndorffer (1426–1461), in: SM 18, Erg.-Bd. (1968).

werden solle, doch sollen sie dabei *disciplinam cum pudicitia et silentium* bewahren. Das Baden mit weltlichen Personen ist den Mönchen nicht gestattet. In Melk selbst war übrigens das Baden dreimal im Jahre, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, gestattet[109].

Das Verbot, mit Weltleuten oder gar in öffentlichen Badestuben, in denen es eben sehr freizügig zuging[110], zu baden, findet sich immer wieder[111]. Das bedingte, daß man im Kloster selbst für einen geeigneten Baderaum sorgen mußte[112]. Im Gegensatz zu den öffentlichen Bädern, wo das Nacktbaden üblich war, badete man im Kloster in einem Badehemd, wodurch die *pudicitia* bewahrt wurde, und schlug sich dabei gegenseitig mit dem Badewedel[113].

Eine Bestätigung dieser allgemein anerkannten Grundsätze läßt sich auch aus Blaubeurer Handschriften geben. So nennt eine hier um 1470 geschriebene Zusammenfassung der Beschlüsse des Benediktiner-Provinzialkapitels von Fulda 1420 unter den für ein Kloster notwendigen Räumen auch die Badestube *(stuba balnearia)*[114], und eine gleichzeitige Zusammenstellung von Verhandlungspunkten für die Provinzialkapitel führt unter den für ein Kloster notwendigen Räumen wie Kirche, Kreuzgang usw. auch das *balneum* auf[115]. In der in Blaubeuren zur Zeit der Einführung der Melker Reform niedergeschriebenen Visitationsordnung wird gefragt, ob die Mönche das Kloster zum Baden verlassen, und ob einer allein bade, was gegen die Regel sei[116]; die Überwachung im Bade durch einen älteren Mitbruder ist auch aus anderen Klöstern bekannt[117]. In einer gleichzeitigen Visitationsordnung aus Blaubeuren wird auch gefragt, ob die Mönche oder der Abt öffentliche Bäder betreten[118], und in dem undatierten Visitationsrezeß in der gleichen Handschrift[119] wird eingeschärft, daß die Mönche im Sommer einmal im Monat baden dürfen, im Winter aber, wo sie weniger schwitzen, seltener, alles *cum silentio et pudore;* bezüglich der Kranken liegt gemäß der Benediktusregel die Entscheidung über die Häufigkeit des Badens beim Abt.

Was aus den normativen Texten herausgelesen werden konnte, wird auch durch Einträge im sogenannten Vormerkbuch des Mönches David Häusler (Hüsler) um 1500 bestätigt[120]. Wir lesen hier von Badbesuchen einzelner Mönche oder von Gruppen von Mönchen[121], aber auch davon, daß das Bad gemeinsam mit Gästen genommen wurde[122]. Seit der Einführung der Reform war anscheinend das gemeinsame Bad nicht mehr üblich gewesen und wird erstmals am 12. Februar 1499 wieder erwähnt[123]. Als am 29. August 1504 Kaiser Maximilian im Kloster zu Besuch war, hielt sich der Konvent im Bad auf, aber wohl kaum, um dort zu baden; denn es heißt weiter, daß die Küche im »Krankengarten« *(in horto infirmorum)* eingerichtet war, um das große Festessen zu bereiten[124]. Das läßt darauf schließen, daß das Badhaus, wenn es nicht

109 KÜHNEL (wie Anm. 103) 27.
110 Hartmut BOOCKMANN, Die Stadt im späten Mittelalter, München 1968, 85 und 92. – Eberhard ISENMANN, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter, Stuttgart 1988, 35f.
111 KÜHNEL (wie Anm. 103) 27f.
112 ZIMMERMANN (wie Anm. 37) 126.
113 Floridus RÖHRIG, Die materielle Kultur des Chorherrenstiftes Klosterneuburg unter besonderer Berücksichtigung der Aussage von Rechnungsbüchern, in: Klösterliche Sachkultur (wie Anm. 31) 222.
114 LB HB I 44, Bl. 236.
115 Ebd. Bl. 246.
116 LB HB I 82, Bl. 68.
117 MOULIN (wie Anm. 22) 152.
118 LB HB I 82, Bl. 104'.
119 Ebd. Bl. 112'.
120 LB Cod. hist. 4° 588.
121 Ebd. Bl. 21 und 52' (mehrfach).
122 Ebd. Bl. 21.
123 Ebd. Bl. 42.
124 Ebd. Bl. 96'.

schon das heutige gewesen ist, sich an der jetzigen Stelle, vor der im Ostflügel des Kloster liegenden Infirmarie, befunden hat, und das Badhaus für das Festmahl des Konvents mit dem Kaiser und seinem Gefolge deshalb gewählt wurde, weil es außerhalb der Klausur lag und außerdem die Möglichkeit des Fleischgenusses bestand[125].

Die Darlegungen über das Klosterbad haben noch einmal gezeigt, daß die Reformen des 15. Jahrhunderts durchaus auch sichtbare Spuren hinterlassen haben können. Eine nach monastischer Disziplin strebende Bewegung mußte selbst auf diesem an und für sich nebensächlichen Gebiet sich bemühen, Regelungen zu finden, die mit der Regel Benedikts und mit den Anforderungen, die an einen guten Mönch zu stellen waren, in Einklang standen. Das aber hat immer wieder Baumaßnahmen nötig gemacht.

125 Sydow, Blaubeuren (wie Anm. 9) 62.

ANDREA LÖTHER

Grenzen und Möglichkeiten weiblichen Handelns im 13. Jahrhundert

Die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden

»Sie förderte aber so leidenschaftlich und mutig das genannte Kloster [Montargis], daß sie, als sich viele Brüder widersetzten, und sie vom Dominikanerorden die Erlaubnis zur Klostergründung nicht erhielt, persönlich einige Male zur päpstlichen Kurie ging und höchst wirkungsvolle Privilegien erhielt, um ihren Wunsch zu erfüllen«[1]. Die Frau, die sich hier vehement für das Kloster Montargis einsetzt, war Amicie von Joigny, Tochter des Grafen Simon Montfort[2]. Amicie war so begeistert vom Dominikanerorden, dem schon ihr Vater nahegestanden hatte, daß sie ihren Sohn Gaucher dazu bewegte, in den Orden einzutreten. Über Amicie selbst berichtet die Chronik: »Weil sie – wie gesagt wird – nicht Mönch werden konnte, da sie kein Mann war, gründete sie das Nonnenkloster Montargis und stattete es gut aus, damit sie wenigstens Nonne würde«[3].

Amicie gehörte zu den vielen Frauen, die in auffällig starker Weise an der religiösen Armuts- und Laienbewegung teilhatten und von denen im 13. Jahrhundert viele Anschluß an die Franziskaner und Dominikaner suchten. Auch die schwierige Aufnahme in den Dominikanerorden ist kein Einzelfall des Klosters Montargis. Nachdem die Bettelorden zunächst bereitwillig religiöse Frauen gefördert hatten – das erste von Dominikus gegründete Kloster war 1206 das Nonnenkloster Prouille –, widersetzten sie sich seit den zwanziger und dreißiger Jahren. Dennoch wurden viele Klöster gegründet; 1277 gab es 58 dominikanische Nonnenklöster, davon allein 40 in der deutschen Ordensprovinz, während der Schwerpunkt der franziskanischen Nonnen Italien war, wo es 1253 68 Klöster gab, insgesamt 111[4]. Trotz oder gerade wegen der Attraktivität, die Bettelorden auf religiöse Frauen ausübten, waren die ersten fünfzig Jahre dieser Beziehung von Konflikten um die Nonnenseelsorge geprägt. 1228 faßten die Dominikaner, wie auch die Zisterzienser, einen Beschluß, der die weitere Aufnahme von Nonnenklöstern in den Orden verbot. Ähnliche Beschlüsse der Generalkapitel folgten, die

1 *Fuit autem tanti fervoris animi in domus praedictae promotione, quod cum Fratribus multis se opponentibus licentiam construendi illam habere non posset aliquomodo ab ordine, in propria persona multotiens ivit ad curiam papae, & obtinuit litteras efficacissimas ad suum desiderium consummandum.* Chronicon vulgo Dictum Humberti V magistri ordinis, in: Scriptores Ordinis Praedicatorum 1, Turin 1961, Nd. der Ausgabe von 1719, 69–70. Soweit nicht anders vermerkt, eigene Übersetzung.

2 Simon v. Montfort (um 1165–1218), übernahm 1209 die Führung im Kreuzzug gegen die Albigenser, 1214 als Graf v. Toulouse anerkannt. Seine Tochter, die verwitwete Gräfin Amicie v. Joigny gründete vor 1245 das Dominikanerinnenkloster Montargis.

3 *Ipsa quoque sicut dixit quia homo non erat, nec esse Frater poterat ut saltem Soror fieret, fecit domum Sororum de Monte Argis & bene dotavit.* Chronicon (wie Anm. 1) 69.

4 Herbert GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1970³, 312–313. – Lazaro IRIARTE, Der Franziskanerorden, Altötting 1984, 319.

jedoch aufgrund des gegenteiligen Verhaltens von lokalen Mönchskonventen und wegen päpstlicher Anweisungen zur Seelsorge keinen Erfolg zeigten. Ein erster Höhepunkt der Auseinandersetzung war 1245/46 die päpstliche Inkorporation von 32 Klöstern in den Predigerorden allein in Deutschland und von 14 Frauenklöstern in den von Franziskanern betreuten Damiansorden. Dagegen erreichten die Dominikaner 1252 von neuem die Entbindung von der Seelsorge, nachdem entsprechende Privilegien der früheren Jahrzehnte wirkungslos geblieben waren. Die neue Situation führte zu Verhandlungen des Kardinals Hugo von St. Cher[5], in deren Folge der Orden 1254 endgültig die Seelsorge übernahm. Auch der Franziskanerorden stellte 1261 wiederum die Verpflichtung zur Nonnenseelsorge in Frage, ein Konflikt, der ebenfalls zwei Jahre später in der Weise gelöst wurde, daß die Franziskaner fortan den Klarissenorden seelsorgerisch betreuten.

Der Konflikt ist bekannt und bereits 1935 umfassend von Herbert Grundmann untersucht worden. Er kam damals zu dem Ergebnis: »In beiden Bettelorden sind also im Laufe des 13. Jahrhunderts alle Versuche gescheitert, sich der Verpflichtung gegenüber den Frauenklöstern zu entziehen. Die religiöse Frauenbewegung und ihr Verlangen nach organisatorischer Leitung und Seelsorge durch die Orden hatte sich als mächtiger erwiesen als die ablehnende Politik der Bettelorden«[6]. Bei einer solchen Interpretation drängt sich die Frage auf, weshalb sich die Nonnen, trotz ihrer untergeordneten Position als Frauen, langfristig durchsetzen konnten. Die Darstellung Herbert Grundmanns bleibt hierauf eine Antwort schuldig. Zwar zeigte schon Brigitte Degler-Spengler, daß die Bettelorden die Seelsorge nicht prinzipiell ablehnten; lediglich um deren Bedingungen sei gestritten worden[7]. Trotz dieser Erkenntnis bietet die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge Ansatzpunkte, um nach weiblichen Handlungsmöglichkeiten und deren Grenzen zu fragen. Mit welchen Mitteln gelang es dominikanischen und franziskanischen Nonnen, »ihr Verlangen nach organisatorischer Leitung und Seelsorge« durchzusetzen? Auf welche Widerstände und Einengungen ihres Handelns stießen sie und wie reagierten sie hierauf?

Diese Fragestellung ermöglicht es, Frauen nicht als Opfer historischer Verhältnisse, sondern als handelnde Subjekte wahrzunehmen, auch wenn geschichtlich gewachsene Strukturen das Handeln von Frauen einschränkten. Es kommt darauf an, die dadurch gegebenen Grenzen auszuloten und zu ermitteln, wie Frauen diesen Handlungsspielraum nutzten und mitgestalteten. Die frauen- und geschlechterspezifische Perspektive bietet die Möglichkeit, neue Antworten zu einem vieldiskutierten ordens- und kirchenpolitischen Thema zu erhalten. Unter einem neuen Blickwinkel sollen deshalb nochmals die Quellen bearbeitet werden, die schon Herbert Grundmann für seine grundlegende Untersuchung heranzog: päpstliche

5 Hugo v. St. Cher OP (1190–1263), trat 1220 in den Dominikanerorden ein, 1230–35 Magister theol. an der Pariser Universität, 1244 erster dominikanischer Kardinal, 1251–53 päpstlicher Legat in Deutschland, vermittelte im Mendikantenstreit, ab 1256 Amt des Großpönitars. John FISHER, Hugh of St. Cher and the Development of Mediaevel Theology, in: Speculum 31, 1956, 57–69. – Robert LERNER, Poverty, preaching and eschatology in the commentaries of »Hugh of St. Cher«, in: Katharine WALSH, The Bible in the medieval World (Festschrift für Beryl Smalley), Oxford 1985, 109–129.

6 GRUNDMANN (wie Anm. 4) 311. Zur Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden: Otmar DECKER, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207–1267), Vechta 1935. – Micheline PONTENAY DE FONTETTE, Les religieuses à l'âge classique du droit canon: Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres, Paris 1967. – John B. FREED, Urban Development and the »Cura Monialium« in the Thirteenth-Century Germany, in: Viator 3, 1972, 311–327. – Brigitte DEGLER-SPENGLER, »Zahlreich wie die Sterne am Himmel«. Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern, in: RJKG 4, 1985, 37–50. – Isabell GRÜBEL, Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel, München 1987.

7 DEGLER-SPENGLER (wie Anm. 6) 47–48.

Urkunden für beide Orden, Ordensregeln und -beschlüsse, Briefe der Ordensgeneräle, die Viten Klaras und Franziskus' und ähnliches. Im folgenden werden zunächst das Handeln der Nonnenklöster und die Ziele, die sie verfolgten, untersucht. In einem zweiten Schritt stehen die Bettelorden und ihr Einwirken auf den Konflikt im Vordergrund.

Nur wenige Quellen belegen explizit die Ziele der Nonnen. Im Zusammenhang mit der Unterstellung des Klosters St. Agnes in Bologna 1226 unter die Seelsorge des Dominikanerordens zitiert deren zweiter Ordensgeneral Jordan von Sachsen[8] aus einem Brief der Klostergründerin Diana von Andalo[9], mit der er in regem Briefwechsel stand. Diana habe nicht sterben wollen, *quod domus sanctae Agnetis non fuit sub ordine stabilita et confirmata*[10]. Im Vordergrund stand für Diana die institutionelle Absicherung des Klosters. Klara benannte in ihrem Testament als Ziele für das Damianskloster in Assisi die Durchsetzung des franziskanischen Armutsideals und die Betreuung der Nonnen durch den Franziskanerorden[11]. Außer diesen beiden Quellen sind die Ziele der Nonnen nur indirekt aus den Inkorporationsurkunden zu ermitteln. Dabei ist zu bedenken, daß in diese Urkunden Vorstellungen einflossen, die die Kurie in Bezug auf die Nonnenseelsorge verfolgte[12]. Es ist dennoch erkennbar, daß die in den Urkunden angesprochenen Nonnen durchgängig nach seelsorgerischer Betreuung durch Bettelmönche strebten. Die spezielle Ausrichtung auf die Bettelorden wird ersichtlich bei den Madrider Nonnen, die 1236 im Konflikt mit den Dominikanern Weltgeistliche für die Messe riefen, sich jedoch weigerten, von diesen Sakramente und geistliche Leitung zu empfangen[13]. Der Wunsch nach seelsorgerischer Betreuung durch die Bettelorden steht im Zusammenhang mit deren allgemeinen Attraktivität, die sich unter anderem aus der desolaten Seelsorgesituation in den Städten des frühen 13. Jahrhunderts ergab. Die sicherste Lösung für die seelsorgerische Betreuung war die Inkorporation in den Orden, allerdings gab es auch die Möglichkeit, daß den Bettelorden die Seelsorge lediglich anvertraut *(committere)* war[14]. Als weitere Ziele finden sich vereinzelt die weltliche Verwaltung der Nonnenklöster durch Bettelmönche und der Genuß der Ordensprivilegien[15]. Ein Blick auf die Inkorporationsprivilegien macht deutlich, welche seelsorgerischen Leistungen die *cura monialium* beinhaltete: Zentral waren Visitation, Beichtamt und Sakramentenverwaltung, bei den Franziskanern kamen Predigt und kultische Aufgaben hinzu. Streitpunkt der Auseinandersetzung war die Gewährleistung dieser seelsorgerischen Leistungen durch die Bettelorden.

Mit Hilfe der Betreuung durch Bettelmönche wollten die Nonnen ein religiöses Leben

8 Jordan v. Sachsen OP (Ende des 12. Jahrhunderts–1237), trat 1220 als Theologiestudent in den Dominikanerorden ein, 1221 Provinzial der Lombardei, 1222 Ordensgeneral, Autor von Briefen, Predigten und dem »Libellus de initiis Ordinis Praedicatorum«.

9 Diana v. Andalo OP (gestorben 1236), Gründerin des Dominikanerinnenklosters St. Agnes/Bologna (1223).

10 Berthold Altaner, Die Briefe Jordans v. Sachsen, des zweiten Dominikanergenerals (1222–37), Leipzig 1920, 26.

11 Leben und Schriften der heiligen Klara. Einführung, Anmerkungen, Übersetzung von P. Engelberg Grau, Werl 1960³, 109–115.

12 Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum ..., ed.: Thomas Ripoll, Bd. I, Rom 1729, 148. – Bullarium Franciscanum sive Romanorum Pontificum Constitutiones, Epistolae, Diplomata tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, Poenitentium ..., ed.: Joa. Hyac. Sbaralea, Bd. I, Rom 1759, 413.

13 Die Nonnen waren gezwungen, *pro earum custodia ad se vocare sacerdotes seculares, a quibus etsi cum devotione Divina audiant Officia, renuunt tamen sacramenta & directionem spiritualem suarum animarum suscipere*. BOP I, 87.

14 Auch bei den Zisterzienserinnenklöstern befolgten viele die Ordensregeln, ohne zum Zisterzienserorden zu gehören: Frederick Stein, The Religious Women of Cologne 1120–1320, Diss. Yale University 1977, 130, 136–137.

15 BOP I, 148. – BF I, 226.

verwirklichen. Im Gegensatz zum Früh- und Hochmittelalter standen Frauen zu Beginn des 13. Jahrhunderts mehr religiöse Rollen zur Verfügung. Neben dem Klosterleben in verschiedenen Orden war ein Leben als Begine, als Rekluse oder als Tertiarerin sowie der Anschluß an Gruppen, die von der Kirche der Häresie beschuldigt wurden, möglich[16]. Diese Rollen standen jedoch Frauen aus dem Hochadel, dem Patriziat oder Handwerkerfamilien nicht gleichermaßen offen; je tiefer die Frauen auf der sozialen Leiter standen, desto geringer waren ihre Wahlmöglichkeiten. Doch zeigt Frederick Stein gegen die ältere Forschung am Beispiel Köln, daß Beginengemeinschaften nicht deshalb entstanden, weil Frauen aus unteren Schichten der Zugang zu Klöstern verschlossen war. Vielmehr stellte das Beginenleben eine Alternative zu konventionellen Formen religiösen Lebens gerade für Frauen aus dem Patriziat und dem niederen Adel dar[17]. Bei aller Einschränkung durch Stand und ökonomische Ressourcen kann deshalb von Wahlmöglichkeiten gesprochen werden, die Frauen im 13. Jahrhundert bei der Verwirklichung eines religiösen Lebens hatten.

Die Wahl einer bestimmten religiösen Lebensform implizierte die Anerkennung unterschiedlicher kirchenrechtlicher Normen. Alle religiösen Frauen, die als Nonne oder Begine im orthodoxen Rahmen blieben, erkannten das männliche Monopol der kirchlichen Sakramentenverwaltung und den Ausschluß der Frauen von Weihen, Predigt und Beichtamt an[18]. Weiter akzeptierten die franziskanischen und dominikanischen Nonnen den Anschluß an männliche Orden. Dies entsprach dem päpstlichen Bestreben, die religiösen Frauengemeinschaften durch die Eingliederung in Orden auch in die Gesamtkirche einzubinden, wie es im vierten Laterankonzil zum Ausdruck kommt[19]. Dennoch gab es im 13. Jahrhundert auch außerhalb der Orden die Möglichkeit, ein religiöses Leben zu führen, ohne gegen das Kirchenrecht zu verstoßen. Beginengemeinschaften lebten vielfach unter der geistigen Leitung und in räumlicher Nähe der Bettelorden; sie waren nicht einem Orden angeschlossen und damit offener in ihrer Lebensgestaltung, insbesondere in Bezug auf die Klausur und das Gelübde. Wegen ihrer Stellung zwischen Kloster- und weltlichem Leben standen Beginen aber unter der Gefahr des Häresieverdachts. Weiter gab es prämonstratensische und zisterziensische Nonnenklöster, die zwar von Mönchen der Orden seelsorgerisch betreut wurden, jedoch nicht nach Eingliederung in einen Orden strebten. Stein erwähnt vier Klöster in Köln, die erst 30 bis 40 Jahre nach ihrer Gründung in den Zisterzienserorden inkorporiert wurden beziehungsweise die trotz spiritueller Führung durch Prämonstratenser die Kontrolle über die weltliche Verwaltung behielten[20]. Diese Beispiele zeigen, daß es innerhalb der kirchlichen und monastischen Rechtsordnung möglich war, vorgegebene Normen in höchst unterschiedlicher Weise auszugestalten. Die franziskanischen und dominikanischen Nonnen akzeptierten die seelsorgerische Betreuung durch männliche Kleriker und Anbindung an einen Orden. Aber auch innerhalb dieser Grenzen gab es eigene Gestaltungsmöglichkeiten, um die es den Nonnen in der Auseinandersetzung über die Nonnenseelsorge ging.

Wie haben aber Nonnen unter den Bedingungen der gesetzten kirchenrechtlichen Normen ihre Ziele durchgesetzt? Eine Untersuchung, die das Handeln von Frauen ins Zentrum stellt, stößt dabei auf Quellen, die eher Männer als Frauen in den Vordergrund rücken[21], oder

16 Caroline W. Bynum, Religious Women in the Later Middle Ages, in: Christian Spirituality, London 1987, 122–126.

17 Stein (wie Anm. 14) 240.

18 René Metz, Le statut de la femme en droit canonique médieval, in: La Femme. Recueils de la Société Jean Bodin 12, Bruxelles 1962, 59–113.

19 Degler-Spengler (wie Anm. 6) 40.

20 Stein (wie Anm. 14) 139–147.

21 Die Chronistin des Dominikanerinnenklosters St. Agnes in Bologna beschreibt kaum weibliche Akteure, obwohl Frauen eine wichtige Rolle bei der Verbreitung dominikanischer Ideale in Bologna

abschließende Entscheidungen, nicht aber den Entscheidungsprozeß dokumentieren. So werden päpstliche Beschlüsse oft mit Formulierungen wie *vestris iustis postulationibus clementer annuimus* oder *Nos eorum precibus inclinati*[22] eingeleitet, ohne daß ersichtlich ist, auf welchem Wege diese Forderungen an die Kurie gelangten. Um dem Quellenproblem Rechnung zu tragen, frage ich nicht nach individuellem Handeln, sondern nach allgemeineren Handlungsmustern. Es geht um die Rekonstruktion regelmäßig wiederkehrender Handlungen, die sich aus der Verbindung von einzelnen Quellenbelegen und verschiedenen Quellenarten – päpstlichen Urkunden und erzählenden Quellen – herausschälen lassen. Der Begriff Handlungsmuster meint Regelmäßigkeit, ohne den Nonnen bewußtes, planvolles oder gar taktisches Handeln unterstellen zu wollen.

Innozenz IV. (1243–54) fertigte 1245/46 einer Vielzahl von franziskanischen und dominikanischen Klöstern Inkorporationsurkunden aus, die alle formelhaft die Intervention der Nonnen bei der Kurie erwähnen. Das Kloster Montargis inkorporierte der Papst am 8. April 1245 mit den Worten: »*Nos eorum precibus inclinati*«. Schon bei Spannungen um die Seelsorge der dominikanischen Klöster Prouille und Madrid 1236 zitiert die Urkunde für Prouille ein Gesuch der Nonnen: »*Sane lecta coram Nobis earum petitio continebat*«. Ebenso finden sich solche Formulierungen bei den Urkunden zugunsten der franziskanischen Nonnen[23]. In der Urkunde für Montargis, dessen Inkorpation die Welle 1245/46 auslöste, wird die Intervention bei der Kurie genauer faßbar. Dort heißt es, daß die Inkorporation auf Bitten von Amicie von Joigny und ihrem Sohn Gaucher geschah[24]. Eine Ordenschronik führt genauer aus, daß die Adelige Amicie von Joigny, Gründerin des Klosters Montargis, sich mehrmals persönlich beim Papst für ihr Kloster einsetzte[25]. Ihr Vater, der Graf Simon von Montfort, hatte 1209 bis 1218 den Krieg gegen die Albigenser geführt und in dieser Zeit die ersten Schritte von Dominikus im Languedoc durch Schenkungen gefördert. Wegen dieser Bindung hatte wohl auch Amicie Möglichkeiten, auf den Dominikanerorden einzuwirken. Außer für Montargis intervenierte sie zugunsten des Klosters St. Agnes/Straßburg, während ihr Sohn Gaucher die Eingliederung der Klöster Offenburg und Husern bei Basel bewirkte, und ihr Vetter Johann I. von Montfort sich für die Klöster St. Markus/Straßburg, St. Margarethe/Eckbolsheim und ein weiteres Kloster einsetzte[26].

Generell erwies sich die Einschaltung von Adeligen oder einflußreichen Verwandten als erfolgversprechend. Nach einer elsässischen Chronik rieten die Straßburger Dominikaner den von ihnen betreuten Nonnen, »daß sie möglichst schnell mit Briefen ihrer Verwandten zum Papst eilen mögen«, um die Angliederung an den Orden zu erreichen[27]. Ebenso war gemäß einem Brief Hugos von Cher vom 23. März 1254 der Einfluß von Verwandten sowohl bei der Inkorporationswelle 1245 bis 1250 als auch nach der Entbindung der Dominikaner von der Seelsorge 1252 entscheidungsrelevant. Über die Ereignisse nach 1252 schreibt Hugo, daß die adeligen Verwandten der Nonnen Anstoß an der für diese unerwarteten Veränderung, der

spielten, sondern stellt das Handeln der Dominikaner und vor allem Dominikus selbst als entscheidend für die Etablierung des Nonnenklosters dar. Dahinter läßt sich die Intention erkennen, die Zugehörigkeit des Klosters zum Orden zu beweisen. Die Chronik ist ediert in: Analecta Sancti Ordinis Fratrum Praedicatorum I, 1893, 181–184. – Decker (wie Anm. 6) 52–53.

22 BF I, 386. – BOP I, 148.

23 BOP I, 148. – BOP I, 86. – BF I, 388, 413.

24 »*ad supplicationem dilecte in Christo filie nobilis mulieris Amicie, Domine de Jovignaco, & Galcheti nati ejus*«. BOP I, 148.

25 Chronicon (wie Anm. 1) 70.

26 BOP I, 178. – Grundmann (wie Anm. 4) 248–249.

27 »*ut ad papam cum litteris cognatarum suarum quam citius festinarent*«. De rebus alsaticis ineuntis saec. XIII, in: MGH (SS) XVII, 235.

Beendigung der Seelsorge, genommen und dem Papst deshalb einflußreiche Gesuche vorgebracht hätten[28]. Der elsässische Chronist berichtet zudem über eine ungewöhnliche Intervention der Straßburger Nonnen. Sie zogen persönlich zur Kurie, die 1245 in Lyon weilte: »*de quolibet pene claustro due ad eundem perrexerunt*«. Bereits 1239 waren zwei Schwestern des Klosters Ötenbach mit einem Leutpriester nach Rom gezogen, wo sie allerdings nur ein Schutzprivileg erhalten hatten[29]. Diese persönliche Intervention war wohl selten, da sie nicht im Einklang mit der Klausur stand; der elsässische Chronist billigt sie aber. Insgesamt läßt sich als Handlungsmuster der Nonnen die Intervention bei der Kurie, vor allem über adelige und einflußreiche Verwandte, herausschälen.

Es fällt auf, daß sich die Nonnen kaum an die Leitungsgremien der jeweiligen Orden wandten. Lediglich 1228, in einer frühen Phase der Auseinandersetzung, bat Diana von Andalo den Dominikanergeneral Jordan von Sachsen um Hilfe, weil sie befürchtete, der Generalkapitelsbeschluß desselben Jahres, der die Aufnahme weiterer Nonnenklöster verbot, könne auf das Kloster St. Agnes/Bologna angewandt werden[30]. Diana stand jedoch schon seit 1222 in Kontakt mit Jordan, so daß ihr Appell nicht an den Ordensgeneral, sondern eher an den Seelsorger Jordan von Sachsen gerichtet war. In der Anfangszeit des Klosters war er der Ansprechpartner der Bologneser Nonnen, der für sie Auseinandersetzung und Ausgestaltung der Seelsorge regelte. Nach 1227 trat Diana allerdings auch an die Kurie heran[31]. Die Hinwendung an die Ordensleitung blieb spätestens seit 1228 versperrt, da die Generalkapitel beider Orden – ebenso wie das Generalkapitel der Zisterzienser – wiederholt Beschlüsse gegen die Nonnenseelsorge faßten. Der Weg über die Kurie eröffnete dagegen die Möglichkeit, diese Beschlüsse zu unterlaufen und außer Kraft zu setzen.

In diesen Vorgehensweisen deuten sich unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten der Nonnenklöster auf der einen und der Bettelorden auf der anderen Seite an. Während die Nonnen fast nur die Möglichkeit hatten, sich an die Kurie zu wenden, waren die Handlungsmuster der Bettelorden vielfältiger. Auch sie erwirkten päpstliche Privilegien, die jeweils den gesamten Orden von seelsorgerischen Aufgaben befreiten[32]. Darüberhinaus verfügten die Mönchsorden über eigene Instanzen, die Beschlüsse fassen und ausführen konnten. Die Orden besaßen in dem Generalkapitel ein Instrument, das das Handeln der Mönche reglementieren, konkret einzelnen Mönchen die Förderung der Seelsorge verbieten konnte. Schließlich waren einzelne Mönche und Konvente vor Ort in der Seelsorge tätig und konnten diese gewähren oder verweigern. Ihre Weigerung beruhte in einigen Fällen auf Ordensbeschlüssen, die 1236 die dominikanischen Mönche in Prouille zur Legitimation ihres Handelns heranzogen. Gleiches gilt für die Franziskaner, die nach dem Tod des Papstes Alexander IV. (1254–61), Protektor des Franziskaner- und Damiansordens zusammen, die Beziehungen zu den Nonnenklöstern beendeten[33]. Es kam jedoch auch vor, daß Mönche den Ordensbeschlüssen zuwiderhandelten. Jordan erläuterte in Briefen an Diana von Andalo und den Provinzialprior der Lombardei, daß das Verbot von 1228, weitere Nonnenklöster aufzunehmen, vor allem gegen Mönche in den deutschen Provinzen gerichtet sei. Diese würden Frauen zu leicht in den Orden aufnehmen[34]. Weiter belegt auch die Chronik »*De rebus alsaticis*«, daß insbesondere

28 »*ad Instantiam tamen magnam, & urgentem parentum earundem Sororum valde nobilium, & plurimorum, qui super hujusmodi mutatione insperata, & incredibili vehementer offensi, Domino Nostro summo Pontifici suas preces nuper affectuosas, & validas porrexerunt*«. BOP VII, 33.

29 De rebus alsaticis (wie Anm. 27) 235. – GRUNDMANN (wie Anm. 4) 244–245, Anmerkung 106.

30 ALTANER (wie Anm. 10) 48.

31 Chronik von St. Agnes (wie Anm. 21) 183.

32 BOP I, 161, 217. – BOP VII, 33. – BF I, 619. – BF II, 67.

33 BOP I, 86. – BF II, 574.

34 ALTANER (wie Anm. 10) 48–49.

deutsche Dominikaner in den zwanziger und dreißiger Jahren Nonnen und religiöse Frauen förderten[35]. Schließlich griff der Dominikaner Humbert von Romans[36] 1253 in die Verwaltung des Klosters Montargis ein, obwohl Innozenz IV. ein Jahr zuvor die Inkorporationen der vierziger Jahre rückgängig gemacht und den Dominikanerorden von der Seelsorge entbunden hatte[37].

Die unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten erklären sich aus der Organisationsstruktur, in die die Mönchs- beziehungsweise Nonnenklöster eingebunden waren. Gerade die Dominikaner und Franziskaner hatten in Gestalt von Provinzial- und Generalkapitel Entscheidungs- und Vollzugsinstanzen für den Gesamtorden aufgebaut. Der Zusammenhalt der franziskanischen und dominikanischen Nonnenklöster beruhte hingegen nicht auf zentralen Leitungsgremien, sondern auf dem Bekenntnis zu einer gemeinsamen Regel. Der Unterschied wird im Vergleich der Konstitutionen sichtbar. Die Konstitutionen der Dominikanerinnen übertrugen die aktuelle dominikanische Gesetzgebung auf Nonnenklöster. Diese übernahmen mit der *distinctio I* die Kapitel der Regel, die die innerklösterliche Lebensweise und die Strafen betrafen. Dagegen fehlen die meisten Kapitel der *distinctio II*, die Zusammensetzung und Ablauf der Provinzial- und Generalkapitel, Wahl und Aufgabe der Provinziale und des Ordensgenerals und weitere Ordensfunktionen regelten. Ebenso wie die Regeln der franziskanischen Nonnen enthielten die Konstitutionen der Dominikanerinnen nur klosterinterne Instanzen: Wahl und Aufgaben der Priorin, Ämter wie Pförtnerin oder Subpriorin und ähnliches[38]. Den Nonnenklöstern fehlten formalisierte Entscheidungs- und Kommunikationsstrukturen, die ein Handeln als Gesamtheit – als Organisation – möglich gemacht hätten. Nachweisen lassen sich jedoch informelle Beziehungen zwischen den einzelnen Klöstern. Erwähnt sei hier nur die Entsendung von Nonnen in neugegründete Klöster oder der Briefkontakt Klaras mit Agnes von Prag, der Nonne Ermentrudis von Brügge und ihrer Schwester Agnes[39]. Auf der formalen Ebene jedoch konnten die Bettelorden mit ihren zentralen Leitungsorganen Einfluß auf das Leben der Nonnen nehmen, während die Nonnenklöster dem nichts Vergleichbares entgegensetzen konnten. Da die päpstliche Autorität den Orden übergeordnet war, stellt die Hinwendung zur Kurie ein Handlungsmuster der Nonnen dar, das den Mangel an eigenen Handlungsmöglichkeiten ausglich.

Gemeinhin wandten sich beide Konfliktparteien also an die Kurie als Vermittlerin und übergeordneter Autorität, die aber auch eigene Vorstellungen zur Nonnenseelsorge verfolgte. Ihr lag vor allem daran, die religiöse Frauenbewegung in kirchliche Bahnen zu lenken. Die Kurie reagierte auf die Anforderungen, indem sie einerseits die Orden grundsätzlich von der Nonnenseelsorge entband. Andererseits unterstellte sie immer wieder – quasi als Ausnahme von der generellen Freistellung – einzelne Nonnenklöster der Seelsorge der Orden. Dieses Lavieren zwischen beiden Parteien kommt besonders 1252 gegenüber dem Dominikanerorden zum Ausdruck. Nach der Entbindung des Ordens von der Nonnenseelsorge sei

35 De rebus alsaticis (wie Anm. 27) 234.

36 Humbert v. Romans OP (1200–1277), trat 1224 dem Dominikanerorden bei, 1240–44 Provinzial der römischen, 1244–54 der französischen Ordensprovinz, 1254–63 Ordensgeneral. E. Brett, Humbert of Romans, Toronto 1984.

37 R. Creytens, Les constitutiones primitives des sœurs dominicaines de Montargis (1250), in: AFP 17, 1947, 83–84.

38 A. H. Thomas, De oudste constituties van de domincanen, Leuven 1965, 340–359. – Institutiones sororum sancti Sixti de urbe (Institutiones), in: André Simon, L'ordre des Pénitentes de S. Marie Magdaleine en Allemagne au XIII siècle, Fribourg 1918, 153. – Constitutiones ordinis fratrum Praedicatorum, in: Analecta Sancti Ordinis Fratrum Praedicatorum III, 1897, 98–122. – Constitutiones sororum ordinis fratrum Praedicatorum, in: Analecta Sancti Ordinis Fratrum Praedicatorum III, 1897, 346, 348.

39 BF I, 264. – Chronik von St. Agnes (wie Anm. 21) 182. – Leben und Schriften (wie Anm. 11) 116–128, 147–148.

Innozenz IV., schreibt Hugo von Cher, so durch Bitten beider Seiten bedrängt worden, »daß er nicht das, was er auf Bitten der Brüder zugestanden hatte, sofort widerrufen wollte. Er wollte aber auch so guten und vielen Bitten und Flehen seine Zustimmung nicht verwehren. Es schien nämlich nach längerer Beratung, daß nicht nur den genannten Schwestern, sondern auch den Brüdern und dem Orden nicht wenig Schaden entstehe«[40]. Diese Haltung deutet zum einen auf Gruppen- und Fraktionsbildung innerhalb der Kurie hin, läßt sich zum anderen dahingehend verstehen, daß die Kurie situationsbedingt und von Fall zu Fall entschied.

Während die Kurie in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts massiv in die Auseinandersetzung eingriff, dabei aber widersprüchliche Entscheidungen traf, hält sie sich bei der endgültigen Schlichtung des Konflikts in den fünfziger und sechziger Jahren auffällig zurück. In der Frage der dominikanischen Nonnenklöster führte Kardinal Hugo von Cher, der selbst dem Dominikanerorden entstammte, nach 1253 Verhandlungen mit der Ordensleitung und erreichte, daß das Generalkapitel mit ordensinternen Entscheidungen das Problem löste. Die Generalkapitelbeschlüsse der Jahre 1254 bis 1257 legten fest, daß der Orden die Seelsorge für die ihm unterstellten Nonnenklöster übernahm, im Gegenzug eine strenge Klausur, eine einheitliche Regel und die Festlegung der Zahl der Nonnen pro Kloster durchsetzte sowie die Entscheidungsgewalt über die Aufnahme neuer Klöster dem Generalkapitel übertrug[41]. Ein ähnlicher Kompromiß wurde in den sechziger Jahren für den Franziskanerorden gefunden. Zudem ließen sich die Franziskaner von den Nonnenklöstern Erklärungen geben, nach denen aus den Seelsorgeleistungen, die die Franziskaner *»de facto seu liberalitate sua vel mera gratia exhibebunt«*, keine Rechtsansprüche zum Vorteil der Nonnen erwachsen können[42]. Gegenüber den päpstlichen Eingriffen der vierziger Jahre war die Beendigung des Konflikts in Form von Ordensbeschlüssen konsens- und damit durchsetzungsfähiger innerhalb der Bettelorden. Zugleich betonte diese Lösung die Ordensautonomie und bewirkte einen Zentralisierungs- und Vereinheitlichungsschub. Die betroffenen Nonnen nahmen jedoch an den Verhandlungen und der Schlichtung nicht teil. Da zu diesem Zeitpunkt keine Inkorporationen stattfanden, waren die Einwirkungsmöglichkeiten der Nonnen gekappt. Indem die franziskanischen Nonnen überdies erklären mußten, keine Schritte zu unternehmen, um die Seelsorge als Rechtsanspruch durchzusetzen, entsagten sie sich zukünftiger Handlungsmöglichkeiten. Paradoxerweise bewirkte die Rücknahme eigenen Handelns seitens der Nonnenklöster, daß eine dauerhafte Lösung der Nonnenseelsorge gefunden wurde.

Die Handlungsmöglichkeiten der dominikanischen und franziskanischen Nonnen waren auf der formellen Ebene eingeschränkt. Untersucht werden sollen deshalb nun Handlungsmuster, die außerhalb institutionalisierter Formen liegen. Zunächst lassen sich an dem schon mehrfach erwähnten Beispiel der Madrider Nonnen im Jahr 1236 Handlungsbefugnisse erkennen, die sich aus Kompetenzen im Kloster und aus der rechtlichen Stellung der Äbtissin ergaben. Die Nonnen stellten auf eigene Verantwortung Weltgeistliche ein; zugleich verweigerten sie jedoch die seelsorgerische Betreuung durch diese Kleriker[43]. Daneben wandten sie sich an die Kurie und erwirkten ein päpstliches Privileg, das den Dominikaneror-

40 *»nolens, quod ad petitionem Fratrum concesserat, tam subito retractare, nec valens bono modo tot, & tantorum petitionibus, & obsecratinibus non prebere consensum, post diutinam deliberationem, quia non solum sepedictis Sororibus, sed & ipsis Fratribus, & Ordini detrimentum non modicum generari videbatur.«* BOP VII, 33.

41 GRUNDMANN (wie Anm. 4) 289–303. – DEGLER-SPENGLER (wie Anm. 6) 46–47. – Heinrich FINKE, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1891, 53–54.

42 Zepyrinus LAZZARI, Documenta controversiam inter fratres minores et clarissas spectantes (1262–1297), in: AFH 3, 1910, 678–679.

43 BOP I, 87.

den anwies, die Seelsorge zu gewähren. Das Handlungsmuster, angebotene Leistungen zu verweigern, kann am Beispiel von Klara von Assisi weiterverfolgt werden. Im Kloster St. Damian kam es zum Konflikt, als Gregor IX. (1227–41) in der Bulle »*Quo elongati*« vom 28. September 1230 den Zutritt von Franziskanern in Nonnenklöstern von der apostolischen Zustimmung abhängig machte. Klara schickte daraufhin die franziskanischen Almosensammler, die die in Klausur lebenden Nonnen versorgten, fort. Ihre Handlungsweise begründete sie: »Er soll uns übrigens alle Brüder [d.h. auch die franziskanischen Almosensammler] wegnehmen, nachdem er uns die Spender des Lebensbrotes [d.h. die seelsorgerische Betreuung] weggenommen hat«[44]. Klara setzte die Verweigerung der Nahrung als Druckmittel ein. In ihrer Untersuchung über das Fasten von religiösen Frauen stellt Caroline W. Bynum dar, daß der Zusammenhang bei der Fastenpraxis, der Verteilung von Essen und der Eucharistieverehrung von Frauen im gemeinsamen Bezug auf Nahrung liegt. Gerade in vormodernen Gesellschaften war Nahrung eng mit der Frage nach Leben und Tod verbunden und hatte als Tisch- oder Abendmahlgemeinschaft eine soziale Funktion. Caroline W. Bynum zeigt, »that food is particularly a woman-controlled resource«[45]. In Form von Fasten oder Verteilung von Essen gewannen Frauen Kontrolle über ihre soziale und religiöse Umwelt. Fasten konnte die Verweigerung der familiären Tischgemeinschaft, also eine Zurückweisung der Familie, bedeuten und mit der Verteilung von Essen, erinnert sei an Elisabeth von Thüringen, wurden Frauen als Almosengeberin aktiv[46]. Auch im Leben Klaras spielt Fasten als religiöse Askese eine wichtige Rolle. Im Konflikt um die seelsorgerische Betreuung nutzte sie Nahrungsverweigerung jedoch nicht, um vorrangig individuelle religiöse Ziele zu verfolgen. Klara setzte die Weigerung der Nahrungsaufnahme vielmehr als Mittel ein, um eine andere Person zu einer Verhaltensänderung zu bewegen: Sie tritt quasi in den »Hungerstreik«. Während ihr der Zugang zu formalisierten Machtmitteln fehlte, eröffnete ihr der Bezug auf die Ressource Nahrung Handlungsmöglichkeiten auf einer anderen Ebene.

Im Streit um das Armutsideal ließ sich Klara ein zweites Mal auf einen Konflikt mit der Kurie ein. Gregor IX. versuchte Klara zur Annahme von Besitztümern zu bewegen, indem er ihr anbot: »Wenn du wegen des Gelübdes fürchtest, so entbinden wir dich davon«. Klara wandte dagegen ein: »Heiliger Vater, auf gar keine Weise will ich in Ewigkeit von der Nachfolge Christi befreit werden«[47]. Gregor setzte auf seine Amtsgewalt, während Klara mit ihrer persönlichen, religiös motivierten Entscheidung, in Unmittelbarkeit zu Gott, argumentierte. Klara und Gregor führen hier eine Auseinandersetzung über theologische Positionen. Mit Max Weber läßt sich aber auch sagen, daß sich das Amtscharisma eines Papstes und das persönliche Charisma einer religiösen Frau gegenüberstehen[48]. Der Bezug auf Weber gibt einen Anhaltspunkt, weshalb Klara mit ihrem Handeln erfolgreich war. Amtscharisma ist eine Form der Veralltäglichung und Versachlichung des Charismas, die Weber insbesondere am Beispiel der mittelalterlichen Kirche aufzeigt. Davon ausgehend ist anzunehmen, daß der

44 »*Omnes nobis auferat de caetero Fratres, postquam vitalis nutrimenti nobis abstulit praebitores*«. Thomas v. Celano, Vitae S. Clarae, in: AASS, Aug. II, 762. Übersetzung: Leben und Schriften (wie Anm. 11) 66.

45 Caroline W. Bynum, Holy Feast and Holy Fast, Berkeley 1987, 189.

46 Bynum, Holy Feast (wie Anm. 45) 220–244.

47 »*Ad quam respondente Ponticifice. Si votum formidas, nos te a voto absolvimus: Sancte pater, ait, nequaquam a Christi sequela in perpetuum absolvi desidero*«, Thomas v. Celano, Vitae S. Clarae (wie Anm. 44) 758. Übersetzung: Leben und Schriften (wie Anm. 11) 48.

48 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen [5]1976, 674–675, 692–693. – Zur Anwendung der weberschen Terminologie auf mittelalterliche Frauenfrömmigkeit: Caroline W. Bynum, Mystik und Askese im Leben mittelalterlicher Frauen. – Einige Bemerkungen zu den Typologien von Max Weber und Ernst Troeltsch, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt/M. 1988, 355–382.

Bezug auf persönliches Charisma der mittelalterlichen Kirche inhärent war und in bestimmten Fällen eine höhere Legitimationskraft für sich in Anspruch nehmen konnte als die Amtsgnade und Amtsheiligkeit des Papstes. Klara berief sich in ihrem Handeln auf Werte, die im Rahmen der Kirche nicht nur akzeptiert, sondern letztlich höherwertig waren, auch wenn sie von den Amtsträgern aktuell nicht verwirklicht wurden.

Die Nutzung nebeneinander bestehender und tendenziell widersprüchlicher Wertesysteme scheint ebenfalls bei familiären Konflikten auf, die in Heiligenviten erzählt werden. Mit einer Analyse dieser Konflikte lassen sich die bisherigen Ergebnisse vertiefen. Die Hagiographen benutzten den Widerstand der Eltern als Topos, um die Heiligkeit der Frauen zu beweisen[49]. Dennoch kann der Konflikt zwischen religiöser Berufung der Frauen und weltlichen Zielen der Eltern als real existierend gesehen werden. Die dramatischen Ereignisse beim Klostereintritt Klaras und ihrer Schwester Agnes sollen hier nicht von neuem ausgebreitet werden[50]. Auch Diana von Andalo, die schon mehrmals erwähnte Gründerin des Dominikanerinnenklosters in Bologna, mußte gegen den Widerstand ihrer Eltern kämpfen. Zunächst bewegte sie ihren Vater dazu, mit einem Grundstück die Ansiedlung der Dominikaner in Bologna zu fördern. Als Diana selbst nach einem religiösen Leben strebte, widersetzte sich ihre Familie. Diana trat deshalb gegenüber der Umwelt standesgemäß auf, trug jedoch heimlich Büßerkleidung und praktizierte asketische Übungen. Indem sie einen Besuch vortäuschte, flüchtete sie in ein Kloster. Die Familie holte sie mit Gewalt zurück, mußte jedoch letztlich resignieren und ihre Ziele – wahrscheinlich Heiratspolitik und standesgemäßes Verhalten – aufgeben[51].

In der Durchsetzung des religiösen Lebens tritt wiederum ein Moment der Verweigerung auf: Die Frauen verweigerten die Zustimmung zur Heirat und zu dem für sie vorgesehenen Leben. Vor allem aber wird sichtbar, daß sie zwischen den normativen Erwartungen der Familie und denen eines religiösen Lebens standen. Dies waren zwar widersprüchliche, zum Teil sich gegenseitig ausschließende Werte, doch waren religiöse Werte letztlich auch Bestandteil des familiären Normensystems. Dies macht nicht zuletzt die Förderung der Dominikaner durch den Vater von Diana deutlich. Zu Konflikten konnte es kommen, wenn Familienmitglieder diese, in der Distanz bewunderten religiösen Werte verwirklichen wollten. Zudem wandte sich der Widerstand der Eltern nicht so sehr gegen den Klostereintritt an sich – das Kloster betrachteten Familien in diesen Schichten als angemessene Lebensform für ihre Töchter, die nicht verheiratet werden konnten –, sondern eher dagegen, daß Klara oder Diana den Klostereintritt selbständig entschieden hatten. Legitimieren konnten die beiden Frauen eigene Entscheidungen und eigenständiges Handeln mit dem Bezug auf widersprüchliche, aber nebeneinander geltende Werte.

Auch bei der Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge trafen verschiedene Wertesysteme aufeinander, so daß sich Freiräume für religiöse Frauen ergaben. Die Kurie stand bei ihren Entscheidungen zwischen der Anerkennung des religiösen Lebens der Nonnen und der Förderung der Bettelorden. Da die Nonnen von institutionalisierten Entscheidungsbefugnissen ausgeschlossen waren, blieb ihr Handlungsrahmen eingeschränkt. Dagegen konnten sie auf informelle Wege zurückgreifen. An Hand einiger Quellen wurde als Handlungsmuster die Verweigerung angebotener Leistungen – Nahrung oder seelsorgerische Betreuung – herausgearbeitet. Es wäre notwendig, solche Handlungsmöglichkeiten umfassender zu analysieren und in Verbindung zu entsprechendem Verhalten von Männern zu setzen. In der Gegenüberstellung von Amtscharisma und persönlichem Charisma als Legitimation des Handelns bezog sich

49 Claudia Opitz, Frauenalltag im Mittelalter. Biographien im 13. und 14. Jahrhundert, Weinheim 1985, 100.

50 Leben und Schriften (wie Anm. 11) 41, 57.

51 Chronik von St. Agnes (wie Anm. 21) 181.

Klara auf Werte, die zwar im Widerspruch zur »Amtskirche« standen, aber von der Kurie und den Orden anerkannt, ja hoch bewertet wurden. Amtscharisma versus persönliches Charisma und formelles versus informelles Handeln verbinden sich in diesen Beispielen mit geschlechtsspezifischer Zuordnung in der Weise, daß Frauen qua Geschlecht keinen Zugang zum Amtscharisma und zu formellen Handlungsmöglichkeiten hatten. Um diese Zuordnung genauer zu fassen, müßte geprüft werden, inwieweit und mit welchem Unterschied zu Frauen Männer von den beiden alternativen Handlungs- und Legitimationsmöglichkeiten Gebrauch machten.

Zur Beantwortung der Frage, weshalb Nonnen sich im Konflikt um die Seelsorge gegenüber den Bettelorden durchsetzen konnten, muß in einem zweiten Schritt ein Blick auf die andere Seite des Konflikts, die Bettelorden, geworfen werden. Es muß also die Position der Bettelorden zur Nonnenseelsorge untersucht werden. Schon Brigitte Degler-Spengler arbeitete gegen Herbert Grundmann heraus, daß weder Franziskaner und Dominikaner noch Zisterzienser sich grundsätzlich dem Anschluß von Frauenklöstern widersetzten. Nach ihr bestand das Problem vielmehr im starken Anwachsen der Nonnenklöster bei fehlendem Personal und im Andrang aus allen Schichten. Schon die »unverbindlichere« Form der Inkorporation, in der die Urkunden der Inkorporationswelle 1245 bis 1250 abgefaßt waren, ermöglichte es den Orden, die Seelsorge und die Wirtschaftsführung an ordensfremde Priester abzugeben. Weiter konnten wegen der strengen Klausur und der festgelegten Zahl an Nonnen pro Kloster nur wirtschaftlich starke Klöster Zugang zu den Orden finden[52]. Die Klausur wirkte so als sozialer Selektionsmechanismus.

Die Nonnenseelsorge war innerhalb der Orden umstritten. Vor Ort – im direkten Kontakt – betreuten die Bettelmönche oft begeistert religiöse Frauen und förderten ihren Anschluß an die Orden. Dies ist vor allem für die Dominikaner der deutschen Ordensprovinzen belegt[53]. Auch der Ordensgeneral Johannes von Wildeshausen[54], der als Gegner der Nonnenseelsorge angesehen wird[55], weil er unter anderem die Betreuung der römischen Nonnen beenden ließ, wirkte bei der Einkleidung der Schwestern des süddeutschen Klosters Kirchberg bei Sulz, 1241/42 und an der Gründung des Klosters Paradies bei Soest 1252 mit[56]. Die Generalkapitel, die die Gesamtheit der Orden repräsentierten, verfolgten dagegen eine prinzipiellere und ablehnende Haltung. Für beide Orden läßt sich verfolgen – beim Franziskanerorden allerdings nur im Spiegel der Papsturkunden –, wie sich die Ablehnung der Nonnenseelsorge zunehmend radikalisierte. In den zwanziger und dreißiger Jahren war die Nonnenseelsorge noch eine von mehreren Aufgaben, durch die sich der Dominikanerorden belastet fühlte. Es ging zu diesem Zeitpunkt vor allem um ein Leitbild des Dominikaners, der Kleriker, gebildet und mindestens 18 Jahre alt sein sollte[57]. Die Aufnahme von Laienbrüdern, ehemaligen Häretikern oder zu jungen oder ungebildeten Männern, aber auch die Arbeitsbelastungen durch Nonnenseelsorge oder Kirchenvisitationen wurden als Hindernisse empfunden[58]. Nach den päpstlichen Inkorporationen 1245/46 und infolge des großen Andrangs spitzten sich die Generalkapitelbeschlüsse und die Anfragen an die Kurie in den fünfziger und sechziger Jahren dagegen

52 Degler-Spengler (wie Anm. 6) 47–48.
53 De rebus alsaticis (wie Anm. 27) 234. – Altaner (wie Anm. 10) 48.
54 Johannes v. Wildeshausen OP (1180–1252), 1241–52 Ordensgeneral.
55 So Brett (wie Anm. 36) 65.
56 Grundmann (wie Anm. 4) 238, Anmerkung 93 und 285, Anmerkung 192.
57 William Hinnebusch, The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500 1, New York 1965, 283–288.
58 Kapitelsbeschlüsse der Jahre 1233–1240, in: Acta Capitorum Generalium Ordinis Praedicatorum 1 (1220–1303), Stuttgart/Rom 1898, 3–4, 17. – BOP I, 107.

zunehmend auf die Nonnenseelsorge zu[59]. Brigitte Degler-Spengler erklärt den harten Standpunkt der Ordensleitungen, daß diese zumindest verbal ihre Ablehnung scharf vertreten mußten, um in der Konkurrenz mit anderen Orden zu verhindern, daß zu viele Frauenkonvente ihrem Orden angeschlossen würden[60]. Die widersprüchliche Haltung der Orden zur Nonnenseelsorge liegt jedoch nicht nur in solch pragmatischen und taktischen Überlegungen begründet. Vielmehr äußerten sich schon die Ordensgründer in ambivalenter Weise zu religiösen Frauen und der Nonnenseelsorge, eine Ambivalenz, die sich aus Widersprüchen zwischen einer stereotypen Wahrnehmung von Frauen und der Bewunderung weiblicher Religiosität erklärt.

Dominikus förderte religiöse Frauen: er gründete drei Frauenklöster – Prouille, Madrid und St. Sixtus/Rom – und setzte dort Mönchsgemeinschaften ein, die die Nonnen betreuen sollten. Auch der Kontakt zu Diana, der Gründerin des Klosters St. Agnes, und anderen Frauen in Bologna belegt, daß er den Anschluß religiöser Frauen an den Orden befürwortete. Dagegen steht die Aussage Jordans von Sachsen, daß Dominikus auf dem Sterbebett seine Mitbrüder dazu »ermahnte, den Umgang vor allem mit jungen Frauen zu meiden«[61]. Im Gegensatz zu Herbert Grundmann und Kaspar Elm[62] scheint es mir treffender, das Zitat nicht als Wandel der Einstellung Dominikus gegenüber Frauen, vor allem nicht gegenüber religiösen Frauen und Nonnen, zu interpretieren. Vielmehr sehe ich diese Aussage gegen den Umgang mit Frauen als Geschlechtsstereotyp an, das im Kontrast zu Einstellungen und Verhalten gegenüber konkret bekannten, religiösen Frauen steht.

Das Konzept der Geschlechtsstereotype entstammt der Forschung zur geschlechtsspezifischen Sozialisation[63]. Diese unterscheidet zwischen Geschlechtsstereotypen, Fremd- und Selbstbild sowie Verhalten. Geschlechtsstereotype sind geschlechtsspezifische Normen, die generalisierte Verhaltenserwartungen und Eigenschaftszuschreibungen an Männer oder Frauen beinhalten. Hiervon abgegrenzt werden Fremd- und Selbstbild. Die Selbstwahrnehmung beziehungweise die Wahrnehmung konkreter anderer Individuen bewirkt die Selektion aus einem Gesamtspektrum von Verhaltensweisen, Persönlichkeitszügen und Fähigkeiten, die beiden Geschlechtern zugänglich sind. Geschlechtsstereotype und geschlechtsspezifische Normen werden also in der Wahrnehmung einer konkreten Person modifiziert. Schließlich kann im konkreten Verhalten und Handeln von Stereotypen und Fremd- und Selbstbild abgewichen werden, so daß die Kategorien nicht notwendig zusammenfallen, auch wenn eine Beziehung und Beeinflussung zwischen ihnen besteht. Dieser Ansatz ist differenzierter als Rollenkonzepte oder das Modell des Frauenbildes.

Die durch Jordan überlieferte Aussage von Dominikus läßt sich, unter Anwendung des vorgestellten Konzeptes, als Geschlechtsstereotyp interpretieren, nach dem der Umgang mit Frauen gefährlich sei. Für eine solche Interpretation spricht, daß Dominikus seine Mahnung

59 BOP I, 217. – BF I, 420. – BF II, 574.

60 Degler-Spengler (wie Anm. 6) 49.

61 *»admonens feminarum maxime juvencularum suspecta vitare consortia«*. Jordan v. Sachsen, De initiis, zit. nach Grundmann (wie Anm. 4) 214, Anmerkung 33.

62 Grundmann (wie Anm. 4) 215. – Kaspar Elm, Die Stellung der Frau im Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: St. Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige, hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, 7–28; 12.

63 Carol Hagemann-White, Sozialisation: weiblich – männlich, Opladen 1984, 58–90. – Regine Gildemeister, Geschlechtsspezifische Sozialisation, in: Soziale Welt 39, 1988, 486–503. – Sigrid Metz-Göckel, Geschlechterverhältnis, Geschlechtssozialisation und Geschlechtsidentität, in: Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie 2, 1988, 85–97. – Ruth Rustemeyer, Geschlechtsstereotype und ihre Auswirkung auf das Sozial- und Leistungsverhalten, in: Ebd. 115–129.

mit der Verführungskunst des weiblichen Geschlechts begründete[64]. Im konkreten Umgang mit religiösen Frauen änderte er die Wahrnehmung – die Eigenschaft Verführung spricht er dem weiblichen Geschlecht allgemein *(genus)* zu.

Noch sichtbarer wird der Bruch zwischen genereller Zuschreibung von Eigenschaften und der Bewertung von bekannten Frauen bei Franziskus. In seinen Regeln warnte Franziskus vor dem Umgang mit Frauen, und auch Thomas von Celano[65] teilt diese Einstellung mit[66]. Am deutlichsten ist jedoch ein Bericht von Thomas von Pavia[67]. Dieser schreibt, daß die Übernahme der Seelsorge für den Damiansorden durch einen Mönch aus der Gemeinschaft von Franziskus diesen erzürnen ließ und er große Gefahren für die Mönchsgemeinschaft sah: »Bis jetzt saß uns die Fistel im Fleisch und es war noch Hoffnung auf Heilung; nun aber ist sie in die Knochen gedrungen und wird unheilbar sein«[68]. Weiter weiß Thomas von Pavia zu erzählen, daß Franziskus mit keiner Frau Umgang haben wollte, »nur für die heilige Klara schien er Zuneigung zu haben«[69]. Wie schon dieses Zitat andeutet, wich Franziskus gegenüber Klara von seiner negativen Einschätzung und von seinen eigenen Verhaltensanweisungen ab. Thomas von Celano ist sich der Widersprüchlichkeit von Franziskus bewußt, wenn er dessen Verhalten gegenüber der römischen Reklusin Praxedis folgendermaßen beschreibt: »Denn er nahm sie, was er bei keiner anderen Frau tat, zum Gehorsam auf, und ob ihrer frommen Hingabe an Gott gestattete er ihr das Ordenskleid, nämlich Habit und Strick«[70]. Weiter schildert Thomas die Beziehung zu der römischen Adligen Jakoba von Settesoli. Franziskus erbat ihre Anwesenheit an seinem Sterbebett. Bei ihrer Ankunft soll er ausgerufen haben: »Gepriesen sei Gott, der Herrin Jakoba, unseren Bruder, *(»dominam Iacobam fratrem nostrum«)* zu uns geschickt hat; öffnet ihr die Pforten, laßt sie eintreten und führt sie herein; denn nicht gilt für Bruder Jakoba *(»pro fratre Jacoba«)* das für die Frauen geltende Gesetz«[71].

Diese Zitate geben Hinweise, weshalb Franziskus seine negative Bewertung nicht auf religiöse Frauen bezog. Meine These ist, daß Franziskus und Dominikus religiöse Frauen in einem bestimmten Aspekt – nämlich in Bezug auf Sexualität, wie unten zu zeigen sein wird – nicht als geschlechtsbestimmte Subjekte wahrnahmen. Zur Verdeutlichung sei noch einmal

64 *»quoniam hoc genus illecebrosum est nimis et efficax illaqueandis animabus nondum ad purum excoctis«*. Jordan v. Sachsen, De initiis, zit. nach GRUNDMANN (wie Anm. 4) 214, Anmerkung 33.

65 Thomas v. Celano OFM (gestorben nach 1260), zog 1221 mit Caesarius v. Speyer nach Deutschland, 1227 nach Assisi zurückgekehrt, Autor der Franziskus- und Klara-Viten.

66 Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, hg. von Kajetan ESSER/Lothar HARDICK, Werl 1963[3], 63–64, 88. – Thomas v. Celano, Vita Secunda S. Francisci, in: Analecta Franciscana 10, Florenz 1941, 196–197.

67 Thomas v. Pavia OFM (um 1212–1280), lehrte in Parma, Bologna und Ferrara Theologie, seit ca. 1260 Provinzial der Provinz Toskana.

68 *»Huc usque fistula fuit in carne, spesque curationis erat; ex nunc autem in ossibus radicata incurabilis prorsus erit«*. Thomas v. Pavia, Codex S. Antonii de Urbe, membr. saec. XIV, in: L. OLIGER, De origine regularum ordinis S. Clarae, in: AFH 5, 1912, 413–447; 419, Übersetzung: GRUNDMANN (wie Anm. 4) 263.

69 *»quod beatus Franciscus nulli mulieri familiaris esse volebat, nec familiares mulieres mulieribus* (besser: *nec familiaritates muliebres a mulieribus) acceptabat; ad solam beatam Claram videbatur affectum habere«*, Thomas v. Pavia, 418–419. Verbesserung nach OLIGER (wie Anm. 68).

70 *»Nam quod nulli feminae alteri fecit, ad obedientiam eam suscepit, pia devotione concedens ei religionis habitum, tunicam videlicet atque chordam«*, Thomas v. Celano, Trac. de miraculis, in: Analecta Franciscana 10, Florenz 1941, 324. Übersetzung: Thomas v. Celano, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi. Einführung, Übersetzung, Anmerkung von Engelbert GRAU, Werl 1964, 511.

71 *›Benedictus‹, inquit, ›Deus, qui dominam Iacobam fratrem nostrum direxit ad nos! Aperite‹, ait, ›portas, et intrantem eam conducite, quia non est pro fratre Jacoba decretum de mulieribus observandam!‹*, Thomas v. Celano, Trac. de miraculis (wie Anm. 70) 287. Übersetzung: Thomas v. Celano, Leben (wie Anm. 70) 461.

Thomas von Pavia zitiert. Über die Beziehung von Franziskus zu Klara berichtet er: »Wenn er mit ihr [Klara] sprach, nannte er sie nicht bei ihrem Namen, sondern Christin«[72]. Ebenso wie im Gespräch gegenüber Jakoba spielt der Name eine wichtige Rolle: Klara wird nur in ihrem Christentum gesehen, und indem Jakoba zweimal als Bruder angesprochen wird, steht auch bei ihr die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft im Vordergrund, eine Zugehörigkeit, die nur als Mann möglich ist. Weil Franziskus – ähnlich läßt sich der Bruch bei Dominikus erklären – religiöse Frauen in ihrer Religiosität wahrnimmt und die Geschlechtlichkeit der Frauen auslöscht, wird das Stereotyp, nach dem der Umgang mit Frauen gefährlich war, nicht auf sie bezogen.

Diese Interpretation läßt sich überprüfen, indem die Argumentation für und wider die Nonnenseelsorge analysiert wird. Ein Argumentationsmuster zugunsten der Nonnenseelsorge bildet das Herkommen: Über einen langen Zeitraum gewährte Seelsorge und, noch besser, eine durch Franziskus oder Dominikus vorgenommene Klostergründung legitimierte den Anspruch auf seelsorgerische Betreuung. Zum anderen wurden die Nonnen und ihre Frömmigkeit als Erscheinungsform und Bestandteil der religiösen Bewegung beschrieben, der sich die Bettelorden zugehörig fühlten. In unserem Zusammenhang ist jedoch das Argument wichtig, demzufolge psychische und körperliche Schwäche sowie intellektuelles Unvermögen der Nonnen deren seelsorgerische Betreuung forderten. Humbert von Romans, der von 1254 bis 1263 dominikanischer Ordensgeneral war, nennt in einer Predigt drei Gründe für die Nonnenseelsorge. Die Nonnen benötigten aufgrund ihrer schwach ausgebildeten Vernunft Männer, die ihre Angelegenheiten führen. Ebenso bedürften sie sie für die wirtschaftliche Verwaltung des Klosters, zum einen wegen ihrer eigenen Unfähigkeit zu Geschäften, zum anderen weil solche Geschäfte zu Kontakten mit weltlichen Männern führen würden und deshalb unangemessen seien[73]. Humbert führt also geschlechtsspezifische Defizite und Gefährdungen von Frauen – ihre Schwachheit – an, um Kapläne und Kleriker, an die sich die Predigt richtete, von der Notwendigkeit der Nonnenseelsorge zu überzeugen.

Auch andere Quellen verweisen auf die intellektuellen und physischen Schwächen des weiblichen Geschlechts, um bestimmte Vorgehensweisen und Entscheidungen zu begründen. In einer Inkorporationsurkunde für ein dominikanisches Nonnenkloster von 1245 heißt es, die Kurie müsse den Nonnen umso geneigter sein, »je größere Hilfe sie bekanntermaßen wegen der Schwachheit ihres Geschlechts benötigen«[74]. Urban IV. (1261–64) fragte 1261 in einem Brief, der den Franziskanerorden zur Wiederaufnahme der Nonnenseelsorge bewegen sollte, rhetorisch: »*Quid autem contingeret si, quod absit, manum ab eis soliti retraheretis auxilii?*« Nach ihm ist von der Schwachheit des Geschlechts (»*de sexu fragilitate*«) nichts zu erwarten, wenn die Korrektur fehle[75]. Nicht Eigenschaften und Fähigkeiten speziell der Nonnen, sondern allgemein weibliche Schwäche ist der Ausgangspunkt der Argumentation. Auch zugunsten der Nonnenseelsorge bleibt eine solche Begründung ambivalent, da sie Vorurteile verfestigt und die Notwendigkeit seelsorgerischer Betreuung von Frauen durch Männer bestätigt. Während die Ordensgründer die Vorstellung der verführerischen Frau nicht auf religiöse Frauen anwendeten, wird das Stereotyp der weiblichen Schwachheit auch auf Nonnen bezogen. Die weibliche Schwachheit wurde als Defizit in verschiedenen Bereichen

72 »*Nec enim, quando cum ipsa* [Klara] *loquebatur, eam suo nomine nominebat, sed christianam appellabat eam*«. Thomas v. Pavia, in: Oliger (wie Anm. 68) 419.

73 Humbert v. Romans, De modo prompte cudendi sermones, in: Maxima bibliotheca veterum patrum, ed. von M. De Labigne, Lyon 1677, Bd. 25, Pt. 1, Nr. 53, S. 483, zitiert und ins Englische übersetzt bei Brett (wie Anm. 36) 70. Das lateinische Original konnte ich leider nicht einsehen.

74 »*quanto majori propter fragilitatem sexus indigere suffragio dinoscuntur*« BOP VII, 32. Vgl. »*ac gracem earum, & predicti Monasterii lesionem*«. BOP I, 143.

75 Lazzari (wie Anm. 42) 672.

gesehen: administrative und wirtschaftliche Verwaltung, religiöse Betätigung und moralische Tugend. Sie begründete allgemein die untergeordnete Position von Frauen, wobei Sexualität von Frauen nur im dritten Punkt von Humberts Rede durchschimmert. Doch treten hier Frauen nicht als Verführerinnen von Männern auf, sondern umgekehrt bedeutet der Kontakt mit Männern eine Gefahr für die Nonnen.

Auch gegen die Nonnenseelsorge wird nicht mit dem Hinweis, daß Frauen Verführerinnen und Gefahren besonders für Mönche seien, argumentiert. Beide Orden nennen vorrangig ihre Arbeitsüberlastung durch die Betreuung von Nonnen. Als Gregor IX. 1239 den Predigerorden von verschiedenen Aufgaben entband, erklärte er dies damit, daß der Orden von der Ausübung der wichtigsten Aufgaben abgehalten werde[76]. Solche waren die Predigt für die Dominikaner, die Kontemplation für die Franziskaner, wie 1246 spezifiziert wird[77]. In Konstitutionen und Regeln beider Orden finden sich zwar Ermahnungen, die vor dem Umgang mit Frauen warnen. Diese Mahnungen stehen aber nicht im Zusammenhang mit der Nonnenseelsorge, nur Franziskus selbst stellt mit seinen Regeln eine Ausnahme dar[78]. Wichtigstes Argument gegen die Nonnenseelsorge ist die Arbeit der Mönchsorden, die Begründung richtet sich nicht gegen die Nonnen an sich oder gegen den Umgang mit Frauen. Das Fehlen des Geschlechtsstereotyps »Verführerin« und die Anwendung desjenigen der »weiblichen Schwachheit«, das auch, aber nicht zentral auf weibliche Sexualität bezogen ist, lassen sich dahingehend zusammenfassen, daß Geschlechtsstereotype, die in Beziehung zu Sexualität stehen, nicht für Nonnen galten. Nonnen waren als jungfräulich lebende Frauen[79] durch das Fehlen von Sexualität definiert, so daß sie in dieser Beziehung nicht als Frauen wahrgenommen werden.

Wie Eigenschaftszuschreibungen das Leben und die Handlungsmöglichkeiten der Nonnen beeinflußten, soll abschließend am Beispiel der weiblichen Bildung im Orden gezeigt werden. Das hohe Bildungsniveau in Nonnenklöstern des Mittelalters ist allgemein bekannt[80]. Umso erstaunlicher ist es, daß auf der normativen Ebene die Bildung von Nonnen gering geachtet wurde. In den frühesten Konstitutionen, die für dominikanische Nonnen überliefert sind, heißt es: »Über die Arbeit: Die Jungen lernen lesen und singen, damit sie den Gottesdienst ausüben können; es gehört sich aber nicht, Grammatik und Schulbücher zu lernen«[81]. Zu dieser Lesart merkt der Herausgeber André Simon allerdings an, daß andere Versionen im Magdalenenorden, als dessen Regel die Konstitutionen überliefert sind, das

76 »*quia per ea, que vobis a Sede Apostolica committuntur, principalis vestri propositi nonnumquam executio impeditur, & non modicum saluti detrahitur animarum*«. BOP I, 107.

77 BOP I, 161. – BF I, 420.

78 Dominikanische Konstitutionen: THOMAS (wie Anm. 38) 334. – Acta (wie Anm. 58) 191, 235, 257. – Franziskus: OLIGER (wie Anm. 68) 419.

79 Zum Jungfräulichkeitsideal: Eleanor MCLAUGHLIN, Equality of Souls, Inequality of Sexes. Women in Medieval Theology, in: R. RUETHER (Hg.), Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Tradition, New York 1974, 213–266; 233–236. – Clarissa ATKINSON, »Precious balsam in a fragile glass«: the ideology of virginity in the later Middle Ages, in: Journal of Family History 8, 1983, 131–143. – Claudia OPITZ, Hunger nach Unberührbarkeit? Jungfräulichkeitsideal und weibliche Libido im späten Mittelalter, in: Feministische Studien 5, 1986, 1, 59–75.

80 Elisabeth SCHRAUT, Stifterinnen und Künstlerinnen im mittelalterlichen Nürnberg, Nürnberg 1987.

81 »*Iuniores discant legere et cantare, ut divinum officium valeant exercere; grammaticalia vero et auctores discere non oportet*«. Constituciones Sororum Sancti Sixti de Urbe, in: SIMON (wie Anm. 38) 165. – Die Statuten des römischen Klosters St. Sixtus wurden in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts verschiedenen deutschen Nonnenklöstern, darunter 1232 dem Magdalenenorden gegeben. Als dessen Regel sind sie in einer Urkunde aus dem Jahr 1291 erhalten. THOMAS (wie Anm. 38) 91–96. – SIMON (wie Anm. 38) 29–38.

Gegenteil besagen[82]. In späteren Konstitutionen der Dominikanerinnen beschränkt sich der Unterricht darauf, daß die Novizinnen Psalmen und die Messe lernen sollen[83]. Die begrenzte Bedeutung der Wissensvermittlung wird vor allem im Vergleich mit den Mönchen deutlich. Wie der Prolog zu den Konstitutionen besagt, ist der Dominikanerorden explizit auf das Studium ausgerichtet, »damit wir den Seelen der Nächsten nützlich sein können.« Ziel des Studiums ist also Seelsorge und Predigt[84]. Diese Stelle fehlt in den Konstitutionen der Nonnenklöster ebenso, wie an anderer Stelle der Hinweis auf Wissensaneignung durch den allgemeinen Hinweis auf Arbeit ersetzt ist[85]. Aber auch die Ziele, denen weibliche Bildung dienen soll, sind andere. Während das Studium die Dominikaner zu Predigt und Seelsorge befähigen soll, behandeln die Konstitutionen der Nonnen Bildungserwerb unter den Kapiteln »Arbeit« oder »Einweisung der Novizinnen«. Im Franziskanerorden stellte sich das Verhältnis zur Bildung zunächst anders dar, weil Franziskus der Wissenschaft als Quelle von Ungleichheit skeptisch gegenüberstand. Aber schon unter seinen Nachfolgern wurde das Studium zur Hauptbeschäftigung der Brüder[86]. Für die franziskanischen Nonnen ordnete Hugolin von Segn/Gregor IX. 1218/19 an, daß junge Mädchen, die der Äbtissin geeignet erschienen, lesen lernen sollten. Ihnen sollte dafür eine »geeignete und umsichtige Meisterin« zugeordnet werden[87]. Die Urban-Regel von 1263 schränkte dagegen den Unterricht auf Gesang und Gottesdienst ein[88]. Damit näherten sich einerseits die dominikanischen und franziskanischen Mönche in der Ausrichtung auf Wissenschaft und Predigt an, andererseits glichen sich – nicht nur in diesem Punkt – die Regelungen der Nonnen an: Die Tätigkeitsbereiche der Nonnen und der Mönche der Bettelorden driften im 13. Jahrhundert zunehmend auseinander.

Jordan von Sachsen war sich dieser Kluft bewußt. An Diana von Andalo schrieb er: »Wegen mir sei nicht besorgt, weil der, der dich bewacht, während du in Bologna bleibst, mich, wie ich hoffe, bewacht, während ich auf verschiedenen Wegen wandle; ebenso wenn du in Ruhe bleibst und ich in verschiedenen Dingen umherziehe«[89]. Integriert wurden die dominikanischen Nonnen, indem Jordan wiederholt um ihre Gebete für die Arbeit der Mönche bat. Über den unterschiedlichen Arbeiten der Mönche und Nonnen steht die gemeinsame Liebe zu Gott. Jordan entwirft hier, wie in anderen Briefen, eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung innerhalb des Dominikanerordens: den predigenden und wandernden Mönchen stehen die Nonnen, die in strenger Klausur leben und für die Mönche beten, komplementär gegenüber. Im Vergleich zu den früheren Orden traten einerseits die Bettelmönche aus dem Kloster heraus, andererseits galten für die Nonnen Klausurbestimmungen, die erheblich strenger waren als die bisher üblichen. Die Nonnenklausur der Bettelorden, insbesondere der Klarissen, hatte für die weitere Entwicklung des weiblichen Ordenswesens

82 »Die Grammatic und Schulbücher soll man billich lernen«. SIMON (wie Anm. 38) 165, Anmerkung 5.

83 CREYTENS (wie Anm. 37) Montargis, 75, 80. – Constitutiones (1259) (wie Anm. 38) 343.

84 *»cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardenterque summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse«*. THOMAS (wie Anm. 38) 311.

85 *»ne fratres devotionem amittant et eorum studium minime impediatur«*. THOMAS (wie Anm. 38) 316. – Dagegen SIMON (wie Anm. 38) 158: *»ne devocionem sorores amittant, et earum opera minime impediantur«*. Hervorhebung von mir.

86 IRIARTE (wie Anm. 4) 121–123.

87 *»Quod si juvenculae aliquae, vel etiam grandiores capaces ingenii, & humiles fuerint, si Abbatissae visum fuerit, faciat eas litteris edoceri, magistram eis deputans idoneam, & discretam«*. BF I, 264.

88 BF II, 513.

89 *»De me noli esse sollicita, quia ille idem, qui te custodit Bononiae remanentem, ipse, ut spero, me quoque custodiet in diversis itineribus ambulantem; quoniam, quod tu in quiete permanens et quod ego in diversa perambulo«*. ALTANER (wie Anm. 10) 10.

Modellcharakter. Am Ende des 13. Jahrhunderts galt sie als allgemein verbindliche Norm für alle Nonnen[90]. In den Konstitutionen werden die Bildungsbeschränkungen und die Klausur nicht begründet. Hinter den unterschiedlichen Arbeitsbereichen und Bildungsmustern für Nonnen und Mönche stehen aber offensichtlich, wenn auch nicht explizit genannte Vorstellungen über Wesen und angemessene Verhaltensweisen von Männern und Frauen. Die Bettelorden beziehen sich aber nicht nur auf herrschende Wahrnehmungsmuster, sondern mit ihrer Arbeitsteilung zwischen Nonnen und Mönchen greifen sie in die Gestaltung der geschlechtsspezifischen Zuweisungen von Tätigkeiten und Eigenschaften ein. Da dies auch in anderen Bereichen geschieht, zu denken ist etwa an den zeitgleichen Bildungsausschluß von Frauen mit den entstehenden Universitäten, stellt sich die Frage, inwieweit im 13. Jahrhundert das Verhältnis zwischen den Geschlechtern neu geordnet wird.

Gebete für die Mönche sind es auch, die Jordan den Nonnen als Alternative zu deren religiösen Askeseübungen anbietet, die er als unmäßig kritisiert. Wiederholt mahnt er in Briefen an Diana zu Mäßigung und wendet sich gegen maßlose Enthaltsamkeitsübungen[91]. Er begründet die Mahnung unter anderem mit dem schwachen Körper der Nonnen, also wieder ein Hinweis auf die Zuschreibung »Schwachheit«. Die Häufigkeit der Mahnung läßt vermuten, daß die Nonnen in Bologna die kritisierte Frömmigkeitspraxis ausübten. Auch Klara wird von Franziskus und dem Bischof von Assisi wegen ihrer exzessiven Askese, insbesondere wegen ihrer Fastenpraxis, kritisiert[92]. Hier prallen eine männliche und eine weibliche Vorstellung über weibliche Frömmigkeit aufeinander. Die männlichen Seelsorger sahen die praktizierte Frömmigkeit als Unmäßigkeit an. Dagegen kritisierten die Frauen, zumindest implizit, mit ihren asketischen Frömmigkeitsübungen die kirchliche Mäßigkeitsforderung, aber auch, nach Caroline W. Bynum, den zweitrangigen Platz von Laien in der Kirche[93]. In solchen Verhaltensweisen wird erkennbar, wie die Nonnen mit eingeschränkten Handlungsmöglichkeiten umgingen. Zum einen war Askese für Frauen, denen kultische Handlungen oder die Predigt verboten war, eine ihnen offenstehende Form der Religionsausübung. Zum anderen kann diese Frömmigkeitspraxis als eigenständiges Handeln verstanden werden, das Bedingungen wie Klausur nicht in Frage stellte, aber implizit die kirchliche Autorität kritisierte. Nicht zuletzt weil eine solche Frömmigkeit die priesterliche Vermittlung zu Gott relativierte und im Extremfall überflüssig machen konnte, forderte sie den Widerspruch der männlichen Kleriker heraus. Doch bei aller Kritik nötigte die zur Askese motivierende Religiosität der Frauen den männlichen Beobachtern Bewunderung ab.

Hier schließt sich wieder der Kreis zur Frage, weshalb sich die franziskanischen und dominikanischen Nonnen in der Nonnenseelsorge durchsetzen konnten. Die formalen Handlungsmöglichkeiten der Nonnen waren, im Gegensatz zu denen der Bettelorden eingeschränkt. Um den Mangel an eigenen Entscheidungsinstanzen auszugleichen, wandten sich die Nonnenklöster an die Kurie, vermittelt über adelige Verwandte und in Einzelfällen über persönliches Erscheinen. Dies war das wichtigste Handlungsmuster der Nonnenklöster im Konflikt um die seelsorgerische Betreuung. Der Weg war erfolgreich, da sowohl die Kurie als auch die Orden der Religiosität der Nonnen positiv gegenüberstanden. Die Bettelorden waren nicht prinzipiell gegen die Nonnenseelsorge eingestellt, sondern in der Auseinandersetzung des 13. Jahrhunderts ging es insbesondere darum, die Bedingungen auszuhandeln, die zum einen die Einbindung religiöser Frauen in die Kirche gewährleisteten, und zum anderen das Anwachsen der Nonnenklöster begrenzten. So war die Haltung gegenüber den Nonnen

90 Jean Leclerq, La clôture: points de repère historiques, in: Collectanea Cisterciensia 43, 1981, 366–376.

91 Altaner (wie Anm. 10) 15, 26 und an anderen Stellen.

92 Thomas v. Celano, Vitae S. Clarae (wie Anm. 44) 758–759.

93 Bynum, Holy Feast (wie Anm. 45) 243.

ambivalent: Während die Orden als Gesamtheit Beschlüsse gegen die Nonnenseelsorge faßten, förderten Mönche im Kontakt mit religiösen Frauen deren Anschluß an die Orden. Für die Ordensgründer konnte diese Ambivalenz als Widerspruch zwischen einem Geschlechtsstereotyp, welches Frauen als verführerisch und gefährlich für Männer ansah, auf der einen Seite und der positiven Wahrnehmung – dem Fremdbild – gegenüber religiösen Frauen auf der anderen Seite herausgearbeitet werden. Dabei wurde sichtbar, daß das Wahrnehmungsmuster »Verführerin«, das in Zusammenhang mit weiblicher Sexualität steht, auf religiöse Frauen nicht angewandt wurde, während das Wahrnehmungsmuster »Schwachheit«, bei dem Sexualität lediglich ein Aspekt in der allgemein untergeordneten Position von Frauen ist, auch als Eigenschaft religiöser Frauen galt. Hieraus ließ sich folgern, daß religiöse Frauen in Bezug auf Sexualität, das ein konstituierendes Element von Geschlechtszugehörigkeit ist, nicht als Frauen wahrgenommen wurden. Schließlich war die Nonnenseelsorge gegenüber den Bettelorden durchsetzungsfähig, da sich religiöse Frauen auf Werte bezogen, die der mittelalterlichen Kirche inhärent waren. Gerade die Aktualisierung dieser Werte durch die religiösen Frauen förderte ihre Bewunderung, aber auch ihre Ausgrenzung und den Wunsch, sie in institutionalisierte Bahnen zu lenken.

RUDOLF REINHARDT

Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: Der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium?

Es überrascht immer wieder zu sehen, wie flink die deutschen Regenten schon geraume Zeit vor dem Beschluß der Reichsdeputation in Regensburg (25. Februar 1803) daran gingen, die ihnen zugedachten geistlichen und reichsstädtischen Gebiete zu besetzen. Clemens Wenzeslaus von Sachsen, Kurfürst von Trier, Bischof von Augsburg und Fürstpropst von Ellwangen, zum Beispiel erhielt bereits am 26. August 1802 in Marktoberdorf, dem Sommersitz der Augsburger Bischöfe, bayerischen Besuch. Wilhelm Freiherr von Hertling kündigte als kurfürstlicher Kommissär die baldige Besetzung des Hochstifts Augsburg an; Clemens Wenzeslaus protestierte zwar gegen das gewaltsame und rechtswidrige Vorgehen des bayerischen Regenten; Erfolg hatte er, wie zu erwarten, überhaupt keinen[1].

Herzog Friedrich von Württemberg[2] gab dann am 4. September 1802 den Befehl, die neuen Länder »provisorisch« zu besetzen. Zwei Tage später entsandte er Zivilkommissäre. Am 9. und 10. September rückten württembergische Truppen in die »Entschädigungsländer« ein: die Fürstpropstei Ellwangen, die Abteien Zwiefalten OSB und Schöntal OCist, das Ritterstift Komburg, die Reichsstädte Schwäbisch Gmünd, Rottweil, Weil der Stadt, Aalen, Eßlingen, Reutlingen, Heilbronn, Schwäbisch Hall und Giengen. Dazu kamen die kleineren Frauenklöster Margrethausen und Mariaberg. Die Zisterzienserinnenabtei Heiligkreuztal sollte etwas später (1804) folgen. Die besetzten Territorien wurden als »Neuwürttemberg« zusammengefaßt. Sie erhielten in Ellwangen eine eigene Regierung. Zusammengehalten wurde der neue Staat und das alte Herzogtum allein durch die Person des Regenten (seit 25. Februar 1803 Kurfürst). Bei einem Anschluß an das Herzogtum wäre nämlich die landständische Verfassung auch auf die neuen Gebiete übertragen worden; dies wollte Friedrich auf jeden Fall verhindern.

Ähnlich eilig hatte es Karl Friedrich Markgraf von Baden. In Meersburg, der Residenz der Fürstbischöfe von Konstanz, rückten am 3. Oktober Rastatter Füsiliere ein[3].

Ebenso hurtig gingen die Regierungen daran, die kirchlichen Verhältnisse der neuerworbenen Lande in ihrem eigenen Sinn zu ordnen[4]. Schon im September 1802, also während der

1 Theodor Rolle, Fürstbischof Clemens Wenzeslaus und Kurfürst Max IV./König Max I. Joseph von Bayern. Zu den Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern in den Jahren 1802–1806, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 25, 1991, 109–142; 118–121.

2 Noch immer unentbehrlich Matthias Erzberger, Die Säkularisation in Württemberg von 1802 bis 1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen. Stuttgart 1902. – Max Miller, Die Organisation und Verwaltung von Neuwürttemberg unter Herzog und Kurfürst Friedrich. Stuttgart/Berlin 1934.

3 Dazu Franz Xaver Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27). (Münchener kirchenhistorische Studien 1) Stuttgart/Berlin/Köln 1989, 191–250.

4 Dazu gehörte auch die rasche Aufhebung der mediaten Klöster. Dazu Rolle, Fürstbischof Clemens Wenzeslaus (wie Anm. 1) 113–118. – Hermann Schmid, Die Säkularisation der Klöster in Baden, 1803–1811, in: FDA 98, 1978, 171–352. 99, 1979, 173–375.

militärischen Besetzung, wußte Nuntius Antonio Gabriele Severoli aus München dem Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi zu berichten, der Herzog von Württemberg habe die Absicht, ein eigenes Landesbistum errichten zu lassen[5]. Der Nuntius kannte auch den Namen des künftigen Oberhirten. Es war Franz Karl Fürst von Hohenlohe-Schillingsfürst, Dekan des Stiftskapitels in Ellwangen, Domkapitular und Weihbischof von Augsburg, Titularbischof von Tempe[6]. Im Dezember desselben Jahres, also noch 1802, ließ Herzog Friedrich dann über den eben genannten Fürsten, und dieser wieder über den Uditore der ehemaligen Kölner Nuntiatur, Tiberio Troni, der römischen Kurie den Wunsch nach einem eigenen Landesbistum übermitteln. Nun wurde auch der künftige Sitz der bischöflichen Behörde genannt; es war Ellwangen, die Residenzstadt der eben säkularisierten Fürstpropstei.

Mit dieser Eile und solchen Plänen stand der Herzog von Württemberg nicht allein. Andere Regenten in West- und Süddeutschland gingen mit ans Werk[7]. Verwiesen sei auf das benachbarte Baden. Markgraf Karl Friedrich äußerte ebenfalls schon im Herbst 1802 den Wunsch, für die katholischen Untertanen ein eigenes Landesbistum zu erhalten[8]. Auch hierfür wurden bereits Kandidaten genannt. Zu ihnen gehörten der vertriebene Basler Fürstbischof Franz Xaver Neveu (1749–1828) und der exilierte Straßburger Oberhirte Louis René Edouard de Rohan (1734–1803)[9].

Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt (1753–1830), dem ebenfalls bedeutende katholische Territorien (u.a. das kurkölnische Herzogtum Westfalen) zugesprochen wurden, wollte nicht zurückstehen. Als Sitz des künftigen Landesbischofs standen die Residenzstadt selbst und die Benediktinerabtei Seligenstadt zur Diskussion. Überdies war für die Ausbildung der Geistlichen eine zweite theologische Fakultät an der Universität Gießen vorgesehen[10].

5 Max Miller, Die römische Kurie, die württembergische Königswürde und der Beginn der Konkordatspolitik, in: ThQ 112, 1931, 223–235. – Hubert Bastgen, Die erste Fühlungsnahme des Herzogs von Württemberg mit dem Heiligen Stuhl zur Errichtung eines Landesbistums in Ellwangen mit Fürst Hohenlohe als Bischof, in: ThQ 118, 1937, 47–77; 53f.

6 Über ihn Peter Rummel in: Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon. Hrsg. von Erwin Gatz. Berlin 1983, 321–323. – Joachim Seiler, Das Augsburger Domkapitel vom 30jährigen Krieg bis zur Säkularisation (1648–1802). Studien zur Geschichte seiner Verfassung und seiner Mitglieder. (Münchener theologische Studien, Historische Abteilung 29) St. Ottilien 1989, 454–456.

7 Dazu die Übersicht bei Rudolf Reinhardt, Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ThQ 158, 1978, 36–50, 42f.

8 Bastgen, Fühlungnahme (wie Anm. 5) 53 Anm. 2.

9 Zu Neveu vgl. Marco Jorio, in: Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648–1803. Ein biographisches Lexikon. Hg. von Erwin Gatz. Berlin 1990, 533–535; zu Rohan Louis Chatellier ebd. 392–394; dazu auch die wenig überzeugende Monographie von Jörg Sieger, Kardinal im Schatten der Revolution. Der letzte Fürstbischof von Straßburg in den Wirren der französischen Revolution am Oberrhein. Kehl 1986.

10 Zu den Plänen für Hessen-Darmstadt vgl. Reinhardt, Reichskirche (wie Anm. 7) 43. – Zur Errichtung einer eigenen katholisch-theologischen Fakultät in Gießen kam es erst im Jahre 1830. In der »Tübinger« Literatur taucht des öfteren die Behauptung auf, die Gießener Fakultät sei (ähnlich der kurzlebigen Fakultät in Marburg) nach dem Tübinger Vorbild von 1817 errichtet worden (»Tübinger Modell«). Davon kann überhaupt keine Rede sein. Der Plan, in Gießen neben der evangelisch-theologischen auch eine katholisch-theologische Fakultät zu errichten, geht bis ins Jahr 1802 zurück. Schon einen Monat nach der Besetzung des (katholischen) kurkölnischen Herzogtums Westfalen durch Hessen-Darmstadt im September 1802 schlug Franz Wilhelm Graf Spiegel (1752–1815) vor, in Gießen eine katholisch-theologische Fakultät (nebst einem Priesterseminar) zu errichten und beide Anstalten mit Hilfe der zu säkularisierenden Klöster in Westfalen zu finanzieren. Vorgesehen waren drei Lehrstühle: Exegese, Moraltheologie, Dogmatik/Kirchengeschichte. Spiegel wandte sich auch gegen den Vorschlag, das Priesterseminar im katholischen Westfalen zu errichten. (Harm Klueting, Franz Wilhelm von Spiegel, sein

Um bei Württemberg zu bleiben: Trotz des dringenden Wunsches des Regenten sollte erst 1812 ein eigenes Landesgeneralvikariat mit Sitz in Ellwangen errichtet werden. Ihm unterstanden zunächst die württembergischen Pfarreien der Diözese Augsburg und der exemten Fürstpropstei Ellwangen[11]. Nach und nach wurden dem Generalvikar auch die Pfarreien der Diözesen Würzburg (1814), Speyer, Worms und Konstanz (1817) unterstellt. Zur Errichtung der Diözese Rottenburg (für ganz Württemberg) sollte es erst 1821 beziehungsweise 1828 kommen. Diese Vorgänge sind bekannt. Wir brauchen sie hier nicht zu wiederholen.

Kaum bekannt dagegen ist, wie Herzog Friedrich und seine Regierung das Verhältnis von Kirche und Staat, Landesherr und Landesbischof gestalten wollten. Dies gilt auch, oder vor allem für die Jahre zwischen 1802 und 1806[12]. Der hauptsächliche Grund, daß die Forschung diese kurze Zeit meist übersieht oder übergeht, dürfte sein, daß dieses »Neuwürttemberg« nur wenige Jahre existierte. Es wurde bekanntlich am 1. Januar 1806 mit »Altwürttemberg« zum Königreich Württemberg vereinigt.

Auch wenn die Pläne und Überlegungen für eine Ordnung der katholischen Kirche in der »neuwürttembergischen« Zeit nicht realisiert werden konnten, sind sie trotzdem von Interesse, lassen sie doch die Grundsätze erkennen, die für Herzog/Kurfürst Friedrich und seine Berater maßgeblich waren. Man konnte damals, unbehindert durch Kirchenverträge oder dergleichen, gleichsam von vorne beginnen.

Der wichtigste Berater des Regenten war Philipp Christian Friedrich Graf von Normann-Ehrenfels (1756–1817). Er wurde von Herzog Friedrich bereits im Juli 1802 für die Regierung Neuwürttembergs bestimmt; am 8. Dezember desselben Jahres ernannte ihn Friedrich dann zum Dirigierenden Staatsminister und Präsidenten der Oberlandesregierung in Ellwangen[13]. Zudem wurde Normann auch zum Subdelegaten bei der Reichsdeputation in Regensburg bestellt.

Wie sich Herzog/Kurfürst Friedrich und sein Minister Normann das künftige Verhältnis von Kirche und Staat vorstellten, soll an drei Beispielen[14] gezeigt werden, nämlich

1. an der Umschreibung der landesherrlichen Rechte gegenüber der katholischen Kirche in Neuwürttemberg;
2. bei der Handhabung der Zensur theologischer Bücher;
3. an den Plänen für eine künftige Organisation der bischöflichen Verwaltung.

Säkularisationsplan für die Klöster des Herzogtums Westfalen, in: Westfälische Zeitschrift 131/132, 1981/1982, 47–68; 60f.). Die Regierung in Darmstadt griff den Vorschlag sofort auf; schon im Jahre 1803 bemühte sie sich um einen ersten Theologen; es war Anton Dereser (1757–1827). Auch die Universität Gießen wurde mit der Sache befaßt. Dazu Georg GUDELIUS, Die ersten Bemühungen um die Errichtung einer Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Gießen (1803), in: Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana. Gießen 1983, 77–109. Mit anderen Worten: Die Tübinger Fakultät wurde 1817 nach dem »Gießener Modell« errichtet.

11 Dazu auch Rudolf REINHARDT, Ignaz Heinrich von Wessenberg als württembergischer Bischofskandidat im Jahre 1813. Zur Vorgeschichte der Diözese Rottenburg, in: RJKG, 9, 1990, 227–230.

12 Die grundlegende Arbeit von Max MILLER, Organisation (oben Anm. 2) 212–234 berührt mehr die alltägliche Politik, Fragen nach den Grundsätzen werden eher ausgeklammert.

13 Über ihn Eugen SCHNEIDER in: ADB 24, 1887, 20. – MILLER, Organisation (oben Anm. 2) 80–83. – Noch immer unentbehrlich: Philipp Christian Friedrich Graf von Normann-Ehrenfels, Denkwürdigkeiten aus dessen eigenhändigen Aufzeichnungen, hg. von K. H. FREIHERRN ROTH VON SCHRECKENSTEIN. Stuttgart 1891.

14 Wir greifen dabei auf die Akten im HStAS Bestand A 14, Büschel 29, 33–35, 49 zurück.

1. Die Rechte des Landesherren gegenüber der katholischen Kirche

Auch die Beziehungen des Herzogs beziehungsweise Kurfürsten zu seiner »katholischen Landeskirche« in Neuwürttemberg sollten im Rahmen der staatsrechtlichen Organisation der neuen Lande geordnet werden. Am 19. Januar 1803 übersandte Normann-Ehrenfels aus Regensburg ein Aktenpaket[15]. Das wichtigste Stück darin waren »Gedanken über die nähere Organisation, insbesondere der vormaligen Reichsstädte«[16]. Hierfür hatte der Minister auf zwei Aufsätze zurückgegriffen, die von Christian Ludwig August Vellnagel (1764–1853) und Eberhardt Wächter (1758–1829) stammten[17]. Normanns Exposé war gegliedert:

I. Landesherrliche Rechte und Einkünfte.
   A. Weltliche Rechte und Einkünfte.
   B. Rechte des Landesherrn in Rücksicht auf geistliche Verfassung.
II. Munizipalverfassung.
   A. Landesherrliche Oberaufsicht. Oberämter.
   B. Stadtverfassung.
   C. Verfassung der Dörfer oder der Ämter.

Der Herzog selbst brachte auf Normanns Ausarbeitung am Rand Notizen an. Beim Abschnitt über die »Rechte des Landesherren in Rücksicht auf geistliche Verfassung« hatte Friedrich nichts anzumerken. Am 19. Februar erließ der Herzog dann eine »Instruktion über die Organisation der neuwürttembergischen Gebiete«[18]. Beim eben genannten Abschnitt, also bei den landesherrlichen Rechten gegenüber den Kirchen, übernahm Friedrich wörtlich die Vorlage Normanns. Nur an einer Stelle, nämlich bei den geistlichen Wahlen, kam es zu einer geringfügigen, wenngleich charakteristischen Verschärfung[19]. Wir folgen hier der Fassung der herzoglichen Instruktion[20]:

Rechte des Landesherrn in Rücksicht auf geistliche Verfassung.
1. In catholischen Staaten:
a) Jus reformandi Bestimmung der Religion im Staate, unter der in den Reichsgesetzen ausgedrückten Einschränkung;
b) sublimis advocatia ecclesiastica et inspectio.
Die Befugnisse, welche aus letzterem Rechte fließen, sind folgende: Das Recht, die Erlaubnis zu Kirchenversammlungen in dem Staate zu erteilen, oder abzuschlagen, und solche mit Commissarien zu beschicken.
Das Recht, kirchlichen Gesetzen vor der landesherrlichen Bestätigung die Gültigkeit zu verweigern.
Das Recht, die Visitationen des Bischofs, wenn sie ohne Vorwissen des Landesherrn geschehen wollen, zu hintertreiben, und den Bischöfen, wenn die Visitation angezeigt worden, landesherrliche Commissarien beizugeben.

15 Schreiben Normanns an den Herzog, 1803 Januar 19, Ausfertigung in HStAS A 15, Büschel 49.
16 Kanzleischrift undatiert, 37 Blatt ebd.
17 Einer dieser Aufsätze ist erhalten. Er trägt den Titel: »Gedanken über die Organisation der akquirirten Reichsstädte«. Demnach hatten die beiden Referenten getrennte Vorschläge für die Reichsstädte und die übrigen Territorien zu machen.
18 Abschrift in HStAS A 15 Büschel 34.
19 Normann hatte vorgeschlagen: »Das Recht, in die Wahl des Gewählten einzuwilligen oder diese Einwilligung aus gerechten Ursachen zu verweigern«. Friedrich verschärfte: »Das Recht, in die Wahl des Gewählten einzuwilligen oder diese Einwilligung zu verweigern«. Der Hinweis auf die »gerechten Ursachen« fiel beim Herzog also weg.
20 HStAS A 15 Büschel 34.

Das Recht, die mit landesherrlicher Genehmigung bekanntgemachten Gesetze und Anordnungen in geistlichen Sachen, durch Festsetzung bürgerlicher Strafe auf die Übertretung zu schärfen. Das Recht, zu verhüten, daß nichts wider die Rechte und Gesetze des Staates gelehrt und geschrieben werde.
Das Recht, der Bekanntmachung scholastischer Lehrsätze die Einwilligung zu erteilen oder abzuschlagen.
Das Recht, Religionsstreitigkeiten zu vermitteln, damit der Staat keinen Nachteil davon habe.
Das Recht der Einwilligung in eine bestimmte Liturgie.
Das Recht, die Begehung der Festtäge durch Gesetze einzuschärfen, zugleich aber zu wachen, daß dem Staat aus der Menge der Fest- und Feiertage kein Nachteil erwachse.
Das Recht, wegen wichtiger Ereignisse Festtäge sowie überhaupt öffentliche Gebete anzuordnen.
Das Recht der Aufsicht, daß in den Predigten und Gebeten nichts dem Staate Nachteiliges vorgetragen werde.
Das Recht, Kirchen und kirchlichen Corporationen die Erwerbung weltlicher liegender Gründe zu untersagen.
Bei Wahlen: Das Recht und die Pflicht, die Wahl durch öffentliche Anstalten zu schützen.
Das Recht, in die Wahl des Gewählten einzuwilligen, oder diese Einwilligung zu verweigern[21].
Das Recht, geistlichen Gütern und Stiftungen nach der Vorschrift des Westfälischen Friedens eine andere Bestimmung zu geben (I.P.O. Art. V § 14, 25)[22]*. Das Recht, Konzession zu Anlegung der Kirchhöfe zu erteilen.*
2. In evangelischen Staaten, neben denen sub 1 a) et b) aufgeführten landesherrlichen Rechten: Das Jus episcopale.

Die Differenz der landesherrlichen Rechte gegenüber den beiden Kirchen bestand nach den Vorstellungen Friedrichs und seines Ministers Normann also allein in der Handhabung des Jus episcopale, das der evangelischen Kirche gegenüber der Herzog als Summus Episcopus selbst ausüben konnte. In der katholischen Kirche kam dieses Recht den Bischöfen beziehungsweise dem künftigen »Landesbischof« zu. Davon können wir ausgehen, obwohl es in der Vergangenheit auch andere »Modelle« gegeben hatte[23]. Friedrich selbst bemühte sich ja um dieselbe Zeit mit Nachdruck, einen katholischen Landesbischof nach Ellwangen zu bringen.

21 Dazu oben Anm. 19.

22 In diesen beiden Paragraphen des Westfälischen Friedens wurde der 1. Januar 1624 zum »Normaltag« für den Besitz kirchlicher Güter bestimmt.

23 Agostino Steffani, Titularbischof von Spiga und Apostolischer Vikar für die Nordische Mission (1709–1728), bat den König von Preußen um die Erlaubnis für die »freie Vornahme von Pontifikalhandlungen«. Der König seinerseits wollte für die katholischen Untertanen einen »Vicarius in Spiritualibus«. Doch: »Aber da er sich selbst für den eigentlichen Bischof derselben gehalten haben wollte, so sollte der Vicarius in des Königs Auftrag die kirchliche Jurisdiction und die Pontificalia ausüben«. Dazu Franz Wilhelm Woker, Aus norddeutschen Missionen des 17. und 18. Jahrhunderts. Franciscaner, Dominicaner und andere Missionare. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Norddeutschlands nach der Reformation. (1. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1884) Köln 1884, 32f. – Außerdem Franz Wilhelm Woker, Agostino Steffani, Bischof von Spiga i.p.i., Apostolischer Vicar von Norddeutschland, 1709–1728. (Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft 1886, 3) Köln 1886. – Nach seiner Konversion 1629 weigerte sich Johann Ludwig Graf von Nassau-Hadamar, sein Land wieder der Jurisdiktion des Trierer Erzbischofs zu unterstellen. Dazu Matthias Kloft, Staat und Kirche in Nassau-Hadamar, in: Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte 38, 1986, 47–106.

Worin das Jus episcopale in der katholischen Kirche bestehen sollte, beschreiben weder Normanns Entwurf noch die Resolution des Herzogs. Für eine Interpretation gibt es folgende Möglichkeiten:
1. Das zeitgenössische Kirchenrecht, vor allem die Lehre evangelischer Kanonisten, welche das Jus episcopale definieren.
2. Eine Umschreibung kirchlicher Befugnisse, abzüglich derer, die vom Landesherren in Anspruch genommen werden können (siehe oben). Schon ein flüchtiger Blick zeigt, daß für den Bischof nicht allzuviel übrig bleibt.
3. Die spätere Praxis als Interpretation der Theorie. Dabei können auch die Frankfurter Kirchenpragmatik vom 14. Juni 1820[24] oder das Gesetz vom 30. Januar 1830[25] herangezogen werden.

Auf den ersten Blick dürfte das Jus episcopale dann in der Ausübung der Potestas ordinis, in der Bestätigung neu errichteter Pfarreien und in der kanonischen Besetzung eben dieser Pfarreien bestanden haben.

2. *Die Zensur theologischer Bücher*

Am 10. September 1803 nahm Normann zu einem Anbringen der Oberlandesregierung vom 18. August Stellung[26]. In einem ersten Teil wurde über die Errichtung einer Kanzlei-Buchdruckerei in Ellwangen gehandelt; in ihr sollten die amtlichen Drucksachen (Generalreskripte, Patente, Schulbücher, Pässe, Urkunden usw.) hergestellt werden.

Eine nächste Frage war der Druck der Kirchen- und Schulbücher. Hier wurde nach Konfessionen unterschieden. Der Minister war der Meinung: »Mit untertänigstem Antrag dürfte nähere Bestimmung in Ansehung der katholischen bis zur neueren kirchlichen Einrichtung ausgesetzt bleiben« – ein neuer Hinweis auf die drängende Notwendigkeit, möglichst bald einen eigenen Landesbischof zu erhalten.

Beim Problem einer Bücherzensur vertrat Normann eine entschiedene Meinung: »Eine Zensuranstalt ist allerdings nötig, teils um den in unsren Tagen so häufig getriebenen Mißbrauch der Pressefreiheit, teils um die Vermehrung und Verbreitung derjenigen Schriften zu steuern, die ohne allen Zweck der Nützlichkeit auf eine bloß sinnliche Zerstreuung der Jugend, auf eine schädliche Erhitzung der Einbildungskraft derselben und darauf gerichtet sind, sie durch romanhafte Ideen und Empfindelei für Erwerbung solider Kenntnisse und nützlicher Tätigkeit unempfänglich zu machen«.

Für die Zensur theologischer Bücher war Sachverstand vonnöten. Deshalb sollte das Oberkonsistorium in Heilbronn die evangelischen Bücher prüfen. Normann fährt fort: »Was die Zensur der katholischen theologischen Schriften betrifft, so kann hier nach dem unzielsetzlichen (!) Erachten des gehorsamst Unterzogenen nicht wie die Oberlandesregierung meint, von einem bischöflichen Zensurkollegio die Rede sein, sondern nur von einem durch den Landesherrn niederzusetzenden geistlichen Ratskollegio, welches die landesherrlichen Rechte in Religionssachen ausübt und wahret, mithin insbesondere auch die Inspektion hat, daß die Religions- und sittlichen Vorträge nicht wider das Staatswohl geschehen und welches gemeiniglich aus geistlichen und weltlichen Räten bestehe. Ob und wann Euere Kurfürstliche

24 Ernst Rudolf Huber – Wolfgang Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Band 1: Staat und Kirche vom Ausgang des Alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution. Berlin 1973, 258–264.
25 Ebd. 280–284 (in der Fassung für Hessen-Darmstadt).
26 Normann an den Kurfürsten, 1803 September 20, Ausfertigung in HStAS A 15 Büschel 29 (mit handschriftlichen Vermerken des Kurfürsten).

Durchlaucht mit der Niedersetzung eines solchen geistlichen Ratscollegii in Ihren katholischen Staaten sich beschäftigen wollen, stelle ich Höchstdero Disposition anheim«.

Am 25. September lag das Konzept einer Resolution an die Ellwanger Regierung vor[27]. Ebenso kurz wie entschieden wurde festgestellt: »Was aber die Zensur der katholischen theologischen Schriften betrifft, so bleibt dieser Gegenstand bis auf die von Seiner Kurfürstlichen Durchlaucht in Höchstdero katholischen Staaten anzuordnende Niedersetzung eines geistlichen Ratscollegii, – denn von einem bischöflichen Zensurkollegio kann nicht die Rede sein – ausgesetzt«. Somit wird deutlich: Nach Meinung des Kurfürsten und seines Dirigierenden Staatsministers muß eine Zensur theologischer und geistlicher Bücher stattfinden. Doch sollte dieses Recht ausschließlich bei den staatlichen Behörden liegen, auch wenn im »Geistlichen Ratskollegium« theologischer Sachverstand zum Tragen kommen könnte. Eine Zensur durch den künftigen Landesbischof wurde rundweg abgelehnt (»denn von einem bischöflichen Zensurcollegio kann nicht die Rede sein«).

Bei einer Bewertung dieser Resolution ist zu beachten, daß die Oberlandesregierung in Ellwangen zunächst anderer Meinung gewesen war (leider liegt deren Anbringen nicht mehr vor). Auch dies ist ein Hinweis darauf, daß bis ins ausgehende 18. Jahrhundert die Zensur theologischer Bücher zu jenen Res mixtae gehörte, bei denen die Kompetenz nicht eindeutig feststand. Sowohl die geistliche als auch die weltliche Gewalt beanspruchten, teils aufgrund theologischer Reflexionen, teils unter Hinweis auf Geschichte und Herkommen, die Zuständigkeit[28]. Wie fast immer in solchen Fällen setzte sich der Stärkere durch. Daran sollte sich bis weit ins 19. Jahrhundert hinein nicht viel ändern[29].

3. Die Einrichtung der geistlichen Verwaltung

Zur Organisation von Regierung und Verwaltung der neuwürttembergischen Gebiete dürfte bereits im August 1802 ein erster Entwurf vorgelegen haben[30]. Seine Konzeption war: Unter dem »Landeschef« und seiner Regierung stehen die Regierungskanzlei, das Geistliche Ratskollegium, die Rentkammer, der Lehenshof, das Vormundschaftskollegium, ein Oberappella-

27 HStAS A 15 Büschel 29.

28 Dazu Grete KLINGENSTEIN, Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert. Das Problem der Zensur in der theresianischen Reform. Wien 1970.

29 Dieser Streitpunkt wurde von der Forschung bislang kaum beachtet. Eine eingehende Darstellung der Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert würde sich aber lohnen. Interessant wäre zum Beispiel die Handhabung der theologischen Bücherzensur in Österreich unter Fürst Metternich. Das (kirchenfreundliche) österreichische Konkordat von 1855 bestimmte im 9. Artikel: »Erzbischöfe, Bischöfe und alle Ordinarien werden die denselben eigene Macht mit vollkommener Freiheit üben, um Bücher, welche der Religion und Sittlichkeit verderblich sind, als verwerflich zu bezeichnen und die Gläubigen von Lesung derselben abzuhalten. Doch auch die Regierung wird durch jedes dem Zwecke entsprechende Mittel verhüten, daß derlei Bücher im Kaiserthume verbreitet werden« (Übersetzung bei Erika WEINZIERL-FISCHER, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933. München 1960, 252; der lateinische Text in: Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili a cura di Angelo MERCATI. Vol. I: 1098–1914. Città del Vaticano 1954, 832). – Ein anderes Problem war die allgemeine Präventivzensur durch die Bischöfe; sie kam erst spät in Übung. Am 18. Oktober 1869 schärfte Papst Pius IX. durch die Apostolische Konstitution »Apostolicae sedis« den Bischöfen diese Pflicht (wieder?) ein. Zehn Jahre (!) später wandte sich Benjamin Herder, der bekannte katholische Verleger in Freiburg, an seinen Freund Carl Joseph von Hefele, Bischof von Rottenburg, und bat ihn um seine Meinung. Der Bischof war wenig begeistert; aus praktischen Gründen lehnte er eine Präventivzensur durch seine Behörde rundweg ab. Dazu Rudolf REINHARDT, Carl Joseph von Hefele und die kirchliche Präventivzensur, in: ThQ 152, 1972, 23–25.

30 HStAS A 15 Büschel 34: »Entwurf zur Landes-Direktorial-Einrichtung für die herzoglichen neuen Landen«.

tionsgericht und schließlich das Oberforst- und Jägermeisteramt. Das »Geistliche Ratskollegium« ist in drei Abteilungen gegliedert, nämlich das evangelische Konsistorium, das »Geistliche Ratskollegium katholischer Religion« und der Schulrat[31]. Das Konsistorium ist für die evangelischen Stände, nämlich die ehemaligen Reichsstädte Heilbronn, Aalen, Eßlingen, Reutlingen, Giengen und Ulm samt den dazugehörigen Dörfern zuständig. An der Spitze steht ein Präsident, d.h. der Landeschef, unterstützt von einem Direktor. Als Räte treten alle evangelischen Mitglieder der Landesregierung ein; der »ellwangische protestantische Pfarrer, so neu anzustellen sein wird«, waltet als geistlicher Assessor, als Kanzleipersonal ein Sekretär und ein Kanzlist.

Dem katholischen Geistlichen Rat unterstehen die Fürstpropstei Ellwangen, die Abteien Zwiefalten und Schöntal (je mit Territorien), die Reichsstädte Schwäbisch Gmünd, Rottweil und Weil der Stadt, dazu die anderen neuen katholischen Gebiete. An der Spitze steht ein Präsident; sein Name wird bereits genannt, nämlich Weihbischof Fürst von Hohenlohe-Schillingsfürst. Ihm zur Seite steht der langjährige Ellwanger Regierungspräsident (1783–1802) und Hofkanzler, der nunmehrige Direktor der neuwürttembergischen Landesregierung, Geheimrat Fidel Baur von Breitenfeld (1729–1808)[32]. Fünf Geistliche[33] fungieren als Räte, das Kanzleipersonal besteht ebenfalls aus einem Sekretär und einem Kanzlisten.

Mit anderen Worten: Der als »Landesbischof« vorgesehene Weihbischof Franz Fürst von Hohenlohe-Schillingsfürst sollte nach diesem Entwurf gleichzeitig Präsident einer Abteilung im »Geistlichen Ratskollegium« der künftigen Landesregierung von Neuwürttemberg werden. Das »Geistliche Ratskollegium katholischer Religion« hatte hier, neben dem Schulrat, dieselbe Stellung und eine ähnliche Funktion wie das evangelische Konsistorium, das unter dem Landesherrn als dem Summus Episcopus wirkte. Die künftige geistliche Verwaltung »katholischer Religion« für das neue Land war also fest in die staatliche Verwaltung eingegliedert; der als Landesbischof vorgeschlagene Augsburger Weihbischof war somit als Abteilungsleiter in einer Oberbehörde des Landes vorgesehen.

Daß diese Konzeption kein Versehen war, zeigt auch der Entwurf[34] für das »Organisationsmanifest«, das der nunmehrige König Friedrich von Württemberg am 18. März 1806[35] für »die Gesamtheit unserer zu einem Ganzen vereinigten alten und neuen Staaten«, also für das neue Königreich Württemberg (seit dem 1. Januar 1806) erlassen sollte. Beim »Geistlichen Departement«, also dem späteren Kultministerium, wird vermerkt: »Zu dem Geschäfts-Kreise des geistlichen Departements gehört der Cultus, sowohl der evangelischen als katholischen Religion, und anderer im Staate tolerierten Gemeinden, das Curatorium der Universität, Schulen und überhaupt gelehrte Bildungsanstalten«. Für die Verwaltung des katholischen Kultus ist vorgesehen: »In Ansehung der katholischen geistlichen Sachen vertritt der Bischof mit seinem Officialate die Stelle des Oberconsistorii und steht unter gleichen Verhältnissen mit dem Chef des geistlichen Departements«.

Mit anderen Worten: Noch zu Beginn des Jahres 1806, d.h. im Entwurf für das Organisationsmanifest für das gesamte Königreich, ist die geistliche Verwaltung »katholischer Religion« ein Teil der Ministerialbürokratie. Der Landesbischof erscheint wiederum als

31 Dazu Miller, Organisation (wie Anm. 2) 212–234.

32 Zu seiner Familie Karl Otto Müller, Fidel Baur von Breitenfeld, Generalleutnant, 1805–1882, in: Schwäbische Lebensbilder, Band 1, Stuttgart 1940, 15–27, 15f.

33 Genannt werden folgende Geistliche: Brugger, Stornbacher, Stark, Seminarregens Hopsel, Wagner. Es war noch nicht möglich, diese fünf Persönlichkeiten eindeutig zu identifizieren.

34 HStAS A 15 Büschel 35.

35 August Ludwig Reyscher, Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze. Band 3, enthaltend den dritten Theil der Sammlung der Staats-Grund-Gesetze. Stuttgart/Tübingen 1830, 247–263.

Abteilungsleiter im zuständigen Ministerium (Departement), die bischöfliche Oberbehörde ist dem evangelischen (landesherrlichen) Konsistorium gleichgeordnet[36].

Kurz vor dem Druck beziehungweise der Verabschiedung des Manifests scheint jemandem die Absurdität dieser Konstruktion aufgegangen zu sein. Die Druckfassung weicht nämlich am entscheidenden Punkt vom Entwurf ab. Im §63 wird angeordnet: »In Ansehung der katholischen Kirche besteht, neben dem Bischof und dessen Officialate, ein besonderer sogenannter Geistlicher Rat zu Besorgung und Wahrung der Souveränitätsrechte. Derselbe ist mit zwei weltlichen und einem geistlichen katholischen Räthen (!) besetzt«[37]. Die entscheidende Änderung gegenüber dem Entwurf ist also, daß der Bischof und sein Offizialat (das spätere Generalvikariat oder Ordinariat) nunmehr aus der staatlichen Verwaltung ausgegliedert sind. An ihrer Stelle erscheint der Geistliche Rat (der spätere Katholische Kirchenrat), dem mindestens ein Geistlicher angehören soll. Die Aufgabe dieser Behörde wird umschrieben: »Besorgung und Wahrung der königlichen Souveränitätsrechte gegenüber der katholischen Kirche«. So brachte also erst die Druckfassung des grundlegenden Organisationsmanifests einen Fortschritt: die katholische Oberbehörde ist nicht mehr Teil der Staatsverwaltung, der Landesbischof nicht mehr Abteilungsleiter im Ministerium. Neugeschaffen wird 1806 der (staatliche) Geistliche Rat, der spätere Katholische Kirchenrat (seit 10. Oktober 1816)[38], auch wenn damals niemand ahnen konnte, daß gerade dessen Rechte und Möglichkeiten, auch seine aufgeklärte Geschäftsführung, für lange Zeit eine der Ursachen für die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat in Württemberg werden sollten[39].

36 Diese Konstruktion, d.h. die Eingliederung der bischöflichen Oberbehörde in die staatliche Verwaltung, überrascht um so mehr, da es in den benachbarten Territorien zum Teil schon seit längerer Zeit Geistliche Räte, d.h. staatliche Behörden zur Wahrung der Souveränitätsrechte gegenüber der katholischen Kirche gab. Als Beispiele Baden (Der Geistliche Rat zu Baden-Baden und seine Protokolle von 1577–1584. Bearbeitet von Helmut STEIGELMANN. Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A: Quellen 7. Stuttgart 1962) oder Bayern (Richard BAUER, Der Kurfürstliche Geistliche Rat und die bayerische Kirchenpolitik, 1768–1802. Miscellanea Bavarica Monacensia 32. München 1971). Auch Minister Normann kannte ein »durch den Landesherren niederzusetzende(s) Geistliche(s) Ratskollegium, welches die landesherrlichen Rechte in Religionssachen ausübt und wahret« (Anbringen beim Kurfürsten vom 10. September 1803, HStAS A 15, Büschel 29). Dieses Gremium unterschied er von einem »bischöflichen Zensurkollegium«, also einer bischöflichen Oberbehörde des Landes.

37 Als Mitglieder waren zunächst allgemein »drei katholische Räte« vorgesehen gewesen; dies wurde dann spezifiziert: zwei weltliche und ein geistlicher Rat. Als Personal werden wieder ein Sekretär und ein Kanzlist genannt.

38 Johann Jakob LANG, Sammlung der katholischen Kirchengesetze. – REYSCHER, Sammlung (wie Anm. 35) Band 10. Tübingen 1836, 492 (Nr. 342).

39 Dazu allgemein August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg. Band 1. Stuttgart 1956, 53–56, 268–309.

HUBERT WOLF

Verlegung des Heiligen Stuhls: ein Kirchenstaat ohne Rom?

Matthias Erzberger und die Römische Frage im Ersten Weltkrieg

I. Die »Römische Frage« – ein Überblick

»Der Weltkrieg hat mehr als die letzten 40 Jahre Geschichte die Unhaltbarkeit der heutigen Lage des Apostolischen Stuhles dargetan. Die Katholiken der Mittelmächte wurden während des Krieges von jedem unmittelbaren Verkehr mit ihrem kirchlichen Oberhaupte abgeschnitten. Die diplomatischen Vertreter der Mittelmächte mußten Rom verlassen. Das Blatt des Heiligen Stuhles, ›Osservatore Romano‹, wurde unter italienische Zensur gestellt ... Bischöfe, Priester und Laien der Mittelmächte konnten dem Papste ihre Verehrung nicht persönlich bezeugen und die Bischöfe die übliche Romreise[1] nicht unternehmen«[2] – mit diesen Worten brachte der schwäbische Zentrumspolitiker und Reichstagsabgeordnete Matthias Erzberger (1875–1921)[3] die Brisanz der Römischen Frage während des Ersten Weltkrieges auf den Punkt. Die Katholiken der Mittelmächte müßten alles tun – so Erzberger weiter –, um »eine befriedigende *Neuregelung*[4] der Lage des Heiligen Stuhles herbeizuführen«[5].

Wieder einmal wurde in den Jahren 1914/18 gefragt: Braucht der Papst zur Ausübung seines geistlichen Amtes den weltlichen Kirchenstaat? Der Katholik Erzberger gab aus politisch-pragmatischen Gründen eine positive Antwort. Die Römische Frage[6] wurde freilich während des Ersten Weltkrieges nicht zum erstenmal thematisiert. Sie formuliert vielmehr ein Grundproblem der Kirchengeschichte und ist engstens mit der Entwicklung des Papsttums und der papalen Idee verbunden. Entsprechend kontrovers fielen in der Papstgeschichte die Antworten aus[7].

Die Protagonisten einer weltlichen Herrschaft des Papstes versuchten diese aus göttlichem Recht herzuleiten, um sie jeglicher Diskussion zu entziehen. Als Nachfolger der Apostelfürsten Petrus und Paulus, Vicarius Christi und Haupt der universalen Kirche benötige der

1 Gemeint sind die alle fünf Jahre fälligen visitationes ad limina.

2 Matthias Erzberger, Erlebnisse im Weltkrieg, Stuttgart/Berlin 1920, 125.

3 Über ihn Rudolf Morsey, Matthias Erzberger, in: Jürgen Aretz/Rudolf Morsey/Anton Rauscher (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts I, Mainz 1973, 103–112. – Klaus Epstein, Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie, Berlin/Frankfurt a.M. 1962 (Lit.).

4 Die hier wiedergegebenen Hervorhebungen finden sich jeweils im Original.

5 Erzberger, Erlebnisse (wie Anm. 2), 125.

6 Immer noch grundlegend Hubert (Beda) Bastgen, Die römische Frage. Dokumente und Stimmen, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1917–1919. Zur Entwicklung des Kirchenstaats vgl. Thomas Frenz, Art.: Kirchenstaat, in: TRE 19 (1990), 92–101 (Lit.). – Christoph Weber, Die Territorien des Kirchenstaates im 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1991. Zur Restauration des Kirchenstaates vgl. auch Roger Aubert, Die katholische Kirche nach dem Wiener Kongreß, in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte (HKG) VI/1, Freiburg i. Br. 1971, 105–126; 122–126.

7 Dazu die unterschiedlichsten Meinungen bei Bastgen, Römische Frage (wie Anm. 6).

Bischof von Rom ein eigenständiges Territorium, um seine weltkirchlichen Aufgaben nicht als Bürger eines bestimmten Staates ausüben zu müssen. Nur der Kirchenstaat gebe dem Papst die völlige Unabhängigkeit, um sein Amt als »Vater« aller Christgläubigen wahrnehmen zu können. Gerade sein »weltlicher« Staat wird so zur Conditio sine qua non für die »geistliche« Souveränität des Pontifex Maximus.

Die Gegner des Kirchenstaats argumentierten genau umgekehrt und nahmen den armen Jesus von Nazareth, dessen Reich nicht von dieser Welt sei, als Vorbild und Norm. Der Papst als Stellvertreter Christi solle sich auf seine geistlichen Aufgaben konzentrieren. Die Kirchengeschichte belege, wie häufig das »Patrimonium Petri« den Papst in politische Krisen und Kriege verwickelt und ihn gerade so seiner Souveränität beraubt habe. Alexander VI. und Cesare de Borja seien nur als Beispiel für viele zu nehmen. Erst durch Verzicht auf weltliche Herrschaft sei der Bischof von Rom für seine weltkirchlichen Aufgaben wirklich frei.

