
Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Organ des
Geschichtsvereins
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 13 · 1994

Rottenburger Jahrbuch
für
Kirchengeschichte

Band 13 · 1994

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-Stutt-
gart. – Sigmaringen: Thorbecke
ISSN 0722-7531
Erscheint jährl.
Bd. 13. 1994. –

© 1994 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
Printed in Germany · ISBN 3-7995-6363-6 · ISSN 0722-7531

Inhalt

ZUM GELEIT	9
I. AUFSÄTZE	
<i>Dieter Stievermann</i>	
Reichsrechtliche und reichspolitische Rahmenbedingungen für die Konfessionen in der Frühen Neuzeit	11
<i>Günter Christ</i>	
Hof – Territorium – Untertanen Beobachtungen zur Stellung zum Katholizismus konvertierter Fürsten im 17. und 18. Jahrhundert	25
<i>Heinz-Peter Mielke</i>	
Das süddeutsche Schwenkfeldertum zwischen Toleranz und Orthodoxie	63
<i>Paul Warmbrunn</i>	
Der Weg zur Parität in den gemischtkonfessionellen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl 1548–1648	79
<i>Etienne François</i>	
Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806	101
<i>Wolfgang Zimmermann</i>	
Protestanten in einer rekatholisierten Bischofsstadt: Konstanz in den Jahren 1548–1635	109
<i>Inge Mager</i>	
Katholiken und Protestanten als Minderheiten auf dem Eichsfeld, insbesondere in Duderstadt	121
<i>Meinrad Schaab</i>	
Die Katholiken in der Kurpfalz Von einer unterdrückten zur privilegierten Minderheit	133
<i>Ulrich Bubenheimer</i>	
Schwarzer Buchmarkt in Tübingen und Frankfurt Zur Rezeption nonkonformer Literatur in der Vorgeschichte des Pietismus	149
<i>Dieter Fauth</i>	
Dissidentismus und Familiengeschichte Eine sozial- und bildungsgeschichtliche Studie zum kryptoheterodoxen Tübinger Buchdrucker Eberhard Wild (1588–um 1635)	165

<i>Peter G. Tropper</i>	
Emigriert – missioniert – deportiert Protestanten und Geheimprotestantismus in Österreich und Salzburg zwischen Gegenreformation und Toleranz	179
<i>Rudolf Reinhardt</i>	
Der Jansenismus	191
<i>Gregor Richter</i>	
Wie im württembergischen Allgäu 1938 nach dessen Vertreibung »weitaus der überwiegende Teil der katholischen Bevölkerung auf Seiten von Bischof Sproll« stand	199

II. MISZELLEN

<i>Gabriel Adriányi</i>	
Religiöse Minderheiten im Königreich Ungarn im Zeitalter der Reformation . . .	213
<i>Rudolfine Freiin von Oer</i>	
Konfessionelle Minderheiten in nordwestdeutschen Domkapiteln und Stiften . .	215

III. REZENSIONEN UND UMSCHAU 217

1. Quellen – Gesamtdarstellungen

Die Originale der Papsturkunden in Baden-Württemberg 1198–1417 (Rudolf Reinhardt)	217
<i>Emil van der Vekene</i> , Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis (Hubert Wolf) . .	218
Gaisberg-Schöckingensches Archiv Schöckingen. Urkundenregesten 1365–1829 (Rudolf Reinhardt).	219
Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart A-D. Inventar des Bestands C 3 (Hubert Wolf)	219
Die Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe. Teil 7: Spezialakten der badischen Ortschaften (Bestand 229) (Rudolf Reinhardt).	220
<i>Herbert Gutschera – Joachim Maier – Jörg Thierfelder</i> , Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern – <i>Roland Fröhlich</i> , Große illustrierte Kirchengeschichte – <i>Karl Hartmann</i> , Zwanzig Jahrhunderte Kirchengeschichte (Josef Buck)	220