In ihr entscheidendes Stadium trat die »Römische Frage« im Zusammenhang mit dem Risorgimento. Die italienische Nationalbewegung konnte am Kirchenstaat nicht vorbeigehen, die Einigung Italiens wäre ohne Rom als Hauptstadt ein Torso geblieben. Nachdem die Krise von 1848/49 nicht zu durchgreifenden Reformen im Kirchenstaat führte und Pius IX. zu einem Kompromiß mit Piemont nicht bereit war, schlossen sich die Romagna (1859), die Marken und Umbrien (1860) dem entstehenden italienischen Nationalstaat an. Die Niederlage Napoleons III. im deutsch-französischen Krieg (1870) führte zum Abzug der französischen Truppen aus Rom und zur Annexion der Stadt durch Italien[8]. Das Königreich gewährleistete mit Gesetz vom 13. Mai 1871 die Unabhängigkeit des Papstes und die freie Ausübung der geistlichen Autorität (u.a. das aktive und passive Gesandtschaftsrecht) des Heiligen Stuhles; Pius IX. lehnte das Garantiegesetz jedoch in der Enzyklika »Ubi nos« vom 15. Mai 1871 entschieden ab. Die Päpste wurden zu »Gefangenen des Vatikan«[9]. Zwar erwog Leo XIII. mehrfach die Flucht aus Italien und hielt wie seine Nachfolger am »Non expedit« fest, Päpste und Kurie konnten jedoch ihre »geistlichen« Aufgaben (freier Verkehr mit den Bischöfen, Leitung der Weltkirche, Entsendung von Nuntien etc.) ungehindert wahrnehmen[10].

In Friedenszeiten war Italien zweifelsohne in der Lage, die Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles zu garantieren. Wie aber sah es im Kriegsfall aus? Bereits bei den Beratungen der italienischen Kammer im Januar 1871 wurde diese Frage angeschnitten. Die Gegner des Garantiegesetzes befürchteten, der Papst werde im Falle eines Krieges mit italienischer Beteiligung nicht neutral bleiben, sondern sich den Kriegsgegnern anschließen. Dann müßte aber der freie Verkehr mit ihnen durch Italien unterbunden werden. Andererseits wäre von einer Belagerung Roms durch feindliche Truppen auch der an sich neutrale Papst betroffen[11]. Viereinhalb Jahrzehnte blieben diese Befürchtungen grundlos – der Kriegseintritt Italiens am 23. Mai 1915 auf Seiten der Entente jedoch verlieh der Römischen Frage eine völlig neue Aktualität und Brisanz. Binnen weniger Jahre wurden zahllose Auswege diskutiert, in denen meist territoriale Probleme im Vordergrund standen. Auch die internationale Presse griff das Thema dankbar auf[12].

8 Vgl. Roger AUBERT, Die Römische Frage, in: HKG VI/1, 696–705 (Lit.). – FRENZ, Kirchenstaat (wie Anm. 6), 95f. – BASTGEN, Römische Frage II (wie Anm. 6).

9 Dazu Norbert MIKO, Das Ende des Kirchenstaates, 4 Bde., Wien 1962/70.

10 Vgl. Mario BENDISCIOLI, Die Römische Frage und der italienische Katholizismus, in: HKG VI/2, 501–514 (Lit.). – Konrad REPGEN, Die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege, in: HKG VII, 36–96; 51–62 (Lit.).

11 BASTGEN, Römische Frage II (wie Anm. 6), 748f.

12 Dazu u.a. die Beiträge von Hilgenreiner, Ebers, Lulvès, Claar, Ehrle, Bachem und Hoeber; vgl. Dokumentensammlung bei BASTGEN, Römische Frage III/2 (wie Anm. 6).

II. Erzberger und die »Römische Frage«

Im Rahmen der Lösungsversuche der Römischen Frage während des Ersten Weltkrieges spielte der Zentrumspolitiker Matthias Erzberger eine entscheidende, wenn auch bislang nicht ganz durchsichtige Rolle, wie seine 1920 publizierten »Erlebnisse im Weltkrieg« deutlich belegen[13]. Freilich mußte sich der Reichstagsabgeordnete damals in seinen autobiographischen Skizzen – mit Rücksicht auf noch lebende Zeitgenossen, die in die Fragestellung involviert waren – auf Andeutungen und vage Hinweise beschränken. Klaus Epstein kam 1962 in seiner grundlegenden Erzberger-Biographie kaum über den Informationsstand der »Erlebnisse« hinaus[14]. In einer anregenden Miszelle befaßte sich Maximilian Liebmann 1984 erneut mit dieser Thematik[15]. Beide Forscher konzentrierten sich dabei vorwiegend auf das Liechtenstein-Projekt, Liebmann beschränkt sich in seiner Darstellung sogar auf die Monate März bis Mai 1916. Wie neue Quellen zeigen, wird diese Eingrenzung der Rolle Erzbergers nicht völlig gerecht, es sei denn, man würde nur die Liechtenstein-Frage in den Blick nehmen.

1. Neue Quellen aus der Nuntiatur Pacelli

Nachdem Papst Johannes Paul II. am 20. August 1985 den Auftrag gab, die aus den Pontifikaten Pius X. (1903–1914) und Benedikt XV. (1914–1922) stammenden Bestände des Archivio Segreto Vaticano der Forschung zugänglich zu machen[16], kann auch der für unsere Fragestellung wichtige Fondo »Nunziatura di Monaco« konsultiert werden[17]. In den Akten der Nuntiatur Eugenio Pacelli[18] fanden sich in zwei Schachteln sechs Schnellhefter von Korrespondenzen Erzbergers mit der Münchner Nuntiatur und anderen römischen Stellen aus den Jahren 1915/17[19]. Diese wurden offenbar von der Witwe Erzbergers nach dessen Ermordung dem Nuntius Pacelli übergeben, der sie im Archiv der Münchner Nuntiatur deponierte[20].

Der Schriftwechsel unterstreicht das besondere Vertrauensverhältnis, in welchem der Zentrumspolitiker zu den Nuntien Andreas Frühwirth, Guiseppe Aversa[21] und Eugenio Pacelli sowie zu manchen Kreisen der Kurie stand. So wurde Erzberger in der Frage der päpstlichen Friedenspolitik mehrfach konsultiert, als Mittelsmann zwischen Kurie und Reichsregierung eingesetzt, um Informationen über Vermißte angegangen oder um Intervention zugunsten von Kriegsgefangenen gebeten. Auch zur Opportunität der »Verlegung« der Münchner Nuntiatur nach Berlin und anderen, für die Kirche relevanten Themen wurde Erzberger um Stellungnahme gebeten. Noch wichtiger als die Kontakte zur Münchner

13 Erzberger, Erlebnisse (wie Anm. 2), 125–137.

14 Epstein, Erzberger (wie Anm. 3), 164–168.

15 Maximilian Liebmann, Der Papst – Fürst von Liechtenstein. Ein Vorschlag zur Lösung der Römischen Frage aus dem Jahre 1916, in: RQ 79 (1984), 93–108.

16 Osservatore Romano vom 2./3. September 1985.

17 Dazu Egon Johannes Greipl, Das Archiv der Münchner Nuntiatur in der Zeit von 1904 bis 1934, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 66 (1986), 402–406.

18 Zur Tätigkeit Eugenio Pacellis, des späteren Papstes Pius XII. als Nuntius in München und Berlin (1917–1929) vgl. Bernhard Zittel, Die Vertretung des Hl. Stuhles in München 1785–1934, in: Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München, München 1960, 419–494; 479–494. – Giuseppe de Marchi, Le Nunziature Apostoliche dal 1800 al 1956 (Sussidi Eruditi 13), Roma 1957, 59 und 133. – Pascalina Lehnert, Ich durfte ihm dienen: Erinnerungen an Papst Pius XII., Würzburg 1983, 11–41.

19 Archivio Segreto Vaticano (ASV) Archivio della Nunziatura di Monaco (ANM) 408 und 409.

20 Vgl. dazu Greipl, Archiv (wie Anm. 17), 405.

21 Zu Frühwirth und Aversa vgl. Marchi, Nunziature (wie Anm. 18), 58f.

Nuntiatur waren für den Zentrumspolitiker die intensiven Beziehungen zu Rudolf von Gerlach (* 1886)[22], dem Geheimkämmerer und Vertrauten Benedikts XV., welcher während des Ersten Weltkriegs mehr und mehr Erzbergers Verbindungsmann zum Papst[23] wurde. Dieser »heiße Draht« sollte im Zusammenhang mit der »Römischen Frage« große Bedeutung erlangen.

2. *Rückgabe – Internationalisierung – Verlegung: Drei Phasen in Erzbergers Engagement*

Erzberger schaltete sich nicht erst im November 1915[24] oder gar erst Ende März 1916[25] in die Römische Frage ein. Vielmehr trat er unmittelbar nach dem Kriegseintritt Italiens in Aktion und beschäftigte sich bis weit in das Jahr 1917 hinein mit dieser Thematik. Seine Aktivitäten lassen sich in drei, sich zum Teil überlappende, Phasen einteilen:

1. Zunächst strebte er in einem Drei-Punkte-Programm eine *römische Lösung* an, die im wesentlichen auf eine zumindest teilweise Restitution des 1871 von Italien annektierten Kirchenstaates hinauslief.
2. Dann plante er ein *internationales Komitee*, welches die Aktivitäten der Katholiken in Sachen »Römische Frage« weltweit koordinieren, programmatisch begleiten und publizistisch unterstützen sollte.
3. Als eine römische Lösung immer unwahrscheinlicher wurde, sollten die Schwierigkeiten, die für die Katholiken der Mittelmächte durch den Kriegseintritt Italiens auf Seiten der Entente entstanden waren, durch eine (vorübergehende) *»Verlegung« des Heiligen Stuhles* in eine außeritalienische Stadt vermindert werden.

a) Eine römische Lösung: Erzbergers Drei-Punkte-Programm

Nach Konsultationen mit der Reichsregierung ließ Erzberger am 22. Mai 1915 – unmittelbar nach dem Kriegseintritt Italiens – Prälat Gerlach über die Preußische Gesandtschaft beim Vatikan[26] eine Depesche zukommen, in welcher er von Befürchtungen deutscher Katholiken hinsichtlich der Sicherheit des Papstes sprach. Niederlagen der italienischen Armee würden

22 Zur Beurteilung Gerlachs vgl. LIEBMANN, Papst (wie Anm. 15), 106 Anm. 7. Rudolf von Gerlach wird zwar in der Literatur über Benedikt XV. und Erzberger wiederholt als einflußreicher Berater und Freund des Papstes bezeichnet, biographische Daten und bibliographische Nachweise sucht man dort jedoch vergebens. Auch in den einschlägigen Nachschlagewerken und Lexika taucht Gerlachs Name nicht auf. Dies hat offenbar seinen Hauptgrund darin, daß er 1920 sein Priesteramt aufgab und die geschiedene Protestantin Katharina Blankenhagen heiratete; dadurch wurde Gerlach zur persona non grata. – Rudolf Ritter von Gerlach, geb. am 17. 3. 1886, bayerischer Personaladel, 1897–1902 Besuch des Gymnasiums in München und Landshut, anschließend Militärdienst, 1907 ordiniert, Eintritt in die Accademia dei Nobili Ecclesiastici, seit 1914 wirklicher Geheimer Kammerherr Benedikts XV., mußte 1917 Rom wegen Verwicklungen in einen italienischen Spionageprozeß verlassen, galt als überzeugter Gegner der Nationalsozialisten, 1940 Flucht über Holland und England ins kanadische Exil. – Über ihn informiert bislang nur die aus dem nationalsozialistischen Umfeld stammende Arbeit von Wilhelm PATIN, Beiträge zur Geschichte der deutsch-vatikanischen Beziehungen in den letzten Jahrzehnten. Als Manuskript gedruckt – nur für den Dienstgebrauch, Berlin 1942. Eines der wenigen erhaltenen Exemplare befindet sich in der Stadt- und Landesbibliothek Dortmund (Sign. D 53/101). Für den Hinweis auf dieses Werk sei Herrn Prof. Dr. Christoph Weber (Düsseldorf) herzlich gedankt.

23 Vgl. dazu auch EPSTEIN, Erzberger (wie Anm. 3), 170f.

24 Ebd. 165.

25 So LIEBMANN, Papst (wie Anm. 15), 96.

26 Vgl. dazu Franciscus HANUS, Die Preußische Vatikangesandtschaft 1747–1920, München 1934.

zur Revolution führen, die nicht nur die Monarchie »wegfegen« werde, »sondern der Haß der Freimaurer wird zum Sturm gegen den Vatikan führen«. Da er die volle Unabhängigkeit und Unversehrtheit Benedikt XV. gefährdet sah, schlug der Zentrumspolitiker vor, der Papst solle – trotz aller Bedenken – »für die Dauer des Krieges vorübergehenden Aufenthalt in der neutralen Schweiz« nehmen. Gedacht war in erster Linie an die Benediktinerabtei Einsiedeln[27]. Da Erzberger mit heftigem Widerstand Benedikt XV. und der römischen Kurie rechnete, suchte er über den bayerischen Ministerpräsidenten Georg Graf von Hertling (1843–1919)[28] die Unterstützung des Münchner Kardinals Franz von Bettinger (1850–1917)[29]. Dieser sollte sich ebenfalls über Gerlach an den Papst wenden und den Heiligen Vater bitten, »aus allgemeinen kirchlichen und persönlichen Gründen seinen Wohnsitz nach der Schweiz« zu verlegen[30].

Wie zu erwarten, brachte die Intervention Erzbergers kein sichtbares Ergebnis; Benedikt XV. dachte offenbar nicht daran, Rom zu verlassen. Gerlach geht in seinem Antwortschreiben auch mit keinem Wort auf die Exilspläne ein. Vielmehr thematisiert er nach einer Elegie über die traurige Lage des Papstes die Römische Frage in grundsätzlicher Weise. Die göttliche Vorsehung habe »uns *Deutsche* dazu bestimmt, dem Vater der Christenheit nach dem Kriege wieder seine Unabhängigkeit zurückzuerstatten, die demselben gemäß *göttlichem* Rechte gebührt«. Obwohl eine endgültige Lösung erst im Zusammenhang mit den Friedensverhandlungen gefunden werden könne, fordert der Geheimkämmerer Erzberger auf, schon während des Krieges im Sinne des Papstes zu wirken. Als Ziel schwebt ihm die »Errichtung eines kleinen neutralen Staates« vor, der aus Trastevere und einem Landstrich entlang des Tibers bis Cività Vecchia bestehen sollte. Der freie Zugang zum Meer war für Gerlach von zentraler Bedeutung. Der Bestand dieses »Kirchenstaates« sollte durch internationale Garantien gesichert werden[31].

Erzberger griff die Anregungen aus Rom auf und sondierte zusammen mit Hertling Möglichkeiten und Grenzen, »schon jetzt in diesem Sinne zu wirken«. Der bayerische Ministerpräsident riet jedoch von größeren Aktionen wie Pressekampagnen solange ab, bis der Papst selbst ein entsprechendes Vorgehen ausdrücklich wünsche. Auf Gerlachs Informationen allein wollte er sich offenbar nicht verlassen[32].

Im Sommer 1915 teilte Erzberger dem Sekretär des Papstes mit, man habe bislang von öffentlichen Aktivitäten in der Römischen Frage abgesehen, »weil wir befürchteten, daß dadurch Schwierigkeiten für den Heiligen Vater entstehen könnten«. Erst nach dem Waffenstillstand werde der Pressefeldzug beginnen. Auch Kaiser Wilhelm II. habe seine grundsätzliche Bereitschaft zur Mitwirkung signalisiert. Der Reichstagsabgeordnete sah drei Punkte bei der Lösung der Römischen Frage für konstitutiv an:

1. Die finanzielle Unabhängigkeit des Heiligen Stuhls soll durch eine Grundausstattung mit 300 Millionen Schweizer Franken, welche die internationale Staatengemeinschaft zur Verfügung stellt, gesichert werden.
2. Zur Herstellung der territorialen Souveränität tritt Italien die »leonische Stadt« bis zur Tibermündung an den Papst ab.

27 ASV ANM 409, Erzberger an Gerlach 1915 Mai 22.

28 Über ihn Rudolf Morsey, Georg Graf von Hertling (1843–1919), in: Aretz/Morsey/Rauscher (Hg.), Zeitgeschichte I (wie Anm. 3), 43–52.

29 Über ihn Erwin Gatz, Art.: Bettinger, Franz von (1850–1917), in: Ders. (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 49f.

30 ASV ANM 409, Erzberger an Hertling 1915 Mai 22.

31 ASV ANM 409, Gerlach an Erzberger 1915 Mai 24.

32 ASV ANM 409, Hertling an Erzberger 1915 August 11. Dazu auch Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Hertling Fasz. 73.

3. Die Römische Frage kann nicht auf bilateraler Ebene (Italien-Heiliger Stuhl) gelöst werden, sondern muß internationalisiert werden. Der Völkergemeinschaft[33] kommt dabei die Funktion eines Garanten der Souveränität des Heiligen Stuhls zu[34].

Gerlach kam der Bitte Erzbergers, dessen Lösungsvorschläge Papst Benedikt XV. vorzulegen, umgehend nach. Am 4. September 1915 konnte er nach Deutschland berichten: »Was Sie über die Garantien für den Heiligen Stuhl schreiben, entspricht vollständig den Ansichten Seiner Heiligkeit«[35].

Im Herbst konferierte der Zentrumspolitiker auch mit Reichskanzler Theobald von Bethmann-Hollweg (1856–1921)[36] über seinen Drei-Punkte-Plan. Beide Politiker stimmten zwar in der Beurteilung der Lage grundsätzlich überein, Bethmann-Hollweg nahm an Erzbergers Drei-Punkte-Programm jedoch folgende Modifizierungen vor:

1. Die 300 Millionen Mark an finanzieller Grundausstattung für den Heiligen Stuhl sollten nicht von der Staatengemeinschaft, sondern von Italien allein aufgebracht werden, da die im Garantiegesetz von 1871 dem Papst zugesicherten 3,25 Millionen Lire Jahresrente nicht abgerufen worden und inzwischen auf rund 150 Millionen Mark Kapital angewachsen seien. Die Ablösung dieser Leistungen für die Zukunft ergebe noch einmal denselben Betrag.
2. Eine territoriale Wiederherstellung des Kirchenstaats auch in kleinem Umfang (Leoninische Stadt) sah der Reichskanzler für äußerst problematisch an. An ein Nachgeben Italiens in diesem Punkt glaubte er nicht. Auch würden dem Papst durch die Verwaltung eines Staates mit zahlreichen Bürgern eine Reihe von »Unannehmlichkeiten« (Steuern, Polizei etc.) entstehen. Er schlug stattdessen eine Erweiterung der vatikanischen Gärten durch Ankauf vor.
3. Eine internationale Absicherung des Garantiegesetzes hielt Bethmann-Hollweg für notwendig und erreichbar. Vorher sollten allerdings die Änderungswünsche des Papstes am bestehenden Garantiegesetz zusammengestellt werden, damit dieses nach kurialen Vorstellungen geändert werden könne.

Erzberger bat Gerlach um eine rasche Antwort Benedikt XV. – möglichst in Form eines ausgearbeiteten Vertragsentwurfes – um entsprechend disponieren zu können[37]. Den gewünschten Vertragsentwurf konnte Gerlach nicht übersenden, da »der Heilige Stuhl seine Interessen bei gegebener Gelegenheit *selbst* geltend machen wird«. Benedikt XV. legte größten Wert auf die faktische Anerkennung seiner völkerrechtlichen Souveränität durch die Staaten, die durch die Zulassung eines Vertreters des Heiligen Stuhls zur Friedenskonferenz am besten unter Beweis gestellt werden könnte. Deshalb sollten »*Deutschland und Österreich* unter *allen Umständen* darauf bestehen«. Insofern war die päpstliche Friedenspolitik während des Ersten Weltkrieges nicht völlig selbstlos[38]. Trotz der von Bethmann-Hollweg angedeuteten Probleme bestand der Papst auf einem eigenen Kirchenstaat, da nur ein kleines Territorium, dessen Neutralität von ganz Europa garantiert werde, die Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles sichern könne. »Gerade so gut wie die kleine Republik S. Marino in Italien bestehen kann, gerade so gut kann auch ein *kleiner Kirchenstaat* errichtet werden, ohne daß dadurch die *Einigkeit* Italiens auch nur im mindesten Schaden erleidet«. Eine Erweiterung der vatikanischen Gärten bis zum Meer durch Ankauf des betreffenden Grund und Bodens hielt Gerlach für unmöglich und viel zu kostspielig. Den Vorschlag des Reichskanzlers, die finanzielle

33 Diese Ansicht korrespondiert mit Erzbergers Hochschätzung der Völkerbundsidee. Vgl. dazu Matthias ERZBERGER, Der Völkerbund. Der Weg zum Weltfrieden, Berlin 1918.
34 ASV ANM 409, Erzberger an Gerlach 1915 August 27.
35 ASV ANM 409, Gerlach an Erzberger 1915 September 4.
36 Über ihn Werner FRAUENDIENST, Art.: Bethmann-Hollweg, in: NDB 2, 188–193 (Lit.).
37 ASV ANM 409, Erzberger an Gerlach 1915 September 15.
38 Zur Friedenspolitik Benedikt XV. vgl. REPGEN, Außenpolitik (wie Anm. 10), 44–51 (Lit.).

Grundausstattung des Heiligen Stuhles allein Italien zu überlassen, lehnte Benedikt XV. ab; von Italien werde der Papst nie Geld annehmen[39].

Inzwischen hatte sich Erzberger auch an Professor Robert Davidsohn (1853–1937)[40] gewandt. Davidsohn, jüdischer Historiker, durch sein monumentales vierbändiges Werk zur »Geschichte von Florenz« ein ausgewiesener Italienfachmann, beurteilte die Römische Frage ebenfalls als eines der wichtigsten Probleme, das im Falle eines Sieges der Mittelmächte unbedingt angegangen werden müßte. Von der Lösung der Römischen Frage hing – nach seiner Ansicht – die Gestaltung der künftigen Beziehungen zwischen Deutschland und Italien maßgeblich ab. Davidsohn glaubte, Italien werde nach einem Friedensschluß entschieden das »Bestehen einer solchen Frage bestreiten«. Deshalb müßten während des Krieges die tatsächlichen Beeinträchtigungen der Freiheit des Heiligen Stuhles gesammelt und dokumentiert werden, um später damit argumentieren zu können. Der Historiker erklärte sich zu einem Gutachten über die Römische Frage bereit, falls Erzberger ihm die Ergebnisse seiner bisherigen Konsultationen mit Rom mitteile[41]. Dieser Bitte kam der Zentrumspolitiker umgehend nach und übersandte seinen Drei-Punkte-Plan[42].

Davidsohn antwortete mit einer umfangreichen Denkschrift[43], die von einem Sieg der Mittelmächte im Weltkrieg ausgeht. Für ihn war klar, daß nur solche Lösungsvorschläge in Erwägung gezogen werden dürften, »die Aussicht auf die schließliche, wenn auch anfänglich widerstrebende Billigung der Italiener und dadurch auch Aussicht auf Dauer besitzt«. Es müsse ein modus vivendi gefunden werden, welcher der italienischen Regierung ermögliche, ihn gegen das eigene Volk aufrecht zu erhalten: »Kein nationales und kein internationales Garantiegesetz garantiert auch zugleich die Regierung selbst«. Das starke Einheitsgefühl der Italiener, das mit Rom als Hauptstadt verbunden sei, müsse unbedingt berücksichtigt werden.

Nach diesen allgemeinen Grundsätzen ging Davidsohn auf die drei von Erzberger angesprochenen Fragekreise im einzelnen ein:

1. Hinsichtlich der finanziellen Unabhängigkeit des Papstes stimmte er völlig mit Bethmann-Hollweg überein. Wie der Reichskanzler glaubte er, Italien allein könne die 300 Millionen Mark aus den seit 45 Jahren angesammelten Kapitalerträgen der nicht abgerufenen jährlichen päpstlichen Rente von 3,25 Millionen Lire aufbringen.
2. Die Rückgabe der Leostadt an den Papst lehnte der Historiker entschieden ab. »Für eine bloße Sicherung wäre die Leostadt nebst einem bis zum Meere reichenden Streifen zu groß; als territoriale Grundlage einer Souveränität wäre dieses Stückchen Land zu winzig«. Die Administration dieses Kirchenstaates würde den Papst in schwerste Verlegenheit bringen. »Dies alles um des Scheinbildes einer Souveränität kleinsten Zuschnittes halber, durch die in Wirklichkeit die spirituelle Souveränität des Papsttums in Schatten gestellt, dessen Universalität durch kleinste Alltagssorgen verdunkelt, durch unaufhörliche Reibungen beeinträchtigt werden würde«. Demonstrationen, Unruhen und Aufstände wären an der Tagesordnung. Ein päpstliches Kleinrom, ein an sich wertloses Territorium mit rein symbolischer Bedeutung sei den ganzen Aufwand nicht wert, zumal auch eine internationale Garantie den Besitzstand des Papstes nicht sichern könnte. »Was durch die Souveränität über ein kleines, vom Ponte San Angelo bis zum Meere reichendes Gebiet eigentlich angestrebt würde, nämlich die Sicherung des Apostolischen Stuhles, die Unabhängigkeit seines jeweiligen Inhabers von der italienischen Politik ... läßt sich auf einfachere, geringere Risiken in sich bewegende Art [sic!] erreichen«. Davidsohn schwebte eine Ausdehnung der im Garantiegesetz vom Mai 1871 für

39 ASV ANM 409, Gerlach an Erzberger 1915 September 26.
40 Über ihn Hans Konrad Peyer, Art.: Davidsohn, Robert, in: NDB 3, 538 (Lit.).
41 ASV ANM 409, Davidsohn an Erzberger 1915 September 16.
42 ASV ANM 409, Erzberger an Davidsohn 1915 September 18.
43 ASV ANM 409, Denkschrift Davidsohns für Erzberger 1915 September 20. Danach das Folgende.

die apostolischen Paläste in Rom und Castell Gandolfo gewährte Exterritorialität auf eine neu zu schaffende Straße von den vatikanischen Gärten nach Ostia und ein eigenes »vatikanisches« Hafenbecken vor, die in das Eigentum des Apostolischen Stuhles übergehen sollten. Ferner sollte dem Papst eine kleine Handelsflotte zugestanden werden, die unter der Flagge des Heiligen Stuhles, die von allen Staaten als neutral betrachtet würde, konzidiert werden würde. Grundsätzlich dürften die päpstlichen Schiffe nicht aufgehalten oder kontrolliert werden. Ob diese Flotte zur Selbstverteidigung bewaffnet sein könnte, wollte der Gutachter der Vereinbarung des internationalen Garantiegesetzes überlassen.

3. Obwohl Davidsohn die Internationalisierung der Römischen Frage prinzipiell für problematisch ansah, da er starken Widerspruch in der italienischen Öffentlichkeit befürchtete, hielt er sie dennoch für unabdingbar. Eine Niederlage des Königreichs Italiens im Krieg werde die Sache erleichtern. »Die Form der internationalen Garantie wäre in besonderer Art zu gestalten. Es wäre *zwischen der Garantie an sich und der Anerkennung der garantiert neutralen Stellung* des Apostolischen Stuhles zu unterscheiden«. Garanten sollten nur diejenigen Mächte und Großmächte sein, die vor dem 1. Januar 1914 eine diplomatische Vertretung beim Heiligen Stuhl unterhielten, was nur für Österreich und Deutschland zutraf. Italien gewänne durch eine solche Regelung immerhin die Anerkennung seiner politischen Stellung durch das Papsttum. Den Kardinälen wäre von allen Staaten freies Geleit nach Rom, zu jedem anderen Sitze des Papsttums und zum Konklave zu gewähren. Analog sollte mit päpstlichen Nuntien und Gesandten verfahren werden.

Der jüdische Historiker kam zu dem Schluß: »Eine solche Regelung würde das Papsttum nicht schweren Verwicklungen aussetzen und die jetzt bestehenden Gefahren der Abhängigkeit von Italien vermeiden. Sie würde andererseits die Hauptstadt Italiens nicht in zwei Stücke teilen, sondern ein längst gewohnter Zustand würde auf eine neu zu schaffende Straße und ein Hafenbassin ... ausgedehnt werden. Von einer Zerreißung der Einheit Italiens durch das Papsttum könnte nicht die Rede sein ... Die ganze Regelung trüge den Stempel einer Maßnahme zum Schutze der Unabhängigkeit des Apostolischen Stuhles; niemand könnte behaupten, es handle sich um eine Wiederherstellung des dominium temporale vorläufig kleinsten Maßstabes in der Absicht, es künftig weiter auszudehnen, eine Behauptung, die in jenem anderen Falle zweifellos erhoben und in starkem Maße ausgenützt werden würde«.

Obschon die Vorschläge des Professors eine römische Lösung der Römischen Frage in dem Sinne, wie sie Erzberger zunächst vorgeschwebt war, als nicht realisierbar auswiesen, fanden sie – wenigstens in der Antwort Erzbergers an Davidsohn – fast durchgehend die Zustimmung des Zentrumspolitikers. Insbesondere die Exterritorialisierung der Straße vom Vatikan zum Meer schien ihm äußerst glücklich[44]. Die Denkschrift Davidsohns sandte er auch an den Prager Moraltheologen und Politiker Karl Hilgenreiner (1867–1948)[45], dessen Schrift »Die Römische Frage nach dem Weltkrieg«[46] gerade erschienen war[47].

b) Die Gründung eines Internationalen Katholischen Komitees

Für Erzberger wurde immer deutlicher, daß sich in der Römischen Frage auf rein diplomatischem Weg nichts würde bewegen lassen. Er fieberte dem Zeitpunkt entgegen, an dem die Katholiken der Welt mit einer »wuchtigen Propaganda« für die Freiheit des Papstes eintreten würden. Auch über die Form eines solchen Vorgehens stellte der Zentrumspolitiker Überle-

44 ASV ANM 409, Erzberger an Davidsohn 1915 September 24.

45 Über ihn Augustin Huber, Art.: Hilgenreiner, Karl, in: LThK² 5, 349. – Wilhelm Kosch, Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon I, Augsburg 1933, 1582.

46 Karl Hilgenreiner, Die Römische Frage nach dem Weltkrieg, Prag 1915.

47 ASV ANM 409, Erzberger an Hilgenreiner 1915 September 26.

gungen an. »Genügt es, eine rein literarische Propaganda zu entfalten? Sollten die Katholiken in den einzelnen Staaten auf ihre Regierungen Einfluß zu gewinnen suchen oder sollte ein internationales Comitée eingesetzt werden? Sollte diese Propaganda nur vom hochwürdigsten Episkopat getragen werden oder sollten Laien an derselben mitwirken?« Am geeignetsten erschien Erzberger ein Internationales Komitee, dessen Führung in den Händen von Katholiken (Laien) aus neutralen, am Kriegsgeschehen unbeteiligten Staaten liegen sollte[48].

Da durch den Beginn der propagandistischen Maßnahmen Benedikt XV. keinerlei Schwierigkeiten entstehen durften, war es für Erzberger selbstverständlich, sich über den geeigneten Zeitpunkt mit der Münchner Nuntiatur ins Benehmen zu setzen. Deshalb schilderte er Nuntius Frühwirth Anfang Oktober 1915 sein Komitee-Projekt, das inzwischen deutlichere Konturen angenommen hatte. Die Führung sollten Katholiken aus der Schweiz, Holland und Spanien übernehmen, welche die Katholiken Österreichs, Deutschlands, Belgiens, Italiens, Frankreichs, Englands, Kanadas, der USA und der lateinamerikanischen Staaten zu einem Kongreß über die Römische Frage einzuladen hätten. Ziel des Kongresses sei eine feierliche Erklärung, daß beim Friedensschluß die völlige Freiheit und Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles gesichert werden müsse, »da die 'Römische Frage' eine Weltfrage sei«. Der Aufruf selbst sollte in alle Weltsprachen übersetzt und als Broschüre verbreitet werden. Als Nebeneffekt erhoffte sich Erzberger eine Versöhnung der Katholiken aller Welt, eine gemeinsame Aktion zugunsten des Heiligen Vaters: »ich könnte mir keinen schöneren Anfang des Friedens denken«. Zwar wünschte der Reichstagsabgeordnete die grundsätzliche Zustimmung der Kurie für seine Aktivitäten. Diese sollte aber ganz vertraulich vom Kardinalstaatssekretär gegeben werden, damit dem Papst in der Kriegssituation daraus keine Unannehmlichkeiten erwachsen könnten. Öffentlich mußte es deshalb so aussehen, als sei der erste Schritt ohne Wissen des Heiligen Stuhles erfolgt[49].

Die Antwort von Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri (1852–1934)[50] fiel negativ aus. Er lobte zwar den Eifer Erzbergers, hielt aber den Zeitpunkt für eine internationale katholische Aktion für nicht opportun[51]. Daß der Zentrumspolitiker mit diesem Ergebnis nicht zufrieden war, liegt auf der Hand. Nachdem die offizielle »Schiene« über die Nuntiatur nicht funktioniert hatte, schaltete Erzberger erneut den Geheimsekretär des Papstes, Gerlach, ein. Er glaubte, Benedikt XV. sei von Gasparri nur unzureichend informiert worden und bat Gerlach, seinen Gedankengang dem Papst persönlich zu übermitteln.

Für Erzberger war der Erste Weltkrieg die »einzige Gelegenheit« zur Lösung der Römischen Frage; »ob die Vorsehung noch jemals eine solche Gelegenheit bietet, weiß kein Mensch«. Dieser Kairos dürfe nicht ungenützt verstreichen, einzelne Presseartikel reichten nicht aus, die Kräfte des Weltkatholizismus müßten gebündelt und eine entsprechende organisatorische Plattform gefunden werden. Nach diesen grundsätzlichen Bemerkungen setzt Erzberger Gerlach seinen Plan eines internationalen katholischen Komitees auseinander, der inzwischen schon weitere Konturen angenommen hatte. Der Kongreß sollte am 21. März 1916 im Schweizer Wallfahrtsort Maria Einsiedeln stattfinden und jedes Land mit fünf bis neun Delegierten vertreten sein. In einer Deklaration sollte die Römische Frage zur Weltfrage erklärt werden. Damit auch die Katholiken Chinas und Japans teilnehmen könnten, müßten die Vorarbeiten umgehend beginnen und die Einladungen rasch verschickt werden. Führende Vertreter des Schweizer Katholizismus und der Jesuitengeneral Graf Wladimir Ledóchowski

48 Ebd.
49 ASV ANM 409, Erzberger an Nuntius Frühwirth 1915 Oktober 3.
50 Über ihn Remigius BÄUMER, Art.: Gasparri, Pietro, in: LThK² 4, 524 (Lit.). – Josef SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit III, München 1936, passim.
51 ASV ANM 409, Frühwirth an Erzberger 1915 Oktober 26.

(1866–1942)[52] »signalisierten« ihre Bereitschaft zur Mitwirkung, allerdings unter der Bedingung, daß der Kardinalstaatssekretär mit dem ganzen Plan einverstanden war. Wenn Rom nicht bald eine positive Antwort gab – dessen war sich Erzberger sicher – »ist der ganze Plan ... so gut wie vereitelt«[53].

Benedikt XV. antwortete umgehend und eindeutig: Er verbot die Bildung von Komitees zur Lösung der Römischen Frage apodiktisch. Stattdessen sollten von zehn Persönlichkeiten aus verschiedenen Ländern Gutachten über den ganzen Themenkomplex erstellt werden, um für alle Eventualitäten gerüstet zu sein[54]. Damit war Erzbergers Projekt ernsthaft gefährdet. Auch der Schweizer Katholikenführer Emil Pestalozzi-Pfyffer (1852–1929)[55], den er bereits als Organisator gewonnen hatte, riet nach dieser römischen Antwort zum Abwarten[56]. Der Zentrumspolitiker versuchte, den Leiter des »Schweizer Katholischen Volksvereins« mit dem Hinweis auf baldige neue Nachrichten aus Rom bei der Stange zu halten. Der günstige Augenblick dürfe nicht ungenützt vergehen, die Initiative müsse freilich von neutraler Seite und nicht von einer der kriegführenden Mächte ausgehen – ein deutlicher Hinweis auf die Schweiz[57].

Erst als im Vatikan im Dezember 1915 die Inhalte des Londoner Vertrages, der zum Kriegseintritt Italiens geführt hatte, bekannt wurden, durften Erzberger und seine katholischen Laien aktiv werden. Vor allem, daß die Römische Frage bei eventuellen Friedensverhandlungen als inexistent betrachtet wurde und der Papst zu einer Friedenskonferenz keinesfalls zugelassen werden sollte, rief bei der Kurie Empörung hervor. Erzberger und seine Mitstreiter wurden aufgefordert, »in der *ganzen Welt* ein großes *Pressegeschrei* zu veranstalten«. In sämtliche großen internationalen liberalen Zeitungen sollten entsprechende Artikel lanciert werden, die den »Verrat Italiens«, das für zwei Milliarden zur Entente übergelaufen sei, geißeln sollten[58].

Der Reichstagsabgeordnete machte sich umgehend an die Arbeit; in einer umfangreichen Denkschrift[59] unter dem Titel »Italiens Judaslohn«, welche zahlreichen Zeitungsredaktionen zugespielt wurde, warf er dem Königreich vor, »für zwei Milliarden Lire die Freiheit des Papstes verkauft« zu haben. Er bemüht den Fürsten Bismarck, den Kanonisten Hinschius und andere bedeutende Größen, um die Brisanz der Römischen Frage zu unterstreichen. Erzbergers Aktivitäten zeitigten einigen Erfolg; in verschiedenen, vor allem katholischen Zeitungen Deutschlands, Österreichs, Hollands und der Schweiz erschienen Artikel, die sich mit der Römischen Frage beschäftigten[60]. Auch liberale Blätter wie die »Münchner Neuesten Nachrichten«[61] gingen auf die weltliche Herrschaft des Papstes ein. Dabei wurde der überkonfessionelle und internationale Charakter der Frage hervorgehoben und ausdrücklich auf die Argumentation Bismarcks verwiesen – ein deutliches Indiz dafür, daß Erzbergers Denkschrift als Vorlage der betreffenden Artikel gedient hatte.

52 Über ihn Burkhart SCHNEIDER, Art.: Ledóchowski, Wladimir, in: LThK² 6, 874 (Lit.).
53 ASV ANM 409, Erzberger an Gerlach 1915 Oktober 27.
54 ASV ANM 409, Gerlach an Erzberger 1915 November 6.
55 Über ihn KOSCH, Katholisches Deutschland II (wie Anm. 45), 3492f. (Lit.).
56 ASV ANM 409, Pestalozzi-Pfyffer an Erzberger 1915 November 5.
57 ASV ANM 409, Erzberger an Pestalozzi-Pfyffer 1915 November 10.
58 ASV ANM 409, Gerlach an Erberger 1915 Dezember 27.
59 ASV ANM 409, Erzberger, »Italiens Judaslohn« o. D. [Anfang Januar 1916].
60 So etwa »Neue Züricher Nachrichten« (1916 Januar 4), »Kölnische Volkszeitung«, »Germania« und österreichische »Reichspost« (je mehrere Artikel).
61 »Münchner Neueste Nachrichten« 1916 Januar 5.

c) Pläne zur »Verlegung« des Heiligen Stuhles

Die Römische Frage konnte sich somit im Januar 1916 einer europaweiten Publizität erfreuen, einer praktischen Lösung kam man jedoch dadurch nicht näher. Dies mußte auch Gerlach erkennen, der zu dem Schluß kam, die in verschiedenen Zeitungen und Gutachten vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten des Konflikts seien – wegen der benötigten Zustimmung Italiens – nicht zu realisieren. Da die grundsätzliche Frage, die Anerkennung des Papstes als territorialer Souverän über die Reste des ehemaligen Kirchenstaates (Vatikan, Petersplatz und Castell Gandolfo), momentan nicht angegangen werden könne, wollte der Prälat wenigstens das aktuelle Problem gelöst sehen. Er richtete daher an Erzberger die Frage: »Wie wäre in Kriegszeiten für die volle Freiheit des Apostolischen Stuhles zu sorgen und auf welche Weise wäre dies zu erreichen?« Da die Souveränität des Papstes in Rom während des Weltkriegs nicht garantiert werden könne und auch nach dem Friedensschluß eine Anerkennung der päpstlichen Souveränität durch Italien unwahrscheinlich sei, dachte er an eine Verlegung des Heiligen Stuhls von Rom in eine andere Stadt. »Wäre es denn nicht möglich« – so fragt Gerlach – »daß wieder eines der alten geistlichen Fürstentümer errichtet würde und dasselbe dem Papst als *neutraler* Staat übergeben würde?« Drei Fürstbistümer[62] der ehemaligen Germania Sacra kamen dafür – nach Ansicht des päpstlichen Sekretärs – besonders in Frage: Trient[63], Brixen[64] und Salzburg[65], wobei er einer Südtiroler Lösung, als neutralem Pufferstaat zwischen Österreich und Italien[66], den Vorzug vor der Abtretung Salzburgs durch Österreich gab. Erzberger erhielt den Auftrag, in Wien entsprechende Sondierungen vorzunehmen, um für eine möglicherweise notwendig werdende Verlegung des Heiligen Stuhls vorbereitet zu sein[67].

Der Zentrumspolitiker besprach die Vorschläge aus Rom umgehend mit Graf Hertling[68]. Dieser hielt die Schaffung des Fürstbistums Trentino als neutralen Staat für kaum angezeigt. Österreich werde das Trentino nie aufgeben, da zu befürchten stehe, Italien werde sich Trient nach dem Weltkrieg genauso einverleiben wie es 1870 Rom und den Kirchenstaat annektiert habe. Das Argument wäre wieder dasselbe: Im Trentino leben überwiegend Italiener, also gehört das Gebiet eo ipso zu Italien. »Etwas anderes würde es sein, die Frage zu erwägen, ob nicht das Fürstbistum Brixen, das eine rein deutsche Bevölkerung hat, für diese Zwecke in Aussicht genommen werden könnte«. Da die Salzburger Lösung von vorneherein ausschied, wollte sich Erzberger in Wien nur für Brixen als Sitz des Heiligen Stuhles einsetzen[69].

Erst nachdem sich weder eine Südtiroler noch eine Salzburger Lösung abzeichnete, brachte der Reichstagsabgeordnete am 27. März 1916 Liechtenstein als Sitz des Heiligen Stuhles ins Gespräch. Das Liechtenstein-Projekt war »Erzbergers ureigenste Idee«[70]. Bereits am 10. April

62 Zur Geschichte der Reichskirche und der geistlichen Fürstentümer Hans Erich FEINE, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803 (Kirchenrechtliche Abhandlungen 97/98), Stuttgart 1921. – Heribert RAAB, Wiederaufbau und Verfassung der Reichskirche, in: HKG V, 152–180; vgl. auch die Beiträge des Symposions »Der Episkopat des Hl. Römischen Reiches 1648–1803«, in: RQ 83 (1988), 211–396.

63 Vgl. Armando COSTA, I Vescovi di Trento, notizie – profili, Trento 1977.

64 Josef GELMI, Die Brixener Bischöfe in der Geschichte Tirols, Bozen 1984.

65 Heinz DOPSCH/Hans SPATZENEGGER (Hg.), Geschichte Salzburgs – Stadt und Land II/1, Salzburg 1988.

66 Vgl. Hans KRAMER, Die Übersiedlungspläne der Römischen Kurie nach Südtirol, in: Schlern-Schriften 27 (1953), 130f.

67 ASV ANM 409, Gerlach an Erberger 1916 Februar 10.

68 ASV ANM 409, Erzberger an Gerlach 1916 Februar 25.

69 ASV ANM 409, Erzberger an Gerlach 1916 März 4.

70 LIEBMANN, Papst (wie Anm. 15), 97.

übersandte er den Entwurf eines Staatsvertrages[71], der die Übernahme des Fürstentums durch den Heiligen Stuhl regeln sollte und nach dem Vorbild des Übergangs der Hohenzollerischen Fürstentümer an das Königreich Preußen im Jahre 1849 konzipiert war[72], nach Rom. Durch den Wiener Erzbischof Kardinal Friedrich Gustav Piffl (1864–1932)[73] ließ er den Vertragsentwurf an Fürst Johann II. von Liechtenstein (1840–1929)[74] übermitteln. Dabei hoffte Erzberger auf eine Vergrößerung des Fürstentums »um das Gebiet bis Feldkirch«, auf das Österreich nach dem Krieg gerne verzichten werde[75].

Zehn Tage lang, vom 17. bis 26. April verhandelte Erzberger in Wien[76]. Nach einigem Hin und Her und unterschiedlichsten Lösungsvorschlägen, die bis zu einer Teilung Liechtensteins in ein päpstliches und ein fürstliches Territorium gingen, scheiterte die ganze Sache schließlich am entschiedenen Widerstand des Prinzen Franz I. (1853–1938)[77], des Bruders des regierenden Fürsten: »Prinz Franz beherrscht alles und er ist der Gegner und habe auf das bestimmteste erklärt, dem Heiligen Vater mitzuteilen, daß die Angelegenheit erledigt sei, da Liechtenstein nicht auf die Souveränität verzichten würde. Das sei das letzte Wort.« Erzberger wollte seine Niederlage jedoch nicht einsehen: »46 Jahre lang hat man an der Römischen Frage gearbeitet, da konnte nicht in 10 Tagen alles erreicht werden«[78].

In einer umfangreichen »Denkschrift über die Lösung der Römischen Frage«[79] versuchte er den österreich-ungarischen Thronfolger Erzherzog Karl (1887–1922)[80] mit dem Argument, das Erzhaus Habsburg allein könne dem Papst die Freiheit des Souveräns geben, doch noch für sein Vorhaben zu gewinnen. In diesem Memorandum werden die Motive für die ganzen »Verlegungspläne« während des Ersten Weltkrieges erstmals völlig deutlich. Es ging Erzberger und seinen Mitstreitern nicht nur um den freien Zugang zum Papst für alle Katholiken, der durch den Kriegseintritt Italiens problematisch geworden war. Im Grunde genommen war an einen Abschied von Rom, d.h. eine wirkliche Translation des Heiligen Stuhles nach Salzburg, Brixen, Trient, Liechtenstein oder sonst wohin, nie gedacht. Im Vordergrund stand die Übertragung eines Territoriums und damit völkerrechtlich relevanter Souveränitätsrechte an den Papst, unabhängig von Italien. Damit sah Erzberger zwei Dinge geklärt: Als europäischer Souverän konnte der Papst ohne Probleme an der Friedenskonferenz teilnehmen, er war nicht mehr auf die Gnade der politischen Mächte angewiesen. Andererseits würde sich Italien leichter tun, dem Papst den Vatikan, die Gärten, Castell Gandolfo sowie andere Kirchen und Paläste in Rom zu übergeben, wenn es dadurch die völkerrechtliche Souveränitat des Heiligen Stuhles nicht erst schaffen würde, sondern diese bereits in einem anderen unabhängigen Territorium subsistierte.

71 Da der Vertragsentwurf an recht abgelegener Stelle (»Die Weltwoche« Nr. 45, Zürich 2. Februar 1977) ediert wurde, soll er hier als Beilage I erneut vorgelegt werden.

72 Der Abtretungsvertrag vom 7. Dezember 1849 trat durch preußisches Gesetz vom 12. März 1850 in Kraft; Georg Wilhelm SANTE (Hg.), Geschichte der deutschen Länder II, Würzburg 1971, 446f.

73 Über ihn Maximilian LIEBMANN, Art.: Piffl, Friedrich Gustav (1864–1932), in: GATZ (Hg.), Bischöfe (wie Anm. 29), 562–565.

74 Über ihn Franz WILHELM, Art.: Fürst Johann II. von Liechtenstein, in: Neue Österreichische Biographie 7, 180–190.

75 ASV ANM 409, Erzberger an Gerlach 1916 April 10.

76 In einem ausführlichen Diarium berichtete Erzberger Gerlach von seinen Wiener Verhandlungen; ASV ANM 409, Erzberger an Gerlach 1915 April 27. LIEBMANN, Papst (wie Anm. 15), 100–104.

77 Über ihn Franz WILHELM, Stammtafel des Fürstlichen Hauses von und zu Liechtenstein, Vaduz o.J. Nr. XX-11.

78 ASV ANM 409, Erzberger an Gerlach 1916 April 27.

79 ASV ANM 409, »Denkschrift über die Lösung der Römischen Frage« 1916 April 28; vgl. Beilage II.

80 Über ihn Erich FEIGL (Hg.), Kaiser Karl. Persönliche Aufzeichnungen, Zeugnisse und Dokumente, Wien ²1987.

Der Thronfolger sah sich durch den Vergleich mit Pippin sicher geschmeichelt, deshalb erkundigte er sich beim Wiener Ordinariat nach den Realisierungsmöglichkeiten für Erzbergers Plan. Als Kardinal Pfiffl das Ganze für eine Alogie hielt[81] und auch Gerlach signalisierte, in Rom sei man der Ansicht, »daß aus der Sache nichts mehr wird«[82], mußte das ganze Liechtenstein-Projekt endgültig zu den Akten gelegt werden.

Dennoch gab der Zentrumsabgeordnete seine Pläne zur Lösung der Römischen Frage nicht auf. Gemeinsam mit Kardinal Pfiffl entwickelte er eine weitere Verlegungsvariante. Jetzt wurde an die Balearischen Inseln, vor allem an Mallorca und Menorca, als Sitz des Heiligen Stuhles gedacht. Die alternativ vorgeschlagenen Dalmatinischen Inseln oder auch Elba erschienen dem Wiener Kardinal weniger geeignet beziehungsweise landschaftlich zu ungünstig[83]. »Die Stellung als *tatsächlicher* Souverän (König oder Fürst von Mallorca oder Menorca) würde die diplomatische Situation des Heiligen Vaters wesentlich verbessern«[84].

Nachdem auch Spanien sich nicht zur Abtretung einer der beiden Inseln bereit erklärt hatte, war das Projekt einer Verlegung des Heiligen Stuhls aus Rom weg endgültig gescheitert. Die Schaffung einer weltlichen, auf einem eigenen Territorium beruhenden Autorität, ließ sich ohne Mitwirkung Italiens offensichtlich nicht realisieren. Deshalb konzentrierte sich Erzberger bis zum Kriegsende wieder auf eine römische Lösung[85]. Unterschiedliche Pläne über Grenzen und Umfang des Kirchenstaates wurden diskutiert und kartographisch dargestellt[86]. Da Deutschland und Österreich zu den Verlierern des Ersten Weltkrieges gehörten, und Italien auf der Seite der Sieger stand, konnte der Zentrumspolitiker nach 1918 nichts mehr für die Lösung der Römischen Frage tun. Überhaupt scheint er seine Einflußmöglichkeiten weit überschätzt zu haben. All die Pläne und Sondierungen der Kriegsjahre blieben Makulatur. Eine deutsche Vermittlung zwischen Italien und dem Heiligen Stuhl kam nicht mehr in Frage. Erst die bilateralen Verhandlungen des Jahres 1929 zwischen Italien und der Kurie führten mit dem Abschluß der Lateranverträge zu einer tragbaren Lösung.

Beilage I

Matthias Erzberger, Entwurf zu einem Vertrag zwischen seiner Heiligkeit, Papst Benedikt XV. und Seiner hochfürstlichen Durchlaucht dem regierenden Fürsten von Liechtenstein [Anfang April 1916], maschinenschriftlich, ASV ANM 409

Um die staatliche Souveränität und vollkommene Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles für alle Zeiten zu sichern, und dadurch der gesamten katholischen Christenheit und der zivilisierten Welt unvergängliche Dienste zu leisten, ist zwischen Seiner Heiligkeit, Papst Benedikt XV.

81 LIEBMANN, Papst (wie Anm. 15), 103

82 ASV ANM 409, Gerlach an Erzberger 1916 Mai 9.

83 Gegen Elba sprach aus kirchlicher Sicht vor allem, daß Napoleon Bonaparte auf die Insel verbannt gewesen war. Einen Hauptfeind des Papsttums nachzufolgen, glaubte man dem Heiligen Vater nicht zumuten zu können.

84 ASV ANM 409, Pfiffl an Erzberger 1916 August 11.

85 Vgl. als Beispiel ASV ANM 409, Erzberger an Ehrle 1917 Mai 23. Ehrle hatte sich 1916 in den »Stimmen der Zeit« mit der Römischen Frage beschäftigt; dazu BASTGEN, Römische Frage III/2 (wie Anm. 6), 191–201.

86 Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Hertling Fasz. 73 fol. 186–190; hier findet sich ein farbiger Plan des projektierten Kirchenstaates aus dem Jahr 1917.

und seiner hochfürstlichen Durchlaucht, dem Fürsten von Liechtenstein nachstehendes verabredet und festgesetzt worden:

Artikel 1

Seine hochfürstliche Durchlaucht, der regierende Fürst von Liechtenstein tritt alle Souveränitäts- und Regierungsrechte über Höchst Sein gesamtes Fürstentum Liechtenstein in seinem gegenwärtigen Umfange für Sich, Seine Erben und Nachfolger an Seine Heiligkeit, Papst Benedikt XV. als den rechtmäßigen Inhaber des Heiligen Stuhles ab.

Artikel 2

Seine Heiligkeit, Papst Benedikt XV. nimmt die in Artikel 1 gemachte Abtretung an und erwirbt auf Grund derselben den Besitz des Fürstentumes Liechtenstein für den Heiligen Stuhl mit allen daran geknüpften Souveränitäts- und Regierungsrechten. Namentlich gehen mit dem genannten Fürstentum alle aus dem Souveränitäts- und Regierungsrechte entspringende besondere Rechte und Einkünfte, Staats-Archivalien und Akten und Staatsgebäude, sowie die unentgeltliche Benutzung der für die Landesverwaltung bestimmten Gebäude und Lokalitäten aller Art auf den Heiligen Stuhl über.

Artikel 3

Seine hochfürstliche Durchlaucht Fürst von Liechtenstein behält für sich und seine Erbenberechtigten das Recht als erblicher Reichsverweser vor und vollzieht alle daraus fließenden Rechte im Auftrag des Heiligen Stuhles. Seine Heiligkeit anerkennt ausdrücklich, daß das hochfürstliche Haus Liechtenstein die erbliche Würde des Reichsverwesers für alle Zeiten besitzt. Erlischt das Haus Liechtenstein im Mannesstamm, so erlischt dieses Recht.

Artikel 4

Der Heilige Stuhl übernimmt mit dem Tage der Übergabe des genannten Fürstentums alle verfassungsmäßig daran geknüpften Staatslasten.

Artikel 5

Sämtliche in dem Fürstentum Liechtenstein gelegene Fürstlich Liechtenstein'sche Güter und Liegenschaften, nebst den dazugehörigen Forsten, Bergwerken, Fabriken, nutzbaren Gebäuden – mit Ausnahme der im Artikel 2 für die Landesverwaltung vorbehaltenen – sowie sonstige privatrechtliche Titel, wie solche gegenwärtig von dem Fürstlichen Hause besessen, und von deren Hofkammern verwaltet werden, werden als wahres Fürstlich Liechtenstein'sches Stamm- und Fideikommiss-Vermögen von dem Heiligen Stuhle anerkannt, und verbleiben mit den daraus fließenden Einkünften, den darin befindlichen Inventarien und sonstigen Rechten, sowie mit den darauf ruhenden Lasten namentlich den Appanagen, im Besitze des durchlauchtigen regierenden Fürsten. Desgleichen behält Seine hochfürstliche Durchlaucht das Ihm in dem Fürstentum zustehende Allodial-Vermögen und sonstige Privateigentum in fernerem Besitze.

Artikel 6

Bis zum Tage der Übergabe des Fürstentums an den Heiligen Stuhl behält der durchlauchtige regierende Fürst die Ihm darin zustehenden Souveränitätseinnahmen, wogegen dieselben bis dahin auch alle darauf ruhenden Staatslasten und Ausgaben zu tragen haben.

Wegen der bei jener Übergabe im Fürstentum sich vorfindenden derartigen Einnahme- und Ausgabe-Rückstände wird besondere Vereinbarung getroffen werden.

Artikel 7

Die Übergabe des Fürstentums Liechtenstein von Seiner Durchlaucht dem regierenden Fürsten an Seine Heiligkeit den Papst wird womöglich gleich nach erfolgter Auswechslung der Ratifikationen des Gegenwärtigen Vertrages und zwar, sofern bis dahin diese Auswechslung zu bewirken ist, stattfinden.

Artikel 8

Das Liechtenstein'sche Fürstenhaus behält, der Abtretung des Fürstentums ungeachtet, Seinen bisherigen Rang und die damit verbundenen Vorzüge. Das Nähere hierüber bleibt einer besonderen Feststellung vorbehalten, welche sich in dem vorausgesetzten Falle einer Niederlassung des Durchlauchtigen Fürsten im Liechtenstein'schen Staatsgebiete auch auf die hinsichtlich des Gerichtsstands, der Vormundschaft usw. Ihm etwa einzuräumenden Ehrenvorzüge zu erstrecken haben wird.

Artikel 9

Von dem Inhalte des gegenwärtigen Vertrages sollen nach erfolgter beiderseitiger Ratifikation die Mächte unter integraler Mitteilung durch eine von Seiten des Durchlauchtigen Fürsten von Liechtenstein abzugebende Erklärung in Kenntnis gesetzt, und diese Erklärung von Seiten des Heiligen Stuhles bestätigt werden.

Artikel 10

Gegenwärtiger Vertrag wird, nachdem derselbe die Zustimmung der Liechtenstein'schen Kammer verfassungsmäßig erhalten hat, vom Heiligen Stuhl und Seiner hochfürstlichen Durchlaucht dem regierenden Fürsten von Liechtenstein ratifiziert. Die beiden von Fürstlich Liechtenstein'scher Seite auszufertigenden Ratifikationsurkunden werden in ähnlicher oder sonstiger angemessener Form die Erklärungen des Beitritts aller majorennen Agnaten Seiner obengenannten Fürstlichen Durchlaucht beigefügt; auch dergleichen Beitrittserklärungen von Jedem der übrigen Nachgeborenen des Fürstlich Liechtenstein'schen Hause gleich nach erlangter Majorennität ausgestellt und durch den jedesmaligen Chef der betreffenden Fürstlichen Linie Seiner Heiligkeit dem Papste eingereicht werden.

Die Auswechslung der Ratifikationen soll innerhalb der nächsten vier Wochen nach dem Abschluß des gegenwärtigen Staatsvertrages erfolgen.

Anlage

Patent wegen Besitznahme des Fürstentums Liechtenstein.
Wir Benedikt XV. ...
tun hiermit jedermann kund:
Nachdem das Fürstentum Liechtenstein mittels des ratifizierten Staatvertrages an Uns von dem Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn mit allen Hoheits- und Regierungsrechten abgetreten und deren Einwohner ihrer Pflichten gegen ihren bisherigen Landesherrn entlassen worden, Wir sonach in den Besitz des gesamten Fürstentums gelangt sind, so nehmen Wir dieses oben bezeichnete Land in Kraft des gegenwärtigen Patentes in Besitz mit allen Rechten der Landeshoheit und Oberherrlichkeit.

Wir lassen an den Grenzen zur Bezeichnung Unserer Landeshoheit die päpstlichen Wappen aufrichten, auch, wo Wir es nötig finden, Unser Wappen anheften und die öffentlichen Siegel mit dem päpstlichen Wappen versehen.

Beilage II

Matthias Erzberger, »Denkschrift über die Lösung der Römischen Frage« für Erzherzog Karl, 1916 April 28, maschinenschriftlich, ASV ANM 409.

Europas Völkerringen hat zwei Weltfragen zur Lösung gestellt: 1) Die polnische Frage, 2) die *Römische Frage*. Vor einem Jahrhundert fanden beide auf dem Wiener Kongress eine Regelung, welche den Heiligen Stuhl befriedigte, wenn sie auch Polens Wünsche nicht voll erfüllte. Heute ist wiederum dem Hause Habsburg die große historische Mission zuteil geworden, die Entscheidung in diesen Weltfragen herbeizuführen. Habsburg, die einzige katholische Großmacht der Welt darf sich glücklich schätzen, daß es in der Römischen Frage die Regelung gemäß den Absichten Seiner Heiligkeit, des Papstes Benedikt XV., herbeiführen kann. Der Ruhm des alten Herrscherhauses und die durch die Jahrhunderte immer reicher werdenden Verdienste um den Katholizismus erfahren ihre herrliche Krönung, wenn es gelingt, noch während des Krieges die Römische Frage zu lösen. Der Weg hierfür ist offen und gezeigt.

1. Die heutige unhaltbare Lage des Papsttums

Das Papsttum befindet sich heute in Verhältnissen, welche der von der ganzen Welt anerkannten Autorität des Papsttums in keiner Weise entsprechen. Während die geistliche Gewalt des Papstes, welche auf der Einsetzung des Oberhirtenamtes durch Christus beruht, ihrer Natur nach von jeder weltlichen Gehalt unabhängig ist, während der Papst, in Folge einer geschichtlichen Rechtsentwicklung von Jahrhunderten, eine durch das Vertrauen der Völker und der Herrscher, immer wieder, namentlich aber in unseren Tagen aufs Neue bekräftigte moralische Autorität besitzt, die in der Welt nicht ihresgleichen hat, entbehrt er seit dem Einzug der Piemontesen in Rom am 20. September 1870 jener abgeklärten, unanfechtbaren rechtlichen Stellung, welche allein der Würde seines hohen Amtes entspricht und ihm die Möglichkeit sichert, seine hohe moralische Autorität in voller Freiheit und Unabhängigkeit zum Wohle der Völker geltend zu machen. Das italienische Garantiegesetz bietet diese Bürgschaft nicht. Der Papst ist hiernach italienischer Bürger, ausgestattet mit einer Reihe von Vorzügen, die Regierung und Parlament beschneiden oder ganz nehmen können. Die Erfahrungen während des Krieges haben gezeigt, daß auch diese wenigen Vorrechte nicht beachtet worden sind. Eine Souveränität, wie sie das italienische Garantiegesetz dem Völkerhirten zugestehen will, ist für den Papst völlig wertlos. Der Papst ist der Hirte *aller* Völker und kann daher nicht von der Gnade und dem Belieben *eines* Volkes abhängig sein. Jede Verbesserung und selbst die Internationalisierung des italienischen Garantiegesetzes wird weder der Bedeutung des Papsttums gerecht, noch gibt sie die Garantien für die völlige Freiheit und Unabhängigkeit des Papstes.

2. Das Papsttum als Hort der Völker im Weltkrieg

Das Friedenstribunal im Haag sollte der modernen Welt ersetzen, was das Papsttum in früheren Jahrhunderten gewesen ist. Heute ist der Friedenspalast im Haag der große Grabstein für den Weltverbrüderungsgedanken. Keiner von denen, die im Haag versammelt waren, hat sich stark erwiesen, um die Friedensgedanken zum Durchbruch zu bringen. Dafür aber wenden sich die Augen der Welt jenem Einen zu, den allein eine kurzsichtige Diplomatie von den Haager Friedensbestrebungen ausgeschlossen [hat]. Vor Freund und Feind steht heute der Papst als die größte moralische Macht der Welt, als der einzige Friedensvermittler, den man für stark genug hält, auf der Grundlage des Rechtes und der Gerechtigkeit, der Billigkeit und der höheren Menschheitsinteressen die zerrissenen Völker und Nationen wieder in Frieden zu vereinigen. »Roma caput mundi!« so rief der Berichterstatter eines liberalen deutschen Blattes, der »Münchener Neuesten Nachrichten« aus, als er das Kommen und Gehen offizieller und nichtoffiziel-

ler Persönlichkeiten im Vatikan zu Anfang des Krieges betrachtete, für welches er ein Seitenstück nur in den Glanzzeiten des altrömischen Imperiums zu finden erklärte. Selbst dem liberalen italienischen Senator Valli dämmert in einem Artikel der liberalen »Nuova Antologia« die Erkenntnis auf, daß Italien nicht gut daran getan habe, den Ausschluß des Papstes von einer etwaigen Friedenskonferenz zu verlangen, und er erklärte, daß es selbst vom italienischen Standpunkte aus ein Fehler wäre, auf dem Ausschlusse des Papstes zu bestehen, falls man nur gegen eine Aufrollung der Römischen Frage auf dem Friedenskongress Sicherheit hätte. Den ungeheuren Einfluß des Papstes auf die ganze zivilisierte Welt, auch auf jene, die ihm nicht unterstehen, kann heute niemand leugnen und diese moralische Macht des Papstes hat nicht einmal ihren Höhepunkt erreicht. Sie ist in einem beständigen starken Steigen begriffen. Ein protestantischer Gelehrter, der bekannte Münchener Historiker Dr. Wirth[87], schreibt am 8. Januar 1915 im »Tag«: »Ich möchte als Historiker und Protestant ein Wachstum der päpstlichen Macht feststellen, das sich einfach automatisch durch die Wünschbarkeit und Notwendigkeit vielfacher Vermittlung ergibt.« Hier ist auch zugleich der Grund dieses Wachstums klar angegeben: Es ist die Tatsache, daß man namentlich im internationalen Leben der milden und weisen Hand eines Vermittlers nicht entraten kann, der, selbst allem parteipolitischem Getriebe entrückt, durch Stellung, Amt und Tradition der geborene Hüter der für das Zusammenleben der Völker unentbehrlichen Grundsätze des Rechtes, der Gerechtigkeit und Sittlichkeit ist. Außer dem Papste ist aber niemand auf der Welt, dem man diese notwendigen Vermittlereigenschaften auch nur in einem annähernd hinreichenden Maße zutrauen würde. In ähnlichem Sinne äußert sich der frühere Rechtsbeistand des amerikanischen auswärtigen Amtes, Scott, im »American Journal of international Law« (Januar 1915, S. 206ff.). Er weist auf die gewaltige Bedeutung des Papsttums hin, die man gar nicht hoch genug einschätzen könne; vielleicht werde der Einfluß des Papstes in der Zukunft noch größer sein, als er in der Vergangenheit war. Das Papsttum sei wie niemand anderer berufen, die Idee der friedlichen Erledigung internationaler Streitigkeiten in immer weitere Kreise zu tragen und aus diesem Grunde sei die neue englische Gesandtschaft beim Vatikan »ein internationales Ereignis von nicht geringer Trageweite«.

3. Der Papst muß wirklicher unabhängiger Souverän werden

Was dem Papste heute wie in den Tagen vor der Schenkung Pippins[88] fehlte, das ist jene reale, an den Besitz eines eigenen Staates geknüpfte Souveränität, welche allein ihm in der ganzen Welt, durch ihr bloßes Dasein, ohne die Notwendigkeit künstlicher Konstruktionen, die Unterlage für seine ganze internationale Stellung verschaffen kann. Wer dem Papste diese reale Souveränität wiederverschafft, erweist dem Papsttume, der Kirche, ja der ganzen Welt einen Dienst, der hinter dem eines Pippin nicht im mindesten zurücksteht, ja denselben weit übertrifft; so groß die Aufgaben sein mochten, welche die Vorsehung dem Papsttume seit der Zeit der Karolinger zugewiesen, unvergleichlich größer ist die Aufgabe, welche das Papsttum jetzt und in der Zukunft [er]wartet. Sein Einfluß erstreckt sich heute nicht nur über das alte ost- und weströmische Reich, nicht nur über junge, werdende Völker; die Grenzen seiner Macht sind heute die Grenzen der Erde. Zahlreicher als zur Zeit Pippins, hundertmal zahlreicher sind heute die Menschen, welche die Herde des Papstes bilden. Und da die Katholiken heute in mehr oder weniger großer Zahl in allen Ländern und Völkern der Erde zerstreut wohnen, da heute in vielen Ländern entweder die Mehrheit oder doch ein großer Bruchteil der Bevölkerung im Papste mit kindlicher Ehrfurcht ihr geistliches Haupt verehrt, so erstreckt sich sein moralischer Einfluß

87 Gemeint ist wohl Albrecht Wirth (*1866), der sich 1902 an der TH München für Neuere Geschichte habilitierte; Der Große Brockhaus 20, Leipzig [15]1935, 385.

88 Text der Pippinschen Schenkung abgedruckt bei Carl Mirbt/Kurt Aland (Hg.), Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I, Tübingen [6]1967, 260.

dadurch allein schon über die Gesamtheit der Völker, in denen so viele seiner geistigen Söhne und Töchter wohnen. Das Papsttum ist auch heute noch und heute mehr als je, eine Kulturmacht, mit der sich keine andere messen kann. Nicht nur die Katholiken, nein alle zivilisierten Völker der Erde und selbst jene, die noch auf die Glaubensboten warten, haben das größte Interesse daran, daß dem Papste endlich jene äußere Stellung wiedergegeben werde, welche allein ihn befähigen kann, seines göttlich verliehenen Amtes und seiner providentiellen Sendung zum Segen der ganzen Welt in voller Freiheit zu walten. Größer als die weltgeschichtliche Tat Pippins wird heute die Tat dessen sein, der den Papst aus seiner nun schon allzu lange dauernden unnatürlichen Zwangslage befreit, als glorreichen Befreier des Papstes wird jetzt und in allen kommenden Jahrhunderten die katholische Welt dankbar jenen preisen, der durch die Neubegründung eines Kirchenstaates den Nachfolger Petri aus der 46jährigen Gefangenschaft des Vatikans herausführt. Eine weltgeschichtliche Tat, die ihresgleichen nicht hat, ist von der göttlichen Vorsehung jenem vorbehalten, welcher durch die Neubegründung eines souveränen päpstlichen Staates dem wahren, weil geborenen und berufenen Friedensfürsten den Zugang zum großen Friedensrate der Völker eröffnet, welcher dem Papste endlich wieder die Bahn zur unbehinderten und ungestörten Verwaltung seines für die Völker so segensreichen Amtes freimacht. Einer der größten und erhabensten Augenblicke der Weltgeschichte wird es sein, wenn er unter dem Beifalle der ganzen Welt die Gründungsurkunde des neuen Kirchenstaates, wie einstens der Frankenkönig Pippin, auf dem Grabe des Apostelfürsten niederlegen wird. In der ganzen Kirche aber, bei allen Katholiken der Welt aller Länder und Völker und Zungen unter den alten Kulturnationen, wie unter jenen, die eben erst den wahren Glauben angenommen haben, wird sein und seines hochherzigen Geschlechtes Namen bekannt, mit dankbarer Ehrfurcht genannt und sein Andenken auf immer über alles gesegnet sein.

4. Wie ist diese Souveränität zu erreichen?

Der Papst muß in Rom als Souverän residieren können. Er ist der Bischof von Rom. Im ewigen Rom ist die Lösung zu suchen und dort muß sie gefunden werden. Die bisherigen Verhandlungen zwischen dem Vatikan und der italienischen Regierung haben aber zu keinem praktischen Resultat geführt. Die italienische Regierung will aus eigenem [Antrieb] nur eine scheinbare Souveränität anerkennen, die sie verleiht, die sie erweitern, die sie auch schmälern kann; sie will aber nicht aus Eigenem ein souveränes Territorium Seiner Heiligkeit zur Verfügung stellen. Die Verhandlungen haben andererseits aber ergeben, daß die italienische Regierung eine Souveränität, welche der Papst in sich selber, d. h. durch irgendein Territorium in der Welt erlangt, ganz unabhängig von Italien, anerkennen wird, und daß dann die Voraussetzung für den Ausgleich zwischen Vatikan und Quirinal vorhanden ist. Nur eine solche Verständigung und nicht die Gewalt des Schwertes aber führt zu dauernd befriedigenden Zuständen. Selbst wenn die Mittelmächte Italien vollständig niederwerfen und unter der Gewalt des Schwertes einen neuen Kirchenstaat ins Leben rufen würden, so wäre das keine dauernde Lösung, sondern der Anfang neuer Trübsal für den Heiligen Vater. Das italienische Nationalbewußtsein ist stark und widersetzt sich einer Zerstückelung und Aufteilung Italiens. Der Papst, der ein Territorium in Italien durch die Gewalt einer feindlichen Macht erhält, würde für die meisten Italiener der bestgehaßteste Mann werden. Wenn die Mittelmächte im Friedensvertrag ein italienisches Territorium dem Papste zuführen würden, so würde Italien kurze Zeit nach dem Frieden dieses Land wieder an sich reißen; die Völker der Mittelmächte würden aber nicht für einen neuen Krieg zugunsten der Unabhängigkeit des Papstes zu gewinnen sein. Der Papst hätte nichts gewonnen, aber viel verloren. Die Lösung durch Gewalt führt nicht zum Ziel.

Aus diesen Erwägungen heraus haben sich die Blicke Seiner Heiligkeit und seiner verantwortlichen Ratgeber über die Welt gelenkt und fragend gesucht, wo unabhängig von Italien eine wirkliche Souveränität für den Heiligen Vater geschaffen werden kann. Diese

Souveränität, die Italien als nicht von ihm verliehen nicht nur nicht bestreitet, sondern anerkennt, wird die Folgerung haben, daß Italien den Papst als wirklichen Souverän behandelt und ihm diejenigen Gebäude (Vatikan, Lateran, Castell Gandolfo), die er heute nur als Nutznießer hat, ihm als wirklichen Souverän übergibt, womöglich mit einem freien Zugang zum Meer. In diesen ganz vertraulichen Beratungen in Rom ist der vom Heiligen Vater nicht nur gebilligte, sondern von ihm ausdrücklich befürwortete Vorschlag aufgetaucht: Wäre es nicht zu erreichen, daß das *Haus Liechtenstein* auf seine Souveränität im Fürstentum Liechtenstein zugunsten des Heiligen Stuhles verzichten würde? Durch ein solches hehres Opfer für den Papst wären mit einem Schlage alle Schwierigkeiten für den Heiligen Vater behoben: er wäre tatsächlicher Souverän unabhängig vom Willen einer Nation und besäße als Souverän ein Land, dessen Existenz weder von dem katholischen Österreich, noch von der friedliebenden Schweiz, noch von einem Eroberer gefährdet wäre. Die päpstliche Souveränität wäre für alle Zeiten gesichert und gestützt. Für Italien aber wäre der Weg frei zu einer friedlichen Verständigung mit dem Heiligen Vater. Italien würde sich sagen – so geht aus den bisherigen Verhandlungen hervor – daß es diese Souveränität nicht gegeben habe, daß es diese tatsächliche Souveränität auch nicht nehmen könne, daß es aber die Folgerung daraus ziehe, den Papst in seinem heutigen, zu erweiternden Besitz als weltlichen Souverän anerkennen würde. Damit wäre auch in Rom ein kleiner freier Kirchenstaat geschaffen. Der Heilige Stuhl hat erklärt, daß er ein solches Geschenk aus der Hand des Hauses Liechtenstein mit dem größten Dank für die heilige Kirche annehmen würde, daß er mit der Regierung des Landes Liechtenstein aber nichts zu tun haben wolle, sondern daß der jeweilige Chef des Hauses Liechtenstein der erbliche Statthalter des Landes in ständigem Auftrag des Papstes sein würde. Seine Heiligkeit würde dem jeweils regierenden Fürsten-Erbstatthalter den Rang eines Kardinal-Bischofs verleihen, um so vor aller Welt zu zeigen, wie hoch der Papst diesen für die Freiheit des Heiligen Stuhles welthistorischen Verzicht wertet und schätzt. Dabei ist vom Vatikan zum Ausdruck gebracht worden, daß es wünschenswert sei, daß diese Verzichtleistung, wenn sie zu erreichen ist, bald und noch während des Krieges sich vollzieht, damit die in aller Vertraulichkeit während des Krieges zu führenden Verhandlungen das Resultat schaffen, daß der Papst bei den Friedensverhandlungen bereits wirklicher Souverän ist und als solcher seine Stimme erheben kann. Der moralische Einfluß des Papsttums würde durch eine solche Tat ungemein gestärkt werden.

5. Das Haus Habsburg allein kann dem Papste die Freiheit des Souveräns geben

Die im April 1916 ganz geheim geführten Verhandlungen mit dem Hause Liechtenstein haben ergeben, daß einzelne Glieder desselben ohne weiteres zu einer völligen Verzichtleistung ihrer Souveränitätsrechte zugunsten des Heiligen Stuhles bereit sein würden, daß aber nicht sämtliche Mitglieder des Fürstenhauses auf die Souveränität verzichten wollen. Das gesamte Haus Liechtenstein würde jedoch bereit sein, auf seine Souveränität im Gebiete des Fürstentums Liechtenstein zu verzichten, wenn es einen Weg gibt, der dem Hause Liechtenstein die tatsächliche Souveränität erhält. In dem Vertrag, der mit dem Heiligen Stuhl geschlossen würde, könnte dem Hause Liechtenstein nur der bisherige *Rang* der Souveränität vorbehalten werden, aber nicht die tatsächliche Souveränität, weil zu dieser eben ein Territorium gehört. *Eine Teilung* des Fürstentums Liechtenstein in einen päpstlichen Staat und in einen Fürstlich-Liechtenstein'schen Staat ist von vielen kaum zu überwindenden Schwierigkeiten begleitet, ganz abgesehen davon, daß das Fürstentum für eine Teilung doch etwas zu klein erscheint. Wenn nämlich im Wege der Teilung ein neuer päpstlicher Staat errichtet würde, so müßte er von den anderen Staaten erst anerkannt werden. Es erscheint aber im höchsten Grade fraglich, ob dies während der Dauer des Krieges und später zu erreichen ist, es ist weiter sehr fraglich, ob der notwendige Ausgleich in Italien sich bei dieser Lösung herbeiführen läßt.

Ganz anders aber ist es, wenn Fürst Liechtenstein im Gebiet seines heutigen Fürstentums auf seine Souveränität verzichtet, da dann eine Anerkennung des Papstes als Souverän durch irgendeine Macht nicht notwendig ist, sondern nach dem Vorbild der Übergabe des Fürstentums Hohenzollern an Preußen es vollkommen genügt, wenn von dieser Verzichtleistung sämtliche Mächte Kenntnis erhalten. Keine erheblichen Schwierigkeiten stehen im Wege, um die Verzichtleistung des Hauses Liechtenstein herbeizuführen und ihm doch die wirkliche und tatsächliche Souveränität zu erhalten: es darf nur eine *Vergrößerung* des heutigen Fürstentums Liechtenstein herbeigeführt werden und gleichzeitig die Abtretung des heutigen Fürstentums an den Heiligen Stuhl geschehen. Eine solche Vergrößerung ist nur durch eine hochherzige Initiative Seiner Apostolischen Majestät zu erreichen. Das fürstliche Haus Liechtenstein hat im Gebiete der Monarchie große Stammgüter, welche der Familie seit Jahrhunderten eigen sind. Wenn eines oder zwei dieser Stammgüter (Felsberg in Niederösterreich und Eisgrub in Mähren, beide sind Liechtenstein'sche Majoratsherrschaften und liegen nur eine halbe Stunde auseinander) zum Fürstentum Liechtenstein durch einen Akt Seiner Majestät des Kaisers von Österreich geschlagen werden, und an demselben Tage die Abtretung des bisherigen Fürstentums Liechtenstein an Seine Heiligkeit geschieht, so ist sowohl der Wunsch Seiner Heiligkeit erfüllt, wie den Voraussetzungen des Hauses Liechtenstein Rechnung getragen. Das bisherige Fürstentum Liechtenstein würde den neuen Kirchenstaat darstellen, in welchem der Papst wirklich souverän ist. Österreich als Grenznachbar dieses päpstlichen Staates ist diejenige Macht, mit welcher alle bisher mit Liechtenstein getätigten Verträge (z. B. Zoll, Gerichtsbarkeit) ruhig weiterlaufen. Österreich würde hierdurch nicht nur aller Welt kundtun, daß es die katholische Großmacht ist, sondern würde einen ganz neuen ungeahnten Einfluß im Katholizismus und in der ganzen Welt gewinnen.

Wenn die beiden genannten Liechtenstein'schen Güter als eine Liechtenstein'sche Enklave in Österreich geschaffen würde, so würde sich an den bisherigen tatsächlichen Verhältnissen in Felsberg und Eisgrub so gut wie nichts ändern; für die ganze Verwaltung, Gerichtsbarkeit usw. würden mit diesen neuen Liechtenstein'schen Ländern ähnliche Abmachungen zu treffen sein, wie sie für das heutige Fürstentum Liechtenstein in Österreich schon getroffen sind. Das Haus Liechtenstein aber würde seine Souveränität behalten, auch wenn es das bisherige Fürstentum Liechtenstein an den Heiligen Stuhl abtritt.

Auf diese Weise wäre der Weg frei zur dauernden, friedlichen Lösung der Römischen Frage. Um die Veränderung staatsrechtlich noch mehr zu erleichtern, dürfte zu erwägen sein, ob nicht der ganze staatsrechtliche Akt in Form eines Grenzberichtigungsvertrages zwischen Österreich und Liechtenstein gekleidet werden könnte. Das heutige Fürstentum Liechtenstein könnte einige Felsgruppen an Österreich abtreten, wofür Österreich an Liechtenstein die Güter Felsberg und Eisgrub geben würde.

Es darf als eine glückliche Fügung bezeichnet werden, daß dieses ganze welthistorisch ungemein bedeutsame Ereignis sich im Wege einer Notverordnung (§ 14) durchführen läßt und daß die Zustimmung des Parlamentes nicht erforderlich ist. Ein hochherziger Willensakt Seiner Majestät des Kaisers von Österreich schafft in wenigen Augenblicken die seit 46 Jahren von Hunderten von Millionen Katholiken der ganzen Welt vergebens angestrebte Lösung der Römischen Frage. Österreichs Monarch und Herrscher übertrifft an Fürsorge für den Heiligen Stuhl und als Schutzherr der Kirche den großen Pippin, den Schöpfer des ersten Kirchenstaates. Eine unvergleichliche, der ganzen Menschheit zum höchsten Segen gereichende Entscheidung ist in die Hände von Österreichs Herrscher gelegt, der hierdurch den Papst in die Reihe der Souveräne der Welt wieder einführt. Die Völker Europas und die Katholiken der Welt werden den erleuchteten und erlauchten Herrscher segnen, der dem Papst die Freiheit gibt und jene international gesicherte Stellung, deren er zur Ausübung seines höchsten Lehr-, Priester- und Hirtenamtes bedarf.

PAUL KOPF

Briefwechsel zwischen Joannes Baptista Sproll und Conrad Gröber (1941–1944)

Ein Beitrag zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs aus seiner Diözese von 1938 bis 1945[1]

In den sieben Jahren der Vertreibung war es Joannes Baptista Sproll ein großes Bedürfnis, mit möglichst vielen Geistlichen und Gläubigen seiner Diözese, den deutschen Bischöfen und überhaupt mit vielen Menschen in Verbindung zu bleiben. Viele Besucher fanden sich in St. Ottilien und in Krumbad ein. Für die meisten Diözesanen war jedoch eine Reise an die Verbannungsorte unmöglich. Bis zum Kriegsbeginn fanden auch geschlossene Gruppen den Weg nach St. Ottilien, selbst während des Krieges blieben diese nicht aus. Die Wallfahrt der Frauen am 2. Mai 1939 aus dem Dekanat Biberach war eine davon. Zu einer anderen mit Stadtpfarrer Franz Weiß[2] aus Ulm zählten 150 Mädchen und Buben[3]. Auch Neupriester des Weihejahrgangs 1939 mit ihrem Regens Thaddäus Hoch[4] waren Gäste des Bischofs. Für die Mitglieder des Domkapitels gab es fast regelmäßige Begegnungen, die teilweise wegen günstigerer Verkehrsverbindungen außerhalb stattfanden. Günzburg und Augsburg wurden bevorzugte Treffpunkte. Auf manche Besucher wartete der Verbannte vergeblich. In St. Ottilien[5] hat ihn keiner seiner bischöflichen Mitbrüder aufgesucht und wenn der zuständige Diözesanbischof aus Augsburg, Josef Kumpfmüller[6], zu Pontifikalhandlungen dort weilte, verließ der auswärtige Bischof den Ort, um keine Unannehmlichkeiten zu bescheren. Zu den nicht angenehmen Besuchern zählten die Vertreter der Gestapo, die am 13. Juli 1939 zu dritt den Bischof wegen des sogenannten SA-Briefes[7] einem langen Verhör unterzogen. Einer der willkommensten Besucher war jedoch der altbekannte und vertraute Diözesane Pater Rupert Mayer SJ [8], der von München angereist kam. Joannes Baptista Sproll erwiderte kurze Zeit später den Besuch.

Der 70. Geburtstag, am 2. Oktober 1940, wurde mit der Klosterfamilie im Refektorium würdig begangen. Auch Vertreter aus Rottenburg waren eingetroffen. Über diese ließ sich der

1 Zu Gröber: Gatz, Bischöfe 1983, 258–260 (Erwin Gatz). Zu Sproll: Gatz, Bischöfe 1983, 723–726 (Joachim Köhler).

2 Franz Weiß (1892–1985), Verzeichnis 1984, 191.

3 Chronik Krumbad, Bischof Sproll Bd. 1, 1941–1949, 24. Der Sonderband wurde durch den Krumbadkonvent Allerheiligen 1960 zusammengestellt.

4 Thaddäus Hoch (1889–1955), Verzeichnis 1984, 178.

5 Zur Geschichte von St. Ottilien (Kloster und Kongregation) Frumentius Renner, St. Ottilien – Sein Werden und Wirken, 4. erweiterte Auflage, St. Ottilien 1985.

6 Josef Kumpfmüller (1869–1949), Gatz, Bischöfe 1983, 420–421 (Peter Rummel).

7 SA-Brief. Ein SA-Mann hatte im Anschluß an die Demonstrationen dem Bischof geschrieben und um Abbitte gebeten, was bekannt wurde und die Nationalsozialisten in Verlegenheit brachte.

8 Rupert Mayer (1876–1945), hielt sich lt. Unterlagen in der Verwaltung u. a. vom 14. Mai 1938–3. Juli 1938 im Krumbad als Kurgast auf. Am 8. August 1940 wurde dem seit 1937 wiederholt Verhafteten nach dem KZ-Aufenthalt in Sachsenhausen-Oranienburg Ettal als Zwangsaufenthalt zugewiesen.
Näheres: Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz, in: Ludwig Volk, Katholische Kirche und Nationalsozialismus 283–303.

Bischof bei seinen engsten Vertrauten gelegentlich ohne Bitternis aus, in der Überzeugung, daß das Bischöfliche Ordinariat den Weg des Rechtes gehe, für ihn aber zu wenig tue. In dieser Zeit spricht eine Jüdin aus Stuttgart dreimal beim Verbannten vor und bittet um Fürsprache zur Erlangung der Ausweispapiere ins Ausland, was der Gestapo bekannt wird. Erzabt Chrysostomus Schmid[9] wird im Zuge der Aufhebung des Klosters am 17. April 1941 nicht nur die Aufnahme von Bischof Sproll vorgehalten, sondern bei einer Hetzrede auf dem Marktplatz von Landsberg wird die Geschichte mit der Jüdin »ausgewertet« und dargelegt, der »Feind des Volkes« Sproll habe Beziehungen zu einer Jüdin unterhalten. Um diese Zeit erging an Bischof Sproll von Max Josef Metzger[10] aus Meitingen der Wunsch zur Erteilung der niederen Weihen an künftige Priester der Christkönigsgemeinschaft. Die alte Verbundenheit mit der damaligen Friedensbewegung dürfte der Grund gewesen sein[11]. Im Sommer 1940 besuchen Joannes Baptista Sproll und Erzabt Chrysostomus Schmid den Pfarrvikar von Walchensee, Pater Ewald aus St. Ottilien[12]. Miteinander besteigen sie den unweit davon gelegenen Hausberg Herzogstand. Dabei erklärt der Bischof plötzlich: »Ich kann nicht mehr recht gehen«. Auf beiden Seiten gestützt kommen sie bis zur Kesselbergstrasse, von wo aus Pater Ewald einen befreundeten Rechtsanwalt anruft. Bischof Sproll wird ins Krankenhaus nach Benediktbeuern verbracht und muß dort einige Tage verbringen, ehe er nach St. Ottilien zurückkehren kann. Als in den folgenden Wochen keine zunehmende Besserung eintritt, begibt er sich im Dezember 1940 ins Nymphenburger Krankenhaus, um bei Prof. Kämmerer Hilfe zu suchen. Von dort führt der Weg am 24. Januar 1941 ins Heilbad Krumbad[13]. Aus der Zeit in St. Ottilien ist bedauerlicherweise keine Korrespondenz erhalten. Sie dürfte auch nicht zu zahlreich gewesen sein, da der Bischof sehr viel auswärts auf Besuch weilte. Mehrere Aufenthalte führten ihn nach Krumbad[14] und Wörishofen. Im Winter 1939/40 weilte er für drei Monate im Krankenhaus St. Urban in Freiburg. Nach der unsteten Zeit in St. Ottilien,

9 Chrysostomus Schmid OSB (1883–1962), Abt-Coadjutor in St. Ottilien 1930, 1931 Erzabt, 1957 Resignation.

10 Max Josef Metzger (1887–1944), Priester der Erzdiözese Freiburg, Priesterweihe 1911. Nach kurzer Verwendung in der Seelsorge und als Feldgeistlicher 1915 Hauptleiter des »Kreuzbündnisses«, dann Generalleiter der »Missionsgesellschaft vom Weißen Kreuz« (Graz), Gründer der Weltfriedensorganisation dieser Gesellschaft wie des »Friedensbundes deutscher Katholiken«, 1938 auch Gründer der Bruderschaft »Una Sancta«. Am 14. Oktober 1943 Prozeß beim Volksgerichtshof, Todesurteil, Hinrichtung am 17. April 1944 in Brandenburg-Görden. Über ihn Hermann Ginter, Necrologium Friburgense 1941–1945. Verzeichnis der in den Jahren 1941 bis 1945 verstorbenen Priester der Erzdiözese Freiburg, in: FDA 70, 1950, 179–258; 231–237 (Simon Hirt). – Hugo Ott, Dokumentation zur Verurteilung des Freiburger Diözesanpriesters Dr. Max Josef Metzger und zur Stellungnahme des Freiburger Erzbischofs Dr. Conrad Gröber, in: FDA 90, 1970, 303–315. – Hugo Ott/Annemarie Weiss/Martha-Gertrudis Reimann, Dr. Max Josef Metzger ... Beiträge zum Gedenken, in: FDA 106, 1986, 187–255.

11 Mitteilungen von Frau Annemarie Weiß (Meitingen) am 29. Januar 1991. Zu Sprolls Beziehungen zur Friedensbewegung Joachim Köhler, in: Gelegen oder ungelegen 17–55.

12 P. Ewald Spöcker OSB, geb. 11. Februar 1904 in Mattsies, Profeß 2. Juni 1925, Kloster St. Ottilien, Priesterweihe 9. März 1930. Aushilfspriester in Walchensee für Pfarrer Christoph Kaiser (1937–1942), gest. 10. September 1975 in St. Ottilien (Mitteilung der Bischöflichen Kanzlei Augsburg vom 25. Januar 1991).

13 Bedingt durch die damaligen Zeitverhältnisse und in Anbetracht dessen, daß die Chronik gedruckt und ins Ausland verschickt wurde, konnten die Ereignisse dieser Zeit erst nach dem Kriege niedergeschrieben werden. Dabei wurden die obengenannten Details nicht aufgezeichnet. Die Angaben aus St. Ottilien verdanke ich den Mitteilungen von P. Frumentius Renner und P. Rochus Schrott im Juli 1966 bei einem Besuch in der Erzabtei St. Ottilien.

14 Im Gästebuch des Krumbades sind während dieser Zeit folgende Aufenthaltszeiten verzeichnet: 28. Oktober 1938–16. November 1938, 22. Dezember 1938–23. Januar 1939, 1. Februar 1939–4. Februar 1939, 17. April 1939–24. April 1939.

sollte Krumbad ein Ort werden, den der Verbannte bis zum 12. Juni 1945, dem Tag der Rückkehr in seine Diözese, nicht mehr verlassen konnte. Seine persönliche Situation hatte sich grundlegend verändert. Die Krankheit war nicht mehr aufzuhalten und mehr und mehr war er auf fremde Hilfe angewiesen. Zu seinem großen Leid konnte er in Krumbad keinen einzigen Brief mehr selber schreiben. Seine Finger waren so steif geworden, daß es schwer wurde, den mit Wolle umwickelten Federhalter zu halten und er kaum fähig war, den Namen zu schreiben. Oft bohrte sich die Feder ins Papier und spritzte nach allen Seiten. Die Anfangsbuchstaben waren eher möglich. Alsbald ersetzte ein Stempel die Unterschrift.

Und doch mußten »Berge« von Post bearbeitet werden[15]. Schwester Gemma Hinrichter aus der nunmehrigen Lazarettverwaltung tat, wenn immer möglich, Sekretärsdienste. Auch Gäste sprangen ein. Wenn Schwester Ottilie[16] aus Rottenburg anwesend war, wurde die Sekretärsarbeit von ihr erledigt. Leider ist die übergroße Korrespondenz dieser Zeit bis auf kleinste Reste verlorengegangen. Wohl noch nahezu vollständig vorhanden ist jedoch der Briefwechsel mit Erzbischof Gröber in dessen Nachlaß im Erzbischöflichen Archiv in Freiburg, Faszikel 21 und 22, vor allem für die Jahre 1941–1944. Er bezeugt nicht nur das menschlich ansprechende, ja freundschaftliche Verhältnis der beiden Bischöfe, sondern auch die wachsenden Schwierigkeiten, denen die religiös-kirchliche Arbeit durch die Schikanen der Nationalsozialisten inmitten der sich steigernden Kriegsanstrengungen und Kriegsschrecken ausgesetzt war.

Zur Textgestaltung: Bei den Briefen wird der Fundort nicht mehr angegeben. Sie stammen alle aus dem Erzbischöflichen Archiv Freiburg, Nachlaß Gröber Faszikel 21 und 22. Abkürzungen wurden, soweit sie eindeutig sind, ohne Vermerk aufgelöst. Kurz angedeutet sind die Schlußfloskeln (Grüße, Empfehlungen usw.). Besonders häufig taucht hier Schwester Manfreda Eller (1897–1978) auf, die in Krumbad zur engeren Umgebung von Bischof Sproll gehörte. Sie stammte aus Achern, also aus der Erzdiözese Freiburg und war deshalb Erzbischof Gröber besonders verbunden. Bischof Sproll, der durch sein Exil und seine Krankheit weithin zur Untätigkeit verurteilt war, brachte Schwester Manfreda die ersten Kenntnisse der griechischen Sprache bei. Davon ist des öfteren die Rede. Weggelassen wird auch die Adresse, falls sie auf dem Brief selbst erscheint.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 4. Januar 1941*

Exzellenz,
Hochwürdigster Herr Bischof!
Exzellenz dürfen nicht glauben, daß ich Sie vergessen habe. Ich wäre sehr gerne in meinen Ferien dorthin gekommen, aber es war mir zu weit weg[17]. Ich habe mich auch immer wieder verlässigt, wie es Ihnen geht und hätte es außerordentlich gerne gesehen, wenn Sie in meiner Nähe geblieben wären[18]. Mit herzlichem Dank habe ich auch Ihren Glückwunsch zu meinem vermeintlichen Namenstag am 4. November[19] empfangen. Mit einer gewissen boshaften Freude habe ich sie dann auf den St. Conradstag verlegt, wobei ich aber durch Ihren neuen Glückwunsch zuschanden geworden bin. Und nun haben wir das neue Jahr angefangen, das

15 Sonderband Bischof Sproll 40f.
16 Ottilie Sproll † 1955.
17 Gemeint ist St. Ottilien.
18 Im Winter 1939/40 verbrachte Bischof Sproll drei Monate im Krankenhaus St. Urban in Freiburg, wie er im Brief an seine Landsmännin vom 22. Januar 1942 erwähnt (KOPF, Leben und Wirken 184).
19 Das Gedenken an St. Konrad, den Diözesanpatron von Freiburg, wird am 26. November, seinem Todestag (26. November 975) begangen. Sproll verwechselte den Tag mit Karl Borromäus (4. November).

sich wahrscheinlich nicht wesentlich besser gestaltet als das alte. Wie notwendig wären Sie gerade in den letzten Monaten in der Heimat gewesen! Aber da ist vorerst nichts zu ändern. Möge das neue Jahr Sie durch die Gnade Gottes gesund und starkmütig erhalten und mir selber Gelegenheit geben, Sie für längere Tage zu begrüßen. Hoffentlich bewahrheitet es sich nicht, daß Sie krank seien und in München[20] sich befinden. Ich wäre sehr dankbar, wenn Sie mir baldigst Nachricht zukommen liessen.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag mit Anschrift am Briefende.
[Freiburg] 11. Februar 1941

Hochwürdigster, lieber Herr Bischof!
Gestern war Generalvikar Kottmann bei mir. Bei dieser Gelegenheit erfuhr ich, daß Euer Exzellenz seit einiger Zeit gesundheitlich nicht ganz auf der Höhe sind und sich jetzt nach einem Aufenthalt im Krankenhaus Nymphenburg in Bad Krumbad befinden[21]. Ich bin von dieser Nachricht außerordentlich schmerzlich überrascht und beeile mich, Euer Exzellenz meine herzlichen Grüße und die aufrichtigsten Wünsche für eine baldige vollständige Genesung zu übersenden. Ich kann begreifen, daß das harte Los, das Sie getroffen hat, auch auf Ihre Gesundheit einwirkt. Herzlichen Dank für die Übersendung des Fastenhirtenbriefes[22], der mir sehr gut gefallen hat. Ich wäre sehr dankbar, wenn ich von Zeit zu Zeit hören würde, wie es Ihnen geht.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 14. März 1941*

Hochwürdigste, liebe Exzellenz!
Wieder einen herzlichen Gruß. Leider habe ich gehört, daß Ihr Leiden es Ihnen nicht gestattet zu schreiben[23]. Zu Ihren übrigen Heimsuchungen kommt nun also auch noch diese körperliche Erkrankung. Ich nehme an Ihrem Schicksal herzinnigen Anteil und will ein besonderes Memento für Sie machen. Daran zweifle ich nicht, daß Sie Ihren goldenen Humor nicht verlieren, aber in manchen Stunden wird es Ihnen doch schwer werden. Sie dürfen die Überzeugung haben, daß ich in treuer Freundschaft zu Ihnen stehe und leider in meinen mehrfachen Versuchen Ihnen zu helfen, nicht den entsprechenden Erfolg hatte[24]. *Grüße* auch von meiner Schwester[25].

20 Der Brief ist wohl nach St. Ottilien adressiert gewesen und von dort dem Kranken in München zugestellt worden.
21 Am 24. Januar kam Sproll in das am 14. Mai 1940 zum Reservelazarett für Rheuma- und Ischiaskranke erklärte Heilbad. Am 2. April meldete Oberin Gosberta Vochezer den Gast rückwirkend beim Einwohnermeldeamt Edenhausen lt. Melderegister an. Am 12. Juni 1945 meldete sie dann den Wegzug nach Rottenburg am Neckar.
22 Veröffentl. in: KA 1941, Bd. 17, Nr. 3, 105–111. Thema: Taufe, Sünde, Buße.
23 Nach etwa einer Woche brach Sproll am Altar zusammen und konnte am folgenden Morgen nicht mehr aufstehen. Das Schreiben ging auch nicht mehr.
24 Um diese Zeit liefen intensive Bemühungen über das Commissariat der Fuldaer Bischofskonferenzen, eine Rückkehr Sprolls zu ermöglichen.
25 Maria Gröber führte dem Erzbischof den Haushalt. Sie nahm Bischof Sproll am 24. August 1938 in Abwesenheit ihres Bruders in das Palais auf.

Weihbischof Fischer an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung (wegen seiner besonderen Bedeutung wird der Brief aufgenommen) *Rottenburg, 21. März 1941*

Exzellenz!
Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Heute vormittag bin ich vom Besuch unseres Hochwürdigsten Herrn Bischofs zurückgekommen. Es drängt mich Euer Exzellenz sofort zu berichten. Das Befinden unseres Hochwürdigsten Herrn hat sich verschlechtert. Zelebrieren kann er seit 10 Tagen nicht mehr; er muß auf beiden Seiten etwas gestützt werden beim Gehen, denn er kann den rechten Fuß nicht mehr »dirigieren«, wie der Arzt sagt. Die Muskulatur ist kräftig, aber der Nerv arbeitet nicht mehr recht, »Nervenzerfaserung«, sagte die Schwester, sei das Leiden. Daß er nicht schreiben kann, schon länger nicht, wissen Sie bereits. Der leitende Arzt vom Krumbad sagt, menschlich gesprochen sei keine Besserung mehr zu erwarten; in 3 Wochen ging es fast rapid abwärts. Der Arzt probiert noch das Elektrisieren; vielleicht lasse sich dadurch das Übel verlangsamen. Gott sei Lob und Dank, daß unser Bischof im Krumbad ist; dort wird er sehr gut gepflegt. In St. Ottilien wäre seines Bleibens nicht mehr gewesen. Es ist sehr gefährdet. Gestapo war dort. Den Chefarzt im Krumbad haben wir um ein ärztliches Zeugnis gebeten. Nach dessen Eingang wollen wir Seine Exzellenz den Apostolischen Nuntius informieren und erwägen, ob wir unseren Bischof nicht heimholen können. Er selbst äußert sich sehr skeptisch darüber. »Und was nützt es mich? Sie werden mich mundtot machen wollen!« Bei der Prognose, die Arzt und Schwestern im Krumbad annehmen, ist leider eine Wiedererlangung der körperlichen Dienstfähigkeit, wenn kein Wunder geschieht, nicht zu erwarten. Ihre Hirtenbriefe haben dem Kranken viel Freude gemacht. Mit andern »Zeitlosen«[26] ist er gar nicht einverstanden. Die schreckliche negative Eugenik macht weiter. In Ursberg[27] hat vor ein paar Tagen ein Psychiater 200! Pfleglinge gezeichnet. Bei uns wird zur Zeit Liebenau »ausgekämmt«, dann kommt Rottenmünster nochmals daran! Wo und wie wird das enden? Und wenn die Strafe darüber über uns kommt!? Parce Domine, parce populo Tuo...

26 Weihbischof Fischer meint vor allem Gröbers Fastenhirtenbrief vom 8. Februar 1941. Druck: Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg, Freiburg 1941, 355–367. Derselbe wurde beschlagnahmt. Die Druckerei Dilger, bei der 1937 die Enzyklika »Mit brennender Sorge« auch für die Diözese Rottenburg gedruckt wurde, wurde geschlossen. Am 15. April 1941 gibt der Chef der Sicherheitspolizei und des SD Heydrich an den Chef der Reichskanzlei Lammers einen zusammenfassenden Bericht über die Fastenhirtenbriefe, wobei der von Gröber besonders analysiert wird (Volk, Akten Deutscher Bischöfe V, Dok. 26*, 1026–1031). Zwischen Gröber und Wienken (1883–1957) entsteht um den Vorgang ein lebhafter Schriftverkehr, wobei Wienken der Meinung ist, in einer solchen Situation sollte »opportuner« gehandelt werden. Dazu meint Gröber: »Darüber könne man verschiedener Meinung sein« (Ebd. Dok. 637, 638, 639, 641).
Auch Galens Fastenhirtenbrief wurde beschlagnahmt (Ebd. Dok. 23*, 1022f.).
Himmler charakterisierte in einem Schreiben vom 28. Februar 1942 an Lammers den Freiburger Erzbischof u.a. folgendermaßen: »Erzbischof Gröber ist unter den deutschen Bischöfen neben dem Bischof von Münster als der übelste Hetzer gegen das Dritte Reich bekannt« (Ebd. Dok. 24*, 1024, Anm. 5). Kirchenminister Kerrl schlug vor, Gröber das Staatsgehalt zu sperren, was Hitler nicht befürwortete (Ebd. Dok. 23*, 1023, Anm. 3).
27 Dazu Herbert Immenkötter, »Jetzt sind wir gezeichnet zum Schlachten« – Die Euthanasie-Aktion in Ursberg 1940/41, in: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 25, 1991, 176–189. – Schon am 1. April 1940 beschwerten sich Gröber für Freiburg und Generalvikar Kottmann für Rottenburg bei Lammers über die Vorgänge in Grafeneck, als bekannt wurde, daß seit Sommer 1940 Geisteskranke vergast werden (Druck: Ebd. Dok. 572, 81f.). Auch die Fuldaer Bischofskonferenez vom 20.–22. August 1940, an der Sproll (zum letztenmal) teilnahm, behandelte das Thema, so daß derselbe über die allgemeine Situation unterrichtet war (Ebd. Dok. 578/II, 110f.).

Euer Exzellenz sind wir für all Ihre Anteilnahme am schweren Geschick unseres Bischofs herzlich dankbar.
In tiefster Ehrfurcht
+ Fischer, Weihbischof

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 24. März 1941*

Hochwürdigster, lieber Freund!
Heute bekam ich Nachricht von Rottenburg[28]. Ich bedaure ungemein die Erkrankung und wünsche von Herzen gute Besserung. Wenn ich nur etwas für Sie tun könnte. Wollen wir es nicht noch einmal bei einer ärztlichen Autorität versuchen?

In Freiburg sind Sie jederzeit herzlich willkommen. Ich verstehe zwar Ihre Bedenken nach den Erfahrungen, die Sie in St. Ottilien gemacht haben[29]. Die Sache geht mir sehr zu Herzen. Vorerst kann ich nur für Sie beten. Ich wäre Ihnen sehr dankbar, wenn ich möglichst oft Nachricht bekommen würde.

Ottilie Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung *Krumbad, 26. März 1941*

Euer Exzellenz!
Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Darf Unterzeichnete sich erlauben, auf die wiederholten Anfragen von Euer Exzellenz über das Befinden meines Bruders kurzen Bericht zu senden.

Seit November wurde mein Bruder im Schreiben und Gehen immer mehr gehindert durch Pelzigwerden von Hand und Fuß rechter Seite. Er ging zur Untersuchung nach München-Nymphenburg. Dort wurde Neuritis festgestellt, die in einigen Wochen behoben sein werde. Das Übel hat sich aber nicht gebessert, sondern eher verschlimmert. Er siedelte von München ins Krumbad über, und wir hofften, mit den Ärzten, von den Bädern hier Besserung. Aber bisher ohne Erfolg.

Nun war am vergangenen Sonntag von München eine weithin bekannte Ärztin (Augendiagnostikerin) hier. Ihre Diagnose lautet: Herz, Lunge, Leber, Rückenmark alles gesund, aber im Rücken sei ein Nerv fingerlang verstopft (verkalkt), und das sei die Ursache dieser Unsicherheit. Sie hat Hoffnung gegeben, durch Massieren diese Verkalkung wieder aufzulösen, und das Übel werde sich wieder heben. Nun wollen wir eben mit Gottes Hilfe hoffen. Humor, Appetit und Schlaf immer gut. Auch die Arbeitsfreudigkeit. St. Ottiliens Schicksal tut ihm sehr leid, hatte er doch eine Heimat bei den lieben Hochwürdigen Herren Patres gefunden in seiner Heimatlosigkeit. Wir bedauern sehr die Hochwürdigen Herren Patres. St. Ottilien ist durch das Militär vorerst geblieben[30].

Der Bruder ist hier sehr gut versorgt und läßt Euer Exzellenz und Fräulein Schwester herzlich grüßen. Darf ich ums Gebet für meinen lieben Bruder bitten und ehrfurchtsvolle Grüße und Empfehlungen beifügen.
Euer Exzellenz in Ehrfurcht
ergebene Ottilie Sproll

28 Brief vom 21. März.
29 Vermutlich bezieht sich Gröber auf die verschiedensten erfolglosen ärztlichen Bemühungen.
30 St. Ottilien war seit Kriegsbeginn Reservelazarett, das am 17. März 1941 noch für 100 Schwerverletzte erweitert wurde. Außerdem mußte seit September 1940 Raum für 327 Volksdeutsche bereitgestellt werden. Am 17. April 1941 mußten die Mönche das Kloster verlassen.

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung von unbekannter Schreiberin. Unterschriftskürzel am Briefende eigenhändig. *Krumbad, 1. April 1941*

Hochwürdigste Exzellenz!
Ihr großes Interesse an meinem gesundheitlichen Befinden hat mich tief gerührt. Neues kann ich darüber nicht schreiben. Ich lebe immer von der Hoffnung auf kommende Besserung. Über St. Ottilien gingen in den letzten Wochen die verschiedensten Gerüchte. Was Sie letzthin von hier erfuhren, ist gottlob überholt.

Gestern war offizieller Besuch hier und Erzabt Chrysostomus berichtete, daß der leerstehende Teil des Klosters (180 Insassen stehen im Felde) vom Militär für Lazarettzwecke beschlagnahmt sei; der Rest des Klosters genüge für die anwesenden Mitglieder des Ordens. Die Wirtschaft wird nach wie vor vom Kloster geführt. Für die Küche des Klosters und das Lazarett sind Schwestern aus Tutzing[31] beigezogen; diese besorgen zum Teil auch den Lazarettdienst. Die Obern von St. Ottilien sind mit dieser Lösung zufrieden.

Von Tutzing hören wir, daß es für Kinder vom Norden beschlagnahmt sei. Ob den Schwestern, soweit sie zurückbleiben müssen, noch ein genügender Raum bleibt, ist zur Zeit noch Gegenstand der Verhandlung. Diese führt St. Ottilien.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 7. April 1941*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Freund!
Herzlichen Dank für Ihre letzte Nachricht. So Gott will, ist die erhoffte Besserung eingetreten. In jedem Fall mahnt uns die Karwoche[32], auch unser eigenes Leiden mit dem unseres göttlichen Herrn zu verbinden und in Geduld zu ertragen. Ich wäre sehr froh, wenn Sie bald wieder gehen und schreiben könnten. Auf Ostern wünsche ich Ihnen den reichsten Segen des Auferstandenen und trotz allem, was Sie zu tragen haben, ein herzliches Alleluja.

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Schreibmaschinenausfertigung mit eigenhändiger Unterschrift. Anrede unterstrichen.
Krumbad, 29. April 1941

Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Euerer Exzellenz danke ich für die liebevolle Teilnahme an meiner Erkrankung, kann Ihnen aber leider nur mitteilen, daß die Ärzte zwar eine Besserung festgestellt haben wollen, daß ich selber aber das Gefühl habe, daß diese Besserung nicht erheblich ist. Ich habe keine Schmerzen, kann mich den ganzen Tag mit Lesen beschäftigen, nur schreiben kann ich immer noch nicht.

Mein Exilort in St. Ottilien ist mir verloren gegangen, weil das ganze Kloster beschlagnahmt ist[33]. Hier in Krumbad bin ich gut aufgehoben und versorgt.

31 Das Kloster der Missionsbenediktinerinnen in Tutzing wurde am 8. April 1941 beschlagnahmt.
32 6.–12. April.
33 Anm. 30.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 30. April 1941*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Bischof!
Eben habe ich Ihren Brief erhalten. Ich freue mich sehr darüber, daß es wieder etwas besser geht. Schon die Unterschrift beweist eine viel sicherere Hand. Gott Lob, daß Sie ohne Schmerzen sind und den Tag über sich geistig beschäftigen können.

St. Ottilien tut mir sehr leid. Gerade heute habe ich Näheres erfahren. An Sorgen fehlt es auch hier nicht. Von Rottenburg habe ich seit längerer Zeit nichts mehr gehört. Ich werde fortfahren für Sie zu beten. St. Urban[34] ist ausschließlich militärisch besetzt, aber Pater Noppel[35] ist Lazarettgeistlicher. Ich wäre Ihnen sehr dankbar, wenn ich von Zeit zu Zeit wenigstens erfahren würde, wie es geht. *Grüße (auch von Schwester)*

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag mit Anschrift. *[Freiburg] 21. Mai 1941*

Exzellenz, lieber,
Hochwürdigster Herr Bischof!
Zunächst einen herzlichen Gruß mit dem Versprechen, weiter Ihrer am Altare zu gedenken. Wie ich zu meiner Beruhigung höre, geht es Ihnen ordentlich. Sobald ich eine Woche habe, in der ich zwei Tage frei machen kann, werde ich Ihnen einen Besuch abstatten. Ich gebe Ihnen vorher Nachricht. Verzeihen Sie, daß ich bis jetzt nicht bei Ihnen erschienen bin. Aber mein Weihbischof[36] ist auch schon seit fast zwei Monaten krank. Dazu laufen zur Zeit die Firmungen und anderes Wichtige nebenher. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn ich wieder erfahren würde, wie es Ihnen geht. *Grüße.*

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung (Schwester Gemma) mit ebenfalls handschriftlichem Kopf links oben: Der Bischof von Rottenburg. Anrede unterstrichen. Eigenhändige Kurzunterschrift des Bischofs. *Krumbad, 29. Mai 1941*

Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Über mein Befinden kann ich nicht viel Neues berichten. Ich liege meistens zu Bett, stehe zum Mittagessen eine Stunde und zum Nachtessen zwei Stunden auf und lasse mich bei heiterem Wetter einige Stunden in den nahen Wald fahren. Heute habe ich seit 10. März das erstemal wieder zelebriert, was man als ein Zeichen beginnender Besserung ansehen will. Allgemeinbefinden und Humor immer noch gut; über meine gesundheitliche Besserung schwanke ich immer zwischen Optimismus und Pessimismus. Heute ist mein Hirtenbrief zum Jubiläum[37] in Druck gegangen.

34 Kirchliches Krankenhaus, in dem Sproll im Winter 1939/40 drei Monate verbrachte (Anm. 18).
35 Pater Constantin Noppel SJ., geb. 2. August 1883 in Radolfzell, von 1936–1944 beim Caritasverband Freiburg tätig, zuvor (1919–1932) beim Caritasverband München, 1932–1935 Rektor des Germanicum-Hungaricum in Rom. 1944 bis zu seinem überraschenden Tod am 2. Juli 1945 Superior der Jesuitenniederlassung »Stella Maris« in Stuttgart.
36 Wilhelm Burger (1880–1952), Gatz, Bischöfe 1983, 87 (Erwin GATZ).
37 KA 1941, Bd. 17, Nr. 9, 137–140. Bei diesem Hirtenbrief wird im Kirchlichen Amtsblatt zum erstenmal seit der Verbannung eine Ortsangabe gemacht (Krumbad).

Wenn Sie mich besuchen könnten, wäre mir das große Freude im Interesse einer ausgiebigen Aussprache.

Ich habe eine große Korrespondenz und kann fast nicht schreiben und viele zeitraubende Besuche.

Mit amtsbrüderlichem Gruße
Ihr treu gehorsamster
+ J. B.

NS. Fast hätte ich vergessen, Euerer Exzellenz zu danken für das schöne Suso-Buch[38], das ich mit großem Interesse lese. Ich muß mich wundern, woher Sie bei Ihren großen Amtsgeschäften noch Zeit finden für solch umfassende literarische Aufgaben.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 24. Juli 1941*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Bischof!

Am Sonntag [20. Juli] Abend erst bin ich nach Hause gekommen[39], weil mir in Ulm der Eilzug vor der Nase weggefahren ist, nachdem der Zug Günzburg–Ulm eine gute Stunde Verspätung gehabt hatte. Ich bin am Samstag dann noch nach Beuron gefahren und habe dort übernachtet. Der Zeitverlust hat sich durch einige wichtige Gespräche, die ich mit dem Hochwürdigsten Herrn Erzabt hatte, ausgeglichen. Er konnte mir auch Näheres über UM[40] mitteilen. Beruhigend war namentlich, daß auf seiten der Schwestern keine Schuld liegt. Von Berlin habe

38 Conrad GRÖBER, Der Mystiker Heinrich Seuse. Die Geschichte seines Lebens. Die Entstehung und Echtheit seiner Werke. Freiburg 1941, 324 Seiten.

39 Vom 30. Juni–20. Juli 1941 weilte Erzbischof Gröber in Krumbad. Der Besuch Gröbers fand wenige Tage nach der Feier des silbernen Bischofsjubiläums am 18. Juni 1941 statt. Dieses Ereignis nahm auch Nuntius Orsenigo (1873–1946) zum Anlaß eines Besuches (31. Mai/1. Juni), wobei er Sproll zum Rücktritt oder wenigstens zur Annahme eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge bewegen wollte. Am folgenden Tag berichtete der sonst in amtlichen Dingen sehr wortkarge Bischof Schwester Oberin Gosberta Vochezer darüber. Über Erzbischof Gröber berichtete mir Schwester Gosberta, Gröber habe gesagt: »Frau Oberin, Sie wissen ja, daß ich anfangs auch die Meinung hatte, man kann mit den Nazis zusammenarbeiten. Das nehme ich vollständig zurück. Mit diesen Leuten ist nicht zu arbeiten« (Mitteilung vom 30. Juni 1966). Gröber, Weihbischof Wienken und das Bischöfliche Ordinariat Rottenburg führten um diese Zeit intensive Gespräche mit den Regierungsstellen in Stuttgart und Berlin, um eine Rückkehr des schwerkranken Bischofs zu erreichen, worüber in DA Freiburg Nachlaß Gröber, Fasz. 21, Dokumente vorliegen. (Vgl. auch KOPF/MILLER, Vertreibung, Dok. 95a–99, 336–364). Sproll ging auf die gestellten Bedingungen nicht ein. Schwester Gosberta sagte dazu: »Aus Mitleid mit dem schwerkranken Bischof rieten die Vertreter der Diözese, das Angebot der Gestapo anzunehmen, und in aller Stille in die Diözese zurückzukehren. Traurig lehnte der Bischof ab« (Mitteilung vom 30. Juni 1966). Die politische Situation, am 22. Juni hatte der Rußlandfeldzug begonnen, und das fast hoffnungslose Krankheitsbild dürften zu dieser Meinung beigetragen haben.

40 Kloster Untermarchtal. Am 18. November 1941 wurde in Untermarchtal die Einkaufsschwester Fintana verhaftet und ins Gefängnis Ludwigsburg eingeliefert. Am 10. März 1942 wurde beim Sondergericht Stuttgart Anklage u. a. gegen verschiedene Schwestern erhoben, weil sie »Erzeugnisse, die zum lebenswichtigen Bedarf der Bevölkerung gehören, beiseitegeschafft oder zurückgehalten und dadurch böswillig die Deckung dieses Bedarfs gefährdet haben«. (Im Nachlaß Sproll – Sammlung Paul Kopf – befindet sich ein Exemplar der Anklageschrift). Das Sondergericht tagte dann im Juni in Untermarchtal; das Verfahren wurde als Schauprozeß aufgezogen. Einige Schwestern wurden zu Gefängnisstrafen zwischen mehreren Monaten und zwei Jahren verurteilt. Dazu auch Hermann TÜCHLE, Die Barmherzigen Schwestern von Untermarchtal. Zur 125-jährigen Tätigkeit der Vinzentinerinnen im Bistum Rottenburg-Stuttgart. Untermarchtal 1983, 124f. – Paul SAUER, Das Marienhospital Stuttgart vom Ende des

ich in Ihrer Sache eine ziemlich aussichtsreiche Mitteilung von Wienken erhalten[41]. Durch ein Telefongespräch erfuhr ich, daß die Mitteilung auch an das Ordinariat Rottenburg ergangen ist. Wir wollen sehen, wie zuletzt die Entscheidung fällt. Hier ist nichts besonderes vorgefallen, aber allüberall in katholischen Kreisen Sorge um die Zukunft. Vielleicht haben Sie das erhalten, was von Breslau an die Ministerien in Berlin abgegangen ist. Es deckt sich mit meinem Entwurf nur in manchem Inhalt und in einigen Formulierungen[42]. Heute Nacht war hier zweimal Fliegeralarm. Glücklich Sie, der Sie die Nachtruhe geniessen können. Ich denke mit Dankbarkeit und Freude an Krumbad zurück. Herzliche Grüße an unsere Tischgenossen, an die Ehrwürdige Schwester Oberin und an die treubesorgte Schwester Manfreda. So Gott will, tritt in Ihrem Zustand eine baldige Besserung ein. Ich denke oft an Sie und bete für Sie. *Empfehlungen von Schwester, Grüße.*

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Schreibmaschinendurchschlag auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Erzbischof von Freiburg mit Wappen. Am Schluß eigenhändiger Gruß. Schriftstück von Gröber abgezeichnet.
Freiburg i. Br., den 11. August 1941

Exzellenz!
Hochwürdigster, lieber Nachbar!
Wenigstens wieder ein Lebenzeichen! Letzte Woche war Domkapitular Sedlmeier[43] bei mir. Ich glaube, daß wir in Ihrem Sinne gesprochen haben. Neues hat sich bei uns nicht mehr zugetragen. Wir haben am Alten genug und bereiten uns auf das Neue vor. Von Breslau kam wegen der Kinderschulen ein recht guter und betonter Schriftsatz. Was in Münster[44] gesprochen wurde, werden Sie erfahren haben. Manchmal denke ich an Krumbad zurück. Viele Grüße an P. Kraus und Schwester Manfreda. Eben wird mitgeteilt, daß der Fürst von Fürstenberg gestorben ist[45]. Er war bei uns Patron einer größeren Anzahl Pfarreien. Das Studium des Griechischen schreitet bei der Schwester wohl mit rapiden Schritten weiter. Grüßen Sie mir namentlich auch die ehrwürdige Schwester Oberin und auch den Chefarzt, wenn Sie ihn treffen. Meine Schwester sendet ehrfürchtige Grüße.

Ersten bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, in: 100 Jahre Marienhospital Stuttgart, 1890–1990, Ulm 1990, 49–69; 64f.

41 Meint eine eventuelle Rückkehr in die Diözese. KOPF/MILLER, Dok. 95b, 338. – Heinrich Wienken (1883–1961) war von 1937 bis 1951 Koadjutor des Bischofs von Meißen, von 1951 bis 1957 dort Bischof. Von Dezember 1937 bis 1951 leitete er in Berlin das Kommissariat der Fuldaer Bischofskonferenz; in dieser Eigenschaft pflegte er auch Kontakte zu nationalsozialistischen Dienststellen. Von manchen Bischöfen wurde sein Verhalten als zu weich betrachtet. Über ihn Siegfried SEIFERT in: Gatz, Bischöfe 1983, 813–815.

42 VOLK, Akten V, Dok. 669, 458–462.

43 Wilhelm Sedlmeier (1898–1987), Verzeichnis 1984, 204, seit 1941 politischer Referent. Er war sicher wegen der Rückkehrverhandlungen in Freiburg.

44 Bezieht sich wohl auf die berühmt gewordenen Predigten des Bischofs von Galen am 13. und 20. Juli, sowie am 3. August 1941 (Druck u. a. in: PORTMANN, Bischof Graf von Galen, 44–76).

45 Maximilian Egon Fürst zu Fürstenberg (1863–1941).

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Am Ende nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. [Freiburg] 16. September 1941

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Bischof!
Wieder einmal einen herzlichen Gruß. Ich höre gar nichts mehr von Ihnen, und auch von Rottenburg kam keine Nachricht. So Gott will, geht es mit Ihrer Gesundheit besser. Von Berlin kam, daß die Klosteraufhebungen gestoppt seien. Hoffentlich ist es so.

Herzliche Grüße an P. Kraus und die ehrwürdige Schwester aus Achern, sowie ehrfürchtige Grüße an die Frau Oberin. Von Ursberg habe ich nichts mehr gehört. Eine Herbstkonferenz scheint nicht stattzufinden[46].

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Schreibmaschinenausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Am Schluß eigenhändige Abzeichnung des Bischofs.
Krumbad, 22. September 1941

Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Ihre drei Briefe, die Sie an mich zu richten die Freundlichkeit hatten, habe ich erhalten. Es freut mich, daß Sie meiner immer wieder gedenken. Ich hätte diese Briefe jedesmal gern erwidert, wenn ich in der Lage wäre, persönlich zu schreiben. Sie wissen aber, daß ich immer einer Schreibhilfe bedarf. Wir hatten anfänglich gehofft, Sie würden noch einmal zu uns kommen, was uns außerordentlich gefreut hätte. Ich verstehe aber wohl, daß Sie in dieser schwierigen Zeit in Freiburg sein und den Ereignissen jederzeit nahe sein wollen. Es ist ja für mich so unangenehm, daß ich von manchen Vorgängen in der Diözese ziemlich spät Nachricht erhalte und oft vor vollendeten Tatsachen stehe. Es scheint aber zur Zeit in meiner Diözese ruhig zu sein, und ich hoffe, daß nicht allzuviele und allzuschwere Eingriffe in das kirchliche Gebiet nachfolgen werden.

Wie Sie aus dem letzten Amtsblatt meiner Diözese sehen, habe ich nun auch einen Männersonntag eingeführt aus den im Hirtenbrief ersichtlichen Gründen[47]. Es wird aber nötig werden, diesem Sonntag künftig noch neue Stoßkräfte zuzuführen. Wir müssen unsere Männer aus ihrer teilweise gezeigten Menschenfurcht herausführen, daß sie sich zu einem offenen Christentum bekennen und die in weiten Kreisen sich durchsetzende religiöse Charakterlosigkeit zu überwinden suchen. Wie weit das gelingt, wird auch von einem kräftigen und mannhaften Verkünden des Wortes Gottes abhängen. Soweit ich sehe, macht sich doch allmählich eine starke Hinwendung zum Religiösen und eine starke Abwendung vom Materialistischen geltend. Ich habe starke Hoffnung, daß es nicht weiter abwärts, sondern wieder aufwärts geht. Es ist sehr bedauerlich, daß unser Patriotismus unter den furchtbaren Schlägen und Verfolgungen der Kirche und des Christentums hin und wieder gedämpft ist. Die Predigten des tapferen und mutigen Bischofs von Münster fangen an in allen Kreisen ihre Wirkung zu tun[48].

Ich hoffe zuversichtlich, daß Ihr gesundheitliches Befinden gut ist und daß namentlich der Aufenthalt im Krumbad Ihnen wohl getan hat. Sollten Sie vielleicht Zeit bekommen oder Erholung brauchen, so kommen Sie, es läßt sich für Sie immer Wohnung finden! Hin und

46 Die Sommerkonferenz fand vom 24.–26. Juni statt. Gröber hatte wenige Tage später Gelegenheit, Sproll darüber zu informieren. Rottenburg war durch Generalvikar Kottmann vertreten. Die Herbst-Konferenz fand nicht statt (VOLK, Akten V, Dok. 7, 711, 581).
47 KA 1941, Bd. 17, Nr. 14, 155–157.
48 Anm. 44.

wieder erfahre ich über Ihre Tätigkeit das eine und andere, im übrigen aber bin ich von der großen Welt abgeschnitten, nur die Predigten von Galen, Hildesheim[49] und Trier[50] sind mir zugegangen. Im übrigen führe ich ein Stilleben, erhalte viele Besuche, lese alte und neue Bücher und befinde mich im allgemeinen wohl. Wann und wie ich wieder ins Gleichgewicht kommen und wieder auf eigenen Füßen stehen werde, bleibt der Vorsehung Gottes überlassen. Ich höre immer wieder, daß sich mein Befinden bessere, es geht aber sehr langsam, jedenfalls langsamer, als ich es gern hätte.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 18. November 1941*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Schon lange habe ich nichts mehr von Krumbad gehört. Ich hoffe deswegen, daß es gut geht. Heute war Herr Oberjustizrat Winker[51] von Rottenburg hier, um sich bei meinem Oberstiftungsrat über laufende Angelegenheiten, namentlich über die statistischen Bogen und ähnliches zu erkundigen. Bei uns sind verschiedene Erlasse auch sonst eingelaufen, die uns nicht gefallen, z.B. daß an Firmtagen nicht mehr schulfrei gegeben werde, oder daß bei Beerdigungen von Gottgläubigen das Kirchengeläute zur Verfügung stehen müsse. Ich habe mich deswegen sowohl nach Karlsruhe wie nach Berlin gewendet. Wienken hat bereits geantwortet, aber ohne einen eigentlichen positiven Erfolg, in der letzten Sache wenigstens. Die Antwort aufs erste steht noch aus. Ich denke oft an Krumbad. Ich hoffe, daß Schwester Manfreda in ihrer sorgsamen Pflege sich nicht verschlechtert hat und daß ihre griechischen Kenntnisse schon bis zur Lektüre des Homer gediehen sind. Die Bischofskonferenz, die in Aussicht stand, ist leider von Breslau sabotiert worden[52]. Ich fahre fort, ein Memento für Sie zu machen, und bleibe in treuer Freundschaft mit herzlichem Gruß an Sie und alle um Sie herum,
Ihr dankbarer Erzbischof

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Schreibmaschinenausfertigung mit eigenhändiger Abzeichnung am Schluß des Briefes.
Krumbad, 24. November 1941

Exzellenz!
Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Wieder naht Ihr Namensfest[53]. Als ich schon daran war Ihnen zu schreiben, kam mir Ihr freundlicher Brief vom 18. November zuvor.