2. Antike – Mittelalter

Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion (Hermann-J. Vogt)	222
<i>Walter Berschin</i> , Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter Bd. III. (Theodor Klüppel)	223
<i>Ludger Körntgen</i> , Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher (Louis Carlen) . . .	225
<i>Annette Zurstrassen</i> , Die Passauer Bischöfe des 12. Jahrhunderts (Detlev Zimpel)	226
Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von <i>Richard Benz</i> (Rudolf Reinhardt).	227

<i>Michael Kissener</i> , Ständemacht und Kirchenreform. Bischöfliche Wahlkapitulationen im Nordwesten des Alten Reiches 1265–1803 (Günter Christ)	228
<i>Werner Mezger</i> , Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur (Konstanzer Bibliothek 15). (Abraham Peter Kustermann)	231

3. Humanismus – Katholische Reform – Reformation – Gegenreformation

<i>Jörg Mauz</i> , Ulrich Molitoris. Ein süddeutscher Humanist (Helmut Feld)	233
<i>Meinrad Schaab</i> (Hg.), Territorialstaat und Calvinismus (Helmut Feld)	233
Ioannis Calvini Opera Exegetica. Vol. XVI. Commentarii in Pauli Epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, hg. von <i>Helmut Feld</i> (Peter Walter)	234
<i>Martin Arnold</i> , Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation – <i>Alejandro Zorzin</i> , Karlstadt als Flugschriftenautor (Ulrich Köpf)	235
Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535). Hg. von <i>Adolf Laube</i> (Ulrich Köpf)	237
<i>Manfred Rudersdorf</i> , Ludwig IV. Landgraf von Hessen-Marburg 1537–1604 (Günter Christ)	238

4. Neuere Kirchengeschichte – Neuzeit

<i>Etienne François</i> , Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806 (Wolfgang Zimmermann)	240
<i>Jakob Friedrich Reimmann</i> (1668–1743), Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum (1725). Mit einer Einleitung hg. von <i>Winfried Schröder</i> (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, Abt. II: Supplementa, Bd. 1). (Abraham Peter Kustermann)	241
<i>Rudolf Endres</i> , Adel in der Frühen Neuzeit (René Pahud de Mortanges)	242
Aufklärer – Kardinal – Patriot. Franz Xaver von Salm (Rudolf Reinhardt)	243
<i>Markus Ries</i> , Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828) (Hans Wicki)	244
<i>Elisabeth Fehrbach</i> , Verfassungsstaat und Nationsbildung 1815–1871 (Hans-Otto Binder)	245
<i>Wolfgang Hübner</i> , Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern 1817–1850 (Rudolf Reinhardt)	246
<i>Horst Heinrich Jakobs</i> , Die Begründung der geschichtlichen Rechtswissenschaft (Felix Hammer)	247
Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke. Bearbeiter von <i>Rudolf Herzog</i> † und <i>Othmar Pfyf</i> (Quellen zur Schweizer Geschichte, hg. von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz; NF. III. Abt.: Briefe und Denkwürdigkeiten, Bd. X). (Abraham Peter Kustermann)	248
<i>Hubert Wolf</i> , Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) (Peter Walter)	250
<i>Leonhard Hell</i> , Reich Gottes als Systemidee der Theologie. Historisch-systematische Untersuchungen zum theologischen Werk B. Galuras und F. Brenners (Josef Rief)	251

5. Nationalsozialismus – Kirche nach 1945

<i>Thomas Brewer</i> , Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg (Martin Gritz)	253
Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945–1962. Hg. und kommentiert von <i>Heinz Hürten</i> (Heinz-Albert Raem)	254

<i>Gerhard Besier</i> – <i>Stephan Wolf</i> (Hg.), »Pfarrer, Christen und Katholiken«. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen (Hubert Wolf)	255
<i>Giuseppe Alberigo</i> – <i>Klaus Wittstadt</i> (Hg.), Ein Blick zurück – nach vorn: Johannes XXIII. (Hubert Wolf)	256

6. Klöster – Orden

Helvetia Sacra. Abt. III: Die Orden mit der Benediktinerregel Bd. 2: Die Cluniazenser in der Schweiz (Bernhard Neidiger)	256
<i>Kaspar Elm</i> (Hg.), Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlicher Orden und Klöster (Karl Suso Frank)	259
<i>Kaspar Elm</i> – <i>M. Parisse</i> (Hg.), Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter (Karl Suso Frank).	259
Das Zisterzienserinnenkloster Wald. Bearb. von <i>Maren Kubn-Rehfus</i> (Germania Sacra NF 30: Das Bistum Konstanz 3) (Rudolf Reinhardt)	260
<i>Günter Esser</i> , <i>Josepha Dominica</i> von Rottenberg (1676–1738). Ihr Leben und ihr geistliches Werk (Barbara Hallensleben)	261
<i>Gisela Fleckenstein</i> , Die Franziskaner im Rheinland 1875–1918 (Otto Weiß)	262
<i>Paul Kopf</i> , Die Franziskanerinnen von Bonlanden (Rudolf Reinhardt)	263

7. Universitäts- und Stadtgeschichte

Erfurt 742–1992. Stadtgeschichte – Universitätsgeschichte, hg. von <i>Ulman Weiß</i> (Rudolf Reinhardt)	264
<i>Almuth Märker</i> , Geschichte der Universität Erfurt (Rudolf Reinhardt).	265
Veritati et Vitae. 150 Jahre Theologische Fakultät Eichstätt (Rudolf Reinhardt).	265
<i>Manfred Brümmer</i> , Staat contra Universität. Die Universität Halle-Wittenberg und die Karlsbader Beschlüsse 1819–1848 (Hubert Wolf)	268
<i>Evamaria Engel</i> , Die deutsche Stadt des Mittelalters (Jürgen Sydow)	268
Weingarten. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. von <i>Norbert Kruse</i> – <i>Hans Ulrich Rudolf u. a.</i> (Rudolf Reinhardt)	269

8. Württemberg – Baden/Baden-Württemberg

<i>Axel Gotthard</i> , Konfession und Staatsräson. Die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608–1628) (Andreas Zieger)	270
<i>Hans-Jürgen Kremer</i> (Bearb.), Das Großherzogtum Baden in der politischen Berichterstattung der preußischen Gesandten 1871–1918 (Hans-Otto Binder)	271
<i>Hans-Martin Maurer</i> – <i>Paul Sauer</i> (u. a.), Geschichte Württembergs in Bildern 1083–1918 (Hubert Wolf)	272
Der Neckar-Odenwald-Kreis (Günter Christ)	273
Pfarrerbuch innerwürttembergischer Reichsstädte. Bearb. von <i>Max-Adolf Cramer</i> . (Baden-Württembergisches Pfarrerbuch III) (Rudolf Reinhardt)	274
<i>Immo Eberl</i> (Bearb.), Flucht, Vertreibung, Eingliederung (Thomas Kühne)	275

9. Kunstgeschichte

<i>Andreas Tacke</i> , Der katholische Cranach. Zu zwei Großaufträgen von Lucas Cranach d. Ä. (Helmut Feld)	276
<i>Georg Dehio</i> , Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler, Neubearb. (Rudolf Reinhardt)	278
Straße der Romanik. Die Kunstführerkassette (Rudolf Reinhardt)	279
<i>Elisabeth Hütter</i> , Die Pauliner-Universitätskirche zu Leipzig (Jürgen Sydow)	280