Zum Feste selber wünsche ich Ihnen für Ihre Person und Ihr Wirken alles Gute, Ihnen eine feste Gesundheit und Ihrem Wirken reichen Erfolg. Um beides bete ich täglich und werde am

49 Joseph Godehard Machens (1886–1956), Gatz, Bischöfe 1983, 467–470 (Hans Georg Aschoff).
50 Franz Rudolph Bornewasser (1866–1951), Gatz, Bischöfe 1983, 65–67 (Alois Thomas).
51 Oskar Winker (1878–1957), Rechtsreferent beim Bischöflichen Ordinariat von 1919–1948.
52 Bertram teilte dem Episkopat mit, wenn eine Konferenz zustande käme, müßte er einen anderen Oberhirten mit der Leitung der Tagung beauftragen (Volk, Akten V, Dok. 711, 581).
53 Weihbischof Fischer benützt den Namenstag von Gröber ebenfalls für einen Glückwunsch und Bericht. Demnach war am 12. und 13. November Generalvikar Kottmann im Krumbad. Prior Reile von Wörishofen habe ihm gesagt, in einem Monat werde der Bischof überhaupt nicht mehr gehen können. Ansonsten berichtet Fischer über die aktuellen Probleme bezüglich der Kindergärten, über Untermarchtal und die Kommissionen für die Todeskandidaten in Rottenmünster und Liebenau. Der Brief wurde durch einen ehemaligen Zögling von St. Klara in Rottenburg überbracht, wodurch eine offene Sprache möglich war (Nachlaß Gröber, Fasz. 21).

Festtage das hl. Opfer in diesem Sinne für Sie darbringen, damit Gottes Segen Ihr ferneres Wirken begleite.

Es tut mir leid, daß die persönlichen Beziehungen zwischen Erzbischof und Bischof durch meine Krankheit so stark behindert sind. Zu den neuen Erlassen werde ich keine Stellung nehmen müssen, da die Stellungnahme für das bischöfliche Ordinariat klar sein wird. Vielleicht kommt auch ein Vertreter von Rottenburg hierher[54].

Es freut mich und freut das Krumbad, daß Sie oft an uns denken. Mein Befinden neigte den Sommer über und gegen den Herbst immer noch etwas zur Besserung. In der letzten Zeit will es aber nicht mehr vorwärts gehen. Die Schwestern lassen mir die sorgsamste Pflege zukommen. Seit einigen Monaten wende ich auf Anraten des Priors Reile, früher in Wörishofen, etwas Kneippkur in leichterer Form an. Das Allgemeinbefinden ist noch immer dasselbe, Schlaf, Appetit und Humor gut. *Grüße.* Daß die Konferenz nicht stattfand, bedaure ich sehr; es hätte sich sicherlich ein frischer Zug bemerkbar gemacht.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *Freiburg, 17. Dezember 1941*

Exzellenz!
Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Viele herzliche Grüsse und Wünsche für Weihnachten! Ich werde in diesen Tagen ganz besonders Ihrer gedenken. Zur Zeit ist so vieles wieder »los«. Die Glocken gehen fort, die Kindergärten werden von Ordensfrauen geleert und deren Nachfolgerinnen nehmen auf das gläubige Kind keine Rücksicht mehr. Die Lehrerinnenbildungsanstalten bleiben ohne jeglichen Religionsunterricht, Ordensfrauen und Ordensleute im allgemeinen dürfen nicht in die Schule u.s.w. Trotzdem der Krieg uns große wachsende Sorgen auferlegt! Dazu verspreche ich mir für 1942 nichts Besseres. Aber der alte Herrgott lebt noch. Was die Klöster betrifft, so versucht man es bei uns, die großen Klostergebäude in Erlenbad z.B. zu mieten oder durch Kauf an sich zu bringen. Abwarten! *Grüße an Ordensschwestern und an Schwester Ottilie.*

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Erzbischof von Freiburg und Wappen. *Freiburg i. Br., den 24. Februar 1942*

Exzellenz!
Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Wieder einmal einen herzlichen Gruß! An der Einlage haben Sie vielleicht Interesse. Ich lege auch noch ein anderes Schriftstück bei. Von Rottenburg habe ich wieder eine seltsame Sache gehört. Die Erwiderung an den Reichsstatthalter scheint mir gut zu sein. Bei uns brodelt es überall. Die Kinderschulen scheinen nun auch bei uns daranzukommen. Und so manches

54 Um diese Zeit mußten auf Veranlassung des Statistischen Reichsamtes in Berlin durch alle Ordinariate umfangreiche Vermögensstatistiken angefertigt werden, wogegen sich vor allem Gröber sträubte. Faulhaber schreibt, sein »Pack« Formulare, die er erhalten habe, wiege 88 kg (VOLK, Faulhaber II, Dok. 837 und 838, 814–816). Ein harter Kampf entbrannte um diese Zeit auch um die kirchlichen Kindergärten, worüber in Rottenburg ein eigenes Hirtenschreiben, von Weihbischof Fischer unterzeichnet, erlassen wurde (Nachlaß Sproll in Sammlung Paul Kopf). In der Bevölkerung herrschte um diese Zeit auch große Unruhe wegen der Ablieferung der Kirchenglocken.

andere. Heute habe ich wegen Feuerstein[55], den Sie wohl kennen, nach Berlin geschrieben. Er sitzt schon fast zwei Monate in Konstanz. Alii aliis locis, monialis quaedam Hegnensis feria sexta hebdomadis transactae abducta est in campum concentrationis provinciae Brandenburgensis. Andererseits haben wir wieder zwei Kriegsverluste an Priestern. Quotidie aerumna et amaritudo. Aber trotzdem animum habemus infractum. Es wäre schön, wenn ich wieder einmal nach Krumbad kommen könnte. Aber daran ist zur Zeit nicht zu denken. Fahren wir fort, für einander zu beten. P. Noppel fregit crus, sed melius nunc se habet. Vergangene Woche war ich in St. Urban, Jetzt Lazarett. Nur die Schwestern und pauci fratres erinnern an frühere Zeiten. Gleichzeitig hatte ich Besuch von Abtpräses Molitor[56], meinem Jugendfreund. Kloster nach dem Gesetz von 1933 beschlagnahmt, die Mönche vertrieben. Der Abt hat Landesverbot für die Rheinprovinz und Westfalen. Solatium.....socios habere[57]... Viele herzliche Grüße an die ehrw. Schwestern und P. Kraus.

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Am Schluß eigenhändige Abzeichnung des Bischofs.

Krumbad, 30. März 1942

Hochwürdigster Herr Erzbischof!
In dem heurigen Fasten-Hirtenbrief[58], haben Eure Exzellenz der Öffentlichkeit einen tiefen Einblick in den Werdegang Ihres Lebens gegeben. Ihre Erzdiözesanen und die Katholiken, denen Ihr Hirtenbrief zu Gesicht kam, freuten sich sehr darüber, und manchem Geistlichen Bayerns durfte ich über Einzelheiten Aufschluß geben. Der Hirtenbrief sagte uns aber auch, daß Euere Exzellenz demnächst den 70. Jahrestag Ihres Lebens begehen dürfen. Mit den Gläubigen der Erzdiözese freuen wir uns und danken Gott, daß er Sie diesen Tag in voller Gesundheit, geistiger Frische und Arbeitslust erleben läßt. Die Katholiken Deutschlands wissen gar wohl, wieviel sie Ihrem schriftlichen und mündlichen Worte und Ihrem mutigen

55 Heinrich Karl Joseph Feurstein. Geboren am 11. April 1877 in Freiburg i. Br. Priesterweihe 1899, dann in der Seelsorge. Seit 1908 Stadtpfarrer in Donaueschingen. Wegen einer Predigt vom 1. Januar 1942 verhaftet, zunächst im Amtsgefängnis Konstanz, seit 15. Juni im Konzentrationslager Dachau. Hier am 2. August desselben Jahres verstorben. Über ihn Hermann Ginter, Necrologium Friburgense, 1941–1945. Verzeichnis der in den Jahren 1941 bis 1945 verstorbenen Priester der Erzdiözese Freiburg, in: FDA 70, 1950, 179–258; 197–200. – Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung. Bearbeitet von Ulrich von Hehl (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen 37), Mainz 1984, 416f.

56 Raphael Molitor (Taufnahme Fidelis-Engelbert). Geboren am 2. Februar 1873 in Sigmaringen. Seit 1891 Benediktiner der Erzabtei Beuron. 1897 Priesterweihe, 1906 Abt von Gerleve. 1917 bis 1922 und 1936 wieder bis 1948 Präses der Beuroner Kongregation. Gestorben am 14. Oktober 1948 in Beuron. Hervorragender Gelehrter (Choralgeschichte, Kanonistik, Verfassungsgeschichte). Besonders bekannt wurde er durch sein noch immer nicht überholtes Werk »Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände« (3 Bde., Münster 1928–1933). Über ihn: Wilhelm Kosch, Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon. 2. Band. Augsburg o. J., 3072. – Emmanuel v. Severus in LThK² 7, 1962, 530f. – Lucas Kunz, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart Bd. 9, 1961, 439.

57 Übertragung des lateinischen Textes: Andere an anderen Orten. Eine Ordensschwester aus Hegne wurde am Freitag vergangener Woche in das KZ der Provinz Brandenburg eingeliefert ... Jeden Tag Drangsal und Bitternis. Aber trotzdem haben wir ungebrochenen Mut ... P. Noppel hat das Bein gebrochen, aber es geht ihm jetzt besser ... Es ist tröstlich, Gefährten zu haben. – Die im Schreiben am Anfang genannten Schriftstücke konnten nicht ermittelt werden.

58 Wertende Rückschau – Fastenhirtenbrief zur Vollendung des 70. Lebensjahres (geb. 1. April 1872). Amtsblatt für die Erzdiözese Freiburg, Freiburg 1942, Nr. 3, 3. Februar, 13–23. – Hofmann, Hirtenrufe 127–146.

und kraftvollen Auftreten verdanken. Ich besonders habe allen Anlaß, bei dieser Gelegenheit Ihnen von ganzem Herzen zu danken für die vielen guten Ratschläge und Weisungen, die ich in schwierigen Lagen immer wieder bei Ihnen einholen durfte. Mit mir dankt Ihnen das Bischöfliche Ordinariat und die ganze Diözese Rottenburg für alles, was wir Gutes und Liebes von Ihnen erfahren durften. Wir haben nur den einen Wunsch und das eine Gebet, Gott möge Sie uns noch recht lange gesund und arbeitskräftig erhalten, zumal da wir wohl bald guten Rat und kräftige Tat brauchen werden. Ich brauche Eurer Exzellenz nicht eigens zu versichern, daß Ihr Wohl und Ihr Wirken jederzeit in mein Gebet und mein Opfer eingeschlossen sind. Mein Befinden ist im großen Ganzen dasselbe wie bisher.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Am Ende abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 29. April 1942*

Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Jeden Tag denke ich daran, daß es wieder höchste Zeit sei, Ihnen zu schreiben, denn sonst könnten Sie ja glauben, man hätte Sie vergessen. Das ist aber nicht der Fall. Diesmal danke ich Ihnen für Ihre herzlichen Glückwünsche zu meinem 70. Geburtstag. Solche Geburtstage sollte man im violetten Meßgewand feiern, wie es sich diesmal auch getroffen hat, und heutzutage sollte eine Diözese junge Bischöfe haben. Aber in Gottes Namen, wir wollen noch tun, was wir können, und mehr verlangt auch der Herrgott nicht. Wie es Ihnen wohl geht? Dem Brief nach ordentlich, aber das Fernsein bringt eben doch seine großen Qualen. Dazu die wachsend schwere Zeit. Wir haben schon über 50 Theologen im Kriege verloren, dazu noch eine Anzahl Geistlicher. Auch sonst weht von Württemberg herüber, namentlich ins Hohenzollerische hinein, ein kalter, scharfer Wind. Man hat von mir verlangt, daß ich das Amtsblatt zur Zensur vorlege, ehe es in Hohenzollern[59] versandt werden darf. Das kommt nicht in Betracht. So Gott will, komme ich diesen Sommer wieder, wenigstens einige Tage zu Ihnen. Es ist zur Zeit sehr schwer, Firmungsreisen abzuhalten, da nicht schulfrei gegeben wird, und die Sonntage unmöglich genügen. *Grüße an Schwester Manfreda und Schwestern.*

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Schreibmaschinenausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Am Schluß eigenhändiger Namenszug des Bischofs.
Krumbad, 17. Juni 1942

Exzellenz!
Hochwürdigster Erzbischof!
Alle Ihre freundlichen Schreiben sind mir zugegangen, nur komme ich leider erst jetzt zu deren Beantwortung.

Fürs erste möchte ich Ihnen meine Freude und meine Glückwünsche aussprechen, daß Sie der Hl. Vater zu seinem Thronassistenten ernannt hat. Es ist das eine wohlverdiente Ehre und Auszeichnung, und ich hoffe und bete zu Gott, daß er Sie uns recht viele Jahre als Assistenten Seiner Heiligkeit erhalten möge. Das herrliche Schreiben, das Seine Heiligkeit Ihnen zu Ihrem 70. Geburtstag gesandt hat[60], ist eine glänzende Rechtfertigung Ihres bisherigen mutigen Auftretens und eine kräftige Ermunterung, auch in Zukunft wie bisher energisch hinzustehen und aufzutreten, wo die großen Interessen unserer hl. Kirche auf dem Spiele stehen. Mit Ihrer

59 Das Land Hohenzollern gehörte zum NS-Gau Württemberg-Hohenzollern.
60 Druck in: SCHNEIDER, Briefe Pius XII., Dok. 84, 175–179.

Ansicht, daß wir eine Reihe junger Bischöfe haben sollten, bin ich ganz einverstanden, nur werden die jungen mit der Zeit eben alt, und eine Verjüngung ist nicht leicht möglich.

Der Hirtenbrief über Erzbischof Hermann von Vicari[61] leuchtet stark in die damalige Zeit hinein und wird auch in der heutigen Zeit starke Beachtung finden. Seine Stärke ist das viele konkrete Material, das er enthält. Das Leben des damaligen Erzbischofs interessiert mich schon deswegen, weil er ein Landsmann von mir ist.

In der letzten Woche habe ich auch Ihre Arbeit »Um die christliche Sittlichkeit«[62] erhalten. Dieses Material wird neben dem des Bischof Machens[63] künftig eine große Rolle spielen. Vielleicht ist es besser, wir nehmen den Kampf noch während des Krieges auf. Ich fürchte fast, wir werden in dieser Materie nach dem Krieg noch weniger sagen dürfen, wenn einmal all die traurigen Folgen des sittlichen Verfalls zu Tage treten. Ich lege Ihnen noch eine Abschrift der Verurteilung der Untermarchtaler Schwestern bei. Aus dem Antrag des Staatsanwaltes und der endgültigen Strafe ersieht man die ganze Unsicherheit in der Beurteilung der Sachlage.

Aus Ihrem letzten Brief ersehe ich, daß Sie diesen Sommer wieder hieher zu kommen gewillt sind. Das ganze Haus ist darüber hocherfreut, nur soll ich Sie bitten, Ihre Ankunft mindestens 14 Tage vorher anzuzeigen, damit man ein geeignetes Zimmer für Sie bereitstellen kann. Auch der Bischof von Augsburg[64] hat sein Kommen in Aussicht gestellt; er ist aber ein unsicherer Kantonist.

In den letzten Wochen hat er in der hiesigen Gegend gefirmt und mich hier besucht. Seine Stimme ist leider stark belegt und geschwächt, er predigt daher nur kurz. Im übrigen ist er wohlauf.

Schwester Manfreda fühlt sich sehr geehrt durch Ihr Antwortschreiben und wünscht Ihnen alles Gute und harrt Ihrer Ankunft. Mein Befinden ist immer dasselbe. Das regnerische und kalte Wetter verhindert vielfach die Ausfahrt, so daß ich bisher wenig in den Wald gekommen bin.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 19. Juni 1942*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Eben habe ich Ihr freundliches Schreiben [17. Juni] bekommen. Sie erwähnen darin, daß eine Abschrift der Verurteilung der Untermarchtaler Schwestern beiliege. Leider war der Brief aber ohne jede Beilage[65]. Es interessiert mich, zu erfahren, ob die Beilage vergessen worden ist. Später Weiteres. *Grüße an Schwester Manfreda und Schwestern-Konvent.*

61 Hermann von Vicari, Gatz, Bischöfe 1983, 774–778 (Karl-Heinz Braun), geb. in Aulendorf. – Dazu auch neuerdings Karl-Heinz Braun, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte 35), Freiburg/München 1990.
62 Um die christliche Sittlichkeit. Als Material dem hochwürdigen Klerus zur seelsorgerlichen Verwendung dargeboten. Als Manuskript vervielfältigt (1942).
63 Bischof von Hildesheim.
64 Augsburgs Bischof hat Bischof Sproll immer nur besucht, wenn er zur Spendung der Firmung in die Gegend kam. Das in Aussicht genommene Kommen ist entfallen.
65 Anm. 40.

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschrift mittels Stempel. *Krumbad, 25. Juli 1942*

Ew. Exzellenz!
Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Im hiesigen Lazarett befinden sich mehrere katholische und evangelische Militärärzte; darunter auch der Oberstabsarzt Sengler. Verschiedene von ihnen haben bei mir Besuch gemacht und die Sprache auch auf die sittlichen Zustände im Heer und Volk gebracht. Dabei kamen wir auch auf das Buch von Hoffmann, Stuttgart, zu sprechen, das Sie in Ihrem großen Referat etliche Male zitieren. Aus diesem Anlaß gab ich dem genannten Arzt vertraulich auch Ihr Referat über Sittlichkeitsfragen zu lesen. Er sprach sein volles Einverständnis mit Ihren Anschauungen aus und bedauerte, daß Ihre Auffassungen nicht in weitere Kreise, auch der Nationalsozialisten, dringen. Er schlug deswegen vor, Sie möchten Ihr Referat Dr. Hoffmann in Stuttgart zur vertraulichen Kenntnis bringen, damit er auch mit christlichen und katholischen Gedankengängen vertraut würde. Vielleicht würde er durch Ihre Arbeit manche falsche Auffassungen über Kirche und Katholizismus in seinem Buche korrigieren und unseren Anschauungen noch näher kommen. Selbstverständlich stelle ich alles Ihrem Gutdünken anheim.

Im Anschluß eine Idylle aus unserem Waldleben in der Nähe der Buche[66]. Mein Befinden ist nicht besser und nicht schlechter als fernd[67].

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf. Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschrift mittels Stempel. *Krumbad, 18. Oktober 1942.*

Excellenz!
Hochwürdigster Erzbischof!
Darf ich wieder einmal ein kleines Lebenszeichen von mir geben! Die leise Hoffnung, Sie hier begrüßen zu dürfen, hat sich zu unserem Bedauern nicht erfüllt. So bin ich der Einsiedler geblieben.

Aus dem Fuldaer Protokoll ersehe ich, daß es sich um einen Gesamthirtenbrief über Sittlichkeit bzw. Unsittlichkeit handelt[68]. Da ich jedes Jahr einen eigenen Ehe-Hirtenbrief herausgebe, wollte ich schon vor zwei Jahren über den unehelichen Geschlechtsverkehr handeln. In Rottenburg besorgte man aber, der Hirtenbrief könnte wegen dessen Schärfe nicht durchgehen, es könnte sogar die Druckerei beschlagnahmt oder bei meinen besonderen Verhältnissen mir die Vorzensur auferlegt werden. Nach dem Hirtenbrief über den Ehebruch sollte der Entwurf folgen. Den Entwurf selber aber habe ich nicht mehr zur Hand. Deswegen habe ich dieser Tage einen neuen Entwurf ausgearbeitet mit demselben Inhalt, aber in gemäßigterer Form, namentlich ohne Hinweis auf die Partei und ihre Auslassungen im »Schwarzen Korps«. Ich lege Ihnen nunmehr diesen Entwurf vor zur Benützung oder Beiseitelegung. Wenn das Thema »unehelicher Geschlechtsverkehr« im Gesamthirtenbrief nicht einläßlich im Sinne des Entwurfs zur Sprache käme, würde ich es mir überlegen, es zum

66 Wohl ein Bild von einem Spaziergang bzw. einer Ausfahrt während Gröbers Aufenthalt bei der Buche unweit der Lexenrieder Kapelle, für das sich Gröber am 20. Oktober bedankt.
67 Oberschwäbischer Dialekt für »voriges Jahr«.
68 Der Entwurf dieses Hirtenbriefes über »Christliche Sittlichkeit« stammt von Gröber, der bei der Konferenz vom 18.–20. August 1942 in Abwesenheit von Kardinal Bertram den Vorsitz führte (Volk, Akten Faulhaber II, Dok. 900, 950).

Gegenstand des Eheunterrichtes am zweiten Sonntag nach Epiphanie zu machen, wenn ich und Rottenburg diesmal den Mut dazu aufbringen[69].

Darf ich um gelegentliche Rückgabe des Entwurfes nach Ausgabe des Gesamthirtenbriefes bitten?

In meinem Befinden hat sich nicht oder nur wenig geändert, ob zum Besseren oder zum Schlimmeren. *Grüße von Schwesternkonvent und Schwester Manfreda.*

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Nicht abgezeichneter Schreibmaschinendurchschlag. *[Freiburg] 20. Oktober 1942*

Exzellenz
Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Eben habe ich Ihr Schreiben [18. Oktober] und Entwurf [Ehehirtenbrief] gelesen. Ich danke für die Übersendung und für das wirklich schöne Bild, das Sie beigelegt haben. Was den Entwurf betrifft, so müßte man sich über Einzelnes noch aussprechen können. Haben Sie meinen Entwurf erhalten? Wenn nicht, so schicke ich Ihnen sofort die Druckbogen zu. Ihr Entwurf geht mehr aufs praktische, aber er vergrößert damit die Gefahrenzone. Ich lasse Ihr Manuskript hier liegen, bis ich nach Übersendung meines Entwurfs Nachricht erhalte. Es drückt mich immer wieder, daß ich dieses Jahr nicht bei Ihnen war. Aber die Zeitverhältnisse binden uns leider an die Heimat. Beten wir füreinander. Viele Grüße an die ehrwürdigen Schwestern, besonders an den »Griechen«. Ich habe vor etwa drei Wochen in Achern gefirmt. Es war schön, unerwartet schön. Ein gutes Zeichen!

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Schreibmaschinendurchschlag, am Briefende abgezeichnet. *[Freiburg] 11. November 1942*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Sie müssen sehr entschuldigen, daß ich jetzt erst Ihr wertes Schreiben vom 18. Oktober beantworte. Aber ich wartete die Drucklegung meines Hirtenschreibens ab, um Ihnen dann ein Exemplar zu übersenden. Unterdessen habe ich auch einen Briefwechsel über die ganze Sache gehabt, wonach mein Hirtenbrief nicht bloß der Länge wegen auf Schwierigkeiten gestoßen ist. Die Herren Ordinarien mögen entscheiden, wie sie wollen. Ich selber lasse nur einen Punkt und den Schluß verlesen. Das andere erachte ich als eine oberhirtliche Kundgebung des Gesamtepiskopates zu den jetzigen Sittlichkeitsfragen. Dabei kommt es gar nicht darauf an, daß der Hirtenbrief ganz verlesen wird oder nur teilweise. Er steht in den Amtsblättern gedruckt und gelangt auch auf dem Weg an Stellen, die sich dafür interessieren. Wie ich von München hörte, hat ein hochwürdigster Herr Bedenken, solche Dinge auf der Kanzel zu behandeln[70]. Das würde dann ganz besonders auch für Ihren Hirtenbrief[71]

69 Der Ehehirtenbrief 1943 behandelt das Thema »Unehelicher Geschlechtsverkehr« (KA 1943, Bd. 18, Nr. 1, 1–3).
70 Bei der Konferenz hielt Gröber das kirchenpolitische Hauptreferat (Volk, Akten V, Dok. 786/II, 837, Anm. 10) und wurde um die Abfassung eines Hirtenwortes gegen die Unsittlichkeit gebeten (Ebd. 847). Dabei handelte es sich nicht um das übliche Hirtenwort der Fuldaer Bischofskonferenz, das von Bischof Franz Rudolf Bornewasser (Trier) verfaßt wurde (Druck, Ebd. Dok. 788, 913–918). Der Entwurf wurde von Gröber Ende September an die Ordinarien verschickt (Ebd. Dok. 786/II, 847, Anm. 32) und führte zu einer lebhaften Diskussion über Länge und Inhalt, worauf Faulhaber am 30. Oktober antwortete (Volk, Akten Faulhaber II, Nr. 900, 950–952).
71 Anm. 68.

zutreffen, der sehr klar und populär ist, aber das Kind beim Namen benennt. Vielleicht geht er da etwas zu weit, wenigstens für unsere badischen Verhältnisse. Mein Hirtenbrief ist vielleicht etwas zu akademisch ausgefallen, was man Ihrem Pastorale nicht vorwerfen kann, denn es ist bewundernswert populär. Ihren Entwurf selber lege ich bei.

Seit Ihrem letzten Schreiben ist bei uns mancherlei wieder gegangen. Eine Beschlagnahmung in Konstanz (Fürsorgevereinskinderheim)[72] ist mir sehr nahe gegangen. Ich will sehen, was zu machen ist. Seit 14 Tagen ist meine Schwester erkrankt. Sie hat mir schon sehr viel Sorge gemacht. Es geht ihr zwar besser, aber ich bin doch mit ihrem Befinden nicht ganz zufrieden. Darf ich um ein Memento bitten? So Gott will, geht es Ihnen gut. *Grüße an Schwester Oberin und Schwester Manfreda.*

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschrift mittels Stempel. *Krumbad, 12. November 1942*

Hochwürdigste Exzellenz!

Die Sache mit dem Hirtenbrief liegt scheints etwas verworren. Mein übersandter Entwurf soll gewiß nicht den allgemeinen Hirtenbrief über Unsittlichkeit ersetzen; er ist vielmehr gedacht als Fortsetzung meines Ehe-Unterrichtes, den ich jährlich auf den 2. Sonntag nach Erscheinung als Hirtenbrief herausgebe.

Dem Inhalt nach habe ich voriges Jahr dem Bischöflichen Ordinariat in Rottenburg einen ähnlichen, vielleicht schärferen Entwurf vorgelegt; dieser ist aber als gefährlich abgelehnt worden. Zu einer Korrektur konnte ich mich nicht verstehen, wurde aber auch auf die Gefahr einer Beschlagnahme der Druckerei hingewiesen[73].

Der gemeinsame Hirtenbrief von Fulda soll, wie mir mein Generalvikar sagte, nicht als allgemeiner Hirtenbrief erscheinen, sondern von jedem einzelnen Bischof gezeichnet und verantwortet werden[74].

Das wäre an sich nicht von besonderem Belange, schließt aber die Gefahr in sich, daß der Inhalt wie die Form von Diözese zu Diözese geändert wird. Das bringt wieder einmal die Uneinigkeit des Episcopates zum Ausdruck und gefährdet den Bischof des schärferen Ausdrucks. Ich habe meinen Generalvikar angewiesen, Ihre Formulierung unverändert anzunehmen und den Hirtenbrief unmittelbar nach Weihnachten verlesen zu lassen. Vielleicht kollidiert dann der allgemeine Hirtenbrief mit meinem Ehebrief, so daß dieser in Wegfall kommen kann.

Mein Entwurf ist von einem Laiensoldaten als Diktat geschrieben. Dieser war aber immer für eine Verschärfung von Inhalt und Form: Man könne nicht glauben, wie traurig es in dieser

72 Wohl die von Ignaz Heinrich von Wessenberg ins Leben gerufene »Rettungsanstalt für sittlich verwahrloste Mädchen« (heute Teil des Wessenberg-Sozialzentrums). Dazu in kurzen Zügen Helge Ortlepp, Die wessenberg'schen Gründungen in Konstanz, 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, 85–105; 98–105.

73 Das Bischöfliche Ordinariat monierte und redigierte Hirtenbriefe des Bischofs oder strich Sätze wie z.B. beim Hirtenbrief zum silbernen Bischofsjubiläum (KA 1941, Bd. 17, Nr. 9, 137–140), wo Passagen aus dem Papstschreiben ausgelassen wurden. Merkwürdig ist auch der Fastenhirtenbrief 1942 (KA 1942, Bd. 17, Nr. 3, 203–205). Im Nachlaß Sproll (Sammlung Paul Kopf) liegt mit dem gleichen Thema und unter demselben Datum ein maschinenschriftlicher Durchschlag, der das Thema wesentlich aktueller behandelt als im Amtsblatt veröffentlicht. Unter Umständen hat der Bischof diesen Hirtenbrief im Auge gehabt.

74 Gemeint ist Gröbers Hirtenwort über christliche Sittlichkeit, das Faulhaber für »ausgezeichnet« hält, »wie alles, was von Freiburg kommt« (Volk, Akten Faulhaber II, Dok. 900, 950).

Beziehung beim Militär aussehe. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir kurze Änderungsvorschläge angeben wollten, falls mein Entwurf nach Verlesung des allgemeinen Hirtenbriefes noch Zweck und Berechtigung hat.

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschrift eigenhändig. *Krumbad, 24. November 1942*

Hochwürdigste Exzellenz!
Zum Namensfeste sende ich Eurer Exzellenz meine ehrerbietigsten und herzlichsten Glück- und Segenswünsche. Möge Ihnen der liebe Gott noch viele Jahre und stets eine ungebrochene Gesundheit des Leibes und der Seele geben! Wir brauchen in dieser kritischen Zeit Männer wie Sie von solchem Mute und solcher Tatkraft. Der hl. Conrad wird es besonders an seinem und Ihrem Festtag nicht an seiner mächtigen Fürbitte fehlen lassen. Und ich werde den Himmel beschwören, daß der Allgütige Sie uns noch recht lange und gesund erhalte. Am Tage des hl. Conrad werde ich die heilige Messe in dieser Meinung zelebrieren.

Ihr Urteil über meinen Hirtenbrief ist mir sehr wertvoll. Ich werde darnach das Konzept verbessern und hobeln. Um es noch einmal zu sagen: Mein Hirtenbrief soll keine Konkurrenz darstellen zum Ihrigen; denn dieser soll als allgemeiner Hirtenbrief des Episcopates gelten. Der meinige ist und soll sein die jährliche Fortsetzung meines Ehe-Unterrichtes am 2. Sonntag nach Epiphanie. Dieser Hirtenbrief würde aber heuer ausfallen, wenn der allgemeine Hirtenbrief an diesem Sonntag verlesen würde. Ich bin immer noch nicht klar, was meine Herren in Rottenburg anordnen werden. Diesen sind alle Hirtenbriefe zu lang; vielleicht teilen sie den allgemeinen in zwei Teile: Familiensonntag und Ehesonntag. Ich habe aber vorgeschlagen, die Sonn- und Feiertage der Weihnachtszeit dazu zu benützen[75].

Leider entnehme ich Ihrem letzten Briefe, daß Ihr Fräulein Schwester erkrankt ist. Zu den schweren Amtssorgen sollten nicht auch noch häusliche Sorgen kommen. Ich hoffe mit Ihnen und bete zu Gott, daß sich das Befinden der teuren Kranken bald und gründlich bessere. Sie ist in mein tägliches Beten und Opfern eingeschlossen.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Schreibmaschinendurchschrift, am Ende nicht abgezeichnet. *[Freiburg] 28. November 1942*

Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Herzlichen Dank für den letzten Brief! Leider ist Krumbad von Freiburg so weit entfernt, daß man es auch bei bestem Willen unter den vorherrschenden Verkehrsverhältnissen nur schwierig erreichen kann. Seit ungefähr 10 Tagen liege ich an einer Grippe krank, die sich allerdings wieder macht, so Gott will, bald. Mit Rottenburg habe ich in der letzten Zeit jede Fühlungnahme verloren. Ich nehme an, daß es dort gut geht. Meine Schwester war vier Wochen recht krank und ist immer noch nicht wiederhergestellt. Wegen meiner eigenen Erkrankung konnte ich auch nicht nach Konstanz zum Konradifest. Ich habe dafür fast die ganze Zeit hindurch Liturgie studiert und mir ein klares Bild über die derzeitigen doch sehr bedenklichen

75 Die Bischöfe der Kölner und Paderborner Kirchenprovinz übernahmen Gröbers Hirtenbrief als Fastenhirtenbrief 1943 (Volk, Akten V, Dok. 786/II, 847, Anm. 32). Über die Reaktion: Boberach, Berichte des SD 1934–1944, Dok. 249, 823–825. In Rottenburg wurde der eigene Hirtenbrief zum Ehesonntag verlesen. Da das Original nicht vorliegt, kann nicht festgestellt werden, ob er gekürzt veröffentlicht wurde.

Anschauungen geschaffen[76]. Es kann sein, daß ich es zu Papier bringe und Ihnen dann zur Verfügung stelle. Herzlichen Gruß an Schwester Manfreda und an die übrigen, die sich nach mir erkundigen. Vielleicht auch an den Herrn Oberstabsarzt, wenn er noch in Krumbad ist. So Gott will, ist Ihr Humor immer noch auf der Höhe, was von meinem nicht immer gesagt werden kann. Zuletzt habe ich auch noch zwei nahe Verwandte im Osten verloren, gute, prächtige Menschen.

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschrift eigenhändig. *Krumbad, 23. Dezember 1942*

Eure Exzellenz!
Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Nehmen Euere Exzellenz zu den bevorstehenden hohen Festtagen und dem kommenden neuen Jahr meine herzlichsten und aufrichtigsten Glück- und Segenswünsche entgegen! Möge der Allgütige Ihnen die vollständige Genesung von den Folgen der überstandenen Grippe und fernerhin eine starke Gesundheit verleihen. Allem nach stehen noch schwere Arbeiten bevor und gilt es viele Sorgen zu tragen, ehe wir zu erträglichen kirchlichen Verhältnissen kommen. Und ich kann mir nicht anders denken, als daß Ihnen eine große, vielleicht entscheidende Rolle dabei zufällt. Darum alles Gute für Leib und Seele. An dem Gebete Ihrer Erzdiözesanen wird es nicht fehlen; auch in mein tägliches Gebet sind Ihre Anliegen selbstverständlich eingeschlossen.

Was erstens meinen Ehe-Hirtenbrief betrifft, so scheint er im Drucke zu sein. – Trotz allen Bedenken in Rottenburg. Er ist etwas gewagt, aber zeitgemäß. Das nächste Amtsblatt wird ihn bringen[77].

Was zweitens Ihr großes Referat anlangt, so ist es im Wortlaut an sämtliche Geistliche gegangen, aber nicht gedruckt, sondern nur hektographiert, weil uns das Druckpapier für das Amtsblatt allmählich zu Ende geht. Was das Verlesen betrifft, so schreibt der Generalvikar, noch kein Amtsblatt hätte einen Hirtenbrief über Sittlichkeitsfragen gebracht, und er möchte abwarten, ob und welche Teile des Referats benützt werden. Vorläufig soll das Referat von den Geistlichen bei gegebener Gelegenheit in der Seelsorge verwendet werden. Auch scheint man in Rottenburg derselben Ansicht zu sein, wie in München, namentlich was die Popularität des Stiles angeht. Ich will also noch abwarten, ob der Fasten-Hirtenbrief dazu benützt werden kann. Zwei Sittlichkeitsprozesse (einer in der Diözese Augsburg und einer in meiner Diözese) legen einige Zurückhaltung nahe.

Ich hoffe, daß sich auch Ihr Fräulein Schwester wieder gesund fühlt oder wenigstens auf dem Wege der Besserung ist. Ihr alles Gute für die Feiertage und das neue Jahr! *Grüße und Glückwünsche von Konvent und Schwester Manfreda.*

76 In Deutschland bestanden nach Ansicht Gröbers bedenkliche Entwicklungen durch die »Liturgische Bewegung«. Am 18. Januar 1943 richtete er deshalb ein Schreiben an den deutschen Episkopat, das sehr polemisch wirkte und zu einer lebhaften Diskussion führte (Akten Faulhaber, II, Dok. 908, 962, Anm. 2). Faulhabers Fastenhirtenbrief 1943 hatte als Thema: Vom Sinn und Segen unserer Liturgie (Ebd. Anm. 1). In der Diözese Rottenburg kam Studentenpfarrer Bernhard Hanssler (geb. 1907, Priester 1932, lebt in Stuttgart), Tübingen, in Verdacht, gegen den Erzbischof bei Vorträgen im Januar 1943 in Freiburg polemisiert zu haben, indem er gegen das obengenannte Memorandum Stellung bezogen habe. Hanssler rechtfertigt sich in einem Schreiben an Generalvikar Kottmann vom 29. April 1943 (Nachlaß Gröber, Fasz. 25).
77 KA 1943, Bd. 18, Nr. 1, 1–3 (Anm. 68 und 74).

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschriftskürzel eigenhändig. *Krumbad, 28. Januar 1943*

Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Eure Exzellenz werden inzwischen meinen Eheunterricht[78] durch das neueste Amtsblatt erhalten haben. Die beanstandeten Schwächen sind in der Hauptsache geblieben, weil mir immer an klaren und einfachen Worten und am kurzen Satzbau gelegen ist. Ein sachkundiges Urteil, namentlich aus den Stimmen des Klerus habe ich bisher nicht vernommen; auch das Hohe Domkapitel spricht sich nicht aus. Schließlich schreibt eben jeder Bischof seinen Hirtenbrief, wie jeder Gelehrte sein Buch.

An der Vervielfältigung Ihrer großen Arbeit über Sittlichkeitsfragen[79] wird in Rottenburg immer noch gearbeitet; es geht scheints sehr langsam. Ihr neues Exposé an den Hochwürdigsten Deutschen Episkopat[80] liegt mir vor. Es ist zweifellos ein hochbedeutsames und verdienstvolles Werk. Manche Bewegungen der neuesten Zeit werden mir nicht oder nur wenig bekannt, da ich von einem großen Teil dieser Literatur so gut wie ganz abgeschlossen bin. Nach Abschluß einiger Hirtenbriefe werde ich diese Literatur soweit möglich zu bekommen suchen. Es wäre fast ein Wunder, wenn so aufgeregte Zeiten ihren Wellenschlag nicht auch in den tiefsten Tiefen in Dogmatik und Moral äußerten. Von diesen Dingen habe ich aus Rottenburg und durch Rottenburg so gut wie nichts erfahren. Ich glaube, daraus schließen zu dürfen, daß meine Diözese von diesen Dingen nicht zu stark berührt ist. Doch der Schein kann trügen. Hier ist alles beim Alten. Der Grieche Manfred lernt fleißig und feiert heute den Namenstag.

Zur Zeit ist meine Schwester hier und schreibt mir. Ihr Fräulein Schwester ist hoffentlich wieder hergestellt.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Schreibmaschinendurchschrift, am Ende nicht abgezeichnet. *[Freiburg] 10. Februar 1943*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Es ist an der Zeit, daß ich mich wieder nach dem Befinden Euer Exzellenz erkundige. Ihr letztes Schreiben hat mich beruhigt. Ich denke oft an Krumbad und hätte es wirklich häufig notwendig, über das oder jenes mit Ihnen zu sprechen. Die Sache von Rom wird Ihnen über Breslau zugegangen sein[81]. Ich bin unschuldig daran, aber ich freue mich, daß Klärung geschaffen wird. Es ist eigenartig, wie sehr die liturgischen Kreise an ihrer Sache hängen. Ich habe gestern einen Vortrag gehalten und diese Fragen auch kurz berührt. Aus dem Echo konnte ich entnehmen, daß Gegensätze da sind. Wenn es sich nur um Äußerlichkeiten handeln würde, hätte ich nichts dagegen, aber hier sprechen eben tiefere Gründe mit. Wie ich zuverlässig erfahren habe, wird zur Zeit auch ein »Kleiner Katechismus der Inchristie«, der

78 Anm. 77.
79 Anm. 74.
80 Die seit Jahren bestehenden Differenzen in liturgischen Fragen wurden 1940 auf der Fuldaer Bischofskonferenz behandelt, wobei ein eigenes Referat mit Bischof Albert Stohr (1890–1961), Mainz und Simon Konrad Landersdorfer (1880–1971), Passau, als Referenten eingerichtet wurde (Volk, Akten V, Dok. 578/II, 109 und ebd. Dok. 578/III, 147–152). Die Denkschrift Gröbers über beunruhigende Tendenzen unter dem Klerus vom 18. Januar 1943 weist in 17 Punkten auf die Gefahren für die Reinheit der kirchlichen Lehre hin. Gröber sandte die Denkschrift auch an Papst Pius XII., der im Schreiben vom 22. August 1943 an Gröber darauf eingeht (Schneider, Briefe, Nr. 110, 252–254).
81 Betr. Liturgische Fragen.

ohne kirchliche Druckerlaubnis erschienen ist, in liturgischen Kreisen verbreitet, um den Glauben an die Inexistenz Christi in den Getauften mit seiner Gottheit und Menschheit den Katholiken näher zu bringen. Ich halte diesen Glauben für nicht katholisch. Die Folgerungen daraus werden sich auf verschiedenen Gebieten als verhängnisvoll erweisen. Von Rottenburg habe ich nichts mehr gehört. Meiner Schwester geht es wieder etwas besser. *Grüße.* Der Krieg bringt mir viele Sorgen.
Beilage: Mein Fastenhirtenbrief.

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung (Ottilie Sproll) mit Unterschriftsstempel.

Krumbad, 10. April 1943

Hochwürdigster Herr!
Auf Ihren freundlichen Brief vom 10. Februar habe ich Sie immer noch ohne Antwort gelassen. Ich hatte einige Zeit an einer leichten Grippe zu leiden, hoffe sie überwunden zu haben. Die Angelegenheit »Liturgische Bewegung«[82] beschäftigt mich eigentlich wenig, da in meiner Diözese nur wenige Überschreitungen leichterer Art bekannt wurden. Dagegen setzt ein fortwährendes Drängen[83] nach Dogmatisierung der Assumptio, der Mediatrix und der Corredemptrix ein. Von den Hirtenbriefen, die mir bisher zur Hand gekommen sind, spricht sich nur Luxemburg für Corredemptrix aus. Ich habe diese Fragen in meinem neuen Hirtenbrief[84], der am Ostermontag verlesen wird, absichtlich übergangen und glaube auch, daß diese Fragen auch von der Wissenschaft keineswegs genügend geklärt sind.

82 In der Tat blieb es in der Diözese Rottenburg recht ruhig. Bei Theodor MAAS-EWERD, Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944. (Studien zur Pastoralliturgie 3, Regensburg 1980) begegnen die Diözese Rottenburg und ihr Bischof nur an wenigen Stellen (S. 357, 401, 425 f.). Ein entschiedener Gegner der »Bewegung« war dagegen Erzbischof Gröber (vgl. Register). – Recht bewegt in dieser Frage war auch die Diözese Trier. Dazu neuerdings Andreas HEINZ, Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales (1950), in: Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf. Paderborn 1990, 115–163.

83 Hinter diesem »fortwährenden Drängen« dürfte vor allem die »Schönstatt«-Bewegung in der Diözese Rottenburg gestanden haben. Gedeckt, wahrscheinlich auch mitinitiiert, wurde dieses »Drängen« durch die akzentuierte Marienverehrung Pius XII. Am 1. Mai 1946 richtete der Papst an alle Bischöfe des Erdkreises eine Anfrage, ob die leibliche Aufnahme Mariens (Assumptio) als Dogma definiert werden könne. Mit Ausnahme von 22 Oberhirten stimmten alle 1191 Bischöfe zu. Ähnlich war das Votum der meisten Katholisch-theologischen Fakultäten. Am 1. November 1950 erfolgte dann in der Konstitution »Munificentissimus Deus« die Dogmatisierung der Assumptio Mariens. Der Tod Pius XII. verhinderte dann, daß auch die Mediatrix (Mittlerin) und Corredemptrix (Mit-Erlöserin) dogmatisiert wurden. Dazu die einschlägigen Artikel im LThK 1, 1957, 1068–1072 (Michael SCHMAUS, Aufnahme Mariens in den Himmel) und Band 7, 1962, 486–487 (Heinrich M. KÖSTER, Miterlöserschaft, Mittlerschaft Marias). Dazu auch die einschlägigen Artikel im »Dizionario di Mariologia« von Gabriele M. ROSCHINI, Rom 1961. – Vom »Lexikon der Marienkunde« (hg. von Konrad ALGERMISSEN u. a.) erschien nur der erste Band: Aachen – Elisabeth (Regensburg 1967). Hier zu vergleichen der Artikel »Aufnahme, leibliche« von Johannes BEUMER (Spalte 421–438). Im neuen »Marienlexikon«, hg. im Auftrag des Institutum Marianum in Regensburg, von Remigius BÄUMER und Leo SCHEFFCZYK liegen bis jetzt drei Bände vor: A – Leib (St. Ottilien 1988 ff.). Heranzuziehen ist deshalb allein der Artikel »Aufnahme, leibliche« von Johannes BEUMER und Anton ZIEGENAUS.

84 KA 1943, Bd. 18. Nr. 5, 17–20 (Ankündigung der Marienweihe).

Daß Sie eine gewisse Sehnsucht nach dem Krumbad verspüren, begreife ich, verstehe aber auch, daß Sie dieses Sehnen nicht so bald erfüllen können. Wegen des späten Ostertermins[85] werden bald die Firmungsreisen einsetzen und sich über lange Zeit hinziehen. Kommen Sie aber, sobald es Ihnen möglich ist!

Der Wald ist immer noch naß, und seine Trockenheit gehört zu einem gemütlichen Aufenthalt im Krumbad.

Es freut mich, daß es Ihrer Fräulein Schwester wieder besser geht. Mein Befinden ist wieder das alte. Leider komme ich bei der schlechten Witterung noch nicht ins Freie. *Grüße von Schwesternkonvent und Schwester Manfreda.*

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Schreibmaschinendurchschrift, am Ende nicht abgezeichnet. *[Freiburg] 12. April 1943*

Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!

Ich schäme mich, daß ich schon so lange nicht mehr geschrieben habe. Ich war jeden Tag daran und habe es dann trotzdem wieder versäumt. Schade, daß Sie auch an einer leichten Grippe erkrankt waren, wie auch ich. Meine Schwester war schon auf den Tod krank. Die liturgische Bewegungsangelegenheit ist in ein neues Stadium eingetreten, da nun auch der Bischof von Würzburg[86] sich dagegen eingesetzt hat, während die Österreicher mit fliegenden Fahnen ins andere Lager gezogen sind. Beuron ist auf meiner Seite. Es handelt sich um zwei Dinge: 1) um die Gemeinschaftsmesse, an der mir nicht allzuviel liegt, und 2) um die dogmatischen Bedenken, die ich Ihnen übersandt habe. Hier soll nach neueren Berichten eine objektive Überprüfung stattfinden. Ob es eine objektive sein wird? Über die in Ihrem Brief erwähnten Dogmatisierungen habe ich hier gar nichts gehört. Es ist gut, wenn wir diese Frage übergehen. Ich stehe ganz auf Ihrem Standpunkt. Eine Erholung in Krumbad täte mir bei den vielen Aufregungen schon gut, aber z. Zt. bin ich unabkömmlich. Wie ich zuverlässig hörte, hat der Studentenseelsorger in Tübingen schwer über mich gescholten, weil ich die Neuerung nicht billige. Es war vor einer größeren Corona. Ich habe mich deswegen an Ihren Herrn Generalvikar gewendet[87]. Aus Württemberg bekam ich einen langen Brief, der sich gegen die Gemeinschaftsmesse aussprach, aber nicht unterzeichnet ist. Die Argumente, die angeführt werden, sind beachtlich. Sonst habe ich von Württemberg nichts mehr gehört. Fräulein Dr. Luckner[88], die die christlichen Nichtarier betreute, ist seit bald drei Wochen in Schutzhaft. Ich habe mich schon zweimal nach Karlsruhe deswegen gewandt und einmal nach Berlin. Eine andere Angelegenheit, Mutterhäuser betreffend, die mir viel Sorge machte, wird nun erträglich gelöst. Tote Theologen habe ich nun 83, ohne jene von Stalingrad. Priester werden es 18 sein. Der Erzabt von Beuron war letzte Woche bei mir. Es geht dort gut. Grüßen Sie mir Schwester Manfreda und die wohlerwürdige Frau Oberin. Beten wir fleißig füreinander. Grüßen Sie mir auch Ihre Fräulein Schwester. Das ist so die Hauptsache. Schade, daß Ihr Befinden sich nicht gebessert hat. Der Grieche Manfred wird von mir bei geeigneten Gelegenheiten als Muster badischer Intelligenz zur Schau gestellt. Wenn ich nach Krumbad komme, werde ich mit ihm nicht mehr konkurrieren können. Ist Pater Kraus[89] noch dort?

85 25. April.

86 Matthias Ehrenfried (1871–1948), Gatz, Bischöfe 1983, 164–165 (Klaus Wittstadt).

87 Anm. 76.

88 Gertrud Luckner, geb. 26. Sept. 1900 in Liverpool, 1938, hauptamtliche Mitarbeiterin in der Zentrale des Deutschen Caritasverbandes, baute Helferkreise für Juden und andere Verfolgte des Naziregimes auf, 1943–1945 im KZ Ravensbrück. Nach dem Krieg vielfältig für Verfolgte tätig, von den Juden hochgeachtet.

89 Hausgeistlicher während und nach dem Krieg bis zu seinem Tod daselbst 1954.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Schreibmaschinendurchschrift, am Ende nicht abgezeichnet. *[Freiburg] 23. August 1943*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Bischof!
Ich schäme mich geradezu, daß ich Ihnen schon solange nicht mehr geschrieben habe. Zu meiner Entschuldigung könnte [dienen], daß ich mich beim Herrn Generalvikar schon zweimal nach Ihnen erkundigt habe und daß er Ihnen wohl die Grüße ausrichtete, die ich ihm auftrug. Ich hatte nun fest vor, für einige Zeit nach Krumbad zu gehen, aber bei der jetzigen Zeitlage ist es mir nicht möglich. Ich stehe in Unterhandlungen mit einem Autobesitzer, der freie Fahrtmöglichkeit hat. Da kann es sein, daß ich ohne die Strapazen einer längeren Reise auf mich zu nehmen, rascher nach Krumbad komme. Zu besprechen wäre ja Verschiedenes. Herr Generalvikar Kottmann ist zur Zeit nicht so ganz gesund. Er tat mir auf der Konferenz in Fulda[90] sehr leid. Wir haben uns trefflich miteinander verstanden. Hoffentlich bringt eine weitere Behandlung sein Herz wieder in Ordnung. Von Ihnen hörte ich, daß es Ihnen besser geht, worüber ich sehr erfreut bin. Ich reise morgen nach Lichtenthal[91], weiß aber nicht, wie lange ich dort bleibe. In jedem Fall wollte ich Ihnen einen Gruß schicken, die Möglichkeit eines Besuches während des Herbstes in Krumbad erwähnen.

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschrift eigenhändig. *Krumbad, 3. September 1943*

Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Eure Exzellenz klagen sich selber an, daß Sie mir so lange nicht geschrieben hätten. Die Schuld trifft aber mehr mich selbst. Als kleine Entschuldigung mag für mich gelten, daß ich lange Zeit nur schwer eine Schreibhilfe zu bekommen wußte. Ich war über Fulda[92] vorher ungenügend unterrichtet, da mir mein Generalvikar nur die Verhandlungsgegenstände vorgelesen hat und die Liste wieder mitnahm; und nach Fulda habe ich noch ganz wenig erfahren, da mein Generalvikar etwas unpäßlich heimgekommen ist und sich noch nicht ganz erholt hat. Er will aber sobald wie möglich kommen.

Wir würden uns sehr freuen, wenn Exzellenz einige Wochen zur Erholung hierher kämen. Es sollte aber bald geschehen, da es zu herbsteln und zu wintern anfängt.

Den Fuldaer Hirtenbrief[93] habe ich gelesen; ich finde ihn sachlich gut und in der Form gemäßigt.

Ich habe immer noch mit der Marienweihe zu tun, die am Rosenkranzfest ihren Abschluß finden soll.

Mein Befinden ist so ziemlich dasselbe wie früher.

Viele Besuche und viel Korrespondenz. Von den durchreisenden Geistlichen aus verschiedenen Diözesen erfahre ich manches, aber auch viel Widersprechendes.

In der letzten Zeit war der Herr Kurat Ulrich[94] von Albbruck drei Wochen hier. Er ist ein Vetter unserer Griechin. Ganz befriedigend ist sein Gesundheitszustand nicht; sein Humor ist indessen gut.

90 17.–19. August 1943.
91 Heute noch bestehende Zisterzienserinnenabtei bei Baden-Baden. Dazu Pia SCHINDELE, Die Abtei Lichtenthal, in: FDA 104, 1984, 19–166. 105, 1985, 67–248.
92 Anm. 87.
93 Thema: Die zehn Gebote als Lebensgesetz der Völker. Veröffentl. in: VOLK, Akten VI. Dok. 871/II, 178–184 (Teil I) und Dok. 872/II, 197–205 (Teil II) und: HOFMANN, Zeugnis und Kampf 75–84.
94 Hermann Ulrich. Geboren 1902 in Freiburg i. Br. Priesterweihe 1925, dann in der Seelsorge. 1935 Kurat in Albbruck, 1946 Pfarrer in Stühlingen. Hier 1968 gestorben. Über ihn Erwin KELLER in:

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschrift eigenhändig. *Krumbad, 22. November 1943*

Hochwürdigste Exzellenz!
Hochwürdigster Herr Erzbischof!
Ihr bevorstehender Namenstag gibt mir willkommenen Anlaß, wieder einmal in schriftliche Verbindung mit Ihnen zu treten, da mir ein persönliches Erscheinen in Freiburg leider nicht möglich ist. Ich wünsche Ihnen aus ganzer Seele alles Gute, Gottes Segen und Gnade und ein erfolgreiches Wirken im Interesse Ihrer Erzdiözese.

Bleiben Sie gesund und uns noch viele Jahre erhalten in dieser schweren und entscheidenden Zeit. Wir brauchen notwendig Führernaturen, die sich nicht bloß von dem Geschehen der Zeit treiben lassen, sondern klar und bestimmt in die Verhältnisse eingreifen, wo immer es möglich und tunlich erscheint. Über einzelne Ihrer Beunruhigungspunkte werden in meiner Diözese bereits Vorträge gehalten und Aufsätze gefertigt. Dabei wird sich am besten herausstellen, welche Irrtümer etwa in den Köpfen junger Leute herumgeistern. Ich selber bin von vielen Seiten beruhigt worden, daß in meiner Diözese gröbere Verstöße nicht zutage getreten seien.

Die Marienweihe ist gut vorbereitet und durchgeführt worden.

Aus allen Teilen der Diözese, namentlich aus den Städten, laufen erfreuliche Berichte ein. Das nächste Amtsblatt[95] wird einen Abschlußbericht in einem kleinen Hirtenbrief auf Mariä Empfängnis bringen. Besonders der Sakramentenempfang der Männerwelt wird vielerorts gerühmt.

Wenn nur endlich ein Ende des Krieges abzusehen wäre, so würde ich die Diözese in ähnlicher Weise mit Triduen et cetera durcharbeiten lassen, damit die heimkehrenden Soldaten ein warmes religiöses Leben, nicht Lauheit und Gleichgültigkeit, vorfänden.

Ich denke dabei in erster Linie an die hl. Eucharistie, an Meßopfer und Kommunion. Aber wer kann sagen, wann das Ende kommt? Es muß allem nach auf beiden Seiten noch vieles oder alles zusammengeschlagen werden! Ich darf doch annehmen, daß es Ihnen selbst und Ihrer Fräulein Schwester gut geht. Ob nicht Freiburg auch noch das Ziel von Bombenangriffen werden könnte? Wir fühlen uns hier fast zu sicher. Ein Laie hat einen Bombensegen verfaßt, von dem ich ein Exemplar beilege. Mir geht es so ziemlich immer gleich. *Grüße von Schwester Manfreda und vom ganzen Haus.*

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Schreibmaschinendurchschrift, am Ende abgezeichnet. *[Freiburg] 29. November 1943*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Nachbar!
Herzlichen Dank für Ihre freundlichen Glückwünsche. Möge uns beide der hl. Konrad führen, zu dessen Heimat ja Ihre Diözese gehört und dessen Obhut so ziemlich das ganze Schwabenland anvertraut war. Ich war beim Konradifest in Konstanz und habe auch Württemberger dabei getroffen. Die Zahl der Teilnehmer am Fest übertraf noch die von den früheren Jahren. Daneben allerdings drücken auch mich manche Sorgen. Die Kinder vor allem müssen wir uns erhalten. Ein Einbruch in die Kinderwelt ist bereits erfolgt, wie auch unsere Firmstatistiken beweisen. Dann schwindet die Zahl meiner Geistlichen immer mehr dahin.

Necrologium Friburgense 1966–1970. Verzeichnis der in den Jahren 1966–1970 verstorbenen Priester der Erzdiözese Freiburg, in: FDA 93, 1973, 260–436; 349f.
95 KA 1943, Bd. 18, Nr. 11, 35–37.

Und nun sollen auch noch aus kirchlichen Geschäftskreisen [?]0[96] Personen zur Verfügung gestellt werden. Ich bringe sie mit dem besten Willen nicht zusammen. Außerdem wurden 600 Ordensschwestern durch den deutschen Caritasverband vom Militär als dringend angefordert. Es wird auch bei uns wieder eine größere Anzahl treffen, obgleich die Schwestern überbelastet sind. Sonst geht der Kurs wie früher weiter. Gerade heute habe ich wieder zwei Beschwerden in Berlin einreichen müssen. Die Zahl meiner gefallenen Theologen beträgt nun 108. Ein ganzes Drittel ist damit nicht mehr. Dazu kommen noch ca. 26 Geistliche, die gefallen sind. Erfreulich ist, daß sich für den ersten Kurs recht viele angemeldet haben. Aber sie kamen nicht zum Studium, sondern sind alle im Feld. Das nächste Jahr werde ich drei Priester weihen können, lauter Kriegsinvaliden. In der Anlage sende ich Ihnen etwas, was vielleicht Sie interessiert. *Grüße an Schwester Manfreda.*

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung (Schreiberin) auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschrift mittels Stempel.
Krumbad, 28. Dezember 1943

Hochwürdigste Exzellenz!
Für das kommende Jahr, das so sorgenvoll vor uns liegt, erlaube ich mir, die herzlichsten Glück- und Segenswünsche zu senden. Ich hoffe und bete zu Gott, daß Er unsere gegenseitigen Wünsche erfülle. Hoffentlich bringt das neue Jahr den lang ersehnten Frieden. Freilich müssen allem Anschein nach noch furchtbare Verwüstungen auch über unser Vaterland kommen.

Mir geht es immer noch gleich. Leider kann ich Ihnen keine Zahlen über die Verluste an Theologen aus meiner Diözese senden, da ich durch die Zugsperre bis nach Neujahr von Rottenburg abgeschlossen bin. Nach dem 1. Januar ist ein Vertreter mit neuen Nachrichten angemeldet.

Im Hause geht es gut weiter. Leider komme ich wegen des ungünstigen Wetters zur Zeit wenig ins Freie.

Darf ich noch Grüße und Glückwünsche an Fräulein Schwester anfügen. Zur Zeit fühlen wir uns hier noch ziemlich bombensicher, trotz aller Drohungen der Feinde.

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung (Schreiberin wie Brief zuvor) auf gedrucktem Briefpapier mit Kopf: Der Bischof von Rottenburg und Bischofswappen. Unterschrift mittels Stempel.
Krumbad, 4. Februar 1944

Hochwürdigste Exzellenz!
Zu meinem Neujahrsschreiben muß ich noch einen kräftigen Nachtrag machen. Sie haben mir damals ein zweibändiges Manuskript[97] mitgesandt und ich habe vergessen und versäumt, Ihnen meinen herzlichen Dank auszusprechen. Ich war damals mit der Abfassung des Ehe-Hirtenbriefes und des Fasten-Hirtenbriefes beschäftigt, und der Domherr, der gerade hier war (Hinderberger[98]), erbat sich das Manuskript zur Lektüre und schließlich zur Mitnahme. Er werde es in Bälde zurücksenden oder einem mich besuchenden Herrn mitgeben. Inzwischen

96 Da nur Durchschrift vorliegt, kann die Zehnerzahl nicht ermittelt werden. Infolge der Zeitverhältnisse wurde ungenügendes Kohlepapier als Durchschlagpapier verwendet.
97 Conrad GRÖBER, Aus meinem römischen Tagebuch (1893–1898), DIN A 4, 1. Heft S. 1–184, 2. Heft S. 185–367 (Nachlaß Gröber).
98 Anton Hinderberger 1886–1963, Verzeichnis 1984, 168.

ist mein Weihbischof hier gewesen, hat es aber selbstverständlich nicht mitgebracht; es sei noch im Umlauf; zur Zeit bei Herrn Generalvikar. Der nächste Besuch werde es aber sicher bringen. Der Bericht über Ihren römischen Aufenthalt sei so interessant, daß jeder der Herren ihn lesen wolle. Es wird also so gehen, daß ich der letzte bin, der ihn zum Lesen bekommt. Es geschieht mir aber recht. Ich hätte aus langer Erfahrung wissen können, daß man nichts aus der Hand geben soll, solange man es noch selber braucht.

Seit einiger Zeit füge ich bei Ausleihung von Büchern an einen Geistlichen immer die Klausel bei, er möchte das Entlehnte mir wenigstens testamentarisch wieder vermachen.

Sonst ist hier alles beim Alten. Zur Zeit ist kein Geistlicher zur Kur hier. Wollen Sie nicht selber kommen? Zur Erholung vor der Fastenzeit? Hier ist es bombensicher. *Grüße.*

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Schreibmaschinendurchschlag, am Ende abgezeichnet. *[Freiburg] 27. März 1944*

Exzellenz,
Hochwürdigster, lieber Herr Bischof!
Wieder einmal einen herzlichen Gruß. Erst diesen Vormittag haben wir im Münsterplatz 10 von Ihnen gesprochen. Von Herrn Generalvikar Dr. Kottmann erfuhr ich, daß es Ihnen ordentlich geht. Bei uns dauern die Sorgen immer noch an, ja sie mehren sich von Woche zu Woche. Wir haben jetzt schon 111 Theologen verloren und 29 Priester. Einer meiner besten alten Pfarrer sitzt krank in Rottenburg im Gefängnis. Zwölf andere harren geduldig in D.[99] aus, wieder andere bekommen fleißig Besuche von einer gewissen Stelle, die sich namentlich für Schreibmaschinen interessiert[100]. Ich kann es nicht begreifen, daß man nicht endlich Schluß mit den Gegensätzen macht. Ich schreibe mir die Finger wund mit meinen Briefen an Wienken, aber es bleibt ziemlich beim alten. *Grüße an Schwester Manfreda und an die Schwester des Bischofs.*

Bischof Sproll an Erzbischof Gröber.
Handschriftliche Ausfertigung. Unterschrift mittels Stempel. *Krumbad, 17. Oktober 1944*

Hochwürdigste Exzellenz!
Ihr letztes großes Pastorale[101] ist hier viel gelesen und besprochen worden. Alles ist erfreut darüber! Darin ist auf Seite 42 oder 43 eine Arbeit von Ihnen zitiert über Persönlichkeit und Priesterpersönlichkeit[102]. Diese Arbeit wird von mehreren Geistlichen zu lesen gewünscht. Ich kann sie aber von Rottenburg nicht bekommen und wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir dieselbe auf einige Monate zur Verfügung stellen wollten.

Sie werden denken, wir hätten hier noch kleine Sorgen, und es ist auch so. Ich kann mir gar nicht vorstellen, in welch schwieriger Lage sich Exzellenz befinden, und wünsche und bete, daß der Allgütige die großen Gefahren des naherückenden Krieges gnädigst abwende. Hier ist noch alles ruhig. Wir haben sogar weniger Alarm als früher. Wir wollen es aber nicht beschreien.

99 Konzentrationslager Dachau.
100 Gestapo.
101 Widerspricht das Christentum der deutschen Art?, maschinenschriftliche Vervielfältigung, Freiburg 1943. Druck des Schlußstückes in: HOFMANN, Hirtenrufe 151–154.
102 Stammt aus dem Jahre 1941, damals ebenfalls vervielfältigt.

Erzbischof Gröber an Bischof Sproll.
Maschinenschriftlicher, am Schluß abgezeichneter Durchschlag. [Freiburg] 27. Oktober 1944

Exzellenz,
Hochwürdigster lieber Herr Nachbar!
Herzlichen Dank für Ihr freundliches Schreiben. Die Schrift[103] wird heute an Sie abgehen. Möge sie Ihnen gefallen. Wir leben in andauernden Sorgen. Nun ist die Frage brennend, was die Geistlichen dem Volkssturm gegenüber zu tun haben. Wir lehnen die Beteiligung ab. Hoffentlich ist Solidarität im Episkopat[104]. Ich lege Ihnen bei, was wir an die Pfarrämter geschrieben haben und was ich heute auch mündlich einem Theologieprofessor erklärte. Wie wird es noch werden? Vorerst ist Freiburg noch gut weggekommen, aber viel, viel Alarm. Pater Noppel, der lange Jahre in Freiburg war, ist nun als Superior nach Stuttgart versetzt. Er hat sofort nach seiner Ankunft einen heftigen Angriff miterlebt[105]. Das arme Karlsruhe ist kaputt, Mannheim noch kaputter. Gaggenau ist ausgemerzt. Bedauernswert sind auch die vielen, vielen kleinen Ortschaften, die getroffen worden sind. Von den Bahnstrecken gar nicht zu sprechen. Züge verkehren nur noch bei Nacht. Wir haben uns bereits darauf eingerichtet, von großen Teilen der übrigen Diözese abgeschnitten zu werden. Die Dekane sind lauter kleine Bischöfe. Der Erzbischof könnte in Pension gehen, was wohl manche sehr begrüßen würden. So Gott will, geht es Ihnen gut. *Grüße an Schwester Manfreda.* Achern steht noch, hat aber einige Schönheitsflecken abbekommen.

Literaturverzeichnis

Boberach, Heinz, Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 (Veröffent. Komm ZGA 12), Mainz 1971.

Gatz, Erwin (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983.

Hofmann, Konrad, Zeugnis und Kampf des deutschen Episkopats, Gemeinsame Hirtenbriefe und Denkschriften (Das christliche Deutschland 1933 bis 1945. Katholische Reihe: Heft 2), Freiburg 1946.

Hofmann, Konrad, Hirtenrufe des Erzbischofs Gröber in die Zeit (Das christliche Deutschland 1933 bis 1945. Katholische Reihe: Heft 7), Freiburg 1947.

Keller, Erwin, Conrad Gröber 1872–1948, Erzbischof in schwerer Zeit, Freiburg i. Br. 1981.

Köhler, Joachim, Bischof Joannes Baptista Sproll und die Friedensbewegung der 20er Jahre, in: Gelegen oder ungelegen – Zeugnis für die Wahrheit, Zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs Joannes Baptista Sproll im Sommer 1938 (Hohenheimer Protokolle 28), Stuttgart 1989.

Kopf, Paul, Joannes Baptista Sproll, Leben und Wirken, Sigmaringen 1988.

Kopf, Paul, Der Blutfreitag in Weingarten, Ulm 1990.

Kopf, Paul/Miller, Max, Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll in Rottenburg 1938–1945. Dokumente zur Geschichte des Kirchlichen Widerstands (Veröffentl. Komm ZGA 13), Mainz 1971.

103 Siehe Brief vom 17. Oktober 1944.

104 Der Volkssturm bildete das letzte militärische Aufgebot zur Verteidigung des Reichsgebietes und umfaßte durch Erlaß Hitlers vom 18. Oktober 1944 alle waffenfähigen Männer von 16–60 Jahren, soweit sie nicht schon im Feld standen. Am 31. Oktober wandte sich Bischof Stohr an Kardinal Bertram, benachrichtigte Nuntius Orsenigo und Weihbischof Wienken (Volk, Akten VI, Dok. 955, 438–440). Am 31. Oktober verfügte Reichsleiter Martin Bormann, daß Geistliche keinesfalls in den Volkssturm aufgenommen werden dürfen (Ebd. Dok. 960, 449, Anm. 6).

105 Am 15. August 1944 schreibt Generalvikar Kottmann an Erzbischof Gröber: »Das schöne Stuttgart ist eine trauernde Witwe geworden ... In Stuttgart ist keine katholische Kirche mehr unbeschädigt. Sie können ja die Lage von Mannheim her am besten beurteilen« (Nachlaß Gröber, Fasz. 22, handschriftl.).

PORTMANN, Heinrich (Hg.), Bischof Graf von Galen spricht! Ein apostolischer Kampf und sein Widerhall (Das christliche Deutschland 1933 bis 1945. Dokumente und Zeugnisse, Katholische Reihe: Heft 3), Freiburg 1946.

SCHNEIDER, Burkhart, Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944 (Veröffentl. Komm ZGA 4), Mainz 1966.

SCHWALBACH, Bruno, Erzbischof Conrad Gröber, Karlsruhe 1986.

VOLK, Ludwig, Pater Rupert Mayer vor der NS-Justiz (Veröffentl. Komm ZGB 46), Mainz 1987.

VOLK, Ludwig, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. V (Veröffentl. Komm ZGA 34), Mainz 1983.

VOLK, Ludwig, Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, Bd. II, 1935–1945 (Veröffentl. Komm ZGA 26), Mainz 1978.

VOLK, Ludwig, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. VI (Veröffentl. Komm ZGA 38), Mainz 1985.

HUBERT WOLF

Fürst und/oder Bischof?

Anmerkungen zum neuen Bischofslexikon (1648–1803)

Im Jahre 1983 erschien unter der Ägide von Erwin Gatz (Rom) ein biographisches Lexikon über den Episkopat des deutschsprachigen Raumes. Es behandelte den Zeitraum von der Säkularisation bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs (1785/1803–1945)[1]. Das Werk war in seiner Konzeption ursprünglich nur auf diesen einen Band angelegt. Der gute Erfolg veranlaßte den Herausgeber jedoch, einen zweiten Band in Angriff zu nehmen, der die Biographien der Bischöfe und des Heiligen Römischen Reiches (1648–1803) bietet[2]. Dabei wurde die Konzeption von Band eins auf Band zwei übertragen. Ein dritter Band, dessen zeitliche Abgrenzung zunächst umstritten war, soll in Kürze publiziert werden und den Zeitraum zwischen Wiener Konkordat und Westfälischem Frieden (1448–1648) behandeln[3].

Das Echo auf den ersten Teil des Bischofslexikons war durchgehend positiv. Es wurde zu Recht als »ein ebenso zuverlässiges wie vorzüglich ausgestattetes Werk« (Rudolf Morsey) bezeichnet, in dem eine Vielzahl »schwer aufzufindender Information zusammengetragen« sei (Heribert Schmitz). In der Tat beeindruckt der Informationsgehalt der über 1000 biographischen Artikel und Biogramme der Bischöfe und leitenden Bistumsbeamten (wie Generalvikare, Kanzler, Domdekane etc.) und die ausgezeichnete Bibliographie, die nicht selten nur Spezialisten bekannte, an abgelegenen Orten erschienene diözesangeschichtliche Literatur einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich macht. Kein (Kirchen-)Historiker, der sich mit dem 19. und 20. Jahrhundert beschäftigt, kann an diesem Lexikon vorbeigehen, das sich in den wenigen Jahren seit seinem Erscheinen bereits einen Platz als Standardwerk erobern konnte.

Aber nicht nur die Durchführung, auch die Konzeption des ersten Bandes[4] vermag voll zu überzeugen. Im Mittelpunkt steht der Bischof als Leiter seiner Diözese, der seit den Säkularisationen auf seine geistlichen Funktionen beschränkt war. Wenn man so will, wurde das »tridentinische« Bischofsideal, das den Episkopus als vor Ort residierenden Hirten der ihm anvertrauten Herde, als Motor der geistlichen Erneuerung, als Vorbild im Glauben etc. sah, erst im 19. Jahrhundert voll verwirklicht. Überspitzt formuliert könnte man sagen, das sogenannte »tridentinische« Bischofsideal sei eine Erfindung des 19. Jahrhunderts.

1 Erwin Gatz (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983.

2 Erwin Gatz/Stephan Janker (Hg.), Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1990.

3 Arbeitstitel: »Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches. Ein biographisches Lexikon 1448–1648«.

4 Gatz (wie Anm. 1) S. IX–XI.

Der um seines Glaubens willen leidende und verfolgte Athanasius[5] wurde mehr und mehr zum Idealbild des wahren Bischofs, der den »Staatsknechten« und »Josephinern« im bischöflichen Amt immer wieder vorgehalten wurde[6]. Der Fall Klemens August Droste zu Vischering (1773–1845)[7] in Köln, den man zum Märtyrer im Kampf für den wahren Glauben gegen den absolutistischen Staat hochstilisierte[8], macht dies beispielhaft deutlich. Die Bischöfe, die auf eine Kooperation von Kirche und Staat, von »weltlicher« und »geistlicher« Gewalt aus waren, wurden als »Schwächlinge« oder zumindest »Hofbischöfe« gebrandmarkt[9]. So gesehen brachte erst die Säkularisierung des 19. Jahrhunderts und die kirchliche Reaktion auf dieselbe das völlige Ende der abendländischen »Christianitas«, in der »Geistliches« und »Weltliches« in einer Art höherer Einheit »aufgehoben« war[10]. Die Kirche verlor dadurch stetig an gesellschaftlicher Relevanz, die Bischöfe wurden fast ausschließlich auf ihre geistlichen Funktionen als »Weiher« und »Salber«, wie manche »Staatskirchler« nicht ohne Ironie bemerkten, beschränkt. Wenn Gatz deshalb die päpstliche Bestätigung eines Gewählten beziehungsweise das Datum der römischen Ernennung den Amtsdaten der Bischöfe zugrunde legt, dann ist dies nur konsequent und sachlogisch. Eine reichsrechtliche Alternative bestand schließlich seit 1803 nicht mehr.

Diese in Band eins so bewährte Konzeption wurde weitgehend auf Band zwei übertragen[11], in dem 59 Bistümer und Jurisdiktionsbezirke erfaßt werden. Rund 40 Autoren verfaßten über 850 Kurzbiographien der Fürstbischöfe und Biogramme der Weihbischöfe, Generalvikare und anderer leitender Bistumsbeamten der Germania Sacra sowie der böhmischen und mährischen Diözesen. Dazu kommen die vom Deutschen Orden gegründeten Bistümer Ermland und Kulm sowie Lausanne. Dem alphabetisch geordneten biographischen Teil[12] – die Fürstbischöfe aus den hochadeligen Dynastien findet man unter ihren Vornamen, die übrigen unter dem Nachnamen – ist ein Verzeichnis der Personen nach Diözesen[13], Listen der Päpste, der wichtigsten »deutschen« Herrscher sowie der für das Reich zuständigen Nuntien von Wien, Köln, München und Luzern beigegeben[14]. Eine ausgezeichnete Bibliographie zur Geschichte der Germania Sacra (1648–1803)[15] und eine Karte der Bischofssitze runden den gelungenen Lexikonband ab.

Es ist dem Herausgeber erneut gelungen, kompetente Autoren zu gewinnen, die meist ausgewiesene Fachleute für das von ihnen behandelte Bistum sind. Die Männer in der zweiten Reihe (Generalvikare und Weihbischöfe) wurden zum Teil aufgrund archivalischer Quellen zum erstenmal überhaupt biographisch erfaßt, wie – um nur ein Beispiel zu nennen – die

5 Vgl. etwa Johann Adam Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus, 2 Teile, Mainz 1827; 2. veränderte Auflage, Mainz 1844. Joseph Görres, Athanasius, Regensburg 1838.

6 Vgl. dazu als Beispiel Sion Nr. 140 vom 21. November 1845, S. 1428–1430.

7 Eduard Hegel, Art.: Droste zu Vischering, in Gatz (wie Anm. 1) 145–148.

8 Dazu immer noch grundlegend Heinrich Schrörs, Die Kölner Wirren (1837). Studien zu ihrer Geschichte, Berlin/Bonn 1927.

9 Dieses Schicksal widerfuhr vor allem dem Kölner Erzbischof Ferdinand August Graf von Spiegel (1764–1835). Dazu Walter Lipgens, Ferdinand August Graf von Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835. Die Wende vom Staatskirchentum zur Kirchenfreiheit (Veröffentlichungen der historischen Kommission Westfalen 18. Westfälische Biographien 4), 2 Bde., Münster i. W. 1965.

10 Zum Begriff vgl. Friedrich Kempf, Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert, in: HJ 79, 1960, 104–123.

11 Gatz/Janker (wie Anm. 2), S. IX–X.

12 Ebd. 1–591.

13 Ebd. 592–632.

14 Ebd. 633–636.

15 Ebd. 637–662.

Generalvikare von Osnabrück[16]. Häufig wurden auch Quellen aus Bistumsarchiven und die lokale Literatur vollständig herangezogen. Die einzelnen Artikel sind jedoch auch ein Spiegelbild des ganz unterschiedlichen Forschungsstandes hinsichtlich der Fürstbischöfe der Reichskirche. So enthalten eine Reihe von Beiträgen Ungenauigkeiten, die nur durch umfangreiche Archivstudien zu vermeiden gewesen wären. Dies konnte nicht die Aufgabe eines Lexikonartikels sein. Vielmehr gibt das Werk wichtige Anregungen für die künftige Forschung. Daß auch der zweite Band des Bischofslexikons ein unverzichtbares Nachschlagewerk für die Geschichte der Germania Sacra ist und seinen Platz behaupten wird, steht außer Frage. Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern kann man grundsätzlich zu dem gelungenen Werk nur gratulieren.

Dessenungeachtet sollen im folgenden einige Anfragen an die Konzeption des zweiten Bandes, die von Band eins übernommen wurde, und einige Corrigenda angebracht werden. Diese wollen keineswegs als Schlußwort angesehen werden, sondern sollen zur Diskussion gestellt werden. Vielleicht findet die eine oder andere Anmerkung in Band drei Berücksichtigung.

I. Konzeptionelle Anfragen

1. Der Herausgeber geht in seinem Vorwort von einer weitgehenden Verwirklichung des tridentinischen Bischofsideals in der Reichskirche nach dem Westfälischen Frieden aus. Dabei wird die Doppelstellung der Fürstbischöfe zu wenig berücksichtigt. Die »episkopale« Betrachtungsweise mag für das 19. Jahrhundert zutreffen, für das 17. und 18. Jahrhundert muß sie jedoch relativiert werden. Die Fürst-Bischöfe der Germania Sacra waren eben nicht nur Bischöfe der katholischen Kirche, sondern auch und vor allem Fürsten des Heiligen Römischen Reiches. Deshalb galt für sie nicht nur das kanonische Recht, sondern auch das Reichsrecht. Überdies ging es den meist hochadeligen Fürstbischöfen vor allem um die Temporalia, die Spiritualia liefen gleichsam nebenher. Im Mittelpunkt des Interesses eines Bischofs und seiner Dynastie respektive Familie stand das Hochstift und seine finanziellen, strategischen, militärischen und politischen Ressourcen. Die mit dem weltlichen Herrschaftsbereich verbundenen – meist wesentlich größeren – Diözesen als geistliche Sprengel nahm man nicht selten lediglich als Mitgift in Kauf. Ihre Verwaltung überließen die hochadeligen Herren ohnehin meist begabten Bürgerlichen oder Angehörigen des niederen Adels, die man als Offiziale, Generalvikare und Weihbischöfe engagierte.

Viele Bischöfe der Reichskirche besaßen zwar die höheren Weihen, sie empfingen die Bischofsweihe jedoch zum Teil erst Jahre nach dem Amtsantritt, wie etwa Joseph Clemens von Bayern. Mitglieder hochadeliger Dynastien, vor allem Prinzen der Häuser Habsburg, Pfalz-Neuburg oder Lothringen verfügten dagegen nur über die Subdiakonatsweihe, so daß sie die geistlichen Funktionen, die heute allgemein mit dem Amt eines Bischofs verbunden sind (Pontifikalien, Firmungen, Weihen etc.), ohnehin nicht selbst ausüben konnten. Zu fragen wäre, ob sie deshalb vom kanonistischen Standpunkt her überhaupt als Bischöfe im eigentlichen Sinn angesehen werden dürfen. Nur wenige Prälaten der Germania Sacra verstanden sich von ihrem Selbstverständnis her als geistliche Bischöfe, sie waren zuerst weltliche Reichsfürsten. Man kann daher in gewissem Sinne von einer *»Episkopalisierung«* in der Konzeption des neuen Bischofslexikons sprechen, die zu stark auf den *Bischof* fixiert ist und zu wenig den *Fürsten* sieht. Daraus ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen.

2. Die Priorität des kanonischen Rechts vor dem Reichsrecht führte dazu, daß die *nichtbischöflichen Kirchenfürsten* der Reichskirche keine Aufnahme in das Lexikon fanden, obwohl

16 Ebd. 617.

das Kriterium »Bischof«, das eigentlich »Bischofsweihe« heißen müßte, im Zeitraum von Westfälischem Frieden bis zur Säkularisation nicht überzeugen kann. Würde dieser strenge Maßstab angelegt werden, dürfte mancher Kurfürst und Erzbischof der Germania Sacra nicht im Bischofslexikon stehen. Andererseits ist der Ausschluß der Fürstäbte und Pröpste von Berchtesgaden, Corvey, Ellwangen, Fulda, Kempten, Murbach-Luders oder Stablo-Malmédy, die überdies einen quasiepiskopalen Status innehatten oder sogar den Übergang zur Diözese schafften (wie Fulda 1752), nicht verständlich. Ähnliches gilt für den Hoch- und Deutschmeister des Deutschen Ordens[17].

3. Eine weitere Folge dieser Konzeption ist die Angabe der *Amtsjahre der Bischöfe nach dem Datum der päpstlichen Ernennung*. Das Reichsrecht findet dabei keinerlei Berücksichtigung; ohne die Verleihung der Regalien durch den Kaiser war ein Fürst-Bischof jedoch erst halb im Amt. Andererseits galt beispielsweise Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1664–1732) seit seiner Wahl 1694 als Bischof von Worms[18], obwohl ihn Rom erst 1702 bestätigte[19]. Ähnliches trifft auf Maximilian Heinrich von Bayern (1621–1688) zu, der 1683 vom Domkapitel zum Bischof von Münster postuliert worden war. Auch seine jurisdiktionellen Akte mußte die römische Kurie 1687 a posteriori legalisieren[20]. So war der Wittelsbacher faktisch fünf Jahre lang Fürstbischof von Münster – eine Tatsache, die dem einschlägigen Artikel des Bischofslexikons aufgrund seiner Prämissen entgeht[21].

4. Des weiteren ergibt sich aus dem episkopal-kurialen Ansatz eine *katholische Verengung*. Die drei evangelischen Fürstbischöfe von Osnabrück[22] – Ernst August I. von Braunschweig-Lüneburg (1662–1698), Ernst August II. von Braunschweig-Lüneburg (1716–1728) und Friedrich von York (1764–1802) – die nach der »successio alternativa« des Westfälischen Friedens[23] reichsrechtlich gesehen durchaus zu den »Bischöfe[n] des Heiligen Römischen Reiches« gehören, sucht man im Bischofslexikon vergeblich. Erneut kann die fehlende Bischofsweihe der Protestanten nicht als überzeugendes Kriterium angesehen werden. Auch wenn die Verwaltung der Spiritualia während der Regierungszeit eines evangelischen Fürstbischofs von Osnabrück beim Kurfürsten von Köln lag, blieb das Hochstift doch vollkommen unter der Herrschaft des Bischofs. Deshalb vermag das Argument, die protestantischen Fürstbischöfe würden »in den offiziellen Bischofslisten nicht aufgeführt«[24] nicht zu überzeu-

17 Vgl. dazu Rudolf Reinhardt, Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts, in: RQ 83, 1988, 213–235.

18 Davon geht offenbar auch das Bischofslexikon aus. Gatz/Janker (wie Anm. 2) 124–127.

19 Dazu umfangreiches bisher nicht ausgewertetes Material in München, Geheimes Hausarchiv der Wittelsbacher (GHA), Korrespondenzakten 1106.

20 Vgl. Manfred Weitlauff, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel (1679–1726). Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekrieges (1679–1701) (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung 24), St. Ottilien 1985, 144–146. – Friedrich Keinemann, Das Domkapitel zu Münster im 18. Jahrhundert. Verfassung/persönliche Zusammensetzung/Parteiverhältnisse (Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens 22), Münster i. W. 1967, 116–121.

21 Gatz/Janker (wie Anm. 2) 301f.

22 Vgl. Hermann Hoberg, Die Gemeinschaft der Bekenntnisse in kirchlichen Dingen. Rechtszustände im Fürstentum Osnabrück vom Westfälischen Frieden bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts (Das Bistum Osnabrück 1), Osnabrück 1939. – Ders., Der Hl. Stuhl und die Wahlen der protestantischen Fürstbischöfe von Osnabrück nach dem Westfälischen Frieden, in: ZRG Kan 33, 1944, 322–336.

23 Zusammenfassend mit der einschlägigen Literatur Michael F. Feldkamp, Die Ernennung der Osnabrücker Weihbischöfe und Generalvikare in der Zeit der »successio alternativa« nach römischen Quellen, in: RQ 81, 1986, 229–247; 229f.

24 Gatz/Janker (wie Anm. 2) 616. Zu fragen bleibt, welche »offiziellen« Bischofslisten gemeint sind.

gen, da es erneut die Doppelstellung der Fürst-Bischöfe der Germania Sacra nicht ausreichend berücksichtigt.

Andererseits fehlt im Bischofslexikon ein aus römischer Sicht legitimer Fürstbischof von Osnabrück: Wolfgang Georg von Pfalz-Neuburg (1659–1683)[25]. Da die Kurie die evangelischen Fürstbischöfe ablehnte, versuchte sie 1668 den Pfälzer als rechtmäßigen Bischof durchzusetzen – ein Versuch, der mißlang[26]. Über Wolfgang Georgs Ernennung hätte man gerne mehr erfahren, da hier Reichsrecht und kanonisches Recht exemplarisch aufeinanderprallten.

5. Da in den zeitgenössischen Quellen bei den Weihbischöfen kaum deren Familienname, sondern meist das entsprechende Titularbistum angegeben wurde[27], wäre ein alphabetisches *Verzeichnis der Titularbischöfe* mit Auflösung ihrer bürgerlichen Namen ein dringend benötigtes Hilfsmittel, das den »Eubel« wirklich weiterführen und jedem Archivbenützer viel Mühe erspraren könnte. Vielleicht kann dem projektierten dritten Band des Bischofslexikons ein solches, alle drei Bände umfassendes Verzeichnis der Titularbischöfe beigegeben werden? Dies läge in der logischen Konsequenz der »episkopalen« Konzeption.

II. Corrigenda

1. Der Artikel über den Osnabrücker Kapitularvikar Karl Philipp Johann Freiherr Spies von Büllesheim zu Rath (1700–1774) ist zwar im biographischen Teil vorhanden[28], fehlt jedoch in der entsprechenden Osnabrücker Liste[29].

2. Die Daten des Apostolischen Administrators Franz Ludolf Jobst Freiherr von Landsberg († 1732) stimmen im biographischen Teil[30] und der Münsteraner Liste[31] nicht überein. War Landsberg Administrator von 1706/07 oder von 1719/21 oder beide Male?

3. Das Salzburger Eigenbistum Lavant sucht man in der im Anhang abgedruckten Karte mit sämtlichen behandelten Bistümern und Jurisdiktionsbezirken vergeblich. Man muß in der Salzburger Bistumsgeschichte beschlagen sein, um zu wissen, daß der Sitz dieser Diözese sich in St. Andreä befand. Lediglich dieser Ort wird in der Karte angegeben. Wäre es nicht sinnvoller gewesen, den Namen Lavant – wenigstens in Klammern – dazuzusetzen, da das Salzburger Eigenbistum fast ausschließlich unter diesem Namen bekannt ist?

4. Auch die Liste der Nuntien enthält Ungenauigkeiten. So fehlt etwa in der Kölner Nuntiatur 1666 Antonio Maria Fini[32]. Beim Kölner Geschäftsträger des Jahres 1721 handelt es sich um Ludovico Favini statt Faccini[33].

25 Peter Hersche, Die deutschen Domkapitel im 17. und 18. Jahrhundert 1, Bern 1984, 261.
26 Vgl. dazu Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi sive Summorum Pontificium – S. R. E. Cardinalium Ecclesiorum Antistitum series, Vol. V, ed. par Remigius Ritzler/Pirmin Sefrin, Patavii 1952, 299. – Rudolf Reinhardt, Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger Dynastie, in: HJ 84, 1964, 118–128; 126 Anm. 55.
27 So taucht der Konstanzer Weihbischof Franz Karl Joseph Reichsgraf Fugger-Glött von Kirchberg und Weißenhorn (1708–1769) in den Quellen meist als »Episcopus titularis Domitiopolitanus« auf.
28 Gatz/Janker (wie Anm. 2) 480.
29 Ebd. 616f.
30 Ebd. 259f.
31 Ebd. 614.
32 Dazu Michael F. Feldkamp, Die Erforschung der Kölner Nuntiatur: Geschichte und Ausblick. Mit einem Verzeichnis der Amtsdaten der Nuntien und Administratoren (Interimsverwalter) der Kölner Nuntiatur (1584–1794), in: AHP 28, 1990, 201–283; 270.
33 Ebd. 276.

5. Der biographische Artikel über Karl Josef Ignaz von Lothringen (1680–1715)[34] enthält eine Reihe von Ungenauigkeiten und Unstimmigkeiten. Der Lothringer wurde nicht – wie der Verfasser behauptet – 1701 zum Fürstabt von Stablo-Malmédy postuliert und vom Papst nicht bestätigt, während sein Bruder Franz Anton (1689–1715) 1712 gewählt worden sein und die päpstliche Bestätigung erhalten haben soll. Vielmehr wurde Franz Anton 1701 in der Doppelabtei postuliert, während Karl Josef nie in Stablo-Malmédy kandidiert hat. Worauf der Verfasser sich für diese Angaben stützt, bleibt unklar. Dieser Artikel ist ein sprechendes Beispiel dafür, daß der biographische Ansatz der dynastischen Ergänzung bedarf. Viele Kandidaturen um Fürstbischofsstühle in der Reichskirche waren nicht das Werk von Einzelpersonen. Vielmehr betrieben die mächtigen Familien Reichskirchenpolitik im großen Stil. Tatsächlich war es der Lothringischen Dynastie relativ gleichgültig, welcher ihrer Prinzen Fürstabt von Stablo-Malmédy wurde; Hauptsache, das Haus Lothringen kam in den Besitz der einträglichen Doppelabtei.

34 GATZ/JANKER (wie Anm. 2) 218–220.

Arbeitsbericht

Unter dieser Rubrik können die Ergebnisse von Diplom- beziehungsweise Zulassungsarbeiten studentischer Vereinsmitglieder vorgestellt werden. Voraussetzung für eine Aufnahme sind wissenschaftliche Qualität und methodische Originalität. Die Arbeiten müssen, wenn auch nur auf begrenztem Gebiet, die Forschung weiterführen.

WOLFGANG ZOLL

Die Bischofswahlen in der Diözese Rottenburg 1845 bis 1847 unter besonderer Berücksichtigung des Einflusses von Fürstkanzler Metternich[1]

Bischofswahlen sind Ereignisse, auf die sich – neben Auseinandersetzungen an theologischen Fakultäten – das kirchenpolitische Interesse der Öffentlichkeit konzentriert. Dabei läßt sich die Faustregel aufstellen: Je langwieriger und umstrittener sich die Besetzung eines Bischofsstuhles darstellt, desto größer die entgegengebrachte Aufmerksamkeit. Um so erstaunlicher ist es, daß die Bischofswahlen, die nach dem Tod Johann Baptist Kellers[2] 1845 in der Diözese Rottenburg stattfanden, in der Forschung lange stiefmütterlich behandelt wurden. Und das, obwohl sie sich über zwei Jahre hinzogen und zur Ablehnung des zuerst gewählten Kandidaten führten, der – es handelte sich hierbei um Urban Ströbele[3] – bereits öffentlich als Bischof verkündet worden war, ein durchaus »spannungsgeladener« und darum »spannender« Forschungsgegenstand also.

Eine erste gründliche Untersuchung zu diesem Thema hat jedoch erst August Hagen vorgelegt[4]. Hagen stellte den äußeren Ablauf der Vorgänge dar, die zur Wahl Urban Ströbeles, seiner Ablehnung durch Rom sowie zur Wahl des dann von Rom bestätigten Joseph Lipp führten. Er mußte sich jedoch auf die Wahlakten des Bischöflichen Ordinariates und auf die Akten des Stuttgarter Kultusministeriums beschränken[5]. Dies hat für uns allerdings auch den

1 Mit Anmerkungen versehener Vortrag, gehalten auf der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 20. 11. 1991 in Hirsau. Zusammenfassung einer im Wintersemester 1991/92 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen vorgelegten Zulassungsarbeit gleichen Titels, die von Prof. Dr. Rudolf Reinhardt betreut wurde und von der ein Exemplar in der Bibliothek des Tübinger Wilhelmstifts eingesehen werden kann.

2 Johann Baptist Keller (1774–1845), Bischof von Rottenburg 1828–1845. Gatz, Bischöfe 1983, 366–369. – Hubert Wolf, Johann Baptist von Keller (1774–1845), Das Bild eines Bischofs im Spannungsfeld von Staat und Kirche, von Aufklärung und Orthodoxie, in: RJKG 3, 1984, 213–233.

3 Urban Ströbele (1781–1858), Domkapitular in Rottenburg seit 1828. Paul Kopf, Gewählter, nicht bestätigter Bischof von Rottenburg, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 15, Stuttgart 1983, 203–223.

4 August Hagen, Die Rottenburger Bischofswahl vom Jahre 1846, in: Kirchenrechtliche Abhandlungen 117 und 118, Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag, Stuttgart 1938, 333–370.

5 Hagen, Rottenburger Bischofswahl (wie Anm. 4) 333.

Vorteil, daß über August Hagen der Inhalt der Akten des Kultusministeriums, die den Bomben des Zweiten Weltkriegs zum Opfer fielen, noch zur Verfügung steht.

Die äußeren Abläufe sind klar. Wozu also noch eine erneute Untersuchung? So mag gefragt werden. Die Antwort ergibt sich aus der Tatsache, daß sich Hagen als Kirchenrechtler vor allem von kanonistischen Aspekten leiten ließ und die Ereignisse eher formal darstellte. Dabei kamen die kirchenpolitischen Motive der Beteiligten – hier denke ich vor allem an die Kurie – etwas zu kurz, eine Lücke, auf die Rudolf Reinhardt im Rahmen seiner Abhandlung über die Tübinger Professoren, die (nicht) Bischof wurden, hingewiesen hat[6]. Mir ging es in meiner Arbeit folglich darum, diese politischen Aspekte zur Geltung zu bringen: Zu diesem Zweck wurden bislang nicht ausgewertete Aktenbestände des Vatikanischen Geheimarchivs, näherhin der Nuntiaturarchive von München und Wien sowie des Staatssekretariates, und darüberhinaus Bestände des Archivs der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten der Kirche für die Arbeit herangezogen. Noch unberücksichtigtes Material des Hauptstaatsarchivs Stuttgart und des Staatsarchivs Ludwigsburg ergänzte die Quellenbasis. Ferner fanden Aufnahme in die Darstellung: aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien die Fonds der Staatskanzlei, die den großen Einfluß Metternichs zu Tage förderten. Hier wird jeder, der mit der damaligen Rechtslage bei der Vergabe der Bischofssitze in der Oberrheinischen Kirchenprovinz vertraut ist, stutzen: Was hatte der österreichische Kanzler Metternich mit einer Bischofsernennung in Südwestdeutschland zu tun?

Dem besseren Verständnis soll ein kurzer Abriß des Bischofswahlrechts dienen: Nachdem die Diözesen der Oberrheinischen Kirchenprovinz durch die päpstliche Zirkumskriptionsbulle »Provida Solersque« vom 16. August 1821 mitsamt der Domkapitel errichtet worden waren[7], wurde mit der Bulle »Ad Dominici gregis custodiam« vom 11. April 1827[8] das Bischofswahlrecht geregelt, und zwar in folgender Weise: Zunächst legte das Domkapitel eine Liste geeigneter Kandidaten – im Falle Württembergs – dem König vor. Dieser hatte die Möglichkeit, Kandidaten, die ihm – so der Fachausdruck – »minder genehm« waren, zu streichen. Aus der vom König bereinigten Liste hatte das Domkapitel dann den Bischof zu wählen, der vom Papst noch bestätigt werden mußte. Diese Bestätigung durfte nur aus zwei Gründen verweigert werden: wegen mangelnder Eignung des Gewählten oder wegen eines Formfehlers bei der Wahl. In diesen Fällen war die Wahl zu wiederholen. Eine klare Regelung des Bischofswahlrechtes, sollte man meinen. Doch die Regierungen der Oberrheinischen Kirchenprovinz forderten von Rom dennoch eine erneute Festschreibung ihrer Mitwirkungsrechte[9]. Daraufhin erließ der Papst am 28. März 1828 das Breve »Re Sacra«[10], in dem jeder, der den Regierungen »minder genehm« war, von der Wahl ausgeschlossen wurde. Die Kurie sah diese Bestimmung durch die zuvor von der Bulle geschaffene Möglichkeit zur Streichung von Kandidaten als gedeckt an. Die Staaten leiteten aus dem Breve jedoch das Recht ab, ein zweites Mal nach der Streichung in das Wahlverfahren eingreifen zu dürfen, indem sie von den restlichen Kandidaten einige den Domkapiteln zur Wahl »empfahlen«.

Ein weites Feld für Konflikte tat sich hier auf. Außerdem war die Frage offen geblieben, wie groß die Zahl der Kandidaten sein mußte, die am Ende den Domkapiteln tatsächlich zur Wahl standen. All dies führte im Verlauf der hier betrachteten Bischofswahlen zu juristischen

6 Rudolf Reinhardt, Von jenen Tübinger Professoren, die (nicht) Bischof wurden. Zum ersten Jahrhundert Rottenburger Bischofswahlen, in: Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, München 1989, 68–90; 74–77.

7 Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts 1, hg. von Ernst Rudolf Huber und Wolfgang Huber, Berlin 1973, 246–257.

8 Ernst Rudolf Huber und Wolfgang Huber, Staat und Kirche (wie Anm. 7) 268–271.

9 Ignaz Longner, Beiträge zur Geschichte der oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1863, 601.

10 Longner, Beiträge zur Geschichte (wie Anm. 9) 602.

Auslegungsduellen und vordergründigen Spiegelfechtereien, die das im Hintergrund stehende kirchenpolitische Kalkül verschleierten und das Terrain bildeten, auf dem der sich entspinnende Machtkampf ausgetragen wurde. Ein Machtkampf, der keineswegs mit dem Tod von Bischof Keller am 17. Oktober 1845 begann. Schon die den Bischofswahlen vorausgehenden Verhandlungen um die Bestellung eines Koadjutors mit Nachfolgerecht für Bischof Keller waren kontrovers geführt worden[11]. Wir übergehen sie jedoch und setzen mit der Interessenlage der Kontrahenten beim Tod Johann Baptist Kellers ein: Der Heilige Stuhl war bestrebt, die Kirche von der staatlichen Bevormundung zu befreien, und versuchte zu diesem Zweck, vor allem romtreue Männer – man könnte auch sagen »Ultramontane« – zu Bischöfen zu machen. Die zweite Bischofsgeneration in der Oberrheinischen Kirchenprovinz sollte ein anderes Gesicht haben als die erste, und in Rottenburg sollte ein deutliches Zeichen gesetzt werden![12] Demgegenüber waren die Landesregierung und der größte Teil des Domkapitels an der Erhaltung des Status quo interessiert.

Der Bischofswahl ging eine Woche nach dem Ableben Kellers ein kleines Vorspiel voraus, nämlich die Wahl des Domdekans Ignaz Jaumann[13] zum Kapitularvikar, eines Mannes, der als Prototyp eines der Regierung ergebenen Staatskirchlers galt[14]. Obwohl es daraufhin in Rom Protestbriefe aus der Diözese »hagelte«, ignorierte man dort die Wahl Ignaz Jaumanns und konzentrierte sich auf die kommende Bischofswahl, die in Vorbereitung war.

Am 12. November 1845 schlug das Domkapitel dem König zwölf Geistliche – darunter die sechs Kapitulare – für das Bischofsamt vor[15]. Ein Kandidatenvorschlag, der mit der Regierung bereits eine Woche zuvor informell abgesprochen worden war[16]. Dementsprechend befand sich niemand auf der Liste, der gänzlich die Ablehnung der Regierung gefunden hätte. Sollte man also überhaupt einen Kandidaten streichen? Nun ja, Kirchenrat Anton Oehler[17] galt zwar als gemäßigt, aber eben auch als »Ultramontaner«. Nun hätte es sehr schlecht ausgesehen, wenn der König Anton Oehler, der als Mitglied des staatlichen Katholischen Kirchenrates Staatsbeamter war, als einzigen von der Liste gestrichen hätte. Glücklicherweise war er jedoch der jüngste Bewerber; und so strich man ganz einfach mit Anton Oehler auch Thaddäus Ritz[18] und Franz Xaver Schöninger[19], die nur wenig älter waren, so daß das zu geringe Lebensalter als offizielle Begründung dienen konnte[20]. Diese Begründung vergaß man Rom mitzuteilen. Dort verursachte die Streichung Ritz später heftiges Kopfzerbrechen, zumal im Sommer 1845 Metternich der Kurie gegenüber Ritz als einen Kompromißkandidaten bezeichnet hatte, der beiden Seiten genehm sein könnte[21].

Blieben also noch neun Kandidaten. Daraufhin brachte der König die Bestimmungen des Breve »Re Sacra« oder vielmehr die staatliche Interpretation dieser Bestimmungen zur Anwendung und empfahl für die Wahl folgende Kandidaten: die Domkapitulare Franz

11 Näheres hierzu ist dem Kapitel C meiner oben (Anm. 1) erwähnten Zulassungsarbeit zu entnehmen.
12 HHStA Wien, Staatskanzlei Württemberg, Faszikel 39.
13 Ignaz Jaumann (1778–1862). 1814 Pfarrer in Rottenburg. 1828 Domdekan. August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 336–402.
14 ANV Rom, Faszikel 345, Akt Nr. 98, S. 84.
15 HAGEN, Rottenburger Bischofswahl (wie Anm. 4) 337.
16 HStAS, E 11, Büschel 47.
17 Anton Oehler (1810–1879). NEHER 1885, 66–67.
18 Thaddäus Ritz (1805–1866). NEHER 1885, 45.
19 Franz Xaver Schöninger (1792–1845). NEHER 1885, 19.
20 HStAS, E 11, Büschel 47 sowie StA Ludwigsburg, E 210, Faszikel 117.
21 ANV Rom, Faszikel 345, Akt Nr. 15, S. 13–14.

Ferdinand Dossenberger[22], Johann Nepomuk Vanotti[23] und Urban Ströbele sowie den Freiburger Professor Johann Baptist Hirscher[24], wobei man nicht vergaß, das Domkapitel darauf hinzuweisen, daß Hirscher wohl keine Chance hätte, von Rom akzeptiert zu werden[25], eine »Altlast« der Koadjutorsverhandlungen. Da Dossenberger und Vanotti zu einer Kandidatur nicht bereit waren, blieb nur noch Ströbele übrig, der am 8. Januar 1846 zur Genugtuung der württembergischen Regierung zum Bischof gewählt und als solcher im Dom verkündet wurde[26].

Die Nachricht über die Wahl erreichte Rom zuerst über Metternich und die Wiener Nuntiatur[27], während die Münchner Nuntiatur, die, nur für Bayern akkreditiert, seit etwa 1835 mehr und mehr zum Zwischenträger zwischen Rom und Stuttgart geworden war, sich chronisch desinformiert zeigte[28]. Dies lag in erster Linie daran, daß der bisherige Münchner Nuntius Michele Viale Prela 1845, zu Beginn der Bischofswahlen also, als Nuntius nach Wien gewechselt war, wobei er seine Kontakte zu bewährten Informanten wie etwa Karl Joseph Hefele, Ignaz Döllinger und Joseph Mast sozusagen »mitgenommen« hatte[29]. In Wien geriet Viale Prela dann sehr schnell unter den Einfluß Metternichs, der noch besser informiert war als der Nuntius. So etwa, wenn Metternich bereits am 4. Januar 1846, vier Tage vor der Wahl in Rottenburg, Viale Prela darauf hinweis, daß Urban Ströbele möglicherweise Bischof werden könnte, was Viale Prela als blanke Unmöglichkeit abtat[30]. Eine Äußerung, von der er später nichts mehr wissen wollte. Immerhin hatte ihn Metternich so weit verunsichert, daß er am 9. Januar 1846, obwohl er das Wahlergebnis vom Vortag noch gar nicht kannte, eine Liste mit Gründen für die Ablehnung Ströbeles nach Rom schickte[31]. Diese »Gründe« erstreckten sich sowohl auf Ströbeles Privatleben wie auch auf seine kirchenpolitische Gesinnung, die man vor allem aus seiner Schrift zur Mischehenfrage herauslas. Der schlimmste unter allen Vorwürfen war jedoch der, daß der neue Bischof ein bloßes Instrument in der Hand des Domdekans Ignaz Jaumann sein würde.

So stand auch für Rom eine Bestätigung Urban Ströbeles von Anfang an, das heißt schon vor seiner Wahl, außer Frage. Man suchte nur noch nach einem formalen Grund für seine Ablehnung. Da aber die Einschätzung persönlicher Qualitäten sehr subjektiv und, öffentlich diskutiert, auch sehr peinlich sein kann, konzentrierte man sich auf die formalen Mängel bei der Wahl[32]. Ein guter Ansatzpunkt war der Umstand, daß, wie man gehört hatte, dem Domkapitel faktisch nur einer oder höchstens zwei Kandidaten zur Wahl gestanden hatten. An der Kurie pflegten in der Regel drei Kandidaten als ausreichend zu gelten. Die Tatsache, daß Ignaz Jaumann »vergessen« hatte, die Kandidatenliste den Wahlunterlagen beizufügen, die der Kurie zur Einsicht vorgelegt werden mußten, verstärkte den römischen Argwohn noch. Man forderte also von Domkapitel und Landesregierung rückhaltlose Aufklärung über den Hergang der Wahl und die Zahl der Kandidaten[33].

22 Franz Ferdinand Dossenberger (1776–1860). NEHER 1878, 19.
23 Johann Nepomuk Vanotti (1777–1847). NEHER 1878, 19–20.
24 Johann Baptist Hirscher (1788–1865). 1817 Professor in Tübingen. 1837 Professor in Freiburg. 1840 Domkapitular in Freiburg. August HAGEN, Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus 1, Stuttgart 1948, 66–94.
25 StA Ludwigsburg, E 210, Faszikel 117.
26 Ebd.
27 ANM Rom, Faszikel 53, Akt Nr. 96.
28 AES Rom, Germania, Faszikel 336, S. 74.
29 ANV Rom, Faszikel 350.
30 AES Rom, Germania, Faszikel 330, S. 48.
31 AES Rom, Germania, Faszikel 330, S. 50–51.
32 AES Rom, Germania, Faszikel 331, S. 35.
33 Wie Anm. 32.

Daraufhin verteidigten sich Regierung wie Kapitel. Sie wandten jedoch jeweils unterschiedliche Strategien an: Domdekan Ignaz Jaumann und das Domkapitel konzentrierten sich auf die neunköpfige Kandidatenliste, die die Streichung durch die Regierung überstanden hatte[34], während Stuttgart auf die vier vom König besonders empfohlenen Herren hinwies[35]. In beiden Fällen lag zwar eine ausreichende Anzahl von Kandidaten vor, aber von einer staatlichen Empfehlung, einem zweiten Eingriff in das Wahlverfahren von seiten des Staates, war seinerzeit in der Bulle keine Rede gewesen.

Der juristische Hebel war gefunden. Außerdem hatte Ignaz Jaumann diesen zweiten staatlichen Eingriff Rom erneut verschwiegen. So gab man sich an der Kurie offiziell empört und getäuscht. Insgeheim war man allerdings durchaus zufrieden, besaß man doch jetzt eine juristische Handhabe für den längst gefaßten Beschluß, Urban Ströbele nicht zu bestätigen. Doch die Kurie zögerte, und das aus zwei Gründen: Einmal behinderte der Pontifikatswechsel von Gregor XVI. (1831–1846) zu Pius IX. (1846–1878) die Angelegenheit, zum anderen war man sich nicht sicher, wie man nach erfolgter Ablehnung Ströbeles weiter vorgehen sollte. Sollte man, wie rechtlich vorgesehen, eine zweite Wahl erlauben oder sollte man, sozusagen als Strafe für die angeblichen »Täuschungsmanöver« des Domkapitels, in Wirklichkeit aber, um das Kapitel von der nächsten Wahl auszuschließen, einen Bischof von Rom aus direkt ernennen? Zu dieser Frage wurde der Rat Metternichs eingeholt[36], der sich eindringlich dafür aussprach, auf gar keinen Fall durch einen rechtswidrigen Akt das Verhältnis von Staat und Kirche zu belasten, vor allem nicht zu einer Zeit, in der alles auf eine Zusammenarbeit gegen revolutionäre Umtriebe ankäme[37]. Diese Empfehlung traf die römische Stimmung nicht. Zum ersten und einzigen Mal in dieser Sache ging die Kurie darum gegen Metternichs Rat vor.

Mit Schreiben vom 14. November 1846[38] verweigerte Pius IX. Urban Ströbele die päpstliche Bestätigung und dem Domkapitel die Möglichkeit einer Neuwahl. Der neue Bischof sollte, da das Besetzungsrecht gemäß den Normen des allgemeinen Kirchenrechts – die Bulle »Ad Dominici gregis custodiam« ließ man unerwähnt – an den Papst devoliert sei, von Rom ernannt werden. Doch die Kurie wollte nicht einseitig vorgehen, da sonst die Landesregierung möglicherweise den neuen Bischof an der Ausübung des Amtes gehindert hätte. Man suchte deshalb die Verständigung mit der Regierung und schlug Stuttgart – nicht dem Domkapitel – Joseph Lipp[39], Anton Oehler und Benedikt Welte[40] als Bischofskandidaten vor[41].

Wie war man auf diese drei Namen gekommen? Die Antwort lautet: aus Zeitnot. Man wollte der Regierung die direkte Ernennung eines Bischofs durch Rom dadurch versüßen, daß man sie an der Auswahl des geeignetsten Kandidaten beteiligte. Das heißt, Rom benötigte im November 1846, als die Ablehnung Ströbeles bekanntgegeben wurde, rasch einige Kandidaten. Dabei griff man auf einen Vorschlag des Straßburger Bischofs Andreas Räß vom Sommer zurück[42], ohne diesen Vorschlag – wie sonst üblich – einer Prüfung zu unterziehen, was man noch bereuen sollte.

Doch wie reagierte nun die württembergische Regierung auf den Vorstoß Roms? In Stuttgart war man nicht bereit, die Ablehnung Ströbeles oder gar die Verweigerung einer

34 AES Rom, Germania, Faszikel 331, S. 73 sowie S. 80.
35 HStAS, E 11, Büschel 47.
36 AES Rom, Germania, Faszikel 331, S. 82–83.
37 AES Rom, Germania, Faszikel 332, S. 71–72 sowie ANV Rom, Faszikel 345, Akt Nr. 213, S. 268–270.
38 AES Rom, Germania, Faszikel 335, S. 70–73.
39 Joseph Lipp (1795–1869). Bischof von Rottenburg 1848–1869. GATZ, Bischöfe 1983 (wie Anm. 2) 453–455.
40 Benedikt Welte (1805–1885). NEHER 1885, 55.
41 Wie Anm. 38.
42 AES Rom, Germania, Faszikel 335, S. 48–49.

zweiten Wahl zu akzeptieren. So arbeitete man den Winter hindurch an einer Denkschrift, die die römischen Vorwürfe entkräften sollte[43]. Dies erforderte seine Zeit und führte dazu, daß man in Rom unruhig wurde, weil Stuttgart nicht reagierte. An der Kurie fragte man sich, ob man nicht zu weit gegangen war und ob Metternich nicht doch Recht gehabt hatte mit seinem Appell für eine einvernehmliche Beilegung des Konfliktes auf dem Boden der bestehenden Verträge.

In dieser Situation richtete der Papst am 7. Januar 1847 einen versöhnlichen Brief an den König, der die Regierung dazu bringen sollte, doch noch positiv auf die römischen Vorschläge vom November zu antworten[44]. Doch zwei Tage zuvor, am 5. Januar 1847, hatte die Denkschrift der württembergischen Regierung, mit der man sich hinter Urban Ströbele stellte, Stuttgart verlassen, so daß der Brief des Papstes eigentlich gegenstandslos geworden war[45]. Entsprechend verwirrt war auch Nuntius Viale Prela, als sich beide Schreiben, das des Königs vom 5. Januar und das des Papstes vom 7. des gleichen Monats, bei ihm in Wien kreuzten.

Viale Prela, der nicht wußte, ob er das Schreiben des Papstes, das seinen Zweck ja mittlerweile verfehlt hatte, noch weiterleiten sollte, begab sich daraufhin zu Metternich und gewährte dem Kanzler Einblick in beide Schriftstücke. Als Metternich klar wurde, daß der Brief des Papstes in einem moderaten Ton abgefaßt war, setzte er bei Viale Prela durch, daß er seinen Weg nach Stuttgart fortsetzen konnte[46]. Doch auch solche Maßnahmen zur Vertrauensbildung zwischen dem Königreich Württemberg und der Kurie konnten nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Verhandlungen im Grunde festgefahren waren. Angesichts dieser Lage wurde Metternich, bisher Drahtzieher im Hintergrund, offiziell als Vermittler eingeschaltet[47].

Der Kompromißvorschlag, den der österreichische Kanzler daraufhin unterbreitete, lautete wie folgt: Ströbele sollte auch von der Regierung geopfert werden, wenn eine zweite Wahl durch das Domkapitel möglich würde[48]. Rom ergänzte diesen Kompromiß insoweit, als Stuttgart mitgeteilt wurde, daß nur ein würdiger Kandidat für die zweite Wahl in Frage käme, womit, wie jedem klar war, nur ein Bewerber aus der schon in Vorschlag gebrachten Troika, das heißt Joseph Lipp, Anton Oehler oder Benedikt Welte, gemeint sein konnte[49].

Nun war aber Stuttgart nicht bereit, Welte zu akzeptieren: Er war ultramontan und galt als gefügiges Werkzeug von Karl Joseph Hefele beziehungsweise Johann Evangelist Kuhn[50]. Ebensowenig konnte sich die Regierung mit Anton Oehler, den sie bei der ersten Wahl von der Liste gestrichen hatte, ohne Gesichtsverlust abfinden. Damit blieb nur Joseph Lipp übrig, den eigentlich niemand genau kannte. Doch die Landesregierung wollte den über Metternich erreichten Kompromiß nicht gefährden und wies deshalb das Domkapitel diskret auf die besondere Eignung Joseph Lipps hin, um der Kurie entgegenzukommen[51]. Lipp wurde daraufhin am 14. Juni 1847 zum Bischof von Rottenburg gewählt[52].

43 HStAS, E 11, Büschel 47.
44 AES Rom, Germania, Faszikel 336, S. 10 sowie HHStA Wien, Staatskanzlei Württemberg, Faszikel 39.
45 AES Rom, Germania, Faszikel 336, S. 21–23.
46 ANV Rom, Faszikel 320, Akt Nr. 411, S. 93–95.
47 HStAS, E 70b, Büschel 64 sowie HHStA Wien, Staatskanzlei Württemberg, Faszikel 39.
48 AES Rom, Germania, Faszikel 336, S. 57–62 sowie ANV Rom, Faszikel 320, Akt Nr. 411, S. 93–95.
49 AES Rom, Germania, Faszikel 336, S. 88–89.
50 Karl Joseph Hefele (1809–1893). Bischof von Rottenburg 1869–1893. NEHER 1885, 51–53. Johann Evangelist Kuhn (1806–1887). NEHER 1885, 44.
51 StA Ludwigsburg, E 210, Faszikel 117.
52 Ebd.

In Stuttgart ging man davon aus, daß Lipp unverzüglich die päpstliche Bestätigung erhalten würde, war er doch von der Kurie vorgeschlagen worden. Diese Tatsache hätte man in Rom allerdings am liebsten vergessen. Denn kaum war Lipp für das Bischofsamt im Gespräch, wurde er auch schon in Rom denunziert, wobei sich einige ehemalige Kurskollegen besonders hervortaten. Schon nach kurzer Zeit war der Kardinalstaatssekretär in der Lage, den Papst sowohl darüber zu informieren, daß Joseph Lipp Mitbegründer des Vereins zur kirchlichen Aufhebung des Zölibats in Ehingen gewesen war, als auch darüber, zu welcher Uhrzeit er sich am Sonntagmorgen nach dem Hochamt in welcher Ehinger Gaststätte aufzuhalten pflegte. Der Umstand, daß Lipps Haushälterin aus römischer Sicht viel zu jung war, rundete das Gesamtbild ab[53].

Dies hatte Folgen: Zunächst einige Marathonsitzungen der Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten der Kirche[54]; dann einen äußerst ungnädigen Brief an den Straßburger Bischof Andreas Räß, der Joseph Lipp ja vorgeschlagen hatte[55], und schließlich die päpstliche Bestätigung Joseph Lipps als Bischof am 17. Dezember 1847, weil die Kurie ihren Kompromißkandidaten, ohne sich der Lächerlichkeit preiszugeben, einfach nicht zurückziehen konnte[56].

Joseph Lipp fuhr also zu dem schon etwas angegrauten Metropoliten Hermann Vicari nach Freiburg, wo er am 12. März 1848 die Bischofsweihe empfing. So konnte der neue Bischof von Rottenburg am 19. März, seinem Namenstag, inthronisiert werden[57]. Zu diesem Zeitpunkt befand sich Metternich, der dieses Ergebnis möglich gemacht hatte, bereits seit fünf Tagen auf der Flucht vor einer Revolution, die er auch durch ein gutes Einvernehmen zwischen Kirche und Staat hatte verhindern wollen.

Was haben diese Überlegungen nun für Konsequenzen für eine Betrachtung der Rottenburger Bischofswahlen 1845 bis 1847?

1) Kirchenpolitische Erwägungen spielten eine größere Rolle als bisher angenommen. So etwa, wenn die Ablehnung Ströbeles durch Rom weniger aus Gründen erfolgte, die in der Person des Gewählten oder in Mängeln der Wahl zu suchen sind, wie dies noch August Hagen vermutete, als vielmehr in der römischen Kirchenpolitik, die keinen »staatskirchlich« gesinnten Bischof mehr in der Oberrheinischen Kirchenprovinz zu tolerieren bereit war.

2) Als danach die Fronten verhärtet waren, suchten dennoch beide Seiten nach einem Kompromiß. Ausschlaggebend hierfür war das Bemühen um einen Schulterschluß zwischen Kirche und Staat in einem Europa, das immer wieder durch revolutionäre Unruhen erschüttert wurde.

3) Wesentlich zu diesem Schulterschluß hat der österreichische Kanzler Metternich beigetragen, der wiederholt auf die gemeinsamen Interessen von Kirche und Staat hinwies. Dabei war ihm die Person des zu wählenden Bischofs relativ gleichgültig, womit wir zu Joseph Lipp kommen.

4) Joseph Lipp verdankte seine Wahl einem Zufall und der Not, daß möglichst schnell ein Kompromißkandidat gefunden werden mußte. Dabei kam ihm sicher seine bisherige Zurückhaltung, die als Schwäche ausgelegt wurde, sehr zu gute. Er war jedoch ein Mann von eigenständigem Willen und großer Durchsetzungskraft: So weigerte er sich zum Beispiel, die auf ihn gefallene Bischofswahl anzunehmen, wenn nicht zuvor die Landesregierung zu

53 AES Rom, Germania, Faszikel 337, S. 22 sowie 83.
54 AES Rom, Germania, Faszikel 338.
55 AES Rom, Germania, Faszikel 337, S. 93.
56 AES Rom, Germania, Faszikel 338, S. 74–75.
57 HAGEN, Rottenburger Bischofswahl (wie Anm. 4) 367.

Zugeständnissen vor allem in der Mischehenfrage bereit wäre[58]. Ein Bischof so richtig nach dem Herzen Roms, der seine persönliche Karriere den Interessen der Kirche unterordnete, so sollte man meinen, und so meinte auch die Landesregierung, die nur aus Rücksichtnahme auf Metternich und die Kurie nachgab. Daß Rom in Wahrheit Lipp wegen seiner persönlichen Lebensführung für nicht viel besser als Ströbele hielt, blieb das Geheimnis der Kurie, weil sie sich selbst diplomatisch schachmatt gesetzt hatte, zum Glück für den neuen Bischof und zum Glück für Rottenburg: Joseph Lipp führte seine Diözese aus dem »Staatskirchentum« in eine neue Ära größerer Kirchenfreiheit.

58 HStAS, E 11, Büschel 47.

Buchbesprechungen

1. Bibliographien – Handschriften – Bibliothekswesen

PETER-JOHANNES SCHULER: Grundbibliographie Mittelalterliche Geschichte (Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen Bd. 1) Stuttgart: Steiner 1990. 198 S. Kart. DM 20,–.

Ausgelöst durch Bestseller wie Umberto Ecos »Der Name der Rose«, ist bei einer breiten Öffentlichkeit eine Neugier an der mittelalterlichen Geschichte entstanden, wie es wohl kein Fachhistoriker erwartet hat. Dies kommt auch der Mediävistik an den Universitäten zugute, die die meisten Geschichtsstudenten der letzten Jahre eher als lästige Pflichtübung denn als Herzensangelegenheit betrachtet haben. Freilich könnte das neue Interesse bei den Studienanfängern schnell erlahmen, wenn es Schwierigkeiten bereitet, sich Zugang zu den Hilfsmitteln und Methoden des Fachs zu verschaffen.

So scheint der Zeitpunkt günstig für das Projekt des Franz-Steiner-Verlags, in der Reihe »Historische Grundwissenschaften in Einzeldarstellungen« eine Einführung in die Geschichtswissenschaft im allgemeinen und in die mittelalterliche Geschichte im besonderen zu geben. Außer der hier angezeigten Grundbibliographie liegt bereits ein Band des Mitherausgebers der Reihe, *Thomas Frenz*, über Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit vor. Geplant sind weitere Bände zu den Themen Chronologie, Schreibstoffe, Bibliotheken, lateinische Paläographie, Diplomatik, Archive und mittelalterliche Archäologie.

Die vorliegende Grundbibliographie ist, weil für den Anfänger gedacht, relativ knapp gehalten. Sie bietet einen Überblick über die Hilfsmittel und Lexika der Geschichtswissenschaft – mit Schwerpunkt auf dem Mittelalter. Grundlegende Darstellungen zur Geschichte des Mittelalters werden gegliedert nach Gesamtdarstellungen, Kirchen- und Religionsgeschichte, Rechts- und Verfassungsgeschichte, Gesellschafts-, Wirtschafts-, Technik-, Stadt- und Kulturgeschichte aufgeführt. Darüber hinaus findet man auch Literaturangaben zu den historischen Hilfswissenschaften, zur Didaktik der Geschichte, den quantitativen Methoden und zum Einsatz der Datenverarbeitung in der Geschichtswissenschaft. Der Anhang besteht aus einem Überblick über die Quellenreihen zur deutschen Geschichte.

Schwerpunkt der Auswahlbibliographie sind grundlegende deutschsprachige Werke zur Geschichte des Deutschen Reiches von den Anfängen bis ins 15. Jahrhundert. Nichtdeutsche Geschichte und fremdsprachige Literatur sind nur in geringem Umfang berücksichtigt. Das mag im Hinblick auf die bescheidenen Fremdsprachenkenntnisse mancher Studenten berechtigt sein, im Interesse der Wissenschaft ist es sicher nicht. Bei einer so knappen Auswahl wird der Fachkundige immer das eine oder andere Werk vermissen, die Auswahl bleibt notwendig subjektiv. Gerade deshalb aber wäre es hilfreich, vor allem bei den Darstellungen die Auswahl des Herausgebers durch einen kurzen Kommentar zu erläutern. Der Student hätte damit eine zusätzliche Orientierung. Aber auch so kann diese Bibliographie ihren Zweck erfüllen und könnte so manche vervielfältigte Auswahlbibliographie ersetzen. *Josef Buck*

HANS-JOACHIM KÖHLER: Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts. Teil I: Das frühe 16. Jh. (1501–1530). Bd. 1: Druckbeschreibungen A–G. Tübingen: Bibliotheca Academica Verlag 1991. (Am Höhinger Felsen 4, 7239 Epfendorf) Geb. 620 S. DM 448,–.

Der erste Band von H. J. Köhlers Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts löst ein langersehntes Desiderat ein. Mit seinen 1460 Nummern bildet er das Eingangsportal eines Monuments organisatorischer und gelehrter Leistung.

Die Genesis des Werks ist freilich so ungewöhnlich, daß darüber kurz berichtet werden muß: Schon 1973 wurde der Bearbeiter im Rahmen des damals neu gegründeten Tübinger Sonderforschungsbereichs (SFB) 8 der Deutschen Forschungsgemeinschaft unter Leitung von Ernst Walter Zeeden mit dem Projekt der systematischen Zusammenstellung und Auswertung aller in Deutschland gedruckten (!) deutsch- und lateinischsprachigen »Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts« betraut. Der Rahmen wurde später in mutigem, die Dauer des Projekts aber sicherlich verlängerndem Ausgriff bis zum Jahre 1600 erweitert. K. hat sich diese Arbeit ganz offensichtlich zur Lebensaufgabe gemacht. Zunächst von Mitarbeitern (Hildegard Hebenstreit-Wilfert; Christoph Weismann) unterstützt, wurde das Flugschriftenprojekt offenbar immer mehr zu einem »Ein-Mann-Unternehmen«. Dies dann vollends nach Ende des SFB 1984, als K., mit der Auflösung selbst stellungslos geworden, die Arbeit in Eigenregie weiterführte. Der Historiker mußte zum Unternehmer werden! K. gründete für die Flugschriften den privaten Verlag Bibliotheca Academica. Die Vorstellung, daß ohne diese beispiellose Privatinitiative die Forschung von zehn Jahren als Tübinger Zettel-Traum hätte sanft ruhen können, wird nicht nur den Rezensenten erschauern lassen.

Die große Bedeutung der Flugschriften als Massenkommunikationsmittel in der Reformationszeit, insbesondere für die Verbreitung und mentale Verfestigung der reformatorischen Ideen, ist allgemein bekannt. Ein Repertorium dieser so unscharfen Literaturgattung steht und fällt gewissermaßen mit der Definition seines Gegenstands.