10. Umschau	280
-----------------------	-----

IV. VEREINSCHRONIK	286
------------------------------	-----

V. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	287
---	-----

Orts- und Personenregister	292
--------------------------------------	-----

Zum Geleit

Die Praxis, die Vorträge unserer, gemeinsam mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, gestalteten Studientagungen in Weingarten in einem Band des Rottenburger Jahrbuchs vorzulegen, hat sich bewährt. So erhalten die einzelnen Bände ein Thema, was aber nicht ausschließt, daß auch andere Beiträge aufgenommen werden. Der neue Band bietet die Vorträge der Studientagung 1992 »Religiöse Minderheiten im Konfessionszeitalter«. Bei zwei Beiträgen müssen wir uns mit kurzen Inhaltsangaben begnügen. Rudolfine Freiin von Oer hat die ausführliche Fassung ihres Vortrags in der neuen Festschrift für Günter Christ¹ vorgelegt, während Gabriel Adriányi auf einen Druck verzichten wollte; wie das beigegebene Literaturverzeichnis zeigt, hat er sich schon des öfteren zum Thema der religiösen Minderheiten im Königreich Ungarn geäußert.

Rudolf Reinhardt

1 Konfessionell gemischte Dom- und Stiftskapitel in Nordwestdeutschland, in: Beiträge zu Kirche, Staat und Geistesleben. Festschrift für Günter Christ zum 65. Geburtstag am 20. März 1994. Hrsg. von Josef SCHRÖDER. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 14) Stuttgart 1994, 131–142.

DIETER STIEVERMANN

Reichsrechtliche und reichspolitische Rahmenbedingungen für die Konfessionen in der Frühen Neuzeit

Die Konfessionsfragen gehören zweifellos zu den am weitgehendsten fixierten und traktierten Materien des frühneuzeitlichen Reiches – und zwar sowohl zur Zeit des Alten Reiches selbst als auch in der späteren Geschichtsschreibung¹. Es kann hier daher nur ein grober Aufriß für den Sachstand und ein erster Einstieg in zentrale Fragestellungen gegeben werden. Wenn es dabei auch in erster Linie um die Reichsperspektive geht, so ist doch auch der territoriale Bezug dauernd gegeben, denn bekanntlich existierte das Reich ja ausschließlich in seinen Teilen. Und gerade für die Konfessions- (oder in der Sprache der Zeit »Religions«-) Verhältnisse besaß das Reichsrecht seinen wohl größten Stellenwert, das heißt, es setzte einen relativ festen normativen Rahmen. So konnte man durchaus von einer »Reichs-Religions-Verfassung« sprechen². Die Reichsstände und sonstigen Reichsglieder waren eben – auch nach 1648 – nicht souverän. Im Gegensatz zu allen emanzipatorischen Tendenzen sahen sich diese gerade im Religionssektor besonders starken gesetzlichen Einschränkungen, judikativen Kontrollen und gegebenenfalls auch externen Eingriffen ausgesetzt.

Trotz des Umfangs allein schon des rechtlichen Bereiches nennt der Titel dieses Beitrages aber auch noch den politischen. Das ist unvermeidbar, denn der Faktor Politik bedeutete sozusagen das dynamische Element im Gegensatz zu den umfassenden rechtlichen Fixierungen, mit denen versucht wurde, die ungeheure Brisanz der Religionsfrage im konfessionell gespaltenen Reich der Frühen Neuzeit zu neutralisieren. Um das Konfessionsproblem in seiner Tragweite zu verstehen, müssen also Recht und Politik immer wieder im Zusammenhang gesehen werden.

1 Wichtige Impulse für die neuere Forschung gingen von den Arbeiten Ernst Walter ZEEDENS aus – vgl. z. B. Die Entstehung der Konfessionen, München/Wien 1965; DERS., Konfessionsbildung, Stuttgart 1985. Aus der Fülle aktueller Forschungen (mit zunehmender sozialgeschichtlicher Akzentsetzung) vgl. insbes. Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«, hg. v. Heinz SCHILLING, Gütersloh 1986 und Die Lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, hg. v. Hans-Christoph RUBLACK, Gütersloh 1992. Die Zeit nach 1648 stand und steht zum Teil noch immer im allgemeinen Interesse deutlich zurück. Wichtig jetzt aber Etienne FRANÇOIS, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806, Sigmaringen 1991 u. für die Verfassungsgeschichte die Arbeiten von Gabriele HAUG-MORITZ (vgl. Anm. 30 und 50).

2 Johann Jacob MOSER, Von der Teutschen Religions-Verfassung (Neues Teutsches Staatsrecht, 7) Frankfurt u. Leipzig 1774 (Reprint 1967).

Die Entwicklung bis 1555

Bereits mit den ersten, eigentlich noch unbewußten Schritten auf dem Weg zu einem konfessionell differenzierten Reich läßt sich das Spannungsfeld Recht – Politik greifen³. Es hat politisch-taktische Gründe, daß gegen den Augustinermönch Martin Luther das Ketzerrecht nicht gleich konsequent angewendet wurde – was bedeutet hätte, die Sache kirchenintern rasch zu entscheiden und dann nur noch zur Exekution die weltliche Gewalt zu bemühen. Wie wir wissen, wurde wesentlich auf Intervention von Luthers Landesherrn die Causa Lutheri immer wieder verschleppt und schließlich zu einem Thema des Reichstages, also eines politischen Forums. Auch nach 1521 war es die kursächsische Politik, die eine Exekution des inzwischen gebannten und geächteten Ketzers aus Wittenberg verhinderte, bis seine große Medienwirksamkeit – wie das Druckmedium spielte nicht zuletzt das »Medium« Reichstagsöffentlichkeit (neben den Distributionssträngen Orden und Universität) eine große Rolle – eine solche Werbewirkung entfaltet hatte, die an eine einfache Radikallösung nicht mehr denken ließ.

Entscheidend wurde es, daß Luther nicht nur eine breite Wirkung in Stadt und Land gelang, sondern daß sich auch politische Entscheidungsträger (z. B. in den Städten⁴ und in landesherrlichen Räten⁵) insbesondere aber Fürsten hinter seine Sache stellten. Ganz wesentlich war dabei die Entwicklung der traditionell schon dynastisch fundierten und jetzt noch religiös überhöhten mitteleuropäischen Achse Sachsen-Hessen, jüngst erst in der Hessen-Thüringen-Ausstellung verdeutlicht⁶. Diese Territorien stellten reichspolitisch ein kaum zu überspielendes Gewicht dar und strahlten über ihren Kernraum hinausgreifend weiter aus. Die Verbindung von Fürstenopposition und religiösem Dissens aus dem Herzen des Reiches heraus gegenüber dem auf die spanisch-burgundisch-italienischen Interessen zentrierten katholischen Reichsoberhaupt sollte zum bestimmenden Merkmal der kommenden Jahrzehnte werden. Bei aller Bedeutung der Freien und Reichsstädte für die Frühphase der Reformation lagen langfristig gesehen die entscheidenden politischen Gewichte bei den Fürsten des mittleren Deutschland, denen sich bald auch die des Nordens und Ostens anschlossen.

Die aus Fürsten und Reichsstädten auf den Reichstagen sich formierende evangelische Partei hat bekanntlich schon früh Regelungen durchgesetzt, die zwar nicht die Verurteilung Luthers und seiner Lehre in Worms 1521 aufhoben, aber doch den Exekutionszwang verwässerten und damit eine weitere Ausdehnung der Luther-Bewegung ermöglichten. So sind zu nennen etwa die Reichstagsbeschlüsse von 1524 (das Wormser Edikt sollte soweit möglich befolgt werden) oder dann von 1526 (jeder Fürst sollte sich so verhalten, wie er es »gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffe und vertraue zu verantworten«), der von den evangelisch gesinnten Reichsständen im Sinne einer Gewissens- bzw. Handlungsfreiheit interpretiert wurde⁷.

3 Vgl. zu den folgenden Ausführungen grundsätzlich Heinz SCHILLING, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1988; Horst RABE, *Reich und Glaubensspaltung. Deutschland 1500–1600*, München 1989; Harm KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648*, Stuttgart 1989; Heinrich Richard SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992.