Der kleinste gemeinsame Nenner, über den laut Köhler »weitgehende Einigkeit« (S. VI) besteht, lautet: Der Sammelbegriff ›Flugschriften‹ – übrigens ein Lehnwort des 18. Jahrhunderts aus dem Französischen (»lettre voilée«) – umfaßt selbständige, durch Buchdruck verbreitete Publikationen, deren Umfang (im Unterschied zum Flugblatt) aus mehr als einem Blatt besteht. Nach oben hin ist die Grenze zum Buch also – nach formalen Kriterien – offen. Das Gros der Nummern im vorliegenden Band umfaßt 4 bis 10 Blatt. Nr. 539, der Traktat des Josse Clichetove, de veneratione sanctorum (Köln 1525), umfaßt immerhin 68 Blatt, das heißt 136 Seiten. Die weiteren Kriterien können nur kommunikationstheoretisch umschrieben werden: Flugschriften richten sich nicht mehr an geschlossene Rezipientenkreise geistiger Eliten, sondern potentiell an die ganze Gesellschaft unter Einschluß des ›gemeinen Mannes‹ und zwar mit der klaren Intention der »Meinungsbeeinflussung«, kaum der Wissensvermittlung oder Erbauung. Aber weder die literarischen Formen noch die Inhalte weisen deswegen ein fest abgrenzbares Repertoire auf, allenfalls gewisse Schwerpunkte. Diesen eben skizzierten Maßstab nun beckmesserisch an jeden erfaßten Text anzulegen, führt wahrscheinlich zu nichts. Deutlich wird, daß die Forschung sich vor allem mit den Fragen der Rezeption und Kommunikation zu beschäftigen hat, dabei aber stets die ›normale‹ Buchproduktion (da fangen die Abgrenzungsprobleme an) synchron im Auge behalten muß.

Die Anzahl der Auflagen eines einzelnen Werkes ist sehr unterschiedlich; die »Zwölf Artikel der Bauern« von 1525 erreichen in dem einen Jahr 24 Auflagen von 18 Druckern in 10 Städten – ein Rekord. Wie viele Exemplare aber hatte eine Auflage? Diese wichtigen Zahlen zu ermitteln, ist äußerst schwierig, meistens unmöglich. K. geht von einem – recht hohen – Durchschnitt von rd. 1000 Exemplaren pro Auflage aus. Luthers Schrift »An den christlichen Adel« wurde freilich in 1. Auflage gleich 4000 mal gedruckt. Für die Verbreitung war allerdings die Anzahl nicht allein entscheidend. Genauere Kenntnis der Exemplarzahlen würde zudem nicht automatisch die Rezeption zureichend interpretierbar machen. Vielmehr ist generell von einem »mehrstufigen Kommunikationsprozeß« (S. VI) auszugehen, worin mündliche Weiterverbreitung durch Predigt, Gespräch, öffentliches Vorlesen usw. auch eine illiterate Öffentlichkeit weiträumig einzubeziehen vermochte. Die deutsche Sprache dominiert denn auch mit rund 90 % absolut. Die Zeit des geradezu unglaublichen »Booms« der Flugschriften – und damit zugleich der ›Gutenberg-Galaxy‹ – sind die Jahre 1518 bis 1526. Allein 1524 erschienen 16 % aller zwischen 1501 und 1530 produzierten Exemplare, rund 10 Stück pro lesefähigen Rezipienten. Betrachtet man die offenbar ganz marginale Produktion von Flugschriften bis 1517, mag man fast zum Schluß gelangen, das Genre sei überhaupt nur ein für die ersten Reformationsjahre relevantes Phänomen. Für die Schriften nach 1555 und ihre literatursoziologische und inhaltliche Analyse wird K. daher ein besonders kritisches Interesse gewärtigen dürfen. (Vor einer zu starken Blickverengung auf die Flugschriften als Hauptquellen der Reformationsgeschichte, verbunden mit neoromantischen Ideen von Volkskultur, muß im übrigen gewarnt werden.)

Die *Konzeption des Projekts* umfaßt zwei Teile. Teil I: 1501–1530; Teil II: 1531–1600. Jeder Teil ist wiederum getrennt in eine mehrbändige Bibliographie, sowie parallel dazu in ein Microfiche-Corpus, welches die vollständigen Flugschriften-Texte erfaßt. Der I. Teil wurde jahresweise zwischen 1978 und 1988 beim International Document Center in Leiden produziert und liegt jetzt in 1956 Fiches zum Preise von 17545 hfl. komplett vor. 5000 Flugschriften sind darin gespeichert. Vom II. Teil, der zwischen 3500 und

5000 Flugschriften enthalten soll, liegt die erste Jahreslieferung mit 300 Texten vor, die zweite steht vor dem Erscheinen. Schon der I. Teil dieses singulären, weit verstreute und rarste Drucke identifizierenden und verfügbar machenden Corpus stellt die Forschung zu Vorreformation und Reformation auf eine neue Basis.

Die Bibliographie dagegen steht mit dem jetzt erschienenen Band I,1 erst am Anfang. Sechs Bände sind für Teil I (1501–1530) geplant, eine noch unbekannte Zahl von Bänden für Teil II (1531–1600). Die Bände 1 bis 3 umfassen die Druckbeschreibungen in alphabetischer Folge, das heißt Autoren nach Familienname (Schriften dann nach Titel-Incipits, nicht chronologisch geordnet), anonyme Texte nach Titel-Incipit, also auch: Das ist ein Anschlag wider die Türken (Nr. 660–666); Ein Gar Schöne und kurze Auslegung (Nr. 1231), in besonderen Fällen nach Sachbetreffen, zum Beispiel Städten, unter denen deren offizielle Publikationen, Berichte von dortigen Krönungen und Reichstagen, aber auch Universitäten (Erfurt) zusammengefaßt sind. Die Beschreibung einer Einzelnummer enthält Autor, sprachlich normalisierten Kurztitel, Druckjahr, Druckort und Drucker (hier zahlreiche neue Erschließungen!), Originaltext der Titelseite, Angaben zu Format, Umfang, Signaturen etc., bibliographische Verweise, Editionen (gemeint sind offenbar nur moderne), Mikrofiche-Nummer, Hinweis auf das dort reproduzierte Orig.-Exemplar sowie weitere – sehr unsystematisch ausfallende – Hinweise. Hinreichende Querverweise werden leider erst die Register bringen.

Die geplanten Bände 3 bis 6 sollen ausschließlich Register von offenbar bisher nicht dagewesener Differenziertheit umfassen. Band 4 ein breites Registerspektrum über Drucker, Druckorte, Druckjahre, Sprachen, Gattungsbezeichnungen, Schriftexegese usw. Band 5 und 6 dann ein Schlag- und Stichwortverzeichnis, dem ein minutiös ausgefächertes, ja geradezu mundgerechtes Raster der ›loci‹ – ein wenig nach Art des Dahlmann-Waitz – zugrundeliegt. Gewisse Bedenken könnten sich auf das Prinzip richten, ein so ungeheuer aufwendiges Register allein aus dem Begriffsbestand der Titelseiten zu bestreiten. Diese beinhalten freilich nach Art der Zeit selber meist umständliche Inhaltsangaben. Eine Registrierung des gesamten Textbestandes wäre wohl auch kaum zu bewältigen.

Man vermißt im 1. Band einen Hinweis auf Fehlendes, beziehungsweise darauf, wieviel Prozent aller gedruckten (bekannten/erhaltenen) Flugschriften mit den insgesamt rd. 10000 Nummern der Bibliographie annähernd erfaßt sind. Welchen Wert dieses Arbeitsmittel aber einmal für die verschiedensten Forschungszweige, insbesondere für die Buchdruck- und Reformationsforschung, besitzen wird, bedarf kaum näherer Begründung. Der »Köhler« wird seinen Platz in den Lesesälen aller größeren Bibliotheken, auch von etatstarken Seminarbüchereien (also leider kaum in nordrhein-westfälischen) finden.

Zum Inhalt von Band 1 abschließend einige Beobachtungen: Die äußerst spärlichen Schriften vor 1517 sind mit wenigen Ausnahmen (zum Beispiel über klimatische Curiosa) entweder offiziös reichszentriert, etwa als Krönungs- und Eintrittsbeschreibungen im Rahmen der Reichstage (zum Beispiel Nr. 184–89 Reichstag von Augsburg 1510; Nr. 644, 645–46 Cuspinian über Herrschertreffen in Wien 1415); Lobreden auf den Kaiser (Nr. 43 Quintus Aemilianus 1512; Nr. 330 Sebastian Brant 1518) oder sie befassen sich mit den Türken, nach dem Glauben das zweite reichsumspannende Thema dieses wie des vorigen und nachfolgenden Jahrhunderts; zum Beispiel Nr. 660–665: Das ist ein Anschlag eines Zugs wider die Türken 1518; und dann Nr. 666 dasselbe für 1526. Kaiser, Reichstag und Türken bleiben aber auch nach Ausbruch des Glaubenskampfes verhalten-konstant Thema der Flugschriften-Öffentlichkeit (zum Beispiel Nr. 1–7: Eintritt und Krönung Karls V. in Aachen [hier zu Nr. 3 bzgl. Umfang und Format andere Angaben in: Deutsche Reichstagsakten j. R. II, Gotha 1896, 89]; Nr. 188: Teilnehmer des Augsburger Reichstags 1530; Nr. 189–91: Augsburger Bekenntnis ebd. 1530; Nr. 308–17: Eintritt und Krönung Karls V. 1529 in Bologna). – Aus der Reuchlin- und der anschließenden Dunkelmänner-Kontroverse: Nr. 939–42: Epistulae obscurorum virorum (1. und 2. Teil je zwei Auflagen; vollständig?); Nr. 1079: Ex obscurorum virorum salibus cribratus dialogus; 1352–53: Ortwinus Gratius, Contra speculum oculare Ioannis Reuchlin [1514]; Lamentationes obscurorum virorum [1518]. Wie es um die Vollständigkeit der erfaßten Schriften zur Reuchlin-Kontroverse beziehungsweise deren ›Flugschriftenrelevanz‹ steht, läßt sich erst nach Abschluß des Werkes beurteilen. Da K. genuin universitäre, v. a. inneruniversitäre Druckschriften und Pamphlete, soweit sie nicht die causa Lutheri betreffen, nicht aufzunehmen scheint, könnte es da zu Ausblendungen kommen. Gehört zum Beispiel ein Johannes van den Busche nicht dazu?

Die erdrückend dominanten Themen ab 1517 sind erwartungsgemäß religiös-theologisch, also unmittelbar aus der Kontroverse um Luther und die Reformation, zum Teil auch bereits um das Täufertum entstanden. Erasmus von Rotterdam – auch dies keine Überraschung – ist mit Abstand der am häufigsten aufgelegte Autor des Bandes (Nr. 945–1061; spätere Drucke und Editionen sind nicht genannt). Aus dem Kreis der Luther-Anhänger (im folgenden nur solche mit mehr als 10 Auflagen genannt) sind vertreten:

Johannes und Stephan Agricola (Nr. 44–66), Augustin von Alfeldt (Nr. 93–110), Johannes Brenz (Nr. 333–351), Martin Bucer (Nr. 371–400), Johannes Buchstab (Nr. 401–411), Johannes Bugenhagen (Nr. 420–471), Wolfgang Fabricius Capito (Nr. 487–500) und Kaspar Güttel (Nr. 1437–52). Ihnen korrespondieren die katholischen Luthergegner: Bartholomäus Arnoldi de Usingen (Nr. 148–63), die päpstlichen Legaten Cajetan (Nr. 479), Campeggio (Nr. 481–86) und Chieregati (Nr. 525–30) mit offiziösen Verlautbarungen, Johannes Cochläus (Nr. 541–86), Johannes Dietenberger (Nr. 736–47), Hieronymus Dungersheim (Nr. 775–80), Johannes Eberlin (Nr. 781–817), Johannes Eck (Nr. 819–66), Hieronymus Emser (Nr. 881–915), Johannes Fabri von Leutkirch (Nr. 1097–1123) und John Fisher (Nr. 1161–69). Nach Auflagenzahl können die katholischen Autoren (Cochläus, Eck, Emser) also durchaus mithalten, nicht aber in der Breite des Autorenspektrums und vor allem: nicht mit der Produktion Luthers (der Buchstabe L im Folgeband läßt gewaltige Ausmaße erwarten). Als einzige weibliche Autorin: Die Adlige Argula von Grumbach Nr. 1415–33.

Bei Verdeutschungen antiker oder mittelalterlicher Autoren [Nr. 271: Bernhard von Clairvaux, Ein christenliche ... Sermon oder Predigt von unser lieben Frauen (1524); Nr. 655: (Pseudo?) Cyprian von Karthago, Ein heilsamer Traktat von Einfältigkeit der Prälaten] sollten Editionen der Originaltexte genannt werden, beziehungsweise wäre ein prüfender Vergleich mit dem ›Verfasserlexikon‹ (Die deutsche Literatur des Mittelalters) angebracht. Das in Nr. 819 verwendete Pseudonym Eckius dedolatus, nimmt den Titel der Pirckheimerschen Eck-Persiflage auf. Interessant Nr. 236, eine sicher im Rahmen der ›Gravamina‹ (vgl. Nr. 1354) entstandene Verdeutschung der Pfründendekrete des Basler Konzils von 1434/35 und der Concordata nationis Germaniae vom 5. Febr. 1447. – Bei den verschiedenen lateinischen und deutschen Teufelsbriefen (›Epistulae Luciferi‹) Nr. 935–36, 1240, 1392–95 wäre vielleicht ebenfalls ein Hinweis auf die mittelalterlichen Vorlagen seit Robert de Ceffons angebracht (s. dazu zuletzt G. Zippel, La lettera del diavolo al clero, dal secolo XII alla Riforma, in: Boll. dell' Ist. stor. ital. per il Medioevo e Archivio muratoriano 70 [1958] 125–79). – Publicentur volumina sequentia!

Johannes Helmrath

Dieter Kraus – René Pahud de Mortanges: Bibliographie des Schweizerischen Staatskirchenrechts (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat Bd. 31). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1991. 186 S. Brosch. DM 28,–.

Das schweizerische Staatskirchenrecht ist bekanntlich ein undurchdringlicher Dschungel: seine Rechtsquellen sind in jedem Bereich »kantonal verschieden«, seine Literatur selbst für den eidgenössischen Juristen zersplittert, unübersichtlich und schwer erreichbar; um so mehr für jeden ausländischen Interessenten. Welcher deutsche Leser kennt schon Organe wie die Monatsschrift für Bernisches Verwaltungsrecht (MBVR) oder die Zeitschrift für Gesetzgebung und Rechtsprechung in Graubünden (ZGRG)? Dabei lohnt die Vielfalt der Systeme und partikularen Gestaltungsmöglichkeiten durchaus eine vergleichende Beschäftigung; auch das deutsche Staatskirchenrecht kann sich hie und da durchaus von Schweizer Modellen und Erfahrungen anregen lassen.

Ein zuverlässiger Wegweiser in diesem unübersichtlichen Terrain ist die hier anzuzeigende, vorzügliche und lange als Desiderat vermißte Bibliographie. Das Niveau der Literaturerfassung steht hinter der einzig vergleichbaren (deutschen) staatskirchenrechtlichen Bibliographie nicht zurück: *Charlotte Möck*, Staat und Kirchen. Bibliographie zu ihrem rechtlichen Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland. Berichtszeit 1968–1977, Hamburg: Hanseatischer Gildenverlag Joachim Heitmann 1979 (die unbedingt noch in den Abschnitt 81 über das Staatskirchenrecht des Auslandes aufgenommen werden sollte). Während diese für das deutsche Gebiet 1641 Nachweise auf 178 Seiten brachte und leider ein nur zehn Jahre umfassender Torso blieb – was trotzdem eine beachtliche und für jeden Benutzer sehr hilfreiche Pionierleistung darstellte –, zählt das *Kraus/Pahud'sche Werk* für das begrenzte Schweizerland ohne zeitliche Begrenzung rund 1000 Titel auf 186 Seiten auf. Mit 81 Unterabschnitten ist es sehr fein und trotzdem praxisgerecht untergliedert, ein Sachregister wird dadurch überflüssig. Hervorzuheben ist dafür das sehr gute Personenregister: es weist nämlich nicht nur die Abschnitte auf, in denen Arbeiten eines bestimmten Autors vorkommen, sondern gibt auch an, wie oft er dort jeweils erscheint. So läßt es sich zugleich als Frequenzauszählung benutzen, durch die sich dem wissenschaftssoziologisch interessierten Leser die produktivsten Schweizer Staatskirchenrechtler herausheben: *Louis Carlen, Urs Josef Cavelti, Johannes Georg Fuchs, Eugen Isele, Ulrich Lampert.*

Einen höchst nützlichen Service liefert zum Schluß die als Anhang firmierende, 12 Seiten starke Übersicht der partikularen Schweizer Staatskirchenrechtsquellen der 26 (Halb-)Kantone.

Die Qualität der bibliographischen Aufnahmen ist hoch. Vornamen sind, was eine Selbstverständlichkeit sein sollte, es für viele aber nicht ist – zum Ärger eines ein Buch im Bibliothekskatalog suchenden Lesers –, durchweg ausgeschrieben. Sehr positiv zu vermerken ist die fast durchgängige Angabe der Seitenzahlen nicht nur bei Aufsätzen, sondern auch bei Monographien; so kann der Benutzer wenigstens ungefähr das Gewicht (und induktiv vielleicht die Wichtigkeit) einer Arbeit einschätzen! Dieses gute Beispiel sollte auch in Literaturverzeichnissen Schule machen. Für zwar nicht zwingend nötig, aber sinnvoll hielte ich es, neben dem Erscheinungsort auch den Verlag anzugeben. Exzellent gelungen ist auch die schöne und augenfreundliche Typographie; denn eine optisch schwer erfaßbare Bibliographie wäre für den Benutzer nur die Hälfte wert.

Gibt es Fehler, Mängel? Der Rezensent hat nur laudabilia und keine monenda gefunden (auch die Korrektur scheint sehr sorgfältig gelesen worden zu sein) – bis auf eines: Bei primär historischen und kirchenrechtlichen Publikationen haben die Autoren, wie sie im Vorwort schreiben (S. 7), eine Auswahl getroffen; das ist richtig und legitim. Nicht beistimmen würde ich dieser Auswahl nur an einem einzigen Punkt: dem Abschnitt 63 zur Kirchenzucht und geistlichen Gerichtsbarkeit. Gerade hierzu ist in den letzten Jahrzehnten reichlich Material (auch von ausländischen Forschern) erschienen; gerade hier hat die calvinistisch-reformierte Praxis in der europäischen Kirchen- und Sittengeschichte maßgeblichen Einfluß ausgeübt. Die Nachweise sind dafür etwas spärlich ausgefallen und sollten ergänzt werden. Falls es eine zweite Auflage gibt, wäre dies eine Verbesserungsmöglichkeit. Zum Abschluß noch ein Wunsch: eine Bibliographie (oder besser noch eine Entscheidungssammlung in Loseblattform) der schweizerischen Rechtsprechung zum Staatskirchenrecht, wo vieles noch unveröffentlicht ist, wäre das nächste Desiderat! Sie würde zu einer erwünschten eidgenössischen Angleichung der Judikatur beitragen können und sicher auch das gegenwärtig in der Schweiz nicht besonders intensiv betriebene Fach Staatskirchenrecht wissenschaftlich beleben.

Fazit: die Bibliographie stellt ein unverzichtbares Arbeitsinstrument nicht nur für den deutschen und Schweizer Wissenschaftler des Staatskirchenrechts dar, sondern meines Erachtens auch für jede größere eidgenössische Anwaltskanzlei: sie wäre bei jedem allfälligen Streit mit staatskirchenrechtlichen Berührungspunkten ohne dieses Hilfsmittel zu einer sachangemessenen Bearbeitung kaum in der Lage.

Alexander Eichener

Handschriften der Dombibliothek zu Hildesheim. Erster Teil. Hs 124 a – Hs 698. Beschrieben von Marlis Stähli – Helmar Härtel – Renate Giermann – Marina Arnold (Mittelalterliche Handschriften in Niedersachsen 8). Wiesbaden: Harrassowitz 1991. XXIV und 235 S. mit 28 Abb. Ln. DM 148,–.

Die Dombibliothek Hildesheim besitzt 203 Handschriften, von denen hier 92 beschrieben sind. Dabei handelt es sich um die Handschriften zur Geschichte des Domstifts und seiner Einrichtungen, der Philosophie und Philologie, der Dogmatik, Moral- und Pastoraltheologie, der Bibelexegese, dem Ius canonicum et civile und der Liturgie. Die Einleitung (S. IX–XXIV) macht mit der Geschichte der Bibliothek und des Handschriftenbestands bekannt, den man 1812 im Zeitalter der Säkularisation erfolgreich als private Stiftung (»Beverinsche Bibliothek«) deklarieren konnte. Ansonsten wären die Bücher an die Universitätsbibliothek Göttingen gefallen. Auf den Konvertiten Martin Bever (1625–1681) gehen freilich nur Teile der Dombibliothek zurück. Über andere Provenienzen unterrichtet die Einleitung recht genau (unter anderem Fraterherren im Lüchtenhof, Benediktinerklöster St. Michael und St. Godehard, Vikarienkommunität). An bibliophilen Glanzstücken wäre in diesem ersten Teil auf ein Epistolar aus der Reichenauer Schule des 11. Jahrhunderts (Hs 688) und auf ein Hildesheimer Evangelistar des 12. Jahrhunderts (Hs 688e) zu verweisen. Zu diesen beiden Handschriften gibt es dann auch 25 Abbildungen, deren Druckqualität allerdings nicht ganz befriedigen kann. Dies gilt auch für die drei restlichen Abbildungen (Hs 662, 665, 682 B).

Die Beschreibungen folgen den Richtlinien der Deutschen Forschungsgemeinschaft, wobei insbesondere die formale Beschreibung der Handschriften und ihrer Einbände breiten Raum einnimmt. Bei den zahlreichen Papierhandschriften werden alle Wasserzeichen genannt und nach den Standardwerken von Briquet und Piccard identifiziert. Damit ist die ziemlich präzise Datierung undatierter Handschriften möglich. Höchste Anerkennung verdienen die Beschreibungen der stempelverzierten Einbände aus

spätgotischer Zeit, die in einer abschließenden »Einbandübersicht« (S. 211–227) gipfeln. Mit dieser Aufgabe war die im Titel nicht genannte *Heli Toberentz* betraut. In dieser Übersicht ist der Gesamtbestand der Handschriften berücksichtigt. Es geht um 26 Buchbinderwerkstätten, von denen 21 nach Schunke (*Ilse Schunke:* Die Schwenke-Sammlung gotischer Stempel- und Einbanddurchreibungen. Bd. 1. Berlin 1979) bestimmt wurden. Das Außergewöhnliche ist, daß in der Übersicht die Stempel einer Werkstatt zusätzlich abgebildet werden, die bei Schunke fehlen. Die Abbildungsqualität ist freilich häufig so, daß sie zu Vergleichszwecken nicht taugt. Wer je einmal Stempeldurchreibungen gefertigt hat, weiß allerdings um die Schwierigkeiten. Das eher süddeutsche Pendant zu Schunke, das Werk von *Ernst Kyriss* (Verzierte gotische Einbände im alten deutschen Sprachgebiet. Stuttgart 1951–1958) ist bei der Lokalisierung von Werkstätten überaus vorsichtig. Erst wenn Kyriss mindestens 20 Einbände einer Werkstatt vorlagen, wurde sie in sein Corpus aufgenommen. Diese Vorsicht gibt es bei Schunke beziehungsweise Schwenke kaum, wohl aber bei Toberentz. Die fünf Werkstätten, die sie bei Schunke nicht findet, sind auch nicht lokalisiert. Bei den wenigen Renaissance-Einbänden, zum Beispiel bei Hs 622, wurde wohl nicht der Versuch gemacht, die Werkstatt zu bestimmen. Das Standardwerk zu solchen Einbänden von *Hæbler* ist in der Literaturübersicht nicht einmal erwähnt. Die Sorgfalt des Katalogs zeigt sich auch darin, daß die 18 Besitzstempel der Bibliothek allesamt abgebildet (S. 228–231), daß alle versus und proverbia identifiziert sind. Selbstverständlich gibt es die üblichen Register und ein Initienverzeichnis.

Erfreulich ist, daß hier einmal Handschriften einer kirchlichen Bibliothek erfaßt wurden. Man blickt da von Rottenburg aus mit Neid auf Hildesheim, dessen Domschatzhandschriften auch schon vor Jahren beschrieben wurden (Mittelalterliche Handschriften in Niedersachsen, 7. Wiesbaden 1984). Etwa 110 mittelalterliche Handschriften gibt es in Bibliotheken der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Seminarbibliothek und Diözesanbibliothek Rottenburg, Konviktsbibliothek Tübingen, Kapitelsbibliotheken Ehingen und Rottweil u. a.). *Heribert Hummel*

Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppen Cod. I.3 und Cod. III.1, bearb. von KARIN SCHNEIDER (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg 2. Reihe Bd. 1). Wiesbaden: Harrassowitz 1988. 875 S. mit 16 Tafeln. Ln. DM 278,–.

Die durch ihre Münchener und Nürnberger Handschriftenkatalogisierung hocherfahrene Verfasserin hat sich nun auch des Augsburger Bestandes angenommen. Durch ihre früheren Arbeiten hat die Verfasserin selbst Standards der wissenschaftlichen Handschriftenbeschreibung für die Codicologie im allgemeinen geliefert. Daher erübrigt sich eine kritische Durchsicht der Anlage der einzelnen Deskriptionen.

Was die Geschichte des Territoriums der heutigen Diözese Rottenburg-Stuttgart anbelangt, so verdient der Augsburger Handschriften-Katalog darum Beachtung, weil in ihm erstmals die Codices des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Kirchheim am Ries detailliert erfaßt werden. Über 70 Codices, die der ehemaligen Kirchheimer Bibliothek angehörten, haben sich erhalten. Das ist, wenn man die Reste anderer Büchereien aus Frauenkonventen betrachtet, eine erstaunlich hohe Zahl. Von der früheren Bibliothek Heiligkreuztals beispielsweise fehlt jede Spur. Die Kirchheimer Handschriften kamen nach der Säkularisation in die Oettingen-Wallersteinsche Sammlung. 1980 wurden sie zum Verkauf angeboten und konnten so der Augsburger Universitätsbibliothek einverleibt werden.

Der hier präsentierte Katalog bietet nun den ersten und wichtigsten Schlüssel zur Erforschung des Textbestandes, um zur Geistes- und Mentalitätsgeschichte fortschreiten zu können.

Hierfür sollen einige Beispiele gegeben werden. Welche Rolle zum Exempel im geistlichen Leben der Frauenklöster Werke der Birgitta von Schweden (1303–1373) gespielt haben, kann anhand der überlieferten Texte aus Kirchheim a. R. belegt werden. Die Beziehung zum Birgittenkloster Maihingen mag dabei nicht unwesentlich gewesen sein.

Handschriften aus Maihingen bilden neben denen aus Kirchheim das zweite umfangreiche Konvolut des hier katalogisierten Bestandes. Spezifische Formen der Frauenfrömmigkeit berühren »Betrachtungen vom Jesuskind«. Quellentexte dieser Art sind selten, obwohl die Jesuskindverehrung als weitverbreitete Frömmigkeitspraxis bekannt ist. Als eines der kleineren Versehen sei notiert die Literaturangabe S. 13 Anmerkung 14. Der dort zitierte Aufsatz von P. Weissenberger, Ein Inventar des Klosters Kirchheim/Ries, ist erschienen in Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 22 (1963) und nicht in 21 (1962). Vermißt werden die Arbeiten von Paul Wilhelm Keppler (dem späteren Bischof von Rottenburg), »Das Kloster Kirchheim im Ries und seine Kunstschätze«, welche im Archiv für christliche Kunst 10 (1892)

zum Druck gekommen sind (S. 57ff., 65ff., 73ff., 86ff., 101ff.). Bei Keppler finden wir eine der ersten Auflistungen der Kirchheimer Handschriften nach der Säkularisation.

Der in jeder Beziehung bestens erschlossene Katalog (Orts-, Personen-, Initienregister, Verfassernamen, Gebetsinitien, datierte und zitierte Handschriften) bedeutet einen weiteren Wegstein in der Erfassung des mittelalterlichen Kulturgutes. *Wolfgang Urban*

Felix Heinzer: Die Reichenauer Inkunabeln der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe. Ein unbekanntes Kapitel Reichenauer Bibliotheksgeschichte (Sonderdruck aus Bibliothek und Wissenschaft Bd. 22, 1988). Wiesbaden: Harrassowitz 1989. II und 132 S. mit 5 Abb. Brosch. DM 32,–.

Zu den kostbarsten Beständen aller Bibliotheken zählen die Wiegendrucke. Ein Schattendasein führten bislang allerdings die Inkunabeln aus der Bibliothek des ehemaligen Klosters Reichenau. Hier standen und stehen verständlicherweise die kulturgeschichtlich und kunsthistorisch hochbedeutenden Reichenauer Handschriften bislang im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Der Verfasser schließt mit seiner Erfassung der Inkunabeln Reichenauer Herkunft in der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe eine Lücke. Unter den annähernd 1000 Inkunabeln des dortigen Bestandes konnten durch sorgfältige Analysen der Bucheinträge, der Besitzvermerke 176 Einzeldrucke als von der Reichenau stammend identifiziert werden. Sie gehörten mit Sicherheit zu den während der Säkularisation »1805 nach Karlsruhe transportierten Reichenauer Bibliotheksbeständen« (S. 16f.). Damit wäre nach Zahlen, die Heinzer in seinem Abriß der Reichenauer Bibliotheksgeschichte und seinen Forschungen zum Schicksal des Reichenauer Inkunabelbestandes ermittelt hat, ein durchaus beachtlicher Rest erhalten geblieben. Anton Friedrich von Hundbiß, der letzte Vogt der Reichenau, zählte 1802, also kurz vor der Säkularisation, 220 Wiegendrucke (vgl. S. 14).

Von allgemeiner Bedeutung sind die inhaltlichen und typographischen Schwerpunkte des Karlsruher Komplexes von Reichenauer Inkunabeln. Verständlicherweise dominieren Druckorte des Oberrheingebietes (S. 21), während in inhaltlicher Hinsicht die Fächer des Trivium (Grammatik, Logik, Rhetorik), Philosophie, Pastoral- und Moraltheologie sowie Hagiographie und Historiographie die Schwerpunkte bilden (S. 44), eine Gewichtung, wie sie vor allem in den Wiegendrucken aus dem Besitz des Gallus Öhem, der 1500 seine »Chronick des Gotzhus Rychenowe« verfaßte, begegnet. Öhem als Kaplan und geistlicher Hofrichter auf der Reichenau tätig, zählt zu den wichtigsten Vorbesitzern des erhaltenen Reichenauer Inkunabelbestandes. Seine Bücherei dokumentiert, wenn Werke ausgewiesener Humanisten rezipiert werden, den Anbruch einer neuen Ära auf der Reichenau. In Öhems Büchernachlaß finden sich Poggios »Facetien«, die poetische Rhetorik des Enea Silvio Piccolomini, des späteren Papstes Pius II., Petrarca. Neben der bibliographischen Bedeutung liegt hierin, in der geistesgeschichtlichen Aufschlüsselung, der Wert vorliegender Arbeit, die damit der reichen Bibliotheksgeschichte der Reichenau ein weiteres Kapitel hinzugefügt hat. *Wolfgang Urban*

Vor dem Jahr 1000. Abendländische Buchkunst zur Zeit der Kaiserin Theophanu. Eine Ausstellung des Schnütgen-Museums zum Gedenken an den 1000. Todestag der Kaiserin Theophanu am 15. Juni 991 und ihr Begräbnis in St. Pantaleon zu Köln. Vom 12. April bis 16. Juni 1991 in der Cäcilienkirche. Katalog. Köln 1991. 175 S. Geb.

Am 15. Juni 991 starb in Nijmegen die Prinzessin Theophanu, Gattin Kaiser Ottos II. und Mutter Ottos III. Sie wurde in St. Pantaleon zu Köln beigesetzt. Dieses Ereignis nahm das Schnütgen-Museum zum Anlaß, der Kaiserin eine Ausstellung zu widmen. Zusammengetragen wurden fünfzig Codices, allesamt Handschriften des 10. Jahrhunderts. Beigesteuert haben zahlreiche Bibliotheken und Sammlungen Europas und Nordamerikas. Zu den Exponaten gehören das Gundold-Evangeliar (Stuttgart), das Evangeliar der Äbtissin Hitda von Meschede (Darmstadt) und das Evangeliar Kaiser Ottos III. (Aachen). Unter den Schreibschulen begegnen besonders häufig die Reichenau, Köln, Corvey, Fulda, St. Gallen und Mainz. Ein Katalog, dessen größter Teil der Beschreibung der Exponate gewidmet ist, dokumentiert die bemerkenswerte Ausstellung.

Ohne Zweifel verdient die gebildete und kluge Kaiserin, Miterzieherin Kaiser Ottos III., in der Stadt ihres Grabes eine solche Ehrung. Trotzdem scheint die Verbindung zwischen den Exponaten und der Kaiserin etwas gewaltsam zu sein. Nur an zwei Stellen wird sie ausdrücklich erwähnt; dabei kann bei beiden Abbildungen (Evangeliar von St. Gereon, Exponat 2; Sakramentar aus Petershausen, Exponat 32) eine

Ähnlichkeit nur vermutet werden. Auch der wiederholt beschworene Einfluß griechischer Kunst im ausgehenden 10. Jahrhundert ist mit Zurückhaltung zu werten. So bleibt die Frage, ob der Tod und das Begräbnis der Kaiserin nicht mehr oder weniger ein Vorwand waren, um diese schöne und eindrucksvolle Ausstellung nach Köln zu holen.

Der Titel der Ausstellung und des Katalogs lassen aufs Erste auch eine andere Deutung zu: Das Jahr 1000 und die vorausgehende Zeit waren bekanntlich eine Epoche apokalyptischer Aufgeregtheiten und Spekulationen. Man erwartete das Ende der Welt und der Zeiten. Doch davon läßt die Ausstellung nichts spüren.

Was bleibt trotzdem übrig? Sehr viel: Das 10. Jahrhundert gilt bis heute in der Kirchengeschichtsschreibung als Saeculum Obscurum, eine Zeit des Niedergangs, der Dekadenz und der Verkommenheit. Dies mag (vielleicht) für die Stadt Rom und ihre Kirche stimmen. Auf keinen Fall aber gilt es für die Reichskirche, die unter den Ottonen zu neuer Blüte kam. Dies dokumentiert die Ausstellung in eindringlicher Weise. Eine dekadente Kirche wäre nicht in der Lage gewesen, in so vielen Schreibschulen so herausragende Werke zu liefern. Die Ausstellung in Köln mahnt erneut, endlich auf den irreführenden Begriff des Saeculum Obscurum zu verzichten. Viele in der Historiographie üblichen Termini bescheiben nur in Annäherungswerten. Wäre dies auch beim Saeculum Obscurum der Fall, könnte man zur Tagesordnung übergehen. Doch: Der Begriff Saeculum Obscurum verfälscht und gibt in keiner Weise die geschichtliche Wirklichkeit wieder, wenigstens nicht im Raum der ostfränkischen Reichskirche. Dies demonstriert die Ausstellung auf eindrückliche Weise. *Rudolf Reinhardt*

Robert Risse: Johannes Reinhard alias Hans Grüninger, der Frühdrucker aus Markgröningen. Ein nachgereichter Ausstellungskatalog. Markgröningen: Selbstverlag 1990. 240 S. mit sehr zahlreichen Abb.

Johann Grüninger (um 1455–um 1533), in Markgröningen geboren und in Straßburg tätig, gehört zu den bedeutenden deutschen Frühdruckern. Seine Vaterstadt ehrte ihn 1988 mit einer noblen Ausstellung im kleinen Museum. Der 1990 ›nachgereichte‹ Katalog dokumentiert nicht nur die Ausstellung selbst, die sich einleitend der Entwicklung des Druckwesens bis auf den heutigen Tag und dann Grüninger selbst widmete. Der Katalog ist mit einer Vielzahl reproduzierter oder gar faksimilierter Dokumente angereichert, so etwa mit dem Schriftwechsel, den Grüninger mit dem Nürnberger Drucker Koberger und dem Humanisten Pirkheimer in den Jahren 1524 bis 1529 führte (S. 151–186). Handschriftliche Dokumente aus Straßburg und Basel kommen hinzu. Faksimiliert sind verschiedene Ausgaben des Grüninger-Drucks ›Uslegung der Mercarthen‹ (S. 103–150), in der auch der ›margt Grieningen‹ vorgestellt wird, ein deutlicher Hinweis auf Grüningers Geburtsort. Ausstellung wie Katalog sind das Werk von Robert Risse, der selbst im Druckwesen tätig war. Man muß ihm bescheinigen, daß er sich sehr gut in die schwierige und auch spröde Materie des Frühdrucks eingearbeitet hat. Der Katalog bietet zwar kaum neue Erkenntnisse, fügt aber so ziemlich alles zusammen, was zu Grüninger selbst, seinem Bruder Markus (Drucker in Frankreich) und seinen Söhnen bekannt geworden ist. Das opulent aufgemachte Buch ist beim Verfasser selbst oder über das Kath. Pfarramt Markgröningen (gegen eine Spende zum Orgelbau) zu erwerben. *Heribert Hummel*

Christine Hummel – Dieter Manz: Bücher in Rottenburg. Die Diözesanstelle Buch und das Buchwesen der Stadt. Hg. von der Diözesanstelle Buch. Rottenburg a. N. 1990. 270 S. mit Abb.

Sum ex Bibliotheca Gamundiana. Bücherschätze verlorener Gmünder Klosterbibliotheken. Katalog zur Ausstellung in der Predigerpassage Schwäbisch Gmünd. Schwäbisch Gmünd 1989. 56 S. mit Abb. DM 5,–.

Rottenburg als eine Stadt der Bücher vorzustellen, mag zunächst befremden. In der Regel prunkt sie mit anderen Vorzügen. Sie ist es aber – in ungebrochener Tradition seit dem späten Mittelalter. Dieter Manz, dem wohl besten Kenner (und Liebhaber) seiner Vaterstadt, ist es sehr gelungen, dies lückenlos und lesbar im zweiten Teil der Veröffentlichung aufzuzeigen (S. 89–270). Behandelt werden in dieser richtigen Reihenfolge: Die Papiermühle (um 1513–1845), die Druckereien (Druckbeginn 1714), das Pressewesen der Stadt (erste Zeitung 1830), die Buchbinder, die Buchhändler und Verleger (seit 1819), die Bibliotheken.

Während die Papiermühle, die Drucker, Verleger und Buchhändler eher lokales Interesse verdienen, sind die Rottenburger Bibliotheken von zumindest regionaler Bedeutung. Manz gliedert hier seine Darstellung in die »Zeit vor 1800«, das 19. Jahrhundert, das 20. Jahrhundert, die Privatbibliotheken; zwei Exkurse gelten der Tübinger Schloßbibliothek und dem »Büchererwerb in alter Zeit«.

Manz behandelt zunächst die Klosterbibliotheken vor 1800 und dann deren spätere Schicksale, das heißt deren völlige Auflösung und Zerstörung: die reiche Jesuitenbibliothek fiel nach 1773 an die Universitätsbibliothek Freiburg, die Bibliotheken der Karmeliten, Kapuziner und des Kollegiatstifts St. Moriz wurden 1806 württembergisch und in einem langwierigen Prozeß bis 1822 auf unterschiedliche Bibliotheken verteilt. Profitiert hat davon nicht zuletzt die 1817 errichtete Bibliothek des Rottenburger Priesterseminars. Manz zeigt die Geschichte der genannten Bibliotheken auf, dann die der späteren Gründungen: Kapitelsbibliothek, Seminarbibliothek und Diözesanbibliothek (gegründet 1916). In der Rubrik ‹Privatbibliotheken› hätte der Rezensent noch auf die Bibliothek des 1488 verstorbenen Chorherrn Heinrich Bencz verwiesen, von dem zahlreiche Handschriften und Inkunabeln in der Seminarbibliothek liegen, dann auf die sehr reichhaltige Bibliothek des Konrad Hager, seit 1529 ebenfalls Chorherr am Morizstift, die testamentarisch an die Universitätsbibliothek Tübingen fiel (vgl. Gerd Brinkhus: Die Bücherstiftung Konrad Hagers für die Universität Tübngen im Jahre 1539, in: Bibliothek und Wissenschaft 14, 1980). Eine nicht unbedeutende Bibliothek scheint auch der Stadtarzt Dr. Johann Wittel besessen zu haben, die im 17. Jahrhundert zumindest teilweise an die Kapuziner ging. Mit der Arbeit von Manz hat Rottenburg eine Bibliotheksgeschichte, um die sie von anderen Städten beneidet werden muß.

Der erste Teil der Veröffentlichung ist der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart gewidmet. Manz behandelt hier zunächst die Entwicklung »vom Diözesanbildungsausschuß (gegründet 1921 in Stuttgart) zur Diözesanstelle Buch« (S. 13–55), mit besonderer Berücksichtigung des Pfeiler-Verlags, dessen Produktion der Jahre 1947 bis 1966 aufgelistet wird. Anschließend beschäftigt sich Christine Hummel mit dem Thema »Kirchliche Bücherarbeit in der Diözese Rottenburg-Stuttgart« (S. 56–88). Dieser erste Teil wird späteren Generationen zum Nachschlagewerk werden.

Auch Schwäbisch Gmünd hat sich seiner Tradition als wichtiger Bibliotheksort erinnert. Eine schöne Ausstellung mit Handschriften, Inkunabeln und Frühdrucken, gestaltet von Hedwig Röckelein (UB Tübingen) und Alexandra Lahr, schöpfte aus Beständen der Gmünder Klosterbibliotheken (Dominikaner, Augustinereremiten, Kapuziner). Berücksichtigt wurden auch alte Einbände. Der zugehörige Katalog beschreibt die Exponate auch nach ihrer inhaltlichen Seite unter den Rubriken Bibel und Exegese, Dogmatik, Aszetik und Homiletik, Bildung und Unterricht. Vorgestellt werden ausgewählte Vorbesitzer und Druckerzeichen. Man nimmt den kleinen, illustrierten Katalog auch als Kenner der Materie gern zur Hand (vgl. Heribert Hummel: Gmünder Bibliotheken im Zeitalter der Säkularisation, in: Barock in Schwäbisch Gmünd. Aufsätze zur Geschichte einer Reichsstadt im 18. Jahrhundert. Schwäbisch Gmünd 1981, S. 98–124). Der Katalog mit 51 Nummern (Leihgaben der UB Tübingen, des Wilhelmsstifts Tübingen und der Kapitelsbibliothek Schwäbisch Gmünd) wird mit einem knappen Abriß der Gmünder Bibliotheksgeschichte eröffnet.

Heribert Hummel

Archivrecht in Baden-Württemberg. Texte, Materialien, Erläuterungen, hrsg. von der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg. Bearb. von Hermann Bannasch. Unter Mitwirkung von Andreas Maisch. Mit einer Einführung von Gregor Richter. (Werkhefte der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg: Serie A, Bd. 1) Stuttgart: Kohlhammer 1990. 272 S. Brosch. DM 22,–.

Mit dem vorliegenden ersten Band der »Werkhefte der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg« fügt die Landesarchivdirektion in Stuttgart ihren schon bestehenden beiden Veröffentlichungsreihen (»Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg« und »Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung in Baden-Württemberg«) nunmehr eine dritte hinzu. Die neue Reihe soll in mehrere Serien gegliedert sein, welche auf die Landesarchivdirektion und auf die einzelnen Staatsarchive aufgeteilt werden (Stuttgart, Ludwigsburg, Neuenstein, Sigmaringen, Wertheim); die Serie A mit gelbem Einband ist also diejenige der Landesarchivdirektion. Nach Absicht der Herausgeber werden dort in erster Linie Beiträge grundsätzlicher Natur über Einzelthemen des Archivwesens publiziert.

Nachdem am 1. August 1987 das Landesarchivgesetz in Baden-Württemberg und am 15. Januar 1988 das Bundesarchivgesetz in Kraft traten, kommt archivrechtlichen Fragen gegenwärtig eine besondere Aktualität zu. Wie der Untertitel des Bandes besagt, werden dem Leser »Texte« und »Materialien« geboten. So

bestehen die Teile 1 und 2 erwartungsgemäß aus »Texten«: *Zum einen* aus landes- und kommunalrechtlichen Regelungen (Landesarchivgesetz, staatliche Archivbenutzungsordnung, Auszüge aus dem Denkmalschutz-, Landesdatenschutz-, Pflichtexemplargesetz wie auch noch aus einigen weiteren Gesetzen) – sowie *zum anderen* aus bundesrechtlichen Regelungen (Bundesarchivgesetz nebst Auszügen aus Bestimmungen zu Lastenausgleich, Steuergeheimnis, Sozialdaten, Kreditwesen, Urheberrecht und weitere).

Die Teile 3 und 4 bieten »Materialien«. Unter dieser Überschrift haben die Bearbeiter vornehmlich solche Texte zusammengetragen, welche die administrative und parlamentarische Genese der Gesetze dokumentieren (Entwürfe, Empfehlungen, Anträge, Stellungnahmen, Anfragen).

Während die ersten beiden Begriffe des Untertitels (»Texte«, »Materialien«) recht exakt benennen, was sich hinter ihnen verbirgt, so ist dies bei dem dritten (»Erläuterungen«) leider nicht ganz der Fall. Auf den Seiten 229 bis 264 liefert der Präsident der Landesarchivdirektion unter der Überschrift »Die Landesarchivgesetzgebung in Baden-Württemberg« eine »Einführung«, in welcher er das Zustandekommen des baden-württembergischen Archivgesetzes beschreibt und sich dabei auf die einschlägigen Texte der »Materialien« bezieht.

Nicht nur, daß die »Einführung« – dem Wortsinn entgegengesetzt – seltsamerweise am Ende des Bandes steht. Was jedoch schwerer wiegt: Das im Titel gebrauchte Wort »Erläuterungen« weckt bei den Archivaren unter den Lesern eine Erwartung, die an dieser Stelle nicht erfüllt wird – die Erwartung nämlich, hier eine Handreichung vorzufinden, die ihm in der Archivpraxis hilft, sich zwischen der Skylla Datenschutz und der Charybdis Forschungsfreiheit einigermaßen unbeschadet hindurchzuwinden.

Statt dessen wird ein »Blick hinter die Kulissen« der Gesetzgebungsmaschine präsentiert, der die Interessengegensätze der Betroffenen aufzeigt, somit die Argumente der jeweiligen Positionen benennt und nach Ansicht des Verfassers »Einsichten (...) für die Handhabung des Gesetzes« ermöglicht (Richter, Einführung S. 242).

Dem Archivar sind die angesprochenen Positionen und Argumente freilich sattsam bekannt; wird er doch fortwährend in seinem Berufsalltag mit ihnen konfrontiert!

Dergestalt bieten weder die »Materialien« noch die »Einführung« für die Archivpraxis eine wirklich brauchbare Hilfe. Man wird eben doch noch warten müssen, bis ein juristischer Kommentar zum Archivgesetz erscheint. Trotzdem dürfte es nützlich sein, diese Texte leicht greifbar zur Hand zu haben, allesamt in einem einzigen Band vereint, dessen Wert durch ein Sachregister hätte allerdings noch gesteigert werden können. *Peter Thaddäus Lang*

2. Allgemeines

ROLAND FRÖHLICH: Lebendige Kirchengeschichte. Die Erfahrung von 2000 Jahren. Freiburg i. Br.: Herder 1990. 288 S. Geb. DM 39,–.

Roland Fröhlich – bekannt durch seinen inzwischen in drei Auflagen erschienenen »Grundkurs der Kirchengeschichte« – unternimmt mit dem hier anzuzeigenden Buch den Versuch, die wesentlichen Grundlinien der Geschichte der katholischen Kirche einem breiteren Leserkreis zugänglich zu machen. In einer Art historischer Ekklesiologie soll heutigen Menschen, welche Religion als Akt zwar durchaus bejahen, aber mit der Religion als System nichts anfangen können (Schlagwort »Jesus ja, Kirche nein«) ein Verständnis für die geschichtlich gewordenen Strukturen der Kirche vermittelt werden. »Im Gegensatz zu Handbüchern, die alles Bedeutende zu Nachschlagewerken sammeln, steht im Hintergrund die Frage, wie wir uns zur Kirche stellen sollen. Eine Antwort wird nicht gegeben, aber die Suche danach soll unterstützt werden« (Vorwort S. 3f.). Damit ist klar ausgesprochen, daß Fröhlich nicht nur eine historische, sondern durchaus eine theologische oder besser ekklesiologisch-apologetische Absicht verfolgt.

Der Stoff wird in acht Abschnitte gegliedert: I. Von Jerusalem nach Rom (S. 9–48); II. Europa wird christlich (S. 49–68); III. Papst und Kaiser als Träger einer christlichen Weltordnung (S. 69–109); IV. Das Scheitern von Papst und Kaiser (S. 110–152); V. Aufstand gegen die Kirche (S. 153–180); VI. Die Trennung von Kirche und Staat (S. 181–204); VII. Die Kirche im 20. Jahrhundert (S. 205–231); VIII. Die Kirche seit 1945 (S. 232–245). Den Abschluß bildet eine recht detaillierte Zeittafel (S. 246–269) und eine Papstliste (S. 270–272). Das Buch ist lesbar und allgemein verständlich geschrieben. An wichtigen Stellen

kommen Originalquellen in deutscher Übersetzung zu Wort (zum Beispiel Pastor aeternus, Glaubensentscheidungen der frühen Konzilien etc.), so daß sich der Leser selbst ein Bild machen kann und nicht sofort auf Interpretationen angewiesen ist.

Obwohl das Buch als erster Überblick über die Kirchengeschichte durchaus empfohlen werden kann, sind dennoch einige kritische Anmerkungen angebracht, die freilich in diesem Rahmen sich auf das Wesentliche beschränken müssen. Bei einer Gesamtdarstellung können ohnehin nur einige Aspekte angesprochen werden. 1. Da die wissenschaftstheoretische Standortbestimmung der Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft nach wie vor aporetisch erscheint, mag es durchaus legitim sein, Kirchengeschichte ausgehend von einer Idee (»wie wir uns zur Kirche stellen sollen«) zu betreiben. Der Rezensent steht subjektiv solchen Versuchen eher skeptisch gegenüber. 2. Billigt man der »Theologisierung« beziehungsweise »Apologetisierung« der Kirchengeschichte in diesem Sinne wissenschaftstheoretische Legitimität zu, dann ist der Ausgangspunkt des Werkes gut gewählt. Angesichts der Schwierigkeiten, die viele Katholiken mit dem System Kirche haben, ist es sicher wichtig, den Zugang zum besseren Verständnis der Gegenwart über die Geschichte und Geschichtlichkeit zu suchen und die kirchliche Tradition als theologischen Erkenntnisort nicht nur Spezialisten, sondern einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dieses Anliegen ist gelungen. 3. Wenn aber Fröhlich um Verständnis für die Kirchlichkeit des Glaubens werben will, wenn er den Katholiken helfen will, die mit der Kirche als System nicht zurechtkommen, dürfte er sich mit der historischen Erklärung des Heutigen nicht zufrieden geben. Das wäre eine Art ›Sieger-Geschichte‹ in dem Sinne: was sich politisch durchgesetzt hat, ist wahr; Modelle, die im Verlauf der Kirchengeschichte unterlagen, sind falsch und allenfalls als negative Folie für die siegreiche Konzeption interessant. Wenn schon historische Ekklesiologie, dann sollten auch geschichtliche Gegenmodelle zur heutigen Struktur der Kirche aufgezeigt werden (Ecclesia semper reformanda). Damit wäre den Kirchenverdrossenen, die meist von einem statischen Kirchenmodell ausgehen und an der angeblichen Unveränderbarkeit der Kirche verzweifeln, mehr geholfen. Das Modell des Talmuds könnte für eine historische Ekklesiologie im Unterschied zur dogmatischen durchaus als Vorbild dienen. In der Mischna fanden die als vorbildlich angesehenen Texte Aufnahme (=verbindliches Material für die dogmatische Kirchenlehre). Das Material, das nicht in die Mischna aufgenommen wurde, hat man nicht unterdrückt, sondern als Hinzufügung (Tosefta) aufbewahrt, »damit man sich auf sie wird stützen können, wenn vielleicht ihre Stunde kommt«. Dies geschieht bei Fröhlich zu wenig. Ich nenne nur drei Beispiele. Zum einen: Die Spannung, in welcher die Aussagen von »Haec sancta« des Konzils von Konstanz zu »Pastor aeternus« des Vatikanum I stehen, wird von Fröhlich nicht aufgezeigt. Dabei liegen hier zwei grundsätzlich verschiedene Kirchenmodelle, ein kollegiales und ein monarchisches, vor. Auch sollte hier von konziliaren Ideen statt plakativ von ›Konziliarismus‹ gesprochen werden.

Zum anderen: Die zentrifugalen Gegenkräfte zu römischen Ideen und Konfessionalisierung nach Trient kommen zu wenig zum Tragen. Der »Gallikanismus« wird nur in seiner royalistischen Spielart dargestellt. Es wird zu sehr von »katholischer Reform« und zu wenig von »Gegenreformation« gesprochen. Den gallikanischen, episkopalen und staatskirchlichen Ideen hätte durchaus ein eigenes Kapitel gebührt.

Und schließlich: Die Numerierung der Papstliste ist inkonsequent durchgeführt. In der Regel erhalten nur die »rechtmäßigen« Päpste eine Ordnungszahl, die Gegenpäpste aber nicht. Als ob diese Frage immer so einfach zu entscheiden wäre! Im Großen Abendländischen Schisma gehen die Dinge dann durcheinander: Clemens VII. (1378–1394) und Benedikt XIII. sind für Fröhlich Gegenpäpste, nicht aber Alexander V. (1409–1410) und Johannes XXIII. senior (1410–1415). Sein Versuch, jeweils nur einen rechtmäßigen Papst zu haben, scheitert, weil er auch an Gregor XII. (1406–1415) eine Ordnungszahl vergibt, so daß es seit 1409 zwei »legitime« Päpste gibt. Dann ist aber nicht einzusehen, warum Clemens VII. und Benedikt XIII. grundsätzlich aus der Papstliste gestrichen werden. Immerhin gibt es Johannes XXIII. zweimal.

Hubert Wolf

Bausteine zur Tübinger Universitätsgeschichte. Aus dem Universitätsarchiv Tübingen. Folge 5. Hg. von Volker Schäfer. Tübingen: Attempto 1991. 143 S. mit Abb. Brosch. DM 20,–.

Die Besprechung einer Sammelschrift bleibt durch Auswahl dem Ganzen gegenüber notgedrungen ungerecht. Dem Herausgeber und den nicht genannten Autoren möge immerhin der Charakter des benützten Periodikums als begründetes Motiv gelten, wenn wir hier lediglich drei Beiträge anzeigen:

Thomas Wilhelmi weist in einem kurzen Beitrag (»Wiegendrucke im Tübinger Wilhelmsstift. Katalogisierung mit Überraschungen«, S. 7–12) auf den (im Herbst 1992) gedruckt zu erwartenden Inkunabel-Katalog des Wilhelmsstifts voraus. Daß er als Pilotprojekt für entsprechende Kataloge der übrigen Bibliotheken unseres Bundeslandes unternommen und finanziert werden konnte, unterstreicht die Bedeutung des Bestands und die Qualität der Bestandspflege im Wilhelmsstift, und wohl ebenso die langjähriger Vorarbeiten: im Kern einer seit 1961 kontinuierlich weitergeführten Privatinitiative von Heribert Hummel. Auch eine erste Überraschung kann bereits vorgestellt werden: des Angelus de Clavasio »Summa angelica de casibus conscientiae«, ausgedruckt am 28. August 1488 in Nürnberg bei Anton Koberger.

Uninformierten Zeitgenossen ganz unglaublich erscheinende Eingriffe, weil von unerwarteter Seite geschehen, in die Wissenschaftsfreiheit der Theologie stellt *Hubert Wolf* dar (»Politisch-orthodox statt kirchlich-orthodox. Repressalien der württembergischen Regierung gegen unbotmäßige Theologieprofessoren im Vormärz«, S. 99–116). Wie der sprechende Titel sagt: Es gab eine Zeit, in der weniger ›die Kirche‹ (römische oder Rottenburger Instanzen) als vielmehr der (württembergische) Staat die Autonomie der Tübinger Fakultät zu beschneiden suchte und faktisch beschnitt – einzig des Grundes halber, daß die »widrige kirchenpolitische Richtung« ihres Personals nicht behagte. Man muß letztere – den Ultramontanismus – deswegen nicht für richtig halten; die Peinlichkeit bleibt trotzdem. Auch der Protagonist in Wolfs Darstellung, Johann Ev. Kuhn, hielt sie nicht lange durch. Aber er schwor ihr nicht etwa unter dem Druck der gegen ihn angewandten kleinlichen Schikanen und fühlbaren Repressalien ab, sondern aufgrund wachsender besserer Einsicht. Ähnlich Carl-Joseph Hefele. Wolf skizziert in knappen Strichen diese Grabenkämpfe, an deren Ende von Staats wegen die kleinlaute Rehabilitierung der zuvor Inkriminierten und Geschurigelten stand, die nun – in und nach 1848 – freilich auch als starke Streiter auf seiten der ›politischen Orthodoxie‹ zupaß (und zu Hof) kamen. Wohl wahr, daß damals »die Kirchenpolitik über die Wissenschaft und ihre Autonomie« siegte, wie Wolf (S. 116) resümiert; aber diesfalls die Kirchenpolitik »circa sacra«: die staatliche, die Staatskirchenpolitik.

Aufmerksamkeit verdient auch ein biographisches Detail: wie gerade ein »religiös Suchender« (S. 118) zu Beginn des Dritten Reiches im universitären Milieu zwischen den Polen Kirche/Theologie und Nationalsozialismus hin und her driftete und in biographischer Dünung zeitweise da, zeitweise dort Antwort auf seine Suche fand. Was uns heute so unendlich klar dünkt, konnte es wohl nicht jedem Zeitgenossen so sein. Wie die Rechnung trotzdem nicht aufging, steht auf einem anderen Blatt (*Karl Otto Watzinger:* »Auf der Suche nach Weg und Ziel. Meine Jugendjahre unter der NS-Diktatur«, S. 117–134).

Abraham Peter Kustermann

Juristengenerationen und ihr Zeitgeist. Abhandlungen großer Juristen aus zwei Jahrhunderten mit einführenden Worten. Zum 200jährigen Bestehen des Verlages Schulthess. Hg. von Hans Merz – Dietrich Schindler – Hans Ulrich Walder. Zürich: Schulthess 1991. 437 S. Ln. DM 72,20.

Anläßlich seines zweihundertjährigen Bestehens hat der schweizerische juristische Verlag Schulthess eine Reihe Zürcher Professoren gebeten, wichtige Texte verstorbener Fachkollegen auszuwählen und diese, versehen mit einer Einleitung zu Person und Werk, zu einem Florilegium zusammenzustellen. So ist ein Lesebuch mit 23 Abhandlungen bedeutender Vertreter früherer Juristengenerationen entstanden. Mögen manche Namen dem ausländischen Ohr unvertraut sein, stellen sie für den schweizerischen Juristen die »Vätergeneration« dar, von deren Verdienste um die Rechtswissenschaft man heute noch zehrt und auf deren Schriften man gerne zurückgreift. (Fragwürdiges) Auswahlkriterium war, daß die Autoren jemals etwas bei Schulthess publiziert hatten. Das hat zur Folge, daß einige große Namen wie Eugen Huber oder Carl Stoss nicht vertreten sind. Die behandelte Zeitspanne reicht bis an das Ende des 19. Jahrhunderts zurück; ältere Texte wären offenbar nur mehr von rechtshistorischem Interesse gewesen? Die Einleitung zu jedem Beitrag soll sichtbar machen, welche Entwicklung die behandelte Materie in Gesetzgebung, Lehre und Praxis genommen hat. Auffallend ist, daß kaum einer der behandelten Juristen ein reiner Akademiker in dem Sinne war, daß er nicht zumindest zeitenweise in der juristischen Praxis tätig war; auch zeigen viele ein ausgeprägtes Interesse für die grundlegenden Fragen des Rechts. Statt bei den »schweizerischen Eigenarten« werden die Ursachen eher im spezifischen Curriculum des Juristen als in dem vor dem Zweiten Weltkrieg vielleicht noch mehr auf das Grundsätzliche ausgerichteten Erkenntnisinteresse zu suchen sein.

Die ausgewählten Texte stammen aus einer möglichst breiten Zahl von Rechtsgebieten. Allgemeine Reflexionen bietet der Artikel »Wir Juristen – Erfahrungen und Gedanken« von *Ernst Hafter*, der das erste Lehrbuch zum 1942 erlassenen gesamtschweizerischen Strafrecht schrieb. Vom Bündner Privatrechtler und Rechtshistoriker *Paul Mutzner* kommt dessen auch heute noch und wieder aktuelle Antrittsvorlesung »Vom Wert der Rechtsgeschichte« aus dem Jahre 1919 zum Abdruck. *Alois Troller* ist mit gleich zwei Abhandlungen vertreten, welche beide Seiten des Rechtsphilosophen und Immaterialgüterrechtlers abdekken: der 1979 erschienene Aufsatz »Heutige Strömungen der Rechtsphilosophie« sowie »Der gute Glaube im gewerblichen Rechtsschutz und Urheberrecht«. Der älteste Aufsatz stammt vom vielseitig versierten Juristen *Johann Caspar Bluntschli*, der 1840 das Privatrechtliche Gesetzbuch des Kantons Zürich ausarbeitete und sich nach seiner Übersiedlung nach Deutschland 1846 vor allem als konservativer Staatsrechtler einen Namen machte. Sein Beitrag »Die schweizerische Nationalität« stellt eine Reflexion der Eigenschaften dar, die ein Volk zusammenhalten. Er wurde geschrieben in der Zeit der großen nationalen Zusammenschlüsse und ist heute im Rahmen der europäischen Integration wieder von Interesse. Der auch in Deutschland bekannte Staats- und Verwaltungsrechtler *Fritz Fleiner* versucht in »Entstehung und Wandlung moderner Staatstheorien in der Schweiz« aufzuzeigen, wie staatsrechtliche Theorien ihre Genese in der unmittelbaren politischen Anschauung ihrer Postulanten haben. Zur Sprache kommen Rousseau, von Haller und Calvin. Calvin bewertete den Glauben höher als die staatliche Macht und löste die kirchliche Gemeindeorganisation vom Staat. In Nordamerika führte seine Lehre zusammen mit englischen Rechtsvorstellungen zur Idee unveräußerlicher, angeborener Menschenrechte, welche ihrerseits auf den europäischen Kontinent zurückwirkte und in der Schweiz des 19. Jahrhunderts zur Anerkennung der Religionsfreiheit führte. Mit der für deren Verwirklichung erforderlichen Trennung von Kirche und Staat, wie sie in einigen Kantonen praktiziert wurde, begab sich die Kirche eines guten Teiles ihres Einflusses auf das Kollektiv. *Max Huber*, Zürcher Öffentlichrechtler und späterer Präsident der Internationalen Konferenz des Roten Kreuzes, erwarb sich in der Zeit des 1. Weltkrieges Verdienste um die Aufrechterhaltung der schweizerischen Neutralität. Sein Aufsatz »Krise der Neutralität«, 1956 unter dem Eindruck der Niederwerfung des ungarischen Volksaufstandes geschrieben, bekommt heute im Rahmen der Diskussion um die *Probleme* eines schweizerischen EG-Beitritts eine neue Aktualität. »Recht und Ambiance« von *Dietrich Schindler* senior dokumentiert das Interesse seines Verfassers für die außerrechtlichen Voraussetzungen des Staats- und Völkerrechts. Der Aufsatz »Die Freiheitsrechtskataloge als Kodifikation der Freiheit« belegt den Beitrag von *Zaccaria Giacometti* bei der 1959 erfolgten Anerkennung ungeschriebener Grundrechte durch das Bundesgericht. Vorwiegend den ideengeschichtlichen Grundlagen des Staatsrechts zugetan war *Max Imboden*, der auch eine tiefenpsychologische Deutung der Staatsformen vorlegte. Mit »Die staatsrechliche Problematik des schweizerischen Föderalismus« leitete er eine verstärkte wissenschaftliche Wertschätzung des Föderalismus ein. Der erst vor kurzem verstorbene *Peter Noll* hat sich vorwiegend als kreativer und kritischer Strafrechtler einen Namen gemacht. Sein Interesse galt jedoch nicht nur dem geltenden positiven Recht; »Jesus und das Gesetz« aus dem Jahre 1968 will eine rechtliche Analyse der Normenkritik in der jesuanischen Lehre sein. Noll kommt zum Schluß, daß »das Bild, das die bisherige Theologie von Jesus erarbeitet hat, (...) um einen nicht völlig unwesentlichen Zug ergänzt werden« müsse (S. 245). Jesus habe »die bestehenden Morallehren und institutionellen Ordnungen staatlicher und gesellschaftlicher Natur nicht hingenommen oder gar sanktioniert, sondern radikal in Frage gestellt« (ebd.). *August Egger* schrieb eine Reihe heute noch relevanter privatrechtlicher Kommentare, interessierte sich jedoch auch für die ethischen Grundwerte des Zivilrechts. In »Eugen Huber als Gesetzgeber« würdigt er seinen verehrten akademischen Lehrer. Vorwiegend privatrechtliche Themen werden in den Abhandlungen von *Walter Burckhardt* (»Die Auslegung der Verträge«), *Karl Oftinger* (»Die Vertragsfreiheit«), *August Simonius* (»Ein verkanntes Freiheitsrecht«), *Andreas von Tuhr* (»Eigentumsübertragung nach schweizerischem Recht«), *Hans Reichel* (»Behandlung formnichtiger Verpflichtungsgeschäfte«) behandelt. Zu Wort kommen schließlich auch *Eugen Curti* (»Der Staatsvertrag zwischen der Schweiz und Frankreich«), *Hans Fritsche* (»Richteramt und Persönlichkeit«), *Hans Felix Pfenniger* (»Vom Schwurgericht zum Geschwornengericht im Kanton Zürich«), *Max Guldener* (»Berufsgeheimnis und Honorarforderung des Rechtsanwaltes«), *Max Gutzwiller* (»Der ordre public im schweizerischen Internationalprivatrecht«), sowie *Werner Niederer* (»Ceterum quaero de legum Imperii Romani conflictu«). Mögen einige Abhandlungen wissenschaftlich einen inzwischen überholten Forschungsstand repräsentieren, sind manche Thesen auch heute noch bedenkenswert.

René Pahud de Mortanges

GERHARD HARTMANN: Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte 5). Graz–Wien–Köln: Styria 1990. 254 S. Brosch. DM 34,–.

Das Buch handelt mit unterschiedlichem Umfang drei Interessen ab. Motivierend im ganzen dürfte das »Mittelstück« gewesen sein: Die Zusammenfassung der Vorgänge und Reaktionen auf die (Erz-) Bischofsbestellungen in Köln, Salzburg und Chur im Lauf der Jahre 1987 bis 1989. Daß dabei die »Kölner Ereignisse« die breiteste Beachtung gefunden haben, dürfte an der rechtlichen Kompliziertheit der Materie ebenso liegen wie am Erscheinungsdatum des Buchs (zu Jahresbeginn 1990). Ob die Darstellung im ›Fall Köln‹ – nicht nur in der Rückschau – bewußt oder notgedrungen selektiv bleibt, sei dahingestellt. Auffällig bis störend ist jedenfalls, daß in diesem ›Fall‹ notable Kritiker und Kritiken des päpstlichen Procedere entweder ganz ausgeblendet bleiben oder sich (scheinobjektive) Zensuren gefallen lassen müssen. In Sachen Salzburg und Chur tritt solche Gequältheit – ebenso auffällig – zurück. In den beiden letztgenannten »Fällen« sind auch die Fakten redundanter aufgelistet, so daß der Leser in der eigenen Urteilsbildung freier bleibt. Für Darstellung und Beurteilung der Vorgänge in Chur stand dem Autor eine etwa gleichzeitig publizierte Schweizer Stimme (besser: Quelle) noch nicht zur Verfügung, die der sachlichen Bedeutung halber inzwischen unverzichtbar ist (*Walter Gut:* Politische Kultur in der Kirche. Freiburg i. Ue. 1990; dort bes. die minutiöse Studie S. 72–113). (Die »Fälle« Feldkirch und St. Pölten sind jüngeren Datums).

Diesem »Mittelstück« läßt Hartmann zur Hälfte des Buchs einen äußerst komprimierten historisch-kanonistischen Abriß der Bischofsbestellung (durch Wahl, Ernennung usw.) vorausgehen. Wer erste Informationen darüber sucht, wird und darf hier die Übersichtlichkeit und gewissermaßen harte Grafik der Linien schätzen; der einigermaßen Informierte, gar der »Fachmann«, wird den Mut dazu allerdings nicht immer loben. Manch bös amputiertes Zitat aus historischen und rechtlichen Quellen hinterläßt den Eindruck zweckhafter Zugedrechseltheit. Der Leser sollte gerade hier die Absicht des Buchs, »auch eine Grundlage für spätere Studien zu sein« (S. 11), ernstnehmen, das heißt seine Ergänzungsbedürftigkeit hinsichtlich der Quellen und Argumente veranschlagen.

Ein drittes Interesse vertritt der Autor schließlich mit einem Modellvorschlag für künftige Bischofsbestellungen, der mehr und größere Mitwirkungsrechte der jeweiligen Ortskirche vorsieht (»Erweitertes Domkapitelwahlrecht«). Dieser Vorschlag stellt sich neben ähnliche mit ähnlicher Absicht (Heribert Schmitz, Matthäus Kaiser usw.) – in der Hoffnung, letztlich nicht bloß »Makulatur zu sein« (S. 207). So sollte er in der Diskussion nicht übergangen werden. Realitätsnähe atmet der Vorschlag insofern, als die »größere Mitbestimmung der Ortskirche« nach Hartmann »nur über eine konkordatäre Absicherung erfolgen« kann (S. 197). Das heißt aber: Sie wäre in der Linie der Logik seines Modells auf Dauer nur in einem kleinen Winkel der Weltkirche gesichert: dort, wo Konkordate bestehen, die die Frage der Bischofsbestellung überhaupt berühren. Das ist vor der Hand gewiß realistisch gedacht. Aber auf Zukunft hin sollte eine angemessene Kommunikation und Freiheit in der Kirche doch wohl auch ohne Staatsintervention denkbar werden.

Abraham Peter Kustermann

WINFRIED AYMANS: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, begründet von EDUARD EICHMANN, fortgeführt von KLAUS MÖRSDORF, neu bearbeitet von WINFRIED AYMANS. Bd. I: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen. Paderborn: Schöningh 1991. XIX und 527 S. Brosch. DM 78,– (Ln. DM 128,–).

Neukodifikationen des weltlichen wie des kirchlichen Rechts verlangen nach neuen Gesetzeskommentaren. Während nach Erlaß des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche, dem Codex Iuris Canonici von 1983, zunächst einige kürzer gefaßte Lehrbücher erschienen, bedurfte es für umfassendere Kommentare einer längeren Vorbereitungszeit. So wird im deutschen Sprachraum seit 1984 von *Klaus Lüdicke* als Loseblattsammlung der Münsterische Kommentar zum Codex Iuris Canonici herausgegeben. Ihm zur Seite gestellt wird nun der erste Band des hier vorzustellenden Lehrbuches von *Winfried Aymans*. Obwohl von einer neuen Gesetzesgrundlage ausgehend, schließt der bekannte Münchner Kanonist dieses Werk bewußt an das von Erich Eichmann 1923 begonnene und nach seinem Tod von Klaus Mörsdorf weitergeführte Lehrbuch zum Codex von 1917 an, dessen herausragende Stellung schon die hohe Zahl der Neuauflagen (Bd. I: 11. Aufl. 1964; Bd. II: 12. Aufl. 1967; Bd. III: 11. Aufl. 1979) dokumentierte.

Band I, dem nach Einschätzung des Verfassers mehr als zwei weitere folgen werden, beschlägt den ersten Teil des CIC/1983, das erste Buch, welches den Titel »Allgemeine Normen« trägt. Wie jedes Gesetzbuch muß auch der CIC einleitend die Modalitäten seines Geltungsanspruchs umschreiben. So ist zum Beispiel das Verhältnis von gesetztem Recht und Gewohnheitsrecht zu klären, sind die Arten von Rechtserlassen zu bezeichnen, ist der Anfang der Rechtspersönlichkeit des Rechtssubjekts zu bestimmen und sind Ersitzung und Verjährung von Rechtsansprüchen zu regeln. Der Hauptteil des Lehrbuches (S. 141–513) kommentiert in ausführlicher Weise die ersten 203 Canones des CIC/1983, die sich mit diesen und weiteren präliminaren Fragen befassen.

Da im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils Berechtigung und Zweck des Kirchenrechts neu zur Debatte gestellt wurde, hat sich in der gegenwärtigen Kirchenrechtsdiskussion ein verstärktes Bewußtsein für die Grundfragen des Rechts in der Kirche entwickelt. Erfreulicherweise verzichtet der Verfasser nicht darauf, dem Hauptteil einen einleitenden Teil (S. 1–140) zu den Grundlagen des Kirchenrechts voranzustellen. Es werden hier zunächst die Arten des Rechts und dessen Abgrenzung zur Sittlichkeit thematisiert, der Kirchenbegriff auf der Grundlage der konziliaren Communio-Ekklesiologie reflektiert und eine Grundlegung des Kirchenrechts erarbeitet. Dem folgt eine Erörterung der Rechtsquellen des Kirchenrechts und ein kurzer Abriß über die historische Entwicklung der Kanonistik (im Literaturverzeichnis S. 75 hier nachzutragen: *Peter Erdö*: Introductio in historiam scientiae canonicae. Rom 1990). Schließlich wird die Frage thematisiert, ob die Kanonistik als juristische oder als theologische Disziplin zu betrachten sei und ob sie mit einer theologischen oder juristischen Methode arbeite. Es sind in der kanonistischen Diskussion fast alle denkbaren Kombinationen vertreten worden und der Verfasser fügt ihnen noch eine weitere hinzu: »Die Kanonistik ist eine theologische Disziplin, die gemäß den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse mit juristischer Methode arbeitet« (S. 71). Hier wie überall überzeugt das Werk durch die umfassende Erörterung der vielen Einzelfragen und durch seinen Detailreichtum. Nicht ohne Verdeutlichung eigener Standpunkte werden die Grundfragen von verschiedenen Seiten gewürdigt. Die ausführliche und kenntnisreiche Darstellung wird ohne Zweifel Gewähr dafür bieten, daß dieses Werk die gleiche Reputation wie sein Vorgänger erhalten wird. *René Pahud de Mortanges*

Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf. Hg. von Herbert Hammans – Hermann-Josef Reudenbach – Heino Sonnemans. Paderborn: Schöningh 1991. 585 S. Geb. DM 78,–.

Die theologische Arbeit von *Heribert Schauf* (1910–1988), seit 1945 Professor am Bischöflichen Priesterseminar in Aachen, seit 1960 Konsultor und Peritus des Zweiten Vatikanischen Konzils und seit 1976 Professor für Dogmatik am Priesterseminar in Lantershofen, kreiste vor allem um zwei thematische Schwerpunkte. Neben der Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, in der ihn insbesondere die sogenannte »Römische Schule« und Matthias Joseph Scheeben interessierten, beschäftigte er sich mit der Theologie des Zweiten Vatikanums, an dessen Vorbereitung und Durchführung er maßgeblich beteiligt war. Diese drei Schwerpunkte deckt auch die hier anzuzeigende Gedenkschrift ab, die ursprünglich als Festschrift zum 80. Geburtstag Heribert Schaufs gedacht war.

Die überwiegende Mehrzahl der Beiträge beschäftigt sich mit systematisch-theologischen Themen. So werden in einem ersten Teil (S. 3–163) wichtige Dekrete und Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils wie Lumen Gentium, Presbyterorum Ordinis, Dei Verbum oder die Erklärung über die Religionsfreiheit einer eingehenden Interpretation unterzogen.

In zweiten Teil kommen Grundelemente der Theologie Scheebens zur Darstellung (S. 164–340). Aus kirchengeschichtlicher Sicht verdient hier der Beitrag von *Remigius Bäumer* (Matthias Joseph Scheeben in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanum, S. 299–322) besondere Beachtung. Hier geht es vor allem um Scheebens Reaktion auf die Konzilsankündigung, um seine Auseinandersetzung mit Döllinger und der unter anderem von Hefele eingebrachten Honoriusfrage. Daß »auch auf dem historischen Gebiet ... der Dogmatiker Scheeben über den Historiker Döllinger den Sieg davongetragen« (S. 322) habe, wie Bäumer resümiert, bleibt aber eine quaestio disputata, die historisch-kritisch zu entscheiden wäre. Dazu kommt die Studie von *Karl Heinz Neufeld* (Zur »Römischen Schule« im deutschen Sprachraum, S. 323–340), in der die Auswirkungen der Theologie von J. Perrone, C. Passaglia, Cl. Schrader und J. B. Franzelin auf Deutschland und Österreich sowie deren inhaltliche Schwerpunkte dargestellt werden.

Aus dem dritten Teil (S. 341–523), der sich allgemeiner mit der Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts beschäftigt, kommt neben den Studien von *Philipp Schäfer* (Der Traditionsbeweis für die Trinität nach Johannes Evangelist Kuhn, S. 343–357) und *Peter Walter* (Joseph Kleutgens »Ars dicendi« und die rhetorische Tradition. Zugleich ein Beitrag zur Predigtausbildung am Collegium Germanicum im 19. Jahrhundert, S. 359–380) der biographischen Skizze über Michael Haringer (1817–1887), CSsR von *Herman H. Schwedt* (S. 439–489) besondere Bedeutung zu. Hier wird der Lebensgang dieses bedeutenden bayerischen Redemptoristen zum ersten Mal überhaupt beschrieben. Seit 1855 war Haringer in der Generalleitung der Kongregation in Rom tätig. Er setzte sich engagiert für die Kanonisierung Hofbauers ein und übte als Konsultor der Indexkongregation einen bedeutenden Einfluß bei einer Reihe von Indizierungen deutschsprachiger Bücher aus. So stammt etwa das Gutachten, welches das Werk »Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung gewürdigt von Dr. Joh. Fr. von Schulte. Bonn 1876« auf den Index der verbotenen Bücher brachte, aus der Feder Haringers. Einen Geheimdruck dieses Votums kann Schwedt in Faksimile erstmals vorlegen (S. 478–480). Auch an den Inquisitionsprozessen gegen Johannes Ev. Kuhn und Johann M. Sailer war Haringer beteiligt. Besonders interessant ist, daß der überzeugte »Ultramontane« Haringer den ebenso überzeugten »Liberalen« Franz Xaver Kraus vor einer Indizierung bewahrte. Wie kam es zu dieser seltsamen Koalition? Als die Jesuiten versuchten, Kraus' Kirchengeschichte verbieten zu lassen, verhinderte der Redemptorist Haringer wegen seiner Antipathie gegen die Jesuiten eine Indizierung. Kraus durfte eine zweite, korrigierte Auflage seines Lehrbuchs herausbringen. Nach der Lektüre dieser spannenden biographischen Skizze möchte man gern mehr über Haringer erfahren.

Wenn auch die Aversion gegen eine Inflation von Festschriften nicht ohne Grund weit verbreitet ist, da nicht selten unter dem Diktat der knappen Zeit Beiträge abgeliefert werden müssen, die dann zu einem bunten Sammelsurium von Themen führen, so kann dieser Vorwurf der vorliegenden Gedenkschrift nicht gemacht werden. Die Konzeption ist klar, die Zuordnung der Beiträge zu den drei Rubriken eindeutig. Leider war es nicht möglich, alle Aufsätze hier vorzustellen, dem Leser bleiben noch eine Reihe Neuentdeckungen zu machen.

Trotz dieses positiven Gesamteindrucks und die Gefahr einer Wiederholung bewußt in Kauf nehmend, möchte ich mein ständiges »ceterum censeo« bei der Besprechung von Festschriften hier wiederholen: Ist es eigentlich im Zeitalter elektronischer Datenverarbeitung immer noch zu viel verlangt, wenn einem guten Buch ein anständiges Register beigegeben wird? Ein solches fehlt auch hier. Wichtige Ergebnisse von »Geist und Kirche« werden dadurch einer Rezeption entzogen. *Hubert Wolf*

Decrees of the Ecumenical Councils. 2 vol., ed. NORMAN P. TANNER. London: Sheed & Ward – Washington, DC: Georgetown University Press 1990. $ 195.00.

Das Bedürfnis nach zuverlässigen Übersetzungen klassischer Texte ist allgemein erkannt und mittlerweile wohl auch anerkannt. Dies gilt nicht zuletzt für den weitgefächerten Bereich theologischer Aus- und Weiterbildung, innerhalb dessen eine ständig wachsende Zahl von Interessenten ohne altsprachliche Vorbildung sich grundlegenden Dokumenten der biblischen, kirchenamtlichen und theologischen Überlieferung durch eigene Lektüre nähern möchte. Verschiedene Projekte sind – auch im deutschsprachigen Raum – im Gange.

Die hier anzuzeigende Unternehmung aus dem englischsprachigen Bereich verdient in diesem Kontext ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Eine Gruppe britischer Gelehrter des Jesuitenordens – unter ihnen namhafte Forscher wie *Anthony Meredith*, *Thomas Murphy*, *Joseph Gill* und *John Mahoney* – haben sich unter der Leitung des Mediävisten *Norman P. Tanner* zusammengetan, um eine englische Übertragung aller Dekrete ökumenischer Konzilien von 325 bis 1965 herzustellen. Dabei zeichnet sich jeweils ein Übersetzer für jeden Text beziehungsweise jede Textgruppe verantwortlich. Daß dabei auf vorhandene frühere Leistungen zurückgegriffen wird, ist ausdrücklich und mit entsprechenden Verweisen anerkannt (vgl. S. X); dennoch wurde in jedem Fall – auch in demjenigen des 2. Vatikanischen Konzils – eine neue Übersetzung angefertigt.

Als Textgrundlage dient dabei die verdienstvolle Sammlung »Conciliorum Oecumenicorum Decreta«, die in der von *Giuseppe Alberigo* u. a. betreuten dritten Auflage von 1973 benutzt wurde. Diese ist jeweils auf der linken Textseite vollständig abgedruckt, der englische Text steht ihr rechts unmittelbar gegenüber. Dabei ist dankbar zu vermerken, daß die Paginierung und das Druckbild von COD unverändert erhalten

bleiben, so daß der Besitzer dieser zweisprachigen Ausgabe nicht zusätzlich auf die Vorlage zurückgreifen muß. Die Seitenzählung des englischen Textes ist mit derjenigen von COD identisch; zur Unterscheidung ist sie mit einem Asteriskus versehen.

Da hier zu Alberigos Textsammlung nichts weiter gesagt zu werden braucht (Alberigo hat davon übrigens selbst eine italienische Übersetzung herausgebracht: Decisioni dei Concili ecumenici. Turin 1978), ist nur darauf zu verweisen, was die beiden vorliegenden Bände – des Umfangs wegen konnte die Einbändigkeit natürlich nicht gewahrt bleiben – über die Vorlage hinaus enthalten. Hier sind zunächst die erfreulich kurz, aber dennoch informativ gehaltenen Einleitungen zu den jeweiligen Konzilien zu nennen, die Anlaß und Umstände der entsprechenden Kirchenversammlung sowie besondere inhaltliche wie textliche Aspekte ihrer Dokumente erwähnen; abgerundet sind sie durch eine knappe Bibliographie. Die dort vorgenommene Auswahl ist notgedrungen arbiträr – so vermißt der Rezensent etwa die spezifisch textbezogenen Untersuchungen von *A. de Halleux* zum Chalcedonense oder diejenigen von *J. Wohlmuth* zum Basiliense und Tridentinum sowie *G. Alberigos* magistralen Überblick »Chiesa conciliare« (Brescia 1981) für die Kirchenversammlungen zur Zeit der konziliaren Bewegung; dennoch ist sie in dieser Kürze verantwortbar.

Des weiteren sind die Angaben zu erwähnen, durch die die – ebenfalls übertragenen – Fußnoten aus COD ergänzt wurden: Hier wurden inzwischen erschienene neuere Ausgaben zitierter Texte berücksichtigt und angegeben.

Jede Übersetzung, auch eine durchweg so zuverlässig gearbeitete wie die vorliegende, ist selbstverständlich kritisierbar; deshalb sollen hier nur einige wenige »Probebohrungen« vorgenommen werden.

Während die Übersetzung des nizänischen Symbols die unterschiedliche Wortwahl im Original: »γενηθέντα (...) μονογενῆ« vereinheitlichend mit »the only begotten begotten (...)« (S. 5/*5) wiedergibt, kann hingegen auf die differenzierende Übertragung des »τὸ κύριον« im dritten Artikel des konstantinopolitanischen Bekenntnisses von 381 verwiesen werden, das nicht – wie so oft – einfach substantivisch, sondern als »the lordly (...) one« übersetzt wird (S. 24/*24).

In der englischen Fassung des Konstanzer Dekrets »Haec sancta« wird der Einschub »etiam si papalis existat« zwar sehr knapp, aber doch zutreffend (wie erst neuerdings St. Kuttner zu Recht wieder eingeschärft hat: Vgl. AHC 21 [1989] 428f.) schlicht mit »even papal« (S. 409/*409) wiedergegeben. Ob dagegen der Ausdruck »mores« im berühmten ersten Dekret der vierten Sessio des Tridentinum richtig verstanden wird, wenn er mit »rule of conduct« (S. 663/*663) umschrieben wird, ist fraglich. Hier hat die spätere, »moralische« Deutung wohl die ursprüngliche, auf die kirchlichen Gebräuche bezogene, verdeckt.

Als letztes Beispiel sei Lumen Gentium 25 (II. Vaticanum) herangezogen. Während es wenig hilfreich sein dürfte, »authenticus« u. ä. einfach durch das entsprechende englische Fremdwort wiederzugeben – eine auch im deutschsprachigen Bereich übliche Unsitte –, trifft die Übersetzung von »Haec (...) infallibilitas (...) tantum patet quantum divinae revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum« durch »This infallibility (...) extends just as far as the deposit of divine revelation that is to be guardet as sacred and faithfully expounded« (S. 869/*869) genau den kritischen und gerade heutzutage zu unterstreichenden Sinn dieser Passage, welcher des öfteren – etwa auch in der offiziösen deutschen Übersetzung des Textes (Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche[2] Erg.-Bd. 1, S. 241) – verwischt wird.

Bleibt noch zu erwähnen, daß sich die Übersetzer bewußt weitgehend der sogenannten »inclusive language« (zum Beispiel »person«, »humans«, anstatt »man«, »men« u. ä.) bedienen; diese respektable und im angelsächsischen Raum wohl zum Standard erhobene Übung wird man bei der Übersetzung historischer Texte allerdings in Frage stellen dürfen. Zudem ist hier nicht konsequent verfahren worden: Die Übersetzung von Verwerfungen etwa lautet auch hier durchweg: »let him [!] be anathema«.

Ein besonderes Lob verdienen die ausführlichen und zahlreichen Register, die über 200 Seiten umfassen (S. 1140–1342): Einem detaillierten chronologischen Index aller abgedruckten Texte folgen diverse Register, die Bibelstellen, Texte des päpstlichen Lehramts, der Kirchenväter, der kanonistischen Tradition, historische Eigennamen sowie Autoren verzeichnen. Ein bis an die Grenze der Unübersichtlichkeit differenziertes Sachregister, das allein etwa 100 Seiten umfaßt, beschließt den zweiten Band.

Insgesamt wird man das Erscheinen dieser zweisprachigen Ausgabe von Konzilstexten dankbar begrüßen dürfen und hoffen, daß ähnliche deutschsprachige Unternehmen von gleichem Erfolg begleitet sein mögen. Allerdings wäre ihnen eine Preisgestaltung zu wünschen, die nicht nur Bibliotheken als Käufer im Auge hat.

Leonhard Hell

3. Antike – Mittelalter

ARNOLD ANGENENDT: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900. Stuttgart: Kohlhammer 1990. 499 S. Kart. DM 69,– (Ln. DM 128,–).

A. Angenendt, der bekannte Münsteraner Kirchenhistoriker, legt hier eine reichhaltige, umfassende Geschichte der frühmittelalterlichen Christenheit vor. Es geht um fünf Jahrhunderte, die in die Spätantike zurückgreifen und bis zum Ende der Karolingerzeit reichen. Es ist eine Zeit der Umbrüche, der breiten Übergangsstreifen und deutlicher Neusetzungen, in der das Christentum Kontinuität darstellt, eine Kontinuität freilich, die ihrerseits von Ab- und Umbrüchen bestimmt ist. Die Geschichte der Christenheit bleibt der rote Faden, ein Faden, der immer nur in arger Verknäuelung aufzunehmen ist.

Ein forschungsgeschichtlicher Abriß und problemgeschichtlicher Aufriß leitet die Arbeit ein (S. 23–52: Das Problem des Mittelalters). Auf knappen, dichten Seiten informiert der Verfasser und verrät hier schon eine erstaunliche Sachkenntnis und differenziertes Urteilsvermögen. Der »Plan und die Intention« des Buches werden S. 50–52 bestimmt: Eine Kombination von Sozialgeschichte und Mentalitätsgeschichte mit religionsgeschichtlichen Einsichten. Mit dieser Methode wird die Ereignisgeschichte rekonstruiert. Dabei werden die im Ereignis untergründig wirksamen Strukturen aufgezeigt und die langzeitlich wirkende Mentalität klargelegt. Wird nun ein neues, ewig gültiges Geschichtsbild versprochen? Der Verfasser greift nicht so hoch. Das Ergebnis der Forschungsgeschichte hat ihn gewarnt. Für seinen Neuversuch möchte er nur »temporäre Gültigkeit« und eine derzeit »erreichbare Synthese« beanspruchen (S. 50).

Die Ereignisgeschichte wird in zwei große Teile gegliedert: I. Von der Antike zum Mittelalter (S. 53–232); II. Die westliche Christenheit und das karolingische Großreich (S. 233–460). Jeder Teil ist in eigene Abschnitte und Kapitel aufgeteilt, die Kapitel in Paragraphen (diese durchgezählt).

Die aufschlußreiche Gliederung, grundsätzlich chronologisch bestimmt, aber auch horizontal verschränkt, ist von einer spätantiken Ausgangskonstellation gegeben, zeigt dann die mittelalterliche Entfaltung, gibt aber auch die Umbrüche und Abbrüche zu erkennen. Ausreichende Rück- und Vorwärtsverweise helfen, die Entwicklungsprobleme leichter zu verstehen. Karten, Skizzen, Pläne und Bilder illustrieren die Darstellung, die damit an Anschaulichkeit gewinnt und auf einen ersten Blick demonstriert, wie sehr Liturgie, Klostergeschichte und Kunstgeschichte zum Erfassen der Kirchengeschichte gehören. Die Vorstellung vom göttlichen Sieghelfer (ausgeführt S. 171 f.) – im Zusammenhang mit der Taufe Chlodwigs – darf zum Beispiel eine Preßblechzierscheibe aus Pliezhausen/Tübingen veranschaulichen. Außerdem sind eine Fülle von Originaltexten eingestreut, mit denen die Ereignisse dokumentiert und interpretiert werden. Da sind sicher eine Reihe bekannter Texte, aber auch weniger Bekanntes ist geboten, etwa der »Scheidungsbrief« aus dem merowingischen Frankenreich (S. 196) oder die Ernährungstabelle (S. 415). Die Texte, die allen literarischen Gattungen entnommen sind, werden behutsam gedeutet und vor allem als Zeugnisse der Mentalität ausgewertet. Ein besonders aussagereicher Zeuge ist Gregor von Tours († 594) für seine Zeit. Die »barbarische Grausamkeit« ist bei ihm eindrucksvoll belegt und auch die geringe Kritikfähigkeit an den sozialen und rechtlichen Zuständen. Der grausame Bischof Badigisel von Le Mans wird S. 192 und 193 mit dem gleichen Wort zitiert: »Soll ich, weil ich Geistlicher geworden bin, nicht mehr das Unrecht rächen, das mir angetan wird?« – Ein Schönheitsfehler dieser guten textlichen Dokumentation: Die Stellenangaben fehlen immer.

In allen Abschnitten ist dem Mönchtum und der Liturgie breiter Raum gewidmet. Sie sind als elementare Äußerungen christlichen Glaubens und Lebens erfaßt und demonstrieren wiederum Kontinuität und Variabilität. Das wird unter anderem am Gebet der Mönche aufgezeigt (S. 107–109; 401–403). Die Kontinuität könnte in großen Zusammenhang gestellt werden. Das berühmte Galeriusedikt aus dem Jahr 311 verlangt von den Christen, »sie sollen zu ihrem Gott beten für unser Heil, für das des Staates und ihr eigenes«. Die Notitia de servitio monasteriorum aus dem Jahr 819 verlangt von den Klöstern, »sie sollten beten für das Heil des Kaisers und seiner Söhne und für die Beständigkeit des Reiches«. Parallel dazu steht die Aussage des Eusebius (Demonstratio evangelica I 8) über das stellvertretende, versöhnende Gebet des asketisch Lebenden und die kühne Behauptung der Historia Monachorum in Aegypto, daß »nur durch das Verdienst der Mönche die Welt noch Bestand hat« (Prol. 9).

Die Kirchengeschichte des südwestdeutschen Raumes ist angemessen berücksichtigt (S. 125: Der Oberrhein). Aus vorkarolingischer Zeit läßt sich wenig berichten. Die Reichenau und St. Gallen sind dankbare Objekte jeder kirchengeschichtlichen Darstellung. Auch Fulrads von St. Denis Ausgreifen in den alemannischen Raum ist erwähnt, wobei mit J. Fleckenstein Schwäbisch Gmünd als mögliche Zellengrün-

dung in Betracht gezogen wird (S. 288). – Das spätantike Martyrergrab von Xanten (S. 118–119); die Memoria von Bonn (S. 121) und die spätantiken Bischofskirchen von Trier (S. 122–123) und Köln (S. 120–121) gab es hierzulande nicht.

Der bibliographische Anhang stellt die Quellen (Einzeleditionen und die großen Corpora) und die wichtigste Literatur (in thematischer Ordnung) zusammen und bringt ein ausführliches Personenregister.

Die frühmittelalterliche Kirchengeschichte hat in diesem Buch eine großartige Darstellung gefunden. Der eigene Entwurf wurde konsequent durchgehalten und hat zu einem überzeugenden Ergebnis geführt. Wenn am Ende das christliche Karolingerreich steht, in dem der christliche Glaube das einigende Fundament bildete, so wird doch auf jeder Seite deutlich, wie schwierig es war (und ist), ein christlich Volk zu begründen. *Karl Suso Frank*

Rudolf Schieffer (Hg.): Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum. Referate beim Wissenschaftlichen Colloquium zum 75. Geburtstag von Eugen Ewig (Beihefte der Francia Bd. 22). Sigmaringen: Thorbecke 1990. 172 S. Ln. DM 68,–.

Die Festgabe ehrt den bekannten und verdienten Erforscher der frühmittelalterlichen Geschichte. Acht Vorträge sind in ihr abgedruckt: *R. Kaiser,* Bistumsgründungen im Merowingerreich (S. 9–35), *U. Nonn,* Die Schlacht bei Poitiers 732. Probleme historischer Urteilsbildung (S. 37–56); *J. Jarnut,* Alemannien zur Zeit der Doppelherrschaft der Hausmeier Karlmann und Pippin (S. 57–66); *H. Thomas,* frenkish. Zur Geschichte von theodiscus und teutonicus im Frankenreich des 9. Jahrhunderts (S. 67–95); *H. H. Anton,* Beobachtungen zum fränkisch-byzantinischen Verhältnis in karolingischer Zeit (S. 97–119); *A. Graf Finck von Finckenstein,* Fest- und Feiertage im Frankenreich der Karolinger (S. 121–129); *I. Heidrich,* Die kirchlichen Stiftungen der frühen Karolinger in der ausgehenden Karolingerzeit und unter Otto I. (S. 131–147); *R. Schieffer,* Väter und Söhne im Karolingerhaus (S. 149–164); ein Namens- und Ortsregister ist hinzugefügt.

Die Vorträge behandeln zentrale Themen der frühmittelalterlichen Zeit und des sie beherrschenden Regnum Fancorum. Der Inhalt der einzelnen Vorträge kann hier nicht referiert werden. Einige Punkte seien herausgegriffen. Unter den merowingischen Bistumsgründungen wird Konstanz erwähnt (S. 33–34) und in ihrer Neuartigkeit unterstrichen. Zunächst stand das traditionelle Territorialitätsprinzip im Vordergrund; dann fügt sich die gentilizische Ordnung hinzu und macht aus Konstanz das alemannische Bistum schlechthin. Die Gründungsaktivitäten verbindet R. Kaiser mit Chlothar II. und Dagobert I. J. Jarnut bringt einige chronologische Ordnung in das Alemannien der vierziger Jahre des 8. Jahrhunderts und unterzieht die wenigen Quellen einer scharfen Prüfung. Das Geschehen in Alemannien ist jetzt im wesentlichen bestimmt von der Auseinandersetzung zwischen den beiden Brüdern Karlmann und Pippin. Karlmanns Rückzug ins Kloster (747) ist deshalb allein politisch motiviert (S. 66); Lex MA 5,995 schreibt J. Jarnut: »aus religiösen oder politischen Motiven«; R. Schieffer sieht in seinem Beitrag den Entschluß Karlmanns »in seinen Hintergründen keineswegs völlig geklärt« (S. 154). Die von I. Heidrich untersuchten Stiftungen werden zum Teil wieder von R. Schieffer erwähnt: Die Söhne, auch wenn sie nicht immer im Sinne ihrer Väter handelten, tragen doch Sorge um das Seelenheil ihrer verstorbenen Erzeuger und gewähren Stiftungen und Schenkungen pro remedio animae genitoris nostri (S. 162). Im konkurrierenden Schenken wollen die Söhne dem Vater beweisen, wer der bessere Sohn sei (S. 164).

Der reichhaltige Band gibt in seinen Detailstudien zuverlässige Auskunft über das Regnum Francorum, lädt zur Zusammenschau und zum Weiterfragen ein, zum Beispiel S. 122, wo die noch zu leistende Heortologie des fränkischen Zeitalters angemahnt wird. *Karl Suso Frank*

Helmut Feld: Der Ikonoklasmus des Westens (Studies in the History of Christian Thought Bd. 41). Leiden: E. J. Brill 1990. X und 344 S. Geb. DM 148,–.

Mit dem Begriff des »Ikonoklasmus« verbindet man meist bestimmte Ereignisse und theologische Diskussionen im Bereich der Ostkirche. Daß es ähnliches auch in der Kirche des Westens, und nicht nur im Gefolge der Reformation des 16. Jahrhunderts, gegeben hat, ist dagegen weniger bekannt. Das vorliegende Werk, das sich ausschließlich mit dem »Ikonoklasmus des Westens« beschäftigt, füllt eine Lücke. Zwar gibt

es zu den einzelnen hier vorgestellten Phänomenen durchaus Spezialuntersuchungen, aber eine Zusammenschau wie die vorliegende, die nicht nur die Ereignisse schildert, sondern auch die Motive der Gegner wie der Befürworter von Bildern innerhalb des westlichen Christentums analysiert, war bislang ein Desiderat.

Nach einer Einleitung, in der das alttestamentliche Bilderverbot, die biblisch motivierte Zurückhaltung gegenüber Bildern in der alten Kirche sowie die Entwicklung in der Ostkirche kurz dargestellt werden, wendet sich der Verfasser den bilderfeindlichen Strömungen in der Kirche des Westens zu. Als erste ikonoklastische Tat ist an der Wende von der Antike zum Mittelalter die Bilderzerstörung des Bischofs Serenus von Marseille greifbar, dem Papst Gregor der Große das später immer wieder aufgegriffene Argument vom Nutzen der Bilder für die Analphabeten entgegenhält. Im Gefolge des Bilderstreits in der Ostkirche und des bilderfreundlichen II. Konzils von Nizäa (787) kam es dann im karolingischen Zeitalter zu einer theologischen Auseinandersetzung um den Wert von Bildern auch in der Kirche des Westens. An ihr beteiligten sich kaiserliche und päpstliche Hoftheologen, erstere im Sinne einer Bilderkritik, letztere den Nutzen von Bildern im Sinne Gregors des Großen befürwortend. In der unmittelbaren Folgezeit meldete sich mit Bischof Claudius von Turin ein theologisch hochstehender Gegner der Bilderverehrung zu Wort, dem mehrfach, wenn auch nicht immer auf dem gleichen Niveau, widersprochen wurde. Die Kritik der zisterziensischen Reformbewegung, allen voran Bernhard von Clairvaux, richtete sich nicht nur gegen den Bilderkult, sondern auch gegen das blühende Wallfahrts- und Reliquienwesen der Zeit und die damit in Zusammenhang stehende Bau- und Kunsttätigkeit der Klöster. Bernhard sah hierin nicht nur einen Widerspruch zur evangelischen Armut, sondern auch ein Hindernis für die wahre Kontemplation. Sein Zeitgenosse Suger von St.-Denis allerdings hat im Anschluß an Pseudo-Dionysius Areopagita das Kunstwerk als Zugang zur geistigen Wirklichkeit betrachtet und sich entsprechend engagiert. Auf der Höhe der mittelalterlichen Theologie wurde von Thomas von Aquin und Bonaventura jene theologische Unterscheidung vorgenommen, die im Grunde bis heute maßgebend geblieben ist: Den Bildern gebührt Verehrung nicht in sich, sondern insofern sie Zeichen für Gott, Christus oder die Heiligen sind. Damit kam aber nur die sozusagen aufsteigende Richtung – das Bild als Vermittlung zur geistigen Wirklichkeit hin – in den Blick, die absteigende Richtung dagegen – das Bild in seiner Funktion als Gnadenbild – wurde weder hier noch später theologisch reflektiert. Dafür erlangte diese Funktion der Bilder – ausgehend von der franziskanischen Bewegung – in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit eine um so größere Bedeutung, mit all den Folgen an baulicher und künstlerischer Prachtentfaltung, die die Kritiker von Wyclif über die italienischen Radikalreformer (Bernhardin von Siena, Johannes von Capestrano, Hieronymus Savonarola) bis zu den Humanisten und den Reformatoren auf den Plan riefen. Breite Darstellung findet der Bilderstreit im Rahmen der oberdeutschen und schweizer Reformation, den der Verfasser hauptsächlich auf den Einfluß des Erasmus von Rotterdam zurückführt, der zwar nicht konkret dazu angestiftet, aber doch mit seiner Ablehnung von veräußerlichtem Kult, von Reliquien- und Wallfahrtswesen wie mit seiner Hinwendung zu einem rein geistigen, ethisch geprägten Christentum den Boden dafür bereitet habe. Das Trienter Konzil hat, im Anschluß an die theologische Klarstellung der Hochscholastik, zum einen gegenüber der reformatorischen Bestreitung an der traditionellen Bilderverehrung festgehalten, zum anderen aber alle abergläubischen Praktiken unterbinden wollen. Im Gefolge des Konzils hat man kirchlicherseits die sakrale Kunst mit Vorschriften zu gängeln versucht, die bis ins einzelne des Bildprogramms wie der künstlerischen Gestaltung gingen. Feld schildert in eindrucksvoller Weise, wie die großen Künstler des Manierismus und des römischen wie des süddeutschen Barock sich diesen Beeinflussungen zu entziehen verstanden – zum Vorteil der zeitgenössischen wie der späteren Betrachter. Im letzten Kapitel geht es um den Bildersturm im Gefolge der Französischen Revolution und seine geistigen Wurzeln, die der Verfasser in der Religionskritik der Aufklärung wie in der Ästhetik des Klassizismus ausmacht. Eine knappe »zusammenfassende Betrachtung über die ideellen Gründe von Bilderkult und Ikonoklasmus im westlichen Christentum« beschließt die Darstellung. Diskussionswürdig erscheint hier vor allem die These, die Vernachlässigung der Volksfrömmigkeit und ihrer Auffassung vom »aktiven Charakter des religiösen Bildes in seiner Eigenschaft als Gnadenbild« (S. 283) durch die wissenschaftliche Theologie seit dem Spätmittelalter sei eine der Ursachen für den Erfolg der Aufklärung gegenüber dem traditionellen Katholizismus. Das dabei eher beiläufig vermittelte Bild der aufgeklärten katholischen Theologen und Kirchenführer (Verachtung gegenüber dem dummen Volk, Festhalten an leeren Ritualen) ist durch die vorangegangene Darstellung nicht gedeckt und wird wohl der Vielschichtigkeit der »katholischen Aufklärung«, die ja auch das gewiß nicht unproblematische Bemühen um eine »Hebung« der Volksfrömmigkeit und ihrer liturgischen Formen kannte, nicht gerecht.

Man legt dieses Werk reich belehrt aus der Hand. Mehrere Register (Bibelstellen, Personen- und Ortsnamen, moderne Autoren) und ein ausführliches Literaturverzeichnis laden zur weiteren Arbeit damit ein. In einem Buch über den Bildersturm kann man eigentlich keine Abbildungen erwarten; aber ohne das entsprechende Anschauungsmaterial sind die detailfreudigen Bildbetrachtungen etwa im Kapitel über »Das Bild im tridentinischen Katholizismus« leider nur »Trockenübungen« – oder sie laden zur Ortsbesichtigung ein. Eine Frage bleibt am Ende: Kann man im Hinblick auf die vielen und unterschiedlichen hier betrachteten Phänomene wirklich von *dem* Ikonoklasmus des Westens sprechen? *Peter Walter*

AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI – GIORGIO STABILE (Hg.): Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien. Stuttgart: Belser 1990. 260 S. mit 39 farbigen und 60 schwarz-weißen Abb. Ln. DM 98,–.

Während wir heute Traumerlebnisse nur als Quelle für die Erkenntnis psychischer Phänomene auszuwerten pflegen, sahen Antike und Mittelalter in ihnen vor allem Manifestationen einer außerhalb des träumenden Subjekts existierenden Wirklichkeit. Nach dieser für archaische Kulturen bezeichnenden Auffassung werden Träume von Gott oder göttlichen und dämonischen Wesen gesandt, um ein tieferes Wissen mitzuteilen oder um Befehle, Warnungen, Verheißungen und dergleichen zu übermitteln. Die Heilige Schrift enthält eine Reihe bedeutender Traumberichte, die in der Geschichte der Christenheit kräftig nachgewirkt haben, wie Jakobs Traum an heiliger Stätte (Gen 28, 10–17), die Träume in der Josephsgeschichte (Gen 37, 5–10; 40–41) oder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Matthäus (1, 20–23; 2, 12 f., 19. 22). Da Träume durch ihre Herkunft besonders große Autorität besitzen, werden sie oft als literarische Einkleidung religiöser und politischer Programme benützt. Das Wesen des Traums bringt es mit sich, daß echte Erlebnisse nur schwer von literarischen Fiktionen zu scheiden sind, zumal die Literatur wieder auf das Erleben zurückwirkt. Deshalb haben literarisch überlieferte Träume zahlreiche Untersuchungen von Literaturwissenschaftlern wie von Historikern hervorgerufen. Natürlich hat die eindrucksvolle Bilderwelt literarischer Traumberichte wieder vielfältige bildliche Darstellungen angeregt. Auch über sie gibt es nicht wenige Detailstudien, wie die sorgfältige, von 1888 bis 1988 führende Bibliographie von *Silvia Naldini* im vorliegenden Band (S. 250–255) belegt; doch scheint eine zusammenfassende Arbeit über die Ikonographie mittelalterlicher Traumbilder zu fehlen.

Der hier vorzustellende Sammelband bietet keine Gesamtdarstellung zum Thema; aber er vereinigt 15 Beiträge eines internationalen Kreises von Spezialisten zu den verschiedenen Aspekten bildlicher Traumgestaltung und ihrer Zusammenhänge mit der Literatur. Der einzige Beitrag zur Traumdarstellung in der Spätantike – ein knapper Überblick über ikonographische und literarische Modelle von *Giulio Guidorizzi* (S. 241–249) ist seltsamerweise ans Ende des Bandes gestellt. Eingeleitet wird die Sammlung durch einen auf das Grundsätzliche zielenden Artikel *Jean-Claude Schmitts* über »Die Darstellung biblischer Träume in mittelalterlichen Handschriften« (S. 9–24) – gemeint sind die alttestamentlichen Träume der Jakobs- und Josephsgeschichten. In den Glasfenstern der Kathedrale von Chartres, die *Colette Deremble-Mannes* behandelt (S. 41–54), treten zu den Träumen der Josephsgeschichten solche Konstantins d. Gr. und Karls d. Gr. sowie der Heiligen Martin von Tours und Savinianus. *Richard C. Trexler* gibt eine Übersicht über die besonders für die politische Ideologie bedeutsame Nachwirkung der Träume der Heiligen Drei Könige (S. 55–71). Im wesentlichen auf literarische Quellen konzentrieren sich *Clara Frugonis* Ausführungen über die franziskanische Dreigefährtenlegende, die ebenso Thomas von Celano berücksichtigen (S. 73–90). Zwei Untersuchungen haben Papstträume zum Gegenstand: *Carlo Bertelli* behandelt unter dem Titel »Römische Träume« vor allem das nur fragmentarisch erhaltene Mosaik mit dem Traum Innozenz' III. von S. Maria in Aracoeli und das große Fassadenmosaik von S. Maria Maggiore mit den Träumen des Papstes Liberius und des Patricius Johannes aus der Gründungslegende der Basilika (S. 91–112), während *Julian Gardner* einen Überblick über Darstellungen des Traums Innozenz' III. mit Ausblicken auf Träume Gregors IX. und Gregors X. verbindet (S. 113–124). Von der Darstellung der Kindheit des künftigen Papstes Sixtus IV. im Spital von S. Spirito in Rom ausgehend handelt *Ingeborg Walter* von Träumen schwangerer Mütter vor der Geburt bedeutender Menschen (S. 125–136). *Daniel Russo* verfolgt die Gestaltung des berühmtesten Traums aus der Alten Kirche, des Alptraums des hl. Hieronymus, in der italienischen Renaissancemalerei des 15. Jahrhunderts (S. 137–148). Zwei Beiträge sind Träumen von Herrschern des Mittelalters gewidmet: dem in der Chronik des Johannes von Worcester berichteten Traum Heinrichs I. von England von seiner Bedrohung durch die drei Stände (*Claude Carozzi*, S. 149–160) und dem Traum des siebzehnjährigen nachmaligen Kaisers Karl IV. in dem oberitalienischen

Dorf Terenzo von der Bestrafung eines Sünders (*Peter Dinzelbacher*, S. 161–170). Vier Beiträge behandeln schließlich Traumdarstellungen in der Dichtung und ihrer Illustration: im französischen Rosenroman (*Eberhard König*, S. 171–182; *Herman Braet*, S. 183–192), in Lancelot, Queste del saint Graal und Mort le roi Artu (*Mireille Demaules* und *Christiane Marchello-Nizia*, S. 209–226) und im Rolandslied des Pfaffen Konrad sowie im Karl des Stricker (*Karl-Ernst Geith*, S. 227–240).

Der Sammelband gewährt exemplarische Einblicke in eine kirchengeschichtlich überaus bedeutsame Gruppe literarischer und bildlicher Zeugnisse, die bisher zwar einzeln immer beachtet, aber in ihrem Zusammenhang noch nicht hinreichend untersucht worden sind. Obwohl die Priorität der Texte deutlich ist, kommt gerade bei Traumberichten der bildlichen Darstellung ein hoher interpretatorischer Wert zu. Letzten Endes kann ja nur das sichtbare Bild eine annäherungsweise Vorstellung von der Bilderwelt der Träume geben. Allerdings zeigen die vorliegenden Beiträge auch, wie weit wir noch von einer angemessenen Erfassung der Phänomene entfernt sind. Die Klärung der Sachverhalte setzt klare Begriffe voraus; aber vielfach ist ohne Unterschied von ›Traum‹ und ›Vision‹ die Rede. Immerhin bietet der prächtig bebilderte Band reiches Material und förderliche Gesichtspunkte für jede weitere Beschäftigung mit dem Thema.

Ulrich Köpf

MATTHIAS BENAD: Domus und Religion in Montaillou. Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 1). Tübingen: Mohr (Siebeck) 1990. XI und 398 S. Skizzen- und Fotoanhang. Ln. DM 178,–.

Obwohl das Katharertum in den Albigenserkriegen einen fürchterlichen Blutzoll entrichtet hatte und mit dem Fall der Burg Monségur (1244) das Rückgrat der abendländischen dualistischen Religion endgültig gebrochen schien, konnte gegen Ende des 13. Jahrhunderts in abgelegenen Hochtälern der Pyrenäen die katharische Kirchenorganisation insgeheim wiederaufgebaut werden. Es gab noch immer *perfecti*, die als Prediger durchs Land zogen. Sie fanden Aufnahme und materielle Unterstützung in den Häusern heimlicher *credentes*. Zu diesem äußeren Kreis der Religionsgemeinschaft, der sich um die Elite der wenigen *perfecti* scharte, gehörten sogar amtierende katholische Priester, wie Petrus Clerici, der Pfarrer von Montaillou bei Foix. Ihm und seiner Familie (domus) in ihrem religiösen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und landschaftlichen Kontext gilt das Hauptinteresse der vorliegenden Arbeit. (Sie wurde im Frühjahr 1987 vom Fachbereich Religionswissenschaften der Universität Frankfurt am Main als Habilitationsschrift für das Fach Kirchengeschichte angenommen.) Ziel des Verfassers ist es, »die Rolle der Weltdeutung und Heilslehre des Katharismus für den Pfarrer und seine domus in ihrer dörflichen Lebenswelt möglichst genau zu bestimmen« (S. 2). Es sei vorab festgestellt, daß dies in hervorragender Weise gelungen ist. Das Buch ist sowohl in sachlicher als auch in methodischer Hinsicht ein *Opus magistrale* der kirchenhistorischen Forschung.

Die erwähnte kurze Periode des Wiederaufbaus der katharischen Kirche fand ein ziemlich jähes Ende, als im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts die Inquisition mit verschärften Verfolgungen zuschlug. Eine Hauptrolle kam dabei Jacques Fournier zu, der als Bischof von Pamiers (1317–1326) die Untersuchungen gegen die Häretiker relativ milde, aber mit großem Geschick persönlich leitete. Die ausführlichen Protokolle über die Verhöre, die der Bischof (er residierte später, 1334–1342, als Papst Benedikt XII. in Avignon) anlegen ließ, sind die Hauptquelle für die in der Untersuchung behandelten geschichtlichen Ereignisse, sozialen Gegebenheiten und religiösen Ideen. Die Protokolle liegen vor in den drei Bänden der kritischen Ausgabe von Jean Duvernoy: Le registre d'inquisition de Jacques Fournier évêque de Pamiers (1318–1325), Toulouse 1965. Der Verfasser hat die in ihnen enthaltenen, für sein Thema relevanten Angaben über Petrus Clerici und seinen Kreis analysiert und interpretiert. Dabei hatte er sich mit den durchweg rezipierten und vielfach nachgeschriebenen Interpretationen und Meinungen angesehener Forscher, wie Emmanuel Le Roy Ladurie und René Nelli auseinanderzusetzen. Die Auseinandersetzung ist gründlich, scharf und im ganzen überzeugend. Es zeigt sich dabei auch, daß das Register Fourniers die wichtigste und in der Forschung bisher zu wenig beachtete Quelle für das späte Katharertum ist.

Von den Ergebnissen der Untersuchung, auf die hier im Detail nicht eingegangen werden kann, verdienen besondere Erwähnung die Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte: Geldwirtschaft, Warenverkehr, Landwirtschaft im Hochland von Foix; sodann die sorgfältige Analyse der ethischen und religiösen Alltagsprobleme der behandelten Bevölkerungsgruppe; die Beleuchtung der Doppelexistenz und persönli-

chen Moral des Petrus Clerici, der als Pfarrer Agent der Inquisition und als katharischer *credens* gleichzeitig Beschützer der Häretiker war. Der Verfasser hat auch die Bedeutung der Landschaft für die Religion erkannt und sich in sie eingelebt, wovon nicht zuletzt die liebevoll angelegten Skizzen und fotografischen Aufnahmen des Anhangs Zeugnis geben. Obwohl der Gegenstand der Arbeit ein überschaubarer und begrenzter ist, liegt mit ihr dennoch ein unentbehrlicher Beitrag zum Verständnis der gesamten Kirchen-, Ketzer- und Kulturgeschichte des Hoch- und Spätmittelalters vor. *Helmut Feld*

Die Salier und das Reich, hg. von STEFAN WEINFURTER in Verbindung mit ODILO ENGELS – FRANZ-JOSEF HEYEN – FRANZ STAAB. Bd. 1: Salier, Adel und Reichsverfassung, hg. von STEFAN WEINFURTER unter Mitarbeit von HELMUTH KLUGER; Bd. 2: Die Reichskirche in der Salierzeit, hg. von STEFAN WEINFURTER unter Mitarbeit von FRANK MARTIN SIEFARTH; Bd. 3: Gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Wandel im Reich der Salier, hg. von STEFAN WEINFURTER unter Mitarbeit von HUBERTUS SEIBERT. Sigmaringen: Thorbecke 1991. 1808 S. und 9 Farbabb. sowie 33 Abb. Geb. DM 140,–.

Im Zusammenhang mit der großen Salierausstellung wurde das vorliegende Sammelwerk herausgegeben, das für jede künftige wissenschaftliche Beschäftigung mit der salischen Zeit richtungsweisende Bedeutung hat. Das Werk umfaßt die gesamte Salierzeit und teilt diese nicht in der heute meist üblichen Weise auf das frühe und hohe Mittelalter auf. Die Herrschaft der Salier wird in dem gesamten Werk vor allem aus dem Blickwinkel der Vielfalt der Kräfte im Reich dargestellt, um die Grundlagen und die Auswirkungen des Umbruchs in der Salierzeit vollständig erfassen zu können. Das wohl bekannteste Thema der Salierzeit, der Investiturstreit, bleibt als eigenes Thema unerörtert, doch die zu ihm führenden Strömungen und die von ihm ausgehenden Wirkungen sind in den Beiträgen des gesamten Werkes berührt. Das Sammelwerk beschränkt sich auch auf den nördlich der Alpen gelegenen deutschen Teil des Salierreiches, obwohl aus dem lombardisch-norditalienischen Raum zahlreiche Impulse auf die im Salierreich wirksamen geistigen, geistlichen und politischen Kräfte eingewirkt haben. Diese Beschränkung ist dem Gesamtwerk aber durch die dadurch erfolgte Abrundung auf den deutschen Raum zugute gekommen.

Jeder der drei Bände steht für eine der drei Untergruppen des Werkes. Der *erste Band* »Salier, Adel und Reichsverfassung« umfaßt neben der Einleitung 16 Beiträge. Diese untersuchen das salische Hausverständnis, den Wandel der Herrschaftslegitimation am Beispiel des Speyrer Domes, die Landeserschließung und Raumerfassung durch die salischen Herrscher und die Grenzen des deutschen Reiches in der frühsalischen Zeit als Strukturproblem der Königsherrschaft sowie die Herkunft und Seitenverwandten Rudolfs von Rheinfelden, um anschließend Wandel und Kontinuität in den deutschen Herzogtümern und in der Entwicklung der Herrschaften des Adels darzustellen. Es handelt sich bei vielen Beiträgen um modellhafte Darstellungen von Einzelproblemen aus der großen Vielfalt des Salierreiches. Da die Herausgeber sich nicht auf eine Landschaft beschränkt haben und in dieser sämtliche Erscheinungen aufarbeiten ließen, ist eine weitgehende Übersicht über das ganze Salierreich gelungen. Da die Entwicklung und Wirkung der verschiedenen Kräfte regional überaus verschieden war, ist dieser Aufbau ein großer Vorteil.

Der *zweite Band* befaßt sich mit der »Reichskirche in der Salierzeit«. In wiederum 16 Beiträgen werden die Traditionen, Leitbilder und das Selbstverständnis der Reichskirche der Salierzeit in ihren Bischofskirchen, Klöstern und Stiften vorgestellt. Wie im ersten Band des Werkes wurde auch in diesem durch eine möglichst weiträumige Gliederung versucht, das gesamte Salierreich in die Darstellung einzubinden. Während die Erzbistümer Köln, Mainz und Hamburg-Bremen durch die Beiträge von *Rudolf Schieffer, Franz Staab* und *Peter Johanek* umfassend vorgestellt werden, was ebenso für die Bistümer Passau, Regensburg, Konstanz, Speyer, Würzburg, Eichstätt, Bamberg und Augsburg mit den Beiträgen von *Egon Boshof, Helmut Maurer, Ingrid Heidrich, Alfred Wendehorst* und *Michael Horn* gilt, ist das Erzbistum Trier in dem Aufsatz von *Franz-Reiner Erkens* lediglich in einem Vergleich der Bistumsorganisation mit dem Erzbistum Köln vorgestellt. Die Erzbistümer Magdeburg und Salzburg fehlen mit ihren Suffraganbistümern vollständig. Damit ist der gerade in der heraufziehenden Zeit des Investiturstreits durch die Auseinandersetzungen Heinrichs IV. mit den Sachsen interessante ostsächsische Raum ebenso wie der bayerisch-österreichische aus der Betrachtung ausgespart geblieben. Vergleichbares gilt auch für die Trierer und Kölner Suffraganbistümer. Der Band beschränkt sich damit auf eine eingehende Darstellung des mittleren deutschen Reichsgebietes, während die Bistümer in den Randzonen des Reiches unberücksichtigt bleiben. Ein Beitrag beschäftigt sich mit den deutschen Päpsten unter dem Gesichtspunkt von Kontinuität und Wandel *(Gustl Frech)*. Der sich daran anschließende Aufsatz von *Helmut Beumann* ist dem Wandel des

bischöflichen Amtsverständnis in der späten Salierzeit im Spiegel der Auctoritas des Papstes und der Apostelfürsten in den Urkunden der Bischöfe von Halberstadt gewidmet. *Peter Moraw* stellt die Pfalzstifte der Salier vor, während sich *Joachim Dahlhaus* den Anfängen von Pfalz und Stiften in Goslar zuwendet. Die Reichsklöster Corvey, Fulda und Hersfeld werden von *Thomas Vogtherr* beispielhaft untersucht. *Michel Parisse* dagegen beschäftigt sich mit den Frauenstiften und -klöstern in Sachsen und *Hubertus Seibert* stellt seinen Beitrag unter das Thema »Libertas und Reichsabtei. Zur Klosterpolitik der salischen Herrscher«. Die Beiträge lassen auch im Bereich der Reichsklöster das Beziehungsgeflecht zwischen Herrschern und Klöstern übersehen. Das Gegenüberstellen von Bischöfen, Päpsten und Äbten läßt die Möglichkeit zu, die Beziehungen Kirche–Herrscher klarer herauszuarbeiten und das Gegensätzliche ebenso wie das Verbindende deutlicher werden zu lassen. Die Reichskirche der Salierzeit – insbesondere im Investiturstreit zwischen Kaiser und Papst stehend – ist für die geistigen und politischen Entwicklungen in dieser Zeit von entscheidender Bedeutung gewesen. Der vorliegende Band gibt dieses Gewicht der Thematik vollständig wieder.

Der *dritte Band* des Werks ist dem »Gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Wandel« gewidmet. Der erste Teil des Bandes befaßt sich mit der Frage der Formierung der Ministerialität, den Bauern und wendet sich dann den Städten zu, wobei Köln und Straßburg, Trier, Metz, Toul und Verdun sowie Regensburg eingehend vorgestellt werden. In diesen Beiträgen werden die entscheidenden Veränderungen in der Salierzeit, die in die Zukunft wirkten, besonders deutlich. Der zweite Teil des Bandes ist den ideen- und rechtsgeschichtlichen Entwicklungen gewidmet. Die geistigen Strömungen im Bereich der Historiographie und des Rechts werden mit ihrer Umsetzung in Gesellschaft, Kirche und Politik herausgearbeitet. Die 15 Beiträge des Bandes und die Zusammenfassung von *Odilo Engels* runden den Gesamteindruck des Werkes ab. Die Herausgeber haben ein beispielhaftes Werk vorgelegt, das für die Bearbeitung anderer Epochen der mittelalterlichen Geschichte als Vorbild dienen sollte. *Immo Eberl*

Stefan Weinfurter: Herrschaft und Reich der Salier, Grundlinien einer Umbruchzeit. Sigmaringen: Thorbecke 1991. 206 S. mit 27 Abb., davon 11 in Farbe. Pappbd. DM 48,–.

Horst Wolfgang Böhme (Hg.): Burgen der Salierzeit. Teil 1: In den nördlichen Landschaften des Reiches. Teil 2: In den südlichen Landschaften des Reiches (Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte 25/26). Sigmaringen: Thorbecke 1991. Zsa. 730 S. mit 540 Abb., davon 35 in Farbe und 2 Karten. Ln. DM 108,–.

Für die (zunächst ausgefallene, dann im März 1992 doch eröffnete) Salierausstellung 1991 in Speyer waren zahlreiche Publikationen vorgesehen; sie wurden vom Thorbecke Verlag in Sigmaringen übernommen. Stefan Weinfurter stellt in der Monographie »Herrschaft und Reich der Salier« das salische Jahrhundert (1024–1125) als »Zeit der Gärung und des Umbruchs« vor: Das Selbstverständnis des Kaisers/Königs, die Reichsverfassung und das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt waren gravierenden Änderungen unterworfen.

Mit Heinrich II. († 1024) starb die sächsische Dynastie aus. Bei der Wahl eines neuen Königs scheinen vor allem Eigenschaften und Qualitäten des künftigen Königs, der »Einheit und Sicherheit« des Reiches gewährleisten sollte, den Ausschlag gegeben zu haben. Konrad II. knüpfte zunächst an die Grundsätze seines Vorgängers an: er behielt dessen Hofkapelle und Kanzlei; auch Grundlinien der Politik (gegenüber Italien und Burgund) blieben dieselben. Innenpolitisch erstrebte er eine »Renovatio regni Francorum«, die Unterordnung aller Herzogsgewalt. Gegenüber der Kirche führte er die Politik seines Vorgängers fort. Das »ottonische Reichskirchensystem« wurde noch konsequenter umgesetzt. Als »Vicarius Dei« investierte Konrad II. die Bischöfe mit Ring und Stab: sein Interesse galt einem starken Reichsepiskopat, der seine Pflichten gegenüber König und Reich erfüllte.

Von Konrad II. zu Heinrich III. beobachtet Weinfurter einen Prozeß der »Institutionalisierung«. Heinrich III. erweiterte die salische Grablege im Speyerer Dom auf eine Fläche von 9 mal 21 Meter. Auf Jahrhunderte hin hätten Könige dort begraben werden können. Damit sollte das Königtum für immer mit dem Speyerer Dom, dem »salischen Reichsheiligtum«, verbunden sein. Diese »transpersonale Vorstellung vom Königtum« sieht Weinfurter auch von kirchlich-religiösen Impulsen ausgelöst, zum einen von dem starken Traditionsbewußtsein der Bischöfe »ihrer Kirche« gegenüber, zum anderen vom Herrscherlob, das Heinrich III. zum »zweiten David« und damit zu einem Mitglied des »Königshaus Christi« stilisierte. Bei

der Beendigung des Papstschismas 1046 erschien Heinrich III. in der Tat als Retter der Kirche; ebenso wie Christus hatte er »den Tempel Gottes« gereinigt.

Mit Clemens II. (1046) begann die Reihe der Päpste, die zugleich Reichsbischöfe waren. Der Kampf gegen die Mißstände im Klerus (Simonie, Nikolaitismus) erreichte dann unter Leo IX. (1048–1054) einen ersten Höhepunkt. Die religiöse, politische und strukturelle Verknüpfung zwischen Herrscher und Kirche hatte zu einer einzigartigen Stellung des Königs/Kaisers geführt. Alle Kräfte des Reiches »arbeiteten« für den Frieden, den der König/Kaiser an der Spitze des Reiches – in einer neuen Theokratie – verwirklichte.

Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts kritisierte der Adel zunehmend den autokratischen Herrschaftsstil Heinrichs III. Bei der Wahl des Nachfolgers – dem erst dreijährigen Heinrich IV. (1053) – machten die Wähler den noch nie dagewesenen Vorbehalt: sie wollten dem neuen König nur folgen, »si rector iustus futurus esset«. Aber auch von päpstlicher Seite erfuhr die Königsgewalt 1059 eine Einschränkung. Papst Nikolaus II. unterstellte die Papstwahl allein dem kirchlichen Recht. Im Papstschisma 1061 zwischen Alexander II. (Kandidat der »Reformpartei«) und Honorius II. (Kandidat des Hofes) wurde der König, der an seinem herkömmlichen Recht festhielt, schlagartig zum Gegner der »Reform«.

Gegen die Sachsen demonstrierte Heinrich IV. seine »königliche Macht«. Geistliche und weltliche Fürsten erkannten bald die Gefahr. Gegen einen König, der seine Herrschafts- und Befehlsgewalt überbetonte und seine unantastbare Autorität allein aus der Stellvertreterschaft Gottes und dem Recht der Dynastie herleitete, konnten sie »ihr Recht« nicht geltend machen. Die Wahl des Gegenkönigs Rudolf von Rheinfelden (1077) darf deshalb keineswegs nur als Folge der Absetzung Heinrichs IV. durch Gregor VII. gesehen werden. Auch den Gang nach Canossa (1077) bestimmte weniger der päpstliche Primatsanspruch als die Opposition der Fürsten. Der Zusammenschluß zwischen adlig-fürstlicher Opposition und Reformbewegung trieb Heinrich IV. schließlich in die Defensive.

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts wurden neue »Lösungen« gesucht. Im Reichsfrieden von Mainz 1103 schlossen die mächtigsten Fürsten (unter anderem Herzog Welf V. von Bayern, Berthold II. von Zähringen, Friedrich von Schwaben) mit Heinrich IV. ein Bündnis zur Sicherung des Reichsfriedens. Mit der Wahl des Papstes Paschalis II. (1099) und dem Tod des Gegenpapstes Clemens III. (1100) wurde der Wunsch nach Beendigung des Schismas laut. Ins Zentrum der Auseinandersetzung rückte nun die Frage nach der »Investitur« der Bischöfe. Auf der Lateransynode 1102 wurde das Verbot der Laieninvestitur (erstmals 1078 ausgesprochen) und der Bann über Heinrich IV. erneuert.

Um das Recht der salischen Herrscherdynastie zu retten, mußte sich Heinrich V. gegen seinen Vater empören (1104) und ihn zur Abdankung (1106) zwingen. Zwischen Heinrich V. und Paschalis II. kam es zur Lösung der Investiturfrage im Wormser Konkordat (1122). Maßgeblich daran beteiligt waren die Fürsten, die auf dem Reichstag in Würzburg (1121) ein Ende des Investiturstreites gefordert hatten. Auf diesem Reichstag zeigt sich ein neues Verhältnis von Kaiser/König und Fürsten. Das »Regnum« wurde nicht mehr mit dem König allein identifiziert, wie zu Beginn der Salierherrschaft, sondern es war zu einer festen Größe geworden. Der König war »nur« noch oberster Lenker des Reiches, für dessen Erhalt und Bestand traten jedoch vor allem die Fürsten ein. Für die geistlichen Fürsten war es durch das Wormser Konkordat zu einer Neuregelung gekommen. Das Verhältnis zum König war nur noch rein lehensrechtlicher Natur. Auch hier hatte der König seine sakrale Stellung verloren.

Der vorliegende Band bietet einen prägnanten Überblick über die Veränderungen in Reich und Kirche der Salierzeit. Abbildungen, Karten und Skizzen ergänzen den Text. Durch ein Quellen- und Literaturverzeichnis erhält der Leser Einblick in den derzeitigen Forschungsstand. Studenten und historisch Interessierten ist dieses »Lehrbuch« zu empfehlen.

Die beiden umfangreichen Sammelbände zum Burgenbau im Reich der Salier wurden von Horst Wolfgang Böhme herausgegeben. Bislang sei diese Materie – so das Vorwort – von den Wissenschaften eher »stiefmütterlich« behandelt worden. Für die Archäologie galt diese Zeit als »Randgebiet«, die Historiker interessierte eher die besser dokumentierte Stauferzeit. Methodisch bieten die Bände eine Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes einzelner Regionen, sowie Grabungsergebnisse aus neuester Zeit (Burg Weißenstein bei Marburg-Wehrda, die frühmittelalterliche Niederungsburg bei Haus Meer, Kreis Neuss).

Bei der Fülle der Daten können nur einige Grundlinien skizziert werden. Im 11. Jahrhundert wandelten sich zunehmend Funktion und Charakter der Burgen. Der frühmittelalterliche Adel hatte in leicht befestigten Herrenhöfen nahe bei oder mitten in dörflichen Siedlungen gelebt. Die Burgen dienten ihm und den Hörigen als Fluchtburgen, die, nicht ständig bewohnt, doch groß genug waren, im Konfliktfall Schutz zu bieten. Dieser Charakter der Burg änderte sich im 11. Jahrhundert. Die Adelsburgen wurden ihrem

Wesen nach »private Befestigungen«; sie sollten nur der adligen Familie und ihrem Gefolge dienen. Die Burg wurde zum wichtigsten Attribut adliger Herrschaft: Sie sicherte die Herrschaft und repräsentierte die Macht. Die Reichsburgen am Harzrand (Harzburg, Heimburg, Sachsenstein) ließ Heinrich IV. zur Organisation des Reichsgutes gegen die Sachsen errichten. Die Verteidigung wurde königlichen Dienstmannen anvertraut. Der höhere Adel legte sich repräsentative Höhenburgen an, der niedere mußte sich mit Motten – aufgeschütteten künstlichen Burghügeln – begnügen.

Beim Bau der Burgen ging man von der Holzerdebefestigung zum Steinbau über. Zur Salierzeit dominierte insgesamt die Struktur der befestigten Burg mit Wohnturm: die »klassische« Struktur mit Palas und Bergfried entwickelte sich erst zur Stauferzeit.

Der Hauptakzent der respektablen Publikation liegt auf den archäologischen Befunden. Mitunter wünscht sich der Leser, den archäologischen Befund stärker in den historischen Kontext eingebunden zu sehen. *Andrea Polonyi*

HANSMARTIN SCHWARZMAIER: Von Speyer nach Rom. Wegstationen und Lebensspuren der Salier. Sigmaringen: Thorbecke 1990. 196 S. mit 70 Abb., davon 17 farb. Pappbd. DM 48,–.

Mehrere Male ist die seit langem erwartete Ausstellung »Die Salier und ihr Reich 1024 bis 1125«, die bereits zur 2000-Jahr-Feier der Stadt Speyer im Jahre 1990 hätte gezeigt werden sollen, verschoben worden. Zu jenem Zeitpunkt, da diese Rezension im Druck erscheint, ist sie jedoch eröffnet und wurde von vielen Interessenten besichtigt (23. März bis 21. Juni 1992 im Histor. Museum der Pfalz in Speyer).

Die zahlreichen Veröffentlichungen, die pünktlich zu der schließlich für den 13. März 1991 geplanten und danach wieder abgesagten »endgültigen« Eröffnung vorlagen, besitzen auch unabhängig von der Ausstellung ihren bedeutsamen Eigenwert.

Diese Aussage trifft ganz gewiß etwa für das vor allem die Historiker interessierende dreibändige, von *Stefan Weinfurter* herausgegebene Werk »Die Salier und das Reich« (vgl. die Rezension in diesem Band S. 337–338) zu, das den neuesten Stand wissenschaftlicher Erkenntnisse über die Epoche der Salier im Reich zu vermitteln vermag. Dieses Sammelwerk ist indessen im wesentlichen für die »Fachwelt« gedacht. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß zwei Publikationen aus der Feder ausgewiesener Historiker den Versuch unternommen haben, die salische Epoche wenigstens in einigen ihrer wichtigsten Aspekte einer breiteren Leserschaft nahezubringen. Gemeint ist zum einen das eher der politischen und der Verfassungsgeschichte gewidmete Buch von *Stefan Weinfurter*, Herrschaft und Reich der Salier (vgl. die Rezension in diesem Band S. 338–340), und gemeint ist zum anderen das hier zu besprechende Buch von *Hansmartin Schwarzmaier*.

In einem gewissen Gegensatz und in fruchtbarer Ergänzung zu Weinfurters Darstellung geht Schwarzmaier von einem eher personengeschichtlichen Ansatz aus, ist es ihm darum zu tun, ausgewählte Persönlichkeiten aus dem salischen Haus dem Leser nahezubringen. Bei einem der salischen Herrscher, bei Heinrich III., verbindet er diese personengeschichtliche Methode zugleich mit Fragen, die die Itinerarforschung entwickelt hat. Und in anderen Kapiteln kommt immer wieder auch jene Forschungsrichtung zum Sprechen, die nach der Bildung von »Residenzen« fragt. – Indem der Verfasser diese von ihm gewählten Zugänge zum »salischen Haus« miteinander verbindet, gelingt es ihm, vielfach ungewohnte Perspektiven aufzuzeigen, die auch die mediävistischen Kolleginnen und Kollegen zum Nachdenken bewegen könnten. Vor allem aber versteht er es dank einer gut lesbaren Sprache und dank einer unmittelbaren »Konfrontation« des Lesers mit den (ins Deutsche übersetzten Quellen), Geschichte des Mittelalters verständlich zu machen. Dies gelingt ihm um so mehr, als ein überlegt komponierter Bildteil, sowie eine ebenso überlegt zusammengestellte Zeittafel, die die gesamte ›salische Epoche‹ zwischen 944 und 1125 umspannt, das Verstehen wesentlich fördern.

Derart klug geführt, können sich die Leserin und der Leser am Beispiel von Gestalten wie Herzog Konrad dem Roten oder der Kaiserin Gisela oder Herzog Ernst von Schwaben wie auch der Königin »Gunhild« oder des jungen Heinrich IV. eine lebendige Vorstellung von einem Zeitalter bilden, dessen bauliche »Überreste« noch vielfach zu bewundern sind. *Helmut Maurer*

BERND KLUGE: Deutsche Münzgeschichte von der späten Karolingerzeit bis zum Ende der Salier (ca. 900 bis 1125) (Römisch-germanisches Zentralmuseum. Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte, Monographien Bd. 29). Sigmaringen: Thorbecke 1991. 302 S. mit zahlreichen Abb. und Karten. Ln. DM 68,–.

Die Ausstellung »Die Salier und ihr Reich« tat sich bekanntermaßen mit ihrer Realisierung recht schwer. Sie wurde angekündigt, verschoben, neu angesetzt, wieder verschoben. Das hier vorzustellende Werk gehört in die Reihe der Publikationen zur Salier-Ausstellung und ist, wenn man es so formulieren darf, ein Ausstellungskatalog zu einer Ausstellung, die es – zum Zeitpunkt der Verfassung dieser Rezension – noch gar nicht gibt.

Dies tut der Qualität der Arbeit von Kluge freilich keinen Abbruch. Wer sich bisher über die deutsche Münzgeschichte des 10. bis 12. Jahrhunderts informieren wollte, war auf *Hermann Danneberg*, Die deutschen Münzen der sächsischen und fränkischen Kaiserzeit (4 Bde. Berlin 1876–1905), angewiesen. Angesichts der Fortschritte der Numismatik in den letzten 100 Jahren war eine Neubearbeitung längst überfällig. Diese ist Kluge ausgezeichnet gelungen. In einer von numismatischem Fachlatein weitgehend freien und deshalb allgemein verständlichen Sprache führt er in das europäische Münzsystem ein, das von Karl dem Großen bis Mitte des 13. Jahrhunderts in Geltung war. Es handelte sich um eine Silberwährung mit einem einzigen Münzwert, dem Pfennig (Denar), der zunächst 1,7 Gramm wog und im Laufe der Jahrhunderte immer leichter wurde. Gold spielte in diesem Zeitraum als Münzmetall keine Rolle mehr.

Auf zahlreichen Karten und Tabellen geht Kluge minutiös der Münzprägung der späten Karolinger, der Ottonen und Salier nach und untersucht auch die Münzstätten des Adels und der Geistlichkeit. Er kann immerhin 143 Münzstätten nachweisen, von denen 12 in Schwaben lagen (wie Ulm, Esslingen, Konstanz oder Augsburg). Auf 88 Tafeln mit 528 Abbildungen wird ein repräsentativer Querschnitt der deutschen Münzprägung von 900 bis 1125 geboten. Durch die Qualität der Wiedergabe erschließt sich dem Betrachter die ganze Welt des auf den ersten Blick eher unscheinbaren mittelalterlichen Pfennigs, der freilich, was Stempelschnitt und Prägequalität angeht, an seine römischen Vorbilder nicht herankommt. Dieser »Ausstellungskatalog« ist ein gelungener Appetitanreger für Kluges »Handbuch der deutschen Münzen von der späten Karolingerzeit bis zum Ende der Salier«, das hoffentlich bald erscheinen kann. *Hubert Wolf*

KARL SCHMID (Hg.): Die Zähringer. Bd. III: Schweizer Vorträge und Forschungen (Veröffentlichungen zur Zähringer-Ausstellung III). Sigmaringen: Thorbecke 1991. VIII und 418 S. mit 101 Abb. davon 8 in Farbe und 1 Ausschlagstafel. Pappbd. DM 52,–.

In einem ersten Aufsatz geht *Adolf Reinle* der romanischen Reiterstatue am Zürcher Großmünster nach. Als Auftraggeber konnten nur die Stadtherren des 12. Jahrhunderts in Frage kommen. Herzog Bertold V. war mit Oberitalien, wo die Vorbilder standen, bestens bekannt. Anhand von archäologischen Grabungen kann *Jürg Schweizer* das zähringische Burgdorf am strategisch wichtigen Aareübergang beschreiben. Um 1200 oder im 13. Jahrhundert wurde die erste Anlage durch eine stärkere ersetzt. *Carl Pfaff* untersucht die Verfassungs- und Sozialtopographie in Freiburg i. Ue., das an einer Wegkreuzung an strategisch wichtiger Lage an einem Saaneübergang gegründet wurde. Klöster konnten nicht in die älteste Stadtplanung einbezogen werden. Erst durch den Einbezug weiterer Quartiere in die Befestigungen wurde dies möglich. Die Klöster verfügten im Mühlenquartier im Galterntal über eigene Betriebe. *Pascal Ladner* schält aus dem Stadtrecht von 1249 älteste Teile heraus und vergleicht sie mit Texten aus der Westschweiz. Dem staufisch-zähringischen Ausgleich von 1098 geht *Karl Schmid* nach. Otto von Freising überliefert in tendenziös staufischer Sicht, wie Friedrich den zähringischen Usurpator in spektakulärer Art überwunden habe. Nun sind aber sich bekämpfende Herzöge nichts Außergewöhnliches. Im Südwesten des Reiches gelang Angehörigen der Reformbewegung von Cluny nach dem Investiturstreit ein Ausgleich der Fronten. Als Abgeltung für den Rückzug aus Schwaben fanden die Rechte der Zähringer in Zürich ihre Bestätigung. Mit ihnen vereinbarte sich auch der Bischof von Basel. *Gerd Althoff* geht dem Herzogstitel der Zähringer nach. Vermochten sich Könige nicht durchzusetzen, versuchten Adelige, ihre Stellung auszubauen. Rangerhöhungen mußten verdient werden und dem Titel auch eine Sache folgen. Die Zähringer förderten die Wahl Lothars zum König und wurden deshalb zu Rektoren von Burgund, damit Stellvertreter des Königs. *Alfons Zettler* untersucht die Zähringerburgen, deren Grundform der Donjon auf rechteckigem Grundriß war. Sie waren besonders befestigt und wirkten repräsentativ. Nach Indizien können ihre Anfänge bereits auf

Konrad I. (1122–1152) zurückgeführt werden. Die Vorbilder stammen aus Frankreich und den Niederlanden, wo der Zähringer Rudolf als Bischof von Lüttich tätig war. Verwandtschaften verbanden die Zähringer mit französischem Adel. *Gabriele Witolla* beschreibt, wie die Rektoren von Burgund ihre Beziehungen zu den Klöstern und Stiften so ausgestalteten, daß diese ihrer Herrschaftspolitik dienen konnten. Sie stützten sich auf eine allerdings eher selbständige Interpretation ihres Eigenkirchenrechts. Durch Abgabenbefreiung suchten sie sich die wirtschaftliche Kraft der Klöster nutzbar zu machen. Am 18. Februar 1218 starb Bertold V. kinderlos. *Hartmut Heinemann* verfolgt erstmals das Schicksal des Zähringererbes. Hier interessieren die Kirchenlehen: Es entspannte sich ein Streit, ob diese nach kirchlichem Recht heimgefallen seien und neu zu vergeben seien oder vererbt würden. Schließlich setzte sich der kirchliche Standpunkt durch. Nun zerbrachen die Ansätze zur Territorialbildung und der Herzogstitel erlosch. Durchaus einzigartig ist das von Kaiser Otto III. dem Grafen Bertold im Jahre 999 gewährte Marktprivileg für Villingen. *Gerd Althoff* weist darauf hin, daß solche Gnadenerweise sonst nur kirchlichen Größen gewährt wurden. Bertold III. mußte es durch seinen Romzug »verdienen«. Es galt, den Gegenpapst Johannes Philagathos zu bekriegen, der in der Folge geblendet wurde. Nase und Zunge wurden verstümmelt und der einstige Gegenpapst auf einen Esel gesetzt, die Strafe des kanonischen Rechtes für Abgesetzte. Auf zwei bisher nicht beachtete Urkunden weist *Ulrich Parlow* hin. Es gelingt ihm, nachzuweisen, daß Bertold als Herzog von Kärnten dieses Land entgegen bisherigen Ansichten doch betreten hat. *Karl Schmid* beleuchtet die Zähringer Kirche unter den breisgauischen Besitzungen Basels in der um 1180 auf 1139 gefälschten Papsturkunde. Der Bischof von Basel war geschwächt und suchte seinen Besitz so zu sichern. Schmid muß Theodor Mayer, der den Basler Besitz als »nicht allzu groß« eingestuft hatte, widersprechen. Mit der Gründung der Kirche von Leutebach scheinen die Zähringer versucht zu haben, sich dem Einfluß Basels zu entziehen. Mit Hugo Ott fordert *Schmid* eine archäologische Grabung des Standortes dieser Kirche. Das romanische Krönungsrelief im Münster von Freiburg i. Br. wurde bisher als Krönung Davids durch Samuel beschrieben. *Adolf Reinle* fand anhand ikonographischer Untersuchungen, daß das Relief eine Pilgerkrönung durch Jakobus den Älteren darstellen muß. Der Pilger erhält Stab und Tasche, bevor er die Reise antritt. In Santiago wurde Deutschen eine Krone aufgesetzt. Als Kreuzfahrer war Bischof Rudolf von Lüttich auch ein Pilger, der mit dem Hakenstock, dem Zeichen bischöflicher Stellung, abgebildet ist. Mit Vorteil wird man auch die Arbeit von *Louis Carlen* (Wallfahrt und Recht im Abendland, Freiburg i. Ue. 1987) mit reichem Material zum Pilgerrecht beiziehen und die Deutung Reinles weiter bestätigt finden. Dank dem sogenannten Barbarossa-Fund aus dem nahen Osten konnte *Ulrich Klein* die Liste der zähringischen Münzprägungen erweitern und weitere Varianten feststellen. *Hans Schadek* und *Peter Schmidt-Thomé* beschreiben anhand archäologischer und archivalischer Forschungen die erste Stadtbefestigung Freiburgs i. Br. Mit Dendrochronologie konnte das Martinstor in die Jahre 1201/02 datiert werden. Da die weiteren Tore gleich gebaut waren, muß die Befestigung spätestens vor der Mitte des 13. Jahrhunderts erstellt worden sein. *Berent Schwineköper* bezieht die Stadtgründungen der Zähringer in das hochmittelalterliche Städtewesen ein. Auch er findet Parallelen im Norden Frankreichs und den Niederlanden. Der Forscher wird die umfangreiche Literaturliste zu schätzen wissen, wenn er auch auf einige Schweizer Arbeiten verzichten muß.

Das Buch besticht durch seinen reichen Inhalt und die oft überraschenden Forschungsergebnisse. Genauso wie die Zähringer die verschiedensten Instrumentarien für ihre Politik einsetzten, sind hier auch zahlreiche Forschungsmethoden vereinigt worden. Dem großräumigen Einfluß der Zähringer in verschiedenen Kulturen entspricht die Zusammenarbeit von Fachleuten aus den ehemaligen Zähringerregionen.

Hermann Bischofberger

Eckart Conrad Lutz: Spiritualis Fornicatio. Heinrich Wittenwiler, seine Welt und sein »Ring« (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen NF Bd. 32). Sigmaringen: Thorbecke 1990. 505 S. mit 66 Abb. davon 1 farb. Ln. DM 94,–.

Eckart Conrad Lutz will mit seinem Buch eine interdisziplinäre Annäherung an den spätmittelalterlichen Dichter Heinrich Wittenwiler und sein Werk, den Ring, schaffen. Er sieht im Ring eine Antwort Wittenwilers auf zeitgenössische Probleme und Mißstände, weshalb er sich in den ersten fünf Abschnitten dem *historischen Kontext des Werkes* widmet. Ganz konkret untersucht er die Lebensumstände Wittenwilers und zieht dazu auch neue Urkunden und Quellen heran. So erscheint das Bild eines hohen bischöflichen Beamten in Konstanz, der fest an die Partei des Adels gebunden ist und somit proösterreichisch gesinnt.

»Wer sich zur österreichischen Partei bekannte, suchte damit nicht nur Anschluß an die Führungsschicht, er bekannte sich auch zu einem umfassenden politischen, sozialen und kulturellen System – zur Landesherrschaft, zur Vormacht des Landesadels und zu dessen oligarchischen Herrschaftsstrukturen, zur Bewahrung der bestehenden Machtverhältnisse und den mit ihnen verbundenen Denk- und Lebensformen, zur traditionellen Kultur des Adels« (S. 97). Seine antischwyzerische Haltung zeigt Wittenwiler, indem er eine Welt von Bauern vorführt, die unrecht tun. Er siedelt sie im mittleren Toggenburg an, aber er löst sich auch von der realen Welt »so weit ab, daß ein Geschehen möglich wird, das eigenen Gesetzen folgt, so daß eine grundsätzliche Deutung der Welt möglich wird« (S. 221). Als Vorlage benutzt er einen Bauernhochzeitsschwank aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, der in der Art zu schreiben dem allegorischen Denken, der Tradition allegorischen Schreibens und der allegorischen Schriftexegese verpflichtet ist.

Die allegorische Lesart dieser Dichtung ist bei Lutz neu und er legt großen Wert darauf: »... gelehrtes allegorisches Denken ist die wichtigste, alles integrierende Voraussetzung des Ring« (S. 223). Wittenwiler will die Perversion der Ordnung anprangern, die die Stellung seiner Schicht gefährdet, wenn er eine dualistische Lebenslehre im Spannungsfeld zwischen Tugenden und Lastern bietet. So entsteht ein kompliziertes Geflecht aus Handlung, Lehre, allegorischen Bildern und Strukturen, von denen Lutz einzelne – auch im Hinblick auf ihre literarische Tradition – entschlüsselt, wofür er ein reichhaltiges Bildmaterial zur Veranschaulichung zeigt. Allerdings, so stellt er fest, ist der Ring kein fortlaufender allegorischer Text oder Schlüsselroman, sondern »die im Schwank gemeinte Welt und die für sie geltende Lehre erhalten ihren Sinn durch die in sie eingefügten und sie umfassenden und durchdringenden Bilder und Strukturen« (S. 28).

Insgesamt gelingt es Lutz mit seiner differenzierten Arbeit dem Leser die Welt des Ring in seiner historischen und literarischen Tradition näherzubringen und die Komplexität des Werkes durchschaubar zu machen. Seine Interpretation überzeugt und weckt Interesse an der spätmittelalterlichen Dichtung. Lutz selbst ist damit dem Ziel seiner Arbeit nähergekommen, wenn er auch die außergewöhnliche Konzeption des Werkes letztendlich für Idee und somit unbeweisbar hält. »Die Entstehung des Ring und ihre vielfältigen Voraussetzungen sind darstellbar geworden; die politischen und sozialen Verhältnisse, die Herkunft des Autors und seine Bindungen, seine Bildung, die Wissenstraditionen, über die er verfügen konnte, und die mentalen Voraussetzungen, die seinen Umgang mit der Welt bestimmten, Umgebung und konkreter Anlaß, für die er schrieb – alles hat sich in wenigstens plausible Zusammenhänge gefügt« (S. 21).

Claudia Jeschke

JOHANNES FRIED: Otto III. und Boleslaw Chroby. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliars, Der »Akt von Gnesen« und das frühe polnische und ungarische Königtum (Frankfurter Historische Abhandlungen Bd. 30). Stuttgart: Franz Steiner 1989. 159 S. mit 29 Abb. Kart. DM 60,–.

Das Widmungsbild des Aachener Liuthar-Evangeliars mit seiner ganz ungewöhnlichen Herrscherdarstellung ist des öfteren schon Gegenstand profunder Erörterungen gewesen; um nur die bekanntesten zu nennen: Percy Ernst Schramm und Ernst H. Kantorowicz. Im Zentrum steht »der ›Christus Domini‹, als welcher der König und Kaiser gilt, und er vergegenwärtigt hier in unerhört kühner Weise den kommenden Gott-König selbst« (S. 23).

Die vorliegende Untersuchung lenkt die Aufmerksamkeit auf die in der dritten Bildzone dargestellten Kronenträger. Nach herkömmlicher Auffassung zumeist als Herzöge gedeutet, sind sie nach Auffassung des Verfassers – »mit verfassungshistorisch geschultem Blick« (S. 25) – als Stefan der Heilige von Ungarn und Boleslaw Chroby von Polen anzusehen, was bei ersterem historisch keine Probleme aufwirft, wohl aber bei letzterem. Denn um einen gekrönten Boleslaw in einem zur Jahrtausendwende und wohl für Aachen angefertigten Kodex wahrscheinlich zu machen, wird der ganze Komplex des »Gnesener Aktes« neu untersucht und – zur bisherigen opinio communis – auf den Kopf gestellt. Denn galt bisher der Posener Bischof Unger als Vertreter der deutschen Reichskirche und der Metropole Magdeburg, so jetzt als Freund Boleslaws, wohingegen der von Otto III. bei seinem Besuch am Grabe des Märtyrers Adalbert in Gnesen mitgebrachte Bruder des Geehrten, Radim-Gaudentius, bislang als Freund des Polen angesehen, in die Rolle eines Verschmähten verwiesen wird, der als Slavnikide überhaupt Prag als Erzsitz im Auge gehabt habe. Ottos III. Handeln sei im ganzen überstürzt gewesen. Als Kaiser habe er Boleslaw die Königswürde zuerkannt und deswegen erscheine er in unserem Bild als Kronenträger. Bislang aber hat die Forschung die Bekrönung Boleslaw durch Otto eher skeptisch

beurteilt und den Polen erst nach dem Tode Heinrichs II. eigenmächtig nach der Krone greifen lassen. In Wirklichkeit aber sei die in Gnesen vollzogene Krönung nur nicht durch die damals unabdingbare Salbung vervollständigt worden, und zwar wegen der ungeklärt gebliebenen Position des Erzbischofs, der allein diese Salbung habe vollziehen können.

Für die angesprochene Thematik haben wir eine geradezu verzweifelt schmale Quellenbasis, weswegen auch der Verfasser das Widmungsbild als historische Quelle erschließen möchte. Aber wie so oft bei einem zerbröckelten oder gar zerbröselten Befund muß kombiniert werden, bis eine einigermaßen wahrscheinlich klingende Lösung herauskommt, die dann die Handbücher zur herrschenden Meinung fortschreiben. Der Verfasser kann demgegenüber zunächst einmal zeigen, daß der Befund größtenteils auch genau umgekehrt gelesen werden kann als bisher. Zugute kommt ihm dabei, daß er der alten Forschung die nationale Brille abnimmt: der Slavnikide Radim für Boleslaw und der Deutsche Unger gegen denselben und für Magdeburg. Schon das spricht für die Neudeutung. Obendrein besticht die Materialkenntnis, die subtile und weit gefächerte Fragestellung des Verfassers. Nicht zuletzt erfährt der Leser Grundsätzliches über Herrschaftsbilder und Verfassungsfragen, zumal in Kombination mit Kirchendingen, obendrein noch über Kronen und (Fahnen-)Lanzen. Ein Buch, das mit seiner Akribie und Brillanz die Forschung neu anstoßen wird! *Arnold Angenendt*

Reinhard Staats: Die Reichskrone. Geschichte und Bedeutung eines europäischen Symbols. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 141 S. mit 21 Abb. Kart. DM 29,80.

Der hübsch gedruckte Band ist ein Beispiel für ein zur Zeit noch zu wenig vertretenes Genre: die *haute vulgarisation* neuerer wissenschaftlicher Erkenntnisse für die Nachdenklichen und Gebildeten aller Stände aus der Hand eines Fachmannes, der sich dafür nicht zu gut ist. Der Kieler Kirchenhistoriker Staats hat sich durch seine 1976 bei Hiersemann erschienene Heidelberger Habilitationsschrift über die »Theologie der Reichskrone. Ottonische ›Renovatio Imperii‹ im Spiegel einer Insignie« ausgewiesen. Im vorliegenden Band versucht er – unter zwar sympathisch berührender, aber manchmal etwa gewollt wirkender Anknüpfung an die gegenwärtige politische Umgestaltung Europas – insbesondere den christlichen Symbolgehalt dieses bedeutendsten Herrschaftszeichens Europas herauszustellen.

Gegen die neuen Thesen von Schulze-Dörrlamm hält Staats an der Entstehung der Krone in den Jahren 961–967 im Raum Köln-Essen fest. Er setzt das ausgesprochen christliche Symbol der Krone (S. 41) mit den von Troeltsch beschriebenen Symbolmerkmalen der Uneigentlichkeit, Anschaulichkeit, Selbstmächtigkeit und Anerkanntheit gegen einen von ihm als gefährlich empfundenen säkularen Reichsmythos: »Mag der deutsche Reichsmythos dahin sein, so bleibt doch die Reichskrone ein christliches Symbol deutscher Geschichte. Gerade in der christichen Symbolik liegt ein Sinn, der trotz der Umbrüche und Zusammenbrüche in der politischen Geschichte Deutschlands auch noch den Menschen an der Wende des dritten nachchristlichen Jahrtausends anrühren kann« (S. 38).

Analytisches Kernstück des Buches sind die ausführlichen biblischen Exegesen der Bildplatten der Krone (S. 55–70) und die Behandlung des berühmtesten, leider verloren gegangenen Edelsteins der Krone, des nach Staats' überzeugender Argumentation einst im Nacken sitzenden »Waisen«. Für die m.E. zwingende Beweisführung kann er sich originellerweise auf die Juristen Johann von Buch und Johannes Rothe stützen (S. 87f.), aber ebenso auf christologisch-symbolische Erwägungen (S. 99f.). Diesem edelsten Stein der Krone, der sie pars pro toto verkörperte, spricht er »Sakramentalität« zu (S. 73), was modernem dogmatischen Verständnis zumindest ungewohnt vorkommen mag, mir hier jedenfalls nicht genügend ausgeführt erscheint.

Das Schlußkapitel präsentiert in einer sprachlich schönen und packenden Apotheose eine christliche »Vision des Reiches« mit der »Reichskrone [als]... Krone einer europäischen Völkerfamilie«, als »Symbol transnationaler, europäischer Würde« und als einer Verweisung auf die »Symbolik des alten Reiches... wo ein wesentlicher Grund deutscher, österreichischer und auch europäischer Identität verborgen ist« (S. 109).

Ein Anhang bringt das ottonische Krönungsgebet und einen Augenzeugenbericht über die Krönung Ferdinands IV. im Jahre 1653. Durch kurze Kommentare vorbildlich hilfreich die *bibliographie raisonnée* (S. 137–140), die auch die neueste Literatur berücksichtigt (Janos M. Bak, Coronations. Medieval and early modern monarchic ritual. Berkeley 1990; Mechthild Schulze-Dörrlamm, Die Kaiserkrone Konrads II., Sigmaringen 1991). Einziges Manko des Buches: die Illustrationen sind nur in Schwarz-Weiß

gehalten, so daß der Leser kaum einen Eindruck von der Schönheit der Krone gewinnen kann. Lieber hätte das Bändchen zwei Mark mehr kosten sollen, um dafür den Inbegriff des Reiches würdig darzustellen.

Alexander Eichener

MARTIN WERNLI: Das kaiserliche Hofgericht. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Gerichtsbarkeit (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 21). Zürich: Schulthess 1991. XXVI u. 272 S. Brosch. DM 48,–.

Im Jahr 1362 verlieh Karl VI. nebst anderen Privilegien der Stadt Zürich für ihren »steten getrewen dienst« ein »landtgericht« mit allen »recht, freiheit, gnade und guote gewonheit, die daz lantgericht zu Rotwil hat und von alters gehabt hat« (S. 15). Hintergrund und Motiv für die hier vorgenommene Verleihung eines Hofgerichts nach Rottweiler Vorbild an Zürich war die politische Situation im Südwesten des deutschen Reiches in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Durch die Expansionsgelüste der Habsburger, wie sie unter anderem in der Usurpation des schwäbischen Herzogtitels durch Rudolf IV. zum Ausdruck kamen, sah der deutsche Kaiser die Stellung der Zentralgewalt in Gefahr gebracht. Die Verleihung von Gerichtsprivilegien, nicht nur hier, sondern auch in Ulm, Nördlingen und Konstanz, stellte den Versuch dar, durch Ausbau des ureigenen königlichen Rechts auf Ausübung der höchsten Gerichtsbarkeit den Absetzungsbewegungen vom Königtum und damit der Mediatisierung der Reichsstände entgegenzuwirken. Die Darstellung dieses reichspolitischen Hintergrundes bildet in der vorliegenden Zürcher Dissertation Auftakt und Rahmen zu einer umfassenden Untersuchung des Zürcher Hofgerichts. Der erste Teil zur Geschichte des Hofgerichts Zürich zeigt, daß die Rechnung für Karl IV. nicht aufging. Zwar entwickelte das Gericht nach seiner Inbetriebnahme im Jahre 1383 zunächst eine rege Tätigkeit. Die Stadt, welche ihre Stellung zunehmend zu stärken wußte, erhielt aber schon ein Jahr später das Recht, den Hofrichter selber zu wählen; mit dem Erwerb der Reichsvogtei etwas später ging auch der Blutbann auf sie über, so daß das Hofgericht überflüssig wurde und schon 1400 seinen Betrieb einstellte.

Der zweite Teil der Arbeit ist der Gerichtsverfassung gewidmet. Urkundlich faßbar sind nur zwei Hofrichter: Rudolf von Arburg und Diethelm von Wolhusen, zwei miteinander verwandte Vertreter angesehener Freiherrenfamilien, welche ein »ausgeprägtes soziales Beziehungsnetz« (S. 51) für die Verleihung des Amts geschickt zu nutzen wußten. Die Anwesenheit des Hofrichters bei den Gerichtsverhandlungen hatte eine formale Funktion; das Urteil erhielt dadurch »herrschaftlich legitimierten Zwangscharakter« (S. 44). Die eigentliche Rechtsfindung war hingegen Aufgabe der Urteilssprecher, ein den Bürgern der Stadt vorbehaltenes Ehrenamt. Das Gericht tagte beim »hof an der klos« (S. 79), ein damals anderthalb Kilometer vor der Stadt gelegener königlicher Hof. Durch die Tagung auf Reichsboden sollte, wie bei den anderen Landgerichten, die Unmittelbarkeit zum Reich symbolisiert werden. Die örtliche Zuständigkeit des Gerichts wurde von den jeweils herrschenden politischen Verhältnissen beeinflußt. Die vom Autor anhand der überlieferten Gerichtsakten vorgenommene Analyse der Herkunft der Parteien zeigt, daß die Kläger vorwiegend aus der Stadt Zürich stammten, während die Beklagten aus stadtnahen Gebieten oder aus anderen der Rechtssprechung des Hofgerichts unterstellten Territorien kamen; Stadtbürger waren zunächst vor das Stadtgericht zu laden. Dem entspricht, daß auf der Klägerseite das ökonomisch und politisch aufstrebende städtische Bürgertum vorherrschte, während die Beklagten meist aus ländlichen Gebieten stammten. Es ging größtenteils um die Durchsetzung von Forderungsklagen, meist auf Leistung einer Geldschuld, obwohl das Gericht an sich eine weite sachliche Kompetenz hatte. Im dritten Teil zum Gerichtsverfahren zeigt sich, was sich der Kläger von seinem Vorgehen am Hofgericht versprach. Das vom Gericht ausgesprochene Achturteil sollte den Beklagten sozial und wirtschaftlich isolieren und damit als effizientes Beugemittel dienen.

Die sorgfältige und detailreiche Arbeit enthält im Anhang eine Transkription und zum Teil photographische Abbildungen der für die Geschichte des Hofgerichts wichtigen Urkunden und Akten, ein Verzeichnis der Urteilssprecher sowie eine Tabelle der Gerichtssitzungen und Gerichtshandlungen.

René Pahud de Mortanges

4. Humanismus – Reform – Gegenreformation – Katholische Reform

ERNST WERNER: Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 34). Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1991. Ln. 256 S. DM 68,–.

In einer Erklärung, die die Prager Universität am 11. September 1415 anläßlich der Verurteilung und Hinrichtung ihres Magisters Jan Hus herausgab, wird dieser als »Zeuge der katholischen Wahrheit« bezeichnet. Die Theologen des Konzils von Konstanz, die seine Verurteilung betrieben, waren natürlich anderer Ansicht. Auch in der neueren Forschung haben Gestalt, Schicksal und Theologie des böhmischen Märtyrers vielfache und divergierende Deutungen erfahren, über die der Verfasser in seinem einleitenden Kapitel (»Historiographische Rückblicke und Ausblicke«: S. 7–20) einen Überblick gibt. (Daß gleich im zweiten Satz des Buches ein peinliches Versehen steht, hätte sich doch wohl vermeiden lassen: die oben genannte Erklärung der Universität Prag kann sich nicht auch auf Hus' Leidensgenossen Hieronymus beziehen, der erst am 30. Mai 1416 verbrannt wurde. Ebenso wirkt die falsche Titelangabe in Prospekt und Pressemitteilung des Verlages nicht gerade als Empfehlung.) Mit Recht weist Werner die Vereinnahmung von Hus für die katholische Orthodoxie und seine Rehabilitierung, wie sie der belgische Benediktiner Paul de Vooght und andere vornahmen, zurück. Weniger scharf kritisiert er die marxistische Forschung, die in Hus vor allem den antifeudalen Revolutionär sah. Dem Verfasser selbst geht es darum, den »Sitz im Leben« der Lehre Hussens zu erheben, »und zwar mittels einer Analyse von Basiskategorien, die seine Welt und Umwelt motivierten und bewegten. Daraus können Zielstrukturen abgeleitet werden, die der Mobilisierung sozialer Schichten dienten. Zugleich bietet sich eine Chance, Hus als Persönlichkeit von den zeitgenössischen Bewegungsmännern abzuheben und ihn als Individualität innerhalb eines Berufskollektivs vorzuführen, soweit das die Überlieferung erlaubt« (S. 18).

Das zweite Kapitel beschreibt die theologischen und politischen Auseinandersetzungen im Königreich Böhmen während des 14. Jahrhunderts, insbesondere die kirchlichen Reformbestrebungen, die von Professoren der Prager Universität, wie Matthäus von Krakau († 1410), ausgingen. Im dritten Kapitel geht der Verfasser auf die theologische Entwicklung Hussens und die sich verschärfenden Konflikte um die von ihm sowohl in der akademischen Lehre wie in der Verkündigung (in der Kapelle Bethlehem) vertretenen Auffassungen ein. Eng damit verwoben ist der eskalierende Streit zwischen Tschechen und Deutschen an der Universität, der um das Jahr 1410 einen ersten Höhepunkt erreicht. Hus gehört zu den eifrigsten Propagatoren des tschechischen Nationalbewußtseins.

In den Jahren 1413–1414 mußte Hus vor seinen Gegnern nach Südböhmen ausweichen. In dieser Zeit wurde aus der hussitischen Bewegung so etwas wie eine »Volksreformation«. Neben ihm traten auch andere Theologen der Prager Universität, wie Jakoubek von Mies, für eine Reform der Kirche nach dem Vorbild der Urgemeinde des Apostolischen Zeitalters (ecclesia primitiva) ein. Hus selbst reflektierte seinen Lebens- und Leidensweg im Blick auf die Passion Christi. Es entstand sein theologisches Hauptwerk »De ecclesia«. In ihm entfaltet er seine Vorstellung von der »heiligen Universalkirche«, die allein aus den Prädestinierten mit ihrem Haupt Christus besteht. Aus ihr sind die Todsünder, selbst Gelehrte, Kleriker und der Papst, ausgeschlossen. Da das kirchliche Amt unmittelbar von Christus ausgeht, werden sowohl die hierarchische Ordnung der Kirche wie die besondere apostolische Sukzession der Großpriester abgelehnt. Dieses (vierte) Kapitel ist zweifellos der Höhepunkt des Buches. In ihm setzt sich der Verfasser auch am eingehendsten mit der bisherigen Forschung auseinander. Überhaupt gehört es zu den Vorzügen des Werkes, daß es die Ergebnisse der tschechischen Hus-Forschung vorstellt, die ja bei uns wegen mangelnder Kenntnis der Sprache kaum bekannt ist.

Im fünften Kapitel schließlich stellt der Verfasser die Selbstverteidigung Hussens vor dem Konstanzer Konzil und die näheren Umstände seiner Degradierung (Aufhebung der Priesterweihe) dar. Ein besonderes Augenmerk kommt dabei der Auseinandersetzung mit Gerson zu, der sich »von blindem Haß und einer zum Trauma gesteigerten Angst vor Anarchie und Volksaufruhr leiten« ließ (S. 199). In einem Epilog (S. 216–240) gibt Werner dann noch einen Überblick über den religiösen Aufbruch in Böhmen nach dem Tode von Hus, der in einer vielfältigen volkstümlichen Reformationsbewegung Gestalt annahm.

Im ganzen ist das Buch gewiß ein kenntnisreicher, wertvoller und weiterführender Forschungsbeitrag zur Geschichte der hussitischen Reformation, vor allem was deren ideellen Hintergrund betrifft. Auch die zahlreichen Hinweise auf Parallelen in der lutherischen Reformation sind nützlich, wenngleich man über

einzelne Aspekte anderer Meinung sein kann. Der Pferdefuß kommunistischer Ideologie und Voreingenommenheit, die einem die Lektüre früherer Arbeiten des ansonsten als Mediävisten hochgeschätzten Verfassers zuweilen verleiden konnten, kommt nur noch an wenigen Stellen zum Vorschein; so wenn (S. 233) zur Charakterisierung der Theologie Luthers einige Sätze aus Karl Marx: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« zitiert und auch, mutatis mutandis, als für Hus zutreffend hingestellt werden. Marx hatte von der mittelalterlichen Religiosität, auf deren Hintergrund und in deren Kontext Hussens und Luthers Theologie und Frömmigkeit zu interpretieren sind, keine Ahnung. Und so können seine diesbezüglichen Einordnungen und Qualifizierungen bestenfalls als Quelle für sein Geschichtsverständnis und seine Geschichtskenntnis genommen werden. Will man in ihnen jedoch Auskünfte über die in Frage stehende Sache finden, so stellen sie sich als kompletter Schwachsinn heraus. Es wäre deshalb besser gewesen, auf Hussens Verhältnis zur spätscholastischen Ekklesiologie und Gesellschaftslehre näher einzugehen. Zwar behandelt der Verfasser den Einfluß des Marsilius von Padua auf Hus (S. 165–167), doch werden Ockham und die Pariser Theologen des 14. Jahrhunderts nicht einmal genannt. Ferner: War Hus überhaupt nicht von franziskanischer Frömmigkeit und Mystik beeinflußt? Immerhin wollte er das Konstanzer Konzil mit dem genuin franziskanischen Gruß: »Pax huic domui« begrüßen (S. 184; Lk 10,5; Mt 10,12 var.; Regula non bullata, c. XIV; Regula bullata, c. III,14; *K. Esser,* Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Grottaferrata 1976, S. 389, 368). Und: »Im Leiden sah er einen Beweis seiner Verwandtschaft zu Christus« (S. 150); »Christusnachfolge galt ihm bis zu seinem Tode als Predigt der Wahrheit« (152): genau dies entspricht dem Selbstverständnis des Franziskus von Assisi und dessen Auffassung von der Verkündigung. Auch Wyclif war ja, obwohl er in seinen späteren Schriften die Franziskaner heftig bekämpft, von franziskanischer Theologie und Spiritualität tief geprägt. Und Hieronymus von Prag hatte in Oxford und Paris studiert. (Daß Hus und Hieronymus ihrer Schulzugehörigkeit nach »Realisten« waren, steht einer Beeinflussung ihres Kirchenverständnisses durch ockhamistische Vorstellungen nicht im Wege.)

Leider wird das Buch durch eine schlampige Redaktion letzter Hand verunziert: es ist eine unverhältnismäßig große Zahl von Druckfehlern stehengeblieben. *Helmut Feld*

Veit Probst: Petrus Antonius de Clapis (ca. 1440–1512). Ein italienischer Humanist im Dienste Friedrich des Siegreichen von der Pfalz (Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Universität Mannheim Bd. 10). Paderborn: Schöningh 1989. 291 S. Geb. DM 68,–.

Während dutzende, ja hunderte deutscher Studenten im 15. Jahrhundert italienische Universitäten aufsuchten, um im Geiste des aufblühenden Humanismus gebildet, in ihrer Heimat eine Karriere beginnen zu können, ging einer den umgekehrten Weg. Der italienische Humanist Petrus Antonius de Clapis zog in den Norden, um dort sein Glück zu versuchen. Zunächst Schüler des poeta laureatus Mario Filelfo, der nacheinander an den Universitäten von Bologna, Florenz und Siena die studia humanitatis vertreten hatte, finden wir 1464 Petrus Antonius an der 1460 gegründeten Universität Basel. Im selben Jahr hält er eine bemerkenswerte Laudatio auf Basel (vgl. S. 15). Wohl durch Vermittlung des deutschen Frühhumanisten Peter Luder erhält Petrus Antonius als dessen Nachfolger eine Professur an der Universität Heidelberg (vgl. S. 17). Von der Universität aus sucht Petrus Antonius Kontakt zum kurfürstlichen Hof. Die Beziehung gelingt durch einen Friedrich dem Siegreichen gewidmeten Fürstenspiegel (De dignitate principum). Petrus Antonius vertritt von 1469 bis 1477 in der Phase heikler Differenzen zwischen Kaiser Friedrich III. und der Kurpfalz letztere am Vatikan (vgl. S. 40–82). Auch nach dem Tode von Pfalzgraf Friedrich dem Siegreichen kann er seinen Status als gelehrter Rat und Diplomat unter Philipp dem Aufrichtigen beibehalten (S. 83ff.). In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre des 15. Jahrhunderts steht Petrus Antonius in den Diensten des Mainzer Erzbischofs Berthold von Henneberg.

Das bewegte Leben des italienischen Humanisten an deutschen weltlichen und geistlichen Fürstenhöfen bietet einen konkreten Einblick in den Wirkungsbereich dieses damals neuen Typs von Hofmann: des gelehrten weltlichen Rates. Zugleich wird in vorliegender Monographie ein wesentlicher Beitrag zur Differenzierung und zur Umschreibung der Leistung des Frühhumanismus erbracht. Hierzu trägt in besonderem Maße der Editionsteil bei, in dem die Hauptwerke des Petrus Antonius, sein Fürstenspiegel und seine Staatslehre (De dignitate principum, De principatus conservacione, De virtutum civitate) kritisch herausgegeben werden. Die Einleitung zu den edierten Texten untersucht Gattung und Stil, ermittelt die

handschriftliche Überlieferung und schildert den paläographischen Befund. Durch Biographie und Textedition macht der Verfasser einen einflußreichen, bislang freilich kaum in seinem Wirken faßbaren Frühhumanisten zu einer in Vita und literarischen Produktion greifbaren historischen Größe. *Wolfgang Urban*

Leben des Jakob Andreae, Doktor der Theologie, von ihm selbst mit großer Treue und Aufrichtigkeit beschrieben, bis auf das Jahr Christi 1562. Lateinisch und deutsch. Eingel., hg. und übersetzt von Hermann Ehmer (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte, Bd. 10). Stuttgart: Calwer Verlag 1991. 146 S. 1 Abb. Kart. DM 43,–.

Jakob Andreae (1528–1590), seit 1561 Professor und Kanzler der Universität Tübingen, einer der führenden Theologen der württembergischen Kirche und des deutschen Luthertums in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, hat eine unvollendete Autobiographie hinterlassen, die sein Enkel Johann Valentin Andreae als Teil seiner 1630 in Straßburg erschienenen ›Fama Andreana Reflorescens‹ herausgab. Da Jakob Andreaes Manuskript verloren ist, liegen seine Aufzeichnungen nur in der Edition seines Enkels vor. Das kleine Werk verdient Interesse als Beispiel für eine Autobiographie des 16. Jahrhunderts wie als Quelle für Leben und Wirken des Verfassers, für die württembergische Kirchengeschichte und die Geschichte des deutschen Luthertums. Besonders ausführlich behandelt Andreae die Besetzung Stuttgarts durch spanische Truppen (S. 28–36), die Reformation der Grafschaften Öttingen (S. 52–54) und Helfenstein (S. 54–56), der Markgrafschaft Baden (S. 56–62), des Dorfs Jebenhausen (S. 88–92) und der Stadt Lauingen (S. 96–98), die Religionsverhandlungen des Jahres 1557 in Regensburg, Frankfurt und Worms (S. 66–78) und die Reise württembergischer Theologen nach Frankreich von September bis Dezember 1561 (S. 102–122), mit der die Aufzeichnungen schließen. Tiefe theologische Gedanken sucht man vergeblich; es überwiegen die – nicht immer chronologisch korrekt wiedergegebenen – Ereignisse, unter denen verschiedene spektakuläre Vorgänge auffallen (vgl. den abstoßenden Bericht über die durch Folter erzwungene Taufe eines Juden, S. 92–96).

Es ist zu begrüßen, daß Hermann Ehmer die lateinische Fassung nach dem selten gewordenen Druck von 1630 herausgegeben und ihr eine gut lesbare, bis auf Kleinigkeiten korrekte deutsche Übersetzung gegenübergestellt hat. Die beigefügten knappen, aber gehaltvollen und durch zahlreiche Literaturhinweise weiterführenden 275 Anmerkungen erläutern zuverlässig und hinreichend den Text. Ein Register der Personen und Orte erleichtert den Gebrauch der Ausgabe, die durch eine kurze Einleitung des Herausgebers ansprechend erschlossen wird. *Ulrich Köpf*

Peter Blickle – Johannes Kunisch (Hg.): Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600 (Zeitschrift für historische Forschung. Beiheft 9). Berlin: Duncker & Humblot 1989. 163 S. und 8 Abb. Kart. DM 68,–.

Seit Jahren bemüht sich *Peter Blickle* um einen neuen Zugang zur Reformationsgeschichte von ihren sozialgeschichtlichen Voraussetzungen her. Seine Quellen stammen vor allem aus Oberdeutschland und der Schweiz, und seine besondere Aufmerksamkeit richtet sich auf die bisher vernachlässigten bäuerlichen Schichten. Das vorliegende Heft enthält vier von ihm angeregte, aus Vorträgen auf dem 37. Historikerkongreß in Bamberg hervorgegangene speziellere Untersuchungen und einen von ihm verfaßten, einleitenden Überblick über Diskussionsstand und Forschungsperspektiven. Blickles Interesse geht auf »die Reformation als gesellschaftliches Ereignis« (S. 10f.). Unter diesem Aspekt hat er 1985 die Übereinstimmungen zwischen städtischer und ländlicher, bürgerlicher und bäuerlicher Reformation in dem Begriff »Gemeindereformation« zusammengefaßt. Daß sich die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts überhaupt durchsetzen konnte, liegt an Vorgängen im Spätmittelalter, die Blickle als »Kommunalisierung« (schon 1982 »Kommunalismus«) und »Christianisierung« bezeichnet. »Kommunalisierung« ist die Ausbildung von politisch verfaßten Gemeinden mit einer »Grundausstattung von Satzungs-, Gerichts- und Strafkompetenzen« (S. 16). Nicht nur Städte, sondern auch ländliche Gemeinden in Oberdeutschland fordern im Spätmittelalter eine Trennung der Kirche von den bisherigen feudalen und eine Anpassung an die kommunalen Strukturen (Pfarrerwahl, Verwaltung des Zehnten u. a. durch die Gemeinde). Anders als »Kommunalisierung« ist der Begriff »Christianisierung« aber problematisch, weil er eine ungeklärte Bedeutung von ›Christsein‹ voraussetzt. Blickle wendet sich gegen eine heute verbreitete Auffassung, »die

einfachen Laien des Spätmittelalters« seien »mehr oder minder Heiden« gewesen, deren Frömmigkeit sich »im magisch-animistischen Bereich erschöpfte«, und seien erst im 16. und 17. Jahrhundert christianisiert worden (S. 26). Sein »Christianisierungs-Konzept« behauptet dagegen, auch die einfachen Leute hätten vor der Reformation »Grundkenntnisse in der Theologie« (S. 18), sie handelten »im Rahmen der kirchlichen ›Dogmatik‹« (S. 20), ja sie erwiesen sich »als solide Kenner« »des dogmatischen Gehalts des spätmittelalterlichen Christentums«, sie seien »also Christen« (S. 25). Diese Formulierungen sind nicht nur sachlich weit überzogen; sie verwässern auch den Sinn von »Theologie« wie von »Dogmatik« und verschleiern zugleich, daß das vorreformatorische Christentum auch auf höherem Niveau vorchristliche Elemente enthält und einer Vertiefung und Verinnerlichung bedürftig ist.

Die folgenden Untersuchungen leisten nur begrenzt, was Blickle von ihnen erwartet. *Peter Bierbrauer* stellt die Ausbildung der »Gemeinde« (in weiterem Sinne als »Dorf«: besser »Landgemeinde«) im Zusammenhang mit einer »Entfeudalisierung der Gesellschaft« dar (S. 29–55). Er beschreibt die Einflußnahme bäuerlicher Gemeinden auf die politische Verfassung durch Ablösung von Pfandschaften und Kauf von Herrschaftsrechten (besonders am Beispiel der Gemeinde Saanen in der Grafschaft Greyerz und der Talschaft Niedersimmental im Berner Oberland), aber auch durch die offene Austragung von Konflikten, weist auf die Bedeutung kommunaler Elemente auf der territorialen Ebene hin und schließt mit allzukurzen Bemerkungen über das kommunale Selbstverständnis der Bauern.

Wenig überzeugend sind die Ausführungen von *Ronnie Po-chia Hsia* über »Die Sakralisierung der Gesellschaft« (S. 57–75) unter der kühnen These: »Der gemeine Mann nimmt seine Erlösung selber in die Hand.« (S. 57) Die Stichworte: Eucharistische Frömmigkeit, Blutfrömmigkeit, Antisemitismus, Marienverehrung und Verehrung der Heiligen Familie fassen so wenig die Vielfalt der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zusammen, wie die Formulierung von der »Aneignung der offiziellen Religion durch das Volk« (S. 58) und Vermutungen über die Selbstidentifikation der Gläubigen mit den verehrten Gestalten (S. 61–64) etwas erklären.

Größeres Gewicht als solche vagen Spekulationen haben zwei aus den Quellen erarbeitete Beiträge. *Rosi Fuhrmann* untersucht die selbständigen Aktivitäten ländlicher Gemeinden auf Grund von 92 Pfründstiftungen überwiegend aus dem Bistum Konstanz bzw. Grafschaft und Herzogtum Württemberg zwischen 1400 und 1525 (S. 77–112). Da es sich um Rechtsgeschäfte handelt, sind diese Vorgänge quellenmäßig besonders gut faßbar. Die Verfasserin kann in sorgfältigen, die juristischen Sachverhalte genau beschreibenden Analysen zeigen, wie sich die Gemeinden durch Stiftungen verantwortlich um ihre geistliche Versorgung kümmern. Wichtig ist die Einsicht, daß sich auch im 15. Jahrhundert das römisch-kanonische Recht noch nicht vollständig gegenüber dem Eigenkirchenrecht durchgesetzt hatte (S. 96). Richtig sind auch die Hinweise auf das religiöse Bewußtsein der Gemeinden bei ihren Stiftungen (S. 88–93), das letzten Endes Aufnahmebereitschaft für die Anliegen der Reformation schuf (S. 91). Problematisch ist nur der von Blickle inspirierte Versuch, die religiösen Motive auf die Ebene theologischer Reflexion hochzustilisieren (»Einsicht in die Glaubenslehren« S 89, »gemäß der Heiligen Schrift und den theologischen Erkenntnissen, welche die Kirche lehrt« S. 91).

Den umfangreichsten Beitrag liefert *Heinrich Richard Schmidt* mit einer Untersuchung über die reformierten Sittengerichte (Chorgerichte) in der deutschen Schweiz bis ins 18. Jahrhundert (S. 113–163). Der Verfasser stellt einen Überblick über Theorien von Max Weber (»Rationalisierung«), Norbert Elias (»Zivilisation«), Gerhard Oestreich (»Sozialdisziplinierung«) und Arbeiten jüngerer Forscher an den Anfang (S. 114–126), die aber in der folgenden Untersuchung kaum aufgenommen werden (vgl. S. 146, 162f.). Der eigentliche Gewinn des Beitrags liegt in der Auswertung von Rechtsquellen, vor allem für die Stadt Biel und die Dorfgemeinde Stettlen in der Berner Landschaft, durch die unter anderem das Prinzip der Werkgerechtigkeit in der reformierten Frömmigkeit sichtbar wird. Positiv erscheint daran die Bemühung um »Versöhnung« mit dem Ziel »guter Nachbarschaft« (S. 152–161). Wenn der Verfasser die Darstellung unter das Thema der »Christianisierung des Sozialverhaltens« stellt, dann widerspricht er damit freilich der These Blickles von der »Christianisierung« bereits im Spätmittelalter. Eine Lösung des Widerspruchs sollen Ausführungen am Ende des Aufsatzes ergeben: »Das Chorgericht setzt einen hohen Grad von Christianisiertheit voraus. Auf ihm baut es auf und christianisiert das Sozialverhalten« (S. 163). Mit einem Verständnis von »Christianisierung« als Voraussetzung und zugleich als Vollzug der Sittenzucht wird aber der Begriff zur Unbrauchbarkeit erweitert – genauso, wie wenn Blickle behauptet, die Bauern betrieben »in den 100 Jahren vor der Reformation über die Stiftungen ihre eigene *Christianisierung*« (S. 25). Diese Formulierung erinnert an Münchhausen, der sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zieht.

Fazit: So brauchbar der Begriff der »Kommunalisierung« sich bisher erwiesen hat, so wenig taugt der aus der Missionsgeschichte stammende Begriff der »Christianisierung« zur Charakterisierung der in diesem Heft höchst anregend behandelten Vorgänge. *Ulrich Köpf*

Martin Luther und die Reformation in Ostdeutschland und Südosteuropa. Wirkungen und Wechselwirkungen. Im Auftrage der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat, hg. von Ulrich Hutter in Verbindung mit Hans-Günther Parplies (Beihefte zum Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 8) Sigmaringen: Thorbecke 1991. 140 S. mit 12 Abb. DM 28,–.

Wiederholt wird in dieser Sammlung von Aufsätzen betont, daß die Arbeiten und die Ausstellungen während des Luther-Jubiläums 1983 die Beziehung Luthers nach Osten vernachlässigt haben. Der vorliegende Band will diese Lücke etwas schließen.

In der Einführung (S. 9–14) gibt der Herausgeber *Ulrich Hutter* einen Überblick über die neuere Forschung zu Luthers Beziehungen nach Osten. Diesem Beitrag folgt ein Überblick von *Adalbert Hudak* über die Einführung der Reformation in den Ländern vom Baltikum bis nach Jugoslawien (S. 15–26). Im Schlußteil befaßt sich Hudak mit der Vertreibung. Sie wurde unter anderem mit der Kollektivschuldthese begründet. Der Verfasser stellt diese These in Frage. Sehr umsichtig und nüchtern beschreibt *Udo Arnold* die Beziehungen Luthers zu Albrecht von Brandenburg und die Einführung der Reformation im Preußenland (S. 27–57). Die tiefe Religiosität von Albrecht wird nicht geleugnet, aber doch festgestellt: »Weil Albrecht weiterhin in Preußen regieren wollte, mußte er sich Polen unterwerfen und die Reformation mit ihrem religiösen Legitimationscharakter als Stütze seiner Herrschaft und Abwehr gegen seine ehemaligen Obergewalten einsetzen« (S. 32). Dies wird als eine persönlich bedingte Wertung hingestellt. Während im herzoglichen Preußen die Reformation von oben erfolgte und bis zur Rückkehr Albrechts gut vorbereitet wurde, wird die Reformation im königlichen Preußen, vor allem von der Stadtbevölkerung und den niederen Ständen getragen. Der Beitrag von *Rita Scheller* über die Reformation in Pommern behandelt vor allem Bugenhagens Wirken in Pommern und für Pommern (S. 45–57). Er förderte die niederdeutsche Sprachform, indem er Luthers Bibel in Niederdeutsch wiedergab und die Kirchenordnung in Niederdeutsch erstellte. Kann so einfach gesagt werden, daß die Gläubigen im Mittelalter nur Predigten hörten, wenn durchreisende Mönche auftauchten? (S. 54). *Ludwig Petry* schildert die Herrschaftsverhältnisse und die politischen Vorgänge, die in Schlesien die Reformation ermöglichten und die Gegenreformation begünstigten. Der Beitrag von *Werner Laug* über »Johannes Heß und die Disputation in Breslau von 1524« (S. 67–77) stellt das Umfeld und den Inhalt dieser Disputation vor. *Ulrich Hutter* beschreibt den Anteil von »Zacharias Ursinus am Heidelberger Katechismus« (S. 79–105). *Erik Turnwald* gibt einen Überblick über die Reformation in Böhmen, zeigt Beweggründe zum Übertritt zur Reformation auf und verweist in klagendem, fast anklagendem Ton auf die Wende zu Beginn des 30jährigen Krieges. *Ludwig Binder* beschreibt die Vorgänge in Siebenbürgen (S. 119–127). Er sieht drei Phasen der Reformation. Der Durchbruch der Reformation erfolgte in Siebenbürgen nach 1542.

Einigen Beiträgen sind Literaturhinweise beigegeben. Angeschlossen sind dem Band ein Personen- und ein Ortsregister. Als erster Überblick über Luther und die Reformation im Osten ist der Band hilfreich. Freilich erweist sich, daß hier noch ein weites Forschungsfeld gegeben ist. *Philipp Schäfer*

Urs B. Leu: Conrad Gesner als Theologe. Ein Beitrag zur Zürcher Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte Bd. 14). Frankfurt a. M.: Peter Lang 1990. Kart. 321 S.

Die Arbeit, mit der der Verfasser im Wintersemester 1988/89 an der Universität Zürich zum Dr. phil. promoviert wurde, hat das theologische Denken des bedeutenden Zürcher Universalgelehrten, Naturforschers und Arztes Conrad Gesner (1516–1565) zum Gegenstand. Gesners Interesse umspannte den gesamten Bereich der damals bekannten Wissenschaften; ganz besonders lag ihm aber an dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie. Er betont die große Bedeutung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse für die Theologie, insbesondere auch für die Interpretation der Heiligen Schrift. Aus Kenntnis und Bewunderung der Natur ergibt sich darüber hinaus ein »Weg zur Erkenntnis Gottes«. Gott hat sich in der Natur ebenso manifestiert wie im Dekalog. »Gott schrieb demnach mit dem einen Finger am Sinai die zehn Gebote in steinerne Tafeln, mit dem anderen zeichnete er mit Hilfe der Natur Bilder gewisser

Eigenschaften seiner selbst« (S. 63). Es ist bemerkenswert, wie in der zweiten Generation des reformierten Protestantismus, unmittelbar neben Bullinger und noch zu Lebzeiten Bucers und Calvins, wieder eine Art Theologia naturalis restituiert wird. Dem entspricht auch die positive Würdigung mittelalterlicher Theologen, wie Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Alexander von Hales, Thomas von Aquin, und ihrer Methode durch Gesner (S. 229–231).

Es ist das Verdienst des Verfassers, das umfangreiche und durch eine enorme Vielseitigkeit ausgezeichnete literarische Werk Gesners wieder in Erinnerung gerufen und in seiner Bedeutung für die Theologie gewürdigt zu haben. Dem stehen leider gravierende methodische Mängel der Arbeit gegenüber, die nicht einmal in einer Seminararbeit, geschweige denn in einer Dissertation so hätten durchgehen dürfen. Ein Teil der Quellen (Thomas von Aquin, Calvin, Zwingli u.a.) wird nicht im Original, sondern nach deutschen Übersetzungen zitiert. Die mangelnde Vertrautheit des Verfassers mit der mittelalterlichen theologischen Tradition tritt zuweilen in peinlicher Weise zutage (z.B. S. 235: Zur Siebenzahl der Sakramente!). Zum tieferen Verständnis des naturphilosophischen Denkens Gesners wäre ein näheres Eingehen auf dessen spätmittelalterlichen Hintergrund erforderlich gewesen. Grundlegende Werke zur Philosophie und Theologie des Ockhamismus, wie die von Pierre Duhem (Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic) und Georges de Lagarde (La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge) scheinen dem Verfasser völlig unbekannt zu sein. Er beruft sich für diesen Bereich nur auf H. A. Oberman (Werden und Wertung der Reformation), dessen Name überdies permanent falsch geschrieben wird. Weitere Versehen und Flüchtigkeiten würden sich zu einer ansehnlichen Liste summieren, falls man Lust hätte, eine solche aufzustellen (Quellen- und Literaturverzeichnis enthalten zahlreiche falsche Angaben; S. 240 ist das Horaz-Zitat A.P. 361 nicht erkannt usw.). Wegen derartiger Lapsus, die bei sorgfältiger Kontrolle und Durchsicht hätten vermieden werden können, legt man das an sich gute und verdienstvolle Werk doch ein wenig verärgert beiseite.

Helmut Feld

5. Neuere Kirchengeschichte – Neuzeit

Urs Herzog: Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt. München: C. H. Beck 1991. 523 S. Geb. DM 98,–.

Während die Predigtliteratur des Mittelalters (z.B. Eckhart, Tauler, Seuse) aus literatur- und kulturgeschichtlichen Darstellungen nicht wegzudenken ist, blieb die Barockpredigt lange Zeit eine »Terra incognita«. Erst in den letzten Jahrzehnten wuchs mit der Wiederentdeckung des »literarischen 17. Jahrhunderts« das Interesse an dieser Gattung. Vordringliche Aufgabe war zunächst eine bibliographische Erfassung. *Werner Welzig* hat mit seinem Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen (Wien 1984–87) dazu beigetragen, daß nicht mehr allein auf die bekannten Prediger wie Jeremias Drexel (1581–1639) oder Abraham a Sancta Clara (1644–1709) rekurriert wird. Auch Neudrucke barocker Predigten, wie die des Prokop von Templin OFMCap (1608–1680) ermöglichen nun einen leichteren und schnelleren Zugang (Prokop von Templin. Encaeniale, Das ist: Hundert Kirch-Tag-Predigen, Salzburg 1671. Photomechanischer Nachdruck, mit Kommentar, Glossar, Nachwort und Bibliographie von Dieter Bitterli, 2 Bde. Amsterdam 1990).

Mit der »Geistlichen Wohlredenheit« möchte *Urs Herzog* eine erste systematische Darstellung der katholischen Predigt des 17. und des 18. Jahrhunderts bieten, unter literarischen, rhetorischen, stilistischen, theologischen und kulturgeschichtlichen Aspekten. Dazu gliedert er in fünf Bereiche: »Die Predigt als Teil der Literae«, »Die Kanzel: Predigt der Kanzel«, »Predigen, Ein Englisch Werck«, »Die Predigt« und »Der Predigthörer«.

Predigt als Teil der »Literae«: Die »Literae« umfaßten im 17. Jahrhundert noch den gesamten Bereich von Historie, Philologie und Sprachwissenschaft. So bot die Predigt Exempel, Lieder, Märlein, sie entnahm Elemente aus Romanen (Grimmelhausens' Simplicissimus), aus Volks- und Schwankbüchern (Till Eulenspiegel) und aus der breiten Prodigienliteratur (Wundererzählungen, Gespenstergeschichten etc.). Obwohl immer wieder vor dem »Theater in der Kirche« gewarnt wurde, ist die barocke Predigt ohne dramatische, szenische Elemente nicht denkbar. Der Prediger handelte an seiner Gemeinde und zugleich mit ihr. Unter dem Gesichtspunkt der Rhetorik trat das Gegenüber stärker hervor, denn es galt das Publikum zu belehren (docere), zu ergötzen (delectare) und zu rühren (flectere/movere). Nach

Ignatius von Loyola verlangte die Wahrheit Gottes, alle Sinne des Menschen zu erfassen. Deshalb spielte das Bild, die »Ein-bildung«, eine so große Rolle in Predigt, Drama und bildender Kunst.

Auch die Kanzel selbst war eine Predigt; sie erhob sich in schwindelnde Höhen. Der frühere Kanzelfuß fehlte, statt dessen hoben Engel die Kanzel in einen scheinbar schwerelosen Raum. Das Bildprogramm im 17. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts war bestimmt vom Selbstverständnis der Kirche als »Ecclesia triumphans«; heroische Glaubenskämpfer, Schiffskanzeln in Erinnerung an den Sieg über die Türken bei Lepanto und eine »Ecclesia«, welche die Irrlehrer in den Staub tritt, beschreiben diesen Triumph. Ab etwa 1730 änderte sich das Bildprogramm, die Passion Christi rückte in den Mittelpunkt. An den Kanzeln wurden Kreuz und Opfertod Christi dargestellt, Symbole wie Lamm, Pelikan etc. in die Emblematik aufgenommen. Diesen Wandel hat *Michael Rieser* kürzlich für das Schwäbische Oberland und die Diözese Augsburg nachgewiesen.

Für das Verständnis der Predigt wählte Herzog einen theologischen Zugang. Er fragt nach dem Selbstverständnis der Prediger. Zu ihrem Amt gehörte die Bereitschaft zu Demut und Gehorsam; diese »Entäußerung und Selbstenteignung um so mehr, als der ›Deus semper maior‹ in der Heiligkeit und Herrlichkeit seines ewigen Wortes fordernd sich vorstellte«. Predigen sei ein »Englisch Werck« so Georg Scherer SJ (1540–1605). Durch das Gebet stieg der Prediger hinauf zu Gott, durch die Predigt herab zum Volk. Er war Bote und Werkzeug Gottes. Was der Prediger in Gebet und Betrachtung geschenkt bekam, mußte er den Gläubigen weitergeben. Dieses kontemplative Element war konstitutiv für die barocke Predigt; erst in einer sich »aufklärenden« Welt veränderte sich die theologische Substanz der Predigt. Aus dem »englischen Bote« wurde der »Lehrer«, aus einem allegorischen Austeilen des »Wort Gottes« als »Gaben und Speisen« (Milch, Honig, Brot, Wein etc.) wurden »Sitten- und Tugendpredigten«.

Im vierten Teil seines Buches kommt Herzog auf die Predigt als Vorgang zu sprechen. Die barocke Predigt bediente sich mehr denn je antiker Rhetorik und ihrer Methode (der Inventio, Dispositio, Elocutio, Memoria und Actio). Allerdings sollte die »heydnische Wissenschaft allhie dienen und nicht herrschen«. Wie dem weltlichen Rhetor ein Thema vorgegeben war, so stand der Prediger unter dem Wort Gottes. Die Bibel war die erste Quelle. Daß sie nicht nur »buchstäblich« zu verstehen war, zeigte die Auslegung nach dem mehrfachen Schriftsinn. So konnte »Jerusalem« in einer Perikope gedeutet werden als Stadt in Palästina (sensus literalis), als streitbare Kirche (sensus allegoricus), als triumphierende Kirche (sensus analogicus) oder als Menschenseele in diesem Leben (sensus moralis). Weitere Topoi erhielt man aus Konkordanzen, exegetischen Kommentaren, Predigtsammlungen etc. Bei der Dispositio mußten die »Figurae« folgerichtig angeordnet werden. Prolog, Narratio, Confutatio, Confirmatio und Conclusio bildeten das Grundgerüst. Um die klassischen Pflichten der Predigt (Augustinus) – das »Docere, Delectare und Movere« – zu erfüllen, mußte der Prediger lernen, Affekte (Liebe, Freude, Trauer, Zorn, Hoffnung, Furcht etc.) zu wecken. Bei der sprachlich-stilistischen Ausgestaltung (Elocutio) sollte sich der Prediger immer wieder das augustinische Wort von der »Eloquentia famula« vergegenwärtigen, um nicht überheblich zu werden und »Eloquentia« um ihrer selbst willen zu treiben. Ziel sollte stets sein, den Gläubigen in seiner ganzen Existenz zu erfassen, zu verändern und zu erneuern.

Dem Predigthörer sollte bewußt werden, daß der Prediger »Worte Gottes« verkündete und keine »Menschenworte«. Eine Vorbereitung auf die Predigt war nicht nur vom Redner, sondern auch vom Zuhörer gefordert, um eine »große Begierde nach dem Wort Gottes mitzubringen«. Zur Vollendung der Predigt gehörte es, daß der Hörer die Worte in Erinnerung behielt, andächtig meditierte und im Alltag umsetzte.

Herzog bietet in der vorliegenden Analyse eine Fülle von Material. Die zahlreichen Quellenauszüge ermöglichen nicht nur einen Zugang zur Sprache des 17. und 18. Jahrhunderts, sondern auch zur »barocken« Gedankenwelt. Allerdings sei angemerkt, daß der Autor der »glanzvollen« Welt des Barock den Vorzug gibt. Der Leser vermißt Predigtbeispiele, die auch die Bedrohung menschlicher Existenz durch »Sünde, Tod und Teufel« zeigen. Gerade der »barocke« Mensch erfuhr sich dem Kampf zwischen »Leben und Tod, Gott und Teufel« ausgesetzt. Daß er auch auf der Kanzel immer wieder an das »Memento mori« erinnert wurde, sollte eigentlich nicht unerwähnt bleiben. *Andrea Polonyi*

KURT KÜPPERS: Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter. Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet (Münchener Theologische Studien: I. Historische Abteilung Bd. 27). St. Ottilien: EOS-Verlag 1987. XXXII S. und 336 S. Kart. DM 75,–.

Die »Untersuchungen zur Geschichte und Feier der Maiandacht in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet« wurden in einer Zeit geschrieben, in der diese ehemals sehr volkstümliche Frömmigkeitsform in den Gemeinden stark zurückgegangen ist. Angesichts dieses offenkundigen Tatbestandes, der von wenigen gegenteiligen Tendenzen augenblicklich nicht aufgewogen werden kann, dürfte es hilfreich sein, die Rezeptionsgeschichte der Maiandacht in den Blick zu nehmen. Der Verfasser hat sie sorgfältig und umsichtig erhoben und stellt sie in seiner Monographie, die im Wintersemester 1985/86 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Habilitationsschrift angenommen wurde, übersichtlich und mit Liebe zum Detail vor.

Die Arbeit ist in zwei aufeinander bezogene, umfangreiche Abschnitte gegliedert: »Historische Darstellung« – »Systematische Darstellung«. Zu den Vorläufern der Maiandacht zählt der Autor das »Maigebet«, das nicht marianisch orientiert ist, sondern als Bittandacht um eine gute Ernte begangen wird (S. 51–80). Dieses »Maigebet« läßt sich auch für die ehemals würzburgischen Gebiete der Diözese Rottenburg nachweisen (S. 74–79).

Die ersten Marienandachten im Mai wurden 1784 in der Kirche der Kamillianer zu Ferrara gehalten. Aber: »Der Ursprung der Maiandacht, ihre Initiatoren und deren Absichten liegen noch weitgehend im Dunkeln« (S. 81). Ihr keineswegs geradliniger Weg von Italien nach Deutschland, vor allem aber ihre allmähliche Verbreitung in den deutschen Diözesen selbst läßt sich nachzeichnen. Der »Siegeszug« (S. 2; 321) der Maiandacht in Deutschland fällt in die Jahre 1840–1870. In der Diözese Rottenburg lassen sich die Maiandachten schon relativ früh nachweisen: Mai 1845 in der Schloßkapelle zu Zeil. Bischof Joseph von Lipp war der erste deutsche Oberhirte, der diese Andachtsform 1849 für die ganze Diözese gestattete (S. 140–148). Zu den ersten energischen Befürwortern der Maiandacht zählten Pfarrer aus dem »ultramontanen« Lager wie Karl Erhard Schmöger und Andreas Mauch. Es wäre gewiß interessant und aufschlußreich, diese Zusammenhänge noch deutlicher und ausführlicher anhand der Quellen herauszustellen.

Der Verfasser hat für seine an den Quellen orientierte Arbeit fast alle Archive der westdeutschen Diözesen aufgesucht und »das für die Untersuchung relevante Material durch Autopsie« (S. 12) erhoben. Außerdem zog er »zeitgenössische Kirchenzeitungen als ergiebige Quellen« (S. 13) bei. Eine wichtige Beobachtung verdient erwähnt zu werden: »Die Maiandacht setzte sich bis etwa 1870 so gut wie überall durch. Etwa von diesem Zeitpunkt an tritt das Thema ›Maiandacht‹ in den Quellen, besonders den Kirchenblättern, weitgehend zurück. Auch in den Archiven finden sich nach erfolgreicher Einführung der Andacht kaum weitere Unterlagen« (S. 13).

Die Untersuchung schließt mit einer pastoralliturgischen Problemanzeige: »Für die Feier der Maiandacht stellt sich die Frage, wie diese Andachtsform mit der heute wieder ins Bewußtsein gerufenen 50tägigen Osterzeit zu verbinden ist« (S. 322). *Werner Groß*

GERHARD SCHORMANN: Der Krieg gegen die Hexen. Das Ausrottungsprogramm des Kurfürsten von Köln. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1991. 204 S. Brosch. DM 36,–.

Gerhard Schormann, durch mehrere Arbeiten als exzellenter Kenner der frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen ausgewiesen, hat mit seinem neuen Buch die seit langem fällige moderne Untersuchung der Hexenverfolgung in Kurköln vorgelegt. Da er sich in Ermangelung der üblichen Hexenprozeßakten einer neuen Methode bedient hat, nämlich der Auswertung der Protokolle des kurkölnischen Hofrates, und da er aufgrund seiner Forschungen zu einer radikalen These über den Charakter der kurkölnischen Verfolgungswelle gelangt ist, wird dieses Buch ganz zweifellos für eine engagierte – und hoffentlich fruchtbare – Diskussion sowohl in der rheinischen Landesgeschichte als auch in der Hexengeschichtsforschung sorgen.

Schormanns Hauptthese lautet: Ab 1627 gab es ein zentral gesteuertes Programm zur Ausrottung (exstirpatio) von Hexen in Kurköln. Es wurde ab dem Spätherbst 1626 vom Kölner Erzbischof und Kurfürsten Ferdinand von Wittelsbach vorbereitet und ab dem 15. Januar 1627 vom Hofrat unter Entsendung spezieller Kommissare durchgeführt. Ein Ende fand dieses Exstirpationsprogramm 1639 durch Einschreiten des Reichshofrates (S. 9, S. 44 f.). Sozusagen als Nebenthese sieht Schormann eine bisher nicht

gesehene Fülle von Berührungspunkten zwischen der kurkölnischen Hexenverfolgung und der nationalsozialistischen Judenverfolgung, was ihn auch zum Titel seines Buches gebracht hat, der sich bewußt an den »Krieg gegen die Juden 1933–1945« von Lucy Dawidowicz anlehnt. Verbunden damit steht eine weitere These, nämlich daß die von Ferdinand ausgelöste Hexenverfolgung ein Extremfall war (S. 9).

Es ist ein engagiertes Buch. Ohne den Boden wissenschaftlicher Seriosität zu verlassen, gelingt dem Autor das Kunststück, dem Leser zwischen den Zeilen seine innere Erregung über die geschilderten Vorgänge mitzuteilen. Die Bereitschaft, Stellung zu beziehen, vor allem im letzten Kapitel spürbar, ist unbedingt zu loben. Entscheidende Erkenntnisse sind Schormann zu verdanken: Die Ausdehnung der Verfolgungswelle von 1627 bis 1639 mit der Spitze in den Jahren 1629/1630 wird deutlich, auch der ungefähre Umfang, der wie im kurkölnischen Westfalen nicht unter 1000 Opfern gelegen haben dürfte. Das Kapitel über die Hexenkommissare dürfte in der Forschung ein erhebliches Gewicht gewinnen, vor allem durch seine Beobachtungen über die unscheinbaren »normalen« Kommissare (S. 78). Nicht zu vergessen ist die Aussage über die Bereicherung auf Kosten der Opfer, die – Schormann dürfte hier auch den letzten Zweifler überzeugen – nicht dem Fürsten zugutekam, sondern allein den Hexenkommissaren und den Gerichtspersonen. Schließlich muß auch noch erwähnt werden, daß Schormann gute Gründe dafür anführt, die kurkölnischen Hexenjagden als Hintergrund für die »cautio criminalis« des Friedrich Spee zu sehen. Es wäre allerdings schön gewesen, wenn Schormann sich einer Klärung der Begrifflichkeit gewidmet hätte, denn auch er läßt den Begriff »Kommissar« unkommentiert stehen, obwohl dieser für Kurköln keineswegs in seiner verwaltungs- und rechtsgeschichtlichen Bedeutung geklärt ist. Außerdem vermißt der Leser die Einbeziehung der einschlägigen neueren Ortsgeschichtsliteratur. So wäre die irrige Behauptung, über die Prozesse in Godesberg und Mehlem sei außer einer Gehaltsforderung eines Beamten in den Hofratsprotokollen nichts bekannt (S. 64), durch einen Blick in das Kapitel »Hexenverfolgung« in der 1989 erschienenen »Geschichte der Stadt Bonn« aus der Feder Edith Ennens zu vermeiden gewesen.

Was aber die Hauptthese vom obrigkeitlich geplanten Ausrottungsprogramm angeht, so vermochte der Autor den Rezensenten nicht zu überzeugen. Schormanns Methode der Auswertung der Hofratsprotokolle zwingt ihn zu einer »Vogelperspektive«, d. h. »Verlauf und Ausdehnung der Verfolgung werden auf diesem Wege erkennbar, aber – der Eigenart der Quelle gemäß – nur im großen Überblick« (S. 8). Eine explizite Quelle, dem Hoßbach-Protokoll vergleichbar, gibt es nicht. Schormann schließt die Existenz eines regelrechten Programmes, d. h. einer dezidiert geplanten und vorbereiteten Aktion mit zentraler Steuerung, vor allem aus der Anweisung des Kurfürsten an den Hofrat vom 15. 1. 1627, die Kostenfrage für Hexenprozesse generell zu regeln. Die Umsetzung des kurfürstlichen Programms, die Massenverfolgung, kann »von da an belegt werden, wenn auch anfangs noch unregelmäßig und stockend, wie bei der Schwerfälligkeit der frühneuzeitlichen Verwaltung nicht anders zu erwarten« (S. 56). Die Verfolgungswelle selbst ist unbestritten, ebenso jener religiöse Fanatismus, der Ferdinand gegen alles aufbrachte, was der tridentinisch geläuterten katholischen Kirche schädlich sein könnte. Die Frage ist nur, ob hier tatsächlich ein obrigkeitliches Programm zum Tragen kam, oder ob nicht der Antrieb zur Verfolgungswelle ganz woanders zu suchen ist, und ob nicht Ferdinand als nur allzu bereiter Verfolgungsbefürworter endlich das vorfand, was er immer ersehnt hatte. Folgt man nämlich Schormanns These, so hätten wir in der kurkölnischen Geschichte der frühen Neuzeit auf einmal einen ganz einzigartigen Fall von Untertanengehorsam und willfähriger unterer Verwaltungsebene, der nirgendwo in der Geschichte dieses Territoriums seine Entsprechung hat. Schormann geht zwar davon aus, daß sich der Verfolgungswille Ferdinands an einem anderen Fall, nämlich der Vertreibung der Protestanten, durchaus ablesen läßt (S. 33). Doch zeigt ein Visitationsprotokoll von 1625, daß selbst in der Residenzstadt Bonn im 30. Jahr der Regierung Ferdinands Protestanten wohnten, die auch nach der Visitation unbehelligt blieben und sich noch im 18. Jahrhundert in Bonn nachweisen lassen – und das trotz des Verbotes in der Polizeiordnung von 1585 und trotz der Religionsordnung von 1614. So wenig durchsetzungskräftig war die kurkölnische Verwaltung sogar in der eigenen Hauptstadt! Als weiteres Beispiel sei darauf hingewiesen, daß in derselben Epoche, in der die Hexenverfolgungen stattfanden, mindestens zweimal die kurkölnischen Bauern den dringenden Befehlen des Kurfürsten, zur Landesverteidigung Material und Brot zu liefern, nicht nachkamen, obwohl ihnen selbst unmittelbare Gefahr für Leib und Leben drohte, nämlich 1621, als die Niederländer auf einer Rheininsel vor Bonn ein Fort errichtet hatten und schlimm in der Umgebung hausten, und 1641, als ein französisch-weimaranisches Heer von Süden und ein hessisches von Norden her in Kurköln einrückten. Das Holz für die Scheiterhaufen liefern die Bauern aber so eifrig, daß 1627 und 1631 Beschwerden beim Hofrat einlaufen, man könne mit den Lieferungen nicht schnell genug nachkommen (S. 58, S. 63). Sollen sie auf einmal – und nur in dieser kurzen Zeitspanne – so obrigkeitsgläubig geworden sein? Von der sonst

üblichen Unbotmäßigkeit der unteren Verwaltung und Widerborstigkeit der jeweiligen Grundherren ganz zu schweigen.

Nach Auffasung des Rezensenten lassen die Protokolle des Hofrates auch einen anderen Schluß als den eines obrigkeitlich geplanten Vernichtungsfeldzuges zu. Wie erwähnt begann das Programm nach Schormann mit dem Befehl vom 15.1. 1627. Zu diesem Zeitpunkt aber war am Schöffengericht zu Lechenich schon mindestens ein Prozeß anhängig (S. 54, S. 58). Es gab also schon vor Beginn des »Programmes« Verfolgungen, bei denen Besagungen eine Rolle gespielt haben, die also von sich her schon eine eigene Verfolgungsdynamik entwickelt haben. Der Hofrat, so schreibt Schormann selber, griff ab Januar 1627 massiv in [schon bestehende] Hexenprozesse der Euskirchener Gegend ein (S. 58). Der kurfürstliche Wille soll so durchschlagend umgesetzt worden sein, daß schon sechs Wochen nach Programmbeginn ein Gericht des Amtes Hardt die Kosten für die Prozesse nicht mehr aufbringen kann. Es ist das gleiche Amt Hardt, in dem es im Jahre 1700 14 Tage dauert und der mehrfachen Aufbietung von bis zu 50 Schützen bedarf, um einen Pfarrer zu bewegen, den Kirchenstuhl des Grundherren wieder in der Kirche zu dulden. In der kurfürstlichen Residenz Bonn allerdings, die beileibe nicht die rechtliche Selbständigkeit einer Reichsstadt hatte oder je gehabt hätte, soll der Kurfürst seinen Willen erst mit zweijähriger Verzögerung, 1629, durchgesetzt haben (S. 57f.).

Unterstellt man einmal, daß nicht der obrigkeitliche Wille, sondern die um das Jahr 1628 in vielen Gegenden festzustellende Verfolgungsbereitschaft unter der Bevölkerung zur kurkölnischen Verfolgungswelle geführt hat (von Schottland bis zum eigentlich damals prozeßarmen Bayern steigen die Prozeßzahlen überall an), dann lesen sich die Hofratsprotokolle auf einmal ganz anders: 1629 hören wir von einer Bittschrift der Bevölkerung im Amt Nürburg um stärkere Ausrottung der Hexen, obwohl schon 1627 erste Prozesse nachzuweisen sind. Auch im Amt Andernach hatte sich der Amtmann offensichtlich nicht sehr von der kurfürstlichen Aufforderung zur Hexenjagd beeindrucken lassen und war damit auch zwei Jahre lang völlig unbehelligt geblieben. Erst auf Druck der Bevölkerung dreier Ortschaften wird hier der Hofrat aktiv und schickt einen Kommissar (S. 60). In der Stadt Andernach selber ist es ebenfalls eine Bittschrift der Bürger an den Kurfürsten, die 1629 zur Verschärfung der Verfolgung führt. Hier heißt es, die städtische Obrigkeit verweigere sich einer Verfolgung, obwohl die Bürgerschaft und die ganze Umgebung seit langem darauf dringe (S. 60). In der Stadt Ahrweiler dagegen gab es von vorne herein viele Prozesse, doch auch hier bitten die Bürger 1632 um eine Verschärfung der Verfolgung (S. 62). 1631 kommen Familien in Lechenich um eine Weiterführung der Verfolgung ein. Es sind Familien, deren Angehörige ab 1627 Opfer der ersten Prozeßwelle geworden sind und die sich jetzt, so Schormanns einleuchtende Interpretation, an ihren Peinigern rächen wollen (S. 62). Die Schuldigen sind für sie aber offensichtlich nicht im Hofrat zu suchen, sondern unter ihren Nachbarn. 1631 beklagen sich auch die Einwohner des Amtes Brühl über eine zu lasche Verfolgung der Hexen. Immer wieder also stößt man da, wo sich in den Hofratsprotokollen nicht nur der Verfolgungswille der Obrigkeit, sondern das Faktum tatsächlicher Verfolgung wiederfinden läßt, auf dieses Begehren der Bevölkerung nach Verfolgung der sie bedrohenden Hexen. Die noch vorhandenen kurkölnischen Hexenprotokolle und Berichte bestärken diese These, denn in Schwarzrheindorf, in Rheinbach, in Heimerzheim oder im nahen (reichsunmittelbaren) Siegburg, wo jedesmal der entsetzliche Hexenkommissar Buirmann sein Unwesen trieb, begannen die Prozesse, bevor der Kommissar zur Stelle war. Er wurde jeweils erst im Verlauf der Verfolgung gerufen. Dieses Phänomen des bis zur Erpressung der Obrigkeit gehenden ultimativen Verfolgungswunsches der Bevölkerung haben eingehende Regionalstudien verschiedener kleiner Territorien immer wieder als entscheidenden Motor für das Ingangsetzen einer Prozeßwelle erwiesen (S. 145f.). Das kleine, territorial wie verwaltungsmäßig zersplitterte Kurköln ist diesen Kleinstaaten nicht entgegen- sondern eher gleichzusetzen. So lautet denn die *Gegenthese zu Schormanns Position*, daß erst der massive Druck einer engagierten Bevölkerung dem schon seit seiner Hexenordnung von 1607 nachweisbaren Wunsch des Kurfürsten nach Verfolgung der imaginierten Hexensekte zum Durchbruch verhalf. Eines Programmes hat es dafür nicht bedurft, doch hätte auch die Existenz eines solchen den Verlauf der Verfolgung nur wenig beeinflußt. Die Rolle der Hexenkommissare als ursächlich für eine jeweils ungeheure Verschärfung der Verfolgung ist allerdings unbestritten. Das jedoch erreichen dieselben Männer auch in Territorien, in denen kein obrigkeitlich geplantes Exstirpationsprogramm unterstellt wird, im Herzogtum Jülich, in der hinteren Grafschaft Sponheim, in der Grafschaft Manderscheid-Blankenheim oder in der reichsabteilichen Stadt Siegburg. *Thomas P. Becker*

THEO KIEFNER: Die Privilegien der nach Deutschland gekommenen Waldenser. 2 Bde. Stuttgart: Kohlhammer 1990. 1419 S. Pappbd. Zs. DM 198,–.

Der seit Jahren als Erforscher der neuzeitlichen Waldensergeschichte bekannte Verfasser (vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 10 [1991] S. 319) hat in den vorliegenden Bänden die Dokumente über die Niederlassung der aus ihren spätmittelalterlichen Rückzugsgebieten in den Westalpen (vor allem dem Val Cluson) vertriebenen Waldenser in Deutschland gesammelt. Gelegentlich sind auch Quellen für die Hugenotten, die mancherorts mit den Waldensern vermischt waren, sowie für die Stellung der Reformierten im allgemeinen miteinbezogen. Der geographische Rahmen umfaßt die brandenburgischen und hessischen Territorien, die Kurpfalz, Baden und Württemberg, aber auch Dänemark, wo es nur zur Ausstellung von Privilegien kam, jedoch nicht zur Ansiedlung der Flüchtlinge. Der zeitliche Rahmen reicht – abgesehen von einem Pachtvertrag von 1344 aus dem Val Cluson (Text 1) und drei Dokumenten vom Ausgang des 16. Jahrhunderts für Dietz in der Grafschaft Nassau-Dillenburg (Text 134–136) – *von den frühen achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts* (Privilegien für Friedrichsfeld in der Kurpfalz 1682 [Text 70], brandenburgische Privilegien für Einwanderer aus der Schweiz 1684 [Text 235], Einladung Friedrichs II. von Hessen-Homburg 1684 [Text 25]) *bis weit ins 19. Jahrhundert* hinein (Text 115–117, 121, 158–160, 171). Die Hauptmasse der Quellen setzt mit dem Verbot der reformierten Religion im Val Cluson am 7. Mai 1685 ein und erreicht die größte Dichte in den folgenden beiden Jahrzehnten. Aufgenommen sind nicht nur die Privilegien im engeren Sinne (z. B. von Brandenburg-Bayreuth 1685 [Text 12] und Hessen-Kassel 1685 [Text 39], die Religionsvereinbarung der Kurpfalz 1685 [Text 52], das Potsdamer Edikt 1685 [Text 55], die Württembergischen Privilegien 1685 [Text 59] und die Württembergischen Artikel 1699 [Text 118]), sondern auch alle wichtigen Schriftwechsel von den Eingaben und Aufnahmegesuchen der Vertriebenen (z. B. Pfarrer Papon [Text 3], Du Cros [Text 56], Henri Arnaud [Text 75]), von Projekten (z. B. Du Cros [Text 6]) und Gutachten (z. B. des Württembergischen Konsistoriums [Text 61]) über die konkreten Ausführungsbestimmungen (Privilegien für einzelne Ansiedlungen bzw. Gemeinden oder für bestimmte Gewerbe) bis hin zu den späteren Bestätigungen und einer verfassungsmäßigen Verankerung der gewährten Rechte (z. B. Württembergische Verfassung von 1819 [Text 120]).

Von 29 Texten sind die vorhandenen gedruckten Fassungen in reprographischer Wiedergabe geboten – leider manchmal schwer lesbar. Die übrigen Quellen sind diplomatisch getreu und gegebenenfalls mit den Textvarianten verschiedener Überlieferungen ediert. Wo von einem Dokument Fassungen in zwei (französisch-deutsch, italienisch-deutsch, dänisch-deutsch) oder gar drei Sprachen (Text 80: Edikt Savoyens vom 23. 5. 1694 italienisch, französisch und deutsch) vorliegen, sind alle (nach Möglichkeit parallel) abgedruckt. Wo nur eine fremdsprachige Fassung (lateinisch, italienisch, französisch, dänisch) existiert (in etwa 70 Fällen), ist ihr eine – wie Stichproben zeigen, im wesentlichen zuverlässige – deutsche Übersetzung gegenübergestellt. Auch alle größeren fremdsprachigen Zusätze in mehrsprachigen Fassungen sind übersetzt.

Der Herausgeber hat mit außerordentlichem Fleiß 246 Dokumente in ihrer gesamten gedruckten und ungedruckten Überlieferung aus mehr als 50 Bibliotheken und Archiven zusammengetragen und einem breiteren Benutzerkreis zugänglich gemacht. Mit seiner Sammlung hat er die Grundlage für jede weitere Beschäftigung mit der Aufnahme der Waldenser in den deutschen Territorien geschaffen. Eine auf Namen und Daten komprimierte Einleitung (S. 31–79) sowie ausführliche Register der Orte, Personen und Sachen (S. 1387–1419) erschließen den reichen Inhalt dieses Quellenwerks. *Ulrich Köpf*

Kaspar Jodok von Stockalper und das Wallis. Beiträge zur Geschichte des 17. Jahrhunderts. Hg. von LOUIS CARLEN und GABRIEL IMBODEN. (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts zur Geschichte des Alpenraumes 1) Brig: Rotten-Verlag 1991. 537 S. GReb. Sfr. 120,–.

Beim Stichwort »Wallis« fallen dem historisch Interessierten auf Anhieb die Namen zweier Persönlichkeiten ein, nämlich *Matthäus Schiner* (um 1465–1522) und *Kaspar Jodok von Stockalper* (1609–1691). Schiner wurde 1499 zum Bischof von Sitten gewählt. Er war nicht nur ein vortrefflicher Oberhirte seiner Diözese, sondern auch ein bedeutender Landesherr und Politiker. Mit Stockalper teilte er das Schicksal, daß er den Konkurrenten um die Macht im Lande zu einflußreich wurde. 1517 mußte er fluchtartig das Land verlassen. Er fand Aufnahme bei Papst Julius II., der ihn zum Kardinal kreierte, nicht zuletzt mit Rücksicht auf die Verdienste, die sich Schiner um das päpstliche Heerwesen (Anwerben von schweizerischen Söldnern)

erworben hatte. Stockalper, der reiche Kaufmann, wurde 1679 vertrieben; nach Jahren konnte er zurückkehren. Beide Persönlichkeiten sind im Volk unvergessen; dazu kommen die noch heute sichtbaren Spuren ihrer Tätigkeit als Bauherren und Mäzene. Die Silhouette der Stadt Brig wird eindrucksvoll vom Stockalper-Palast mit seinen drei Türmen bestimmt; dieses Schloß ist aber zum größten Teil eine Suste, das heißt ein Umschlagplatz für Waren (vor allem für den Handel über den Simplon-Paß). Ein Unterschied besteht trotzdem: Während für Schiner die noch erhaltenen Quellen einigermaßen vollständig erfaßt und ausgewertet werden konnten, ist über Stockalper noch viel zu arbeiten. Vor allem das Familienarchiv, heute im Besitz der Stadtgemeinde Brig, bietet umfangreiches Material, das zu erschließen ist.

Um diese Lücke auszufüllen, gab das Forschungsinstitut für Geschichte des Alpenraumes, das 1990 eingerichtet wurde und im Stockalper-Palast untergebracht ist, schon wenige Monate nach der offiziellen Eröffnung einen ersten Band mit Untersuchungen heraus. Unterstützt wurde es dabei von der Stadtgemeinde Brig-Glis und der »Schweizerischen Stiftung für das Stockalper-Schloß«, beide Mitträger des genannten Forschungsinstituts. Ursprünglich wurde eine gewisse »thematische Rundung« des Bandes angestrebt; diese konnte aber nicht erreicht werden. So fehlen nach Aussage der beiden Herausgeber wichtige Beiträge: Politische Ereignisgeschichte, Außenbeziehungen des Landes, Klerus und weltliche Macht, Bevölkerungsgeschichte usw. Dies ist auf der einen Seite zu bedauern; andererseits ist der vorliegende Band lediglich der Beginn einer größeren Publikationsreihe. So besteht noch genügend Gelegenheit, Einschlägiges vorzulegen. Zudem arbeitet das Forschungsinstitut eng mit dem Geschichtsforschenden Verein vom Oberwallis zusammen, der in den »Blätter(n) aus der Walliser Geschichte« eine eigene Zeitschrift unterhält.

Bei den Beiträgen des Sammelbandes lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: Untersuchungen, welche sich unmittelbar mit Kaspar Jodok von Stockalper beschäftigen, und solche, welche einen allgemeinen Rahmen abstecken, d.h. Aspekte einer Geschichte des Wallis im 17. Jahrhundert behandeln. Um bei der zweiten Gruppe zu beginnen: Hier ist vor allem auf die Beiträge von *Louis Carlen* (Verfassung und Recht im Wallis des 17. Jahrhunderts, S. 47–70), *Robert Walpen* (Das Wehrwesen in der Landschaft Wallis des 17. Jahrhunderts, S. 71–118) und *Stefan Loretan* (Schattenseiten des glanzvollen 17. Jahrhunderts im Wallis, S. 143–178) hinzuweisen. Gerade der Beitrag von Loretan ist geeignet, romantische Vorstellungen von der »guten, alten Zeit« zu entmystifizieren. Die Arbeit schildert eine fast ununterbrochene Reihe von Seuchen, Naturkatastrophen, Mißernten und dergleichen (selbst die Lepra starb im Wallis erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus). *Philipp Kalbermatter* (Die Oberwalliser Pässe im 17. Jahrhundert, S. 391–406), schildert eine wichtige Voraussetzung für die Handelstätigkeit Stockalpers. Ein Großteil von Verkehr und Handel lief damals nicht über die Straßen im Tal, sondern über Pässe, deren Überqueren heute eine sportliche Leistung ist. Dazu gehört der Theodul-Paß (3320 m) oder der schwindelerregende Übergang über den Gemmi-Paß (2314 m).

Zu den Beiträgen, die sich unmittelbar mit Stockalper befassen, gehört zunächst die Gesamtschau von *Gabriel Imboden* (Kaspar Jodok von Stockalper, 1609–1691. Ansätze zu einer neuen Sicht, S. 11–46). Hier wird unter anderem auf die religiöse Begründung der Tätigkeit des bedeutenden Handelsmannes verwiesen; Grundsätze werden deutlich, die an eine calvinistische Ethik erinnern. Das Thema wird von *Heinrich Bortis* (Der Merkantilismus. Wirtschaftspolitischer Hintergrund des Stockalperschen Wirkens, S. 333–350) fortgeführt. Gerade diese religiöse Begründung erlaubte es Stockalper, bei seinem Handeln nicht zimperlich zu sein. Er nutzte jede, auch die geringste Gelegenheit, um zu weiterem Reichtum, Geld, Einkünften, Grundbesitz, zu kommen. Dazu gehörte auch die Übernahme wichtiger politischer Ämter (Landschreiber, Landeshauptmann). Die Folge davon war nicht nur die finanzielle Abhängigkeit zahlreicher Mitbürger von Stockalper (Kredite, Verpfändung von Grundbesitz); seine Finanzkraft überstieg die der Walliser Landschaft bald um ein Vielfaches (1665: Stockalper 12555 Kronen, Landschaft 3086 Kronen). Dies kann *Gabriel Imboden* (Finanzvolumen der öffentlichen Hand und private Finanzkraft. Zur Stellung Kaspar Jodok von Stockalpers in der Landschaft Wallis, S. 361–390) mit Hilfe der Landratsabschiede und der Rechnungsbücher Stockalpers nachweisen. Dieses bedeutende Finanzvolumen schuf neue politische Kraft; dabei verstand es Stockalper sehr geschickt, in seinem Umfeld eine gefügige Klientel aufzubauen, die sich aus den führenden Familien des Landes rekrutierte (*Hans Steffen*, Führungsschichten um Stockalper, S. 431–460).

Stockalpers Beziehungen zur Kirche und ihren Institutionen werden in dem Band nicht systematisch dargestellt; sie klingen aber immer wieder an. Auf die fast calvinistisch anmutende Wirtschaftsethik wurde bereits verwiesen. Mit größeren Summen unterstützte der Handelsherr das Kirchenwesen im Wallis. Zahlreiche Kirchbauten (u.a. die für ihn zuständige Pfarrkirche von Glis, in der er später sein Grab finden

sollte) wurden von ihm unterstützt. Ebenso verdienstvoll war sein Mühen um das Schulwesen des Landes. Er sorgte dafür, daß die Jesuiten und die Ursulinen nach Brig berufen wurden, um dort höhere Schulen für die männliche *und* die weibliche Jugend zu errichten. Den Bau dieser Häuser unterstützte Stockalper ebenfalls durch namhafte Summen, sorgte aber dafür, daß durch Aufträge ein Teil des Geldes wieder in die eigene Kasse kam.

Zwar hatte das obere Wallis seit langem, wie schon erwähnt, einen eigenen historischen Verein. Die Forschungsarbeit wurde aber meist von liebenswerten und eifrigen Amateuren betrieben (vgl. dazu die zahlreichen Beiträge in der Jubiläumsschrift: 100 Jahre Geschichtsforschender Verein Oberwallis, 1888–1988. Blätter aus der Walliser Geschichte, 20. Band 1988). Um so mehr ist es zu begrüßen, daß die Landschaft nun in dem mehrfach genannten Forschungsinstitut ein wissenschaftliches Zentrum für die Erforschung seiner Geschichte erhalten hat. Die Errichtung war nicht zuletzt ein Verdienst des aus Brig stammenden Freiburger Rechtshistorikers *Louis Carlen*.

Bemerkt werden soll noch, daß das genannte Institut auch Träger einer wichtigen Publikationsreihe ist; es sind die Handels- und Rechnungsbücher Stockalpers, eine wichtige Quelle zur Geschichte des Wallis im 17. Jahrhundert und zum Wirken des bedeutenden Handelsmannes. Bislang sind vier Bände, bearbeitet von *Gabriel Imboden* und *Gregor Zenhäuser* (1987–1990), erschienen. Jedes Jahr soll ein weiterer Band vorgelegt werden. Diese respektable Leistung wird jedermann anerkennen, der die Schwierigkeiten solcher Editionen kennt. *Rudolf Reinhardt*

ERNST ZIEGLER: Sitte und Moral in früheren Zeiten. Zur Rechtsgeschichte der Reichsstadt und Republik St. Gallen. Sigmaringen: Thorbecke 1991. 224 S. mit 94 Abb. davon 20 farb. Ln. DM 48,–.

St. Gallen war Reichsstadt und Stadtrepublik einerseits und Reichsabtei anderseits. Dieses Nebeneinander gab der Stadt, die sich 1457 die politische Unabhängigkeit vom Kloster erkauft hatte, ihren besonderen Charakter. Das vorliegende Buch spürt Kultur, Sitten und Rechtsgeschichte der Stadt nach, wobei die Zeit vom 16. bis 18. Jahrhundert im Vordergrund steht. Dabei kam dem Verfasser, seit 1971 Stadtarchivar von St. Gallen, seine jahrelange vielseitige Beschäftigung mit den Quellen und den Themen zugute. Sie haben sich auch in verschiedenen Arbeiten niedergeschlagen, die, teilweise überarbeitet, in dieses Buch wieder aufgenommen wurden.

Eine kommentierende Übersicht über die Rechtsquellen der Stadt St. Gallen vom 13. bis 15. Jahrhundert leitet das Buch ein, wobei darauf hinzuweisen ist, daß neben den bereits gedruckten Rechtsquelleneditionen seit 1987 im Rahmen der von der Rechtsquellenstiftung des schweizerischen Juristenvereins herausgegebenen Sammlung »Schweizerische Rechtsquellen« die Bearbeitung der Rechtsquellen der Stadt St. Gallen im Gang ist. Der Autor stellt die Handfesten von 1272/73 und 1291 und den Freiheitsbrief Rudolfs I. von Habsburg von 1281 sowie die drei Stadtsatzungsbücher und deren Inhalt vor. Ab 1524 fand die Reformation in der Stadt St. Gallen Eingang, was auch zu einer Reformation des Lebens und aller Sitten führte. Davon zeugen die verschiedenen Vorschriften über Mode, Spiel und Tanz, über die Beziehungen zwischen Mann und Frau, vor allem in Ehesachen, und 1526 die Schaffung eines Ehegerichtes. Mit letzterem wollte man zugleich die Ehesachen aus der bisherigen Jurisdiktion der bischöflichen Gerichte von Konstanz lösen und der evangelischen Obrigkeit unterstellen.

Ein reiches Bild der Rechts-, Kultur- und Sittengeschichte zeichnen die Mandate des 17. Jahrhunderts für die damals ca. 5000 Einwohner zählende Stadt, in der sechs Zünfte nicht nur wirtschaftlichen, sondern auch politischen Einfluß ausübten. Inhaltlich befassen sich diese Mandate mit gottesfürchtigem Leben, Sonntagsheiligung, öffentlicher Ordnung und guter Sitte, Wirtshauswesen, Essen und Trinken, Tabakrauchen, Mode und Kleider, übermäßigem Schmuck, Verlobung und Hochzeit, Verletzung der Sittlichkeit, Fluchen und Schwören, Leichenbegängnissen usw. Die lebhafte Entwicklung von Handel und Gewerbe ließ den Rat durch geschulte Juristen im 17. Jahrhundert größere Kodifikationen erarbeiten, in denen vor allem Verfahrens- und Strafvorschriften enthalten sind. 1650 erging ein Bettags-Edikt. Im endenden 18. Jahrhundert wurden gottesdienstliche und Polizeigesetze erlassen, die in ihrem Gehalt und Inhalt mit den früheren Mandaten stark verwandt sind; Themen wie Kinderlehre, Hunde in der Kirche, Sonntagsfahrverbot, nächtliche Kutschenfahrten, Bierhäuser und ganz besonders Kleiderordnungen und Hochzeit stehen jetzt im Mittelpunkt. Ziegler geht auch auf die Bekanntmachung, Sprache und Durchsetzung der Mandate ein und nennt als Gründe für ihren Erlaß vor allem Hoffart, Ehrbarkeit, die Bibel und soziales Element.

Der Autor arbeitet aus seinem Material Merkmale des geistigen Klimas im alten St. Gallen heraus, wobei er sich stark auf zeitgenössische Aussagen stützt. Es sind für ihn Kleinräumigkeit, Kraft des Alten, Sparsamkeit, Lust der alten Tugenden, merkantile Tüchtigkeit, Beteiligung am Gemeinwesen, Vernachlässigung von Wissenschaft und Kunst.

Mit Recht versucht Ziegler die st. gallische Polizeigesetzgebung vom Spätmittelalter bis zur Aufklärung in die allgemeinen rechtshistorischen Zusammenhänge einzugliedern. Der Vergleich mit der Polizeigesetzgebung der Fürstabtei St. Gallen und anderer Gegenden um den Bodensee und der Eidgenossenschaft dürfte verschiedene Parallelen aufweisen, aber auch mit der Polizeigesetzgebung im Deutschen Reich. Das zeigt sich unter anderem, wenn man sie mit Gustav Klemens Schmelzeisens Forschungen vergleicht. Sie gehört zur sogenannten guten Ordnung und Polizei, die vor allem seit dem Jahrhundert der Reformation für Verwaltung und Rechtsetzung in Städten und Territorien ein Leitmotiv war; sie war die öffentliche Ordnung und ihre Durchsetzung, die mit Geboten und Verboten nachhaltig in die einzelnen Bereiche des Rechtslebens und der Sitten eingriff.

Das alles macht das Buch für St. Gallen eindrücklich klar. Es hat nicht nur seinen Wert für die Rechtsgeschichte und die Rechtliche Volkskunde, sondern dieser liegt vor allem auch darin, daß ein anschauliches Gemälde von Sitte und Moral in einer von der Reformation berührten Stadt gezeichnet wird. Dabei werden auch auf kirchengeschichtliche Vorgänge interessante Streiflichter geworfen. Ein reiches, zum Teil farbiges Bildmaterial begleitet den Band, dem der Verlag ein vortreffliches Kleid gegeben hat.

Louis Carlen

Rudolf Zuber: Osudy moravské církve 18. století I. [Schicksale der mährischen Kirche im 18. Jahrhundert]. Prag 1987. 292 S. Geb.

Im Rahmen einer geplanten mehrbändigen Geschichte des 1063 gegründeten Bistums Olmütz, von der bislang nur der I. Band (*V. Medek*, Schicksale der mährischen Kirche bis zum Ende des 14. Jahrhunderts, Prag 1971) erschien, behandelt Zuber die Jahre 1695–1777. Nach einer statistischen Einleitung (S. 7–10) wird die Geschichte der bischöflichen Verwaltung beschrieben (S. 11–48). Olmütz war mit 70000 bis 90000 Gulden Jahresertrag eine recht einträgliche Pfründe. Bis 1759 besaß das Bistum das Münzrecht; 1777 wurde es nach der Ausgliederung und Neuerrichtung der Diözese Brünn zum Erzbistum erhoben.

Das *Domkapitel* (S. 49–76) besaß das Bischofswahlrecht und verfügte über 14 Kanonikate und 17 Domizellare. Die Sitze wurden durch kaiserliche Nomination oder päpstliche Provision erworben. Eine Pfründe warf zwischen 4000 und 6000 Gulden jährlich ab. Die Hälfte der Domherren rekrutierte sich aus den österreichischen Erblanden, während die Mähren nur 17,5 Prozent der Präbenden besetzen konnten. Eine Kumulation mit Salzburger Domkanonikaten war häufig. Die Kollegiatkapitel im Bistum (S. 77–88) in Brünn, Kremsier und Nikolsburg waren schlecht dotiert und spielten keine herausragende Rolle.

Einen Schwerpunkt des Buches bilden die *Biographien der Bischöfe* (S. 89–179). Außer Karl Josef von Lothringen (Bischof 1695–1710) und Kardinal Wolfgang Hannibal von Schrattenbach (1711–1738) residierten die Bischöfe meistens in Olmütz: Jakob Ernst von Liechtenstein (1738–1745), Ferdinand Julius von Troyer (1746–1758), Leopold Friedrich von Egk und Hungersbach (1758–1760) und Maximilian von Hamilton (1761–1776). Zu den einzelnen Olmützer Bischöfen vgl. jetzt auch die einschlägigen Artikel in *Erwin Gatz (Hg.)*, Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648–1803. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1990.

Bei der Darstellung der *Bischofswahlen* fällt die äußerst dürftige Quellenlage auf. Zuber mußte sich fast ausschließlich auf Olmützer Quellen beschränken. Wie Nachforschungen des Rezensenten zeigen, scheint das ungleich interessantere Wiener Material, welches die Instruktionen für die kaiserlichen Wahlgesandten, deren Berichte sowie umfangreiche Akten und Schriftwechsel enthält, verloren gegangen zu sein. Diese Quellen befanden sich bis zum Ende des Ersten Weltkrieges im Allgemeinen Verwaltungsarchiv Wien, Bestand Alter Kultus Sign. 32, und wurden dann an die Tschechoslowakei abgetreten. Sie sind aber weder im Hauptstaatsarchiv Prag noch im Regionalarchiv Opau je angekommen. Diesen Mangel hätte Zuber zum Teil durch die Konsultation der Acta Congregatio Consistorialis und der Processus Consistorialis bzw. Datariae im Vatikanischen Geheimarchiv Rom kompensieren können, was für ihn aber in den 80er Jahren wegen der Reisebeschränkungen kaum möglich war. (Über die Olmützer Wahlen von 1694 und 1711 hofft der Rezensent, im Rahmen seiner Studie »Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen [1680–1715]. Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich?« ausführlicher berichten zu können.)

Der letzte Teil der Studie ist *seelsorgsgeschichtlich* orientiert (S. 181–259). Neben der äußeren Pfarrorganisation kommen die Tätigkeiten des Klerus (Predigt, Katechese, Sakramentenspendung etc.), die liturgischen Bücher und der Kirchengesang in den Blick. Bleibt zu hoffen, daß Zuber die weiteren Bände des Gesamtwerkes bald vorlegen kann, was infolge der veränderten politischen Rahmenbedingungen sicher auf breiterer Quellengrundlage erfolgt. Jedenfalls tritt durch seine mustergültige Darstellung erneut ins Bewußtsein, wie stark die Geschichte Mährens im europäischen Kontext stand und wie ahistorisch der »Eiserne Vorhang« war. *Hubert Wolf*

Bertram Meier: Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (Münchner Kirchenhistorische Studien Bd. 4). Stuttgart: Kohlhammer 1990. 415 S. Kart. DM 89,–.

Vorliegende Arbeit erfüllt ein langgehegtes Desiderat. Nicht daß es an Studien zu Sailers Kirchenverständnis mangelt. Auf Geiselmann und Kantzenbach, aber auch auf die Diskussion zu Klemens Hofbauers Sailergutachten sei verwiesen. Aber gerade diese Hinweise machen deutlich, daß es den Autoren oft weit mehr darum ging, vorgefaßte Urteile in Sailer hineinzuprojizieren, als seine Werke systematisch und sachlich zu analysieren. Ganz abgesehen davon, daß Sailers Frühschriften von der bisherigen Forschung fast völlig außer acht gelassen wurden. All diese Mängel werden von der Untersuchung Meiers in meisterhafter Weise behoben. Ja man könnte sich vorstellen, daß Sailer selbst, dessen Stärke nicht die systematische Darstellung war, seine helle Freude gehabt hätte, wenn er Meiers Buch in die Hand genommen und seine weitverstreuten Äußerungen zur Kirche in ein System gefaßt vorgefunden hätte. Sicher wäre seine Freude noch vermehrt worden, hätte er gesehen, daß Meier nicht ein starres System vorstellt, sondern der Entwicklung in Sailers Kirchenbild Rechnung trägt und den Schlüssel zum Verständnis sich scheinbar widersprechender Aussagen liefert, wenn er von der »relationalen« Darstellungsweise des großen bayerischen Theologen spricht. Es handelt sich dabei um eine Grundthese, die das ganze Buch durchzieht: Bei Sailer sind drei Diskussionsebenen zu unterscheiden, ein Dreischritt ist mitzusehen, der mit den Worten »Theismus«, »Christianismus«, »Katholizismus« umschrieben wird. Auch die Intention, die Meier verfolgt, wäre sicher von Sailer unterschrieben worden: er möchte nicht nur Klarheit über das Kirchenbild – oder sollte man besser sagen die Kirchenbilder? – Sailers vermitteln, ihm geht es auch darum, einen Bezug von dem ökumenischen Theologen Sailer zum heutigen Ökumenismusgespräch herzustellen und so die Kirchentheologie Sailers für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Die Arbeit Meiers gliedert sich in fünf Abschnitte. Der *erste Abschnitt »Die Kirche vor dem Anspruch der Vernunft«* wendet sich ausgehend von Sailers Aufklärungsverständnis dem Verhältnis von Vernunft und Religion, von Vernunft und Kirche im Denken Sailers zu. Überzeugend wird gezeigt, daß Sailer der Vernunft eine bedeutende Rolle bei der Aufnahme der Botschaft der Kirche zumaß, daß Vernunft bei ihm jedoch nicht flache Rationalität meinte, sondern eine vernehmende, letztlich Gott und sein Wort vernehmende Vernunft. Vernunft und Offenbarung erscheinen so aufeinander hingeordnet. Die Vermittlerrolle aber kommt der Kirche zu. Allerdings hat Sailer, so Meier, diese Sicht der Kirche – wenigstens in seiner Frühzeit nicht weiter entfaltet. Eine systematische Darstellung der kirchlichen Autoritäten und ihrer Beziehung zueinander findet sich bei ihm nicht. Wenn Meier freilich feststellt, die (päpstliche) Primatialgewalt sei bei Sailer »zugunsten der potestas propria der Bischöfe stark abgeschwächt«, und wenn er an anderen Stellen auf diese Feststellung zurückkommt und bedauert, daß Sailer den päpstlichen Primat zu wenig gesehen habe, so mag der Theologe auch solche Wendungen als richtig und notwendig erkennen, vor allem dann, wenn Primatialgewalt nicht so sehr einen Universalepiskopat, sondern brüderlichen Dienst an der Gesamtkirche meint, – der Historiker, der aus der jeweiligen Zeit heraus seinem Gegenstand gerecht zu werden sucht und darum weiß, wie sehr die Kirchengeschichte stets auch ein Ringen der päpstlichen mit der bischöflichen Gewalt um den Vorrang darstellte, würde auf die Herausstellung dogmatisch wertender Aussagen in diesem Zusammenhang lieber verzichten, weil dabei der Eindruck entstehen könnte, daß spätere Entwicklungen im Kirchenverständnis, letztlich die Dogmen des ersten Vatikanums mit ihrer Zurückdrängung der Rechte der Bischöfe (korrigiert durch die Communio-Theologie des zweiten Vatikanums) zum Maßstab für frühere Kirchenstrukturen und Kirchenbilder gemacht werden.

Besonders wertvoll ist der ausführliche *zweite Teil* der Arbeit, der in behutsamer Einfühlung in die Biographie und die Entwicklung seines Denkens den Weg Sailers zu einem neuen originalen Theologieverständnis nachzeichnet. Nur soviel: Es wird ausgelöst durch Sailers konkrete Kirchenerfahrung. Es gipfelt

auf der Ebene des »Christianismus« in der Erkenntnis der in der Geschichte wirksamen Verbindung von Gott und Menschheit in Jesus Christus: »Gott unser Vater in Christo Jesu. Wir seine Kinder.« Damit zusammen hängt bei Sailer die Zentrierung auf das Wesentliche des Glaubens, auf die Entscheidung zu »Gott in Christus, dem Heil der Welt« als der Zentralidee des Christentums. Im *dritten* und zentralen *Teil* seiner Untersuchung fragt der Verfasser dann: Welche Rolle spielt die Kirche und ihre Vermittlung bei der Ausfaltung dieser Idee im Denken Sailers. Auch dazu kann hier nur ein kursorischer Überblick gegeben werden: Nach Sailer besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Zentralidee des Christentums und der Idee von der Kirche. Das Tun der Kirche ist Heilsvermittlung, die jedoch die Unmittelbarkeit des einzelnen Menschen zu Gott nicht aufhebt. Wichtig, was zu der angeblichen »Oberflächlichkeit« oder »Freizügigkeit« Sailers gesagt wird: Sailer geht es um die lebendige Vermittlung des Christlichen vor aller Theorie; die Erneuerung des Glaubens ist ihm wichtiger als die Durchdringung der Formen. Aber ist dies nicht ein individualistisches »Entscheidungschristentum«? Meier möchte treffender vom »Mut zum einzelnen« sprechen. Was damit gemeint ist, führt er im *vierten Abschnitt* aus: »Sailers Mystik als Verinnerlichung der Zentralidee des Christentums«. So schillernd der Begriff der Mystik bei Sailer erscheint, wichtig ist vor allem, daß Mystik für Sailer kirchliche Mystik ist. Die Kirche ist das zentrale Geheimnis, das in den Mystikern aufscheint. Doch stellt Sailer nicht die »innere Kirche« gegen die »äußere«. Das Innen und das Außen gehört zusammen.

Von besonderem Gegenwartsbezug hinsichtlich der Ökumene ist der *fünfte Teil* der Arbeit »Die Kirche zwischen göttlichem Anspruch und menschlicher Verwirklichung«. Hier kommen auch sehr konkrete Sachverhalte im Leben Sailers zur Sprache, seine Beziehung zur Allgäuer Erweckungsbewegung, die Anklagen Hofbauers, die Frage der fehlenden Konversionen. Meier findet den Schlüssel zu den offenen Fragen im »relationalen« Denken Sailers, in dem bekannten Dreischritt. Wichtig, was in diesem Zusammenhang von seinem Kirchenbegriff oder seinen Kirchenbegriffen gesagt wird, vor allem über die Bedeutung des Begriffs »christliche Kirche«. Meier kommt zu dem Ergebnis, daß für Sailer das Entscheidende das »gelebte Christentum« und die »Lebenshingabe an Christus« in der »christlichen Kirche« – in welcher Konfession auch immer – war, auch wenn er das »ordnende Zentrum der christlichen Kirche« in der römisch-katholischen Kirche erblickte. Die Bedeutung eines solchen Kirchenverständnisses für die Ökumene ist einsichtig. Nicht uninteressant auch, was zu Hofbauers Sailergutachten gesagt wird. Im Gegensatz zu manchen Äußerungen anderer Autoren findet Meier ein gewisses Verständnis für Hofbauers Beurteilung des Sailerschen Kirchenbildes.

Die Arbeit Meiers ist eine klare und reife Arbeit. Sie ist eine theologische Arbeit und verdient als solche volle Anerkennung. Die Analyse der Schriften Sailers ist kaum zu übertreffen. Auch der Fachhistoriker kann viel von der Arbeit lernen, auch wenn er manche Akzente anders gesetzt hätte und vielleicht stärker das Beziehungsgeflecht, die geistigen, kulturellen, kirchlichen Strukturen der Zeit, kurzum die historischen Bedingtheiten für Sailers Denken aufgezeigt hätte. Auch hätte er die Auswahl in der Literatur manchmal anders getroffen, etwa stärker die vorzügliche Arbeit Hildebrand Dusslers befragt. Auch hätte er eine von der Wirkungsgeschichte ausgehende Rückfrage erwartet. Nun sprengt eine ausführliche Wirkungsgeschichte sicher die Thematik der Arbeit, aber der mit Sailer vertraute Historiker vermißt doch manche Namen, wie den von Magnus Jocham, dessen Memoiren einen lebendigen Kommentar zu Sailers Lehre darstellen. Was über andere Gestalten gesagt wird, erscheint manchmal irreführend: von Martin Völk wird nur gesagt, daß er exkommuniziert worden sei, Goßners überragende Rolle im Protestantismus wird nicht erwähnt, ausgewogen dagegen die Beurteilung von Martin Boos. Irreführend ist auch die Quellenangabe zu den »Saileriana« im Generalarchiv der Redemptoristen in Rom (S. 11). Es handelt sich nicht um Originale, sondern um zum Teil bereits veröffentlichte Abschriften. Dies gilt auch von den dort befindlichen Briefen Sailers (Empfänger ist Franz Josef Freindaller). Doch all diese Anmerkungen des Historikers können die Bedeutung der Arbeit für jeden, der sich in Zukunft mit Sailer und seinem Kirchenbild befaßt, nicht schmälern. *Otto Weiß*

Ulrich Gäbler: Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts. München: C. H. Beck Verlag 1991. 206 S. Geb. DM 58,–.