4 Bernd MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, bearb. Neuausgabe Berlin 1987; Peter BLICKLE, *Die Reformation im Reich*, 2. Aufl. Stuttgart 1992, 87 ff.

5 Dieter STIEVERMANN, *Sozial- und verfassungsgeschichtliche Voraussetzungen Martin Luthers und der Reformation – der landesherrliche Rat in Kursachsen, Kurmainz und Mansfeld*, in: *Martin Luther: Probleme seiner Zeit*, hg. v. Volker PRESS u. Dieter STIEVERMANN, Stuttgart 1986, 137–176.

6 *Hessen und Thüringen – Von den Anfängen bis zur Reformation. Eine Ausstellung des Landes Hessen*, Marburg 1992, 253 ff.

7 Zitat nach RABE (wie Anm. 3) 211.

Auch die entschlosseneren prokatholische Politik des Kaisers um 1530 konnte das Ruder nicht mehr herumwerfen, sondern bewirkte eher das Gegenteil: Im Jahre 1529 formierten sich die Evangelischen auf dem Reichstag als »Protestanten« gegen einen Mehrheitsbeschluß, der das Wormser Edikt wieder voll inkraft setzen wollte; wenn auch 1530 auf dem Augsburger Reichstag von Kaiser und katholischer Mehrheit die Bekenntnisschrift der Evangelischen verworfen wurde, so lag doch mit der sogenannten »Confessio Augustana« gleichwohl erstmals ein zwar komprimierter, aber doch relativ umfassender Bekenntnistext vor – mit einer ausgesprochenen Breiten- und Langzeitwirkung, der ihn dann zum Fundament einer evangelischen Konfessionsbildung im genaueren Sinne werden ließ; darüberhinaus schlossen die sich bedroht fühlenden evangelischen Stände den Schmalkaldischen Bund. Dieser Bund schützte nicht nur bestehende evangelische Kirchen in Territorien und Städten. Er ermöglichte auch eine evangelische Expansion: Württemberg im Jahre 1534 ist das wohl wichtigste Beispiel⁸.

In den Jahren 1546/1547 gab aber eine dem Kaiser günstige politische Situation in Europa diesem die Möglichkeit, den Schmalkaldischen Bund militärisch zu zerschlagen, nachdem er ihn schon von innen her geschwächt hatte (Erpreßbarkeit Philipps von Hessen infolge einer Doppelehe, Gewinnung Moritz von Sachsens durch Versprechungen). Mit dem Interim suchte Karl V. die evangelischen Gebiete wieder zu einer katholischen Kirche zurückzuführen, deren Selbstreform das Konzil (seit 1545 in Trient) bringen sollte.

Es beleuchtet die Kräfteverteilung zwischen Kaiser und Fürsten, daß bereits 1552 dieses System (dessen kaiserliche Prädominanz auch den katholischen Fürsten, allen voran Bayern, nicht behagte) zusammenbrach – und zwar unter dem Anstoß des erneut die Fronten wechselnden Moritz von Sachsen und seiner evangelischen Verbündeten aus Mittel- und Norddeutschland, die auch Rückhalt an Frankreich fanden. Die groben Umrisse der Konfessionsverteilung in Deutschland blieben so trotz der dramatischen Ereignisse weitgehend stabil. Einmal mehr sehen wir hier die Politik der Fürsten als prägenden Faktor der konfessionellen Landkarte in Deutschland. Diese Feststellung schließt gleichwohl nicht aus, daß hinter der fürstlichen Politik wirkliche Gewissensentscheidungen standen.

Die Erfahrungen der raschen Konstellationswechsel zwischen 1546 und 1552 bildeten das Fundament für einen ersten Versuch, den konfessionspolitischen Sprengstoff auf der Basis des reichspolitischen Status quo grundsätzlich zu entschärfen. Der innere Frieden im Reich wurde damals von vielen höher geschätzt als die Glaubenseinheit bzw. -wahrheit.

Die Ordnung von 1555

Der Augsburger Reichstag von 1555 fand nach langem Tauziehen die Formeln, die als »Religionsfrieden« in Form eines Reichstagsabschiedes (damit als Produkt eines säkularen Forums) die deutsche Geschichte langnachwirkend prägen sollten. Der Glaubensstreit wurde also nicht auf einem Konzil beigelegt, sondern durch Einbau in die säkulare Landfriedensordnung politisch neutralisiert⁹.

Grundgedanke in Augsburg war die Sicherstellung von zwei Gruppen: Katholiken und Bekennern der Confessio Augustana. Minderheiten (etwa Juden, Täufer, Schwenkfeldianern, Reformierten) wurden keinerlei Rechte eingeräumt, auch nicht den Anhängern der beiden

8 Volker PRESS, Die württembergische Restitution von 1534, reichspolitische Voraussetzungen und Konsequenzen, in: BlwürttKG 87, 1987, 44–71.

9 Heinz ANGERMEIER, Die Reichsreform 1410–1555, München 1984, 317ff.; Text des Religionsfriedens z. B. bei Hanns Hubert HOFMANN, Quellen zum Verfassungsorganismus des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1495–1815, Darmstadt 1976, 98ff. (mit weiteren Druckortangaben).

privilegierten Religionsgruppen in den Gebieten des jeweils anderen. Allerdings wurde diesen das Recht zur Auswanderung zugestanden. Das ist, wenn man so will, ein erster Schritt zu einem persönlichen Glaubensentscheidungsrecht, das als solches umfassend aber eben nur den Herrschaftsständen zugesprochen wurde. Individuelle Entscheidungsfreiheit auf unterer ständischer Ebene gab es darüber hinaus in solchen Reichsstädten, in denen schon beide Konfessionen bestanden, da hier der Status quo festgeschrieben wurde. Das Prinzip des einen Glaubens im Reich war mit dieser Ausnahme jetzt also auf die territoriale Ebene verlagert worden. Grundsätzlich sollte es im Bereich des jeweiligen Reichsstandes nur einen Glauben geben. Und dieser Glauben wurde von dem bestimmt, der auch die Herrschaftsrechte ausübte. Auf die prägnante Formel »Cuius regio, eius religio« hat man recht bald dieses Prinzip gebracht. Für evangelische Landesherrschaften wurde dazu konsequenterweise die bischöfliche Gewalt suspendiert. Der Religionsbann erscheint dabei als Annex der Landeshoheit: Das ist einerseits nur logische Folge des allgemeinen, seit dem späten Mittelalter zu beobachtenden Machtzuwachses für die Inhaber von Landesherrschaft, andererseits verleiht es dieser aber auch eine jetzt fixierte höhere Qualität (Landesherr als Notbischof und Haupt der werdenden Landeskirche) und eine jetzt gesicherte vergrößerte Quantität (territoriale und materielle Gewinne durch Säkularisationen)¹⁰.

Festzuhalten bleibt, daß Augsburg insgesamt kaum Neues geschaffen hat, sondern im wesentlichen die gewachsene kirchen- und konfessionspolitische Praxis festschrieb: Katholische wie evangelische Landesherren hatten schon immer versucht, ihrem Bekenntnis alleinige Gültigkeit zu verschaffen. So konsequent und einfach dieses Augsburger Grundprinzip von 1555 scheint, so war die Gesamtlage doch komplizierter. Das schlug sich in teilweise disparaten Sonderregelungen und offenen Formulierungen nieder. Von Horst Rabe ist das Werk von 1555 daher jüngst zu Recht als »fragmentarischer Kompromiß voll tiefer innerer Spannungen« bezeichnet worden¹¹. Die gravierendste Sonderregelung ist der sogenannte geistliche Vorbehalt, den die Protestanten schließlich als königliche Einfügung in den Reichsschluß akzeptieren mußten. Danach verlor ein evangelisch werdender geistlicher Fürst oder Prälat sämtliche Rechte und Befugnisse. Das war zugunsten der katholischen Seite eine ganz wichtige Einschränkung des landesherrlichen Optionsrechtes. Die Evangelischen ihrerseits konnten bei ihrem Begehren, das Territorialprinzip aufzuweichen, nicht entsprechend reüssieren: Sie hatten versucht, die Städte und landsässigen Ritter in geistlichen Territorien in den Religionsfrieden einzubeziehen, diese in ihrer Konfessionsentscheidung freizustellen. Sie erreichten aber lediglich eine in ihrer Rechtswirkung fragwürdige mündliche Erklärung König Ferdinands (die sogenannte *Declaratio Ferdinanda*) zum Schutz der schon bestehenden evangelischen Kirchenwesen dieser Sondergruppen¹².