Für die breite Schicht der theologisch interessierten Leser werden Publikationen, die der Erweckungsbewegung (= EB) gewidmet sind, mit dem Hinweis vorgestellt: »Die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts ist eine der letzten christlichen Frömmigkeitsbewegungen der Neuzeit.« Versucht man jedoch der Eigenart

dieser offensichtlich als geschichtliche Späterscheinung einzustufenden Frömmigkeitsbewegung auf die Spur zu kommen, ergeben sich enorme Schwierigkeiten. In der neuesten Forschung werden diese mit zunehmend sich steigernder Deutlichkeit betont und vor allem auch herausgearbeitet. Man weiß, daß Pietismus und Aufklärung als Wurzeln der EB in Betracht gezogen werden müssen; man ist längst auch auf viele andere Entstehungsfaktoren aufmerksam geworden; aber wie wirken diese Faktoren politischer, wirtschaftlicher, geographischer und schließlich auch konfessioneller und charakterlicher Art zu dem Ganzen zusammen, das als EB gilt? Über die damit nur angedeutete Komplexheit der EB orientieren die neueren Artikel zu den beiden Stichworten »Erweckungsbewegung« und »Erweckungstheologie« (in: Evangelisches Kirchenlexikon I, 3. Auflage. Göttingen 1986, 1081–1096).

Ulrich Gäbler, Professor für Neuere Kirchengeschichte und Dogmengeschichte an der Universität Basel, der im deutschen Sprachraum derzeit allein auf eine fraglos umfassend zu nennende Beschäftigung mit der EB zurückblicken kann, ist in seiner neuesten Veröffentlichung über diese religiöse Bewegung den bei ihrer Erforschung, Darstellung und Charakterisierung sich ergebenden Schwierigkeiten mit dem Instrument der Biographien entgegengetreten. Mit ihnen will er einerseits »zu einem besseren Verständnis von ›Erweckung‹ (...) kommen, ohne daß deren Weite und Vielfalt durch einen vorgefaßten Rahmen eingeschränkt wird«, anderseits aber durch »das biographische Genre« diese »Weite und Vielfalt« der EB tatsächlich »durchmessen«, ohne den in Frage stehenden Gegenstand durch Mißachtung der ihm notwendigerweise zuzuerkennenden Grenzen aus dem Auge zu verlieren, d. h. der Vielfalt das zusammenschließende Band zu opfern.

Ulrich Gäbler will bei seinen Lesern zweierlei Denkbewegungen in Gang setzen: Einmal sucht er sie zum Abbau der Vorstellung zu bringen, als sei das mit dem Wort Erweckung bezeichnete Geschehen ein klar umgrenzter, genau datierbarer und in seinen Wirkungen eindeutiger Vorgang. Dieses Abrücken von gewohnten Anschauungen wird nicht bewerkstelligt durch deren Kritik, sondern durch die konsequente Ausrichtung der gebotenen Biographien auf das für den jeweils behandelten Erweckungsprediger bezeichnende Wirkfeld und auf dessen Bedeutung für einen der Bereiche, die am Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts als Bereiche menschlichen Schaffens dem Reich Gottes zugeordnet werden können. Dabei erhält der gesellschaftliche Raum, wie dieses auch bei den Reich-Gottes-Theologen im katholischen Lager beobachtet werden kann, besonderes Gewicht, ohne daß die Erweckungsprediger – anders als bei den katholischen Reich-Gottes-Theologen – von einem theologisch-systematischen Interesse geleitet wären. Ihr Wirkfeld finden sie aufgrund ihres individuellen, aber religiös unterfangenen Interesses, aufgrund ihrer Herkunft und aufgrund ihres Werdegangs.

So sind die Ausführungen Ulrich Gäblers über den bis in sein Verständnis der Erweckung und Bekehrung hinein vom Gedanken der Rationalisierung geprägten *Charles G. Finney* (1792–1875) unter das Thema »Der moderne Mensch« gestellt (S. 11–28). In dem Bericht über den auf den Raum »Sozialwerk, Freikirche und Evangelische Allianz« gleichsam festgelegten *Thomas Chalmers* (1780–1847) wird »die neue Kirche« umrißhaft sichtbar gemacht (S. 29–54). Der zeitlebens von Zweifeln geplagte und von einem aufgeklärten Christentum weit entfernte *Adolphe Monod* (1802–1856) steht für »die evangelische Frömmigkeit«, die sich im Zeichen der Erweckung und des Festhaltens an Vergangenem herausbilden kann (S. 55–85). Der »als stockkonservativer Reaktionär« in die Geschichte eingegangene *Isaac de Costa* (1798–1860) tritt in den Ausführungen Ulrich Gäblers hervor als der Unbeugsame, dem es »die christliche Nation« angetan hat (S. 85–114). Was dem Leser über den auch im katholischen Raum bekannten *Aloys Henhöfer* (1789–1862) mitgeteilt wird, ist unter das Thema »der rechte Weg« gestellt (S. 115–135). Auf dem biographischen Hintergrund des Nordamerikaners *Dwight L. Moody* (1837–1899) wird schließlich der besonders für die EB in der neuen Welt bezeichnende Aspekt des Organisatorischen herausgearbeitet – unter dem Titel »Die organisierte Botschaft« (S. 136–159). Dem Leser, der dieser vielerlei Aspekte der EB ansichtig und zudem zu einer gedanklichen Wanderschaft durch nahezu ganz Europa genötigt wird, muß sich über diesem Vielen die Frage aufdrängen, ob in ihm etwas Gemeinsames am Werk ist, das nicht nur die Erweckungsprediger irgendwie miteinander verbindet, sondern auch ihre Frömmigkeit mit der Frömmigkeit früherer christlicher Generationen.

So setzt Ulrich Gäbler noch eine zweite Denkbewegung in Gang. Sie gilt der Erhellung des Begriffs »Erweckung«, und zwar durch seine »historische Einordnung und theologische Charakterisierung« (S. 161–178). An den Gesichtspunkten, die für diese Einordnung und Charakterisierung anhand der Quellen und Literatur beigebracht werden (S. 179–197), ist eine Kritik kaum möglich. Trotzdem führt der Autor der hier vorgestellten Publikation, die den Blick für die schillernde religiöse Welt des 19. Jahrhunderts ganz allgemein, also auch für den katholischen Christen, hilfreich weitet, durch die Art, wie er selbst

dieser Einordnung traut und sich ihrer bedient (vgl. S. 178), zu dem Schluß: Man soll von ihr nicht mehr erwarten, als Ulrich Gäbler das tut. Was aber *er* erwartet, bewegt sich in sehr bescheidenen Grenzen. Darüber hinaus erfährt der Leser vom Autor nicht, wie das Verhältnis der EB zum Katholizismus zu bestimmen ist. Man bekommt auf diese Frage keine Antwort, obwohl die von Ulrich Gäbler dem Buch anvertrauten Biographien es mehr als einmal nahelegen (vgl. S. 55, 65, 83, 132), in dieser Weise nachzufragen. *Josef Rief*

Oberrheinische Aspekte des Zeitalters der Französischen Revolution. Hg. von MEINRAD SCHAAB (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg Reihe B Forschungen. Bd. 117). Stuttgart: Kohlhammer 1990. VII und 289 S. Geb. DM 39,80.

Schon die räumliche Nachbarschaft legt es nahe, den Beziehungen des Oberrheins zum revolutionären Geschehen von 1789 besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Konnte im vorigen Jahrgang des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte (S. 337–339) bereits der von H.-O. Mühleisen herausgegebene Sammelband »Die Französische Revolution und der deutsche Südwesten« angezeigt werden, folgt nun, gleichsam als Nachklang zum publizitätsträchtigen Gedenkjahr, das von Meinrad Schaab betreute, den »Oberrhein« grenzübergreifend erfassende Sammelwerk.

In einer knappen Skizze sucht *M. Thoman* die Bedeutung des Oberrheins als »Experimentierfeld der Idee von den Menschenrechten« auszuloten. An einer Reihe von Indizien macht er dessen Vorreiterrolle bei der Ausformung und Verbreitung naturrechtlicher Vorstellungen fest. Eine besondere Rolle kommt den Universitäten des Raumes zu: Straßburg, wo schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts Hugo Grotius' »Jus Belli et Pacis« rezipiert wird und das als eine »Zitadelle der naturrechtlich-historischen Modernität« angesprochen wird; ferner Freiburg i. Br., wo (wie auch in Basel) schon bis 1790 mehrere »Generationen von Studenten« (S. 3) in die naturrechtlichen Gedankengänge Christian Wolffs eingeführt worden waren, wo dessen Naturrecht durch das Gesetzbuch F. A. von Martinis »Generalzuständigkeit« erlangt hatte. Auch an der Colmarer »école militaire et académique« hatte Gottlieb Konrad Pfeffel egalitär-naturrechtlichen Vorstellungen Eingang verschafft. Mit der Person Pfeffels ist die Brücke zu einer zweiten Bastion vernunftrechtlichen Denkens geschlagen: den »geheimen Gesellschaften«. Nicht nur daß diese – die Straßburger »Societé des Philanthropes«, die »Helvetische Gesellschaft« wie auch die Freimaurerlogen – persönlich eng verflochten waren und regen Interessenaustausch pflegten – über den mit den aufgeklärten Kreisen Straßburgs zeitweise in enger Verbindung stehenden Mirabeau (den die Straßburger Aufklärer zunächst sogar in die Nationalversammlung zu delegieren gedachten) reichte der Einfluß der oberrheinischen Aufklärung sogar bis Paris, doch konnten sich deren radikale Postulate bei der Formulierung der Menschenrechtserklärung nicht durchsetzen. Es wird freilich auch deutlich gemacht, daß Vernunftglaube und Naturrecht nicht allein das Feld beherrschten, sondern auch Irrationalismus, Mystizismus, lutherische Orthodoxie und konservative Strömungen ihre Vertreter hatten. Wie breit und auch konträr das Spektrum sein konnte, erweist sich am Freundeskreis Pfeffels. Inwieweit angesichts der territorialen Zersplitterung und Gemengelage »Unruhen und schließliche Rechtsvereinheitlichung geradezu vorprogrammiert waren« (S. 9), muß angesicht der weiteren Entwicklung – man denke nur an die an anderer Stelle des Bandes behandelten Verhältnisse in der Ortenau – freilich dahingestellt bleiben.

Die beiden folgenden kleinen Studien gelten in erster Linie einzelnen Persönlichkeiten der aufgeklärten Szene des Oberrheins. *K. Gerteis* geht den »vorrevolutionären innerbadischen Wurzeln in der Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte« (S. 15) nach. Vor dem Hintergrund einer in der Markgrafschaft Baden geführten »öffentlichen Diskussion über die Grundlagen der Herrschaft und des Rechts« (S. 16) wird die am Beispiel G. A. Tittels vorgeführte ältere einer jüngeren, an J. A. Schlettwein exemplifizierten Naturrechtsvorstellung entgegengesetzt, wobei sich letztere durch »wesentlich konkretere Forderungen an Recht und Verfassung des Fürstenstaates« (S. 22) auszeichnet. Die Position J. G. Schlossers als eines Praktikers der landesfürstlichen Administration zeigt sich geprägt von Skepsis sowohl gegenüber einer doktrinären, von der Realität abgelösten »philosophischen« Gesetzgebung als auch dem Anspruch des Fürsten, Sachwalter des Gemeinwohls zu sein.

Schlosser erscheint die »institutionelle Sicherung der Untertanenrechte« als vordringliches Anliegen. Die Nähe, in die er freilich die (der Willkür des Regenten entzogene) Zivilgesetzgebung zum Naturrecht rückt, schlägt gewissermaßen eine Brücke zu deren Repräsentanten.

U. Im Hof stellt in Isaak Iselin den Vertreter »einer gemäßigten, christlichen ›Aufklärung‹« (S. 29) vor.

Iselin hat das Verdienst, unter den ersten gewesen zu sein, welche die Begriffe »Menschen« und »Menschheit« mit »Recht« und »natürlichen Rechten« (S. 30) in Verbindung setzten. Freiheit stellt sich ihm dar als ein Bündel persönlicher Rechte; sie ist ebenso »geheiligt« (S. 32) wie das Eigentum und wird ergänzt von »wohlverstandener Gleichheit des Bürgers« (S. 33). In diesem Kontext sieht Iselin auch die Aufgabe des Staates, der der Entfaltung des Individuums zu dienen habe. Diese theoretischen Postulate werden schließlich mit der zeitgenössischen eidgenössischen Freiheitsauffassung in Beziehung gesetzt; die »Helvetische Gesellschaft«, deren Mitbegründer Iselin war, erscheint als der Ort, an dem sich Menschenrechtstheorie und bodenständiges Freiheitsverständnis begegnen.

W. Dotzauer geht in seiner, weit über den oberrheinischen Raum hinausgreifenden, bis in die Restaurationsepoche reichenden und an Namen, Daten und Fakten reichen Studie dem Verhältnis von Freimaurertum, Revolution und Jakobinismus nach. Das in 20 Thesen zusammengefaßte Ergebnis ist keineswegs geeignet, die bekannte »Verschwörungstheorie« zu stützen. Schon die Zugehörigkeit zu einer Loge als solcher erscheint »zur Erklärung einer politischen Extremposition« (S. 81) nicht ausreichend, waren doch freimaurerische Kontakte Teil der Biographie jeder einigermaßen bedeutenden Persönlichkeit der Zeit, eine Übergangserscheinung, von der man sich später vielfach bewußt distanzierte. Personelle Zusammensetzung und Programm der Logen waren zudem kaum dazu angetan, revolutionäre Aktivitäten zu entfachen; schon der starke Anteil von Adel und hohem Klerus zog hier Grenzen. Ohnehin war das deutsche Freimaurertum »eher unpolitisch systemerhaltend konservativ« (S. 81); »Befürwortung der Revolution« (S. 82) blieb ein marginales Phänomen, Radikalaufklärer vom Stile eines Karl Friedrich Bahrdt sind als Randfiguren anzusehen. Dazu kommt, daß in dem Jahrzehnt nach 1789 die deutsche Freimaurerei in einer »Systemkrise« (ebd.) steckte, unter dem Mißtrauen der Landesherren gegenüber Geheimgesellschaften zu leiden hatte und nach 1792 die meisten westdeutschen Logen ihre Tätigkeit einschränkten, wenn nicht gar einstellten. So überrascht es nicht weiter, daß sich prominente Freimaurer nicht in den Reihen der führenden Persönlichkeiten von Revolution und Jakobinertum finden; selbst die Protagonisten der »Mainzer Republik« spielten in der Freimaurerei keine herausragende Rolle, wobei ohnehin zu fragen wäre, inwieweit ihr Engagement für den revolutionären Umsturz auf das Bekenntnis zu Freimaurertum bzw. Illuminatentum zurückzuführen ist oder aber andere, etwa im Persönlichen angesiedelte Wurzeln hat; die biographischen Details bei einigen Mainzer Jakobinern raten hier zur Vorsicht. Man wird sich überhaupt davor hüten müssen, alle jene, die in der Ära der französischen Herrschaft in Amt und Würden kamen, unbesehen als Jakobiner abzustempeln – daß sich die französische Administration zusehends von reinen Ideologen distanzierte, ist ein bekanntes Faktum. Der Umstand, daß die im linksrheinischen wie auch im rheinbündischen Deutschland nach 1801 neu aufsprießenden Logen im Dienst des napoleonischen Staats- und Gesellschaftskonzepts wirken sollten, fügt sich gut in das Bild vom systemstabilisierenden Charakter des deutschen Freimaurertums ein.

Handelten die ersten vier Beiträge des Bandes das Thema unter geistesgeschichtlichen Aspekten ab, legt *F. X. Vollmer* auf über 200 Seiten (und damit gut zwei Dritteln des Gesamtumfangs des Bandes) eine weitgehend auf Primärquellen gestützte, durch mehr als 1000 Anmerkungen unterbaute Fallstudie vor.

Gegenstand der Untersuchung ist die »historische Landschaft der Ortenau« (S. 89) – ein komplexes Gebilde, zusammengesetzt aus der vorderösterreichischen Landvogtei gleichen Namens, drei kleinen, z. T. über Landterritorium verfügenden Reichsstädten, bischöflich straßburgischen und markgräflich badischen Gebietsteilen, der hessisch-darmstädtischen Grafschaft Hanau-Lichtenberg sowie der nassauischen Stadt Lahr. Bei aller herrschaftsmäßigen Zersplitterung liegt das Gemeinsame darin, daß es sich um ein »Agrarland« (S. 111) handelt, mit nur kleinen Städten ohne geistig-kulturelle Ausstrahlungskraft und überschattet von einer sich aus der demographischen Situation ergebenden, zu Verteilungskämpfen führenden Ressourcenknappheit. Unterschiedlich stellt sich die Prägung durch den Zeitgeist aufgeklärter Reform dar. Während in der österreichischen Landvogtei die josefinische Reformpolitik voll zum Zug gekommen war, auch in den markgräflich badischen Anteilen, wenn auch durch konfessionelle Vorbehalte abgeschwächt, sich reformerische Tendenzen wirksam zeigten, fehlte es im Straßburgischen an jeglicher aufgeklärten Regierungspraxis; ebenso schlug sich die Nähe des Darmstädter Landgrafen zum Freimaurertum kaum sichtbar in der lokalen Verwaltungsübung nieder. Dazu kamen konfessionelle Unterschiede, hatte sich doch in der Grafschaft Hanau-Lichtenberg und in der Stadt Lahr die Reformation durchgesetzt.

Daß sich angesichts solch unterschiedlicher Befunde die Oppositionsbewegung von 1789 sehr differenziert darstellte, kann kaum verwundern. Auf deren einzelne Façetten, wie sie der Verfasser minutiös nachzeichnet, kann in diesem Zusammenhang nicht im Detail eingegangen werden; lediglich einige Grundzüge sollen festgehalten werden.

Die Ereignisgeschichte im engeren Sinne ist gekennzeichnet durch eine verbreitete Unruhe, die in einigen größeren Aktionen, so dem »Zug der 7000 nach Offenburg-Ortenberg« (S. 285), kulminierte, im wesentlichen über Akte der Insubordination und Drohgebärden nicht hinauskam, jedoch im ganzen von einem beachtlichen, wenn auch mancherorts erzwungenen Solidarisierungseffekt zeugt. Daß es nicht, wie im benachbarten Frankreich, zu spektakulären Gewalttaten gekommen ist, war das Verdienst der flexiblen Reaktion der Landesorgane, vor allem beherzter Beamter wie des Oberamtsrats von Kleinbrod, die sich zu einer Protokollierung der bäuerlichen Gravamina bereitfanden und damit zur Entstehung der Hauptquelle der vorliegenden Untersuchung, der ersten umfassenden »Bestandsaufnahme der sozialen, politischen und geistigen Befindlichkeit der Ortenaudörfer« (S. 277) seit 1525 Anlaß gegeben haben. An Konfliktpotential hat es durchweg nicht gefehlt, wenn auch mit im Einzelfall unterschiedlicher Akzentuierung; die Entwicklungslinien lassen sich dabei teilweise bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgen. Was man sich 1789 erwartete, war einmal die Wiederherstellung dessen, was man als »altes Recht« ansah und durch die gesteigerten Ansprüche des aufgeklärt-absolutistischen Staates geschmälert sah. Jedoch auch durchaus wohlgemeinte staatliche Maßnahmen wie die Verbesserung der medizinischen Versorgung oder des Unterrichtswesens, aber auch die Ablösung der Naturalfrohnden gerieten ins Visier der Kritik, wie überhaupt die bäuerliche Mentalität durch den geballten Reformimpetus josefinischer Provenienz erheblich überfordert schien. All dies ist darüber hinaus vor dem Hintergrund der aus der »demographischen Revolution« (S. 279) erwachsenen sozialen Problematik zu sehen, die nach einer Ausweitung des materiellen Spielraums verlangte. Es wird deutlich gemacht, daß die Erleichterung des täglichen Existenzkampfes im Vordergrund stand, daß es in erster Linie um die Lösung lokaler, an handfesten Interessen festgemachter Probleme ging. Wenn auch die einzelnen Gemeinden kollektiv agierten und nicht etwa nur unzufriedene Unterschichtgruppen, sondern die etablierten Kreise der Motor der Bewegung waren, wird der lokale Horizont doch nur selten überschritten; selbst die wenigen »Massenaufgebote« (S. 283) waren auf die eigene Landesherrschaft fixiert. In einer Region mit nur unbedeutenden städtischen Gemeinwesen, deren Interessen sich zudem nicht mit jenen der bäuerlichen Massen deckten, mußte es an jedem Bezug zu philosophisch untermauerten Freiheitsforderungen, zu freimaurerischem Ideengut fehlen; nicht einmal die örtlichen Lehrer spielten eine nennenswerte Rolle. Spätere Vertreter des Jakobinismus sind in dieser Phase noch nicht hervorgetreten. Ebenso waren Einflüsse aus dem benachbarten Elsaß nicht nachzuweisen, wie auch die französischen »August-Errungenschaften« (S. 293) zwar eine gewisse Signalwirkung hatten, jedoch inhaltlich auf die Ortenauer Beschwerden nur in geringem Maße eingewirkt haben. Im ganzen wird der Protestbewegung in der Ortenau ein Zug der »Amodernität, ja der Antimodernität« (S. 219) attestiert. Das in Territorium und Reich verkörperte System wird nicht in Frage gestellt, das Vertrauen in den Landesherrn, noch mehr in die (im deutschen Südwesten im 18. Jahrhundert noch einmal zu beachtlicher Wirksamkeit gelangten) Reichsorgane erscheint ungebrochen. Zielscheibe der Aggressivität sind in der Hauptsache lokale, manchmal auch regionale Amtsträger. Auch von grundsätzlicher Kirchenfeindlichkeit kann nicht die Rede sein, trotz mancher (materiell bedingter) Reibereien mit einzelnen Klöstern. Strukturveränderungen sind nicht intendiert; dies wäre auch wohl über den Horizont der Beteiligten hinausgegangen. So erscheint es berechtigt, wenn der Verfasser die Ortenauer Ereignisse des Jahres 1789 dem Phänomen der »regionalen Revolten ... zwischen dem Bauernkrieg von 1525 und der Französischen Revolution« (S. 285) zuordnet.

Die hier vorgelegten Ergebnisse regen an, den Stellenwert des oberrheinischen Raumes im Rahmen des geistig-politischen Umbruchs des ausgehenden 18. Jahrhunderts neu zu überdenken, vor allem aber auch den die politischen Grenzen sprengenden Charakter geistiger Dynamik ins rechte Licht zu rücken.

Günter Christ

ERICH GARHAMMER: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (Münchener kirchenhistorische Studien 5). Stuttgart: Kohlhammer 1990. 330 S. Pappbd. DM 79,–.

Erich Garhammer hat bereits in einschlägigen Studien seine Fähigkeit zu wissenschaftlicher Arbeit bewiesen. So war man auf vorliegende Arbeit zu Recht gespannt. Sie hat die Erwartungen nicht enttäuscht. Garhammer versteht es nämlich, bei der Frage nach der »Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Garf von Reisach« souverän die Schwerpunkte herauszuarbeiten und bisher übersehene Gesichtspunkte ins Licht zu stellen. Nicht zuletzt ist auf den Gegenwartsbezug der Studie hinzuweisen. Schließlich: der

Verfasser hat die Fähigkeit und den Mut zu selbständigen Urteilen. Dies sei vorweg betont, bevor wir in die Einzelheiten gehen und da und dort ein Fragezeichen anbringen werden.

Bereits die *Einleitung* ist wichtig, allerdings gibt gerade sie zu Fragen Anlaß. Garhammer beginnt mit hermeneutischen Vorüberlegungen zur Theorie und Methode von Kirchengeschichte, bleibt aber letztlich auf halbem Wege stehen. Vielleicht wäre es im Interesse der Wahrheitsfindung besser gewesen, daß er – wenn er schon eine »heilsgeschichtliche« Betrachtungsweise als inadäquat empfindet – an den Anfang das Bekenntnis zur Kirchengeschichte als einer profanen Wissenschaft gestellt hätte. Eine solche Sicht, bei der sich Kirche als eine religiös normierte, bestimmten Mechanismen unterworfene Großgruppe neben anderen darstellt, ermöglicht es mehr als alle modische »Communio-Theologie«, Wirklichkeitsbereiche in den Blick zu bekommen, die einer rein »systemimmanenten« Betrachtungsweise entgehen. Anschließend sucht Garhammer seine Arbeit *forschungsgeschichtlich* einzuordnen. Dabei wendet er sich im Grunde erneut methodischen Fragen zu. In der Auseinandersetzung mit W. Fürst spricht er sich gegen eine an der modernen Gesellschaftsgeschichte orientierte Pastoralgeschichte aus, da diese zu »pauschalen Wertungen und Urteilen« führe. Nur eine Detailuntersuchung vermittle sichere Erkenntnisse. Dazu ist zu sagen: man soll das eine tun und das andere nicht lassen. Auch eine moderne Gesellschaftsgeschichte darf nicht auf Quellenstudium und Faktenwissen verzichten, zum andern vermag sie Ordnungsmuster zur Verfügung zu stellen, die dazu beitragen, Einzelfakten in ihren geschichtlichen Kontext besser einzuordnen. Daß es sich dabei nicht um feststehende Thesen oder Dogmen handelt, nach denen sich die Wirklichkeit zu richten hat, sondern um Arbeitshypothesen, um Idealtypen oder Modelle, die für Falsifizierungen offen sind und an Hand von »Fallbeispielen« auch falsifiziert werden, dürfte klar sein. Im übrigen kann es auch durch Detailuntersuchungen zu Verfälschungen kommen. Der Blick auf den Einzelfall ohne entsprechende Vergleichung kann zu unzulässigen Verallgemeinerungen führen. Ein zweiter Punkt der »forschungsgeschichtlichen Einordnung« der Arbeit durch den Verfasser ist seine Absicht, ein Desiderat hinsichtlich der Erforschung der Beziehung von Lehramt und Theologie einzulösen, und zwar die Interessenhorizonte aufzuzeigen, »innerhalb derer das bischöfliche Lehramt einerseits und das universitäre Lehramt andererseits argumentierten«. Dies soll geschehen an Hand des Konflikts zwischen Reisach und Döllinger. In einem dritten Punkt schließlich wird die Kirchenpolitik Reisachs in den Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche nach dem Ende der alten Kirchenverfassung gestellt, die von beiden Seiten unter Rückbezug auf den modernen Souveränitätsbegriff geführt wurde, wobei, so Garhammer, die Kirche als eine »Art konkurrierender Gegengesellschaft zum modernen Staat« erscheint.

Der *erste Teil* der Arbeit befaßt sich mit dem *Seminarbegriff des Konzils von Trient* und *dem des Bayerischen Konkordats von 1817*. Garhammer stellt fest, die vom Konzil geforderte Errichtung von Seminarien durch die Bischöfe habe ein Minimum an Bildung für den Klerus angestrebt, sei jedoch ursprünglich keineswegs gegen das Theologiestudium an Universitäten gerichtet gewesen. Dann wendet er sich dem Seminarbegriff des bayerischen Konkordats von 1817 auf dem Hintergrund der bayerischen Staatskirchenpolitik zu. Erneut wird deutlich, daß das Verhältnis des bayerischen Staates zur Kirche im 19. Jahrhundert auf dem Hintergrund des Widerspruchs zwischen Konkordat und Religionsedikt zu interpretieren ist. Wichtig der Hinweis auf die Rolle der Priesterbildung bei den Konkordatsverhandlungen. Während die Kirche bemüht war, diese allein den Bischöfen anzuvertrauen, wollte der Staat ein Mitspracherecht. Auch in der Seminarfrage war so die spätere Auseinandersetzung vorprogrammiert. Die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten gerieten jetzt in Mißkredit. Der Hinweis des Seminarartikels des Konkordats auf die Bestimmungen des Konzils von Trient, besonders darauf, daß »adolescentes« (also möglichst junge Leute) im Seminar erzogen werden sollten, bot Anknüpfungspunkte, die Reisach aufgreifen sollte.

Die Substanz der Arbeit liegt im *zweiten Teil*, der den *Kampf Reisachs um die Seminarausbildung des Klerus* nachzeichnet. Garhammer schildert den Werdegangs Reisachs, angefangen von seiner Begegnung mit Adam Müller (an dessen Bekehrung übrigens Klemens Hofbauer unschuldig war) über die Germanikerzeit bis hin zur Tätigkeit im römischen Collegio Urbano, das für ihn zum Modell der Priestererziehung wurde. Dann geht er auf die von Reisach unter dem Pseudonym »Athanasius Sincerus Philalethes« veröffentlichte Schrift ein, in der er den Schlüssel seiner Theologie und Kirchenpolitik sieht. Schließlich möchte er beweisen, daß August Theiners »Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten« in erster Linie von Reisach abhängig ist. Er kommt zu aufschlußreichen Ergebnissen, so wenn er im »tridentinischen Seminar« Reisachs den Typ des »Missionsseminars« sieht. Freilich wären auch einige Anmerkungen zu machen, die nicht als Kritik, sondern als *weiterführende Anregungen* zu verstehen sind. Der Rezensent beschränkt sich auf die Frage, wie weit man die »totale Entwurzelung« im Collegio Urbano als Ausdruck

einer typisch »römisch-lateinischen Kirchentradition« verstehen kann. Es wäre zu erforschen, warum es zu dieser Tradition kam. Daß die italienischen Seminaristen nicht in die Ferien durften, hatte Gründe, die sicher auch mit der beherrschenden Rolle des italienischen »Familienclans« zusammenhingen. Daneben aber dürfte die Übernahme mönchischer Ideale auf den Weltklerus (viele italienische Seminare wurden von Ordensleuten geleitet) eine Rolle gespielt haben. Der Fehler Reisachs lag, wie auch Garhammer betont, darin, daß er, was für eine südliche Kultur (oder für ein internationales Institut) eine gewisse Berechtigung hatte, mit deutscher Gründlichkeit (und Humorlosigkeit) auf ein völlig anderes Milieu übertrug.

Mit am wichtigsten, auch was die Auswertung neuer Quellen anlangt, ist das zweite Kapitel des 2. Teiles. Garhammer zeigt, wie Reisach als Bischof von Eichstätt nach einem »minutiös durchdachten« Plan auf der Rechtsgrundlage des Konkordats seine Vorstellungen von einem »tridentinischen Seminar« durchzusetzen suchte. Dem Ziel der Heranbildung eines von jedem »negativen Einfluß« geschiedenen Klerus sollte die enge Verbindung von Knaben- und Priesterseminar und eine der staatlichen Kontrolle entzogene Lehranstalt dienen. Reisach erreichte tatsächlich die Errichtung eines Lyzeums völlig neuen Stils, in dem die zukünftigen Priester auch in den Ferien abgesondert von der Welt erzogen wurden. Dieses Modell suchte er fortan zu verbreiten. – Damit befaßt sich das anschließende dritte Kapitel, in dem Erfolge und Mißerfolge der Seminaridee Reisachs während seiner Münchner Zeit geschildert werden. Möglichkeiten der Durchsetzung boten vor allem die Würzburger und die Freisinger Bischofskonferenzen (1848 und 1850). Nicht nur in der Seminarfrage, sondern auch in anderen Bereichen erkämpfte der streitbare Bischof wesentliche Konzessionen von seiten der Regierung, die der Festigung eines neuen integralistischen Kirchenverständnisses dienten, aber er erreichte auch seine Abschiebung in das römische Kardinalskollegium.

Ein weiteres Kapitel widmet sich der Einflußnahme Reisachs auf die Klerusbildung von Rom aus. Er verhinderte nicht nur die Verstaatlichung des Eichstätter Seminars, sondern erkärte auch dessen Struktur als verbindliche Norm für ganz Deutschland. Zum Eklat kam es, als Bischof Weis von Speyer, unterstützt von Reisach, schließlich via facti vorging. Die Regierung schloß 1864 das von ihm begründete bischöfliche Lyzeum sofort nach der Eröffnung. Reisach, in Rom zum Deutschlandfachmann geworden, bewirkte, daß der Papst (in einem von Reisach verfaßten Schreiben) energisch protestierte. Gewisse neue Töne in der Argumentationsweise des Kardinals sind erkennbar, wenn er, vor allem in einem Brief an den Speyerer Domkapitular Molitor, nicht nur das positive Bild des neuen Seminarmodells, sondern auch das Negativbild der »Cultur der deutschen Wissenschaftlichkeit« und des »deutschen Professorenthums« an den Universitäten zeichnet. Damit sind die Fronten klar umrissen, und es ist deutlich, daß auf der Gegenseite vor allem Döllinger angesprochen war, gegen den sich bereits das (ebenfalls von Reisach verfaßte) päpstliche Breve »Tuas libenter« richtete, das praktisch jede theologisch-wissenschaftliche Diskussion untersagte.

Etwas problematisch erscheint – auch auf Grund der methodischen Vorentscheidungen – der *dritte Teil* der Arbeit, der sich in zwei Kapiteln mit den *»Konsequenzen von Reisachs Seminarkonzept für die Signatur der Theologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts«* befaßt. Im ersten Kapitel möchte Garhammer zeigen, daß der Konflikt Döllingers mit »Rom« zu einem erheblichen Teil mit dem Konzept der Priesterbildung bei Reisach zu tun hat. Dazu ist zu bemerken, daß Döllinger sicher entschieden die von Reisach propagierte geschlossene kirchliche Seminarerziehung ablehnte. Zweifellos haben daher dessen Bestrebungen seinen Kampf für die Freiheit der theologischen Wissenschaft verstärkt. Und zweifellos brachte der »Speyerische Seminarkonflikt« seine latente Kirchenkrise und seinen »Antiromanismus« offen zum Ausbruch. Ja man kann sagen: Das Erziehungsmodell Reisachs als Symptom ultramontaner Mentalität und eines gewandelten Kirchenverständnisses mußte Döllinger herausfordern. Im Grunde aber scheint alles doch vielschichtiger als es der Verfasser mit vorwiegend theologiegeschichtlichen Argumenten vorträgt. Daß viele unterschwellige Momente mitwirkten, daß verschiedene Kulturen (im Sinne des heutigen Kulturbegriffs) und mentale Strukturen aufeinanderstießen und daß vor allem viel Emotionalität im Spiel war, das zeigt gerade der Fall »Hergenröther«. Döllinger habe, so Garhammer, Hergenröther Unrecht getan, weil er in der Speyerer Seminarfrage eher auf seiner Seite stand. Aber Döllinger ging es eben nicht nur um diese eine Frage. Er wußte, welche ungute Rolle Hergenröther schon zuvor gespielt hatte und war von ihm enttäuscht. Wenn man die kenntnisreichen Arbeiten von Conzemius, den von ihm herausgegebenen Briefwechsel und nicht zuletzt die von Albrecht veröffentlichte Korrespondenz zwischen Döllinger und Jörg zu Rate zieht und die italienische und die nichtkatholische Döllingerliteratur von Stieve bis Walter Goetz hinzunimmt, bekommt man nicht nur ein gefüllteres und lebendigeres, sondern auch wirklichkeitsgetreueres Bild. Auch die von Garhammer angesprochenen »traumatischen Ereignisse« im Leben Döllingers dürfen nicht unterbewertet werden. Da war das – weithin unterschätzte – Romerlebnis Döllingers von 1857, da war das Echo auf seine Odeonsreden und die Stellungnahme P. Curcis zu seiner Rede bei der

Gelehrtenversammlung, da war freilich auch sein Wissenschaftsbegriff, von dem Garhammer zwar spricht, ohne ihn jedoch inhaltlich zu bestimmen, der jedoch, spätestens seit 1863, vom Humboldtschen Bildungs- und Universitätsideal und von dem katholischen Kulturdefizit im Deutschland des 19. Jahrhunderts her gedeutet werden muß. Angesichts des Syllabus und später der Vatikanischen Dogmen schien ihm die Kirche bei den deutschen Gebildeten jeden Anspruch auf Achtung und Glaubwürdigkeit zu verlieren. Schließlich sollte nicht vergessen werden, daß Döllinger (was ihn natürlich in Gegensatz zu Reisach bringen mußte) schon in seiner sogenannten ultramontanen Zeit nicht einer »römischen« Wissenschaftskultur, sondern einer betont bayerisch-deutschen katholischen Universitätskultur verpflichtet war, wie er sich auch weit mehr, als es gemeinhin dargestellt wird, der bayerischen Staatskirche (Kniebeugungsverordnung!) verbunden wußte (wie ähnlich Abel und Prand, was Garhammer ja treffend gezeigt hat). Alles in allem: Man wird sagen können: Döllinger und Reisach bilden die beiden Exponenten zweier Auffassungen von Theologie und Kirche. Der Gegensatz zwischen diesen Auffassungen hat gewiß mit dem Reisachschen Konzept der Priestererziehung zu tun, doch wäre es eine Verengung, den Gegensatz zwischen beiden Männern auf Reisachs Priesterbildungskonzept zurückzuführen.

Ähnliche Anfragen sind an das letzte Kapitel »Die Umgestaltung der Pastoraltheologie von einer Wissenschaft zur bloßen Anleitungslehre der geänderten Priesterbildung« zu richten. Auch hier wäre auf breiterer Quellenbasis darzustellen, wie weit die »Seminaridee« Reisachs verursachend wirkte und wie weit andere Gründe maßgebend waren. Natürlich markierte die »Pastoraltheologie« Bengers eine Zäsur im kirchlichen Wissenschaftsverständnis. Aber anstatt Kausalbeziehungen zwischen der Seminaridee und der Bengerschen Pastoral herzustellen, scheint es einleuchtender, in beiden Symptome des gleichen umfassenden mentalen Wandels in der Kirche zu sehen, der einen Wandel hin zur Verkirchlichung, Vereinheitlichung, Integralisierung und absolutistischen Zentralisierung darstellt.

Eine Anmerkung zur Wissenschaftlichkeit bei Benger: Spricht er wirklich der Pastoral(theologie) jede Wissenschaftlichkeit ab? Sollte man nicht eher sagen: er spricht ihr letztlich den Charakter einer theologischen Disziplin ab? »Wissenschaftliche Anleitung« für die Praxis sollte die Pastoral nach seiner Meinung durchaus sein, auch wenn er sich gegen eine »sogenannte« (aufgeklärte) Wissenschaft wendet. Sein »Handbuch« entstand im Zusammenhang mit einer Reform der Ordensstudien und der Seelsorgsmethoden, die mit ausdrücklicher Berufung auf die »wissenschaftliche Richtung« der bayerischen Redemptoristenprovinz vorangetrieben wurde. Von Benger schrieb damals sein Provinzial: »[Er] hat eine große Vorstellung von der Kongregation (...), von ihrer wissenschaftlichen Richtung (...) Wie würde er enttäuscht sein, wenn er in Österreich das Gegentheil anträfe (...) Wo eine Wissenschaft ist, ist es der veraltete Rationalismus (...) oder einer falscher Güntherisch ›kritischer Geist‹.« (O. Weiß, Die Redemptoristen in Bayern, 1983, S. 441; vgl. ebd. S. 1024). Benger wollte also wissenschaftlich sein, aber über die Wissenschaft stellte er das kirchliche Autoritätsprinzip, das, vom Heiligen Geist geleitet, im Zweifelsfalle auch über den Wahrheitsgehalt wissenschaftlicher Erkenntnisse zu entscheiden hat (und, was die Pastoral anlangt, deren theoretische Grundlegung vorgab). Richtig ist, daß solch ein Wissenschaftsbegriff nichts mit dem Wissenschaftsbegriff der Aufklärung zu tun hat, auch nicht mit einem »katholischen Wissenschaftsbegriff«, wie ihn Hermes oder Günther vertraten.

Zugestanden sei, daß man sich natürlich fragen kann, was ein solches Wissenschaftsverständnis noch mit freier wissenschaftlicher Forschung zu tun hat. Garhammer stellt diese Frage. Und in dieser – nicht historischen, sondern fundamentaltheologischen – Frage liegt in der Tat eine zentrale Bedeutung seines Buches. Er sieht – in der Diskussion mit Max Seckler – in einem solchen »lehramtlichen Absolutismus« eine Grenzüberschreitung des Lehramts, das Döllinger mit einer ebensolchen Grenzüberschreitung von seiten der Theologie beantwortete. Der Rezensent als Fachhistoriker registriert diese Feststellung, gibt sie jedoch, um seine Grenzen nicht zu überschreiten, an das kirchliche Lehramt und die Theologie weiter mit der Empfehlung, diese Fragen endlich sachgemäß zu lösen.

Zum Schluß sei kurz auf Garhammers Bemerkungen zum josefinischen »Generalseminar« eingegangen. Daß er zu den Autoren gehört, die mit Eduard Winter dem Josefinismus Gerechtigkeit widerfahren lassen, und zwar auch, insofern seine Reformen vom Staate gelenkt waren, ist zu begrüßen. Noch 1978 sprach Hollerweger dem »Josefinismus« den Charakter eines »Reformkatholizismus« ab, da wirkliche Reformen »aus dem Innern der Kirche« kommen müßten. Der Pastoraltheologe Garhammer hingegen (schließlich ist die Pastoraltheologie als eigene theologische Disziplin eine Frucht des Josefinismus!) hat wie im Falle des bayerischen Staatskirchentums von Herzog Wilhelm IV. bis König Ludwig I. aufgezeigt, wie sehr die Kirche dabei vom Staate profitierte, ganz abgesehen davon, daß – wie er richtig sieht – zum Gesamtkomplex »Josefinismus« nicht nur ein vom Obrigkeitsstaat aufgedrängter Rationalismus und Moralismus, sondern

auch eine aus dem Inneren der Kirche kommende katholische Reform im Geiste Muratoris und Rautenstrauchs gehörten. Auch die übelbeleumundeten österreichischen Generalseminare werden von Garhammer bis zu einem gewissen Grad rehabilitiert. Allerdings lehnt er die »totale Institution« Generalseminar als mögliches Konzept von Priesterbildung ab. Dies auch deswegen, weil er im »Tridentinischen Seminar« Reisachs anderes sieht als eine Kopie des Generalseminars. Zweifellos eine faszinierende These, die jedoch kaum zu beweisen ist. Vielleicht lagen solche Konzeptionen einfach »im Zuge der Zeit«? Hierzu wären vergleichende Untersuchungen auch im außerkirchlichen Bereich (bis hin zu den österreichischen Kadettenanstalten) durchzuführen. Oder aber läßt sich auf Grund der Quellen tatsächlich der Beweis erbringen, daß das Generalseminar für Reisach als »negatives Kontrastbild« Vorbildcharakter hatte und sein Seminar als »verkirchlichtes Generalseminar« konzipiert war?

Wir schließen mit drei Bemerkungen: 1. Vor allem der dritte Teil der Studie macht deutlich: Die Stärke des Autors, klare Linien herauszuarbeiten, birgt auch Gefahren. Garhammer scheint nicht ganz der Gefahr entgangen zu sein, seine Ergebnisse hochzurechnen und in Kausalketten zu denken. Am Ende einer Einzeluntersuchung können jedoch im Regelfall keine allgemein gültigen Thesen stehen, von denen sich spätere Ereignisse ableiten lassen, sondern höchstens »realtypische« (d.h. aus den Quellen geschöpfte) »Modelle«, die ihrerseits erst wieder auf andere Fälle bezogen werden müssen. Mit anderen Worten: Historische Erkenntnis bedarf der Vergleichung. Von daher wäre es vielleicht fruchtbarer gewesen, dem Eichstätter Modell andere Seminarkonzeptionen möglichst im internationalen Vergleich gegenüberzustellen und den je verschiedenen Auswirkungen nachzugehen, statt von dem Einzelfall Eichstätt her sehr komplizierte Vorgänge und Trends in der Theologie zu erklären.

2. Ein weiterer Punkt oder vielmehr eine kritische Anfrage, bei der es vielleicht doch um mehr als eine Marginalie geht, betrifft die Art der Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur. Lobend muß hervorgehoben werden, daß der Verfasser sich kritisch mit der Literatur auseinandersetzt und dabei auch den Mut hat, an »wissenschaftlichen Denkmälern« zu rütteln. Es ist in der Tat erstaunlich, was alles geschrieben und unbesehen übernommen wurde. Andererseits sollte man vielleicht das wissenschaftliche Kopfschütteln auf ein gewisses Maß beschränken. Daß Aubert, der nun wirklich kein Fachmann für Bayern ist, 1960 die Eichstätter Zeit Reisachs übersah, kann ihm verziehen werden. Er war auf deutsche und bayerische Arbeiten angewiesen. Das Feld war hier, sieht man von den älteren z.T. schwer greifbaren Arbeiten von Goetz, Holl und Anton Doeberl ab, noch wenig beackert. Zwar gab es schon in den 1960er Jahren mehrere Versuche, das »dringende Desiderat der Forschung« einzulösen und eine Reisachbiographie zu erstellen. Doch sie scheiterten, wie auch der Rezensent erfahren mußte, daran, daß die einschlägigen vatikanischen Aktenbestände noch nicht zugänglich und die des Bayerischen Hausarchivs blockiert waren. Die Arbeit des Historikers ist mühsame Kärrnerarbeit. Wenn einer darüber hinaus die Fähigkeit besitzt, das Wesentliche präzis herauszuarbeiten und »ganz neue« Zusammenhänge aufzuzeigen, um so besser. Aber auch er, ob er seinen »Vorarbeitern« folgt oder über sie hinauswächst, ruht auf den Schultern derer, die vor ihm forschten und zu ihrer Zeit »ganz neue Quellen« (wie den »Athanasius Sincerus Philalethes«) entdeckten und »bisher kaum gewürdigte« Dokumente zum Sprechen brachten. Kein wissenschaftliches Werk ist vollkommen; Fehler und Falschaussagen sind dazu da, daß das wissenschaftliche Gespräch nicht abreißt.

3. Wenn wir die Arbeit von Garhammer zum Anlaß genommen haben, auch Kritik laut werden zu lassen, die nicht nur auf diese Arbeit, sondern auf einen Großteil kirchengeschichtlicher Veröffentlichungen bezogen werden könnte, so nicht deswegen, weil es sich um eine schwache, sondern weil es sich um eine *überdurchschnittliche Arbeit* handelt, und weil man wünschen kann, daß ein Mann mit den Fähigkeiten des Verfassers einmal einen theologischen Lehrstuhl einnehmen wird. Gerade dann aber wäre wichtig, daß er – auch methodisch – noch stärker über die Kirchen- und Theologiemauern hinausschaut und in seiner Darstellung und Diktion bescheidener wird. Der Kirchengeschichte als Wissenschaft kann dies nur zugute kommen. *Otto Weiß*

Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers. Hg. von Georg Denzler und Ernst Ludwig Grasmück. München: Erich Wewel 1990. 498 S. Brosch. DM 68,–.

Kann man zu Ignaz von Döllinger (1799–1890) nach der umfangreichen dreibändigen Biographie von Johann Friedrich (1899/1901) und der Edition des Briefwechsels durch Victor Conzemius (1963/81) wirklich noch etwas Neues sagen? Der Münchener Kirchenhistoriker scheint zum ›Dauerbrenner‹ der

Forschung geworden zu sein. Seit Ende des Zweiten Weltkrieges verging kaum ein Jahr, in dem nicht eine Monographie oder zumindest ein Zeitschriftenbeitrag über Döllinger erschien (vgl. die Bibliographie S. 486–495). Freilich wird er im allgemeinen historischen Bewußtsein zu sehr auf Quirinus und Janus, auf Vatikanum I und Anti-Infallibilität, auf Exkommunikation und Nähe zum Altkatholizismus beschränkt.

Die hier vorzustellende Gedenkschrift zum 100. Todestag des großen Kirchenhistorikers und Theologen versucht aus dieser einseitigen Betrachtungsweise herauszuführen und den ›ganzen‹ Döllinger in den Blick zu nehmen (Vorwort S. 9f.). In vier Kapiteln entfalten 15 Autoren zahlreiche Facetten seines wissenschaftlichen Œuvres und seiner Biographie. Drei Beiträge beschäftigen sich mit *Döllingers Verhältnis zur Universität München* (S. 13–92); dann geht es um *Döllingers Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat* und die Entwicklung seines eigenen kirchenpolitischen Standpunktes (S. 93–168). In einem dritten Teil kommt seine *historische* und *theologische Arbeit* sowie ihre *Wirkungsgeschichte* in den Blick (S. 169–446). Schließlich wird *Döllingers Verhältnis zu Judentum* und *Islam* untersucht (S. 447–476).

Eine ausführliche Würdigung aller Beiträge ist hier nicht möglich. Drei Aufsätze verdienen – subjektiv gesehen – besonderes Interesse:

1. *Herman H. Schwedt* beschreibt minutiös die Wandlung »Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger« (S. 107–168), die sich in den vierziger und fünfziger Jahren vollzog. Die Entwicklung verläuft parallel zu der Hefeles und Kuhns. Für die Rottenburger Diözesan- und die Tübinger Fakultätsgeschichte ist von besonderem Interesse, daß Döllinger als der große Antipode Hirschers galt. Auch zur Rottenburger Bischofswahl von 1845/47, zur Indizierung Hirschers (1849) und zur Vorbereitung des Syllabus bringt Schwedt bislang unbekanntes Material. Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät galt übrigens 1850 in Rom (noch) als so rechtgläubig, daß sie zu einem Gutachten über die verurteilungswürdigen Zeitirrtümer aufgefordert wurde. Leider muß das Votum bis heute als verschollen gelten.

2. *Otto Weiß* legt eine gewichtige Studie über »Döllinger, Rom und Italien« (S. 212–316) vor, die durchaus als Pendant zu Stefan Löschs Monographie »Döllinger und Frankreich, München 1955« gelten kann. Auch in diesem fundamentalen Beitrag wird die Engführung auf die Jahre um 1870 aufgebrochen. Weiß spannt den Bogen von ersten brieflichen Kontakten mit Italien Anfang der vierziger Jahre über Döllingers Romerlebnis in den fünfziger Jahren bis zur Unvereinbarkeit von deutscher Geschichtswissenschaft und päpstlicher Infallibilität. Sein Kampf gegen das neue Dogma im Urteil der Italiener macht auf die umfangreiche Studie »Deutschland und die Deutschen im Spiegel der italienischen Presse« gespannt, die Weiß hoffentlich bald vorlegen kann.

3. Für die Forschung ist der kurze Beitrag von *Ewald Kessler* über »Die Döllingeriana in der Bayerischen Staatsbibliothek München« (S. 83–91) äußerst hilfreich, der über die Neuordnung des Döllinger-Nachlasses und dessen Hauptinhalte berichtet. Eine für die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts unentbehrliche Quelle kann damit in Zukunft einfacher benutzt werden.

Insgesamt kann man den Herausgebern und Autoren nur zu dieser gelungenen Gedenkschrift gratulieren. Warum dem Band ein Register fehlt, bleibt dem Rezensenten freilich unverständlich.

Hubert Wolf

Anselm Verbeek: Die Kölner Bischofsfrage und die Beilegung des preußischen Kulturkampfs (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 406). Frankfurt: Peter Lang 1989. Brosch. IX und 545 S. Sfr. 80,–.

Eine umfassende Neubearbeitung der Geschichte des preußischen Kulturkampfs ist ein Desiderat der neueren Geschichtsforschung. Die ersten Darstellungen (z. B. J. B. Kißling) standen den Ereignissen zu nahe oder litten unter ungenügender oder selektiv benutzter Quellenbasis. Einige neuere Darstellungen (Franz, Schmidt-Volkmar) sind zu schmal angelegt und haben die Kulturkampfforschung nicht wesentlich gefördert. Lills »Vatikanische Akten zur Geschichte des Kulturkampfes« haben 1970 zumindest die Quellenbasis erfreulich verbreitert.

Verbeek versucht in seiner Bonner Dissertation eine Geschichte der Beilegung des Kulturkampfes an der Gestalt des Kölner Erzbischofs Paulus Melchers festzumachen, der als Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz eine zentrale Rolle auf kirchlicher Seite spielte und von seinem Maastrichter Exil aus die preußische Gegenseite vor allem dadurch störte, daß er – entgegen anderen Strömungen – sowohl das Zentrum wie die römische Kurie auf einer unnachgiebigen Linie zu halten suchte. Da letztlich nur ein Kompromiß, der jede Seite das Gesicht wahren ließ, aus der Sackgasse herausführen konnte, zeichnete sich

seit 1880 ab, daß ein aditus ad pacem nur zu erreichen war, wenn Melchers als Erzbischof von Köln (wie Ledóchowski in Posen) aus seinem Amt schied.

Verbeek hat mit großer Sorgfalt das Archivmaterial im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes in Bonn, im Landeshauptarchiv in Koblenz, im Historischen Archiv des Erzbistums Köln und im Zentralen Staatsarchiv in Merseburg gesichtet, dazu die wichtigsten rheinischen und norddeutschen Zeitungen der Kulturkampfjahre und die inzwischen sehr umfangreiche Literatur erforscht.

Das zusammengetragene Material ist recht beachtlich. In das Bild des Kulturkampfes sind ungezählte neue Einzelheiten und Nuancen eingetragen. Leider ist das reiche Material in der Darstellung nicht ganz bewältigt (was für eine Dissertation wohl auch eine Überforderung wäre), so daß in der Fülle der regestenmäßig ausgewerteten Einzelfunde für den Leser der rote Faden der Darstellung immer wieder verlorengeht, zumal, wenn man das umfangreiche Werk nicht ohne Unterbrechungen lesen kann. Alle Einzelheiten sind gleich ausführlich, gleich gewichtig nebeneinander gestellt. Das Gesamtbild wird erst wieder in der »Zusammenfassung« überschaubar.

Immerhin dürfte Verbeeks Arbeit für jeden eine Hilfe sein, der sich mit dem Kulturkampf in Preußen und speziell im Rheinland befassen will: Kaum ein Detail, eine Äußerung der Kontrahenten, eine Verhandlung, eine Zeitungsnotiz dürfte aufzufinden sein, für die Verbeek nicht einen Fundort aufgespürt und einen Hinweis in seinen Fußnoten gebracht hätte.

Eine Anmerkung, die nicht den Autor, sondern den Verlag trifft, darf nicht unterbleiben: Daß zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten aus Kostengründen nicht mehr gesetzt, sondern im fotomechanischen Verfahren in Schreibmaschinenschrift veröffentlicht werden, ist bedauerlich und verständlich zugleich. Unbegreiflich ist, daß in dem vorliegenden Werk fortgesetzt (oft genug mehrmals auf einer Seite) die Anmerkungsziffern zum letzten Wort einer Zeile den Anfang der nächsten Zeile bilden. *Norbert Trippen*

Hans-Jürgen Kremer (Bearb.): Das Großherzogtum Baden in der politischen Berichterstattung der preußischen Gesandten 1871–1918. Teil 1 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde. Reihe A Bd. 42). Stuttgart: Kohlhammer 1991. VI und 745 S. Kart. DM 98,–.

Mit der Edition der Gesandtschaftsberichte der preußischen Gesandtschaft in Karlsruhe von 1871 bis 1918 legt die Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg zwei stattliche Bände vor, von denen hier zunächst der erste Band mit den Berichten bis 1899 zu besprechen ist. Eine Gesamtbeurteilung ist deshalb noch nicht möglich, doch ist zu erwarten, daß der zweite Band genau so gewissenhaft ediert sein wird, wie der erste. Und wenn das angekündigte Register im zweiten Band ebenso sorgfältig bearbeitet sein wird, wie der erste Band insgesamt, so dürften von der Editionstechnik her keine Wünsche mehr offen sein. Der Herausgeber, Hans-Jürgen Kremer, hat sehr viel Arbeit investiert. Die Anmerkungen zu Personen und Sachverhalten lassen nichts zu wünschen übrig. Die Querverweise auf an anderen Stellen veröffentlichte Quellen und auf Darstellungen sind äußerst hilfreich. Allerdings bleibt die ältere Edition von Hans Goldschmidt unberücksichtigt, wie überhaupt das Problem des Bundesstaats in der Einleitung nur unzulänglich skizziert wird. So kann man keinesfalls sagen, daß das innerdeutsche Gesandtschaftswesen generell an politischer Bedeutung verloren habe. Das ist eine badische Perspektive, die nicht verallgemeinert werden kann, denn Baden stellt in dieser Frage einen Ausnahmefall dar. In nationalem Übereifer verzichtete Baden nach der Reichsgründung auf ein eigenes Außenministerium und auf alle innerdeutschen Gesandtschaften außer der in Berlin. Das war von Bismarck keineswegs verlangt worden, denn er selbst hielt die innerdeutschen Gesandtschaften für Preußen für unverzichtbar. Weiter ging Baden auf bewußte Distanz zu Württemberg und Bayern und verzichtete damit auf eine Absprache seiner Reichspolitik mit den anderen Mittelstaaten. Da es außerdem dem eigenen Gesandten in Berlin zunächst nur die Funktion eines stellvertretenden Bevollmächtigten zum Bundesrat einräumte, spielte Baden in Berlin lange Zeit nicht die Rolle, die ihm eigentlich zugekommen wäre. Bis zum Sozialistengesetz glaubte man in Karlsruhe an eine Übereinstimmung der Bismarckschen Politik mit den eigenen politischen Vorstellungen, deshalb hat es bis zur innenpolitischen Wende von 1878/79 keinen eigenständigen badischen Beitrag zur Reichspolitik gegeben. Erst danach hat Minister Turban versucht, das Verhältnis zu Württemberg und Bayern zu verbessern. Auf Grund dieser Selbstbeschränkung war der preußische Gesandte in Karlsruhe, zunächst Albert Graf von Flemming dann Karl von Eisendecher, eine Ausnahmeerscheinung. Wenn in den Berichten vom »diplomatischen Corps« die Rede ist, dann sind das außer ihm allenfalls noch zwei oder drei Geschäftsträger anderer Staaten, die gar nicht in Karlsruhe residierten, sondern dort nur aus dynastischen

Interessen akkreditiert waren. Der Gesandte der Hegemonialmacht, instruiert vom Reichskanzler und preußischen Außenminister in Personalunion, hatte die preußischen Interessen zu vertreten, die gleichzeitig als Reichsinteressen ausgegeben wurden. Er nahm damit auch die Stellung eines »kaiserlichen Kommissars« ein; eine Konstruktion, die für einen Bundesstaat geradezu als systemwidrig gelten kann. Flemming wie Eisendecher bezogen ihre Informationen vorwiegend aus den Zeitungen und von der Regierung. Kontakte zu anderen Diplomaten entfielen und direkte Beziehungen zu Parteiführern, die die Berichte der Gesandten der Einzelstaaten aus Berlin oft so interessant machen, sind wenigstens aus der Berichterstattung selbst nicht ersichtlich. Zumindest bis zur innenpolitischen Wende begnügte sich Graf Flemming häufig mit der Einsendung der wichtigsten Zeitungsartikel, erst mit der Abwendung Bismarcks von den Nationalliberalen und den wachsenden Interessenunterschieden zwischen Karlsruhe und Berlin werden die Berichte ausführlicher und interessanter. Ausführlich wird berichtet über die badische Politik gegenüber der katholischen Kirche und ihr Einwirken bei der Besetzung des erzbischöflichen Stuhls in Freiburg, da Preußen wegen Hohenzollern hier direkt tangiert war. Wie der Herausgeber zu Recht hervorhebt, ist die Quelle für diese Fragen besonders ergiebig. Ansonsten sind die Hauptthemen der Berichte die Verhandlungen in der Kammer der Abgeordneten, die Land- und Reichstagswahlen und die Entwicklung der badischen Parteien. Vor allem für die badischen Wahlkämpfe enthält der Band dank der Ergänzungen des Herausgebers reichliche Informationen, so daß die Edition in dieser Beziehung fast den Charakter eines Handbuches besitzt. Dabei ist allerdings immer die preußische Sichtweise zu beachten. Es dauerte sehr lange, bis der preußische Gesandte erkannte, daß das badische Zentrum nicht nur Demagogen, sondern auch fähige Politiker aufzuweisen hatte. Allerdings scheint die geänderte Einstellung zu den Nationalliberalen einerseits und zum Zentrum andrerseits eher eine Folge der Veränderung auf Reichsebene als ein eigenständiger Prozeß zu sein. Insgesamt stellt die Edition eine willkommene Ergänzung zu den vier von Walther Peter Fuchs herausgegebenen Bänden dar. Aber gerade der Vergleich mit diesen Bänden zeigt auch, daß die Bedeutung des preußischen Gesandten in Karlsruhe doch eher als gering eingeschätzt werden muß. Der weitere Vergleich mit so hervorragend informierten einzelstaatlichen Gesandten in Berlin wie Lerchenfeld (Bayern), Spitzemberg (Württemberg) und Marschall (Baden) muß natürlich auch von der Funktion her negativ ausfallen. Aber auch bei dem eigentlichen Aufgabenfeld, der Berichterstattung über das Großherzogtum Baden, dominiert die preußische Perspektive. Auch für die Landespolitik hat die Quelle somit nur einen ergänzenden Wert. *Hans-Otto Binder*

August Hermann Leugers-Scherzberg: Felix Porsch 1853–1930. Politik für katholische Interessen in Kaiserreich und Republik (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen Bd. 54). Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1990. XL und 308 S. Ln. DM 64,–.

Der Verfasser bezeichnet seine »Porsch-Biographie« (Vorwort, S. XI) im resümierenden Schlußkapitel als »politische Biographie« (S. 284). Was der Inhalt dieser politischen Biographie ist, darüber gibt der Untertitel Auskunft: »Politik für katholische Interessen in Kaiserreich und Republik.« Was von der Ausschreibung 1983 des Kardinal Bertram-Stipendiums durch das Institut für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte e. V. als *Biographie* angeregt war (Felix Porsch [1853–1930]. Führender Zentrumspolitiker und Fürstbischöflicher Konsistorialrat in Breslau, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 41, 1983, S. 272), geriet mehr und mehr zur *Monographie*; der Untertitel ist der eigentliche Gegenstand dieser verdienstvollen Untersuchung.

Das Ergebnis dieser intensiven Forschungen, in die auch die Nachlässe von Felix Porsch, Georg Kardinal Kopp, Adolf Kardinal Bertram im Erzdiözesanarchiv Breslau einbezogen wurden, liegt zunächst im Detail. Die Wirksamkeit des »heute fast vergessenen« Zentrumspolitikers (vgl. S. 1), der mit seinen Wahlen zum Stadtverordneten in Breslau, in den Deutschen Reichstag und ins preußische Abgeordnetenhaus »als Breslauer Rechtsanwalt Anfang der achtziger Jahre … in die geschlossene Reihe von Adel und Klerus ein(brach)« und damit das »Antlitz des schlesischen Zentrums« zu verändern begann (S. 25), wird minutiös »nachgezeichnet« (S. 3). Das ausführliche Inhaltsverzeichnis (achtzehn Kapitel mit circa sechzig Untertiteln) nennt in chronologischer Abfolge den Anteil des Breslauer Zentrumpolitikers an den politischen Entscheidungen und Entwicklungen von der Revision des Brotkorbgesetzes (S. 51–55) bis zum Abschluß des Preußischen Konkordates 1929 (S. 278 f.). Wie aufschlußreich eine ins Einzelne gehende Darstellung sein kann, zeigen z. B. die Abschnitte über »Gefahren des Integralismus« (S. 151–154) oder über den »Antimodernisteneid« (S. 160–164) in ihrer Bedeutung für den Richtungsstreit der Zentrumspartei der Vorkriegsjahre. Das ausführliche Sachregister wird helfen, die Fülle des Detailwissens zu erschließen.

Besonderes Interesse verdienen die politiktheoretischen Teile wie »Die ›heiligsten‹ Interessen« (S. 47–51),

»Die Neuorientierung der katholischen Bewegung« (S. 96–98), »Das Zentrum – eine politische Partei auf konfessioneller Grundlage?« (S. 119–121), »Auf dem Boden der Tatsachen« (S. 222–224), »Das Festhalten an der Linkskoalition in Preußen« (S. 245–247). Diese Erwägungen entstehen – und die Darstellung trägt dem Rechnung – korrespondierend mit der sich wandelnden Lage und in einem sich wandelnden Umfeld. Der Autor ist sich dessen bewußt und hat seine Forschungen entsprechend angelegt (vgl. S. 3). Auch die Darstellung bewegt sich in diesem Rahmen.

Um so befremdlicher wirkt, daß der Verfasser sein abschließendes Kapitel mit der Feststellung beginnt, »daß es ihm (sc. Felix Porsch) nicht gelang, das Kernziel seines Handelns differenzierter zu beschreiben«. Das »Katholische«, so resümiert der Verfasser, sei »als Objekt seiner Politik letztlich unbestimmt« geblieben (S. 284). Es sei deutlich, daß Porsch »keine katholisch-weltanschauliche Politik betrieb«, sondern »konservative Reformpolitik« (S. 285). Als Beitrag zu einem Porträt (vgl. S. 1) schließlich: »Seine Politik war ... die Politik eines Vertreters organisierter Interessen« und »wies dementsprechend typische Merkmale einer Funktionärspolitik auf« (S. 286). Zur Würdigung der Person und Politik von Felix Porsch greift der Verfasser wieder den Titel auf, unter dem diese Untersuchung im Sommersemester 1989 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelm-Universität Münster als Dissertationsschrift angenommen wurde: »Felix Porsch (1853–1930). Katholische Interessenpolitik und der Zwang zur Modernisierung« (S. XI). Unter dieser Überschrift steht das abschließende Kapitel der hier vorliegenden Veröffentlichung. Diesem »Prozeß der gesellschaftlichen Modernisierung dieser Zeit«, so urteilt der Autor abschließend, habe Porsch »ablehnend« gegenübergestanden. Doch sei es den Vertretern der »katholisch-konservativen Richtung im Zentrum« nicht gelungen, »im Rahmen der politischen Möglichkeiten des modernen Verfassungsstaates den gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß aufzuhalten« (S. 286f.). M. E. zeigt sich hier, wohin es führt, wenn man einer Persönlichkeit, die einer vergangenen Epoche angehört, den Hut heutiger Terminologien überstülpt. Das Porträt im Schlußkapitel zeigt nicht das Bild, das die einzelnen Kapitel dieser so umsichtig geschriebenen Darstellung vermitteln. Zum Vergleich sei nur auf das »Bild« verwiesen, das der Verfasser in seinem Abschnitt über den »gefeierten Zentrumsveteran« (S. 257–261) zu entwerfen weiß.

Martin Gritz

WALTER HANNOT: Die Judenfrage in der katholischen Tagespresse Deutschlands und Österreichs 1923–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen Bd. 51). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1990. XXXVI und 334 S. Ln. DM 76,–.

In seiner bei Konrad Repgen erarbeiteten Dissertation hat sich Hannot das Ziel gesetzt, »die in der Tagespresse des deutschen und österreichischen ›politischen Katholizismus‹ zum Ausdruck kommenden Haltungen gegenüber dem Judentum, dem Antisemitismus und der Rassenfrage« (S. 1) in der Zeit von Januar 1923 bis Juni 1933 zu untersuchen. Dabei ist es sein besonderes Anliegen zu prüfen, »ob und wie weit der in den nationalsozialistischen Völkermord an den Juden mündende neuzeitliche Antisemitismus von (...) katholischer Seite in seinen weltanschaulichen Wurzeln verursacht oder mitverursacht und in seiner Entwicklung geduldet oder gefördert worden ist« (S. 3).

Der politische Katholizismus verfügte während der Weimarer Republik im Deutschen Reich und in den abgetrennten Gebieten über knapp 500 Tageszeitungen, von denen allerdings nur fünf überregionale Bedeutung besaßen; demgegenüber gab es in Österreich lediglich acht (ab 1927: 9) Blätter, die der dortigen »Christlichsozialen Partei« nahestanden. Für seine Untersuchung hat der Verfasser die fünf führenden Zentrums- bzw. BVP-nahen Zeitungen, elf mittelgroße Blätter im Reich, drei Zeitungen in den abgetrennten Gebieten, drei christlich-sozial orientierte Zeitungen in Österreich, sowie zwei Zeitungen jüdischer Provenienz ausgewertet. Methodisch ist sich Hannot bewußt, daß sich seine Untersuchung auf die Analyse der in den Tageszeitungen dargestellten Sachverhalte beschränken muß, ohne die Wirkabsichten der Journalisten oder deren tatsächliche Beeinflussung der öffentlichen Meinung erfassen zu können. In einer Zeit, als die Tageszeitungen die einzigen Massenkommunikationsmittel waren, ist deren Breitenwirkung allerdings nicht zu unterschätzen (vgl. S. 11).

Ausführlich beschreibt der Verfasser die Geschichte der katholischen Presse im untersuchten Zeitraum (S. 14–53), wobei er auch Kriterien für die in der Studie ausgewählten Tageszeitungen angibt (S. 23–35). Ein Überblick über Grundlinien der wissenschaftlichen Forschung zum Thema »Judentum, Antisemitismus und Rassenfrage« (S. 54–68) gehört ebenso dazu wie ein genereller Überblick über die Entwicklung des Judentums und des katholisch-jüdischen Verhältnisses (S. 69–84).

Die Kernstücke der Untersuchung bilden die quantitative (S. 85–97) und qualitativ-inhaltliche (S. 98–240) Anlayse der ausgewählten Tageszeitungen. Zu Beginn eines jeden Unterabschnitts bietet der Autor eine präzise Fragestellung, nach welchen Gesichtspunkten die jeweiligen Sachverhalte analysiert wurden.

Bei der quantitativen Analyse hat Hannot darauf verzichtet, die fünf großen überregionalen katholischen Zeitungen im Reich heranzuziehen, da dies »einen erheblichen Mehraufwand« erfordert hätte, ohne davon »nennenswerte zusätzliche Erkenntnisse zu erwarten« (S. 22). Grundlegend ist die Feststellung, daß der Themenkomplex »Judentum und Antisemitismus« in den mittelgroßen katholischen Zeitungen im Reich nur sehr wenig Beachtung gefunden hat, wobei die Quantifizierung nach Jahrgängen ein Spiegelbild der politischen Auseinandersetzungen im Reich ergibt. Demgegenüber haben sich die untersuchten österreichischen Blätter sehr viel häufiger geäußert (vgl. S. 92–95).

Überraschend ist die Feststellung, daß Artikel mit antisemitischer Tendenz in der katholischen Tagespresse des Reiches »nur ganz vereinzelt« nachzuweisen waren und sich »tendenziell positive, projüdische und tendenziell negative, antijüdische Artikel die Waage« halten. Dagegen sieht das Bild in Österreich ganz anders aus: Dort liegt der Anteil antijüdischer Artikel »zwischen 40 % und 60 % der Gesamtsumme pro Jahr, während tendenziell positive, projüdische Äußerungen in diesen Zeitungen gänzlich fehlen« (S. 283, vgl. S. 95–97). Der Autor erklärt dieses Phänomen mit dem Hinweis, daß man in führenden Kreisen des reichsdeutschen politischen Katholizismus schon im 19. Jahrhundert erkannt habe, »daß man als religiöse Minderheit die eigene Gleichberechtigung gefährden würde, wenn man eine rechtliche Diskriminierung der Juden als noch kleinerer religiöser Minderheit zuließe« (S. 84). Mit dieser Linie folgte die katholische Presse dem von Zentrumsführer Ludwig Windthorst durchgesetzten Kurs, jedweden Antisemitismus aus dem Umfeld des Zentrums und der ihm nahestehenden Organisationen und Meinungsträger zu verbannen (vgl. S. 78f.), während die christlich-soziale Bewegung in Österreich seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert der antiliberalen, antisemitischen Liga verhaftet blieb (vgl. S. 80–84).

In der reichsdeutschen katholischen Presse erkannte man allenfalls ansatzweise den zentralen Stellenwert des Antisemitismus in der NS-Weltanschauung. Ungeachtet dessen dokumentieren die wenigen nachweisbaren Belege ein Maß an entschiedener Ablehnung, das über das »rein egoistische Interesse dieser katholischen Tageszeitungen hinausgeht« (S. 287). Entsprechend positiv wurde der politische Katholizismus auf jüdischer Seite bewertet, wie Hannot ausführlich dokumentiert (S. 255–263). Dies fand seinen stärksten Ausdruck in der Tatsache, daß das Zentrum in den letzten freien Reichstagswahlen etwa 25 %–30 % aller jüdischen Wählerstimmen auf sich vereinigen konnte. Die katholischen Tageszeitungen Österreichs vertraten demgegenüber einen »christlichsozialen Antisemitismus«, der zahlreiche »Berührungspunkte und Überschneidungen« (S. 181) zur NS-Judenfeindschaft aufzuweisen hat.

Angesichts der Feststellung, daß sich die Berichterstattung der deutschen und österreichischen Tagespresse hinsichtlich des Verhältnisses zum Judentum »nicht nur graduell«, sondern »in manchen Bereichen auch essentiell« (S. 297) unterscheidet, wirft der Verfasser die Frage auf, ob es nicht erforderlich sei, auch bei anderen Forschungsprojekten, die das katholisch-jüdische Verhältnis berühren, stärker zwischen Österreich und dem Reich zu differenzieren.

Der Wert der Arbeit liegt in ihrer nuancierten, breitangelegten Dokumentation. Ein wenig Unbehagen bereitet der von Hannot häufig verwertete Begriff »katholisches Milieu« (S. 2, 296f. und sehr viel öfter). Soziologisch schwammig wird dieser Begriff der regionalen Vielfalt des Katholizismus weder im Reich noch in Österreich gerecht. *Heinz-Albert Raem*

6. Nationalsozialismus – Neueste Kirchengeschichte

HERBERT STRAHM: Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich (Münchener Kirchenhistorische Studien Bd. 3). Stuttgart: Kohlhammer 1989. XIV und 484 S. Geb. DM 89,–.

Die Bischöfliche Methodistenkirche ist weltweit eine der größten evangelischen Freikirchen. Das Wort »methodistisch« verweist auf die geschichtliche Herkunft dieser Kirche: Die von John Wesley (1703–1791) ausgehende Erweckungsbewegung griff den englischen Spottnamen für puritanische Eigenarten (methodist) auf und erhob ihn als Ehrennamen zur Selbstbezeichnung. In Deutschland breitete sich die methodistische Bewegung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts aus. Rückwanderer aus den Vereinigten Staaten wirkten als erfolgreiche Missionare vor allem in Württemberg, Bremen und Sachsen. Nach dem

Zusammenschluß verschiedener methodistischer Missionskirchen gegen Ende des 19. Jahrhunderts bestand in Deutschland zur Zeit der Weimarer Republik eine etwa 45000 Mitglieder zählende methodistische Kirche, der zwischen 1921 und 1931 in mehreren deutschen Ländern (Baden, Bayern, Sachsen, Hamburg, Thüringen, Württemberg, Bremen, Preußen, Oldenburg) die Rechtsstellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts nach Art. 137 (nicht, wie bei Strahm »Paragraph«, vgl. S. 18) der Weimarer Reichsverfassung verliehen wurde. Diese Entscheidung besserte das öffentliche Ansehen der methodistischen Kirche aber nur geringfügig auf, da die evangelischen Landeskirchen zunächst daran festhielten, Mitglieder dieser Kirche als Angehörige einer »Sekte« zu »diffamieren« (vgl. S. 5). Auf Annäherungsbemühungen der methodistischen Kirche reagierte man von landeskirchlicher Seite her in diesem Zeitraum »in der Regel mit freundlicher Zurückhaltung« (S. 24). Aus Gründen des eigenen ekklesiologischen Selbstverständnisses heraus machten die deutschen Methodisten aber auch »nicht von allen verfassungsmäßig garantierten Rechten Gebrauch« (S. 18). So blieben die deutschen Methodisten in der bedrängten und bedrängenden Situation einer wenig beachteten Minderheitskirche, die in hohem Maße von der geistlichen und materiellen Unterstützung durch die großen Methodistengemeinschaften in den USA abhängig war (vgl. S. 14–16).

Charakteristisches Verfassungsmerkmal der methodistischen Kirche ist ihre Gliederung in »Konferenzen« (von der örtlichen »Bezirkskonferenz« bis zur weltweiten »Generalkonferenz«). Zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft war die deutsche Methodistenkirche Teil des »Zürcher Sprengel«, dessen Leitung der international sehr angesehene, theologisch hoch gebildete Bischof John L. Nuelsen (1867–1946) innehatte (S. 16–21). Im Jahr 1936 wurde die erste »Deutsche Zentralkonferenz« gebildet, die den damaligen Direktor des Predigerseminars in Frankfurt/M., Otto Melle (1875–1947), mit großer Mehrheit zum ersten deutschen Methodistenbischof wählte (S. 185). Melle hatte nach seinem Theologiestudium als Superintendent in Jugoslawien, Ungarn und Österreich gearbeitet (S. 21); er war durch zahlreiche internationale Kontakte und Reisen ins Ausland mit den Aufgaben und Problemen eines kirchenleitenden Amtes wohl vertraut.

Die Frage, wie sich eine solche Kirche den Herausforderungen durch die Ideologie und Herrschaftspraxis der Nationalsozialisten entgegengestellt habe, ist von hohem grundsätzlichen Interesse. Der Methodismus ist mit seiner Lehre tief in der Heiligen Schrift, der Lehre der altkirchlichen Bekenntnisse und dem Zeugnis der Reformation verwurzelt. Sein Leitmotiv ist die Heiligung, d. h. die Entfaltung der in Jesus Christus geschenkten Rechtfertigungsgnade im Leben des bewußt zum Glauben gekommenen Kirchenglieds. Nimmt man zu dieser bedeutenden theologischen Grundlegung den Freiwilligkeitscharakter der Mitgliedschaft hinzu, ferner die weitgehende Unabhängigkeit des Methodismus von staatlichen Förderungsmaßnahmen und seine weltweite, von geschwisterlicher Solidarität bestimmte Verfassungsstruktur, so könnte man vermuten, daß diese kirchliche Gemeinschaft dem theologisch so kläglich begründeten kirchenpolitischen Aktionismus der Nationalsozialisten zumindest in der frühen Phase des »Kirchenkampfes« entschieden widerstanden habe.

In seiner in allen Teilen aus den Quellen geschöpften, umfassenden Untersuchung kommt Strahm zu dem Ergebnis, daß »der methodistische Zweig im nationalsozialistischen Deutschland ganz allgemein nur wenig aus seinem reichen, auf das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft, aber und auch besonders auf die sozial-ethischen Fragen und Probleme in der Welt hin akzentuierte Glaubensgut zu schöpfen vermochte und dadurch wiederholt sein kirchliches Selbstverständnis fragwürdig gemacht« habe (S. 308). Die negativen Erfahrungen aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und während der Weimarer Republik führten dazu, daß man – als eine grundsätzlich staatstreue kirchliche Gemeinschaft – im Aufbruch der ›nationalen Erhebung‹ eine Chance sah, die eigene Stellung in der Gesellschaft durch bejahende Zustimmung zu verbessern. Selbst in Situationen, in denen die methodistische Gemeinschaft in Deutschland – im Unterschied zu den großen Volkskirchen – die Chance hatte, sich in eine »gesellschaftliche Nische« zurückzuziehen, zog sie diesem Schritt eine aktive Anpassung an die neuen Verhältnisse in Staat und Gesellschaft vor. Bemerkenswerte Beispiele sind die Stellungnahmen zur »Judenfrage« und zur »Greuelpropaganda« gegen das NS-Regime (S. 54–70), die frühen (freundschaftlichen) Kontakte zu Hitlers Vertrauensmann, Wehrkreispfarrer Ludwig Müller (S. 71–82), sowie die Huldigungsadressen an Hitler »im Rausch der Annexionspolitik« im Jahre 1938 (S. 229–240). Auch in den ersten Kriegsjahren stehen der unerschütterliche »Glaube an Führer und Vaterland« (S. 266–269), der »Dienst für die deutsche Nation« (S. 269–271) und die »Auslandspropaganda für das Dritte Reich« (S. 285–287) im Vordergrund der offiziellen Erklärungen. Erst in den bitteren Kriegserfahrungen nach 1941 kommt es zu einem langsamen Umdenken (S. 287–298. 304–306), das nach 1945 in eine (mühevolle) Debatte zur Schuldfrage mündet

(S. 331–334). Besonders gravierend erscheint aus heutiger Sicht, daß die vorzüglichen Auslandskontakte der beiden Methodistenbischöfe Nuelsen und Melle nur dazu genutzt worden sind, die Vorgänge in Deutschland in ein positives Licht zu rücken. So setzte Nuelsen 1933 sein hohes internationales Ansehen ebenso intensiv wie wirkungsvoll dafür ein, die Maßnahmen gegen die jüdischen Bürger in Deutschland zu bagatellisieren (S. 58–61).

Strahm will in seiner Untersuchung »die Dinge beim Namen« nennen und nichts ›beschönigen‹ noch ›bagatellisieren‹ (S. V). Diesem Vorsatz steht jedoch behindernd im Wege, daß Darstellung und eigene Stellungnahme des Verfassers ständig ineinander übergehen. Gerade weil der Verfasser über ein so beeindruckend umfangreiches, weithin noch unbekanntes Quellenmaterial verfügt, wäre eine klare Abgrenzung von Darstellung, Deutung und Kritik zwingend geboten gewesen. Auch die das ganze Buch durchziehende positionelle Auseinandersetzung mit anderen Untersuchungen zum Thema, die später noch einmal gebündelt wird (S. 323–331), bläht die Darstellung unnötig auf und erschwert die Lesbarkeit (man vgl. zu dieser internen Auseinandersetzung die gewichtige Rezension von Michael Weyer in: Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 12 [1991] H. 1, S. 18–24). Doch trotz dieser Einwände ist festzuhalten, daß es Strahm gelungen ist, ein wichtiges Kapitel der Gesamtgeschichte »Die Kirchen und das Dritte Reich« aus den Quellen heraus neu und höchst informativ zu schreiben. Wertvoll sind viele der in den 2810 (!) Anmerkungen enthaltenen Detailinformationen sowie der beigefügte Anhang von 30 (meist zuvor unveröffentlichten) Dokumenten (S. 438–471).

Joachim Mehlhausen

Gerhard Besier – Jörg Thierfelder – Ralf Tyra: Kirche nach der Kapitulation. Das Jahr 1945 – eine Dokumentation. Bd. 2: Auf dem Weg nach Treysa. Stuttgart: Kohlhammer 1990. 366 S. Kart. DM 69,–.

In der darstellenden »Einleitung« *(Jörg Thierfelder/Gerhard Besier)* zu Band 2 dieser »Dokumentation«, die zeigen will, wie es 1945 nach der Kapitulation zur »Konferenz der evangelischen Kirchenführer« in Treysa (27. bis 31. August 1945) gekommen ist, sind zunächst schon die Überschriften der drei Kapitel aufschlußreich. Das *1. Kapitel* (S. 8–13) will unter der Überschrift »Der Aufbruch der bruderrätlichen Bekennenden Kirche« erklären, warum dieser Aufbruch spät, zu spät erfolgte. Niemöllers Brief an Karl Barth (vom 2. August 1945) zeigt unumwunden, daß die späte Beteiligung Niemöllers »auf dem Weg nach Treysa« nicht nur zeitliche Gründe hatte; die Vorbereitung dieser »Kirchenführer«-Tagung sei an ihm vorbeigelaufen (S. 257, Dokument Nr. 207). *Kapitel 2* (S. 13–18) mit der Überschrift »Alte und neue Fronten« beschreibt »Fronten«, während in Band 1 (S. 27–37) zwischen »Initiativen« unterschieden wurde. Das *3. Kapitel* mit der Überschrift »Die evangelische Kirche vor der Schuldfrage« (S. 18–21) betont, daß »erst« das immer heftigere Drängen aus der evangelischen Weltkirche zur Stuttgarter Schulderklärung vom 19. Oktober 1945 geführt habe (S. 19). Die im gleichen Band veröffentlichten Dokumente bestätigen dieses »Bild« nicht ganz. Die »Schuldfrage« wird in fast allen »Berichten zur Lage« von Anfang an angesprochen und unter pastoralen und theologischen Aspekten durchdacht. Daher wäre wohl zutreffender zu sagen, daß sich in der Schuldfrage »schließlich« dieser ursprüngliche Impuls durchsetzte und die politischen Bedenken Zwischenspiel blieben.

Die bislang veröffentlichten Dokumente – Band 2 enthält die Dokumente Nr. 105–255 – empfehlen sich bereits vor Abschluß des auf drei Bände angelegten Gesamtwerkes als faszinierende Lektüre. Erschlossen die Dokumente in Band 1 ein eindrucksvolles Bild von der hohen »taktischen« Begabung des Bischofs der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (vgl. dazu meine Besprechung von Band 1 in Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 10 [1991] S. 347f.), so prägen sich in Band 2 besonders die brillanten Analysen von Martin Niemöller ein, dessen Heimkehr aus dem Konzentrationslager sich zunächst verzögerte und dessen Rückkehr in »seine« Bekennende Kirche nach Berlin-Dahlem im Sommer 1945 die Besatzungsmächte nicht gestatteten. Als Beispiel klassischer Prägnanz sei hier sein Memorandum vom 20. Juli 1945 genannt, mit dem er seinen Antrag an die Besatzungsmächte begründete, eine »Bruderratssitzung der Bekennenden Kirche« zu genehmigen (S. 160, Anm. 1). Dieses Memorandum (Dokument Nr. 152, S. 160–165) behandelt »Lage und Aussichten der Evangelischen Kirche«. In wenigen Absätzen zeichnet Niemöller ein – auch für Außenstehende instruktives – Bild des Kirchenkampfes in der Evangelischen Kirche zwischen 1933 bis 1945, das in eine Beschreibung von zwei Gruppen übergeht, denen er die einzelnen Landeskirchen zuordnet. Von den (durch die Deutschen Christen) »zerstörten«

Kirchen unterscheidet Niemöller die von Hitler zunächst nicht angetasteten und daher verfassungsmäßig »intakten« Kirchen. Von noch größerer Bedeutung ist seine Unterscheidung zwischen der »Bekennenden Kirche«, die seit 1934 in den »zerstörten« Kirchen einen »Neuaufbau von unten aus den Gemeinden heraus begann« (S. 161) und den »Neutralen«. »Die ›Neutralen‹ (oder die ›Mitte‹) sind diejenigen Leute in der Kirche, Laien, aber vor allem Pfarrer, die sich unter dem Hitlerregime gescheut haben, eine klare Stellung einzunehmen, weil sie fürchteten, man würde es die Kirche oder aber sie persönlich entgelten lassen« (S. 163). Die »Beurteilung dieser Lage« gipfelt in der Feststellung: »Diese Gruppe der ›Neutralen‹ stellt heute die führende Schicht in der evangelischen Kirche Deutschlands dar.« Seine persönliche Ansicht dazu: »Mit ›Neutralen‹ ist niemals etwas anzufangen, in der Kirche noch weniger als sonstwo« (S. 163). Wenn nicht einfach die »Deutschen Christen« durch die »noch gefährlicheren« Neutralen ersetzt werden sollen, bleibe als einziger Weg eine Versammlung der Bruderräte der Bekennenden Kirche, damit – nach Rückkehr der vielen jungen Christen und Pfarrer, die zur Bekennenden Kirche gehörten – neue Kirchenleitungen gewählt werden könnten. Die Bekennenden Christen seien es gewesen, die nie aufgehört haben, »die Unversöhnlichkeit zwischen Christenglauben und Naziweltanschauung deutlich auszusprechen« (S. 164).

Die vorliegende Dokumentation gestattet Vergleiche in der Analyse und Beurteilung der Lage von »Zeitzeugen«, die ihre Beurteilung 1945 niederschrieben und nicht erst im Stadium später Erinnerungen. Das ist ein Vorzug dieser Publikation. Aufschlußreich ist schließlich auch, daß so unterschiedliche Dokumente zugänglich gemacht sind wie Niemöllers »Memorandum« oder der Bericht über die Lage im Kirchenkreis Altentreptow (Dokument Nr. 213) oder der Beschluß des Bruderrates der Kirchenprovinz Sachsen über die »Vorläufige Geistliche Leitung« dieser Kirchenprovinz (Dokument Nr. 228). Gerade nach der Lektüre so brillanter Analysen, wie sie die nach Person und Situation pointierte Sicht Niemöllers darstellen, finden sich historisch Interessierte wie kirchlich Engagierte an die Eingangsfrage der Herausgeber im Vorwort zu Band 1 (S. 6) erinnert, wer oder was in Treysa »siegreich« war. Inzwischen steht diese Frage bereits in neuen Zusammenhängen. So untersucht z. B. Robert F. Goeckel in seiner Studie »The Lutheran Church and the East German State. Political Conflict and Change under Ulbricht and Honecker« (Cornell University Press, Ithaca, London 1990) die These, daß hier »zum ersten Mal in seiner Geschichte der deutsche Protestantismus auf der richtigen Seite« gestanden habe (vgl. dazu die Rezension von Friedrich Wilhelm Graf in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 204 vom 3. September 1991).

Martin Gritz

Thomas Brehm: SPD und Katholizismus – 1957 bis 1966. Jahre der Annäherung (Erlanger Historische Studien 14). Frankfurt a. M.: Peter Lang 1989. 233 S. Kart. DM 68,–.

»Will man die Annäherung zwischen Sozialdemokratie und Katholizismus auf einen Nenner bringen, so bildete ihre Grundlage die Integration beider in die bestehende und sich konsolidierende pluralistische Gesellschaft« (S. 215). Auf diese knappe These bringt der Verfasser das Ergebnis seiner Untersuchungen hinsichtlich der »eigentlichen Ursachen« (S. 16). Das unplanbare Zusammenspiel von außengesteuerten (Veränderungen des gesellschaftlichen Gesamtgefüges) und binnendynamisierenden Faktoren (Verfall des katholischen wie des sozialistischen ›Milieus‹; weitreichende ideologische Reformschübe) hat für die »Annäherung« beider Korporationen de facto mehr bewirkt als einzelne Schritte ideologisch-linearen »bewußten Aufeinanderzugehens« (S. 16), mehr auch als der von der Forschung bislang monokausal in Ansatz gebrachte (hier folglich als defizienter Ansatz kritisierte) »Wandel der SPD von der Weltanschauungs- zur Gesinnungspartei und damit zusammenhängend ihr Eingehen auf kulturpolitische Forderungen der katholischen Kirche« (ebd.). Diese These läuft nicht auf die Marginalisierung der ideologischen Faktoren überhaupt oder auf die Unterbewertung konkreter ›Dialoge‹ wie der »Walberberger Gespräche«, der bald legendär gewordenen Münchener Akademietagung von 1958 oder zahlreicher formeller und informeller Fühlungnahmen im Vorfeld der Verabschiedung des »Godesberger Programms« (1959) hinaus. Im Gegenteil: All das findet hier intensive Beachtung und seine sorgfältige Analyse (S. 61–110), aber eben nicht isoliert, sondern bezogen auf den Gesamtrahmen des sich parallel vollziehenden gesellschaftlichen Umbruchs (S. 111 ff.).

Unter den verschiedenen Anlässen und Faktoren des Wandels auf kirchlicher Seite (S. 143 ff.) rücken die »Auswirkungen des Konzils in der Bundesrepublik« (S. 169–181) in den Vordergrund. Hier wäre manches zu diskutieren, vor allem auch der mögliche Eindruck zu zerstreuen, als habe in diesem Punkt

eine welt-kirchliche Détente ursächlich auf Deutschland (BRD) durchgeschlagen. (In Großbritannien beispielsweise stellten Katholiken seit eh und je die Majorität der Labour-Wähler und auf eine erwähnenswerte ›ideologische‹ Diskussion zwischen katholischer Kirche und Labour hatte man sich dort nie kapriziert.) Kirche, Katholizismus und deutscher Katholizismus, auch das macht diese Darstellung klar, sind da als je eigene Größe und recht differenziert zu begreifen. Zutreffend ist ohne jeden Zweifel der Schluß: Daß in der Folge auf seiten der SPD eine »Integration von Katholiken« (S. 176–181) – auch in Parteiämtern – zu verzeichnen ist, namentlich von Helene Wessel, Peter Nellen und Georg Leber, von denen das katholische Milieu (inkl. des Zentralkomitees der deutschen Katholiken) sich letztlich aber nur mit Leber anfreunden konnte, »in dessen Person sich all das vereinigte, was man bei Wessel und Nellen vermißt haben mag« (S. 180). Auf unversöhnliche Reserve stieß dagegen Peter Nellen aufgrund seines Parteiwechsels von der CDU zur SPD Ende 1960.

Das Verzeichnis der benützten Quellen (S. 217ff.) ist für sich allein eine sprechende Dokumentation, wieviel in diesem Beziehungsfeld überhaupt auf Personen ankam. Benützt wurden an SPD-Quellen u. a. Bestände bzw. Nachlässe von Adolf Arndt, Walter Dirks, Willi Eichler, Fritz Erler, Gustav Heinemann, Waldemar von Knoeringen, Peter Nellen, Carlo Schmid und Helene Wessel. Bestände aus dem katholischen Bereich waren wegen noch bestehender Benutzungssperren teilweise nicht zugänglich (S. 18). Neben den schriftlichen Quellen konnte der Autor noch die »Befragung von Zeitzeugen« auswerten – weniger für zusätzliche Detailinformationen als für »Hintergründe und Bewertungsaspekte« (S. 18). Aus der Liste der Befragten (S. 220) seien hier namentlich genannt: Heinz Kühn, Susanne Miller, Elisabeth Nellen, Johannes Niemeyer und Heinz Rapp.

Die vorliegende Arbeit, eine Erlanger zeitgeschichtliche Dissertation von 1988/89, überzeugt zunächst wegen ihres hohen Methodenbewußtseins, dann wegen ihres umfassenden und trotzdem kontrollierten Blicks auf die entscheidenden Phänomene und deswegen auch durch ihr Ergebnis. Im Grundsätzlichen dürfte es von der weitergehenden Forschung, d. h. auch nach Vorliegen weiterer Quellen, eher bestätigt als falsifiziert werden. Wenn das Verhältnis von Sozialismus/Sozialdemokratie und Katholizismus, wie der Autor zu Recht bemerkt, »zu den zentralen Kapiteln der neueren deutschen Geschichte« (S. 15) gehört (im Guten wie im Bösen, möchte man rückblickend sagen), ist es sein Verdienst, deren »Annäherung« – Vorstufe von heute selbstverständlichen, wenngleich stetiger Entwicklung und diversen Konjunkturen unterworfenen Verhältnissen – unter den Gegebenheiten Nachkriegsdeutschlands verläßlich und spannend nachgezeichnet zu haben. *Abraham Peter Kustermann*

7. Klöster und Orden

Helvetia Sacra. Abteilung III: Die Orden mit Benediktinerregel, Band 1: Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz, redigiert von Elsanne Gilomen-Schenkel. Bern: Francke Verlag 1986. 3 Bde. 2150 S. und 1 Karte. Geb. SFr. 450,–/DM 550,–.

Der Band behandelt im Gebiet der Schweiz und des unmittelbar benachbarten Auslandes die Anfänge des Mönchtums und die benediktinischen Klöster vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart.

In den Beiträgen der Einleitung wird im Mittelalter vor allem die Entwicklung der vielfältigen institutionellen Ausformung benediktinischer Männer- und Frauenklöster behandelt. Besonderes Interesse gilt den großen Abteien der karolingischen und ottonischen Reichskirche, den abhängigen und selbständigen Reformklostergründungen, den Doppelklöstern und den abhängigen, einer Männerabtei unterstellten Frauenklöstern. Die Darstellung der neuzeitlichen Geschichte der Männerklöster beginnt mit den spätmittelalterlichen und tridentinischen Reformen und schildert dann den nachtridentinischen Aufschwung der barocken Abteien im Zeichen »jesuitischer Inspiration« und dessen Verflachen in neuer und neuester Zeit, wobei zugleich Entstehen und Geschichte der schweizerischen Benediktinerkongregation beschrieben wird. Parallel dazu behandelt der Beitrag zur Geschichte der Benediktinerinnen nach den spätmittelalterlichen, meist erfolgreichen Emanzipationsbestrebungen der Frauenklöster die Durchführung der umgekehrt gerichteten tridentinischen Reformbestimmungen, die vor allem auf die Klausurierung der Klöster abzielten. In den Abschnitten über die neuere Zeit wird besonders die Geschichte der im 18. Jahrhundert eingeführten Andachtsform der Ewigen Anbetung verfolgt.

Es folgen in 3 Abteilungen 92 Klosterartikel, nämlich *Frühe Klöster:* Baulmes, Benken, Bourg-St-Pierre, Cazis, St-Thyrse de Lausanne, Le Lieu, Lützelau, Mistail, Moutier-Grandval, Romainmôtier, St-

Imier, St-Maurice, St-Ursanne, Säckingen, Schönenwerd, Vermes, Zurzach, dann *Benediktiner:* Ayent, St. Blasianer Propstei Basel, Beinwil-Mariastein, Bellinzona, Berlai, Blonay, Broc, Burier, Campione, Cossonay, Dino, Disentis, Echono, Einsiedeln, Engelberg, Erlach, Fischingen, St-Jean de Genève, Genolier, Giornico, Grandson, Granges, Herzogenbuchsee, Jonschwil, Klingenzell, Klingnau, Lully, Lutry, Luzern, Marienberg, Murbach, Muri, Nyon, Perroy, Petershausen, Pfäfers, Port-Valais, Quartino, Reichenau, Rheinau, St. Blasien, St-Christophe, St. Gallen, St-George, St. Gerold, St. Johann, St. Peterzell, St-Pierre de Clages, St-Sulpice, Satigny, Allerheiligen in Schaffhausen, Sion bei Klingnau, Stein am Rhein, Trub, Vauxtravers, Wagenhusen, Wangen an der Aare, Wislikofen, St. Blasianer Propstei Stampfenbach in Zürich und schließlich *Benediktinerinnen:* Claro, In der Au bei Einsiedeln, Engelberg-Sarnen, Fahr, Glattburg, Hermetschwil, Maria Rickenbach, Melchtal, Münsterlingen, Müstair, Rüegsau, St. Wiborada in St. Gallen, St. Agnes in Schaffhausen, Schöntal, Seedorf, Fraumünster in Zürich.

Die Einzelartikel sind nach dem bekannten Schema der Helvetia Sacra aufgebaut und beschreiben besonders bei kleineren und unbekannteren Klöstern ausführlich Archivverhältnisse und ungedruckte Quellen. Wie in anderen Bänden bieten die Biographien der Oberen familiengeschichtlich und prosopographisch Einblick in die kulturelle und politische Rolle führender Familien der katholischen Schweiz.

Selbstanzeige Redaktion Helvetia Sacra

Schatzhaus Kärntens. Landesausstellung St. Paul 1991. 900 Jahre Benediktinerstift. Bd. I: Katalog, Bd. II: Beiträge. 527 und 833 S. mit zahlr. Abb. ÖS 296,–.

Der Titel dieser ersten Kärntner Landesausstellung ist gut gewählt. Das 900jährige Benediktinerstift St. Paul im Lavanttal (1091–1991) ist eine wahre Schatzkammer an Archivalien, Handschriften und Pretiosen aller Art. Vieles davon stammt aus dem südlichen Schwarzwald, aus St. Blasien. Den Mönchen dieses vorderösterreichischen Benediktinerklosters gelang es nach der Aufhebung durch Baden zunächst (1807) das aufgelassene Chorherrenstift Spital am Pyhrn zu übernehmen, dann 1809 das 1787 unter Kaiser Josef II. aufgehobene Benediktinerstift St. Paul. Die Sanblasianer brachten wertvollstes Gut mit. Bezüge zum deutschen Südwesten hatte es zuvor schon gegeben: Der erste Abt kam 1091 aus Hirsau, der als zweiter Gründer gefeierte Abt Hieronymus Marchstaller kam über St. Lambrecht aus Kloster Ochsenhausen (1616). Zumindest was die Zahl der Exponate und der 64 (!) wissenschaftlichen Beiträge betrifft, hat man in St. Paul die Aktivitäten für St. Blasien (»Das tausendjährige St. Blasien. 200jähriges Domjubiläum« 1983) übertroffen. Ein Teil von dem, was 1991 in St. Paul gezeigt wurde, insbesondere Handschriften, war 1983 auch schon in St. Blasien zu sehen. Die von Banken und einer Bierbrauerei gesponserte Landesausstellung hat sich gelohnt. Mehr als 250000 Besucher haben den Weg in das doch abgelegene Lavanttal gefunden. Man darf das in argen Personalnöten stehende Stift zu diesem Unternehmen beglückwünschen.

Die wissenschaftlichen Beiträge gehen recht häufig ins Detail. So behandelt etwa Kurt Holter die mittelalterliche Bibliothek des Stiftes Spital (S. 617–639), wobei er sich intensiv mit den Spitaler Buchbinderwerkstätten beschäftigt. Man scheut sich auch nicht, auf die »Memoiren eines Apostaten« aus St. Paul (Franz Ernst Pipitz, 1815–1899) einzugehen (S. 763–769). Selbstverständlich werden in der Ausstellung auch die zwei prominentesten Schüler des Stiftsgymnasiums vorgestellt, der Komponist Hugo Wolf (S. 463–465) und der Schauspieler Paul Hörbiger (S. 467/68). Ganz ungewohnt, aber erfreulich, daß die einzelnen Kapitel des Ausstellungskatalogs mit dichterischen Vorreden des Klagenfurter Germanisten Alois Brandstetter eröffnet werden, der sich als Romanschriftsteller (»Die Abtei«, »Altenehrung«, u.a.) einen Namen gemacht hat. Man würde sich freuen, wenn bei hiesigen Klosterjubiläen, etwa Wiblingen 1093–1993, ähnliches wie in St. Paul zustande gekommen wäre. *Heribert Hummel*

Johannes Zeschick: Kloster in Rohr. Geschichte und Gegenwart. Rohr in Niederbayern: Selbstverlag der Abtei der Benediktiner 1986. 280 S. mit 55 Schwarz-Weiß-Abb. und 8 Farbtafeln. Ln. DM 28,50.

Die lange Tradition des böhmischen benediktinischen Klosterpaares Břevnov/Braunau wird seit 1946, nach der Vertreibung der deutschsprachigen Konventualen, in der ehemaligen Augustinerchorherrenpropstei Rohr in Niederbayern fortgeführt. Die scheinbar intakte Klosteranlage ist freilich zur Hälfte in

der Nachkriegszeit neu aufgebaut und restauriert worden. Der von dem gelehrten Benediktiner Zeschick vorgelegte Sammelband mit acht Einzelbeiträgen verdient Interesse auch von seiten der allgemeinen Kirchengeschichte.

Zunächst stellt der Klosterneuburger Chorherr Floridus Röhrig kurz die Geschichte der Augustiner-Chorherren vor (S. 13–27), wobei er etwas im Allgemeinen verbleibt; die frühe Neuzeit fällt dabei fast völlig unter den Tisch. Johannes Zeschick behandelt dafür ausführlich »Kloster Rohr als Augustiner-Chorherrenstift« (S. 28–74). 1133 gestiftet, wurde die Propstei in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine Heimstätte des christlichen Humanismus. Das 16. Jahrhundert sieht Z. als »das ehrliche Mühen der Treuen zur Zeit des Abfalls« – 1539 war die Zahl der Konventualen auf fünf gesunken – doch insgesamt wünschte man sich eine eingehendere Behandlung dieser spannungsreichen Periode. Im Zuge der Katholischen Reform arbeitete sich das Kloster personell und wirtschaftlich wieder empor und stellte unter dem großen Propst Johannes Holnstainer (1589–1630) immer wieder für die anderen Konvente ein »seminarium praelatorum« dar, wenn bei ihnen »kain tauglichs subiect« (S. 52) für die Leitung vorhanden war.

Ergänzend dazu legt der gleiche Autor erstmals ein Profeßbuch mit 97 Viten für die Jahre 1700–1803 vor (S. 75–123), das einen wertvollen Baustein zur Sozialgeschichte der altbayerischen Klöster liefert. Seiner anschließenden Auswertung dieser Quelle (S. 124–134) ist weitere Bekanntheit zu wünschen: in methodischem Anschluß an Edgar Krausen stellt Z. fest, daß der Konvent gleichermaßen Söhne des Adels und der Honoratiorenschaft wie kleiner Leute Kinder aufzuweisen hatte; es fehlen lediglich die obersten und die untersten Bevölkerungsgruppen (höherer Adel und Taglöhner). Eine wesentliche Abweichung vom Bevölkerungsdurchschnitt zeigt die sozialgeographische Herkunft der Konventualen: 78,2 % der nichtadeligen Chorherren kamen aus Städten und Märkten gegenüber entsprechenden 18,8 % der bayerischen Bevölkerung.

Friedbert Ficker stellt die Asamkirche in Rohr (S. 135–147) vor, Helene Trottmann zwei Asamgemälde (S. 148–159), wobei sie besonders auf das 1982 als Leihgabe nach Rohr gekommene, ursprünglich aus Weihenstephan stammende »Wasserwunder des hl. Korbinian« von Cosmas Damian Asam hinweist. Der mit 103 Seiten umfangreichste Beitrag von P. Heinrich Geyer, der sich u. a. auf das Tagebuch des ersten Rohrer Abtes Dominik Prokop stützt (S. 160–262), behandelt die Translation des exilierten deutschen Konventes nach Rohr und seine weitere Geschichte. 1947 wurde das florierende Gymnasium gegründet, das seither das Leben des Konvents entscheidend bestimmt hat; von 1968 bis 1990 lebte auch der Břevnover Abt Anastaz Opasek in Braunauer Konvent zu Rohr. Das Buch beschließt eine kurze Darstellung des aktuellen Konventslebens (S. 263–277). 1990 konnte die (tschechische) Břevnover Abtei erfreulicherweise wieder eröffnet werden; das weitere Schicksal des Klosters in Braunau, dessen deutscher Konvent seit 1946 in Rohr ist, ist offen. *Alexander Eichener*

Cartularium Sangallense. Bd. VI: 1327–1347. Bearb. von Otto P. Clavadetscher. St. Gallen/Sigmaringen: Herausgeber- und Verlagsgemeinschaft Cartularium Sangallense (Historischer Verein des Kantons Sankt Gallen, Staatsarchiv, Stadtarchiv, Stiftsarchiv St. Gallen) 1990. XIV und 688 S. mit 95 Siegelabbildungen. Ln. DM 245,–.

In Bd. 8 (1989, S. 376f.) dieser Zeitschrift konnten wir ausführlich Bd. 5 des Cartularium Sangallense vorstellen. Nun liegt bereits der sechste Band vor. Dies bedeutet ein rasches Fortschreiten des Gesamtwerkes: Band 3 erschien 1983, Band 4 dann 1985. Dieses ungewöhnliche Tempo ist das Verdienst des Bearbeiters Otto P. Clavadetscher.

Band 6 bietet die Urkunden Nummer 3301 bis 4062. Dazu kommen 4 Nachträge zu den Bänden 3 und 5. Beigegeben sind überdies die Siegelabbildungen Nr. 183 bis 274 des Gesamtwerkes, samt dem Faksimile des Ablaßbriefes für das Kloster St. Gallen vom 20. Mai 1333. Die Einleitung ist relativ kurz; sie bietet im Wesentlichen nur den Editionsplan, der für alle Bände gilt. Der Text der Urkunden wird wiederum durch Register erschlossen. Auf das Namensregister (Orte, Personen) folgen zwei sorgfältig gearbeitete Wort- und Sachregister; hier wurde jeweils der lateinische und der deutsche Wortschatz getrennt. Zu bemerken ist, daß der Anteil der deutschsprachigen Urkunden weiter gestiegen ist. Lag er bei Band 5 noch bei 54 Prozent, so beträgt er jetzt 82 Prozent. Ebenfalls zugenommen hat, aus verständlichen Gründen, die Zahl der bisher nirgends oder nur als Regest veröffentlichten Urkunden. Sie betragen nun 24 Prozent aller berücksichtigten Dokumente.

Die erfaßten Urkunden stammen aus 63 Archiven. Den größten Anteil bestreiten das Stiftsarchiv und das Stadtarchiv St. Gallen, das Generallandesarchiv Karlsruhe, das Vatikanische Archiv und das Staatsarchiv Zürich. Auffallend ist auch ein hoher Anteil des Archivs der Zisterzienserinnen-Abtei Magdenau. Dazu kommen zahlreiche kleinere Archive (Pfarreien, Gemeinden), die oft allein mit einer einzigen Urkunde vertreten sind. Soweit die Urkunden in einer neueren, zuverlässigen und leicht zugänglichen Edition (zum Beispiel Zürcher Urkundenbuch) vorliegen, wurde auf einen erneuten Abdruck verzichtet. Zu bemerken ist noch, daß dieser Band, bei ungefähr gleichbleibendem Umfang, lediglich das Material von zwanzig Jahren bietet. Dies ist ein Indiz für die zunehmende Verdichtung der urkundlichen Überlieferung im Laufe des Mittelalters.

Vom Inhalt her bieten die Urkunden ein sehr buntes Bild. Neben der päpstlichen Inkorporation einer Pfarrei (Nr. 3301) steht der Tausch von Eigenleuten (Nr. 3372) durch zwei Klöster oder die Verleihung einer Wiese als Erblehen (Nr. 3381). Anderes wiederum ist politisch bedeutsamer, so zum Beispiel die Übertragung der Pflegschaft des Klosters St. Gallen an den Bischof von Konstanz im Jahre 1330 (Nr. 3405–3408) oder die Besiegelung eines Städtebundes zwischen Konstanz, Zürich und St. Gallen im Jahre 1340 (Nr. 3755).

Auch die kirchliche Verfassungs- und Rechtsgeschichte wird von dieser Edition profitieren. So fällt zum Beispiel auf, daß das Stichwort Archidiakon im lateinischen Sachregister nur zweimal, im deutschen Sachregister überhaupt nicht erscheint. Dies ist ein neuer Hinweis auf die geringe Bedeutung dieses, in der Geschichtsschreibung bzw. -deutung meist überbewerteten Amtes in der Diözese Konstanz bereits im 14. Jahrhundert.

Rudolf Reinhardt

Johannes Duft: Die Abtei St. Gallen. Bd. II: Beiträge zur Kenntnis ihrer Persönlichkeiten. Ausgewählte Aufsätze in überarbeiteter Fassung. Hg. zum 75. Geburtstag des Verfassers von Peter Ochsenbein und Ernst Ziegler. Sigmaringen: Thorbecke 1991. 311 S. mit 40 Abb. Ln. DM 72,–.

Legte der Verfasser im ersten Band seiner Sammlung ausgewählter Aufsätze 14 Beiträge zur Erforschung der Manuskripte der hochbedeutenden Sankt Galler Stiftsbibliothek vor (vgl. RJKG 10, 1990, S. 306f.), kann er diesem bereits ein Jahr später einen zweiten Band folgen lassen. Die darin enthaltenen 19 Aufsätze zu den herausragenden Persönlichkeiten der Abtei Sankt Gallen sind erfreulicherweise nicht bloß eine Zusammenstellung früherer Aufsätze, sondern wurden in mühevoller Kleinarbeit überarbeitet, bibliographisch auf den neuesten Stand gebracht und teilweise sogar vollkommen neu erarbeitet, so daß sie nebst einer Hommage an eine Gelehrtenpersönlichkeit auch zum Ausgangspunkt zukünftiger Forschungen werden können. Die in den Beiträgen behandelte Zeitepoche beschlägt das 7. bis 12. Jahrhundert, also die Zeit der Gründung und mittelalterlichen Blüte der Abtei. Dabei will der Verfasser nicht eine abschließende biographische oder hagiographische Erfassung der untersuchten historischen Gestalten geben, sondern legt den Schwerpunkt auf ihre Wirkung und ihr Nachleben.

Im ersten Aufsatz, der sich mit den Quellen zum Gallus-Leben befaßt, geht er den Fragen nach Entstehung und Aussagewert der Vita sancti Galli nach, welche zunächst in drei sich ergänzenden Fassungen tradiert wurde. Die älteste Gallus-Vita reicht bis auf einige Jahrzehnte an das Todesdatum des irischen Einsiedlers zurück und ist in einem »merowingisch-barbarischen« Latein verfaßt, was für den Reichenauer Mönch Wetti Anlaß war, die Vita in veredelter Form nachzuerzählen; eine dritte Fassung wurde 833/834 von Walahfrid Strabo erstellt. Als typische Zeugnisse der karolingischen Renaissance und ihrer Freude an der gewandten Handhabung des wiedergewonnenen Lateins (S. 21) wertet der Verfasser die drei im 9. Jahrhundert unternommenen Versuche, die Vita in Verse umzuformen. Im zweiten Aufsatz wird die bewegte Geschichte der heute in der Stiftskirche verwahrten Sankt Gallus-Glocke geschildert und ihre Herkunft aus der Iren-Mission des frühen 7. Jahrhunderts vorsichtig bejaht. Die folgenden beiden Artikel befassen sich mit dem Gründer der Abtei, Sankt Otmar, der aus politischen Gründen mit einem Prozeß liquidiert werden sollte, indessen die ihm zur Last gelegten Sittlichkeitsvergehen nicht gestand und 759 in Bodman am Bodensee den Tod im Kerker erlitt. Für die Otmar-Vita besteht eine ungünstigere Quellenlage als bei Gallus; die geschichtlichen Zeugnisse bestehen aus mehreren nicht einheitlichen und eher zufälligen Berichten (S. 39f.). Die Urfassung der Vita, verfaßt von Gozbert dem Jüngeren (830), wurde, wie die Gallus-Vita, nochmals von Walahfrid überarbeitet. Wichtig für die Kenntnis der historischen Gestalt ist zudem ein Abschnitt aus den Miracula sancti Otmari des Iso sowie der historiographisch gehaltene Casus monasterii sancti Galli des Ratpert. Nach dem Tode Otmars erlebte

die Abtei ihre Hochblüte bis zum Einfall der Ungarn 926; sie verdankte dies wesentlich ihren Äbten Gozbert, Grimalt, Hartmut und Salomo. In drei weiteren Aufsätzen wird erstmals versucht, den Sankt Galler Klosterlehrer Iso († 871) vollständig zu erfassen, zunächst die Literatur und Quellen, dann die für die Geschichte der Bußdisziplin interessante Erzählung seiner Empfängnis und Geburt, seine Wirksamkeit in der inneren und äußeren Schule des Klosters sowie in Moutier-Grandval und schließlich seine Schriften. Als Einzelbeispiel für die zahlreichen irischen Mönche, die zum Grab des Gallus pilgerten, kommt anschließend der Mönch Eusebius zur Darstellung.

Von den 14 in den Nekrologien der Abtei erwähnten Trägern des Namens Notker sind drei in der abendländischen Wissenschaftsgeschichte hervorgetreten, zunächst Notker Balbulus († 912), bei dem der Verfasser nachweist, daß er die musikalische Technik der Sequenzen aus einem Antiphonar übernahm, welches ein aus dem Kloster Jumièges geflüchteter Mönch nach Sankt Gallen gebracht hatte. Zweitens Notker Pipisgranum († 975), der von den Quellen als medicus und physicus bezeichnet wird, – dargestellt werden einige seiner Patienten und Heilerfolge –, der sich aber auch als Maler und Dichter Verdienste erworben hat. Und drittens der Sprachenmeister Labeo († 1022), dessen Quellen mit für seine Zeit bereits sehr persönlichen Zügen versehen sind. Letzterer wird als magister apertus bezeichnet, weil er seinen Schülern die lateinischen Schriften durch Kommentierung und Übersetzung offenlegte. Zur Patronin der Bibliotheken und Bibliophilen wurde Sankta Wiborada; sie riet Abt Engilbert, Kirchenschatz und Bibliothek vor den anstürmenden Ungarn in Sicherheit zu bringen und wurde damit zur Retterin der Klosterbibliothek, verlor indessen als in ihrer Zelle Zurückgebliebene bei der anschließenden Invasion († 926) ihr Leben. Die letzten vier Beiträge befassen sich mit Bischof Ulrich von Augsburg, der die Wiborada-Vita anregte, mit Bischof Konrad, mit dem wichtigen Geschichtenschreiber Ekkehart IV., Gewährsmann für die Kenntnis der Persönlichkeiten des 9. bis 11. Jahrhunderts, sowie mit Sankt-Galler Künstler-Mönchen im frühen Mittelalter. Das Buch wird mit vierzig ausführlich kommentierten Abbildungen, einem Verzeichnis der zitierten Manuskripte und einem Orts- und Personenregister beschlossen. Steht es als Zeuge unerhörten Kenntnisreichtums wie sein Vorgängerband bereits für sich, hofft der Leser dennoch auf den im Vorwort angekündigten dritten Band »Beiträge zum sankt-gallischen Barockzeitalter«.

René Pahud de Mortanges

Zisterzienserbauten in der Schweiz. Neue Forschungsergebnisse zur Archäologie und Kunstgeschichte. Bd. 1: Frauenklöster, Bd. 2: Männerklöster, hg. von Hans Rudolf Sennhauser (Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich. Bd. 10). Zürich: Verlag der Fachvereine an den schweizerischen Hochschulen und Techniken 1990. Bd. 1: 349 S. mit zahlreichen Abb. und 14 Falttafeln. Geb. Sfr. 110,–. Bd. 2: 201 S. mit zahlreichen Abb. und 4 Falttafeln. Geb. SFr. 68,–.

Von dieser zweibändigen Veröffentlichung des Instituts für Denkmalpflege soll Band 1, der die bisher nur wenig bekannten Zisterzienserinnenklöster behandelt, vorgestellt werden. Die Mehrzahl der Beiträge und der einleitende Aufsatz zu Kirchen und Klöstern der Zisterzienserinnen in der Schweiz stammt von Hans Rudolf Sennhauser, jeweils ein Beitrag zu einzelnen Klöstern von Ivan Andrey, Hans Rudolf Courvoisier in Zusammenarbeit mit H. R. Sennhauser, Marcel Francey, Irmgard Grüninger und Jürg Schweizer. Ausgangspunkt der Publikation war die archäologische Untersuchung von sieben Klöstern, die zusammen mit Einzelbeobachtungen und dem Studium schriftlicher Quellen für fast alle Schweizer Zisterzienserinnenklöster eine Beschreibung von Grundriß, Raumunterteilungen und liturgischen Einrichtungen der ältesten Klosterkirchen ermöglichte. Ausführlicher dokumentierte Klosterkirchen gestatten interessante Beobachtungen zu den Veränderungen der liturgischen Inneneinrichtung.

Einundzwanzig Kirchen und Klosterbauten der Zisterzienserinnen werden in einer Kurzbeschreibung von in der Regel vier bis acht Seiten vorgestellt. Sehr ausführlich behandelt werden die Klöster Feldbach (Kanton Thurgau, 28 Seiten), Olsberg (Kanton Aargau, 76 Seiten), In der Au bei Steinen (Kanton Schwyz, 32 Seiten) und Wurmsbach (Kanton St. Gallen, 29 Seiten), die drei letztgenannten Klöster wurden von dem Büro Sennhauser archäologisch untersucht. Die ausführliche Diskussion der Befunde ermöglicht zusammen mit sehr zahlreichen und ausgezeichneten Abbildungen und Plänen einen guten Nachvollzug der Argumentation.

Der einleitende Aufsatz von H. R. Sennhauser (S. 9–55) faßt die Einzelergebnisse der Untersuchungen

zusammen und gibt einen Überblick zu den Kirchen und Klöstern der Schweizer Zisterzienserinnen. Besonderes Augenmerk widmet der Autor der Raumunterteilung und liturgischen Inneneinrichtung der Kirchenbauten. Die durch archäologische Untersuchungen belegten hohen Schranken zwischen Presbyterium und Chor (S. 17), die nachgewiesenen Beichtnischen (S. 276) und die spätere Einrichtung des Chores auf einer Ost- bzw. Westempore (S. 18–20) geben wichtige Hinweise zu den Gottesdiensten und Liturgie in den Zisterzienserinnenkirchen. Angeordnet nach den Einteilungskriterien der architektonischen Formenlehre ergeben sie aber kein Gesamtbild. Ergänzend sei hier auf die Beschlüsse des Generalkapitels der Zisterzienser verwiesen, die den Zusammenhang dieser Einrichtungen mit den Klausurvorschriften für Nonnenklöster deutlich machen können: Vgl. z.B. Statuta ordinis Cisterciensis von 1494, Nr. 53 (abgedruckt bei D. Josephus Canivez [Ed.]: Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786. Tom. 6 [Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique. Fasz. 14] Louvain 1938, S. 96); zur Klausur in Frauenklöstern vgl. Jane Tibbetts Schulenburg (Strict Active Enclosure and Its Effects on the Female Monastic Experience [ca. 500–1100], in: Medieval Religious Women. Bd. 1, 1984, S. 51–86).

Zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur liturgischen Inneneinrichtung der Frauenklosterkirchen wählt Sennhauser die Aussagen zu dem Kirchenbau der Zisterzienser nach dem Liber Usuum aus dem 12. Jahrhundert, dem Rituale Cisterciense von 1689 und dem Usus Cistercienses von 1957. Von diesen Quellen her entwickelt er ein Normalprogramm einer Zisterzienserkirche mit vier Raumteilen (von Ost nach West): das Presbyterium mit dem Hochaltar, der Chor mit jeweils zwei Reihen der Mönchsstallen, der durch eine »Clausura« abgetrennte Retrochor für kranke Mönche und der im Westen der Klosterkirche liegende Konversenchor. Dieses Programm überträgt Sennhauser, da auch die normativen Schriften der Zisterzienser ohne Unterscheidung auf männliche wie weibliche Konvente übertragen worden seien, auf die Frauenklosterkirchen (S. 12f.). Während die Unterscheidung von Chor und Retrochor nur eine untergeordnete Rolle spielt, werden die drei durch architektonische Schranken getrennten Räume (Presbyterium, Chor und Konversenkirche) zur Grundlage der Beschreibung der Zisterzienserinnenkirchen (S. 11; der Raum der Konversen, vom Liber Usuum als Konversenchor bezeichnet, wird von Sennhauser »Konversenkirche« genannt, vgl. S. 14). Die Untersuchungen ergeben für das Presbyterium im Osten der Klosterkirche mit dem Hochaltar, seinen Stufen bzw. Suppedaneum (S. 15f.), den Abschrankungen gegenüber dem Chor (S. 17) und den Chor, der zu ebener Erde, aber abgetrennt durch Schranken und Lettner, zwischen Presbyterium und Konversenkirche lag, ein recht klares Bild. Für die Mehrzahl der Klosterkirchen können Zugänge, Beleuchtung, Altäre und ihre Anordnung beschrieben werden. Nach den Untersuchungen Sennhausers wurde im Gegensatz zu Nonnenkirchen in Deutschland bei den Schweizer Zisterzienserinnen der Chor – mit zwei Ausnahmen – erst nach 1600 auf einer Ost- bzw. Westempore errichtet (S. 17–20).

Nutzung und liturgische Einrichtung der Konversenkirche sind dagegen weit schwieriger zu bestimmen, zumal der Westteil der Nonnenklosterkirchen vielfach im 17./18. Jahrhundert verbaut oder abgetrennt wurde. Zahl und Unterbringung der Konversen bei den Zisterzienserinnen sind auch in der historischen Forschung noch nicht geklärt. In den Frauenklöstern sind Konversen nur bis in das 14. Jahrhundert, ausnahmsweise bis in das 15. Jahrhundert nachgewiesen. Das wenige gesicherte Material, das dazu vorliegt, führte wohl dazu, daß Untersuchungsergebnisse zu den Konversen der Zisterzienserklöster ohne eingehendere Diskussion auch auf die Frauenklöster übertragen wurden (S. 31; 40–42).

Weitere Kapitel im Einleitungsteil beschäftigen sich mit der Klosteranlage, Konversenräumen und der Klostermauer.

Petra Zimmer

Kaspar Elm: Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein (Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte 27). Paderborn: Bonifatius 1989. 258 S. und 8 Bildseiten auf Kunstdruck. Ln. DM 54,–.

Der vorliegende Sammelband faßt 12, in den zwei Jahrzehnten zwischen 1965 und 1985 erschienene Studien zum mittelalterlichen Ordensleben zusammen. Sachliche Schwerpunkte stellen »Prämonstratenser, Zisterzienser und Wilhelmiten«, »Bettelorden« und »Devotio moderna und Kreuzherren« dar – so die Großgliederung der Aufsatzfolge. Teils werden umfassendere Überblicke geboten, teils regionalbezogene Einzeluntersuchungen vorgelegt; lediglich der einleitende Beitrag über Norbert von Xanten stellt eine Persönlichkeit in den Mittelpunkt. Wenn auch im Titel von Ordensleben »in Westfalen und am

Niederrhein« die Rede ist, bezieht sich doch die Mehrzahl der Abhandlungen explizit auf den westfälischen Raum.

Im ersten der beiden, die Zisterzienser betreffenden Aufsätze wird ein Überblick über das »männliche und weibliche Zisterziensertum in Westfalen« (S. 45) bis an die Schwelle des Reformationszeitalters vermittelt. Während der männliche Zweig nur mit drei, auf dem flachen Lande liegenden Niederlassungen (Hardehausen, Bredelar, Marienfeld) präsent war, brachte es der weibliche, ausgehend von Gründungen in Münster (St. Aegidi) und Paderborn, schließlich im 13. Jahrhundert auf nicht weniger als 25 Konvente. Thematisiert werden im einzelnen Problemkreise wie Förderung durch »Episkopat, Adel und Ministerialität« (S. 54), das Verhältnis von Frauen- zu Männerklöstern, nicht zuletzt auch Anzeichen materiellen und disziplinären Niedergangs.

Der zweite Beitrag betrachtet die Beziehungen zwischen westfälischem Zisterziensertum und spätmittelalterlicher Reformbewegung vor dem Hintergrund einer kontroversen Interpretation der Orden – einmal als »integrale Bestandteile« (S. 66) umfassenderer, letztlich auch häretische und sonstige Oppositionsbewegungen einschließender »religiöser Bewegungen«, zum andern als »selbständige Elemente eines wohlgeordneten Ganzen« (ebd.), basierend auf dem »Selbstverständnis der Orden« (ebd.). Die eigenständige Regenerationsfähigkeit der Konvente wird nicht allzu hoch veranschlagt, wenn auch unter den drei männlichen Konventen Marienfeld ein günstigeres Bild abgibt; wesentliche Reformanstöße kamen von auswärtigen Reformzentren. Strukturelle Bedingungen, die sich in der Gründungsphase günstig ausgewirkt hatten – »enge Verbindung mit Adel und Episkopat« (S. 84), straffe Organisationsformen, agrarisch-grundherrliche Basis – waren in einer Phase der Krise eher geeignet, zum Nachteil auszuschlagen.

Zwei punktuelle Studien gelten Groß- bzw. Kleinburlo, ursprünglich Wilhelmitengründungen – sie gehören zu den ersten außerhalb Italiens –, die sich 1448 den Zisterziensern anschlossen.

Drei der Untersuchungen zum Thema »Bettelorden« befassen sich ausschließlich mit den Augustiner-Eremiten, lediglich die vierte bezieht auch andere Ordensgemeinschaften mit ein.

Augustiner-Eremiten haben sich erst relativ spät, in den beiden letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts, in Westfalen niedergelassen, und auch da nur an drei Orten (Lippstadt, Osnabrück, Herford). Ihre unmittelbare geistige Ausstrahlungskraft auf die städtische Umgebung war offenbar gering, zu Frömmigkeitsbewegungen, Reform- und Observanzbestrebungen hielt man eher Distanz – dies obwohl die von Westfalen ausgehende geistig-religiöse Potenz, wie sie von Männern vom Schlage eines Hermann von Schildesche, Johannes Klenkok, Dietrich Vrie oder Gottschalk Hollen repräsentiert wurde, durchaus beachtlich gewesen ist. Daß in der Reformationsära gerade die westfälischen Augustiner-Eremiten-Konvente sich zu Zentren für die Verbreitung der Lehre Luthers entwickelten, wird allerdings nicht auf eine, von früherer Forschung angenommene, besondere Prädisposition des Ordens für religiöse Neuerungen zurückgeführt, sondern auf eine weit zurückzuverfolgende »gesellschaftliche Isolation« (S. 141) innerhalb des katholischen Milieus; reformatorisches Engagement sei ein probates Mittel gewesen, diese Isolierung zu durchbrechen und eine »gesellschaftliche Führungsposition« (ebd.) einzunehmen. Ein Vehikel zur raschen Ausbreitung reformatorischen Gedankenguts stellten auch die »Termineien und Hospize« – so der Gegenstand eines eigenen Beitrags – der drei westfälischen Augustiner-Eremiten-Klöster dar, spannte sich das auf diese Stützpunkte aufgebaute »Kommunikationssystem« (S. 152) doch über ein weites Gebiet. Ursprünglich war es freilich um anderes gegangen. Der Aufbau, wie die Kartenskizze S. 171 zeigt, großräumiger Netze von Termineien und Hospizen sollte der Durchdringung des (von den städtischen Niederlassungen nicht unmittelbar erfaßten) Umlandes dienen, dies durch seelsorgliche Betreuung und Rekrutierung von Nachwuchs, aber auch zur Wahrung materieller Belange (Erwerb bzw. Verwaltung von Gütern und Renten; der Bettel war demgegenüber in den Hintergrund getreten). Der Ausbau der Termineien ist auch als Gegenreaktion gegenüber Restriktionen von seiten städtischer wie auch geistlicher Instanzen zu sehen und spiegelt darüber hinaus nicht realisierbare Expansionsbestrebungen wider. Die weitere Entwicklung führte allerdings zur Ausbildung verstärkter rechtlicher und wirtschaftlicher Autonomie, zur Lockerung der Bindung an die Konvente und einer, dem Ordensideal schwerlich konformen, Pfründenmentalität.

Während eine dritte Studie der Niederlassung der Augustiner-Eremiten in Osnabrück im Kontext der allgemeinen Ordensentwicklung gewidmet ist, nimmt die Betrachtung über »Studium, Laienbildung und Klerikerschulung im spätmittelalterlichen Westfalen« auch Franziskaner und Dominikaner mit in den Blick. Die das Erscheinungsbild wesentlich bestimmenden Umstände lassen sich dahingehend zusammenfassen, daß die betreffenden Orden ihre organisatorischen Zentren außerhalb Westfalens hatten, einer Landschaft ohne eigene Universität, es außerdem nicht zum Aufbau kontinuierlich betriebener Partikular-

studien kam und nicht wenige der qualifizierten, vielfach in wichtigen Funktionen tätigen westfälischen Ordensmitglieder außer Landes tätig wurden. So blieb der unmittelbare Einfluß der Mendikantenniederlassungen auf das städtische Bildungswesen – in diesem Zusammenhang eine zentrale Fragestellung – relativ gering, wenn auch Einzelphänomene wie der Anteil der Dominikaner an der städtischen Geschichtsschreibung in Dortmund und Soest über den Rahmen von seelsorglicher Betreuung und Predigt hinausweisen.

Den Band beschließen Abhandlungen über den Kreuzherrenorden (in Form eines kritischen »Literaturberichts«), die »Bruderschaft vom gemeinsamen Leben« – dies unter dem Gesichtspunkt ihrer Zuordnung zu mittelalterlichen Denk- und Frömmigkeitskategorien oder zu in die Moderne weisenden Entwicklungen –, schließlich die »Devotio moderna im Weserraum«.

Die Beiträge vermitteln insgesamt ein differenziertes Bild der monastischen Landschaft des in Frage stehenden Raumes. Lokale Befunde werden nie isoliert betrachtet, sondern stets in umfassendere Zusammenhänge eingeordnet. Soweit die einzelnen Aufsätze nicht mit einem Anmerkungsteil versehen sind, bieten reichhaltige Literaturübersichten Einblick in Gang und Stand der Forschung.

Daß die Auswahl der Beiträge von den Forschungsschwerpunkten des Verfassers bestimmt ist, versteht sich von selbst; dennoch hätte dem editorischen Vorwort eine Aussage über die Auswahlprinzipien gut angestanden, geht doch das Spektrum des »Monastischen Westfalen« um einiges über die hier vorgestellten Ordensgemeinschaften hinaus. *Günter Christ*

Die Hauschronik der Jesuiten von Rottweil 1652–1773. Synopsis Historiae Domesticae Societatis Jesu Rottwilae. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung, hg. und übersetzt von DANKWART SCHMID (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil, Bd. 12). Rottweil 1989. 284 S. Brosch. DM 20,–.

Alle Vorzüge des zunächst erschienenen zweiten Bandes dieser Hauschronik (siehe RJKG 8 [1989] 383f.) wiederholen sich hier ausnahmslos: tadellose Konstitution des lateinischen Texts (bei immens gesteigerten Schwierigkeiten in der Vorlage!), gleich verläßliche wie flüssige Übersetzung, präzise Detailinformationen und Problemaufarbeitung in Apparat, Anhang (in acht Sparten) und Registern. Die Einführung des Herausgebers (S. 5–21) bietet über die Klärung literarkritischer Fragen usw. hinaus einen aufmerksamen Sachkommentar in nuce.

In Notaten von 15 sukzessiven, anonym bleibenden Schreibern (d.h. auch: 15 verschiedenen Köpfen von höchst unterschiedlichen Interessen und Intentionen) überliefert dieser Teil der Chronik auf 57 Seiten (im Original) ziemlich vermischte Splitter und Berichte von der ersten Gründung einer »Residenz« der Gesellschaft Jesu in Rottweil 1651 und deren kümmerlichem Schicksal bis 1672, dann (unter Übergehung eines benediktinischen Zwischenspiels seit 1673) der zweiten Gründung 1692, die, 1731 zum »Kolleg« erhoben, nach 1773 mit der Societas das Los der Aufhebung teilte. Vergleichsweise wenig erfährt man über die den Jesuiten in Rottweil reservierte Tätigkeit als Schulorden, vergleichsweise viel über ihre Versuche, durch eine Art Sonderseelsorge (Kapellenkirche, Marianische Kongregation usw.) allgemeiner Fuß zu fassen, am meisten über die Sorgen des Kollegs bzgl. der Sicherung seiner ökonomischen Existenz – von Anfang an ein Vabanquespiel. Nicht Hausinterna, sondern die daraus resultierenden bzw. damit quälend verbundenen Querelen mit Reichsstadt und Landschaft, der Hl.-Kreuz-Pfarrei sowie den in der Stadt ›konkurrierenden‹ Orden (bes. den Dominikanern) setzten die parteilichen Federn hauptsächlich in Gang.

Zwei vergleichsweise marginale Vorkommnisse 1760 und 1766 trieben einen nie mehr geheilten Riß zwischen Jesuiten und Bürgerschaft (S. 188–193, 200–209). Waren diese ›Kleinigkeiten‹ den Rottweilern damals Indiz für die Richtigkeit des den Jesuiten andernorts bzw. ›weltweit‹ gemachten Vorwurfs des Macht- und Monopolstrebens? Versah der Magistrat eine Sanktion in diesem Zusammenhang nur zufällig mit dem drohenden Hinweis auf das Schicksal der Societas in Frankreich (S. 204f.)? Auch in Rottweil war die Stellung der Societas schon Jahre vor ihrer Aufhebung substantiell geschwächt. Für 1773 blieb ihrer Rottweiler Hauschronik nur noch die bittere Feststellung: »hoc enim tempore Societas est extincta« – zu dieser Zeit wurde die Societas ausgelöscht (S. 220f.).

Der Beifall verdienende Abschluß der Herausgabe läßt nun auf einen Vergleich dieser – nicht einmal offiziösen – Hauschronik mit den offiziellen Aktenstücken über das Rottweiler Kolleg (Diarien, litterae annuae usw.), soweit archivisch greifbar, hoffen. Was hier im Detail an Verknüpfung mit der Rottweiler Stadtgeschichte geleistet ist, harrt noch der mit der Ordensgeschichte im allgemeinen und der des süd(west)deutschen Raums im speziellen. *Abraham Peter Kustermann*

HENRIETTE PETERS: Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut. Innsbruck: Tyrolia 1991. 960 S. und 1 Farbbild. Ln. DM 120,–.

Still war es lange Zeit um Mary Ward. Als sie 1645 in ihrem Heimatland England starb, war ihr Lebenswerk – eine »Gesellschaft Jesu« für Frauen in organisatorischer Unabhängigkeit vom Jesuitenorden – durch Papst Urban VIII. (Bulle »Pastoralis Romani Pontificis« vom 13. Januar 1631) aufgehoben. Von 1749 bis 1909 durfte Mary Ward in ihrer eigenen Gemeinschaft, die als »Institutum Beatae Mariae Virginis« (IBMV; »Englische Fräulein«) die Aufhebung überdauerte, nicht als Gründerin genannt werden. Erst in den letzten Jahrzehnten wird offenkundig, daß die Tradition der Gründerin trotz aller Widerstände lebendig geblieben ist. 1978 erhielt ihre Gemeinschaft die an einen Frauenorden angepaßten ignatianischen Konstitutionen – allerdings noch ohne das für die spezifische Sendung wesentliche vierte Gelübde. Seit ihrem 400. Geburtstag 1985 mehren sich Veröffentlichungen zu ihrer Person. Das Seligsprechungsverfahren ist eingeleitet.

Henriette Peters leistet mit der vorliegenden umfangreichen Biographie einen hilfreichen Beitrag, um Mary Wards »Persönlichkeit und ihr Institut« einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Die aus den Niederlanden stammende, in Wien lebende promovierte Historikerin (* 1919) gehört zu den Schwestern des IBMV. Mit Ausnahme der für die Forschung nicht freigegebenen Bestände des Heiligen Offiziums waren ihr für ihre Arbeit alle einschlägigen Quellen zugänglich, die in jahrelanger mühevoller Arbeit im römischen Generalat des Ordens zunächst unter Leitung von Pater Joseph Grisar SJ, nach seinem Tod vor allem durch Maria Immolata Wetter IBMV aus zahlreichen europäischen Archiven zusammengetragen worden sind. Unter allen biographischen Arbeiten über Mary Ward kann sich Henriette Peters unzweifelhaft auf die breiteste Quellenbasis stützen.

Das umfangreiche Material ist übersichtlich aufbereitet: Die 31 Kapitel folgen der Chronologie des Lebens Mary Wards. Jedem Kapitel ist im Inhaltsverzeichnis eine Liste der meist stichwortartig überschriebenen Unterkapitel beigefügt. Diese Teilkapitel wiederum werden im Text durch weitere Kurzangaben über den Inhalt des jeweils folgenden Abschnittes aufgeschlüsselt. Ein Personenregister (auch ein Ortsregister wäre hilfreich gewesen) erleichtert zusätzlich den Überblick.

In der Zielsetzung der Arbeit verbinden sich zwei Aspekte: historisch-kritische Akribie in der Rekonstruktion der Lebensgeschichte der Gründerin im Kontext der damaligen europäischen Geschichte und die Absicht, Mary Wards »klare Linientreue zum Auftrag Gottes an sie« (S. 14) aufzuweisen. Die historischen Forschungen der Autorin verbinden einen detaillierten Lebenslauf mit aufschlußreichen Schilderungen des zeitgeschichtlichen Umfeldes. So lernen die Leser nicht nur Mary Wards Familienstammbaum bis in die Generation ihrer Urgroßeltern kennen, sondern erleben aus der Perspektive ihrer Familie fast lückenlos die Geschehnisse der Pulververschwörung mit (zu den Verschwörern gehören zwei Onkel Mary Wards), erhalten Einblick in die bedrängte Lage der englischen Katholiken unter Elizabeth II.

Mehrfach werden auf diese Weise geschichtliche Zusammenhänge aufgedeckt, die zum Verständnis des tragischen Scheiterns von Mary Wards Institutsgründung beitragen: In bewundernswerter Sorgfalt ist es der Autorin gelungen, die betrügerischen Machenschaften des Engländers Thomas Sackville aufzudecken, der unter Vortäuschung einer frommen Stiftung die Lütticher Niederlassung der Schwestern in so immense Schulden stürzte, daß sich das ohnehin finanziell schwachgestellte Institut davon nicht zu erholen vermochte. Mary Ward geriet in vieler Hinsicht zwischen die Fronten, die sich infolge der Kirchenspaltung im Zuge der Konfessionalisierung herausbildeten: Bekam sie in geistlichen Territorien Schwierigkeiten mit der ihr aus England nicht vertrauten Institution von Bischöfen, die zugleich Landesherren waren, so warf man ihr in München und Wien ihre eigenständigen Verhandlungen mit den weltlichen Herrschern als »politisches« Agieren vor (vgl. S. 331; S. 604; S. 673; S. 693). Besaß sie unter den englischen Weltpriestern erbitterte Gegner, weil diese Mary Ward auf die Seite der verhaßten Jesuiten rechneten, so standen ihr auch viele Jesuiten feindlich gegenüber, weil ihr Einsatz im Untergrundapostolat in England die Spannungen zwischen Ordens- und Weltklerus verstärkten. So werden die Historiker des konfessionellen Zeitalters auf viele Hinweise stoßen, die die Umbruchzeit des beginnenden 17. Jahrhunderts auf anregende Weise beleuchten.

Neben der historischen Vertrautheit mit den Quellen läßt sich von einer Autorin aus der Gemeinschaft Mary Wards auch eine geistlich-theologische Vertrautheit mit der Gründerin erwarten. Die Lektüre weckt allerdings die Frage, ob diese Vertrautheit nicht allzu sehr vermittelt ist durch die Perspektive einer Ordensentwicklung, die Mary Wards ursprüngliches Anliegen um des Überlebens willen in wesentlichen

Punkten entschärfen mußte. Entsprechend verharmlosend lautet die Bilanz der Autorin: »Wir möchten hier darauf hinweisen, daß für die Aufhebung kirchenrechtliche Gründe bestimmend waren und nicht die ignatianische Prägung des Institutes den Ausschlag gab« (S. 625) – zeigt sich doch die Größe des Wirkens Mary Wards gerade darin, daß sie ein neues Selbstverständnis des Glaubensvollzuges mit heraufführte, das für die Kirche und ihre rechtliche Struktur selbst von wandelnder Kraft sein sollte.

In der Gegenüberstellung von kontemplativem und aktivem bzw. apostolischem Leben (vgl. S. 183; S. 417) ist Mary Wards spezifische Berufung nicht zu erfassen, die vielmehr beide Aspekte vereint: »contemplativa in actione«. In ihrer entscheidenden Einsicht, »daß den Seelen zur Seligkeit zu verhelfen eine weit vortrefflichere Gabe sei als das klösterliche Leben, ja als die Marter selbst« (Aufschrift zu Bild 30 des »Gemalten Lebens« im Augsburger Institut), spricht sich das Ideal der »Sendung« aus, d.h. der Einheit mit dem Willen Gottes, der sich in der Sendung Jesu Christi als Wille für das Heil der Welt offenbart. Die Gottunmittelbarkeit, in der Mary Ward diesen Auftrag lebt, faßt sie in den Begriff der »Gerechtigkeit« bzw. der »gerechten Seele« und erkennt in ihr den je neu von Gott in Christus geschenkten Zugang zur Gerechtigkeit des Urstandes. Die von Henriette Peters gewählte Übersetzung mit »Rechtschaffenheit« entstellt diese Wirklichkeit geradezu unerträglich. Während Mary Ward die paulinische Tauf- und Gerechtigkeitstheologie in faszinierender Klarheit für den christlichen Lebensvollzug erschließt, vermag Henriette Peters ihr hierin nicht zu folgen und erklärt den Vergleich mit der Urstandsgerechtigkeit für »nicht haltbar« (S. 288; vgl. S. 433).

Kritisch zu befragen bleibt schließlich die recht negative Wertung, die die Autorin für das Verhalten der Jesuiten, insbesondere des Ordensgenerals Mutius Vitelleschi (1615–1645), gegenüber dem Werk Mary Wards findet. Entspricht nicht die distanzierte, aber immer wieder durchaus wohlwollende Begleitung, die Mary Ward von seiten der Gesellschaft Jesu erfuhr, zum einen dem Charakter einer werdenden Gemeinschaft in der Phase der Selbstfindung und Bewährung, zum anderen dem eigenen Anspruch auf Eigenständigkeit in Leitung und Tätigkeit? Die von Henriette Peters nicht aufgelösten Widersprüche im Verhalten der Ordensmitglieder finden in dieser Deutung eine angemessene Klärung (vgl. S. 402, S. 514, S. 568, S. 601, S. 635, S. 638–642, S. 678, S. 711, S. 716, S. 745, S. 827).

Mit Spannung und Vorfreude ist angesichts dieser und weiterer offenen Fragen die im Klappentext und im Vorwort angekündigte kritische Edition der Quellen zu Leben und Werk Mary Wards zu erwarten. Ja, bei aller anerkennenswerten Leistung der Autorin läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob sie der Gründerin ihrer Gemeinschaft nicht einen größeren Dienst erwiesen hätte, wenn sie anstatt der meist recht kurzen und bruchstückartigen Zitate oder langen Zusammenfassungen wichtiger Texte innerhalb ihrer Biographie die Arbeit an dieser Edition vorgezogen und damit anderen Historikern und Theologen die Mitarbeit an der Auswertung des reichen Materials ermöglicht hätte.

Eine kleine nachdenkliche Anmerkung am Schluß: War es wirklich nötig, das in seiner ernsten Ausstrahlung so eindrucksvolle Porträt Mary Wards, das auf S. 10 eingefügt ist, aus optisch-ästhetischen Gründen spiegelverkehrt abzudrucken? Die harmonisierende Integration Mary Wards hat dem Umgang mit ihrem Lebenszeugnis noch nie gutgetan. Ihre Stärke liegt im Widerspruch aus der Einheit mit dem Willen Gottes, der sich noch immer jeder Verkehrung widersetzt hat. *Barbara Hallensleben*

Marienhospital 1890–1990. Hg. von MARGARITA BEIL im Auftrag der Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern des hl. Vinzenz von Paul in Untermarchtal unter Mitarbeit von EBERHARD GÖNNER und RUDOLF REINHARDT. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1990. Geb. DM 35,–.

Zum hundertjährigen Bestehen des Stuttgarter Marienhospitals, das seit seiner Gründung von den Barmherzigen Schwestern (Mutterhaus Untermarchtal) geleitet wird, hat Margarita Beil unter Mitarbeit von Eberhard Gönner und Rudolf Reinhardt einen reich bebilderten, nahezu 200 Seiten umfassenden Gedenkband herausgegeben. Daß es sich dabei nicht primär um einen auf Repräsentation angelegten »Bildband« handelt, wird aus der Gesamtanlage des Buches deutlich. Der von mehreren Autoren verfaßte Text verrät einerseits profunde Sachkenntnis. Hier ist auf die Beiträge der Mitarbeiterinnen des Marienhospitals sowie auf die von Franz Brümmendorf und Rolf Reichmann verfaßte Baugeschichte hinzuweisen, die am Ende des Bandes die in den vorausgehenden Kapiteln dargestellte Geschichte der Krankenpflege am Marienhospital nochmals aus baugeschichtlichem Blickwinkel zusammenfaßt. Andererseits erreichen die historischen Beiträge, insbesondere die von Eberhard Gönner und Paul Sauer (Stadtarchiv Stuttgart) hohes wissenschaftliches Niveau. Jeder Beitrag verweist in Anmerkungen auf Quellen und weiterführende

Literatur, Tabellen erleichtern die Orientierung über historische Entwicklungen, auch ein Personenverzeichnis im Anhang fehlt nicht. Nur das abschließende Verzeichnis der »Literatur zum Umfeld« ist etwas dürftig geraten, wodurch die Möglichkeit, die Geschichte der Krankenpflege am Marienhospital in ihr weiteres historisches Beziehungsfeld einzuordnen, vergeben wird.

Im Ganzen ist das Buch ein gelungener Beitrag zur Geschichte der Krankenpflege und des Krankenhauswesens, der am konkreten Beispiel die Komplexität dieses Berufsfeldes deutlich macht. Im ersten Kapitel ordnet Marieluise Metzger den Beginn der Pflegetätigkeit der Barmherzigen Schwestern in Stuttgart ein in die allgemeine Geschichte dieses Ordens und gibt zugleich einen Überblick über dessen vielfältige Aufgabengebiete (Erziehungstätigkeit, Altenpflege, Mitarbeit in der Seelsorge, Mission), unter denen die Krankenpflege nur einen Aspekt darstellt. In den folgenden Kapiteln befaßt sich Eberhard Gönner mit der Geschichte des Marienhospitals bis 1918. Diese Darstellung wird von Paul Sauer bis 1945 fortgeführt. Dabei ist u. a. auch auf die Ausführlichkeit, mit der auf die Zeit der NS-Diktatur eingegangen wird, anerkennend hinzuweisen. Beide Darstellungen präsentieren umfangreiches Archivmaterial. Zugleich gehen sie über den lokalhistorischen Aspekt hinaus, indem am Beispiel des Stuttgarter Marienhospitals die allgemeinen Tendenzen in der historischen Entwicklung der Krankenversorgung in Württemberg deutlich werden: von der Familienpflege zum ersten Versuch der stationären Pflege in einem zum Krankenhaus umgebauten Gebäude, aus dem schließlich Idee, Planung und Errichtung der eigentlichen Krankenanstalt im Zusammenwirken von Pflegeorden, katholischer und evangelischer Kirche, württembergischem Königshaus, örtlicher Stadtverwaltung und Förderverein hervorgehen.

Die Zeit nach 1945 wird in mehreren Kapiteln beschrieben, die sich jeweils mit besonderen Aspekten der Entwicklung der Krankenpflege und ihrer institutionellen Differenzierung befassen. Dabei ist ein eigenes Kapitel der Entwicklung des medizinischen Bereiches und der medizinischen Forschung am Marienhospital gewidmet, in dem sich Karl-Klaus Dittel (leitender Arzt der Unfallchirurgie) bemüht, die lokale Entwicklung von Forschung und ärztlicher Praxis zur Medizingeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts in Beziehung zu setzen. Dabei gelingt dem Autor allerdings nicht, zu dem für die naturwissenschaftliche Medizin seit der Mitte des 19. Jahrhunderts typischen Fortschrittsoptimismus Distanz zu gewinnen. Von daher gerät der Beitrag teilweise zu sehr zu einer Aufzählung medizintechnischer Großtaten, während eine kritische Auseinandersetzung mit der Frage, was in den vergangenen 150 Jahren aufgrund der Begrenzung der medizinischen Praxis auf den naturwissenschaftlich-technischen Aspekt des Menschen, durch Spezialisierung und Rationalisierung im Verhältnis zwischen Krankem und Arzt vergessen wurde und damit für die Ausgestaltung praktischer Methoden nicht mehr zur Verfügung steht, ausbleibt.

Als besonderes Verdienst des Buches muß hervorgehoben werden, daß es nicht nur einen am konkreten Beispiel orientierten Beitrag zur allgemeinen Geschichte der Krankenpflege und der Krankenhausgeschichte leistet, sondern in dem Kapitel »Ausbildung und Weiterbildung« auch die historische Entwicklung einzelner Spezialbereiche der Pflege- und Heilberufe aufzeigt, zumal derartige differenzierende Darstellungen in der Geschichtsschreibung selten sind. So gehen mehrere Mitarbeiterinnen auf die Geschichte des Schwesternunterrichts ein, für den um 1900 das erste handgeschriebene Unterweisungsbuch in Untermarchtal verfaßt wurde. Ebenso ist die zeitgeschichtliche Beschreibung von Beruf und Ausbildung der Diätassistentinnen sowie der Fachschwestern und Fachpfleger in Anästhesie und Intensivmedizin bisher ohne Vorbild. Ergänzend dazu macht ein eigenes Kapitel über die Krankenhausseelsorge den tiefgreifenden Wandel im Verständnis dieser Aufgabe deutlich. Der Krankenhausseelsorger tritt heute immer weniger dem Kranken als Repräsentant einer bestimmten Kirche oder Religionsgemeinschaft, sondern als Gesprächspartner entgegen, der den Menschen in der ihm eigenen Frage nach dem Sinn des Lebens ernst nimmt.

Josef N. Neumann

8. Kunstgeschichte

WOLF SCHNEIDER: Der Kölner Dom. Wie die Deutschen zu ihrem Weltwunder kamen. Hamburg: Gruner + Jahr 1991. 240 S. Geb. DM 29,80.

Der Kölner Dom war eines jener mittelalterlichen Monumente, an dem sich im 19. Jahrhundert die romantisch-patriotische Begeisterung für die Gotik in Deutschland entzündete. 1842 veranlaßte König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die Wiederaufnahme der Bauarbeiten. 1880 konnte in Anwesenheit von Kaiser Wilhelm I. die Vollendung gefeiert werden. Das Domkapitel hielt sich bei den Feierlichkeiten

zurück. Dies war die Folge der gespannten Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Preußen. In Abwesenheit des verbannten Erzbischofs, Paul Ludolf Melchers, begrüßte Weihbischof Johann Baudri in einer kurzen Ansprache den Kaiser; der einzige »kirchliche« Beitrag zu den Feierlichkeiten war das Absingen des Tedeum im Dom – im Grunde eine gespenstische Atmosphäre.

Der Kölner Dom ist eine Attraktion nicht nur für die Deutschen, die ihr Weltwunder bestaunen, sondern auch für viele Ausländer, welche Deutschland besuchen. Zwar wurde das Gotteshaus im Zweiten Weltkrieg hart getroffen; die Schäden von damals konnten aber weithin behoben werden. Doch gehen die Arbeiten am Dom ohne Unterbrechung weiter. Sie werden von einer Dombauhütte organisiert, der seit 1972 Professor Arnold Wolf vorsteht. Durch die Folgen des Industriezeitalters bedarf ein solches Bauwerk der ständigen Pflege. Ein besonders Kundiger hat nachgezählt, daß der Kölner Dom nicht weniger als 11 000 Ziertürmchen aufweist. Verarbeitet wurden 160 000 t Stein.

Der Autor, bekannt geworden als Verfasser erfolgreicher Sachbücher, der sich auch schon mit kulturgeschichtlichen Werken versucht hat, schildert amüsant und unterhaltsam die Geschichte des Domes. Seite 27 bis 56 läßt er den Leser »Vierzehn Stunden im Leben eines Domes«, das heißt das Arbeiten und Treiben im und um den Dom, miterleben. Besonders interessant sind die Einblicke in die Tätigkeit der Dombauhütte.

Zahlreiche Bilder illustrieren die Texte. Das Büchlein kann nicht nur dem Besucher des Kölner Domes empfohlen werden; es bietet erste Informationen auch dem, der sich allgemein für das gotische Bauwesen interessiert.

Zur romantischen Begeisterung für den Kölner Dom sei eine weitere Stimme genannt. Emilie Linder (1797–1867), Malerin und Konvertitin, schwärmte 1835 beim Anblick des Kölner Domes: »O wahrlich eine Zeit, deren innere Begeisterung (und keine vorübergehende) solche Denkmale hervorbringen kann, verdient weder das Epithet des Rohen noch Finsteren, es liegt mehr darin, als wir mit unserer Erleuchtung hervorbringen können«, und im Inneren des Domes: »Weiß nicht, warum ich mich der Tränen nicht erwehren konnte; aber es ist eine gewaltige Wehmut und eine Sehnsucht, die einen da ergreift« (zitiert bei Franz Binder, Emilie Linder, ein Lebensbild, in: Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland 59 [1867] 713–742. 836–869, hier 841). *Rudolf Reinhardt*

PETER MORSBACH: Regensburger Kirchen. Ein Führer. Photographie JOSEF FINK. Pustet Verlag: Regensburg 1990. 96 S. mit 27 Photos. 1 Stadtplan. DM 14,80.

Verfasser ist ein in Regensburg tätiger Kunsthistoriker. Der handliche Führer listet die Kirchen der Stadt – nicht alle – alphabetisch auf. Jeder Abschnitt enthält Angaben zur Geschichte und Baugeschichte, eine Beschreibung der Architektur und der Ausstattung. Ein beigefügter Plan zum Dombezirk wäre hilfreich gewesen, auch, wenn die Objektnummer auf dem Stadtplan sich an den entsprechenden Textstellen wiederfänden. Sehr nützlich sind die Angaben zu den Öffnungszeiten und Zugangsmöglichkeiten. Dennoch: Vor wenigen Jahren war es schwierig, Zutritt zur sehr sehenswerten Dominikanerkirche zu erhalten. Regensburg verfügt als Bischofsstadt, ehemalige herzogliche Residenz und frühere freie Reichsstadt im katholisch gebliebenen Bayern über eine Fülle von Kirchen.

Zu nennen sind ehemalige Pfalzkapellen, Begräbniskirchen, Stifts- und Klosterkirchen (z. B. St. Emmeran), Spitalkirchen, der gotische Dom, aber auch Kirchen des 17. Jahrhunderts und evangelische Kirchen, deren eine im frühen 17. Jahrhundert gotisierend gebaut wurde. Viele mittelalterliche Sakralräume wurden barockisiert. In diesem Zusammenhang sind als Künstler die Gebrüder Asam, Johann Gebhard und Wessobrunner Meister zu nennen. Die Säkularisation traf viele Klöster. Das 19. Jahrhundert wirkte – wie üblich – entbarockisierend und restaurierend. Die dennoch reiche Ausstattung der Kirchen und Kapellen reicht von der Romantik bis zum ausklingenden Barock: Romanische Fresken in der Allerheiligenkapelle und in Prüfening, gotische Glasfenster im Dom, hervorragende Bildhauerarbeiten wie die Grabmäler der Hl. Hemma in St. Emmeran (um 1280) und das des Abtes Erminhold in Prüfening (St. Georg, um 1283), das Bronzekruzifix von Georg Petel (um 1631) im Niedermünster und der festliche Hochaltar (1769–75) in der Alten Kapelle.

Stutzen lassen auf Seite 10 die »sieben Geister Gottes« und auf Seite 14 der »spätbarocke Stuck (1693)«. Ein erklärendes Wort zur Bedeutung von Carl Theodor v. Dahlberg wäre für ortsfremde Benutzer des Führers von Nutzen. *Sieglind Kolbe*

Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schütgen-Museum. Hg. von ANTON LEGNER. Köln 1989. 396 S. mit zahlr. Abb. DM 78,–.

Der Aufsatzteil dieses schön gedruckten und fest gebundenen Katalogs (S. 9–196) schließt mit einem Beitrag des Sammlers selbst »Von der Leidenschaft, Reliquien zu sammeln« (S. 189–196). Man erfährt, daß es Louis Peters seit 1974 gelungen ist, knapp 500 Reliquiare – und zwar allesamt mit Reliquien – zu erwerben, wobei er bei seinen Käufen aus Prinzip keine Pfarrer und Klöster anging. In dem Beitrag ist auch zu lesen: ›Ich halte es für einen großen Frevel, wie im katholischen Klerus mit Reliquien umgegangen wird. Man versteckt sie heimlich und macht sich lustig über diese Gegenstände. Man hält sich für besonders modern, wenn man Reliquienkult als Aberglauben verteufeln kann. Man erkennt weder die Heilswirklichkeit noch die therapeutischen Möglichkeiten noch die ästhetischen Qualitäten. Die wenigen Priester, denen ich meine Sammlung ... gezeigt habe, reagierten verständnislos, zumindest irritiert und hatten einzig das Bestreben, schnell wieder wegzukommen‹ (S. 189/90). Der vorliegende Katalog mit seinen wichtigen neun Aufsätzen ist geeignet, nicht nur beim Klerus neues Verständnis zu wecken. Insbesondere wäre auf den langen Aufsatz von Anton Legner (Vom Glanz und von der Präsenz des Heiltums – Bilder und Texte; S. 33–148) zu verweisen, ebenso auf Werner-Konrad Jaggi, den Zürcher Sammler, mit dem Beitrag »Wie das Volk die Reliquien verehrte« (S. 149–153). Weitere Themen: »Der Kult der Reliquien« (A. Angenendt), »Zur Säkularisierung der Heiligenverehrung in der Goethezeit« (V. Neuhaus), »Psychoanalytische Überlegungen zum Reliquienkult« (K. Röckerath).

Der sachkundige Katalog wurde von Ulrich Bock, Gudrun Sporbeck-Bressem und Klaus Weinbrenner erarbeitet. Ein Glossar erschließt die Fachausdrücke (S. 367/69). Auf das sehr umfangreiche Literaturverzeichnis (S. 370/395) wird niemand verzichten können, der sich mit der Thematik künftig beschäftigt. Der schöne Band zu günstigem Kaufpreis ist schon jetzt zu einem Standardwerk geworden, das auch manchen »Volkskundlern« gute Dienste leisten könnte. *Heribert Hummel*

RAIMUND KOLB: Franz Joseph Spiegler, 1691–1757. »Barocke. Vision über dem See«. Erzähltes Lebensbild und wissenschaftliche Monographie. Bergatreute: Verlag Wilfried Eppe 1991. 524 S. Geb. DM 69,–.

Einer der großen und fruchtbaren Maler der Barockzeit unserer Heimat war Franz Joseph Spiegler, geboren 1691 in Wangen (Allgäu). Er starb 1757. Spieglers wohl berühmtestes Werk sind die Fresken im Zwiefalter Münster. Auch für viele andere Klöster in Süddeutschland und in der Schweiz hat er gearbeitet: Ottobeuren, Habsthal, St. Peter, Salem, Mariaberg, Maria Stein, Engelberg, Ochsenhausen, Muri, Schussenried, Mainau und andere. Dazu kamen die freiweltlichen Damenstifte Säckingen und Lindau. Auch in vielen Dorfkirchen (z. B. Reinstetten, Altheim, Kanzach) begegnen seine Werke; doch dürften die meisten dieser Altarblätter und Fresken von den klösterlichen Dorf- oder Patronatsherren finanziert worden sein. Wenig vertreten als Auftraggeber sind der oberschwäbische Adel (Syrgenstein, Wolfegg, Scheer) und die Reichsstädte des Raumes. Der Verfasser legte nun in einer gewichtigen Monographie das Ergebnis langjähriger Recherchen vor. Im zweiten Teil, in der sogenannten »Monographie« schildert er zunächst die Wirkungs- und Forschungsgeschichte Spieglers (S. 279–286). Dann folgen »Fakten und Fragen« zur Biographie (S. 287–306); eine »Chronologische Werkbeschreibung« (S. 323–474) weist nicht weniger als 177 Nummern auf. Bei diesen Arbeiten läßt sich Spieglers Autorschaft anhand von Rechnungen, Briefen und dergleichen nachweisen. Zehn weitere Werke (S. 475–479) werden ihrer stilistischen Eigenheiten wegen ihm zugeschrieben. Doch wurde es auch notwendig, andere, bisher Spiegler zugewiesene Arbeiten, aus der Liste zu streichen (S. 480–482).

Der erste Teil ist ein »Erzähltes Lebensbild« (S. 11–276), das heißt der Versuch, die historischen Fakten in einer lebendigen und verständlichen, dabei nachvollziehbaren Biographie vorzustellen. Nachprüfbar deshalb, weil nicht nur die einzelnen Fakten, sondern auch kulturgeschichtliche Details nachgewiesen sind (z. B. »halt dei Gosch«). Zu diesem Versuch, Wissenschaftlichkeit mit Verständlichkeit zu verbinden gehört auch die Wiedergabe der Maße, Gewicht, Löhne und Preise im Barockzeitalter, dargestellt am Beispiel der Abtei Weingarten (S. 497–498). Fremdwörter und Fachausdrücke werden ebenfalls erklärt (S. 500).

Einige Korrekturen und Ergänzungen: Die heute in St. Paul im Lavanttal aufbewahrten Stücke

stammen mit großer Wahrscheinlichkeit aus St. Blasien. Der dortige Konvent konnte nach der Säkularisation bei seinem Umzug nach Österreich nicht nur große Teile des Archivs und der Bibliothek, sondern auch zahlreiche Kunstwerke und Paramente mitnehmen. – Säckingen war kein Benediktinerinnenkloster, sondern ein freiweltliches Damenstift. Auch für die frühe Zeit ist die Übernahme der Regel des heiligen Benedikt nicht bezeugt; man spricht deshalb bei den Klöstern des 7. und 8. Jahrhunderts, also bis zur karolingischen Klosterreform, nur noch von »frühen Klöstern«. Die lange Zeit übliche Zuweisung zum Benediktinerorden ist eine spätere Konstruktion.

Vielleicht wäre es insgesamt besser gewesen, den wissenschaftlichen Teil ganz vom »Erzählten Lebensbild« zu trennen. Wer sich für die analytisch-deskriptive Werkbeschreibung interessiert, wird sich wohl kaum die fast romanhaft anmutende Biographie zumuten und umgekehrt.

Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen, läßt es den Leser doch erleben, mit welchem Aufwand und Einsatz und unter welchen Schwierigkeiten die großartige Barocklandschaft in Oberschwaben, im Schwarzwald und in der Schweiz entstanden ist. *Rudolf Reinhardt*

Nazarener in Schwaben. Sehnsucht nach Seligkeit. Hg. Bezirk Schwaben. Augsburg 1990. 320 S. mit zahlr. Abb. DM 20,–.

Nazarener in Schwaben. Wissenschaftliche Beiträge zum Ausstellungskatalog 1990. In: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 20 (1990) 169–378. Preis des Jahrbuchs DM 40,–.

Der Bezirk Schwaben im Freistaat Bayern hatte 1990 den Mut, in zwei Ausstellungen in Günzburg (Festsaal Bezirkskrankenhaus) und Dillingen (Hochstiftsmuseum) mit Werken der Kunst und des Kunstgewerbes vertraut zu machen, die noch vor etwa zwei Jahrzehnten als kaum erhaltungswürdig galten. Gezeigt wurden Arbeiten der ›Nazarener‹, genauer der ›Nachnazarener‹ der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Peter Fassl und Eva Sebald haben mit den Ausstellungen und dem zugehörigen Katalog fast Neuland betreten. Nur schade, daß sie nicht auch das württembergische Schwaben in ihre Untersuchungen miteinbezogen haben. Ohne größere Mühe ließe sich ein solches Unternehmen auch für den angrenzenden Bezirk der Diözese Rottenburg-Stuttgart anstellen, wenngleich hier wie dort der größere Teil der Arbeiten den Kirchenpurifizierungen nach 1945 zum Opfer fiel. Behandelt werden recht ausführlich die ›führenden Nazarener in Schwaben‹ (Katalog S. 24–254; Jahrbuch S. 312–378), u. a. Hundertpfund (der auch in der Diözese Rottenburg wirkte), Schraudolph, Wagner, Zahler, – insgesamt 19 Maler, darunter auch der in der Diözese Rottenburg reich vertretene Glasmaler Mittermaier in Lauingen. Vorgestellt werden auch Paramente, Vasa sacra und zu knapp Andachtsgraphik. Die wissenschaftlichen Beiträge beschäftigen sich u. a. mit den Kirchenbauten des 19. Jahrhunderts in Schwaben, mit dem Einfluß nazarenischer Gesinnung auf die Kirchenkunst der Protestanten in Bayerisch-Schwaben. Insgesamt ein wichtiges Werk auch für solche, die nicht in Bayerisch-Schwaben wohnen.

Heribert Hummel

Kirchen im Landkreis Böblingen. Hg. vom Evang. Kreisbildungswerk und Kath. Bildungswerk Kreis Böblingen (Grosse Kunstführer Bd. 171). München-Zürich: Verlag Schnell & Steiner 1990. 80 S. mit Abb. DM 19,80.

Paul Kopf – Wolfgang Urban: Zeit-Räume. Katholischer Kirchenbau und religiöse Kunst im Landkreis Ludwigsburg 1945–1990. Katholisches Dekanatamt Ludwigsburg 1990. 168 S. mit Abb. DM 20,–.

Die beiden Landkreise Böblingen und Ludwigsburg gleichen sich aus katholischer Sicht darin, daß sie als altwürttembergisches Gebiet bis nach 1945 Diaspora waren. Katholische Gemeinden mit Kirchenräumen gab es nur vereinzelt. Im Landkreis Böblingen nur in Böblingen (St. Bonifatius, erbaut 1900), Altingen (14. Jahrhundert), Dätzingen (1813), Herrenberg (St. Josef, 1933), Sindelfingen (Notkirche, 1929) und Weil der Stadt (Pfarrkirche, Spitalkirche und 3 Kapellen). Heute zählt man 50 Kirchen und Kapellen! Ähnlich die Situation im Landkreis Ludwigsburg. Hier gab es vor 1945 Kirchen nur in Ludwigsburg (Pfarrei seit 1806), Besigheim (1939 begonnen), Bietigheim (1888) und Vaihingen/Enz (1936). Heute zählt

man 62 Kirchen! Es wurden also in den letzten 40 Jahren allein in diesen beiden Landkreisen nahezu 100 Kirchen neu erbaut. Während sich die Ludwigsburger Veröffentlichung, die schon äußerlich sehr anspruchsvoll daherkommt, auf die katholischen Kirchenbauten beschränkt, beschreibt die Böblinger Veröffentlichung auch die weit zahlreicheren evangelischen Kirchen.

Die insgesamt 127 Kirchen im Landkreis Böblingen werden auf (nur) 70 Seiten von sieben Autoren beschrieben, wobei nicht ersichtlich wird, wer was beschrieben hat. Es sei hier nur auf die katholischen Kirchenbauten eingegangen (S. 25–42). Wenn man von der Beschreibung der Kirchen in Weil der Stadt absieht, fällt auf, daß beim abschließenden Literaturhinweis fast stereotyp die Formel erscheint: »Mitteilungen und Archivalien des Pfarramtes«. Es ist einfach nicht zu glauben, daß es zu keinem Kirchenneubau nicht wenigstens eine kleine Festschrift zur Weihe gegeben hätte. Man sucht »katholische« Veröffentlichungen ziemlich vergebens auch im abschließenden Literaturverzeichnis (S. 79/80), wo selbst das Standardwerk von Gottlieb Merkle (Kirchenbau im Wandel. Ostfildern 1973) fehlt, in dem beispielsweise die Kirche in Höfingen ausführlich (S. 245) beschrieben ist. Da wundert es dann auch nicht, daß das umfangreiche Werk (133 S.) von Martin Übelhör (Kath. Kirchen Sindelfingens in ihrem Werden und Sein. Stuttgart 1961) übersehen wurde. Man freut sich aber trotzdem über die Veröffentlichung, auch wenn es etwa zu Jettingen in lapidarer Kürze nur heißt (S. 32): »Die Kirche St. Maria, Hilfe der Christen wurde 1956 als reiner Zweckbau ohne jeglichen Schmuck erstellt«. Einen Architekten wird sie ja wohl gehabt haben, – es waren Hans und Martin Schillig (Rottenburg). Solche Kürze ist die Ausnahme. Genannt werden in aller Regel Architekt, Bauzeit, beteiligte Künstler. Für eine erste Information ist also gesorgt. Den freiwilligen und unfreiwilligen (Ortspfarrer) Mitarbeitern gebührt jedenfalls Dank.

Die Ludwigsburger Veröffentlichung hat im Übermaß, was man in der Böblinger etwas vermißt: z. B. einen Überblick über die Entwicklung im Kirchenbau und in der religiösen Kunst (Urban, S. 31–83), eine vermutlich lückenlose Zusammenstellung der Literatur zur Geschichte des Dekanats und der Pfarreien (Kopf, S. 160–163), ein Register der Orts- und Personennamen. Die Beschreibung der einzelnen Kirchen (Kopf und Helmut Rastetter, S. 84–148) beschränkt sich auf jeweils einer Seite mit der Aufzählung von Fakten und mit Bildmaterial. Genannt werden: das Jahr der Pfarreierhebung, Baujahr, Weihe, Architekt, Ausgestaltung (Fenster, Altar, Ambo, etc.), Renovation, Standort der Kirche. Man möchte allen Dekanaten eine solch beispielhafte Veröffentlichung wünschen.

Heribert Hummel

9. Diözesangeschichte

Michael Hollmann: Das Mainzer Domkapitel im späten Mittelalter (1306–1476) (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte Bd. 64) Mainz 1990. XI und 587 S. Geb.

Die Kenntnis spätmittelalterlicher Domkapitel ist im letzten Jahrzehnt durch die gewichtigen Studien von Rudolf Holbach über das Trierer und von Gerhard Fouquet über das Speyrer Domkapitel nicht unwesentlich bereichert worden. Ihnen tritt die hier anzuzeigende Untersuchung, eine von Alois Gerlich betreute Dissertation des Fachbereichs Geschichtswissenschaft der Universität Mainz von 1988, ebenbürtig zur Seite. Dies nicht nur hinsichtlich des Umfangs und der Intensität der Materialerfassung, sondern vor allem auch in der weit über die Verhältnisse des Domkapitels als Korporation im engeren Sinne hinausgehenden Auffassung des Themas. Das Domkapitel erscheint eingebettet in das Beziehungsgefüge von Familie, Verwandtschaft, zeitgenössischer Adelswelt, Territorialfürstentum, Königtum und schließlich auch Kurie. Der einzelne Domherr agiert sowohl als Mitglied einer Korporation wie auch eines Familienverbandes. Wie stark das Gewicht auf die gesellschaftlichen, allgemein- wie auch kirchenpolitischen Bezüge gelegt wird, zeigt allein schon der quantitative Umfang der den Außenbeziehungen gewidmeten Partien der Arbeit.

Dies heißt freilich nicht, daß die Binnenstruktur des Mainzer Domkapitels dabei zu kurz käme, werden doch in der hier erfaßten Zeitspanne eine Reihe wesentlicher Eckdaten gesetzt: 1326 die Abschließung gegenüber nicht ritterbürtigen Bewerbern, verbunden mit dem expliziten Ausschluß Mainzer Bürger vom Domkapitel; 1337 die Einführung des »Turnus«; 1405 die Konstituierung eines »capitulum clausum«; 1448 die Festlegung der alternierenden Besetzung der Domherrenstellen infolge des Wiener Konkordats; schließlich die vom Erzbischof verfügte Statutensetzung von 1469. Die vom

Verfasser gewählte Zeitgrenze ergibt sich einerseits aus dem Ende der Eppsteiner Ära (1306), andererseits aus dem durch den Verlust der (ohnehin nur kurzzeitigen) Stadtherrschaft über Mainz (1476) bezeichneten Kulminationspunkt der bis dahin ständig angewachsenen Machtstellung des Domkapitels.

Das Mainzer Domkapitel stellt sich als typische Adelsinstitution dar; die Ritterbürtigkeit, nachgewiesen durch die Vier-Ahnenprobe, als »ständische Minimalanforderung« (S. 17) wurde 1501 noch einmal von Papst Alexander VI. bestätigt; gegen das Dekret des Baseler Konzils, ein Sechstel der Kanonikate für Graduierte zu reservieren, hatte das Kapitel seinerzeit nachhaltig protestiert. Als Weihegrad genügte generell das Subdiakonat, nur 42 Domherren waren im Untersuchungszeitraum mit Sicherheit Priester; selbst die für die Bekleidung der Würden des Domdechanten und -scholasters erforderliche Priesterweihe wurde immer wieder umgangen. Um dem völligen Übergang des »cultus divinus« in die Hand der Domvikare entgegenzuwirken, waren allerdings schon im 13. Jahrhundert vier Pfründen für »Priesterdomherren« (S. 19) reserviert worden. Auch wird den Mainzer Domherren im ganzen nur ein mäßig entwickelter Bildungseifer attestiert. Immerhin besaßen unter den 130 Domherren, von denen ein Studium bezeugt ist, 44 akademische Grade. Die Erfüllung der geistlichen Verpflichtungen wurde vielfach auf das unbedingt Notwendige beschränkt, »weltlich-adelige Lebensmentalität« (S. 87) fand nicht zuletzt in, wiederholt scharf gerügter, ungeistlicher Kleidung und unziemlichem Wandel ihren Ausdruck. Wenn auch eine Erscheinung wie der des Mordes bezichtigte Domkantor Ewald Faulhaber von Wächtersbach gewiß einen Extremfall darstellt, ist das, aufgrund reger geistlicher Stiftungstätigkeit, S. 89 gefällte Urteil, daß den Mainzer Domherren »ihre Religiosität nicht völlig abgesprochen werden« dürfe, dennoch vielsagend. Zu dem Bild einer Ausschöpfung materieller Chancen paßt auch die Kumulation von Pfründen; das Spektrum reicht dabei von Domkanonikaten über Propsteien an Kollegiatstiften, einfache Stiftspfründen bis hin zu (oft ertragreichen) Pfarreien.

Schon in der Frage des Zugangs zu den Domherrenpfründen zeigt sich, daß das Kapitel – ungeachtet des schon 1252 durch päpstliches Indult abgesicherten Selbstergänzungsrechts – keineswegs einen in sich selbst ruhenden Organismus darstellte, sondern in ein umfassenderes Beziehungsgeflecht eingebunden war. Einmal nahm der Papst bis 1448, aufgrund einer Reihe von Generalklauseln, umfangreiche Besetzungsrechte in Anspruch. Diese Provisionen sieht der Verfasser freilich, im Anschluß an Ernst Pitz, nicht primär »als Ausdruck aktiv-politischen Handelns der sich auf ihre plenitudo potestatis stützenden Päpste« (S. 25), sondern überwiegend als Reflex auf an die Kurie herangetragene Suppliken; auf diese Weise sollten teils fehlende unmittelbare Zugangsmöglichkeiten zum Kapitel wettgemacht werden, teils ging es auch darum, für regulär Nominierte »eine Art subsidärer Rechtstitel« (S. 30) zu erwerben. Nicht zuletzt kam der Anstoß für Provisionen auch von römischen Kaisern bzw. Königen, auswärtigen Fürsten, ja selbst Erzbischöfen. Um den tatsächlichen päpstlichen Einfluß richtig abschätzen zu können, ist schließlich auch die (im Anhang S. 477–482 tabellarisch festgehaltene) begrenzte Erfolgsquote von Provisionen zu berücksichtigen. Neben der Kurie nahmen die Mainzer Erzbischöfe unmittelbar auf die Pfründenbesetzung Einfluß, dies vielfach unter verschiedenen Rechtstiteln (erzbischöfliche Erstbitten, Übertragungen königlicher »primae preces«, päpstliche Sondervollmachten). Für das 1448 dem Erzbischof per Indult verliehene Recht, die in den »Papstmonaten« vakant werdenden Dompfründen zu verleihen, war allerdings – so S. 40 – für das 15. Jahrhundert »kein Beleg ... auffindbar«. Die S. 23 getroffene Feststellung, daß der Papst in den ihm reservierten Monaten (es handelt sich um die »ungeraden« Monate; der Verfasser spricht davon, daß »die autonome Kooptation des Domkapitels auf die ungeraden Monate beschränkt worden« sei) dem Erzbischof die Pfründenbesetzung überlassen »mußte«, hätte allerdings einer Präzisierung hinsichtlich der dazu führenden Umstände bedurft. Königliche bzw. kaiserliche »primae preces« wurden übrigens im gesamten hier behandelten Zeitraum nicht geltend gemacht; hier zog man wohl den bekannten Weg über die Erwirkung einer päpstlichen Provision vor. Bei der Pfründenbesetzung durch Kapitelsturnus ist der Verfasser geneigt, die Bedeutung verwandtschaftlicher Beziehungen zu relativieren, halten sich doch zwischen 1450 und 1486, der Zeitspanne, für die (wenn auch nicht lückenlos) bereits Kapitelsprotokolle überliefert sind, Nominationen verwandter und solcher Bewerber, »bei denen kein direktes Verwandtschaftsverhältnis zwischen Nominierendem und Nominiertem erkennbar ist« (S. 24) in etwa die Waage. Hier dürften oft andere, aus den Quellen schwer zu eruierende Gesichtspunkte eine Rolle gespielt haben.

Ein Problem eigener Art stellen in jedem Domkapitel die Prälaturen dar; auch Mainz macht davon keine Ausnahme. Hier geht es dem Verfasser weniger um die, bereits anderweitig geklärten, »normativ-rechtlichen Aspekte« (S. 115), sondern um die »Verfassungswirklichkeit« (ebd.), die »Frage nach der konkreten Stellung ... im Mainzer Domkapitel des 14. und 15. Jahrhunderts« (ebd.), vor allem aber, im

Zusammenhang mit der Kollatur, um die Einbindung in das Kräftespiel der Zeit. Verdeutlicht wird dies anhand einer fakten- und datengesättigten chronologischen Überschau über die Entwicklung der fünf in Frage stehenden Prälaturen (Dompropstei, Domdechantei, Domkustodie, Domscholasterie, Domkantorei). Abgesehen von der Domkustodie, deren Vergabe dem Erzbischof zustand, vollzog sich die Besetzung der übrigen Prälaturen im Spannungsfeld von (vom Kapitel beanspruchtem) Wahlrecht und päpstlicher Provision. Dies gilt vor allem für den auch in Mainz »mehr neben als im Kapitel« (ebd.) stehenden Dompropst; hier dominierte, ungeachtet schwächlicher Versuche des Kapitels, auf sein Wahlrecht zu pochen, die Kurie. Auch für den Domdekan, der seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts stets aus der Reihe der Mainzer Domherren kam, gibt es vor 1442 keinen Beleg für eine Wahl durch das Kapitel, und selbst beim Domscholaster und Domkantor, deren Kollatur grundsätzlich dem Kapitel zustand, wurde das Wahlrecht häufig durchbrochen. Unterschiedlich stellte sich auch die Nähe der einzelnen Prälaturen zum Domkapitel dar; am geringsten ausgeprägt war sie bei dem (nicht residenzpflichtigen) Dompropst. Die Tendenz ging jedoch im ganzen dahin, die Bindung der Prälaturen an das Domkapitel wieder zu festigen. Differenziert wird auch der Stellenwert der einzelnen Prälaturen für eine weitere Karriere gesehen: die Dompropstei, zu einer »einträglichen Sinekure« (S. 127) herabgesunken, galt nicht mehr als »Sprungbrett zu bischöflichen und erzbischöflichen Würden« (ebd.), auch die, aufgrund des erzbischöflichen Kollationsrechts, häufig mit Hochadeligen besetzte Domkustodie erwies sich eher als »Sackgasse« (S. 143). Im Gegensatz dazu war das Amt des Domscholasters vielfach Durchgangsstation zu höheren Würden, wogegen das Domdekanat, wohl wegen der auf diesem liegenden besonderen Verpflichtungen, vor allem für neu ins Kapitel gelangte Familien sich als attraktiv erwies.

Großes Gewicht legt die Untersuchung auf die Einbindung des Domkapitels bzw. dessen einzelner Mitglieder in Familie bzw. adelige Gesellschaft sowie das von Königtum, Territorialfürstentum und Kurie bestimmte Kräftefeld.

Thematisiert werden im einzelnen die regionale Herkunft (mit bestimmten Rekrutierungsschwerpunkten), die Dominanz gewisser Familien (beispielsweise Nassau, Erbach, Kronberg), die nicht nur auf verwandtschaftlichen Banden beruhenden, sondern auch durch »genossenschaftliche Beziehungen« (S. 55) – u. a. Ganerbschaften, Rittergesellschaften und -einungen – sowie vertikale Lehensbeziehungen konstituierten Verbindungen von Domherrenfamilien, schließlich die Verflechtung mit dem spätmittelalterlichen Territorialstaat. Letzteres betraf nicht allein das Mainzer Erzstift, sondern auch verschiedene Nachbarterritorien, vor allem Hessen und Kurpfalz; immerhin waren fast die Hälfte der 199 Domherrenfamilien im 15. Jahrhundert pfälzische Lehensträger, unterhielt ein Sechstel »Doppelbindungen« (S. 72) zu Mainz und Hessen. Die Tabellen auf S. 487–490 vermitteln von diesem Befund ein anschauliches Bild.

Ausführlich geht der Verfasser auf die »persönlichen Außenbeziehungen« (S. 91) der Mainzer Domherren ein. Soweit es sich um Beziehungen zu den Mainzer Erzbischöfen handelt, dürften diese von unterschiedlicher persönlicher Intensität gewesen sein, lag ihnen oft nur »eine relative Nähe« (ebd.) zugrunde. So beanspruchten die Domherren das Monopol auf eine Reihe von vom Erzbischof zu vergebender Positionen, allen voran die Domkustodie, aber auch die Propsteien verschiedener Stifte, die »Richterstellen des Mainzer Geistlichen Gerichts« (S. 93), das Amt des Mainzer Stadtkämmerers, seit 1459 auch auf das Generalvikariat und zwei Ratsstellen im erzbischöflichen Rat; Domherren wirkten schließlich auch bei der Steuereinziehung, der Huldigung, bei Regentschaften mit, übernahmen diplomatische Aufgaben oder amtierten als erzbischöfliche Kapläne. In engen Grenzen hielten sich die Kontakte von Mainzer Domherren zu den römischen Königen bzw. Kaisern, ebenso zu auswärtigen Fürsten. Eine Ausnahme bilden lediglich Ludwig der Bayer und Karl IV., bei den Fürsten die Pfälzer Kurfürsten und die Erzbischöfe von Köln. Ähnliches darf von der Kurie gelten; hier handelte es sich vielfach um Ehrentitel und -ämter, ausgenommen die kleine Gruppe der »echten Papstprovisen« (S. 110).

Ein zentrales Problem jeden geistlichen Staatswesens stellt das Verhältnis Erzbischof-Domkapitel; diesem ist denn auch ein umfangreicher Abschnitt (S. 165–244) gewidmet.

Angelpunkt dieses Verhältnisses sind die seit 1328 nachweisbaren Wahlkapitulationen, nachdem das Kapitel bis dahin längst sowohl das Konsens- und Bischofswahlrecht wie auch die Führung der Sedisvakanzadministration in seiner Hand monopolisiert hatte. Die S. 168–184 skizzierte Entwicklung bis zum Ende des 15. Jahrhunderts verlief kontinuierlich und nahezu bruchlos; zu der ursprünglich vorherrschenden defensiven Grundtendenz war in der Folge eine »offensive Komponente« (S. 183) getreten. Der Verfasser wertet die Mainzer Wahlkapitulationen nicht allein als Reflex auf Defizite der jeweils vorhergegangenen Stiftsregierung; auch sieht er die Wahlgedinge, da ihnen das Element der Gegenseitigkeit abgehe, nicht als Herrschaftsverträge im engeren Sinne an.

In der zutreffenden Erkenntnis, daß es sich bei den Wahlkapitulationen zunächst einmal um »normative Dokumente« (S. 184) handelt, wird im Anschluß daran die, quellenmäßig schwieriger zu beantwortende, Frage nach deren faktischer Umsetzung aufgeworfen. Hier ergibt sich eher ein diffuses Bild. Wohl werden eine Reihe von Belegen für die Ausübung des domkapitelischen Konsensrechts beigebracht, doch erscheint dessen praktische Bedeutung vielfach dadurch relativiert, daß in Zwangslagen kaum eine andere Wahl blieb als die Zustimmung, die Kooperationswilligkeit der Erzbischöfe in »normalen Zeiten« (S. 199) ohnehin offenbar zu wünschen übrig ließ. Auch übte das Kapitel, ungeachtet der in den Wahlkapitulationen niedergelegten Postulate, keinen »echten Einfluß auf die Territorialverwaltung« (S. 203) aus. Ebenso dürfte die Wahrnehmung landständischer Funktionen, wie sie S. 193 belegt wird, eher punktueller Natur gewesen sein. Eine durchgängige Beantwortung der Frage nach der Umsetzung der Wahlkapitulationen in »Verfassungswirklichkeit« bleibt weiterhin ein Desiderat; auch der Verfasser beschränkt sich – gewiß nicht zuletzt aus Mangel an einschlägigen Quellen – vielfach darauf, die betreffenden Passagen der Wahlgedinge noch einmal zu referieren und miteinander in Vergleich zu setzen. Zudem war das Domkapitel, ungeachtet der durch die Wahlkapitulationen vermittelten Optik, nicht in jedem Fall nur der fordernde Teil; auch der Erzbischof besaß Einflußmöglichkeiten auf das Kapitel. Angeführt werden in diesem Zusammenhang Konsensrechte, die Befugnis der Statutensetzung (wie sie 1469 ausgeübt wurde), die Möglichkeit, durch persönliches Erscheinen in Kapitelsitzungen »die Entscheidungsfindung ... zu beeinflussen« (S. 238), dazu Einwirkungen auf die Besetzung von Pfründen und Ämtern.

Im Abschnitt über »Beziehungen des Mainzer Domkapitels zu Herrschaftsträgern außerhalb von Erzstift und Diözese Mainz« (S. 245–305) werden in erster Linie die Bistumsbesetzungen unter dem Aspekt des Einwirkens von Königtum, regionalen Herrschaftsträgern und Papsttum untersucht, daneben auch »anderweitige Kontakte« (S. 263), beispielsweise bei der Pfründenpolitik, behandelt. Unter den einzelnen Befunden, auf die hier im übrigen nicht näher eingegangen werden soll, erscheint bemerkenswert, daß – im Gegensatz zum Territorialfürstentum – die Könige bzw. Kaiser größtenteils davon Abstand genommen haben, »im Vorfeld der Wahl direkt mit dem Domkapitel Kontakt aufzunehmen« (S. 262); hier fehlte es wohl auch, anders als später im 17. und 18. Jahrhundert, am notwendigen Instrumentarium, so daß der Fall einer kaiserlichen Gesandtschaft an das Domkapitel, wie er für 1475 bezeugt ist, für diese Zeit ein Unikum darstellt.

Die »Domherrenbiogramme« (S. 315–476) sind nach einem einheitlichen Raster gestaltet. Der Quellenlage für den behandelten Zeitraum entsprechend, können sie vielfach nicht mehr als punktuelle, stichwortartige Angaben bieten. Der alphabetische »Domherrenkatalog« (S. 326) wird durch chronologische Übersichten ergänzt. Akribische Mühe hat der Verfasser auf die Listen der »Anhänge« (S. 477) verwandt. Erfaßt werden im einzelnen: päpstliche Einwirkungen auf Pfrüdenbesetzung, Frequenzen der Präsenz einzelner Familien im Kapitel, Lehen-, Amts- und Dienstbeziehungen zu Territorialherren, auswärtige Domkapitelspfründen, Stiftspropsteien, Beziehungen zu den Mainzer Erzbischöfen (nach Ämtern, Funktionen etc. differenziert). Von der Quellennähe der Angaben legen die »Beleglisten« (S. 491–498; 506–516) eindringliches Zeugnis ab; der Kenner der (zum Teil noch unzureichend erschlossenen) archivalischen Überlieferung wird die dahinterstehende Forschungsleistung zu würdigen wissen. Nicht zu vergessen wäre auch das umfangreiche Orts- und Personenregister (S. 563–587) sowie vier beiliegende Kartenskizzen. Das Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 521–562) ist von imponierender Ausführlichkeit; der S. 108 Anm. 423 genannte Beleg zu Hertnidt vom Stein wäre durch zwei in neuester Zeit erschienene Titel zu ergänzen: Matthias Thumser, Hertnidt vom Stein (ca. 1427–1491) Bamberger Domdekan und Markgräflich-brandenburgischer Rat. Karriere zwischen Kirche und Fürstendienst. Neustadt/Aisch 1989 sowie ders. (Bearb.). Der Konflikt um die Wahlkapitulation zwischen dem Bamberger Domkapitel und Bischof Philipp von Henneberg. Quellen zum Bamberger Bistumsstreit 1481/82. Bamberg 1990. Schließlich soll auch nicht unerwähnt bleiben, daß das archivalische Material aus mehr als einem Dutzend verschiedener Archive erhoben wurde.

Die schwierige Aufgabe, die Geschichte des Mainzer Domkapitels in einer Zeit noch ungefestigter, vom Spiel unterschiedlichster Kräfte gekennzeichneter Verhältnisse nachzuzeichnen, hat der Verfasser in beispielgebender Weise gemeistert. Wie kein anderer wäre er dazu berufen, die Geschichte von Diözese und Erzstift Mainz darüber hinaus durch eine heutigen Ansprüchen gerecht werdende Behandlung des gesamten Mainzer Wahlkapitulationswesens zu bereichern. *Günter Christ*

JOACHIM SEILER: Das Augsburger Domkapitel vom Dreißigjährigen Krieg bis zur Säkularisation (1648–1802). Studien zur Geschichte seiner Verfassung und seiner Mitglieder (Münchener Theologische Studien I. Historische Abteilung Bd. 29). St. Ottilien EOS Verlag: 1989. XLVIII und 1173 S. Geb. DM 148,–.

Untersuchungen über Domkapitel haben eine lange, bis ins 19. Jahrhundert zurückreichende Tradition. Die im Laufe einer etwa ein Jahrhundert umfassenden Forschungsgeschichte gestiegenen Ansprüche an Sehweise, Breite der Quellengrundlage und Intensität der Erfassung der relevanten Phänomene können hier nur angedeutet werden mit Namen wie Aloys Schulte, Leo Santifaller sowie, neuestens, Gerhard Fouquet, Rudolf Holbach und Michael Hollmann. Lag dabei der Schwerpunkt vielfach auf dem Mittelalter, traten in neueren Arbeiten – Keinemann (Münster), Bosshart-Pfluger (Basel) – auch die letzten Jahrhunderte der Reichskirche stärker in den Vordergrund. In diese Tradition reiht sich auch die hier anzuzeigende, voluminöse Studie über das Augsburger Domkapitel ein. Die vom Verfasser gewählte Zeitgrenze – 1648 bis 1802 – wird damit gerechtfertigt, daß um die Mitte des 17. Jahrhunderts »die Anpassung des Domstifts an die Anforderungen der nachtridentinischen Reformbewegung (...) zu einem gewissen Abschluß gelangt« sei (S. 1) – eine Zäsur, die (man denke etwa an Hans Erich Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803) in Untersuchungen über die Reichskirche der Neuzeit eine gewisse Tradition hat.

Die Methode der Studie, um dies vorauszuschicken, ist von der Quellenlage bestimmt: das 1745 vom Domdekan Max Franz Eckher von Kapfing in Angriff genommene »Statutenbuch« wurde nicht zu Ende geführt; es sollte disparate ältere Bestimmungen harmonisieren, in eine Ordnung bringen und damit an die Stelle älterer Sammlungen treten. Diese wurden in der Praxis jedoch weiterverwendet und, »je nach den Erfordernissen der Zeit« (S. 3), ergänzt. Somit galt es vielfach, nicht einen statuarisch untermauerten Ist-Zustand zu beschreiben, sondern Entwicklungsstränge nachzuverfolgen, in denen sich nicht selten das Spiel widerstreitender Kräfte wiederfindet. Wenn auch die Arbeit der Darstellung des Augsburger Domkapitels gilt, werden häufig Vergleiche mit anderen geistlichen Stiften gezogen, vor allem mit Ellwangen, so daß die für Augsburg typischen Besonderheiten ein besonderes Profil erhalten. Ein zusätzlicher Reiz besteht darin, daß das Ganze immer wieder vor die Folie zeitgenössischer Kritik gestellt wird, vor allem des mit den Augsburger Verhältnissen wohlvertrauten Sartori.

Der systematische Teil (S. 1–272) untersucht Zusammensetzung und Struktur des Augsburger Domkapitels, vom Eintritt in das Kapitel bis zu »Tod und Bestattung von Domherren« (S. 179). Der Verfasser beschränkt sich dabei nicht allein auf das Domkapitel im engeren Sinne, sondern bezieht das als »Domstift« zusammengefaßte Gesamt von Domklerus, weltlichem Verwaltungspersonal und materiellen Ressourcen in die Betrachtung ein. Die Probleme sind grundsätzlich die nämlichen wie in anderen Reichsstiften: Zugangsmodi zum Kapitel (Selbstergänzung, päpstliche Provisionen, kaiserliche »primae preces«), Chancen Nichtadeliger, Sonderstellung der Dignitäten, Einbindung der Domkapitulare in das gesamte Ämtersystem von Bistum bzw. Hochstift, Verhältnis Domkapitel-Bischof.

Im einzelnen kann freilich gezeigt werden, daß sich in Augsburg typische Besonderheiten herausgebildet haben, die dem dortigen Domkapitel ein unverwechselbares Gepräge verleihen. So herrscht zwar auch in Augsburg der alternierende Besetzungsmodus (Domkapitel: gerade, Papst: ungerade Monate), doch erfolgte in den »Kapitelsmonaten« die Neuvergabe eines freigewordenen Kanonikats nicht auf dem Wege des Turnus, sondern durch Mehrheitsentscheid aufgrund schriftlicher Abstimmung. Zwei Fürstbischöfen (Erzherzog Sigmund Franz von Habsburg, Clemens Wenzeslaus von Sachsen) war darüber hinaus das Recht zugestanden worden, in den »päpstlichen Monaten« die Besetzung von Kanonikaten vornehmen zu dürfen. Päpstliche Provisionen (bei denen vor allem Germaniker zum Zug kamen) und kaiserliche »primae preces« werden vor allem in der Funktion gesehen, der »Einengung« (S. 12) des hohen Domklerus auf die (in erster Linie schwäbische) Reichsritterschaft entgegenzuwirken. Inwieweit sie in der Tat »zum Aufbau politisch relevanter Fraktionen habsburgischer und bayerischer Landsassen« (ebd.) führen konnten, wäre im Einzelfall zu untersuchen. Die auf S. 955–966 bzw. 972–982 vorgelegten tabellarischen Zusammenstellungen könnten hier eine gute Hilfe bieten.

Als besonders konfliktträchtig erwies sich das, 1474 noch erweiterte und 1512 noch einmal verschärfte, Verbot der Aufnahme von Augsburger Bürgersöhnen in das Domkapitel. Hier ließ der Druck des selbstbewußten katholischen Patriziats bis ins 18. Jahrhundert hinein nicht nach. Prozesse, Interventionen von Kurie und Kaiser kennzeichnen das, durch das von Papst Benedikt XII. Fürstbischof

Alexander Sigismund 1727 eingeräumte Nominationsrecht auf die drei Augsburger Stiftspropsteien St. Moritz, St. Peter und St. Gertrud, noch verschärfte Klima.

Das Augsburger Domkapitel umfaßte, ungeachtet »verschiedener Reduktionsversuche« (S. 7), bis zur Säkularisation 40 Kanonikate, wobei sich eine zahlenmäßige Fixierung der Stellen für Vollkanoniker bzw. Domizellare nicht durchsetzen ließ; nach einer, 1683 endgültig auf sechs Jahre festgesetzten, Karenzzeit rückte ein Domizellar in ein Kanonikat ein, so daß sich im Verhältnis beider Gruppen Schwankungen ergaben; nach 1650 bewegte sich die Zahl der Vollkapitulare zwischen 20 und 34.

Adelige hatten noch gemäß dem Statut von 1646 die schon im 14. Jahrhundert bezeugte Vierahnenprobe zu erbringen. Im Zuge der Abwehr neu nobilitierter Familien wurde 1701 die Achtahnenprobe, verbunden mit dem »Nachweis über eine mindestens hundertjährige Mitgliedschaft in einem Ritterkanton« (S. 54) eingeführt, doch blieb Augsburg damit immer noch hinter einer Reihe anderer Kapitel zurück, wo längst die 16-Ahnenprobe erforderlich war. Während für adelige Bewerber erst seit 1701 ein dreijähriges Studium gefordert wurde, hatten Graduierte ein fünfjähriges, mit der Doktor- oder Lizentiatenwürde abgeschlossenes Studium nachzuweisen; eine bestimmte Anzahl von Pfründen war für Graduierte nicht reserviert. Die Überprüfung der Zugangsvoraussetzungen wurde bei Bürgerlichen vielfach kleinlich gehandhabt, die Tendenz im Kapitel ging dahin, den Kreis der Berechtigten möglichst eng zu halten, »Herkunft aus dem gemeinen Volk der Untertanen, bis herauf zum Kaufmannsstand« (S. 62) galt als verpönt. Erst unter Clemens Wenzeslaus »kamen (...) in verstärktem Maß Graduierte zur Aufschwörung« (S. 64) – der aufgeklärte Zeitgeist, aber auch das Interesse des Wiener Hofes standen allzu restriktiv gehandhabten ständischen Einschränkungen entgegen.

Mit dem Recht, sämtliche Dignitäten (Dompropst, Domdekan) und Personate (Scholaster, Custos, Cellerar) durch freie Wahl zu besetzen, hatte das Augsburger Domkapitel einen größeren Bewegungsspielraum als andere Kapitel, wo die »Elektivmachung« vor allem der Dignitäten oft lange vergeblich angestrebt wurde (in Konstanz erhielt bekanntlich das Domkapitel erst 1756 das Recht, den Dompropst zu wählen). Der Dompropst hatte allerdings die päpstliche Konfirmation einzuholen. Für Pröpste und Dekane gab es »eine Art Wahlkapitulation« (S. 109) – ähnliches läßt sich, für die Dompröpste, auch in Konstanz feststellen. Während die Funktion des Dompropstes – Reflex auf die Oktroyierung von Matthäus Lang als Dompropst – an Bedeutung merklich eingebüßt hatte, hielt der (zur Residenz verpflichtete) Domdechant eine Fülle von Amtsvollmachten in seiner Hand; der Anspruch, die »Erneuerung des Kapitels« (S. 123) im Sinne der tridentinischen Reform durchzusetzen, mußte freilich hohe Erwartungen wecken. Dem zum Teil reich aufgefächerten Aufgabenbereich von Dignitäten und Personaten entsprach eine entsprechend differenzierte, vom Verfasser akribisch erfaßte Einkommensstruktur.

Ausführlich beschrieben wird auch die Funktionsweise des Domkapitels als Korporation, so die sehr kumulationsfreundlich gehandhabten Residenzbestimmungen, die, sich aus den unterschiedlichsten Quellen zusammensetzenden, Einkünfte der Domherren – eine Aufteilung in Einzelpfründen gab es in Augsburg grundsätzlich nicht (die »Domherrenämter« stellten dazu nur »eine bescheidene Analogie« [S. 153] dar) –, der Modus der Kapitelsitzungen, schließlich die – vor dem Hintergrund heftiger Rangstreitigkeiten zu sehenden – Möglichkeiten der Hervorhebung der Kapitulare durch besondere Kleidung, Mitrengebrauch etc.

Wohl stehen die Mitglieder des Domkapitels im engeren Sinn im Mittelpunkt der Darstellung, doch bezieht der Verfasser, gemäß dem Seite 2 umrissenen Konzept vom »Domstift«, auch den »niederen« Domklerus mit ein. Im Rahmen dieser »zweiten Klasse Kleriker im Priesterrang« (S. 183), mit hierarchischer Ordnung und beschränkter Autonomie, verdienen vor allem die »Vierherren« (S. 185) Aufmerksamkeit; sie stellten eine Art Zwischenglied zwischen Chorvikaren und Domherren dar, hatten jedoch – anders als die Kölner »Priesterherren« – im Kapitel kein Stimmrecht; auch war ihnen der Aufstieg ins Domkapitel verwehrt.

Als Korporation verfügte das Domkapitel auch über einen eigenen Beamtenapparat, war sowohl Lehensträger als auch -herr; auch waren ihm eine größere Zahl von Pfarreien untergeordnet, teils in Form des Patronats teils der Inkorporation. Der Kern seines Besitzes war in der »Kornpropstei« zusammengefaßt, doch hatte es noch weitere Einnahmequellen, z. B. Hausbesitz in der Stadt Augsburg. Von sozialer Gesinnung zeugen das Anfang des 17. Jahrhunderts eingerichtete Spital in Dinkelscherben und die 1778 etablierte Witwen- und Waisenkasse.

Auf das Kapitel Bischof-Domkapitel, ein für Handlungsspielraum und Selbstverständnis der Kapitel essentielles Thema, fallen S. 168–178 lediglich einige Streiflichter. Verhältnismäßig genau wird das Zeremoniell bei Tod, Wahl und Inthronisation eines Bischofs beschrieben. Eine relativ seltene Erschei-

nung dürfte die bis 1665 belegte, auf Gegenseitigkeit beruhende Anwesenheit von »Wahlbeobachtern« (S. 170) der benachbarten Hochstifte Eichstätt und Freising sein. Die Rolle des kaiserlichen »Wahlagenten« (ebd.) wird vorwiegend zeremoniell gesehen, dessen reichsrechtliche Funktion bleibt, trotz Zitierung einschlägiger Literatur, im Hintergrund. Das päpstliche Verdikt über die Wahlkapitulationen von 1695 wurde in Augsburg nicht weiter beachtet; bemerkenswert erscheint, daß neben den formelhaft erstarrten Wahlkapitulationen »geheime Nebenverschreibungen« (S. 171) ein zunehmendes Gewicht erhielten. Eine Folge der räumlichen Entfernung der bischöflichen Residenz Dillingen war auch, daß sich die auf die Bestimmungen der Wahlkapitulationen gestützten Besetzungsansprüche des Kapitels hauptsächlich auf geistliche Positionen (Generalvikar, Offizial, Weihbischof, Präsident des Geistlichen Rates) bezogen; darüber hinaus wurden lediglich die Präsidenten von Hofrat und Hofkammer sowie die Statthalter regelmäßig aus den Reihen der Kapitulare genommen. Auffallend erscheint, daß bei Sedisvakanz und längerer Statthalterschaft die Neigung bestand, die »Regierungsspitze« (S. 175) vorübergehend in die Reichsstadt zu verlegen. Augsburg zählte zu jenen Hochstiften, in denen die Übergabe der weltlichen Regierung sofort nach der Wahl erfolgte; Joseph von Hessen erhielt – eine Parallele zu Seinsheim 1757 in Bamberg – 1740 zusätzlich ein päpstliches Administrationsindult. Belege für ein Mitspracherecht des Domkapitels werden aus den Gebieten der auswärtigen Beziehungen sowie der Ausschreibung von Steuern vorgelegt, doch wurde das Konsensrecht bei der Steuerauflage in den letzten Jahren des Hochstifts vom Fürstbischof bestritten; eine genauere Bilanzierung des Kräfteverhältnisses von Domkapitel und Fürstbischof wäre wohl erst nach einer eingehenden Untersuchung des Augsburger Wahlkapitulationswesens möglich.

Gewissermaßen das Herzstück der Publikation stellen die alphabetisch geordneten 301 Biographien der Domherren des behandelten Zeitraums dar; sie nehmen fast 700 Seiten des gesamten Textes ein. Von Kurzbiographien wird man dabei in einer Reihe von Fällen nicht mehr sprechen können; als Beispiel sei hier lediglich Johann Franz Schenk von Stauffenberg (Nr. 197) genannt, dessen Rolle in der Reichskirche der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgrund umfangreichen Quellenmaterials anschaulich herausgearbeitet wird. Aber nicht nur spätere Fürstbischöfe werden ausführlich gewürdigt, wie am Beispiel des nachmaligen Weihbischofs von Ungelter (Nr. 265) oder der beiden bürgerlichen Domherren Franz Heinrich Beck (Nr. 16) und Nikolaus Anton Seitz (Nr. 213) zu ersehen ist; des letzteren, für Turbulenzen sorgendes Auftreten bei der Sedisvakanz von 1746 in Würzburg und Bamberg wird übrigens ausführlich gewürdigt. Die einzelnen Angaben gehen, sowohl was den Sachumfang als auch die quellenmäßigen Belege betrifft, weit über das hinaus, was Albert Haemmerle in seiner 1935 als Privatdruck erschienenen Veröffentlichung »Die Canoniker des Hohen Domstiftes zu Augsburg« bietet und stellen eine unerschöpfliche Fundgrube nicht nur für die Geschichte des Hochstifts dar; angesichts zahlreicher Querverbindungen tragen sie auch zur Erhellung über Augsburg hinausgehender Vorgänge innerhalb der Reichskirche bei; von der engen Einbindung des Domkapitels in das Umland, wie sie immer wieder in das Blickfeld gerückt wird, dürfte auch die lokale Geschichtsforschung manchen Nutzen ziehen.

Viel Mühe hat der Verfasser auf tabellarische Zusammenstellungen verwandt, so die Listen der Augsburger Domkapitulare in der Reihenfolge ihrer Aufschwörung (S. 955–971), die chronologisch geordnete Übersicht über die Besetzung der 40 Augsburger Kanonikate (S. 972–984), die listenmäßige Erfassung der Inhaber der Dignitäten und Personate, ergänzt durch Angaben über von Augsburger Domherren bekleidete Würden in den Erz- bzw. Hochstiften Salzburg, Eichstätt und Konstanz. Ferner sind die Präsidenten von Hofrat und Geistlichem Rat, die Statthalter, die Generalvikare, Offiziale und Weihbischöfe sowie die Geistlichen Räte listenmäßig erfaßt, ebenso die Inhaber einer Reihe weiterer Pfründen, Stellen, Ämter und Privilegien. Die verwandtschaftlichen Beziehungen der Augsburger Domherren werden S. 1027–1117 in Ahnentafeln vorgeführt. Abgesehen von einigen knappen Angaben über durch Connubium verbundene Geschlechter (S. 1120f.), wird auf eine statistische Auswertung der in den Tabellen vorgelegten Fakten und Daten allerdings verzichtet.

Schließlich soll auch das, bei einem stark personengeschichtlich orientierten Werk unabdingbare, ausführliche Register der Personennamen (S. 1123–1156), ergänzt durch ein Ortsnamenregister (S. 1157–1172) nicht unerwähnt bleiben. Für die breitgefächerten Quellenrecherchen wurden das Hauptstaatsarchiv München (die S. IX genannte »Abteilung Geheimes Staatsarchiv« ist allerdings längst in die Abteilung II überführt worden!), das Staatsarchiv Neuburg/Donau, das Wiener Haus, Hof- und Staatsarchiv, das Stadtarchiv Augsburg sowie die Bistumsarchive von Augsburg und Eichstätt herange-

zogen. Das ausführliche Literaturverzeichnis (S. X–S. XLVI) zeugt von Vertrautheit mit der Forschungslage. Die Erforschung des Hochstifts Augsburg in den letzten Jahrhunderten der Germania Sacra ist damit ein gutes Stück vorangekommen. *Günter Christ*

MARTIN PERSCH: Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975. Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie (Trierer theologische Studien 44). Trier: Paulinus Verlag 1987. XLVI S. und 482 S. Kart.

»Gesangbuchgeschichte ist ein Stück diözesaner Liturgiegeschichte« (S. 1). Mit dieser grundsätzlichen Feststellung, der man nur zustimmen kann, beginnt der Autor seine Darstellung der Trierer Diözesangesangbücher von 1846 bis 1975. Er fügt hinzu: »Keine Gattung der deutschsprachigen Literatur ist aber bislang von der Forschung so vernachlässigt worden wie die Diözesangesangbücher. Ihre Geschichte ist noch nicht geschrieben« (S. 1). Diese Bemerkungen werfen auch ein Licht auf die Monographie des Verfassers; diese der Theologischen Fakultät Trier im Wintersemester 1986/87 vorgelegte Dissertation schließt für das Bistum Trier eine Lücke und kann für andere Diözesen als anregendes Beispiel dienen. Lediglich die Erzdiözese Freiburg und die deutschsprachigen Bistümer der Schweiz besitzen bereits solche Darstellungen.

Was die Arbeit von Persch besonders auszeichnet, ist ihre quellenmäßige Fundierung. Er konnte sich auf ein überaus reiches, durchgängig bisher unbekanntes handschriftliches Material aus dem Bistumsarchiv Trier stützen.

Der Verfasser beschreibt in einem ersten knapperen Teil seiner übersichtlich gegliederten und flüssig geschriebenen Arbeit die »Gesang- und Gebetbücher vor Erscheinen des ersten offiziellen Trierer Diözesangesangbuches von 1846« (S. 10–120). Im zweiten umfangreicheren Teil (S. 121–393) kommt er auf die Vorgeschichte, den Inhalt und die Wirkungsgeschichte der Diözesangesangbücher 1846 (Bischof Wilhelm Arnoldi), 1871 (Bischof Matthias Eberhard), 1892 (Bischof Felix Korum), 1955 (Bischof Matthias Wehr) sowie des Trierer Eigenteils zum »Gotteslob« 1975 zu sprechen. Abschließend stellt er fest, »daß die Diözesangesangbücher die echten Volksgottesdienste im weiteren und später auch im engeren Anschluß an die Liturgie entscheidend gefördert und damit das gottesdienstliche Leben erneuert haben« (S. 398).

Ein Ergebnis am Rande dieser Monographie verdient für die Entwicklung der Liturgie in der Diözese Rottenburg-Stuttgart und in ihrem Vorgängerbistum Konstanz festgehalten zu werden: Das Gesangbuch 1846 enthielt Psalmparaphrasen nach dem Vorbild des von Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg 1812 erstmals herausgegebenen »Christkatholischen Gesang- und Andachtsbuches zum Gebrauche bey der öffentlichen Gottesverehrung im Bisthum Konstanz«. Die deutschen Vespern konnten allerdings im Trierischen nicht Fuß fassen; bereits in der Ausgabe 1871 sind sie durch lateinisch-deutsche Psalmen und Cantica ersetzt (S. 151, 223, 240).

Im Quellen- und Literaturverzeichnis erwähnt der Verfasser unter der Überschrift »Diözesangesangbücher«: »Katholisches Gesang- und Gebetbuch zur Feier des öffentlichen Gottesdienstes im Bistum Rottenburg. Mit bischöflicher Approbation. Stuttgart 1838« (S. XVIII). Trotz des Titels und des Herausgebers Domkapitular Urban von Ströbele – in diesem Fall handelt es sich nicht um ein offizielles Diözesangesangbuch, sondern nur um einen seiner Vorläufer. Das erste Gesangbuch der Diözese Rottenburg erschien erst 1865. *Werner Groß*

Dialog und Gastfreundschaft. 40 Jahre Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1951–1991. Bd. 1: Festschrift; Bd. 2: Texte zu Selbstverständnis, Arbeitsweise und Geschichte der Akademie. Stuttgart: Selbstverlag der Akademie. 212 S. und 191 S. Kart. DM 50,–.

Im Leiterkreis der Katholischen Akademien der Bundesrepublik Deutschland sind derzeit 22 Institute repräsentiert. Im wesentlichen lassen sich drei Typen von Akademien unterscheiden: 1. katholisch-soziale Akademien, die einen Schwerpunkt ihrer Arbeit in der Vermittlung und Verbreitung der katholischen Soziallehre sehen; 2. Einrichtungen der kirchlichen Erwachsenenbildung im weiteren Sinne; 3. Orte der gegenseitig fruchtbar werdenden Begegnung von Kirche und Welt. Während die beiden erstgenannten Typen sich ganz in den Dienst des kirchlichen Verkündigungsauftrages stellen und sich somit als spezifische Ausprägung der Martyria verstehen (Kommunikationsrichtung: von der Kirche zur Welt),

steht das dritte Akademiemodell für einen wechselseitigen Kommunikationsprozeß von Kirche und Welt nach dem Motto: Nicht nur die Welt kann von der Kirche etwas lernen, sondern auch die Kirche muß sich umgekehrt von der Welt etwas sagen lassen (ganz im Sinne von »Gaudium et Spes«).

Als Vertreterin dieses dritten Typs definiert sich – neben der Katholischen Akademie in Bayern, dem ›Flaggschiff‹ der deutschen Akademien – vor allem auch die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die 1991 ihr vierzigjähriges »offizielles« Bestehen feiern konnte. Nicht nur der Titel der hier vorzustellenden zweibändigen Festschrift »Dialog und Gastfreundschaft« unterstreicht dieses »areopagitische« Selbstverständnis. Es zieht sich vielmehr wie ein roter Faden durch alle hier gebotenen Texte.

Nach dem Vorbild der evangelischen Akademie Bad Boll wurde die »Hohenheimer Akademie« 1951 nach einer längeren, höchst interessanten Anlaufphase (seit 1946) als erste katholische Akademie in Deutschland aus der Taufe gehoben. Die Festschrift gibt einen ersten, lesenswerten Überblick über die Geschichte der Institutionen und ihre Organisation, ihre Direktoren (z. B. Alfred Weitmann, Alfons Auer, Georg Moser), ihre Tagungshäuser (Hohenheim und Weingarten), Veranstaltungsformen und Programme. Als thematische Schwerpunkte der Akademiearbeit haben sich im Lauf der Jahre drei Bereiche herauskristallisiert: 1. Kirche – Theologie – Religion; 2. Kultur und Geisteswissenschaft; 3. Gesellschaft und Politik. Besonderes historisches Interesse verdient der 2. Band, der die wichtigsten Texte zu Geschichte, Arbeitsweise und Selbstverständnis dokumentiert. Insbesondere die Denkschriften und Gutachten der Gründungsphase 1946–1953 sind hochinteressant. Dafür wurde der einschlägige Faszikel im Diözesanarchiv Rottenburg (DAR) ausgewertet. Der Rezensent fragt sich jedoch, warum die kritischen Anfragen des päpstlichen Nuntius, welcher der Gründung und Arbeit einer katholischen Akademie anfangs recht skeptisch gegenüberstand, und die entsprechenden Antworten des Bischöflichen Ordinariates Rottenburg, die sich ebenfalls im genannten Büschel des DAR befinden, nicht in die Dokumentation aufgenommen wurden. Hätten kritische nuntiaturische Töne die Festtagsstimmung getrübt?

Insgesamt kann man der »Hohenheimer Akademie« nur zu ihrer Festschrift gratulieren. Hier wird ein wichtiges Stück Nachkriegsgeschichte – nicht nur für den Katholizismus – in Württemberg greifbar. Die beiden Bände machen gespannt auf eine historisch-systematische Gesamtdarstellung der Geschichte der katholischen Akademien in Deutschland. Auch die Vorläufer wie der »Volksverein für das katholische Deutschland« oder der Akademiegedanke bei Romano Guardini bedürften längst der kritischen Erforschung. Vielleicht gibt die Festschrift den Anstoß zu einer solch umfassenden Untersuchung, damit die Artikel »Akademien, katholische« in den einschlägigen Fachlexika in Zukunft nicht mehr so bescheiden ausfallen müssen wie bisher. *Hubert Wolf*

10. Pfarrei-, Stadt-, Ortsgeschichte

St. Luzen in Hechingen. Hg. von Hans-Jörg Mauser und Rudolf Schatz, mit Beiträgen von Eberhard Gönner und Wolfram Noeske. Stuttgart: Theiss-Verlag 1991. 115 S. Geb. DM 39,–.

Der Altmeister der südwestdeutschen Landeskirchengeschichte, Wolfgang Müller (1905–1982), verzichtete in seinem wissenschaftlichen Schaffen bewußt darauf, unbegründete, weitausholende Bogen zu schlagen, konstruierte Ideologien anstelle der historischen Realität zu »verkaufen« oder Thesen aufzustellen, die sich am historischen Befund nicht verifizieren lassen. Zu den von diesem Ethos geprägten Untersuchungen gehört auch »Stadtgründung und Pfarrei, zur Topographie der Pfarrkirchen in den Städten der Ortenau im Mittelalter« (Die Ortenau. Veröffentlichungen des Historischen Vereins für Mittelbaden 61 [1981] 51–69). Hier konnte Müller in regionaler Beschränkung zeigen, daß im Mittelalter neugegründete Städte oft lange zu Pfarreien gehörten, die ihr Pfarrzentrum, nämlich die Kirche, vor der Stadt, oft in einem Dorf oder gar auf dem Felde hatten. Auch hierzulande gab es zahlreiche Beispiele dafür. Besonders bekannt ist die Kirche des abgegangenen Dorfes Sülchen, die bis in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts Pfarrkirche der Stadt Rottenburg blieb. Ein anderes Beispiel ist die Residenzstadt Hechingen, die noch bis ins 16. Jahrhundert zur St. Luzen-Pfarrkirche im gleichnamigen, an der Starzel gelegenen Dorf gehörte. (Die wohl ältere St. Martins-Pfarrkirche in Niederhechingen war die Vorgängerin von St. Luzen; sie ging unter, ohne archäologisch greifbare Spuren zu hinterlassen). 1536 verlor St. Luzen die Pfarrechte zugunsten der neuen Kirche in der Oberstadt.

Daß St. Luzen nicht das Schicksal von St. Martin teilte, lag wahrscheinlich auch daran, daß es lange Zeit gleichzeitig »Klosterkirche« war. Von 1372 bis zum Ende des 15. Jahrhunderts ist bei der Kirche eine

Beginenklause nachzuweisen. 1512 versuchte Graf Eitelfriedrich I. von Zollern, die abgegangene Klause durch ein Franziskanerkloster zu ersetzen. Dieser Wunsch ging erst unter seinem Urenkel Eitelfriedrich (1576–1605) in Erfüllung. Dieser war ein entschiedener Verfechter des Katholizismus; er hatte bei den Jesuiten an der Universität Dillingen studiert und stand sein Leben lang in enger Verbindung zu Herzog Wilhelm V. von Bayern, der ebenfalls ein Freund der Gesellschaft Jesu und überzeugter Exponent der katholischen Kirche in Deutschland war. 1586 stiftete Eitelfriedrich an der St. Luzen-Kirche ein Franziskanerkloster, dessen Kirche 1586 bis 1589 im Stile der Zeit gestaltet wurde.

Zwei Elemente verdienen besondere Beachtung. Im Chor finden wir die Abbilder der sieben Hauptkirchen der Stadt Rom: St. Peter, S. Paolo fuori le mura, S. Lorenzo fuori le mura, S. Giovanni, S. Maria Maggiore, S. Sebastiano fuori le mura und S. Croce in Gerusalemme. Im Schiff sind es die plastischen Figuren der 12 Apostel, denen – entsprechend alter Tradition – je ein Spruch des Apostolicum zugeordnet ist. Das Ganze war in satten, starken Farben gehalten.

Um 1700 entsprach diese plastische Farbigkeit nicht mehr dem Geschmack der Zeitgenossen. Die Kirche wurde gründlich umgestaltet. Zunächst überstrich man alle Wandflächen und Gewölbefelder (einschließlich dem figürlichen und dekorativen Schmuck) mit Kalkweiß.

Die spätgotischen Fenster wurden herausgebrochen, um mehr Licht in die Kirche zu lassen. Der Einbau zweier Seitenaltäre machte notwendig, zwei Apostelfiguren, nämlich Petrus und Paulus flach abzuschlagen; fortan verdeckten sie die beiden Altarretabel. 1713 folgte eine Orgelempore; dabei wurde die 13. Apostelnische (Matthias) ebenfalls zerstört. Gleichzeitig schloß man den alten, von der Stadt herführenden Südeingang; die Gläubigen betraten fortan die Kirche durch das zum Hauptaltar weisende Westportal.

Im Rahmen der Gesamtanlage ist auch der von der Stadt zur Kirche führende Kreuzweg (heute leider durch die beiden Bahnlinien durchschnitten) bemerkenswert; er findet seit 1733 sein Ziel in der Kapelle eines Kalvarienberges.

Die Säkularisation brachte auch hier das Ende des Klosters, obwohl noch lange Franziskaner im Hause lebten. Versuche, um 1850 das Gebäude wieder mit Mönchen zu besiedeln, um so der alten Wallfahrt neue Attraktivität zu verleihen, schlug fehl. 1967 mußte die Kirche von der Baupolizei geschlossen werden. Die sofort eingeleitete Renovierung erforderte hohe Mittel, konnte aber 1975 abgeschlossen werden. Die von einer Brauerei genutzten ehemaligen Klostergebäude gingen 1974/78 an die katholische Kirchengemeinde Hechingen über. Nach einer gründlichen Erneuerung wurde das Haus als Bildungsstätte für Jugendliche und Erwachsene neu eröffnet. Der Kalvarienberg und der Kreuzweg schließlich waren bereits 1981, ebenfalls unter hohem Aufwand, renoviert worden. Kirche, Kloster und Kreuzweg wurden so wieder zu einem Ensemble, dessen Besuch sowohl dem kirchenhistorisch als auch dem kunsthistorisch Interessierten mit Nachdruck empfohlen werden kann. Gerade die Kirche, eines der wenigen noch heute erhaltenen Beispiele aus der Übergangszeit zwischen Renaissance und frühem Barock, verdient unsere Aufmerksamkeit. In ihrer Bilderwelt wird das neue Pathos des ausgehenden 16. Jahrhunderts greifbar: Die Verbindung der deutschen Katholiken mit der Stadt Rom, dem Sitz des Nachfolgers des heiligen Petrus (imitatio Romae) und der Anspruch der Apostolizität der katholischen Kirche.

Der Abschluß der Renovation wurde zum Anlaß, auch wissenschaftlich die Geschichte der Kirche und des Klosters aufzuarbeiten. Diesen Part (»Die Geschichte der Kirche und des Klosters«, S. 9–48) übernahm *Eberhard Gönner*. Die Darstellung ist weithin aus ungedruckten Quellen (Erzbischöfliches Archiv Freiburg, Staatsarchiv Sigmaringen) gearbeitet. Sie führt über den Vortrag hinaus, den Wolfgang Müller 1975 bei der Wiedereröffnung der Kirche gehalten hat (St. Luzens Bedeutung für das religiöse Leben Hechingens, in: Zeitschrift für Hohenzollerische Geschichte 99 [1976] 107–122). *Wolfram Noeske* war während der Renovation Leiter des Denkmalamts Tübingen und zugleich verantwortlich für die Restauration von St. Luzen. Er beschreibt nicht nur eingehend die Baugeschichte des Ensembles (Die Vita des Bauwerks, S. 49–64). Aufgrund seiner Tätigkeit kann er auch über jene Überlegungen berichten, die während der Restauration anzustellen waren: Rückkehr zum Zustand des ausgehenden 16. Jahrhunderts oder aber zur Renovation zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Man wählte einen Mittelweg: Die ursprüngliche Farbigkeit wurde wieder hergestellt; dagegen blieben die beiden Seitenaltäre, das Westportal und der Mönchschor erhalten. Ein umfangreicher Bildteil (S. 66–114) mit Aufnahmen von *Joachim Feist, Hellmut Hell* u.a. dokumentiert (neben zahlreichen Bildern im Text) die beiden Aufsätze. Die Festschrift von Eberhard Gönner und Wolfram Noeske schließen in würdiger Weise die Renovation von Kirche, Kloster und Kreuzweg ab.

Rudolf Reinhardt

WILFRIED ENDERLE: Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt Überlingen (1500–1618) im Kontext der Reformationsgeschichte der oberschwäbischen Reichsstädte (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg: Reihe B, Forschungen; Bd. 118). Stuttgart: Kohlhammer 1990. LIII und 490 S. Kart. DM 59,80.

Die Reformationsgeschichte der Reichsstädte ist ein gleichermaßen faszinierendes wie auch mit enormen Schwierigkeiten behaftetes Forschungsgebiet. Faszinierend insofern, als man in ihnen die einzigen Territorien im Heiligen Römischen Reich zu sehen glaubt, in denen die Bevölkerung die Möglichkeit besaß, sich, unbeeinflußt vom Diktat eines Landesherrn, für das katholische oder evangelische Bekenntnis zu entscheiden. Dabei handelt es sich allerdings um eine Idealvorstellung, die in dieser Form schwerlich aufrecht zu erhalten ist, denn – und das ist eines der wichtigen Ergebnisse der hier zu besprechenden Arbeit – sehr viel hing dabei von der Entscheidung des reichsstädtischen Rates für oder gegen die Einführung der Reformation und von seiner hieraus resultierenden Politik ab. Schwierig zu bearbeiten ist dieses Thema deshalb, weil allgemeingültige Aussagen bereits zur generellen Geschichte, vor allem aber solche zum besonderen Fall der Reformationsgeschichte der Reichsstädte kaum zu treffen sind. Zu groß sind die Unterschiede zwischen diesen Städten, die nahezu in jeder Beziehung Vergleiche fast unmöglich erscheinen lassen. Von Großstädten des Mittelalters, wie Köln und Lübeck reichte das Spektrum bis zu ausgesprochenen Zwergen wie Zell am Harmersbach und Buchau im Federsee, und dabei waren die soziologischen und die Verfassungsstrukturen kaum weniger uneinheitlich. Hinzu kommt, daß grundlegende und detailgenaue Forschungsergebnisse über die einzelnen Städte – besonders aber über die kleineren von ihnen – vielfach noch fehlen.

Diese Lücke für die Reichsstadt Überlingen in einer hochinteressanten Periode – dem so ungemein aufgewühlten und geistig wie politisch so zerrissenen und gespaltenen 16. und frühen 17. Jahrhundert geschlossen zu haben, ist eines der großen Verdienste der Arbeit des Verfassers. Mit beispielhafter Akribie werden Wirtschaft und Bevölkerung, Sozialordnung und Besitzverteilung (S. 61–119), Verfassung und Struktur der politischen Führungsschicht (S. 120–153), Außen- und Reichspolitik (S. 154–202) untersucht und vorgestellt. Anhand der Quellen werden mannigfache Fakten ermittelt, Entwicklungen und Zusammenhänge dargestellt. Mit Hilfe zahlreicher Grafiken werden wichtige Veränderungen verdeutlicht (Entwicklung der Weinpreise, des Steueraufkommens, die Zahl der Bürgerannahmen, die soziale Schichtung und verschiedenes mehr). In einem weiteren Abschnitt (S. 205–374) untersucht der Verfasser die kirchlichen Verhältnisse und die Frömmigkeit der Bewohner Überlingens. Klöster und Ordensklerus finden ebenso Berücksichtigung wie der Weltklerus – und hier nicht nur die Pfarrer, deren Aufgabe und Stellung, sondern auch die Helfer und Kapläne, sowie die spät noch (im Jahre 1605) erfolgte Gründung eines Kollegiatsstiftes an der Pfarrkirche St. Nikolaus. Bemerkenswert sind besonders die Ergebnisse des Kapitels über das Kirchenregiment des Rates, das in Überlingen – wie übrigens auch in anderen katholischen Reichsstädten – kaum weniger scharf ausgeprägt war als in den evangelischen Schwesterstädten (S. 212–218, insbes. S. 218, sowie S. 274, 397).

Erhebliche Zweifel müssen dagegen angemeldet werden hinsichtlich der Gründe, die der Verfasser als die ausschlaggebenden für das Scheitern der Reformation in Überlingen – und über den konkreten Untersuchungsgegenstand hinaus auch in anderen katholischen Reichsstädten – glaubt feststellen zu dürfen, wenn auch zuzugeben ist, daß er sich dabei in Übereinstimmung mit einem Großteil der neueren Literatur befindet. Sollte es aber tatsächlich »nicht in erster Linie religiöse Überzeugung, sondern rationales politisches Kalkül« gewesen sein, das hinter der Katholizität dieser Städte stand (so ausdrücklich einer der Kernsätze seiner Ergebnisse auf S. 393, aber auch insgesamt S. 391–393, sowie S. 200–202, 12, 56)? Wird dadurch nicht Bürgern und Räten dieser Städte unterstellt, gewissenlose Machtpolitiker gewesen zu sein – und dies im zutiefst glaubensorientierten 16. Jahrhundert? Anschaulich wird die Tragweite dieser Behauptung an einem modernen Beispiel: Wäre nicht heute ein Kriegsdienstverweigerer zu Recht empört, würde man seine Gewissensgründe auf ein nüchternes Kalkül reduzieren? Warum aber negiert man die Bedeutung der Gewissensentscheidung schlankweg in früheren Jahrhunderten? Dabei soll gar nicht geleugnet werden, daß politische Gründe zweifelsfrei für die Konfessionsentscheidung eine Rolle spielen konnten, nur sollte man nicht versuchen, sie zu verabsolutieren. Erstaunlicherweise werden Gewissensentscheidungen andererseits evangelischen Städten – wenn auch eingeschränkt – konzediert (S. 201).

Bedenken erregen muß aber auch das weitere Ergebnis, nirgends in den katholischen Reichsstädten sei es die Institution der alten Kirche gewesen, sondern einzelne Prädikanten und Seelsorger, welche die religiösen Überzeugungen der Menschen formten (S. 390). Es sind genügend Fälle bekannt von zäher

Anhänglichkeit seitens Angehöriger der verschiedensten Schichten gerade an die Kirche, ihre Zeremonien und insbesondere die Heiligenverehrung. Beizupflichten ist dem Verfasser dagegen sicher darin, daß der Rat der Stadt über eine entscheidende Schlüsselstellung bei der Konfessionsentscheidung verfügte (S. 396f.).

Der Wert der Arbeit wird dadurch freilich kaum gemindert. Das reich und detailliert dargebotene Faktenmaterial wird es jedem Benutzer, der sich mit dieser Materie beschäftigt, erlauben, seine eigenen Schlußfolgerungen zu ziehen. Angesichts dessen, daß die Arbeit an nicht wenigen Stellen über den engeren Bereich der Stadt Überlingen hinausgreift, etwa indem sie einen Überblick über die Reformationsgeschichte der übrigen oberschwäbischen Reichsstädte bietet, die Herkunftsorte städtischer Neubürger oder die Studienorte der Überlinger Kapläne verzeichnet, ist das völlige Fehlen von Registern (auch von Orts- und Namensregistern) allerdings sehr bedauerlich. Erfreulich wäre es, wenn für andere Reichsstädte und weitere Epochen ihrer Geschichte derartig materialreiche und gründlich gearbeitete Publikationen folgen würden. *Felix Hammer*

Elisabeth Schraut – Harald Siebenmorgen – Manfred Akermann (Hg.): Hall im 19. Jahrhundert. Eine württembergische Oberamtsstadt zwischen Vormärz und Jahrhundertwende. Eine Ausstellung des Hallisch-Fränkischen Museums mit dem Stadtarchiv Schwäbisch Hall in Zusammenarbeit mit dem Kreisarchiv Schwäbisch Hall (Kataloge des Hallisch-Fränkischen Museums Schwäbisch-Hall Bd. 5). Sigmaringen: Thorbecke 1991. 424 S. Geb. DM 52,–.

Der hier vorzustellende Band ist zugleich wissenschaftliche Begleitung und Katalog der gleichnamigen Ausstellung. Mit ihr wird an die 1987 veranstaltete Ausstellung »Hall in napoleonischer Zeit« angeknüpft und der Zeitraum zwischen etwa 1830 und 1900 erfaßt, in dem sich nach dem Abstieg von der Reichsstadt zur württembergischen Landstadt wieder neues Leben rührte, das zu einem Ausbau der zentralen Funktionen der Stadt führte. Das Werk, das zugleich in eine meistens weniger beachtete Epoche städtischen Lebens einführt, vermag durchaus Vorbild für ähnliche Unternehmungen in anderen Städten zu sein.

In 17 Beiträgen wird die Entwicklung der Stadt in den verschiedensten Bereichen aufgezeigt. Hier wird z. B. die politische Geschichte ebenso untersucht wie die Wirtschafts- und Sozialgeschichte, wie z. B. die Bauten, die Schulen, die Zeitungen u. a. m. Es zeigt sich, wie eine Umschichtung des Salinenbetriebs eine Umstrukturierung der Wirtschaft zur Folge hatte, wie die Stadt an die Eisenbahn angeschlossen wurde, welchen Weg die Armenpflege vom wesentlich noch mittelalterlichen Spital zu einer modernen Sozialpflege durchlaufen hat. Dieser Aufsatzteil bringt zweifellos bereits einen guten Einblick in die Probleme der Haller Geschichte im 19. Jahrhundert.

Vertieft wird dieser Einblick durch den anschließenden Katalogteil. Die Ausstellungsobjekte werden in klug ausgewählten Gruppen vorgestellt, die jene Zeit gut »sichtbar« machen. Zahlreiche Abbildungen zeigen die verschiedenen Gegenstände, wobei übrigens zu bemerken ist, daß auf diese Abbildungen auch im Textteil verwiesen wird. Im Katalog werden auch die Lücken ausgefüllt, die im Textteil noch geblieben sind; das gilt gerade auch für den gesamten Bereich des kulturellen Lebens und der kirchlichen Entwicklung. Deutlich wird auch, daß sich nicht nur das Stadtbild, sondern auch dessen künstlerische Schau im 19. Jahrhundert gewandelt hat. Zu begrüßen ist es auch, daß die Alltagskultur einen breiten Raum einnimmt.

Mit seinem reichen Inhalt kann dieses Haller Katalogbuch nicht nur helfen, die Geschichte der eigenen Stadt besser zu verstehen, sondern auch die Geschichte des Städtewesens in seiner Gesamtheit befruchten.
Jürgen Sydow

Hans Eugen Specker (Hg.): Ulm im 19. Jahrhundert. Aspekte aus dem Leben der Stadt. Zum 100. Jahrestag der Vollendung des Ulmer Münsters. Begleitband zur Ausstellung (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm: Reihe Dokumentation Bd. 7). Ulm: Kommissionsverlag Kohlhammer 1990. 660 S. mit 247 Abb. davon 21 in Farbe. Brosch. DM 68,–.

1990 jährte es sich zum einhundertsten Male, daß das Ulmer Münster seine heutige bauliche Form erhielt – seitdem verfügen die Ulmer voll Stolz über den höchsten Kirchturm der Welt. Das Stadtarchiv Ulm gedachte dieses Jubiläums mit einer Ausstellung gleichen Titels wie das hier anzuzeigende Druckwerk, das

zunächst ein Ausstellungskatalog werden sollte, dann aber zu einem umfänglichen Sammelband heranwuchs. Der ursprüngliche Zweck scheint bei dem fertigen Produkt noch an einigen Stellen durch, was dort freilich den Lesefluß eher hemmt als beschleunigt. Dergestalt kamen dreizehn Beiträge aus der Feder ebensovieler (meist jüngerer) Autorinnen und Autoren zusammen, die sich allesamt als berufene Spezialisten für ihr jeweiliges Thema erweisen.

Der Herausgeber gliederte die Beiträge in sieben Themenbereiche, deren erster füglich dem Ulmer Münster gewidmet ist und aus dem Aufsatz von Hubert Fink über Restaurierung und Ausbau des Gotteshauses besteht. Auf 92 Seiten handelt Fink sein Sujet wirklich erschöpfend ab.

Unter dem Rahmenthema »Wirtschaft und Gesellschaft« folgen vier Ausarbeitungen, beginnend mit der Wirtschaftsgeschichte Ulms: Peter Schaller legt konzise und gut lesbar dar, warum und wie ein Aufschwung erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgte, verursacht durch den Festungs- und Eisenbahnbau. Die Maschinenbaubranche gesellte sich erst am Ende des Jahrhunderts hinzu.

Eckhard Trox schließt sich an mit einer Abhandlung über »Bürger in Ulm: Vereine, Parteien, Geselligkeit«. Wie nicht anders möglich bei dem Forschungsstand zu diesem ausnehmend weit gespannten Bogen von einzelnen Gesichtspunkten, kann Trox diese in ihrer Vielfalt meist nur mit wenigen groben Strichen darstellen. Während Trox über die Bürger 70 Seiten zu füllen weiß, präsentiert Uwe Schmidt über die Arbeiterschaft lediglich 16 – ob dies nur an den Quellen liegt? Vom selben Verfasser stammen die »Skizzen zur Sozialgeschichte«, die sich mit Hungersnöten und Sozialfürsorge beschäftigen. Traurig eigentlich, daß die Unterschichten nicht nur in der (historischen) Wirklichkeit, sondern auch in diesem Band mit nur 40 Seiten Zuwendung marginalisiert erscheinen! (Zum Vergleich: Sogar die Ulmer Photographie erfreut sich hier größerer Aufmerksamkeit!)

Seinen dritten Themenblock nennt Specker »öffentliches und kirchliches Leben«, wiederum aus vier Aufsätzen bestehend, von denen die ersten beiden beträchtlich länger geraten sind als die restlichen: Raimund Waibel eröffnet den Reigen mit »Stadt und Verwaltung: Das Bild des Ulmer Gemeinwesens im 19. Jahrhundert« – eine Darstellung, die jedem südwestdeutschen Stadt- und Kreisarchivar als Pflichtlektüre anzuempfehlen ist. Ein einziger Schönheitsfehler mag sein, daß unter der Überschrift »Der Armenzölibat« (S. 288) der Eindruck erweckt werden könnte, es habe dergleichen ausschließlich in Württemberg gegeben. Wie aber die Untersuchungen von Sozialhistorikern wie Jean Flandrin, Peter Laslett oder Lawrence Stone zeigen, handelt es sich hierbei de facto zweifelsohne um eine gesamteuropäische Erscheinung. Weiter geht es mit Martin Königs »Kirchliches Leben in Ulm«. Mehr als alle anderen Autorinnen und Autoren hält König an der Form einer Exponat-Beschreibung fest, was, wie bereits oben angemerkt, etwas holprig wirkt. Dies mag freilich mehr dem Herausgeber als dem Autor anzulasten sein. – An der dritten Stelle dieser Themen-Runde steht Manfred Kindl mit »Die öffentlichen Schulen in Ulm«, einer kurzen, abrißartigen Beschreibung von 22 Seiten. – Es folgt »Die Ulmer Presse im Überblick« von Karin Weltin, die damit einen ähnlich gearteten knappen Beitrag liefert wie Kindl über das Schulwesen: Ulm verfügte, wie gezeigt wird, über eine äußerst bewegte und vielgestaltige Presselandschaft.

Der nächste Themenkreis nennt sich lakonisch »Kultur« – ein Begriff, der in diesem Band recht eng gefaßt ist, wie die hier eingereihten Aufsätze zeigen. Im Rahmen der Stadtgeschichtsschreibung Seltenheitswert hat der Artikel von Georg Loges über »Das Ulmer Theater«: Welche süddeutsche Stadt kann schon eine Theatertradition aufweisen, die bis 1641 zurückreicht? In dem sich anschließenden kunstgeschichtlichen Beitrag untersucht Helga Müller-Schnepper Ulmer Juwelier- und Schreinerarbeiten nach ihrer Art und Genese (»Historismus in Ulm. Ulmer Schmuck – Ulmer Möbel«), womit sie für die Ulmer Lokalgeschichte Neuland betritt. – Einer anderen Ausstellung entsproß die Darlegung von Wolfgang Adler, »Die Anfänge der Photographie in Ulm«, die sich dennoch bestens in den vorliegenden Sammelband einpaßt. Die ersten Photographen lassen sich in Ulm demnach für 1842 nachweisen; die älteste in diesem Band wiedergegebene Photoaufnahme stammt von 1852 – das Motiv ist unschwer zu erraten: Natürlich das Ulmer Münster (S. 545)!

Die beiden letzten Ausarbeitungen dieses Bandes stehen als eigene Themenkreise da. Mit der dem Techniker eigenen Präzision äußert sich Walter Güßmann zur »Stadtentwicklung« und Bernd Lemke befaßt sich mit den vielfältigen Wirkungen, die sich aus der Tatsache ergaben, daß Ulm eine Garnisonstadt war (»Die Ulmer Garnison und ihre Bedeutung für das städtische Leben«). Es bleibt vielleicht noch hinzuzufügen, daß Ulm bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts den Charakter einer Garnisonstadt anzunehmen begann. Abkürzungsverzeichnis, Register und Autorenverzeichnis schließen den imposanten und facettenreichen Band ab.

Peter Thaddäus Lang

Stadt – Bild – Geschichte. Reutlingen in Ansichten aus fünf Jahrhunderten. Katalog zur Ausstellung zum Stadtjubiläum »900 Jahre Reutlingen«. Hg. von der Stadt Reutlingen, bearb. von HEINZ ALFRED GMEINHARDT – W. STRÖBELE u. a. Stadtverwaltung Reutlingen 1990. 288 S. Kart. DM 38,–.

Im Jahre 1990 feierte die Stadt Reutlingen die 900. Wiederkehr ihrer ersten schriftlichen Erwähnung und veranstaltete aus diesem Anlaß eine Ausstellung, die der Entwicklung der Ansichten dieser Stadt vom 16. Jahrhundert bis in die Moderne gewidmet war. Dazu erschien ein Katalog, der dank seiner sorgfältigen Bearbeitung und der umfassenden Bebilderung auch in Zukunft seine Bedeutung nicht verlieren wird, zumal er gute Einblicke in die allgemeine Geschichte und Entwicklung der Ansichten deutscher Städte bietet. Das Material ist dabei in 18 Abschnitte und einen Anhang gegliedert, wo einer Einführung dann jeweils die Einzelerläuterungen folgen. Bewußt wurde die Fotografie, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wertvolles ergänzendes Material bietet, ausgelassen, dagegen werden im Anhang die Lithographen, die mit Produkten im Katalog vertreten sind, vorgestellt.

Der Katalog setzt mit der ersten – noch symbolischen – Stadtansicht ein und führt über das Kunstschaffen des 17. und 18. Jahrhunderts zu den vielfältigen bildlichen Möglichkeiten im 19. Jahrhundert, wo gerade in der Industriestadt Reutlingen die Firmenansichten als Werbeträger (am Kopf des Geschäftsschriftgutes) eine besondere Rolle spielten. Interessant ist schließlich die Entwicklung, welche die Stadtansicht bei den Künstlern des 20. Jahrhunderts nahm, hin zu einer ganz individuellen Sicht. In dieser Zeitschrift ist auch hinzuweisen auf die Wandlungen des Bildes der Reutlinger Marienkirche, die z. B. teilweise als Symbol überhöht wird, ihre besondere Funktion im Bild der Stadt und ihrer Gassen hat oder vom modernen Künstler als mitunter eigenwilliges Gleichnis verstanden wird. Einige leichte Transkriptionsfehler vermögen den guten Eindruck des Katalogs nicht zu verwischen. *Jürgen Sydow*

Der Landkreis Ravensburg im Spiegel des Schrifttums. Eine Kreisbibliographie. Erarb. und hg. von HANS ULRICH RUDOLF. (Weingartener Hochschulschriften 10) Weingarten 1990. XXXVI und 976 S. DM 69,–.

Nach dem Vorbild des Landkreises Ludwigsburg ließ nun auch der Landkreis Ravensburg eine historische Bibliographie erstellen. Die Arbeiten erledigte eine Gruppe an der Pädagogischen Hochschule Weingarten unter Leitung von Hans Ulrich Rudolf. Aufgenommen wurden 16559 Titel; dazu kommen noch zahlreiche Querverweise. Zwei Register (Autoren, Schlagworte) erschließen den Inhalt.

Ein erstes Gefühl beim Durchblättern des Bandes von mehr als 1000 Seiten ist Bewunderung und Anerkennung für die geleistete Arbeit; nicht nur der Umfang des Kreises in seinen heutigen Grenzen, sondern auch die Tatsache, daß traditionsreiche Institutionen (die Abteien Weingarten, Weißenau, Baindt, die Reichsstädte Ravensburg, Wangen und Isny, das Gebiet der Herren von Waldburg) dazu gehören, verlangte einen hohen Einsatz. Dazu kam, daß auch übergreifende Aspekte berücksichtigt wurden, so zum Beispiel die Geschichte der bis ins 19. Jahrhundert zuständigen Bischöfe von Konstanz.

Daß ein solches Werk nicht zu erstellen ist, ohne daß der kritische Leser noch die eine oder andere Lücke entdeckt, weiß jeder, der selbst schon ein solches Hilfsmittel erarbeitet hat. Auch den Autoren ist dies bekannt; sie haben deshalb gleich eine »Kopiervorlage zur Rückmeldung« beigegeben. Der Benützer wird gebeten, nicht nur neue Publikationen zu melden, sondern auch fehlerhafte Titel zu korrigieren. Von dieser Gelegenheit werden wir Gebrauch machen, um die Geduld der Leser dieser Zeitschrift nicht über Gebühr zu strapazieren. An dieser Stelle sei allein darauf verwiesen, daß Titel 8157 (Franz Keller, Die Verschuldung des Hochstifts Konstanz im 14. und 15. Jahrhundert, 1903) nicht unter der Rubrik »Klöster und Orden« erscheinen sollte. – Aufgenommen werden kann auch Anton Oehler, von 1838 bis 1842 Professor am Gymnasium von Ravensburg, später Domdekan und Generalvikar in Rottenburg. Er war nicht nur ein bedeutender Kirchenpolitiker (verschiedentlich als Bischofskandidat im Gespräch), sondern auch ein angesehener Theologe, der wiederholt Rufe auf einen Lehrstuhl ausschlug.

Nicht benützt wurden zwei biographische Nachschlagewerke zur Neueren Kirchengeschichte, nämlich »Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945« (Hg. Erwin Gatz. Berlin 1983) und »Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648–1803« (Hg. Erwin Gatz. Berlin 1990). Die beiden Bände bieten Biographien der Bischöfe aus den Häusern Waldburg-Zeil und Königsegg-Rothenfels, des Konstanzer Bischofs Franz Johann Vogt von Altensumerau und Praßberg (geboren auf Schloß Achberg), des Konstanzer Weihbischofs Ferdinand Geist von Wildegg (geboren in Ravensburg), des Freiburger

Erzbischofs Hermann von Vicari (geboren in Aulendorf) und des Apostolischen Vikars für Sachsen Ludwig Wahl (geboren in Waldsee).

Bei Otto von Waldburg-Sonnenberg sollte auch die Literatur zum Konstanzer Bistumsstreit erscheinen, vor allem die Regesta Episcoporum Constantiensium. Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Constanz von Bubulcus bis Thomas Berlower, 1517–1496. 5. Band, 1. u. 2. Lieferung: 1474–1480. Bistumsstreit: Ludwig von Freiberg und Otto von Sonnenberg. Bearbeitet von Karl Rieder. Innsbruck 1931 und Johannes Gisler, Die Stellung der VIII alten Orte zum Konstanzer Bistumsstreit 1474–1480. (Beiheft 18 zur Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte). Freiburg/Schweiz 1956.

Rudolf Reinhardt

Erolzheim. Ein Marktflecken im Illertal. Beiträge zur Ortsgeschichte. Hg. von der Gemeinde Erolzheim und KONSTANTIN MAIER. Weißenhorn: Anton H. Konrad Verlag 1990. 162 S. mit 50 Abb. DM 29,80.

Es erfreut, daß sich mit Konstantin Maier ein Professor der Kirchengeschichte (Theologische Fakultät Eichstätt) in die Niederungen einer Ortsgeschichte begab. Das Interesse rührte wohl daher, daß Maier aus Erolzheim stammt. Es geht ihm und weiteren neun Autoren um »Beiträge zur Ortsgeschichte«, also nicht um eine allumfassende Darstellung. Man ist fast froh, daß so einleitend etwa die beliebten Aufsätze zu Natur und Landschaft, zur Einführung des Christentums etc. fehlen. Der Biberacher Kreisarchivar Kurt Diemer behandelt (S. 9–21) die Ortsgeschichte von 1040 bis 1990, Hans Peter Köpf die Beziehungen des Marktfleckens zu Kloster Einsiedeln (S. 22–26). Die vier Beiträge von Konstantin Maier beschäftigen sich mit Profanem: »Zur Geschichte der Ortsherrn«, »Recht und Gericht in Erolzheim«, »Die Mühlen im Rottal« und »Die Schrecken des Dreißigjährigen Krieges 1618–1648«. Erfreulich, daß der Ortspfarrer selbst (Josef Mayer) die Pfarreigeschichte erforschte (S. 86–101, zusätzlich Abbildungen), wobei allerdings die »Urgeschichte« und die »Frühgeschichte« wieder breiten Raum einnehmen. In der Rubrik »Folge der Pfarrherren« (S. 89–91) hätte man auch die Annatenregister des Bistums Konstanz (ed. Manfred Krebs, in: Freiberger Diözesanarchiv 76, 1956) beiziehen sollen. Dort findet sich für 1439 ein Rudolf Swager als Pfarrer in Erolzheim (Nr. 5348), Johann Kungschlacher (sic!) wird 1450 Pfarrer im Ort (Nr. 5454), bei »Dr. Georg de Eretshaim« handelt es sich laut Annatenregister (Nr. 5370) um einen »religiosus frater Georius Erentzhain«. Bei Pfarrer Elias Bruggberger (1716–1760) hätte man erwähnen dürfen, daß er zeitweilig Dekan des Landkapitels Dietenheim war. Erwähnung hätte vielleicht auch verdient, daß es beim Ort eine »Einsiedelei« mit einem Eremiten gegeben hat (vgl. Catalogus personarum [...] dioecesis Constantiensis. 1755, p. 345: ›F. Elias Stadler, Erolzheimensis, natus 1722, Eremita 8 anni‹). Dankbar ist man für die breite Beschreibung der Pfarrkirche und für die der Liebfrauenkapelle bei Erolzheim durch Alfons Veit (S. 119–124). Wie beim Verleger nicht anders zu erwarten, ist die Veröffentlichung bestens illustriert und durch ein Register erschlossen.

Heribert Hummel

11. Umschau

Rasche und zuverlässige Information zu den heute bestehenden Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften verspricht das von *Sigrid* und *Karl-Wolfgang Tröger* herausgegebene *Kirchenlexikon (München: C. H. Beck o. J. 254 S. Ln.).* Von A wie Adventisten bis Z wie Zeugen Jehovas werden in fast 150 Artikeln große und kleine christliche Gemeinschaften vorgestellt, wobei keine Vollständigkeit angestrebt wird und das Schwergewicht auf dem deutschsprachigen Raum liegt. Die einzelnen Artikel bringen zunächst etwas zur Entstehung und Geschichte der jeweiligen Kirche oder Gemeinschaft, dann einige Angaben zu Lehre und Kultus und schließlich Fakten zu Verbreitung und Mitgliederzahl. Je größer und wichtiger die Kirchen, desto mehr Platz wird ihnen zugestanden: so bringen es die reformierten Kirchen auf 9 Seiten, die römisch-katholische Kirche auf ganze 14, die New-Life-Gemeinden und die Jesus-People hingegen auf je bloß 7 Zeilen, die Freien Protestanten gerade noch auf 3. Dieses zunächst einleuchtende Gewichtungskriterium birgt die Gefahr in sich, daß wohl mancher Leser gerade soviel erfährt, wie er schon vorher wußte. Bewußt nicht vorgestellt werden die zwischenkirchlichen Verbände, nur zum kleineren Teil die Missionsgesellschaften. Hilfreich, aber vom Konzept abweichend sind die Worterklärungen religiöser Tiefenströmungen (z. B. evangelikal, evangelisch, Fundamentalismus). Hübsch die Beschreibung der Folgen, welche die Ankündigung von Christi Wiederkehr noch zu Lebzeiten des

»Stammapostels« J. G. Bischoff, Oberhaupt der Neuapostolischen Kirche, hatte. Nach seinem Tode 1960 hatte sein Nachfolger zu erklären, »daß Gott nach seinem unerforschlichen Ratschluß seinen Willen geändert habe« (S. 143). Errare humanum est, selbst für »Apostel«! Nach Lektüre der Liste der acht Mitarbeiter, teilweise Dozenten an kirchlichen und staatlichen Ausbildungsstätten der ehemaligen DDR, ist es merkwürdig, daß der Verlag bei der Titelei das Erscheinungsjahr des Buches vergessen hat. Ehrlicher als der Klappentext, der »umfassende Darstellung« verspricht, ist auch das Vorwort der Herausgeber, welches realistisch sagt, was von einem Lexikon diesen Umfangs erwartet werden darf und was nicht.

René Pahud de Mortanges

Im Rottenburger Jahrbuch 9 (1990) S. 343 wurde die Bibliographie »St. Kilian, Schrifttumsverzeichnis zu Martyrium und Kult der Frankenapostel und zur Gründung des Bistums Würzburg« (Würzburger Diözesangeschichtsblätter, Ergänzungsband zum 51. Band. Würzburg 1989. 516 S.) angezeigt. Ein solches Verzeichnis wird fast immer, zumal wenn es von einem einzelnen bearbeitet wurde, Wünsche offen lassen. Deshalb erschien ein Ergänzungsband, ebenfalls zusammengestellt von *Ludwig K. Walter (Würzburger Diözesangeschichtsblätter, Ergänzungsband zu Band 52, Würzburg 1990: Bistum Würzburg, 96 S.).* Aufgenommen sind nicht nur die Publikationen im Kilians-Jubiläumsjahr 1989, sondern auch Nachträge aus der vorausgegangenen Zeit. Das beigegebene Register (Orte, Sachen, Personen) ist leider unsystematisch, gelegentlich auch oberflächlich gearbeitet (der »Erzbischof« dürfte Erzbischof Dr. Oskar Saier von Freiburg sein; dies zu erkennen, wäre auch ohne Hilfsmittel möglich gewesen).

Die 900. Wiederkehr des vermuteten Geburtsjahres des großen Zisterzienserabtes Bernhard von Clairvaux wurde allenthalben zum Anlaß, seines Ordens und des bernhardinischen Zeitalters zu gedenken. In den Grenzen des heutigen Landes Bayern lagen im Laufe der Geschichte nicht weniger als zwölf Männerabteien und mehr als zwanzig Frauenklöster der Zisterzienser. Drei Frauenabteien (Schmerlenbach bei Aschaffenburg, Heiligenthal bei Schweinfurt und St. Theodor in Bamberg) waren dem Orden nicht inkorporiert; in einem Fall (Maidbronn bei Würzburg) ist die Inkorporation nicht belegbar und bei St. Magdalena in Würzburg ist es zweifelhaft, ob das Haus je zum Zisterzienserorden gehörte. Während heute keines der Männerklöster mehr existiert, gibt es noch und wieder vier Frauenzisterzen: Seligenthal in Landshut, Oberschönenfeld bei Augsburg, Waldsassen (seit 1863) und Thyrnau (seit 1902). Um die Wirksamkeit und die Eigenart des Ordens zu zeigen, veranstaltete das »Haus der Bayerischen Geschichte« eine Wanderausstellung, die an fast allen wichtigen Stätten der Ordenstradition zu Gast war (zuletzt in Ebrach im Steigerwald). Ein reich illustriertes Beiheft *»Die Zisterzienser in Altbayern, Franken und Schwaben« (Hefte zur Bayerischen Geschichte und Kultur 7; 2. Auflage, München 1990, 48 S.)* stellt zunächst wichtige Aspekte der Ordensgeschichte vor: »Ecclesia semper reformanda – Die Kirche muß ständig erneuert werden« und »Mönch von Cîteaux bin ich von nun an«, um dann zur Entwicklung in Bayern selbst überzugehen (S. 9–10). Alphabetisch geordnet folgt die Beschreibung der Männerklöster (S. 11–24) und der Frauenklöster (S. 25–46) (auch mit Bildern). Die heute noch erhaltenen Männerabteien (die Abtei Bildhausen wurde nach der Säkularisation bis auf wenige Gebäude niedergerissen; die Reste von Langheim werden zur Zeit saniert) sind allesamt von respektabler Größe: Aldersbach, Kaisheim, Raitenhaslach, Waldsassen, Ebrach und Heilsbronn. Ungleich bescheidener daneben waren die Frauenklöster; ihre Kirchen hatten meist nur ein Schiff.

Das Kunstreferat der Diözese Würzburg veranstaltete vom 6. November 1991 bis zum 2. Februar 1992 eine eigene Ausstellung »Zisterzienser in Franken. Das alte Bistum und seine einstigen Zisterzen«. Dazu erschien, herausgegeben von *Wolfgang Brückner* und *Jürgen Lenssen*, ein gleichnamiger Begleitband *(Kirche, Kunst und Kultur in Franken 2. Würzburg: Echter-Verlag 1991, 132 S. mit 12 Farb- und 54 Schwarzweißbildern).* Bei der Abgrenzung waren die Veranstalter und Herausgeber großzügig: so wurden auch solche Klöster einbezogen, die zwar von Zisterzen in der Diözese Würzburg abhängig waren, aber außerhalb lagen (z. B. den Diözesen Eichstätt und Bamberg). Da die Klöster der alten Diözese Würzburg einbezogen wurden, begegnen auch Häuser im heutigen Land Baden-Württemberg: Schöntal, Bronnbach, Frauental, Lichtenstern, Billigheim und Gnadental. Auch dieser Band ist zweigeteilt. Eine erste Abteilung bietet Abhandlungen zu allgemeinen Themen wie »Rechtliche Voraussetzungen und Organisationsformen der Frauenklöster in Franken« von Ernst-Günter Krenig (S. 21–27), »Zisterzienserinnen in Franken, Aspekte des Lebens der Nonnen« von Elisabeth Schraut (S. 29–36) und »Die fränkischen Frauenzisterzen und ihre Bauten im Wandel der Zeiten« von Wolfgang Brückner (S. 41–54).

In ihrer Frühzeit bemühten sich die Zisterzienser, Wälder zu roden und Sümpfe urbar zu machen. Dies und ihre eigentümliche Lebensweise (Fischspeisen statt Fleisch) prägen bis heute die von ihnen kultivierten und betreuten Landschaften. Winfried Schenk zeigt dies an zwei Beispielen: »Zisterziensisches Erbe in der mainfränkischen Kulturlandschaft am Beispiel von Ebrach und Frauental« (S. 55–68). Ebenfalls in ihrer Frühzeit waren die Zisterzienser wenig an der Entfaltung einer Buchkultur interessiert. Trotzdem ist beachtlich, welche Handschriftenschätze Abteien wie Ebrach später geschaffen oder gesammelt haben. Hans Thurn, der Betreuer der Handschriften in der Universitätsbibliothek Würzburg, stellt die schönsten Stücke vor: »Die illuminierten Ebracher Handschriften« (S. 69–72). Jürgen Lenssen vom Kunstreferat der Diözese schließlich beschreibt »Kunstwerke aus Zisterzienserklöstern, Relikte als Zeugen des Lebens und der Spiritualität der Zisterzienser in der heutigen Diözese Würzburg« (S. 73–75). Zwar wurden nach der Säkularisation die Klöster und ihre Kirchen oft schamlos geplündert; wertvolle Stücke (Altäre, Kanzeln, Figuren, Paramente) wurden aber oft wieder einer sakral-kirchlichen Nutzung (meist in benachbarten Pfarrkirchen) zugeführt und sind so noch erhalten.

Im zweiten Teil des Bandes werden wieder die einzelnen Klöster beschrieben (zunächst Männerklöster, dann die Frauenzisterzen). Dabei wird auf die allgemeine Entwicklung ebenso Wert gelegt wie auf die Architektur- und Kunstgeschichte. An Bildern wurde nicht gespart.

Daß in einigen Aufsätzen die seit geraumer Zeit üblichen Topoi, Klagen und Vorwürfe (Ausschluß der Frauen vom Priesteramt, strenge Klausur, Vorwurf der Schwäche und gesteigerten Sinnlichkeit, S. 29; erzwungene Unterordnung in der Männerhierarchie, S. 43, »Rollenverweigerung von Frauen als Besitzende wie als Frauen«, S. 44) begegnen, nimmt der geduldige und kritische Leser in Kauf; er wird durch interessante Informationen und die reiche Ausstattung des Bandes entschädigt.

Aus Anlaß des 800jährigen Bestehens des Deutschen Ordens veranstalteten im Jahre 1990 die Oberfinanzdirektion Stuttgart, das Staatsarchiv Ludwigsburg und das Landesdenkmalamt Baden-Württemberg auf der Kapfenburg (bei Lauchheim) eine Ausstellung. Die Kommende Kapfenburg war, neben den Häusern in Altshausen und Mergentheim, die wirtschaftlich bedeutendste Niederlassung des Ordens im heutigen Württemberg. Sie gehörte zur Ballei Franken. Die Anlage wurde in den vergangenen Jahren unter hohen Unkosten vom Land Baden-Württemberg renoviert. Ein reich illustrierter Katalog *»Die Kapfenburg, vom Adelssitz zum Deutschordensschloß« (Stuttgart: Oberfinanzdirektion 1990, 116 Seiten)* dokumentiert Ziele und Inhalt der Ausstellung. Diese war in vier Abteilungen gegliedert. Eine erste Gruppe »800 Jahre Deutscher Orden« bot einen allgemeinen Überblick über die Geschichte und die Struktur. Wie bei den anderen Abschnitten ist auch hier ein Verzeichnis der »benutzten und weiterführenden Literatur« beigegeben. Eine zweite Abteilung »Deutschordenskommende Kapfenburg« schildert die Geschichte des Hauses und der von dort aus regierten Städte und Dörfer (u. a. Lauchheim). Eine dritte Abteilung ist überschrieben »Kapfenburg – Ellingen – Mergentheim«. Der Untertitel gibt näheren Aufschluß über Inhalt und Tendenz: »Baupolitik, Planungen und Baumaßnahmen in den Kommenden der Ballei Franken und den Gebieten des Meistertums während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts«. Hier werden zahlreiche Nachrichten zur Bautätigkeit des Ordens und seiner Baumeister geboten (meist mit Grund- oder Aufrissen). Es begegnen Ellingen, Ellwangen, Mergentheim, Aalen, Lauchheim, Westhausen, Kochertürn, Erlenbach, Igersheim usw. In den meisten Fällen handelte es sich um Um- oder Neubauten der Kirchen oder Pfarrhäuser. Ein vierter Abschnitt »Frühes Mittelalter um die Kapfenburg« paßte zwar nicht recht in die Konzeption der Ausstellung; der Besucher und Leser war und ist aber trotzdem dankbar. Berichtet wird nämlich über die Ausgrabung einer Alemannensiedlung am Fuße der Kapfenburg und der dazu gehörigen Gräberfelder. Hier interessiert vor allem, daß nicht weniger als vier Goldblattkreuze und ein Bronzekreuz (!) gefunden wurde, ein neues Indiz für eine frühe Missionierung der Bewohner des Landes.

Winfried Kiessling, der auch an der Ausstellung beteiligt war, legte aus dem selben Anlaß eine Geschichte der Kapfenburg vor: Deutschordenskommende Kapfenburg (Laucheim: Stadtverwaltung 1990, 72 Seiten). Das Heft ist reich illustriert. Es bezieht wiederum die abhängigen Städte und Dörfer mit ein. Relativ ausführlich gearbeitet ist eine Liste der Kapfenburger Komture (1380?–1806). Die Biogramme sind sorgfältig belegt. Grundlagen der Darstellung und der Listen war vor allem ungedrucktes Material im Deutschordensarchiv in Wien und im Staatsarchiv Ludwigsburg.

Auch das Hauptstaatsarchiv Stuttgart nahm die Gelegenheit des Jubiläums wahr. Eine Ausstellung stand unter dem Titel: *»800 Jahre Deutscher Orden, ausgewählte Dokumente aus dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart« (Stuttgart: Hauptstaatsarchiv 1990, 28 Seiten).* Im Hinblick auf die Verteilung der Deutschor-

densbestände zwischen dem Hauptstaatsarchiv und dem Staatsarchiv Ludwigsburg, wie auch mit Rücksicht auf die räumlichen Möglichkeiten des Hauses griffen die Veranstalter vor allem auf Urkunden zurück. Vorgestellt wurden die Deutschherren als geistlicher Orden, als politische Korporation, als militanter Orden, als privilegierter Orden, als elitärer Orden, als Gerichtsherr, als Territorialherr, als kulturtragender Orden und als unternehmerischer Orden. Durch Urkunden belegt wurde auch das Ende in Preußen (1525) und in Mergentheim (1805/1809).

Die große und vielbesuchte Ausstellung aus Anlaß des Jubiläums war indes im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg. Sie wurde in einem gewichtigen Katalog dokumentiert: *»800 Jahre Deutscher Orden. Ausstellung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg in Zusammenarbeit mit der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens (Gütersloh/München: Bertelsmann-Verlag 1990, XVI, 592 Seiten).* Katalog und Ausstellung waren und sind gegliedert: »Mittelmeerraum und Deutsches Reich bis 1525«, »Preußen und Livland«, »Der Deutsche Orden 1525–1809«, »Zwischen Napoleon und Versailles: 1809–1918«, »Der Deutsche Orden seit 1918«, »Der Deutsche Orden als Korporation: Geistliche Gemeinschaft in acht Jahrhunderten«, »Geschichte und Politik: Die Vergangenheit des Deutschen Ordens im Dienste der Gegenwart« und schließlich »Die Ballei Franken«. Beigegeben sind eine Liste der Hochmeister, sowie Kurzbiographien der erwähnten Künstler. Der Katalog ist sorgfältig gearbeitet. Über 80 Autoren aus zahlreichen Ländern haben Beiträge geliefert, das heißt die Exponate erklärt. Ebenfalls von hoher Qualität waren die Exponate selbst; sie wurden aus ganz Europa zusammengetragen. Die Liste der Leihgeber umfaßt nicht weniger als neun Spalten. Weniger dem Leser als vielmehr dem Besucher fielen einige Schwachstellen der Ausstellung auf: Gelegentlich war der Konnex zwischen Exponat und Deutschem Orden mehr oder weniger zufällig. Das heißt: das Ausstellungsstück sagte sehr wenig über den Orden, seine Ziele, seine Geistigkeit und Mentalität aus. Zum anderen kam es des öfteren zu Wiederholungen, die mitunter ermüdend wirkten. So waren unter »Der fürstliche Hochmeister als Stifter« und »Der Landkomtur als Stifter«, also in verschiedenen Abteilungen, jeweils ein Pluviale zu sehen. Ähnlich war es bei den rechtlichen Strukturen des Ordens u.a.m. Diese kritischen Bemerkungen können keineswegs die Verdienste schmälern, welche sich die Veranstalter erworben haben. Die Ausstellung insgesamt war eine würdige Präsentation des Ordens, der in der Stadt Nürnberg selbst auf eine große Tradition zurückblicken kann.

In einem von Ulrich Nersinger herausgegebenen *»Catalogus omnium causarum beatificationis et canonicationis Ordinis Canonicorum Regularium Sancti Augustini« (Klosterneuburg 1990, 52 S.)* ist vor allem der Abschnitt über Katharina Emmerick (1774–1824) von Interesse (S. 31–37). Diese trat 1802 in das Augustinerinnenkloster Agnetenberg in Dülmen ein. Geboten wird nicht nur ein Verzeichnis jener Werke, welche die Visionen der Seherin schildern und kommentieren. (Hierbei tat sich vor allem der Redemptorist Karl Erhard Schmöger hervor!). Beigegeben ist auch eine ausführliche Bibliographie, die zeigt, daß Katharina Emmerick gerade in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in der aufkommenden religiösen Romantik mit einem neuerwachten Interesse an mystischen und pseudomystischen Phänomenen, ein starkes Echo hatte.

Im Jahre 1891 verließen die Barmherzigen Schwestern (Vinzentinerinnen) ihr Mutterhaus in Schwäbisch Gmünd, um nach Untermarchtal zu ziehen; Kaufmann Josef Linder aus Rottweil hatte fünf Jahre zuvor das ehemalige Schloß der Freiherren von Speth erworben und den Schwestern geschenkt. Bald setzte eine rege Bautätigkeit ein. Aus Anlaß der Übersiedelung veröffentlichten die Barmherzigen Schwestern nun eine kleine Gedenkschrift: *»Der kürzeste Weg zu Gott führt über den Nächsten. 1891–1991: Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Vinzenz von Paul« (Untermarchtal: Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern 1991. 120 S.).* Die Schrift ist gefällig aufgemacht. Sie schildert nicht nur in der gebotenen Kürze die Entwicklung der Genossenschaft; auch die von ihr unterhaltenen Häuser (Marienhospital Stuttgart, Psychiatrische Fachklinik in Rottenmünster, Kurheim Pauline in Wildbad) und Schulen werden vorgestellt. Das Büchlein ist eine würdige, wenngleich bescheidene Gabe zum Jubiläum. Zwei Bemerkungen: Gerne hätte der Leser ein Verzeichnis der Literatur zur Geschichte der Genossenschaft und ihrer Häuser gesehen. – Von Bischof Josef von Lipp, dem »Vater der Armen« und Wohltäter der karitativen Häuser seiner Diözese (u.a. Mulfingen), hätte man ein schöneres Bild gewünscht (S. 61). *Rudolf Reinhardt*

Hubertus R. Drobner hat 99 Pankratius-Pfarreien in Deutschland (West) nach ihrer Geschichte und Gegenwart befragt *(Der heilige Pankratius – Leben, Legende und Verehrung. 1988).* 84 haben seine

Anfrage beantwortet. Im Bereich der Diözese Rottenburg-Stuttgart zählt Drobner sieben Pankratius-Pfarreien, laut Personalkatalog 1987 sind es acht. Von den angeschriebenen fallen Rißtissen und Leingarten methodisch unter den Tisch, vermutlich haben die Pfarrämter Drobners Umfrage ad acta gelegt. Die Pfarrei Degmarn ist übersehen. Ob dieses Verfahren wissenschaftlichem Anspruch gerecht wird, ist zu bezweifeln. Neben Umfrageaktionen gibt es ja auch noch andere wissenschaftliche Quellen, wie Diözesan-Archive u. ä. Die so erhobenen Daten von 84 Patrozinien werden im Telegrammstil auf 25 Seiten referiert – kürzer geht es nicht mehr!! Das beigegebene Literatur- und Quellenverzeichnis hilft dem, der mehr wissen will, weiter.

Fest steht, daß Pankratius-Patrozinien meist vor der Jahrtausendwende entstanden sind. Die Verehrung des frühchristlichen Märtyrers erlebte im 6./7. Jahrhundert in Rom ihren Höhepunkt; großer Förderer und Verbreiter des Pankratius-Kults war Papst Gregor d. Große. Durch Augustinus, dem der Papst eine Pankratius-Reliquie mit auf die Englandmission gab, breitete sich der Kult über das Festland hinaus aus. Die erste Kirche in Canterbury war ein Pankratius-Patrozinium. Im Gefolge der angelsächsischen Mission kommt die Pankratiusverehrung aufs germanische Festland.

Dieser Darstellung der Verbreitung des Pankratius-Kults schickt der Verfasser in zwei umfangreicheren Kapiteln die Vita und die Legenden des Heiligen voraus. Mit den Quellen aus den Bollandschen »Acta Sanctorum« und der weit verbreiteten Nacherzählung der Vita des Heiligen in Wilhelm Hünermanns »Der endlose Chor«, – ein Werk, das auf den englischen Roman von Kardinal Wisemann »Fabiola oder die Kirche der Katakomben« von 1854 zurückgeht, geht Drobner mit der nötigen kritischen Distanz zu Werke. Als historische Grunddaten hält er fest: »... daß er (sc. Pankratius) aus dem Osten stammte, in Rom um seines Glaubens willen als 14-jähriger Knabe vor dem Aurelianischen Tor enthauptet und in der Nähe begraben wurde, dort, wo sich heute seine Basilika erhebt« (Seite 19). Die Tatsache, daß diese Grunddaten seit frühester Zeit so weitergegeben wurden, ist nach Drobner ein starkes Argument für deren Zuverlässigkeit.

Frömmigkeitsgeschichtlich interessant ist die kurze Auflistung von Formen und Bräuchen der Verehrung. Die beigegebene Lieder-Sammlung bringt Spreu und Weizen. Nicht jeder irgendwo tradierte Text paßt in unsere Zeit. Manches hat sich überlebt, Tradierung überflüssig. Der bei uns als »Eisheiliger« bekannte Pankratius – zu dieser Ehre kommt er nur durch seinen Gedenktag am 12. Mai in der Nähe anderer Eisheiliger – gilt als Patron des Eides, der Kinder und Jugendlichen, der Ritter wie des Adels. Der Frage, warum das so ist, geht der Verfasser auf zwei Seiten nach.

Ein leicht lesbares Sammelwerk liegt hier vor. Der im Vorwort genannte Vorsatz einer Erstinformation ist eingehalten. Namens- und Ortsregister, Quellen- und Literaturverzeichnis helfen dem, der mehr wissen will, weiter. Die ehemalige DDR ist noch weggelassen. So schnell werden Bücher »alt«!

Die Einladung des Domkapitels zum Heilig-Geist-Amt vor der Wahl Maximilian Heinrichs von Bayern zum Bischof von Münster hat Niels Stensen am 1. September 1683 mit freiwilligem Abschied aus dieser Stadt quittiert. Eine Wahl, die durch Geld und massive Versprechungen zustande kommen sollte, war gegen das Gewissen dieses Seelsorgebischofs. Mit Pfründenjägern seiner Zeit hatte er es nicht. Auf die ihm zur besseren Versorgung übertragenen Dechantenpfründe an St. Ludgeri in Münster hatte er zuvor schon verzichtet, weil er seine Seele retten wollte und sich nicht mit Verpflichtungen belasten, die er so nicht erfüllen konnte. Nein – ein bequemer Pfründner, wie so viele seiner Zeit, war Niels Stensen nicht. Hatte er in Münster bereits mit dem Domkapitel wegen seiner Strenge Schwierigkeiten, so setzten sich diese am neuen Wirkungsort in Hamburg fort, wo er als Seelsorger an Konvertiten tätig war. Gestorben ist er als einfacher Priester in Schwerin. Es war ihm nicht einmal vergönnt, in der protestantischen Stadt ein Haus zu erwerben und eine Kirche zu bauen. Ohne geistlichen Beistand mußte er am 5. Dezember 1686, 48-jährig sterben – von der Nachwelt lange vergessen.

Dabei war Niels Stensen einer der Großen seiner Zeit. In seiner Biographie, die im vorgelegten Buch mit Texten und Bildern umfassend dargelegt wird *(Hermann Wieh, Niels Stensen – Sein Leben in Dokumenten und Bildern. 1988)*, verkörpert sich die Epoche des Aufbruchs nach dem 30-jährigen Krieg.

Im protestantischen Kopenhagen ist Stensen als Sohn eines Goldschmiedes 1638 geboren. In der Lateinschule seiner Vaterstadt wird ihm nicht nur die Antike vermittelt, er begegnet auch den aufblühenden Naturwissenschaften. Amsterdam – Leiden – Paris – Montpellier sind die Stationen des jungen Wissenschaftlers, der sich zunächst der Anatomie verschreibt. Durch zahlreiche Zitate belegt, läßt der Verfasser den Leser die Spiritualität des 1988 Heilig-Gesprochenen erfahren. In der Schönheit und im

Reichtum der Natur entdeckt Stensen die dahinter verborgene sinnvolle Ordnung des Schöpfers. Auf dem Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Karriere mit nur 28 Lebensjahren beruft ihn Großherzog Ferdinand II. als Leibarzt nach Florenz, wo er 1667 zum katholischen Glauben konvertiert, angestoßen durch die Fronleichnamsprozession in Livorno – diese Wende ist durch ein Originalzitat belegt. Auf Forschungsreisen durch Europa beschäftigt sich Stensen nicht mehr nur mit Anatomie, Erdgeschichte und Kristallographie. Die religiöse Erfahrungswelt des Menschen beschäftigt ihn immer stärker. Als »Königlicher Anatom« kehrt er 1672–74 nach Kopenhagen zurück. Seine katholische Konfession wird dort geduldet. Doch bald holt ihn der Großherzog als Prinzenerzieher zurück nach Florenz, wo er sich immer stärker theologischen Fragen zuwendet. 1675 bittet er um die Priesterweihe. Neben seiner Tätigkeit als Prinzenerzieher wirkt er jetzt als Beichtvater und Seelenführer. Schon 1677 erbittet der katholische Herzog von Hannover Niels Stensen als Apostolischen Vikar für die Nordischen Missionen. In Rom zum Bischof geweiht, begibt er sich bald an seine neue Aufgabe in Hannover. Die »cura animarum« ist für Stensen »suprema lex«. Nach dem Tod des Herzogs im Dezember 1679 ist für einen katholischen Weihbischof in Hannover kein Platz mehr. Fürstbischof Ferdinand von Fürstenberg ruft den Weihbischof nach Münster. Der geistlichen Verwahrlosung des dortigen Klerus begegnet Stensen mit der Anspruchslosigkeit des Heiligen. Seine pastorale Handreichung »Hirtenpflicht«, geschrieben als Manuale für die Seelsorger, läßt Rückschlüsse auf die Zustände zu, denen Stensen begegnet. Ob an diesen unbequemen Mahner eine Gedenktafel im so reich ausgestatteten Münsteraner Dom erinnert, entzieht sich meiner Kenntnis. Im Buch findet sich kein Beleg dafür.

Das vorliegende Buch lebt von Bildern und Zitaten, aber auch vom zügig und einfühlsam geschriebenen Text des Verfassers. Man liest es in einem Zug. Beachtenswert die »Kurve in die Gegenwart« im Schlußwort Seite 67ff. Man wäre dem Verfasser (Rektor des Niels Stensen-Kollegs in Münster) dankbar, wenn er auf Bedeutung und Ziel dieser Stätte der Priesterbildung hingewiesen hätte, die unter einem großen Namen steht.

Ein Literaturverzeichnis ist für Seite 71 angekündigt. Dort wird man jedoch nur auf das in der Stensen-Biographie von Bierbaum/Faller vorgelegte Verzeichnis verwiesen. Einige Titel von dort hätte man hier empfehlen sollen. *Hans Nagel*

Im Auftrag des Deutschen Bundestages erarbeitete die Kommission für Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien ein Verzeichnis aller Mitglieder (insgesamt 1583) der Verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung und des Reichstages von 1919 bis 1933: *M. d. R. Die Reichstagsabgeordneten der Weimarer Republik in der Zeit des Nationalsozialismus. Politische Verfolgung, Emigration und Ausbürgerung 1933–1945. Eine biographische Dokumentation. Hg. und eingeleitet von Martin Schumacher. (Düsseldorf: Droste Verlag 1991. 686 S.).* Aufgenommen wurden grundsätzlich alle Mitglieder, auch die der NSDAP (so erscheinen auch Joseph Goebbels, Adolf Hitler, Hermann Göring und Heinrich Himmler mit ihren Lebensdaten). Das Schicksal nach der Machtergreifung wird aber nur bei den Mitgliedern jener Parteien ausführlich geschildert, die 1933 aufgelöst oder unterdrückt wurden. Hierzu Material zu beschaffen war nicht einfach, da während des Krieges, vor allem gegen Ende, sehr viele Akten untergingen bzw. vernichtet wurden. In manchen Fällen halfen allein die Erinnerungen heute noch lebender Zeitgenossen weiter. Die Dokumentation macht erneut deutlich, welch hohen Blutzoll die politische Elite Deutschlands in den Jahren des nationalsozialistischen Regimes bezahlen mußte und welche persönlichen Opfer (Verfolgung, Emigration, Ausbürgerung, soziale Deklassierung, wirtschaftliche Nachteile) ihr auferlegt wurden.

Während des Zweiten Weltkriegs wirkten ungefähr 650 katholische Geistliche als Divisions- und Kriegspfarrer in der Deutschen Wehrmacht (Heer und Marine, nicht in der Luftwaffe). Da diese Form der Seelsorge in der letzten Zeit von manchen unbelehrbaren Besserwissern kritisiert wurde, bat das Katholische Militärbischofsamt in Bonn die noch lebenden Kriegspfarrer, ihre Erlebnisse und Erfahrungen niederzuschreiben. Sechsundzwanzig kamen der Bitte nach. Ihre Berichte liegen nun gedruckt vor: *Mensch, was wollt ihr denen sagen? Katholische Feldseelsorger im Zweiten Weltkrieg (Hg. vom Katholischen Militärbischofsamt. Augsburg: Pattloch-Verlag 1991. 207 S.).* Es sind erschütternde Dokumente, vor allem der menschlichen Hilflosigkeit gegenüber einem millionenfachen, sinnlosen Sterben. Beigegeben sind zahlreiche Bilder. Die Einführung »Zwischen Weltflucht und Anpassung« (S. 7–17) schrieb Hans-Jürgen Brandt, Professor an der Bundeswehruniversität in München. Relativ breiten Raum räumt der

Autor dabei den Biographien des schwächlichen, geistig unbedarften Feldbischofs Franz Justus Rarkowski (1873–1950) und seines gewandten und entschlußfreudigen Generalvikars Georg Werthmann (1898–1980) ein. In einem Nachwort schildert Heinz-Gerhard Justenhoven den Werdegang der Dokumentation. *Rudolf Reinhardt*

Die Forschungen zur Rechtsarchäologie und Rechtlichen Volkskunde (Bd. 12 [1990] 183 S. mit 32 Abb. Brosch. SFr. 62,–) erscheinen mit schöner Regelmässigkeit, was für eine geisteswissenschaftliche Reihe keine Selbstverständlichkeit ist, die nun beim zwölften Band angelangt ist. Der Herausgeber, *Louis Carlen,* faßt den Inhalt des Bandes in seiner Einleitung zusammen.

Hans Constantin Faussner interpretiert die sog. »Beutellehen« auf Grund bayerisch-österreichischen Rechtsquellen neu: Beutellehen sind »Güter, die zu Kastellen und anderen militärischen Einrichtungen gehören und an Wehrbauern zu vererblichem und veräusserlichem Besitz überlassen wurden. Sie sind frei von wiederkehrenden Abgaben, da die Gegenleistung in der militärischen Dienstpflicht der jeweiligen Eigner bestand« (S. 30). Obwohl das Uebergaberitual »germanische« Züge trägt, ist deren Ursprung im römischen Recht zu suchen.

Für die Leser dieser Zeitschrift besonders interessant sind die beiden nachfolgenden Aufsätze. *Louis Morsak* deutet verschiedene Altarbilder aus dem österreichischen Raum und sieht in den »Neun Chören der Engel« das Symbol der zeitgenössischen herrschaftlichen Hierarchie und in den Insignien die Zeichen der Macht. Wenn man diese Deutung weiterführt und das (auf S. 57) abgebildete Fresko von Thomas Artula von Villach zugrunde legt, so kann man nicht umhin in Gott, Maria und Christus am Kreuz den Mittelpunkt, um welchen sich die Engel gruppieren, zu sehen, was wiederum die zeitgenössischen Versammlungen symbolisieren könnte. *Ingrid Flor* interpretiert die mittelalterlichen Marienkrönungsdarstellungen als Sinnbilder der einen Kirche unter einem Papst. Sie erscheinen insbesondere in Zeiten kirchlicher Uneinigkeit – wie Schismen – und dienen dazu, einen Rechtsanspruch zu dokumentieren.

Beide Aufsätze zeigen, daß die Motive von Bilder nicht aus der Willkür des Künstlers entspringen, sondern Dokumente der Zeit und zeitgenössische Anliegen ausdrücken. Anderseits stellen sie die Herrschaft, die als abstrakter Begriff nicht wahrgenommen wurde, mit den Mitteln der Symbolik und der Bildnisse dar.

René Pahud de Mortanges erhebt das für die Rechtsikonographie Relevante der Luzerner Diebold Schilling Chronik. Dabei steht die Bahrprobe als »göttlicher« Hinweis auf den Hans Spiess als Mörder seiner Ehefrau im Mittelpunkt. Das archetypische Motiv der Suche nach dem Schuldigen, damit dieser seine Tat sühne, ist auch Gegenstand des Aufsatzes von *Bärbel Raab-Frank* »Blut im Schuh« und von *Felici Maissen,* »Schuld und Sühne in der urnerischen Volkssage«. In dem letzteren Aufsatz häufen sich die Archetypen geradezu, insbesondere die Erfüllung einer Verwünschung und die Sysiphussage. Die »Blümlisalpsage« ist ein großer Sagenkreis über eine – wegen eines bestimmten Vergehens – oft in Zusammenhang mit einer Verwünschung, verödeten und verwüsteten Viehalp. Die »Blümlisalp« ist ein vergletscherter Bergstock des Berner Oberlandes mit sieben Gipfeln. Nach der Sage war der von Jugend auf verhätschelte Senn rohen Gemüts, verschuldete sich durch Tierquälerei und »allerlei Schandwerk«. Er lebte auf der Alp mit seiner Konkubine Kathrin, belegte für sie den Weg von der Hütte bis zum Käsegaden mit lauter Käselaiben und vergeudete die Milch. Der Sohn behandelte die zu Besuch gekommene Mutter in schändlicher Weise. Sie verließ wortlos die Alp mit den Worten »Ihr Firne und Felsen fallet nieder auf den Frevler«. Der Gletscher stürzte auf die Alpweide und begrub unter anderem den Sennen und seine Konkubine. Sie müssen ewig auf der Blümlisalp geistern. Jährlich einmal am Karfreitag könnte man sie unter Umständen erlösen und die Alp wieder zum Blühen bringen. Nach der Urner Fassung ereignete sich die Sage auf dem Uri Rotstock oder im Schächental. Das Motiv der Verödung eines einst blühenden Gartens finden wir auch in der Dolomitensage vom versteinerten Rosengarten des Königs Laurin. Die Vielfalt der Fassungen ein und derselben Sage und die Wiederholung desselben Motivs sind auch darauf zurückzuführen, daß bei der mündlichen Tradition einer Sage jeder Tradent seinen eigenen Beitrag leistet und damit die ursprüngliche Fassung »verfälscht«, ein Authentizitätsproblem, mit welchem auch die Rechtsgeschichte konfrontiert ist.

Den Rechtshistoriker insbesondere werden die beiden Aufsätze von *Heiner Lück,* »Das Denkmal des Magdeburger Rechts in Kiew« und von *Margariet A. Becker-Moelands,* »Die Pandekten in bildlicher Darstellung«, den Volkskundler jener von *Claudia Seiring,* »Der Lebkuchen im Spiegel süddeutscher und schweizerischer Rechtsquellen« besonders ansprechen.

Wenn auch nicht alle Aufsätze neue Erkenntnisse hervorbringen, so enthalten sie alle eine Fülle von Quellenmaterial und Anregungen, aus der die weitere Forschung schöpfen kann. *Theodor Bühler*

Otto Herbert Hajek, in Stuttgart ansässiger Bildhauer und Maler, Professor an der Kunstakademie Karlsruhe und seit 1978 Ehrendoktor der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, wurde in den letzten Jahren mit großen Retrospektiven geehrt, u.a. in Rom (Engelsburg), Prag und zuletzt in Moskau *(O. H. Hajek: Farbwege. Zentrale Kunsthalle Moskau. 1. Juni–2. Juli 1989. Ausstellungskatalog. 232 S. mit 199 Abb. davon 172 in Farbe. – O. H. Hajek: Farbwege in Moskau. Begegnung mit einer Ausstellung. Stuttgart-Zürich: Belser Verlag 1989. X und 98 und XIX S. mit zahlr., teils farbigen Abb.)*. Hajek hat sich insbesondere in den 50er Jahren als junger Bildhauer (* 1927 Kaltenbach/CSFR) im Kirchenbau der Diözese Rottenburg-Stuttgart einen Namen gemacht, – nicht immer ohne Widerstände. Bemerkenswerte Bildhauerarbeiten (Altäre, Ambonen, Tabernakel etc.) finden sich u.a. in Alpirsbach, Biberach-Birkendorf, Hirsau, Mergelstetten, Mögglingen, Ravensburg-Liebfrauen und Stuttgart (Herz-Jesu, Bruder Klaus, Degerloch und Sillenbuch). Am bekanntesten ist wohl sein monumentaler Kreuzweg im Vorhof der Berliner Kirche Maria Regina Martyrum. In den 60er Jahren hat sich Hajek der Farbe (»Farbwege«) zugewandt, was sich auch in seinen nun spärlich werdenden Arbeiten für Kirchen zeigt. Zu nennen wären hier Kirchen in Mannheim, Saarbrücken und Trier-Mariahof (vgl. Das Münster 1982, 2. Heft). Zuletzt (1988–1990) hat Hajek in Nürtingen St. Johannes gearbeitet, wo er schon bei der Erbauung der Kirche (1956) tätig geworden war (vgl. Heribert Hummel: Nürtingen St. Johannes [Schwäbische Kunstdenkmale, 49]. Weißenhorn 1991).

In den beiden großformatigen, aufs Feinste gedruckten Veröffentlichungen sind auch – wider Erwarten – die kirchlichen Arbeiten aus jüngerer Zeit vorgestellt. In der »Begegnung« das riesige Nürtinger Altarbild mit 3 Flügelformen (S. 92), das sich ebenso im Ausstellungskatalog (S. 106) findet, dort auch die vielteiligen Emporenbrüstungsbilder (S. 176). Im Katalog auch ein Blick in die Kirche St. Michael Trier-Mariahof (S. 178/79) und zwei Bilder zur Kirche in Saarbrücken (S. 180/81). Zur Moskauer Ausstellung gab es ein Kolloquium mit sieben Teilnehmern, darunter auch Prof. Hans Küng (Tübingen). Sein Beitrag »Kunst und Lebenssinn im Zeichen der Perestroika« ist in den »Begegnungen« veröffentlicht (S. VI/IX). Der Ausstellungskatalog ist nicht leicht zu benützen, da alle Bildlegenden nur in russischer Sprache (in kyrillischer Schrift) gedruckt sind.

Emil Kiess, 1930 in Trossingen geboren und in Hüfingen-Fürstenberg arbeitend, ist seit knapp 40 Jahren in zahlreichen Kirchenbauten der Diözese Rottenburg-Stuttgart insbesondere als Glasmaler vertreten, beginnend mit figürlichen Fenstern von 1953 in Zepfenhahn (Dek. Rottweil) und zuletzt mit Wandmalereien in Spaichingen (1992). Die Ausstellung, die auch im Franziskaner-Museum Villingen gezeigt wurde, dokumentiert nur das freie Schaffen des Malers. *(Emil Kiess. Malerei. 1959–1990. Katalog zu einer Ausstellung der Hans-Thoma-Gesellschaft Reutlingen. Reutlingen 1990. 102 S. mit Abb. und 39 Farbtafeln)*. Vergleicht man es mit den kirchlichen Auftragsarbeiten, so zeigt sich – wie so oft –, daß sich der Maler bei kirchlichen Aufträgen in seiner malerischen Potenz – bewußt oder unbewußt – zurückgenommen hat. Es wäre zu wünschen, daß eine Kirchengemeinde (und die Rottenburger Kunstjury) den Mut aufbrächte, ein freies Werk von Kiess als Bild der Meditation in ihren Kirchenraum zu hängen. Welche Schwierigkeiten es da geben könnte, zeigt das Beispiel der Stuttgarter Konkathedrale St. Eberhard, wo gewisse Gläubige das dort 1991 aufgehängte Bild von Arnulf Rainer als blasphemisch denunzieren, wobei es sich doch (nur) um eine Kreuzübermalung handelt.

Die zunächst (1990) von der Waiblinger Kirchengemeinde vorgestellte Veröffentlichung *(Franz Klappenecker – Raphael Seitz: Lichtspuren. Ein Raum der Menschen hoffen läßt. Katholische Kirche im ökumenischen Haus der Begegnung Maria und Johannes unter dem Kreuz in Waiblingen, Korber Höhe. Ruit: Schwabenverlag 1991. 48 S. mit 18 teils farbigen Abb. DM 19,80.)* gilt in erster Linie den Glasmalereien des jungen Heilbronner Malers Raphael Seitz (* 1957), der als Stipendiat des Cusanus-Werks an der Stuttgarter Kunstakademie bei den Professoren von Stockhausen und Schaffrath studierte. Kirchliche Arbeiten von ihm finden sich auch in Niederalfingen (Burgkapelle), Nürtingen-Neckarhausen, Giengen und zuletzt (1991) in Alpirsbach (kath. Kirchenraum). Die Waiblinger Fenster, denen sich die Bildhauerarbeiten von Siegfried Gitterle (Wien) würdig an die Seite stellen, sind hier auch deswegen anzuzeigen, weil ein schmales, nicht einmal direkt einsehbares Schlitzfenster Aufsehen und heftigen

Protest hervorrief, – eine »nackte«, »bloßgestellte« Maria mit Kind. Es gab Unterschriftensammlungen, einen »Entrüstungstourismus« von weither. Die Veröffentlichung zeigt das Fenster zum Thema »Geburt Jesu« (S. 37), dazu eine Meditation von Seitz selbst (S. 36) und eine positive »Erinnerung« eines offensichtlich nicht mehr ganz jungen Waiblinger Gemeindemitglieds (Maria Pohlmann). Gemeindepfarrer Franz Klappenecker schrieb die einfühlsamen Meditationen zu den einzelnen Fenstern. Ein Büchlein zum Verschenken.

Ausstellung wie Katalog bieten mehr als der Untertitel andeutet *(Rußland in Württemberg. Russisches Kirchengerät aus der Grabkapelle auf dem Rotenberg. Ausstellung im Schloß Ludwigsburg 11.7.–3.11.1991. Stuttgart: Oberfinanzdirektion 1991. 76 S. mit zahlr., teils farbigen Abb. DM 12,–).* Es geht nicht nur um das ›Kirchengerät‹ (Ikonen, Kelche etc.), sondern um die Beziehungen des Hauses Württemberg zu den russischen Zaren, die 1776 mit der Heirat des Großfürsten Paul, ein Sohn der Kaiserin Katharina II., und der Herzogin Sophie Dorothee einsetzten und 1912 mit dem Tod der Wera Konstantinowa, der Gattin des Herzogs Wilhelm Eugen von Württemberg endeten. Der Katalog dokumentiert in Wort und Bild die russisch-orthodoxen Kirchenräume in Stuttgart. Hinlänglich bekannt sind die Grabkapelle auf dem Rotenberg und die St. Nikolauskirche von 1895. Weniger bekannt dürfte heute sein, daß es russisch-orthodoxe Kapellen auch im Neuen Schloß, im Kronprinzenpalais und in der beim Neuen Schloß gelegenen Akademie gab. Von ihnen hat sich baulich nichts erhalten. In Wort und Bild werden auch die Personen vorgestellt, von denen wohl die Königin Olga die bekannteste ist. Das schön gedruckte Heft ist geeignet, einige Stuttgarter Gegebenheiten zu erhellen: Olgastraße, Werastraße, Katharinen-Hospital, Karl-Olga-Krankenhaus etc.

Die allermeisten der nach 1945 in der Diözese Rottenburg-Stuttgart erbauten Kirchen besitzen mehr oder weniger umfangreiche Fensterzyklen in künstlerischer Gestaltung. Bei näherem Zusehen zeigt es sich, daß die ganz überwiegende Zahl dieser Fenster von der Firma Derix, meist in Rottweil, gelegentlich auch in Taunusstein, ausgeführt wurden. Die Firmentradition reicht bis ins 19. Jahrhundert zurück: Der vom Niederrhein kommende Wilhelm Derix übernahm 1945 die Glasmalerei Ludwig von Theo Wilhelm, die zunächst in Stuttgart, dann in Rottweil ansässig war. Fenster der Firma Wilhelm finden sich noch heute in zahlreichen Kirchen. Der schön gedruckte Katalog *(125 Jahre Derix Glas Studios Taunusstein, Rottweil, London. Kunst aus Glas in der Architektur. Internationale Glasausstellung. Taunusstein-Wehen 1991. 288 S. mit zahlr., meist farbigen Abb. DM 30,–)* macht mit der Geschichte der Firma bekannt, insbesondere aber mit ausgewählten Künstlern, deren Entwürfe von Derix in Blei- und Betonverglasung ausgeführt wurden. Berücksichtigt sind dabei nur lebende Künstler. Es fehlt also einer der Fruchtbarsten, Wilhelm Geyer (1900–1968), dafür findet sich dessen Sohn Hermann (* 1934). Jeder Künstler wird mit einer farbigen Bildseite vorgestellt, dazu – besonders wertvoll – die Kurzbiographie mit Ausbildungsgang und Werkverzeichnis in Auswahl; auch ein Portrait fehlt nicht. Von den vorgestellten Glasmalern waren 21 in der Diözese bzw. in Württemberg tätig: Beeck, Boissel, Breidfjörf, Domes, Geyer, Glöggler, Habel, Hajek, Hauser (Thomas), Huth, Kiess, Münzer, Müsse Florin, Pfister, Schaffrath, Schönthaler, Schreiner, Schuster, Seidel und Seitz. Der Katalog gibt sehr gute Aufschlüsse über den Stand der Glasmalerei in der Gegenwart. Zu beziehen ist er bei der Fa. Derix (Mittelstadtstr. 16, 7210 Rottweil). *Heribert Hummel*

Eine Rezension hätte geschrieben werden sollen zu diesem Buch *(Peter Lahnstein: Tempus fugit – aus acht Jahrzehnten meines Lebens. München-Leipzig: List Verlag 1990. 246 S. DM 39,80).* Jetzt wird es ein Nachruf, denn Peter Lahnstein (geb. 1. 11. 1913) ist am 27. April 1991 in Stuttgart gestorben. Ihm verdanken wir gründliche Untersuchungen und zusammenfassende Darstellungen zur württembergischen Geschichte (»Schwäbisches Leben in alter Zeit«; »Schwäbische Silhouetten«; »Württemberg anno dazumal«; »Ludwigsburg – aus der Geschichte einer europäischen Residenz«); mit viel Akribie und Überblick hat er dabei die Spuren prägender Gestalten verfolgt (»Schillers Leben«; »Adalbert von Chamisso«; »Eduard Mörike«; »Auf den Spuren von Karl V.«; »Gabriele Münter«; »Bürger und Poet – Dichter aus Schwaben als Menschen ihrer Zeit«).

Für ihn waren Quellen der Geschichte nicht nur die offiziellen Dokumente. Er suchte Tagebücher und Briefe, alltägliche Notizen und konnte so faszinierend das Bild einer bestimmten Zeit beschreiben und mit zahlreichen unbekannten Zeugnissen belegen. Dabei war er gar kein gelernter Historiker und bezeichnete sich anfangs lieber als »Dilettant«. Von Haus aus war er Jurist und beim Landratsamt in Schwäbisch

Gmünd, beim Amt für Verfassungsschutz und als Leiter der Geschäftsstelle des Landespersonalausschusses tat er seinen Dienst, zuletzt als Ministerialrat. Das Land Baden-Württemberg verlieh ihm den Ehrentitel Professor.

Von Golo Mann ermutigt schrieb er anfangs für die Stuttgarter Zeitung. Bücher schreiben begann bei ihm mit dem Sammeln seiner Zeitungsbeiträge. Wochenende und freie Tage nützte er um in der Abgeschiedenheit eines ländlichen Gasthauses in Degenfeld zu forschen und zu schreiben. Seine Ferien nützte er zu Reisen, zum Sammeln, zum Speichern von Eindrücken.

So entstanden seine Bücher, die einen großen Leserkreis fanden. Seine Schiller-Biographie wurde mit 50000 Exemplaren durch einen Moskauer Verlag aufgelegt.

Seine Art Geschichte zu schreiben ist geprägt von zwei selten gemeinsam auftretenden Komponenten: Dem Fleiß und der akribischen Zähigkeit, Einzelheiten bis zur Wurzel nachzugehen – dann aber von der Gabe als glänzender Essayist die Zusammenhänge und Hintergründe zu durchleuchten.

In seinem letzten Buch geht er noch einmal zurück zu den Stationen seines Lebens. Es ist ein Rechenschaftsbericht geworden, keine Autobiographie.

Leute, die Peter Lahnstein begegneten und ihn längere Wegstrecken begleiten konnten, werden bestätigen, daß hier ein aufrichtiger, aufrechter, geradliniger, ehrenhafter, aber auch verletzbarer Zeitgenosse die Summe seines Lebens ausbreitet. Und doch darf man nicht verschweigen, daß er manches verbirgt, schützt und schont. Souverän und ehrenhaft hütet er sich davor, aufzurechnen oder bloßzustellen. Eine bunte Schar von Zeitgenossen taucht im Buch auf und spiegelt sich – subjektiv, da es anders gar nicht geht – in diesem lesenswerten Bericht wider. Eberhard Gönner hat in einer Rede zum 70. Geburtstag von Peter Lahnstein dies so formuliert: »Sie haben mit ihren zahlreichen Veröffentlichungen vielen Lesern den Zugang zu einer Geschichtsbetrachtung vermittelt, bei der die Frage nach dem Menschen, nach seinen Lebensverhältnissen, nach seinem Denken und Fühlen, seinen Vorstellungen von Gott und Welt, nach seinem Glück und Elend im Vordergrund steht.«

Daß mit seinem letzten Buch er selbst im Vordergrund steht und dabei zurücktritt, ist sicher noch einmal eine sympathische Facette an diesem Historiker und Essayisten aus Leidenschaft. *Anton Bauer*

Im Zuge der sogenannten Gemeindereform wurden 1973 die Dörfer Schnittlingen und Treffelhausen, 1974 Steinenkirch nach Böhmenkirch (Landkreis Göppingen) eingemeindet. Diese Alb-Großgemeinde gab kürzlich ein Heimatbuch heraus: *Böhmenkirch. Dorf und Land zwischen Messelberg und Albuch. (Weißenhorn in Schwaben: Anton H. Konrad-Verlag 1990. 442 S.).* Ein Großteil der Beiträge stammt von Karl Oßwald und Eugen Lang. Böhmenkirch, Treffelhausen und Schnittlingen gehörten bis zur Mediatisierung 1806 zur Herrschaft Weißenstein der Herren von Rechberg, Steinenkirch war 1543 an die Reichsstadt Ulm verkauft worden. Die drei ersten Dörfer sind deshalb katholisch geprägt, während Steinenkirch durch die neuen Herren der Reformation zugeführt worden ist.

Um es gleich vorweg zu sagen: Das Heimatbuch ist überaus informativ, auch geschmackvoll gestaltet. Viele Bereiche werden berührt: Geologie, Flora, Fauna, Geschichte, Vereine, Schulen, Kunst, Verkehr, Gewerbe, Feuerwehr usw. Dazu kommt die Schilderung einzelner Ereignisse: Der Bauernaufstand von Böhmenkirch 1580–1582, der Brand von Treffelhausen 1859, der Versuch, in Schnittlingen im gleichen Jahr eine eigene Pfarrei errichten zu lassen usw. Die einzelnen Beiträge sind relativ kurz; sie lassen sich deshalb gut und leicht lesen.

Auch die Kirchengeschichte wurde gebührend berücksichtigt. Auf Einzelheiten müssen wir verzichten. Es soll lediglich auf drei profilierte und prominente Geistliche verwiesen werden. Der erste ist Joseph Alois Rink, geboren 1756 in Weißenstein, 1785 dort Stadtpfarrer, 1790 Pfarrer in Böhmenkirch, 1806 in Donzdorf, gestorben 1825. Rink war ein aufgeklärter Mann, der zahlreiche Bücher publiziert hat, darunter auch Schriften zur Frömmigkeit und Liturgie. Als ehemaliger Hofmeister im Hause Rechberg und als Direktor sämtlicher rechbergischer Schulen hatte er einigen Einfluß auf die Kirchen- und Schulpolitik der Herrschaft. Wahrscheinlich stammt ein Katechismus, den der Herr von Rechberg 1788 dem Bischöflichen Ordinariat in Konstanz zur Approbation vorlegte, aus seiner Feder (Erzbischöfliches Ordinariatsarchiv Freiburg, Handschrift 253, Sitzung des Geistlichen Rates am 4. Oktober 1788; der Katechismus selbst ist bis heute nicht aufgetaucht. Franz Weber, Geschichte des Katechismus in der Diözese Rottenburg von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart, Freiburg/Breisgau 1939 erwähnt ihn nicht). Bekannt wurde Rink auch durch seinen Kampf gegen das Wallfahren. Er war maßgeblich an der Translation des Wallfahrtsbildes auf dem Bernhardusberg in die Kirche auf dem Rechberg beteiligt (Josef

Seehofer, 250 Jahre Bernhardus-Wallfahrt auf dem Bernhardusberg und auf dem Hohenrechberg, 1728–1978, Schwäbisch Gmünd 1978, 28–37). Das Heimatbuch (Karl Oßwald, Die Colomankapelle und der Böhmenkircher Pfingstmarkt, 158–161) zeigt nun, daß Rink in ähnlicher Weise die Wallfahrt zur Colomankapelle bei Böhmenkirch beseitigen ließ. Das Wallfahrtsbild wurde, wiederum einem Grundsatz der »aufgeklärten« Kritik folgend, in die Pfarrkirche übertragen. Zweck dieser Translation war es, die Pfarrkirche aufzuwerten, Mißbräuche und weltliches Treiben abzustellen und das Wallfahren unter die Aufsicht des Pfarrers zu bringen. Translation und Abbruch der Kapelle geschahen 1799. Deshalb ist es nicht möglich, daß Ignaz Heinrich von Wessenberg, der »damalige Bistumsverweser in Konstanz« (S. 160), das Ganze gebilligt hat. Wessenberg wurde nämlich erst 1802 in Konstanz Generalvikar. Sein Vorgänger war Ernst Maria Ferdinand von Bissingen-Nippenburg gewesen. Trotzdem paßt die Beteiligung der Konstanzer Behörde durchaus in das Bild. Es zeigte sich nämlich neuerdings, daß schon unter Maximilian Christoph von Rodt, Bischof von Konstanz 1775–1800, ernsthafte Kirchenreformen in Angriff genommen wurden (dazu Andrea Polonyi, »Aufklärung« im Bistum Konstanz vor Ignaz Heinrich von Wessenberg? Beobachtungen zur »Kirchenreform« unter Bischof Maximilian Christoph von Rodt, 1775–1800, in: RJKG 10, 1991, 203–213). Zwei andere profilierte Pfarrer in Böhmenkirch und Treffelhausen werden nur kurz erwähnt. Von Dr. Franz Joseph Schwarz, Pfarrer in Böhmenkirch 1848–1865 heißt es (S. 120): »ein gescheiter Mann, der weit über Böhmenkirch hinaus bekannt wurde«. Von Dr. Ignaz Schuster, Pfarrer von Treffelhausen von 1841 bis 1858, wird berichtet: »Schuster war der Verfasser des Rottenburger Diözesankatechismus« (S. 122). Mit den beiden Namen wird indes ein bedeutendes kirchenhistorisches Faktum berührt, nämlich die sogenannte »Donzdorfer Fakultät«. Die Grafen von Rechberg übertrugen nämlich in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts jungkirchlich, ultramontan gesinnten Geistlichen, die gegen das Kirchenregiment der württembergischen Regierung kämpften und deshalb in Schwierigkeiten kamen, Pfarreien und Kaplaneien unter ihrem Patronat. So kam es, daß gerade um Donzdorf auffallend viele Vertreter dieser Richtung ihren Wirkungsort hatten. Gemeinsam war ihnen auch, daß sie nach 1848 zu den Radikal-Ultramontanen in der Diözese gehörten und es verstanden, über die Nuntiatur in München und befreundete Bischöfe (z. B. Ketteler in Mainz) Einfluß auf die württembergische Kirchenpolitik zu nehmen. Gegenspieler waren vor allem Bischof Joseph von Lipp in Rottenburg und die Professoren der Katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen. Kopf der »Donzdorfer Fakultät« blieb auch nach seinem Weggang von Böhmenkirch (seit 1867 Stadtpfarrer in Ellwangen) Franz Joseph Schwarz. Ignaz Schuster dagegen wirkte mehr im Hintergrund. Sein Katechismus war bewußt gegen die »Aufklärung« gerichtet (dazu Franz Weber, Geschichte des Katechismus 138–172). Papst Pius IX. ließ ihm deshalb durch Erzbischof von Vicari in Freiburg 1850 Anerkennung und Dank aussprechen (EOA Freiburg, Strelersche Mappen XIII, 1850 Juli 25). Als das Landkapitel Tettnang 1864 beim Bischöflichen Ordinariat energisch wegen der Zulassung männlicher Orden in Württemberg vorstellig wurde, entwarf Schuster, damals Pfarrer in Unterailingen, die Eingabe (Diözesanarchiv Rottenburg, Altregistratur C 1.1a).

Festzuhalten bleibt: Das Heimatbuch, das die Gesamtgemeinde Böhmenkirch vorgelegt hat, verdient Beachtung, Anerkennung und eine weite Verbreitung. Man kann nur wünschen, daß andere Gemeinden diesem Vorbild folgen.

Das Dorf Gönningen am Fuß der Schwäbischen Alb, weit über die Grenzen unseres Landes hinaus durch die Zucht von Blumensamen bekannt geworden, ist seit 1971 Stadtbezirk von Reutlingen. Der Ort wurde zum ersten Mal 1092 in einer Schenkungsurkunde des Klosters St. Georgen erwähnt. Zum 900jährigen Jubiläum stellt sich das Dorf in einer gut aufgemachten und reich bebilderten Festschrift vor: *Die Gönninger – »Ein Völklein frischbelebt«. Geschichte und Gegenwart eines Reutlinger Stadtbezirks (Reutlingen: Stadtarchiv 1991. 300 Seiten).* Es sind meist kurze Berichte; sie schildern alle Bereiche des täglichen Lebens: Landschaft, Natur und Umwelt, Verkehr und Wirtschaft, Kirchen und Schulen, Gesellschaft und Politik und schließlich die Vereine. An dieser Stelle sei vor allem auf die Beiträge von Heinz Alfred Gemeinhardt »Die früheste schriftliche Erwähnung des Dorfes Gönningen, ein Beispiel für den schwierigen Umgang mit Erstnennungen« (S. 17–24) und Walter Haas »Die Stöffler und ihre Burgen« (S. 25–34) zu verweisen. Bezeichnend für die neuere Entwicklung ist, daß sich neben der evangelischen und der katholischen Kirchengemeinde nun auch die neuapostolische Gemeinschaft vorstellen kann. Interessant ist überdies ein Bericht von Gerhard Junger »Unterwegs in die Freiheit – die Opposition gegen Hitler streifte Gönningen« (S. 234–239). Während des Rückzugs der deutschen Wehrmacht 1945 waren auch die Insassen des Wehrmachtsgefängnisses Germersheim für einige Zeit in Gönningen untergebracht.

Dazu gehörten mehrere Generäle aus dem Umfeld des 20. Juli (z. B. Hans Speidel) und »Sippenhäftlinge« von bereits hingerichteten Offizieren. Dank der Umsicht des Komandanten der Haftanstalt und der Hilfe eines Pallotinerpaters in Hersberg am Bodensee kamen später alle Gefangenen im Allgäu frei.

Im letzten Band dieser Zeitschrift (S. 403) konnten wir über das einhundertjährige Jubiläum der Gründung des Reutlinger Geschichtsvereins berichten und ein *Gesamtverzeichnis* der *Reutlinger Geschichtsblätter* für diese Zeit anzeigen. Auch *Jahrgang 1990 der Zeitschrift (Neue Folge 29, Reutlingen, 286 S.)* ist dem Ereignis gewidmet. Zunächst zeigt Gerhard Junger »100 Jahre Reutlinger Geschichtsverein, Gründungsgeschichte und Entwicklung« (S. 9–44). – Ein solcher Verein kann sich nur entfalten und fortbestehen, wenn tüchtige Persönlichkeiten ihn leiten oder mittragen. So schildern Heinrich Betz und andere Autoren »Persönlichkeiten aus einem Jahrhundert Vereinsgeschichte« (S. 45–74). Dazu gehören Gustav Bossert d. Ä. (1841–1925), Theodor Schön (1855–1911), Max Duncker (1862–1941) und Emil Gminder (1873–1963). Ein »Rückblick auf die Jubiläumsveranstaltung am 22. Februar 1989« (S. 75–96) beschließt diesen Teil. – Ein weiterer Schwerpunkt des Heftes ist die Geschichte der Reutlinger Stadtbibliothek, die von Hans Kungl, Gerhard Junger, Eugen Wendler und Gustav Pfeiffer geschildert wird (S. 97–158). Dabei fallen auch Streiflichter auf die Reutlinger Schulverhältnisse und die Entwicklung einer »Reutlinger Lesegesellschaft« (1783/84). – Der Beitrag von Stefan Schipperger »Rudolf von Reutlingen und der Bempflinger Vertrag von 1089/90. Zur Erstnennung Reutlingens in der Zwiefalter Chronik Ortliebs« (S. 159–177) ist die überarbeitete Fassung des Festvortrags beim Reutlinger Stadtjubiläum am 15. Mai 1990. Ein weiterer Akzent liegt auf der Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Willi A. Boelcke berichtet »Zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Wirtschaftsgeschichte der Reichsstadt Reutlingen« (S. 179–216), Gert Kollmer behandelt »Der Zollverein und seine Auswirkungen auf die Reutlinger Wirtschaft« (S. 217–241). Mit Reutlingens Wirtschaft vergleichbare Strukturen hatte die französische Patenstadt Roanne (Schwerpunkt auf der Textilindustrie). Bernard Guiffault schildert Gemeinsames und Unterscheidendes: »Roanne und das Roannais im Zeitalter der Industrialisierung« (S. 243–262). Mit dieser Jubiläumsgabe hat sich der Reutlinger Geschichtsverein ein würdiges Denkmal gesetzt. *Rudolf Reinhardt*

Der *Mundartdichtung in Württemberg seit 1945* galt eine vielbeachtete Ausstellung in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart von April bis August 1991. Als bleibende »Bestandsaufnahme« – nicht nur der dort gezeigten Exponate, sondern dieser Literaturgattung und ihrer Autoren überhaupt – edierten *Norbert Feinäugle* und *Wilhelm König* unter gleichem Titel einen umfänglichen Katalog *(hg. von der Mundartgesellschaft Württemberg e. V. Reutlingen: Knödler 1991. Kart. 176 S. mit Abb. DM 19,80)*, der akzentuiert auch mundartliche Versionen von religiösen Texten und deren Verfasser berücksichtigt. Erfreulicherweise treten gerade hier Gequältheiten und Peinlichkeiten, die dieses Textgenre gewöhnlich umfloren, ziemlich zurück. Denn viele Texte aus dieser Motiv-›Ecke‹ halten dem Anspruch einer schöpferischen Bereicherung unserer Hochliteratur aus mundartlichen Impulsen in Prosa und Lyrik, nach Formen und Inhalten – ein auffälliges, keineswegs nur nostalgieverdächtiges Phänomen der letzten Jahre überhaupt –, bestens stand, ja sind dafür teilweise stilbildend geworden. Ein eigener Abschnitt, d. h. auch: ein eigener Reflexionsschritt, ist biblischen Übersetzungen in die hiesigen Mundarten gewidmet (S. 43–49). Gegebenermaßen wird erinnert an ›Klassiker‹ wie Sebastian Sailer (S. 22, 146 f.), Sebastian Blau (S. 24–28) und Thaddäus Troll (S. 156). Hinter ihnen braucht sich die sehr lebendige, experimentierfreudige bis avantgardistische Gegenwart aber keineswegs zu verstecken, nennt man nur (in subjektiver Auswahl der S. 112–164 aufgelisteten Autorinnen und Autoren) etwa die Namen von Willi Habermann, Maria Menz, Rudolf Paul, Egon Rieble. Kritische Beachtung erfährt auch das »Volkstheater in schwäbischer Mundart« (S. 29–42), das nicht zuletzt im kirchlichen Raum zu saisonaler Urständ kommt. Den betroffenen Spielgruppen sei die Lektüre (und die Durchsicht der Autorenliste S. 165–176) sehr ans Herz gelegt.

Der 40. Geburtstag des Landes Baden-Württemberg wird gegebenermaßen den Blick auch ein wenig weiter zurück auf die Integration Hunderttausender Heimatvertriebener unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg lenken und auf die in der Folge damit verbundenen demographischen, landsmannschaftlichen, mentalitätsmässigen und konfessionellen Verschiebungen hierzulande. Eine örtliche Fallstudie dazu liegt vor in *Beate Bechtold-Comforty: Alte Heimat – Neue Heimat. Zur Herkunft, Vertreibung und Integration der Heimatvertriebenen in Filderstadt (Filderstädter Schriftenreihe zur Heimat- und Landeskunde,*

Bd. 5). Filderstadt: Stadt Filderstadt 1991. Kart. 192 S. mit zahlr. Abb. DM 18,–. »Durch die Zuweisung zahlreicher katholischer Flüchtlinge veränderte sich auch die konfessionelle Struktur in den bisher überwiegend evangelischen Fildergemeinden« (S. 177) – so ein zurückhaltend formuliertes Resümee der Autorin über Vorgänge, die von den Eingesessenen seinerzeit fast als landstürzend erlebt und empfunden wurden. Einzelheiten, die in konfessionell-kirchlicher Hinsicht von Interesse sind, erscheinen – über den Band verstreut – natürlich auch unter ganz anderem Gewand als allein und eng unter den genannten Stichworten. Der methodisch gut reflektierte Ansatz der umfassenden und detailreichen Darstellung hält sich dafür den Blick erstaunlich – oder eben: konsequent – offen. *Abraham Peter Kustermann*

12. Erwiderung

Eine wissenschaftliche Arbeit besprechen heißt zuallererst, ihre Hauptergebnisse zu diskutieren, zu werten und in die bisherige Forschungslage einzuordnen. Dieser Aufgabe wird die Rezension von A. Eichener (Rottenburger Jahrbuch 9 [1990] S. 314f. zu *H. Kluger, Hochmeister Hermann von Salza und Kaiser Friedrich II., Marburg 1987)* nicht gerecht. Für die frühe Deutschordensgeschichte dürfte beispielsweise von Interesse sein, daß Friedrich II. auf seinem Kreuzzug 1228/29 Hermann von Salza den Königspalast in Jerusalem verliehen hat, den Orden damit in die Aura seines sich gerade damals ausformenden König-David-Herrschertums als eine Art Hausorden hineinnahm und ihm eine tragende Rolle in den komplexen Verhältnissen des lateinischen Kreuzfahrerstaates zuwies.

Stattdessen wird eine Reihe unzulässiger Literaturhinweise gegeben, die den Leser in die Irre führen. Zur Krönungsproblematik in der Grabeskirche – es lag mir in Erweiterung der Beobachtungen H. E. Mayers gerade daran zu zeigen, daß es sich im juristischen Sinne um *keine* Selbstkrönung gehandelt hat – kann man in den älteren Arbeiten von E. Eichmann (1942) und C. A. Boumans (1957) keine Auskunft erhalten. Ersterer beschäftigt sich mit der Kaiserkrönung, letzterer mit der Entwicklung des lateinischen Salbungs- und Krönungsbrauches bis zum Jahre 1000. Eine ungedruckte amerikanische Dissertation von I. Sterns aus dem Jahre 1969 wird vollmundig zum »Standardwerk« über »die Regelentwicklung« im Deutschen Orden erhoben und als »gravierendste Lücke« hinsichtlich der mißachteten neueren italienischen Literatur die fehlende Auswertung »der Arbeiten des gegenwärtig bedeutendsten italienischen Forschers Federico Martino« erkannt.

Leider wird kein relevanter Titel genannt. Auch C. A. Willemsen kennt in seiner 2082 Titel umfassenden Bibliographie zur Geschichte Friedrichs II. von 1986 (MGH Hilfsmittel 8) keinen, ebenso wenig jüngst D. Abulafia, Frederick II. A medieval emperor, London 1988.

Ärgerlich sind weiterhin Verschlimmbesserungen wie H. Dilcher, Die sizilianische (statt: sizilische) Gesetzgebung Kaiser Friedrichs II. und abwertende Bemerkungen zur Arbeitsweise (»Quellenumschaufelung«, »verwirrend viele Details«). Auch das Ziel der Arbeit wurde mißverstanden. Es sollte keine Biographie des Hochmeisters geschrieben werden, sondern die Verschränkung der Lebensstationen Hermanns und Friedrichs II. sollte einen, wie der Untertitel formuliert, Beitrag zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens leisten. Die ziemlich massive Stilkritik ist m. E. überzogen, beginnt der Rezensent seine Besprechung doch mit dem offensichtlich ernsthaft gemeinten Satz: »Hermann von Salza gehört, im Strahlenkranz Friedrichs II., zu den der ›deutschen Seele‹ besonders lieben Heroen«. Eine solche Formulierungsakrobatik sollte gerade der Vergangenheit angehören! *Helmuth Kluger*

Unsere Toten 1991

Prof. Dr. Stefan Kruschina, Altingen bei Herrenberg	11. März
Pfarrer Alois Haberstroh, Waldmössingen	6. Mai
Prof. Dr. Erwin Gräßle, Stuttgart	4. Juli
Pfarrer Werner Noll, Tübingen	15. Juli
Pfarrer Horst Hirsch, Heilbronn	2. August
Prof. Dr. Heinz Löwe, Tübingen	7. Oktober
Dr. Georg Sigmund Graf Adelmann, Ludwigsburg	26. Oktober
Verleger Georg Bensch, Sigmaringen	2. Dezember

Vereinschronik für das Jahr 1991

1. Die diesjährige Studientagung »Aufbruch in die Moderne. Humanismus und Kirchenreform im 15. Jahrhundert«, wieder in Zusammenarbeit mit der Diözesanakademie Rottenburg-Stuttgart, war vom 25. bis 29. September in Weingarten. Trotz des interessanten Themas war der Besuch nicht ganz zufriedenstellend. Die Referate hatten aber durchwegs ein hohes wissenschaftliches Niveau. Fast alle wurden für unser Jahrbuch zur Verfügung gestellt. Auf einen eigenen Bericht über die Studientagung wird deshalb verzichtet.
2. Die diesjährige Mitgliederversammlung war am 20. November in Hirsau. Anlaß war das Jubiläum des berühmten Klosters. Den Vortrag hatte Professor Dr. Klaus Schreiner (Bielefeld) übernommen: »Hirsau und die Hirsauer Reform in den klösterlichen Erneuerungsbewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts«. Den Gruß der bürgerlichen Gemeinde überbrachten Oberbürgermeister Dr. Karl und Bürgermeister Dittus.
   Die herzliche Fürsorge und aufmerksame Bewirtung durch die einladende Kirchengemeinde Bad Liebenzell-Hirsau (Dekan Dieter Worrings), wie auch das hervorragende Referat von Professor Schreiner und der gute Besuch (ungefähr 150 Mitglieder und Gäste) ließen das Treffen in Hirsau zu einem schönen Erlebnis werden.
   Der Protektor des Vereins, Bischof Dr. Walter Kasper, wurde durch Domkapitular Dr. Werner Groß vertreten. Er überbrachte die Grüße des Protektors und sprach das Schlußwort.
3. Auf Vorschlag des Kuratoriums hat Bischof Dr. Walter Kasper den Carl-Josef-von-Hefele-Preis 1991 an Wolfgang Zoll (Tübingen/Neuhausen auf den Fildern) verliehen: »Die Bischofswahlen in der Diözese Rottenburg 1845 bis 1847 unter besonderer Berücksichtigung des Einflusses des Fürstkanzlers Metternich.« Der Preisträger stellte seine Arbeit, Inhalt und Ergebnisse, auf der Mitgliederversammlung in einem Kurzreferat vor. Darauf überreichte Domkapitular Werner Groß Urkunde und Preis.

4. Verabschiedet wurde auf der Mitgliederversammlung in Hirsau Frau Gertrud Bäurle (Tübingen), die seit der Gründung des Vereins die Geschäfte geführt hat. Gleichzeitig konnte ihre Nachfolgerin, Frau Ingeborg Moser (Starzach-Felldorf), vorgestellt werden. Vorgestellt wurde auch Dr. Stephan Janker, der neue Leiter des Diözesanarchivs in Rottenburg. Mit dem Antritt seiner Stelle am 1. Juli wurde er von Amts wegen Vorstandsmitglied.
5. Durch das Entgegenkommen des Bischöflichen Ordinariats erhielt der Verein die Stelle einer Geschäftsführerin. Frau Ingeborg Moser trat die Stelle am 1. Juni an. (Anschrift: 7400 Tübingen, Stauffenbergstraße 68, Telefon 07071/25149).
6. Am 21. Februar beschloß der Vorstand, Herrn Dekan Paul Kopf (Ludwigsburg), die Ehrenmitgliedschaft zu übertragen. Auf der Mitgliederversammlung in Hirsau erhielt er die Urkunde. Mit Paul Kopf wurde ein Geistlicher ausgezeichnet, der neben den Verpflichtungen seines Seelsorgeamtes noch Zeit fand und findet, um Forschungen zur Geschichte unserer Diözese vorzulegen. Im Juni wählte ihn dann die Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg zu ihrem Korrespondierenden Mitglied.
7. Der Bestand unserer Bibliothek nahm auch 1991 kontinuierlich zu. Neben den Erwerbungen im Zeitschriftentausch verdanken wir dies vor allem den Geschenken von Herrn Dr. Joachim Bensch (Sigmaringen), Frau Dr. Brigitte Degler-Spengler (Basel), Frau Roswitha Reinhardt (Mutlangen), Frau Oberstudienrätin Anna Rippl, (Crailsheim) und Frau Elisabeth Steimle (Horb). Eine besonders große Zuwendung erhielten wir vom Theologischen Seminar in Basel; es überließ uns kanonistische Literatur und Zeitschriften aus dem Nachlaß von Professor Dr. Fuchs. Allen Schenkern sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

Dem Vorstand gehören an

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt in Tübingen, Vorsitzender
Prof. Dr. Joachim Köhler in Tübingen, Erster stellvertretender Vorsitzender
Direktor Dr. Gebhard Fürst, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart,
Zweiter stellvertretender Vorsitzender
Leitender Direktor i. K. Dr. Waldemar Teufel in Rottenburg
Schatzmeister
Diplom-Theologin Elke Kruttschnitt in Tübingen, Schriftführerin
Diözesanarchivar Dr. Stephan Janker in Rottenburg
Präsident i. R. Prof. Dr. Gregor Richter in Stuttgart
Wolfgang Urban, M. A., Diözesankonservator in Rottenburg
Wolfgang Zimmermann, Archivreferendar in Herrenberg

Die Geschäftsführung obliegt

Frau Ingeborg Moser in Tübingen

In diesem Band redigierten

unter Mitarbeit von Annemarie Mayer (Tübingen) und Wolfgang Zimmermann (Herrenberg)
den Aufsatzteil Andrea Polonyi (Tübingen),
den Rezensionsteil Elke Kruttschnitt (Tübingen)

Anschriften

Geschäftsführung
Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen
Schriftleitung (einschließlich Besprechungsteil)
Liebermeisterstraße 12, 7400 Tübingen
Vorstand (z. Hd. von Prof. Dr. Rudolf Reinhardt)
Stauffenbergstraße 68

Tauschverkehr

Hierfür wird auf das Verzeichnis in Band 10 (1991) 414–415 verwiesen.

Beendet wurde der Tauschverkehr mit dem
- *Archiv für Deutsche Postgeschichte* (BGVZA 34)

Neu aufgenommen wurde der Tauschverkehr mit
- *Der Sülchgau.* Jahresgabe des Sülchgauer Altertumsvereins (BGVZA 74) Die Zeitschrift ist seit Heft 11 (1967) mit Lücken, seit Heft 23 (1979) vollständig vorhanden.
- *Studien* und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige (BGVZA 75), und zwar ab Band 102 (1991).

Mitarbeiter am Aufsatzteil

Dr. Petrus Becker, Matthiasstraße 85, 5500 Trier
Prof. DDr. Helmut Feld, Marienburger Straße 38, 7406 Mössingen
Dr. Johannes Helmrath, Geisbergstraße 90, 5000 Köln 41
Prof. Dr. Ulrich Köpf, Liststraße 25/1, 7400 Tübingen
Dekan Paul Kopf, Landäckerstraße 12, 7140 Ludwigsburg-Neckarweihingen
Prof. Dr. Georg Kreuzer, Schülestraße 9, 8900 Augsburg
Andrea Löther, Universität, 4800 Bielefeld
Prof. Dr. Dieter Mertens, Universität, 7800 Freiburg i. Br.
Dr. Bernhard Neidiger, Schlosserstraße 42, 7000 Stuttgart
Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, Stauffenbergstraße 68, 7400 Tübingen
Dr. Wilfried Schöntag, An der Brunnenstube 20, 7480 Sigmaringen
Prof. Dr. Heribert Smolinsky, Universität, 7800 Freiburg i. Br.
PD. Dr. Dieter Stievermann, Auf den Beeten 10, 7403 Ammerbuch-Reusten
Prof. Dr. Jürgen Sydow, Jürgensenstraße 32, 7400 Tübingen
Prof. Dr. Peter Walter, Vincentiusgasse 3, 7806 March-Neuershausen, 7800 Freiburg i. Br.
Prof. Dr. Hubert Wolf, Universität, Hausenerweg 120, 6000 Frankfurt a. M. 11
Wolfgang Zoll, Blumenstraße 8, 7303 Neuhausen auf den Fildern

Verzeichnis der Rezensenten

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstraße 8–10, 4400 Münster/Westf.
Prälat Anton Bauer, Finkenstraße 36, 7000 Stuttgart 1
Dr. Thomas P. Becker, Memelstraße 148, 4050 Mönchengladbach 2
Dr. Hans-Otto Binder, Akademischer Oberrat, Im Öschle 27, 7400 Tübingen 5

Lic. phil. et. lic. iur. Hermann Bischofberger, Landesarchivar, Weissbadstrasse 14, CH-9050 Appenzell
Josef Buck, Lenaustraße 16, 7000 Stuttgart 1
Prof. Dr. Theodor Bühler-Reimann, Theodor Reuter-Weg 11, CH-8400 Winterthur
Prof. Dr. Louis Carlen, Chemin Kybourg 3, CH-1700 Fribourg
Prof. Dr. Günther Christ, Bodelschwinghstraße 15, 5000 Köln 40
Stadtarchivrat Prof. Dr. Immo Eberl M. A., Postfach 1354, 7090 Ellwangen/Jagst
Alexander Eichener, Wiss. Angestellter, Lochheimer Straße 48, 6900 Heidelberg-Kirchheim
Prof. DDr. Helmut Feld, Marienburgerstraße 38, 7406 Mössingen
Prof. Dr. Karl Suso Frank, Bürgerwehrstraße 17, 7800 Freiburg i. Br.
Prälat Dr. Martin Gritz, Isartal 6, 800 München 5
Domkapitular Dr. Werner Gross, Postfach 9, 7407 Rottenburg a. N.
Dr. Barbara Hallensleben, Weggentalstraße 24, 7407 Rottenburg a. N.
Felix Hammer, Käsenbachstraße 58, 7400 Tübingen
Dr. Johannes Helmrath, Geisbergstraße 90, 5000 Köln 41
Dr. Leonhard Hell, Werthmannplatz 3, 7800 Freiburg i. Br.
Heribert Hummel, Pfarrer, Daimlerstraße 11, 7000 Stuttgart 1
Dr. Claudia Jeschke, Reutlinger Straße 28, 7400 Tübingen
Dr. Helmuth Kugler, Kirchbergerstraße 22, 5000 Köln 41
Prof. Dr. Ulrich Köpf, Liststraße 24/1, 7400 Tübingen
Sieglind Kolbe, Birkenweg 2, 7547 Wildbad
Dr. Abraham P. Kustermann, Banaterstraße 5, 7024 Filderstadt 4
Dr. Peter Thaddäus Lang, Stadtarchivar, Johannesstraße 5, 7470 Albstadt 1
Prof. Dr. Helmut Maurer, Benediktinerplatz 5, 7750 Konstanz
Prof. Dr. Joachim Mehlhausen, Am Markt 13, 7400 Tübingen
Hans Nagel, Pfarrer, Lindachallee 29, 7312 Kirchheim unter Teck
PD Dr. Josef N. Neumann, Stefan-Meier-Straße 26, 7800 Freiburg i. Br.
PD Dr. René Pahud de Mortanges, Untere Heulandsteige 5, 7400 Tübingen
Andrea Polonyi, Wiss. Angestellte, Köllestraße 37, 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
Prof. Dr. Josef Rief, Neuprüll 25, 8400 Regensburg
Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, 8390 Passau
Prof. Dr. Jürgen Sydow, Jürgensenstraße 32, 7400 Tübingen
Prof. Dr. Norbert Trippen, Domkapitular, Gereonstraße 16, 5000 Köln 1
Wolfgang Urban M. A., Diözesankonservator, Neckarhalde 30, 7407 Rottenburg a. N.
Prof. Dr. Peter Walter, Vincentiusgasse 3, 7806 March-Neuershausen
Dr. Otto Weiss, Via Merulana 31, I-00100 Rom
Prof. Dr. Hubert Wolf, Universität, Hausenerweg 120, 6000 Frankfurt a. M. 11
Dr. Petra Zimmer, Hegenheimerstrasse 167, CH-4055 Basel

Abkürzungen

A. Zeitschriften, Reihen, Sammelbände, Lexika

AASS	Acta Sanctorum
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AFH	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHP	Archivum Historiae Pontificae
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
BF	Bullarium Franciscanum
BGAM(S)	Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens (Supplementum)

BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
BOP	Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
BZGAK	Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde
CB	Consilium Basiliense
CCMon	Corpus Consuetudinum Monasticarum
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta
CR	Corpus Reformatorum
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GermBen	Germania Benedictina
GermSac	Germania Sacra
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
IMU	Italia medioevale e umanistica
KA	Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg
KGQS	Kirchengeschichtliche Quellen und Studien
KLL	Kindlers Literatur Lexikon
Kurtr Jb	Kurtrierisches Jahrbuch
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MC	Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti
MGH	Monumenta Germaniae Historica
NDB	Neue Deutsche Biographie
QFIAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
RAM	Revue d'ascétique et de mystique
RBen	Revue bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ	Römische Quartalschrift
RhV	Rheinische Vierteljahrsblätter
RLM	Revue liturgique et monastique
SBWA	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien
SM	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TrierJB	Trierisches Jahrbuch
Veröffentl. KommZGA	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe A: Quellen
Veröffentl. KommZGB	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B: Forschungen
VIEG	Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz
VjSWG	Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
ZDP	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZRG.Kan	Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

B. Archive und Bibliotheken

AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco

ANV	Archivio della Nunziatura di Vienna
ASV	Archivio Segreto Vaticano
BA	Bistumsarchiv
BBP	Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LBHB	Landesbibliothek Stuttgart, Handschriftenabteilung
LHA	Landeshauptarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StB	Stadtbibliothek
TrieA	Trierisches Archiv
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

Register der Orts- und Personennamen

von Roland W. Maurer und Wolfgang Urban

Abkürzungen: B = Bischof; Dk = Domkapitular; Eb = Erzbischof; Fh = Freiherr; Gf = Graf, Gräfin; Gv = Generalvikar; Hl = Heilige(r); Hz = Herzog(in); K = Kaiser; Kg = König(in); Kard = Kardinal; P = Papst; Pf = Pfarrer; Prof = (Universitäts-)Professor; Wb = Weihbischof; Abkürzungen von Ordensgemeinschaften nach LThK.

Aalen 241, 248
Abaelardus, Petrus, † 1142 127
Achern 273, 281, 288, 299
Adam von Dordrecht 164
Adrian von Eschweiler, OSB-Abt 167
Aegidius Romanus, OESA, † 1316 23, 192
Aggsbach, Kartause 65
Agnes von Assisi 229, 232
–, von Prag 229
Agricola, Rudolf 172
Albbruck 295
Albert von Sachsen, † 1390 89
Albertus Magnus, OP, † 1280 23, 88, 129, 212
Albrecht von Bayern, B Straßburg, † 1506 19
– von Brandenburg, Kard 141
– V. von Österreich, Hz 61, 153, 155
Albert von Sachsen, † 1390 89
Aleman, Louis, Kard 65
Alexander III., P, † 1181 31
– IV., P, † 1261 228
– V., P, † 1410 35, 38, 50
– VI., P, † 1503 78, 81, 100, 252
– von Hales, OFM, † 1245 129, 212
Alga 66
Aliotti, Hieronymus, OSB, † 1480 131f.
Alkuin (OSB?), † 804 171
Allensbach 64
Alpirsbach 157, 215f.
Ambrosius, Hl, B, † 397 113
Amerbach, Johannes 21, 23
Anaklet II., P, † 1138 31
Angelico, Fra (Giovanni da Fiesole), OP, † 1455 213
Angerer, Joachim 57
Anselm von Canterbury OSB, Eb, † 1109 105f.
Antiochien 29
Antonius von Florenz, OP, EB, † 1459 195
Arévalo, Rodrigo Sanchez de, † 1470 74, 78
Arezzo 131f.
Aristoteles, † 322/321 v. Chr. 76, 88, 90f., 104, 139
Arnold, Klaus 169, 171f.
– von Germersdonk OSB 168
Assisi 225, 231, 239
Athanasius, Hl, † 373 95, 302
Augsburg 154, 156, 175, 177, 213, 218, 242f., 248, 271, 286
– (Diözese) 243, 271, 291
Augustinus, Hl, † 430 21, 23, 27, 139
–, Pseudo- 24f.
– Triumphus von Ancona OESA, † 1328 74, 76
Averroes 104
Aversa, Giuseppe 253
Avignon 36, 43, 55
Ayndorffer, Kaspar, † 1461 154

Backnang 159
Baden, Markgrafen von 187, 249
–, Karl Friedrich von 241f.
Baindt 109
Bamberg 61, 63, 187
Barbaro, Francesco, † 1454 76
–, Zaccaria 76
Barbero, Ermoldo 76
Barbo, Ludovico OSB, † 1443 60, 165
Barreria, Petrus Raymundi de, Kard 34
Bartholomäus von Maastricht OCart 68
– Texterius 175, 180
Basel 180ff., 184, 196, 209, 217
Bayern 57, 61, 150, 153, 156–159, 284, 310
–, Albrecht III. von, Hz, † 1460 155
– Landshut 156
–, Ludwig der Reiche von 156
– München 155
– Tirol 155
–, Wilhelm von, Hz, † 1430 155
Bebel, Heinrich, † 1518 87, 97
Bebenhausen 88, 206, 215f.

Beda Venerabilis OSB, † 735 106, 171
Belgien 173, 259
Bembo, Pietro, Kard., † 1547 73
Benedikt XII., P, † 1342 62, 66, 128, 162, 174, 177, 213, 215
– XIII., GegenP, 36ff.
– XV., P, † 1922 253–256, 259, 263–266
– Chrysantus 172
– Mage von Helmstat 199f.
– von Aniane OSB, † 821 219
– von Nursia, Hl, † 547 25, 48, 161, 209, 211f., 219ff.
Benediktbeuern 272
Berchtesgaden 304
Berlin 253, 279f., 282ff., 294, 297
Berlower, Thomas 78
Bern 184f., 195
Bernhard von Baustetten 158
– von Clairvaux SOCist, Hl, † 1153 11, 23, 42, 104f., 118f., 125f., 129f., 132–136, 164
– von Gernsbach OSB, † 1482 103
– von Waging OSB, † 1472 132
–, Pseudo- 164
Bernhardin von Siena OFM, † 1444 66
Bernold von Konstanz OSB, † 1100 31
Berthold von Steenwick 165, 168
Bertram, Adolf, Eb Breslau, Kard, † 1945 282, 287, 299
Bethmann-Hollweg, Theobald von, † 1921 256f.
Bettinger, Franz von, Kard, † 1917 255
Beuerberg 179
Beuron 294
Biberach a. d. Riß 85, 108, 188–194, 196
Biel, Gabriel, † 1495 188–191, 203–206
Bierlaire, Franz 137
Biondo (Blondus), Flavio (Flavius), † 1463 72f., 76, 80f.
Bismarck, Otto von, † 1898 260
Blarer, Ambrosius 105
Blaubeuren 158, 196, 206, 210f., 213–221
Boccaccio, Giovanni, † 1375 173
Bodenwerder 54
Bömlin, Johannes 183
–, Konrad OFM 177
Bologna 225, 228, 232, 234, 239
Bonaventura OFM, † 1274 116, 129, 135, 168, 195, 212
Bonifatius VIII., P, † 1303 31, 48
Bonn 137
Boppard 172f.
Borja, Rodrigo de → Alexander VI.
–, Cesare de 252
Bornewasser, Franz Rudolf, B Trier, † 1951 282, 288
Bosau 171
Bourges 55f.
Bracciolini, Poggio 72f., 173
Bracht, Johannes OSB 167, 171, 174
Brandenburg, Joachim I. von, Kurfürst 170
Brandmüller, Walter 47, 50
Brant, Sebastian, † 1521 13, 24, 54
Brassicanus, Johannes d. Ä., † 1514 205
Braunschweig, Hztum 64
– Lüneburg, Ernst August I. von, † 1698 304
–, Ernst August II. von, † 1728 304
Breitenfeld, Fidel Baur von, † 1808 248
Bremen 62
Brescia 75, 79
Breslau 280, 292
Brixen 54, 261f.
Bruchsal 159
Brun, Konrad 206
–, Peter, † 1553 206
Bruni, Leonardo, † 1444 72f., 173
Bucer, Martin, † 1551 105, 115, 143
Bühler (Buchler), Ulrich 206
Buldesdorf, Nikolaus 45
Bullinger, Heinrich, † 1575 105
Burger, Wilhelm, Wb, † 1952 278
Burgund 187, 194
Bursfelde 61, 65, 103, 132, 157–174, 181, 195f., 209, 217f.
Busch, Johannes, CanAug, † 1479 66
Butzbach (Hessen) 85, 172, 198ff., 203, 205
–, Johannes OSB, † 1516 171–174
Bynum, Caroline W. 231, 239

Calvin, Johannes, † 1564 95, 105
Calw 86, 103
Cambrai 36
Capistran → Johannes von Capestrano
Capito, Wolfgang, † 1541 92, 143
Carafa, Oliviero, Kard, † 1511 28
Carpentras 55, 73
Castell Gandolfo 258, 261, 269
Castres 60
Celtis, Konrad, † 1508 172
Cesarini, Giuliano (Julian), Kard, † 1444 43, 59f., 67, 163, 165
Chalcedon 77
Chaunu 42
China 259
Christoph von Urach, Künstler 205
– von Utenheim, B Basel, † 1527 18f., 23, 27, 145
Chrysantus, Benedikt OSB 172
Cicero, Marcus Tullius, † 43 v. Chr. 73f., 76
Clemens V., P, † 1314 51, 162
– VII., P, † 1394 32ff., 36, 55
Cluny 11
Colmar 23, 175, 178

Colonna, Odo, Kard. 39 → Martin V., P
Condulmer, Gabriele OESA → Eugen IV.
Conrad von Zenn, OESA, † 1460 134
Consalvi, Ercole, Kard, † 1824 242
Cortese, Paolo, † 1510 43, 81, 83
Corvey 304
Culenborgh, Johannes, OSB 167f.
Cyprian, Pseudo- 164

Dachau 284, 298
Dalberg, Johannes von, B, † 1503 172
Daniel (Prophet) 106
Dante, Alighieri, † 1321 11, 74, 78
Davidsohn, Robert, Prof, † 1937 257f.
Decembrio, Pier Candido 76
Dederoth, Johannes 165
Degler-Spengler, Brigitte, Hist. 224, 233ff.
Den Haag 266
Dettingen/Erms 157, 200–205
Deventer 24, 26, 173
Diana von Andolo, OP, † 1236 225, 228, 232, 234, 238f.
Dietrich von Niem (Nieheim) 32, 36ff., 42, 47f.
– von Vrie 42
Dionysius Areopagita, Pseudo- 17f., 21, 49, 124, 139
Döllinger, Johannes Joseph Ignaz 310
Döring, Matthias, OFM, † 1469 66
Domenichi, Domenico de, † 1478 43, 75–82
Dominikus, Hl, † 1221 182, 223, 227, 234ff.
Donauwörth 213
Dornstetten 85
Dossenberger, Franz Ferdinand, Dk, † 1860 309f.
Drontheim 62
Droste zu Vischering, Klemens August, Eb Köln, † 1845 302
Dürer, Albrecht, † 1528 172
Duns Scotus, Johannes, OFM, † 1308 23, 87ff., 119, 195

Eberhard von Kamp 167f., 171ff.
Eck, Johannes, † 1543 86
Eckbolsheim 227
Egger, Franz, B Brixen, † 1918 180
Ehingen/Donau 313
Ehrenfried, Matthias, B Würzburg, † 1948 294
Eichstätt 54
Eisgrub/Mähren 270
Elisabeth von Thüringen, Hl, † 1231 231
Eller, Manfreda, Sr, † 1978 273, 278, 282, 285f., 288, 291, 294, 296f.
Ellwangen 159, 241ff., 246f., 304
Elm, Kaspar, Prof 131, 181, 234
Empedokles 90f.
Engelbert, Pius 169
Engelhus, Dietrich 168
England 39, 55, 259, 267
Enzklösterle 157
Eppstein-Königstein, Gfen von 199
–, Philipp I. von, Gf 199
Epstein, Klaus, Prof 253
Erasmus von Rotterdam, † 1536 13, 79ff., 86, 105, 137–148
Erfurt 168, 190, 192f.
Ermentrudis von Brügge 229
Ermland 302
Erzberger, Matthias, Politiker, † 1921 251, 253–263, 266
Esch, Arnold 28
Esslingen 177, 194, 206, 241, 248
Estouteville, Guillaume d', Kard, † 1483 78
Eugen IV., P, † 1447 14, 54f., 59, 66f., 71f., 80, 82, 110, 198, 215

Faber Stapulensis, Jakob, † 1536 86
Fabri, Felix, OP, † 1502 209
– von Stubach 188
–, Wendelin 188, 195
Farel, Guillaume, † 1565 105
Farfa 219
Favier, Jean 55
Favanini, Ludovico 305
Federer, Jacobus → Philippi, Jacobus
Feldkirch 262
– (bei Freiburg) 22
– (Vorarlberg) 262
Felix V., GegenP, 66f., 72, 186
Felsberg 270
Ferrara 52
Feurstein, Heinrich, Pf, † 1942 284
Fichet, Guillaume, † 1487 21
Ficino, Marsilio, † 1499 21, 125, 192
Fini, Antonio Maria 305
Fischer, Franz Josef, Wb, † 1958 275f., 282
Flandrin, Petrus, Kard 34
Fleury, OSB-Abtei 128
Flick, Elias 190, 193
Florenz 12, 52, 67, 71f., 83, 132, 191, 213
Fra Angelico 213
Frank, Isnard W., OP, Prof 191
Franken 159
Frankreich 16, 20, 34, 78, 194, 259
Franziskus von Assisi, † 1226 140, 176, 235ff., 239
Freiburg i. Br. 22f., 64, 175, 271–299
Freising 54, 154, 156
Friedrich I. Barbarossa, K, † 1190 31
– II., K, † 1250 31
– III., K, † 1493 52, 72, 75
– I., von der Pfalz, Kurfürst, † 1476 75, 178, 188
– III. von Zollern, B Konstanz, † 1436 58

Fries, Peter 155
Frühwirth, Andreas 253, 259
Fulda 220, 274–295, 304
Furter, Michael 24
Fyner, Konrad 205f.

Gaggenau 299
Galen, Clemens August, Gf von, Kard, B Münster, † 1946 275. 280, 282
Galerius, römischer K 29
Galganus Burghesius 74
Gallus, Jodocus, † 1517 20
Ganzer, Klaus, Prof 133
Gasparri, Pietro, Kard, † 1934 259
Gatz, Erwin, Prof 301f.
Ge(h)é, Nicolas 49
Geiler von Kysersberg, Johannes, † 1510 13, 18–21, 27, 58, 186
Geisenheim (Rheingau) 27
Gelasius I., P, † 498 30
Gelder, Herman A. Enno van 147
Gellius 76
Gemmingen, Georg von, Domherr Worms, † 1511 20
Gent (Diözese) 47, 54
Gerlach, Rudolf von 254ff., 259, 261, 263
Georg (Maiser von Berg?), OSB-Abt Hirsau, † 1484 103
Gerardus de Vliederhoven, † um 1402 23
Gerbert, Martin, OSB-Abt St. Blasien, † 1793 87
Gerhard von Rimini, OESA 64
– Zerbolt van Zutphen, † 1398 23, 25
Gerhart von Hasselt, OSB-Abt 172
Gerson, Johannes, † 1429 17, 19ff., 23, 32, 37, 42, 49, 58, 130, 164, 195, 203
– -les-Barby 17
Giengen a. d. Brenz 132, 241, 248
Göppingen 157, 159
Gorichem, Arnold, OSB 167
Gozzadini, Giovanni, † 1517 83
Grabmann, Martin, Prof, † 1949 133
Gran, Heinrich 88, 97
Grand Chartreuse 164
Gratian, † 1197 30
Gregor I., P, † 604 29f., 104–106, 168
– VII., P, † 1085 30
– IX., P, † 1241 31, 231, 237f.
– XII., P, † 1417 37–39
– XVI., P, † 1846 311
– von Nyssa, † 394 82
– von Rimini, OESA, † 1358 119, 192
Gremlich, Anna von, d. J., Sist-Äbtissin 109
Gresemund, Johannes 173
Greyff, Michael 115
Gröber, Conrad, EB Freiburg, † 1948 271–299
–, Maria 274, 276, 280, 290ff., 294, 296f.
Groß-Burlo 60
Grünbühl 23, 28, 92
Grünwälder, Johannes 154f., 158
Grundmann, Herbert, Prof 224, 233f.
Guarinus von Verona 173
Güterstein (Kartause) 157f., 204
Guillaume de Pierre Godin, OP 74, 76f.
Gunther von Erfurt, OSB Abt 170
– von Nordhausen, OSB Abt, † 1503 168
Gutenzell 109

Habsburg 28
–, Albrecht V. von, Hz, † 1439 153
– (Haus) 186, 262, 266, 303
–, Karl von, ErzHz, † 1922 262, 266
Hagen, August, † 1963 307, 313
Hagenau 88, 97, 175
Halberstadt (Diözese) 24, 64
Haller, Johannes, Prof † 1947 11, 16, 42, 190
Hamersleben 24
Hamm, Berndt, Prof 192
Han, Jakob, † 1510 20
Hanselmann (Meister), Künstler 205
Hanssler, Bernhard, Pf, Prälat 291
Hanßmann, Johannes, OSB-Abt Hirsau, † 1524 103
Hardefust, Eberhard 165
Hartmann von Burgau, OSB-Abt Weingarten, † 1520 210
Häusler (Hüsler), David 220
Hefele, Carl Joseph, B Rottenburg, † 1893 310
Heggbach 109
Hegius, Alexander 173
Hegne 284
Heidelberg 20, 64, 86, 135, 163ff., 182, 186
Heidenheim 158, 211
Heilbronn 178ff., 187, 241, 246, 248
Heiligkreuztal 109, 241
Heimpel, Hermann, Prof 165
Heinrich von Ahaus, † 1439 198
– von Gent, † 1293 76
– Heinbuche von Langenstein, † 1397 20f., 32–36
– von Mühlhausen, OP 213
– von Werl, OFM, † 1463 66
Helmstadt 199f.
Hennon, Johannes 89
Hermann IV. von Hessen, Eb Köln, † 1508 169
Herrenberg 157, 159, 200f., 203ff.
Hertling, Georg von, Gf, † 1919 255
–, Wilhelm von, Gf 241, 261
Herveus Natalis, OP, † 1323 76
Hessen 32, 34
–, Ludwig II. von, LandGf 199
– Darmstadt, Ludwig von, LandGf, † 1830 242
Heydrich, Reinhard, † 1942 275

Heymerich de Campo, † 1460 165
Heynlin, Johannes von Stein (de Lapide), † 1496 19, 22, 190
Hieronymus, Hl, † 419/20 106, 111
Hildesheim 282
Hilgenreiner, Karl, † 1948 258
Himmerod 165
Himmler, Heinrich, † 1945 275
Hinderberger, Anton, Dk, † 1963 297
Hinrichter, Gemma, Sr. 273, 278
Hinschius, Paul, Prof, † 1898 260
Hirsau, OSB-Abtei 102ff., 106, 157f., 178, 218f.
Hirscher, Johann Baptist, † 1865 310
Hisch, Johann 62
Hoch, Thaddäus 271
Höffner, Josef, Eb Köln, Kard 97
Hoest, Stephan von Ladenburg, † 1472 20
Hoffmann, Georg, OFM 183
Hohenlohe-Schillingsfürst, Franz Karl von, Wb 242, 248
Hohenzollern (Fürstentum) 262, 270, 285
–, Wilhelm II. von, † 1941 255
Homer, fl. 800 v. Chr. 282
Hompesch, Reyner von 164
Hornbach 165
Hossfeld, Max, Prof 22
Hrabanus, Maurus, OSB, † 856 106
Hubert von Köln, OSB, † 1533 172f.
Hugo von Balma, OCart 135
– von Folieto 164
– von St. Cher, Kard, † 1263 224, 227, 230
– von St. Viktor, † 1141 164
Hugolin von Segni → Gregor IX.
Hugshofen/Vogesen 27f.
Huguccio, † 1210 30
Humbert von Romans, OP, † 1277 42, 229, 236f.
Huntpichler, Johann, OP 66
–, Leonhard 189
Hus, Johannes (Jan), † 1415 41f., 107
Husern 227

Ignatius von Loyola, Hl, † 1556 148
Inghirami, Tommaso, † 1516 80f.
Innozenz II., P, † 1143 31
– III., P, † 1216 31, 51
– IV., P, † 1254 31, 227, 230
– VIII., P, † 1492 100
Isny 215
Italien 55, 57, 81, 83, 132, 252, 254, 256–263, 268ff.

Jacoba von Settesoli 236f.
Jacobus, OSB, um 1446 214
– de Paradiso (vom Paradeis), OCart, † 1465 23, 68f., 133
– Traiecti de Voecht 23
– de Voragine, OP, † 1298 115
Jakob von Sierck, Eb Trier, † 1456 165f.
Japan 259
Jaumann, Ignaz, Gr, † 1862 309, 311
Jedin, Hubert, Prof 69
Jerusalem 29
Jetzer, Johannes, OP, † 1514 195
Johannes XII., P, † 964 32
– XXII., P, † 1364 31, 105
– XXIII., KonzilsP Konstanz, † 1419 39
Johannes Buridanus, † nach 1358 89
– Capestrano, OFM 66, 187
– Cassianus, † 430/35 164
– Chrysostomus, Hl, † 407
– IV. Donre, OSB-Abt 166ff., 171
– von Dorsten, OESA, † 1481 192
– Duns Scotus → Duns Scotus
– Flamingus Boppardensis 172
– Gerson → Gerson, Johannes
– Grünwälder → Grünwälder, Johannes
– von Gruitrode, OCart 23
– Hennon 89
– Hus → Hus, J.
– von Indersdorf, AugCan, † 154f.
– von Kastl, OSB, fl. 1399 133
– von Luxemburg, OSB 172
– von Mainz 180f.
– Mulberg, Pseudo-, OP 44
– von Ochsenhausen 154
– (Jeuser) von Paltz, OESA, † 1511 124, 192
– Paul II., P 253
– von Ragusa 51
– von Segovia 43, 48, 51
– von Sircksee 171
– Teutonicus, † nach 1215 30f., 33
– IV. Tulbeck, B Friesing, † 1473 156
– van den Veren (de Veris) 173
– von Vorst, OSB-Abt 165
– Wildhausen, OP 233
Johannisberg (Rheingau) 166
Joigny, Amicie von, Gf 223, 227
–, Gaucher von, Gf 223, 227
Jordan von Sachsen, OP 225, 228, 234, 238f.
Juan de Carvajal 72
– Gonzáles (Johannes a S. Facundo), OESA, † 1479 42
Julius II., P, † 1513 83
Junghans, Helmar, Prof 192
Junta (Giunta), B. 97
Justinian, K, † 565 212

Kämmerer, Prof 272
Kalixt III., P, † 1458 166
Kanada 259

Karl IV., K, † 1378 17
– V., Kg Frankreich, † 1383 32, 34
– V., K, † 1558 54
– VII., Kg Frankreich, † 1461 60
Karlsruhe 282, 294, 299
Kaspar von Tegernsee, OSB-Abt 155
Kassel 199
Kastilien 55
Kastl, OSB-Abtei 61, 132f., 153, 209 217
Katharina von Siena, Hl, OP, † 1380 133
Keck, Johannes, OSB, † 1450 68, 132, 165
Keller, Johann Baptist, B Rottenburg, † 1845 307, 309
Kempf, Nikolaus, † 1497 133
Kempten 156, 304
Kerrl, Hans, Reichsminister 275
Kirchberg (bei Sulz) 233
Kirchheim unter Teck 157
Kirchhofen 22
Klara von Assisi, Hl, † 1253 225, 229, 231ff., 235f., 239
Kleve, Hz von 187
Klingental (Basel) 185
Koblenz 187
Köl, Johannes → Brassicanus, Johannes
Köln 61ff., 65f., 75, 165, 167, 169, 172, 182, 187, 195, 302, 305
Königsbronn, OCist Kloster 158
Königstein i. Taunus 198f.
Kolb, Günter 210
Komburg (Schwäbisch Hall) 159, 241
Konrad, Hl, B Konstanz, † 975 273, 290, 296
– von Bondorf 183, 186
– von Gelnhausen, † 1390 32, 34–37
– von Rodenberg 166
Konstantin der Große, röm. K, † 337 29
Konstantinopel 30, 77
Konstanz 12, 17, 36, 38f., 42, 48–52, 54–57, 68f., 75, 77, 100, 107, 115, 161f., 168, 175, 201, 284, 289f., 296
– (Diözese) 62f., 162, 209, 217
Korsendonk 26
Kottmann, Max, Gv, † 1948 274, 282, 295, 298
Kraichgau 159
Kraus, OMI 280f., 284, 294
Krumbad 271–298
Kuhn, Johann Evangelist, Prof, † 1887 312
Kulm 302
Kumpfmüller, Josef, B 271
Kundig, Ulrich, OSB-Abt Blaubeuren, † 1476 196, 211, 214 217

Laach 167, 171f., 174
Lahr 87
Lamparter, Thomas, OP 27
Landersdorfer, Simon Konrad, B 292
Landmann, Florenz, OFM 183
Landsberg, Franz Ludolf Jobst von, † 1732 305
–/Lech 272
Lang, Paul 171
Languedoc 227
Lauffen a. Neckar 157f.
Lausanne 65, 72, 302
Lavant 305
Layminger, Leonhard, B Passau 61
Leclercq, Jean, SOC 125f.
Ledochowski, Wladimir, SJ, † 1942 259f.
Leesch, Wolfgang 198
Leo I., P, † 461 30
– IX., P, † 1054 30
– X., P, † 1521 73
– XIII., P, † 1903 252
Lewen, Antonius, OSB-Abt, † 1519 171
Lexington, Stephan 128
Lichtental (Baden-Baden) 295
Liebenau 275, 282
Liebmann, Maximilian 253
Liechtenstein (Fürstentum) 253, 261–264, 268, 270
–, Johann II. Fürst von, † 1929 262
–, Franz I. Prinz von, † 1938 262
Lipp, Joseph, B Rottenburg, † 1869 307, 311–314
Livius, Titus, † 17 76
Lodovico de Forogiulio, OFM 74
Löwen 165, 167, 172f.
Lombardei 228
London 260
Lonhard, Otto-Günter 211
Loschi, Antonio 73
Lothringen (Haus) 303
–, Franz Anton von, † 1715 306
–, Karl Joseph Ignaz von, † 1715 306
Luckner, Gertrud 294
Ludolf von Sachsen, OCart, † 1378 23
Ludwig von Anjou 36
– der Bayer, K, † 1347 31
Ludwigsburg 308
Lüttich 164, 173
Lund 62
Luther, Martin, † 1546 21, 56, 69, 111, 115, 135, 138, 145, 147
Luxemburg 294
Luzern 302
Lyon 43, 53, 228

Machens, Joseph Godehard, B Hildesheim, † 1956 282, 286
Machet, Gerard, B 60
Madrid 225, 227, 230, 234
Magdeburg 62
Mage, Benedikt 199f.

Mainz 55, 61f., 103, 173, 199
Mallorca 263
Mancz, Conrad, Drucker 218
Manetti, Gianozzo 80
Manitius, Karl 168
Mannheim 299
Mansi, Giovanni Domenico, † 1769 54
Mantua 64, 157
Marbach (Elsaß) 23
Marcellinus, P, † 305 33
Margrethausen 241
Mariaberg 241
Maria Einsiedeln 259
Marienfeld 65
Marienthal 27, 65, 198ff.
Marken 252
Marktoberdorf 241
Marsilius von Inghen, † 1396 21
– von Padua, † 1342/43 31
Martin V., P, † 1431 39, 52, 55, 63, 110, 154
– von Senging 62
– von Urach 218
Mast, Joseph 310, 312
Matthäus von Krakau, † 1410 47
Maulbronn 178
Maurer, Hans-Martin 150
Maximilian I., K, † 1519 28, 170, 220
Mayer, Adam, OSB-Abt Köln, † 1499 166ff.
Mechthild von Magdeburg, † 1282/94 133
Meersburg 241
Meersemann, G. G. 173
Meissen 280
Meitingen 272
Melanchthon, Philipp, † 1560 86, 143, 205
Melk, OSB-Abtei 60f., 65, 67, 132, 153, 162, 164, 169, 209ff., 214, 216–220
Melton, Wiliam, † 1528 20
Melweis, Wenzel 201
Mende 31
Menniken, Karl (Carlo Viruli) 173
Menorca 263
Mertens, Dieter, Prof 57, 59f.
Metternich, Clemens Wenzel Lothar Fürst von, † 1859 308, 310–313
Mettlach 167, 169
Metzger, Max Josef, Pf, † 1944 272
Meyer, Johannes, OP, † 1485 180
Michael von Brescia 132
Michelfeld 218
Miethke, Jürgen, Prof 74
Mömpelgard (Montbeliard) 197
Molitor, Raphael, OSB-Abt, † 1948 284
Montargis 223, 227, 229
Montfort, Johann I. von, Gf 227
–, Simon von, Gf, † 1218 223, 227
Morsey, Rudolf 301
Moses 21, 82, 100, 106
München 253, 259, 271, 276, 289, 302, 308
– Nymphenburg 272, 274
Münster i. W. 20, 198, 280, 304f.
Murbach-Luders 304
Murner, Thomas, OFM, † um 1437 183, 185f.
Murrhardt 160

Napoleon I. Bonaparte 263
– III., franz. K, † 1873 252
Nassau, Adolf II. von, B Mainz, † 1475 199
–, Hadamar, Johann Ludwig von, Gf 245
Nathin, Johannes, OESA 193
Neresheim 215
Neumarkt, Johann von, PfalzGf, † 1443 154
Neveu, Franz Xaver, B Basel, † 1828 242
Nicolas de Clémange 47
Nicolaus d'Orbellis, OFM, † 1472/75 89
– von Oresme, B Lisieux, † 1382 89
Nider, Johannes, OP, † 1438 64, 69, 164, 180, 182, 195f.
Niederlande 259f.
Nikolaus I., P, † 867 30
– V., P, † 1455 71f., 80f.
– Caroli, OFM 64, 157, 186f.
– von Dinkelsbühl, † 1433 21, 164
– von Kues, Kard, † 1484 43, 51, 54, 58, 67f., 120, 132, 155, 165f., 168
– von Lyra, OFM, † 1349 101
– von Saarbrücken 168
Nizäa 29, 51, 77
Noppel, Constantin, SJ, † 1945 278, 284
Normann-Ehrenfels, Philipp Christian Friedrich von, Gf, † 1817 243ff.
Nürnberg 64, 134, 187

Oberammergau 110
Oberman, Heiko A., Prof 112, 119, 190, 192
Odenheim 159
Oehler, Anton, Kirchenrat, † 1879 309, 311
Oekolampad, Johann, † 1531 105, 143
Österreich 57, 61, 150, 153, 256, 258ff.. 263, 269f.
Ötenbach (Zürich) 228
Öttlingen 103
Offenburg 227
Offenhausen 157, 188
Origenes, Hl, † um 254 139
Orsegnio, Cesare 279, 299
Orsini, Giordano, Kard, † 1438 73
Osnabrück 303ff.
Ostia 258
Ottobeuren 156
Ourliac 58
Ozment, Stephen, Prof 42

Pacelli, Eugenio, Nuntius (Pius XII.), † 1958 253
Padua 66, 125, 132, 165
Panormitanus (Nicolaus de Tudeschis), OSB, † 1445 51
Paradies (bei Soest) 233
Paris 24, 26, 128
–, St. Viktor 127
–, Universität 17, 22, 32f., 35ff., 86, 89f., 119, 162f., 172
Passau 54, 61, 292
Paulus, Hl, † 64/68 21, 85, 106, 139, 141f.
– II., P, † 1471 73, 75, 79, 156, 177f.
Pavia 51f.
Pellikan, Konrad, † 1556 88, 102
Peraudi, Raymund, B Gurk, Kard, † 1505 110
Pestalozzi-Pfyffer, Emil, † 1929 260
Peter von Koblenz, Baumeister 205
– von Landshut, B, † 1464 156
Petrarca, Francesco, † 1374 173
Petrus, Hl, † 55 25
– Flandrin, † 1381 34
– Lombardus 81, 119, 121
– von Olewig, OSB-Abt, † 1533 168
– de Palude, OP 74, 76f.
– Raymundi de Barreria, Kard 34
– von Rosenheim, † 1433 154
– von Schaumburg, B Augsburg, † 1469 156
– Venerabilis, OSB 125
Pfalz 150, 153, 158, 186
–, Ludwig von der, Kurfürst 186
–, Mechthild von der, Gf, ErzHz, † 1482 187
–, Ruprecht I. von der, Kg, † 1390 35, 153
– -Neuburg 303
–, Franz Ludwig von, B Worms, † 1732 304
–, Wolfgang Gerg von, B Osnabrück, † 1683 305
Pfefferkorn, Johannes, † 1522/23 195
Pforzheim 64, 112, 187
Pfullingen 187
Philargi, Petrus 35
Philipp, de Coetquis, Eb Tours 53
Philippi, Jacobus, † nach 1505 13, 22–28
–, Ludwig 26
Piccolomini, Enea Silvio → Pius II
–, Ermolao Barbero il vecchio 76
–, Francesco Todeschini (Pius III.) 73, 76
–, Jacopo Ammanati, Kard 73, 76
Piemont 252, 266
Pierre d'Ailly, B Cambrai, Kard, † 1420/21 31f., 36f.
– Ameilh (Petrus Amelii), Kard, † 1389 34
Piffl, Friedrich Gustav, Eb Wien, Kard, † 1932 262f.
Pippin d. J., † 768 263, 267ff., 270
Pirckheimer, Willibald 172f.
Pisa 32, 36–39, 50
Pius II., P, † 1464 56, 73, 75f., 156f., 173
– III., P, † 1503 73
– IX., P, † 1878 252, 311
– X., P, † 1914 253
Plantsch, Martin, † 1533 85, 91f., 112
Platina, Bartolomeo, † 1481 73, 79f.
Platon, † 348/347 v. Chr. 139f., 142
Plutarch, † 50 76, 172
Poggio Barcciolini, Gian Francesco, † 1459 72f., 173
Polen 266
Pomponius Laetus (Pomponio Leto), † 1497 73
Praxedis, Hl 235
Prela, Michele Viale, Nuntius 310, 312
Preußen, KgReich 262, 270
Prouille 227, 234
Le Puy 36

Quintilian, Marcus Fabius, † um 96 74

Radewijns, Florentius, † 1400 25
Räß, Andreas, B Straßburg, † 1887 311, 313
Rankl, Helmut 153
Rapp, Francis 12, 15, 183
Rappoltstein, Wilhelm von 28
Ratgeb, Jörg, Maler, † 1526 205
Raymundi, Wilhelm 101f.
Rebmann, Johannes 206
Rechentshofen 158
Regensburg 241, 244
Reichenau 164
Reichenbach 157
Reims 17
Reinhardsbrunn 170
Reinhardt, Rudolf, Prof 308
Rethel 17
Reuchlin, Johannes, † 1522 101f., 172f., 195
Reutin 157
Reutlingen 115, 241, 248
Reyner von Hompesch 164f.
Reysmann, Theodor, Prof 216
Richard von Mediavilla, † 1302/08 23
Riga 62
Ritz, Thaddäus, † 1866 309
Robert von Lecce (Licio), OFM, † 1495 195
Rode, Gottfried 164
–, Johannes, OSB-Abt Trier, † 1439 58, 61, 135, 161, 163–166, 169, 174
Roggenburg 156
Rohan, Louis-René Edouard de, B, † 1803 242
Rohr 155
Röder, Matthias 42
Rom 19, 21, 28, 30, 43f., 52, 71f., 75, 80–83, 154, 166, 228, 252, 257f., 260–253, 292, 304, 307, 309–314

–, Lateran 42, 50f.
–, S. Maria sopra Minerva 81
–, S. Sixto 234
Romagna 252
Roselli, Antonio 74
Rottenburg 273, 276, 278, 280, 282, 287, 290, 292
– (Diözese) 243, 271, 281, 285, 291, 307–314
Rottenmünster 109, 275, 282
Rottweil 241, 248
Rousse, Johann 36
Rovere, Domenico della, Kard, † 1501 80
Rufach (Elsaß) 64, 187
Rudolf von Biberach, OFM, † nach 1326 135
Ruh, Kurt, Prof 123

Sacchi, Bartolomeo → Platina
Sachsen 178f.
–, Clemens Wenzeslaus, B
Sachsenhausen-Oranienburg, KZ 271
Sadoleto, Jacopo, † 1536/45 55, 73
Salem 218
Salomo 98
Salzburg 51, 62, 261ff., 305
San Marino 256
St. Andreä 305
St. Gallen 58, 219
St. Nabor 166
St. Ottilien 271f., 276f.
St. Peter im Einsiedel (Schönbuch bei Tübingen) 157, 201, 203f., 205
Sauter, Agnes, SOCist-Äbtissin 109
Savoyen 194
Scarpatetti, Beat Matthias von, Prof 27
Scheltrub, Blasius, OSB-Abt, † 1503 103f., 106
Scheyern 155
Schickhardt, Heinrich d. Ä. 205
Schiegg, Kaspar, OSB-Abt Weingarten, † 1491 210
Schlettstadt (Sélestat) 27f.
Schlitpacher, Johann 68
Schmid, Chrysostomus, OSB-Erzabt 272, 277
Schmitt, Jean-Claude 186
Schmitz, Heribert 301
Schöninger, Franz Xaver 309
Schöntal 218, 241, 248
Schott, Peter, † 1490 20f.
Schulte, Aloys 15
Schuttern 87
Schwäbisch Gmünd 188, 241, 248
– Hall 54, 178, 241
Schwarzenthann 23
Schweiz 255, 259f., 269
Scott (amerik. Jurist) 267
Scriptoris, Paul, OFM, † 1505 85f., 88, 92, 95f., 101f., 113, 115
Sedlmeier, Wilhelm, Dk, Wb, † 1987 280
Sengler (Oberstabsarzt) 287, 291
Serenus von Marseille, B 104
Seuse (Suso), Heinrich, OP, † 1366 279
Severoli, Antonio Gabriele 242
Siberti, Jakob, OSB 172
Siena 51f.
Sigismund, K, † 1437 39
– von Tirol, ErzHz, † 1490 156
Simon, André 237
Sindelfingen 157, 199
Siricius, P, † 389 30
Sixtus IV., P, † 1484 14, 73, 80, 100, 102, 200f., 206
Söflingen 66
Soest 233
Sokrates 139
Sommenhardt (bei Calw) 86
Spanien 78, 259, 263
Speyer 175
–, Diözese 243
Spies von Büllesheim zu Rath, Karl Philipp Johann Freiherr 305
Spöcker, Ewald, OSB, † 1975 272
Sponheim 106, 133, 166, 169f., 174, 217f.
Sproll, Johannes Baptista, B Rottenburg, † 1949 271–299
–, Ottilie 273, 276, 283, 292f., 298
Stablo-Malmédy 304, 306
Stalingrad (Wolgograd) 294
Stammler, Wolfgang, Prof 123
Statius, Leonhard, OP 12
Staupitz, Johann von, † 1524 194
Stein a. Rhein 216
–, Frederick 226
Steinbach, Heinrich 200, 205f.
–, Wendelin, † 1519 85, 87, 108, 112f., 190, 200, 204–207
Steinheim a. d. Murr 157f.
Steinmann, Martin 44
Stephan Lexington, SOC 128
Stievermann, Dieter, Prof 16
Stohr, Albert, B 292, 299
Stöffler, Johannes, † 1531 88
Straßburg 19f., 24, 64, 66, 133, 175ff., 182–186, 227f., 242, 311
Ströbele, Urban, Dk, † 1858 307, 310–313
Sturm, Jakob, † 1553 20f.
Stuttgart 105, 108, 157, 188, 205, 272, 287, 299, 312f.
Subiaco 102, 213f., 216
Sudbrack, Josef, SJ 133
Summenhart, Konrad, † 1502 21, 86–115, 190, 205

Tachenhausen 157, 197, 200, 203
Talaru, Amédee de, Eb 53
Tegernsee 132, 154, 169

Tholey 167, 169, 172
Thomas von Aquin, OP, † 1274 19, 23, 33, 76, 81, 119, 164, 195f., 212
– von Celano, OFM, † nach 1260 235
– von Pavia, OFM, † 1280 235f.
Tirol 155, 261
Toke, Heinrich, † 1455 58
Tomasi, Pietro 75
Tor-Eurasberg, Kaspar von 155
Torcello 75
Tortell, Giovanni 72
Tours 53
Traversari, Ambrogio, OSB Camald, † 1439 66, 88
Trayn (Schloß) 155
Treflers, Wolfgang 173
Trient 50, 69, 261f.
Trier 61, 63, 67, 135, 165, 167f., 187, 198, 241, 282
–, St. Matthias 61, 135, 161, 163f., 166, 167ff., 171–174
Trithemius, Johannes, OSB, † 1516 27, 103, 106, 133, 163, 217
–, Jakob 169
Troni, Tiberio 242
Tübingen 21, 64, 85f., 96, 101f., 104f., 108, 112f., 115, 157, 159, 187ff., 191, 193, 200, 202, 205f., 294, 308
Turnholt 26
Turrecremata, Johannes, OP, Kard, † 74, 78
Tutzing 277

Ulm 66, 178, 187, 209, 248, 271, 279
Ulrich von Blaubeuren 211
– von Straßburg, OP, † 1277 129
Umbrien 252
Untermarchtal 279, 282, 286
Urach 17, 105, 157, 188f., 197, 199ff., 203–207
Urbach, Walter von 158
Urban IV., P, † 1264 236
– V., P, † 1370 67
– VI., P, † 1389 32f., 35f.
–, Wolfgang 88
Ursberg 275
USA 259

Valla, Lorenzo, † 1457 74, 81
Valladolid 67, 215
Valli (Senator) 267
Vanotti, Johann Nepomuk, Dk, † 1847 310
Vellnagel, Christian Ludwig August, † 1853 244
Venedig 75
Vener (von Gmünd, Familie) 165
Vennebusch, Joachim 169
Verden (Diözese) 64
Vergenhans (Nauclerus), Johannes, † 1510 108, 158, 191, 200
–, Ludwig 158
Vicari, Hermann von, Eb Freiburg, † 1868 286, 313
Vienne 16, 43, 50
Viller, Marcel 23
Vinzenz von Aggsbach, OCart 68f.
Vladimiri, Paulus 47
Vochezer, Gosberta 274, 279
Voltz, Paul 28

Walchensee 272
Wald (Kloster) 109
Wächter, Eberhardt, † 1829 244
Waler, Kaspar 196
Walther von Werve 87, 190
Weber, Max, Prof 231
Weil der Stadt 86, 241, 248
Weiler (bei Esslingen) 157
Weingarten 210, 214, 216
Weiß, Franz 271
Weissenburg 175, 177, 187
Welte, Benedikt, Dk 311
Wenzel, Kg, † 1400 35
Westfalen, Hztum 242
Wiblingen 214
Wicliff, John, † 1384 12, 107
Wien 52, 55f., 65, 162, 175, 182, 262, 266, 302, 308, 310
–, Universität 61, 135, 153
Wienken, Heinrich, B Meißen, † 1961 275, 280, 290
Wilhelm Duranti (Durandus) von Mende, † 1330 31, 38, 43, 77
– von Hirsau, OSB-Abt, † 1091 106
– von Münstereifel, OSB 172
– von Ockham, OFM, † 1347 31, 33f., 38, 88, 101, 119
– Peraldus, OP, † 1261 168
– von St. Thierry, SOCist, † 1148 104, 129, 164
Wilpert von Falkenstein 187
Wimpfeling, Jakob, † 1528 13, 18–21, 23, 27, 92, 171ff., 185f., 195f.
Windesheim 23, 60, 64, 165
Winker, Oskar, † 1957 282
Wirth, Albrecht 267
Wörishofen 272, 283
Wolf (an der Mosel) 198
–, Thomas d. J. 92
Wolfenbüttel 24, 76
Wolff, Heinrich von Sponheim, OSB-Abt, † 1451 166
Wolfram (Maiser von Berg), OSB-Abt Hirsau, † 1460 158

Worms 187
– (Diözese) 243, 304
Wülzburg 211, 218
Württemberg 16, 27, 150, 156–159, 178, 191, 197, 199, 201, 203f., 206f., 218, 241, 243, 248f., 285, 294, 308, 312
–, Friedrich I. von, Kg, † 1816 241–245
–, Ludwig von, Gf, † 1450 187
–, Wilhelm I. von, Kg, † 1864 309
– Stuttgart 157
–, Heinrich von, Gf, † 1519 199
–, Margarethe von, Gf 199
–, Ulrich V. von, Gf, † 1480 157f., 187f., 199
–, Ulrich I. von, Hz, † 1550 194, 201f., 203
– Urach 187f.
–, Eberhard im Bart von, Gf, Hz, † 1496 104f., 158f., 187f., 193f., 197, 199ff., 203f., 206f.
–, Mechthild von, Gf, † 1495 199
Würzburg 159f., 170f., 294
– (Diözese) 243

York 20
–, Friedrich von, B, † 1802 304

Zabarella, Franciscus, Kard, † 1417 32, 37
Zavelstein 86
Ziegenhain, Otto von, Eb, † 1430 163, 165
Zilettus, F. 97
Zoest, Nikolaus 65
Zolter, Heinrich, OESA 64
Zschoch, Helmut 134
Zürich 47, 88, 175, 184, 186
Zumkeller, Adolar, OSA 192
Zwiefalten 158, 218, 241, 248
Zwingli, Huldrych, † 1531 105, 115, 143
Zwolle 23–27

Aus dem Inhalt des Bandes 11/1992

Zum Thema »Kirchenreform im 15. Jahrhundert«

Dieter Mertens	Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten
Georg Kreuzer	Die konziliare Idee
Johannes Helmrath	Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter
Heribert Smolinsky	Papstgewalt ohne Grenzen? Papalistische Theorie im Zeitalter der Renaissancepäpste und des römisch-italienischen Humanismus
Helmut Feld	Konrad Summenhart. Theologe der kirchlichen Reform vor der Reformation
Ulrich Köpf	Monastische Theologie im 15. Jahrhundert
Peter Walter	Kirche und Kirchenreform nach Erasmus von Rotterdam
Dieter Stievermann	Klosterreform und Territorialstaat in Süddeutschland im 15. Jahrhundert
Petrus Becker	Benediktinische Reformbewegungen und klösterliches Bildungsstreben. Die rheinischen Abteien der Bursfelder Kongregation
Bernhard Neidiger	Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland
Wilfried Schöntag	Die Kanoniker und Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg
Jürgen Sydow	Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster

Ferner Aufsätze, Quellen, Miszellen, Arbeitsberichte von

Andrea Löther (Grenzen und Möglichkeiten weiblichen Handelns im 13. Jahrhundert. Die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden), Rudolf Reinhardt (Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: Der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium?), Hubert Wolf (Verlegung des Heiligen Stuhls: ein Kirchenstaat ohne Rom? Matthias Erzberger und die Römische Frage im Ersten Weltkrieg), Paul Kopf (Briefwechsel zwischen Joannes Baptista Sproll und Conrad Gröber [1941–1944] – Ein Beitrag zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs aus seiner Diözese von 1938 bis 1945), Hubert Wolf (Fürst und/oder Bischof? Anmerkungen zum neuen Bischofslexikon [1648–1803]), Wolfgang Zoll (Die Bischofswahlen in der Diözese Rottenburg 1845 bis 1847 unter besonderer Berücksichtigung des Einflusses von Fürstkanzler Metternich).

Dazu Besprechungen und Anzeigen von über 80 Büchern und Schriften.

ISBN 3-7995-6361-X ISSN 0722-7531