Mit dem Schutz der geistlichen Fürstentümer hatte die katholische Seite einen großen Erfolg errungen, durch den – kombiniert mit einem katholischen Königtum – der Ausbreitung des evangelischen Bekenntnisses deutliche Grenzen gesetzt wurden und der auch die politischen Strukturen durch die Mehrheitsverhältnisse auf dem Reichstag im katholischen Sinne stabil hielt. Das volle Reformationsrecht (*jus reformandi*) für die weltlichen

10 Letzteren Aspekt betont Karlheinz BLASCHKE, Wechselwirkungen zwischen der Reformation und dem Aufbau des Territorialstaates, in: *Der Staat* 9, 1970, 347–364; zur Kontinuitätsfrage im Hinblick auf spätmittelalterliche Verhältnisse vgl. Dieter STIEVERMANN, *Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg*, Sigmaringen 1989; jetzt auch Manfred SCHULZE, *Fürsten und Reformation. Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation*, Tübingen 1991.

11 RABE (wie Anm. 3) 299; das dynamische Element im Friedenswerk von 1555 betont Heinz DUCHHARDT, *Deutsche Verfassungsgeschichte 1495–1806*, Stuttgart 1991, 115.

12 Zu ihrer Wirkung vgl. den Beitrag von Inge MAGER in diesem Band.

Fürsten war demgegenüber aus protestantischer Perspektive ja nur ein halber Gewinn, da es auch im Sinne katholischer Glaubensentscheidungen von Landesherrn instrumentalisierbar war.

Ungelöste Probleme und wachsende Spannungen

Die nächsten Jahrzehnte sollten dann zeigen, daß auch weiterhin nicht alles von den rechtlichen Regelungen abhängig war. So gingen der katholischen Kirche geistliche Fürstentümer im Norden und Osten des Reiches in einer überwiegend evangelischen Nachbarschaft in der Regel dann verloren, wenn auch die Trägergruppen (Stiftsadel, Domkapitel) nicht am alten Glauben festhielten¹³.

Das wichtige Erzstift Köln¹⁴ dagegen konnte mit Hilfe des geistlichen Vorbehalts und einer entschlossenen katholischen Politik, für die zuletzt Bayern verantwortlich zeichnete, behauptet werden; ähnliches spielte sich in Straßburg ab¹⁵. Köln und Straßburg, aber auch der Streit um das den Evangelischen zugefallene Magdeburg, bildeten brisante konfessionspolitische Unruheherde im ausgehenden 16. Jahrhundert. Im Umfeld weltlicher Territorien sammelte sich ebenfalls gefährlicher Sprengstoff. Hier ging es vor allem um Kirchengüter, die im Zuge von Reformationen nach 1552 eingezogen worden waren: 1552 war nämlich das Kirchengüterstichjahr, auf das sich der Religionsfrieden von 1555 bezog, ohne jedoch das den weltlichen Fürsten auch zukünftig zugestandene Reformationsrecht in seinem Umfang ganz genau zu definieren. Man hatte hier und an anderen Punkten die Aushilfe bei weichen Formulierungen suchen müssen, da man im konkret Sachlichen zu weit auseinander stand.

Die Formelkompromisse, die 1555 den Friedensschluß ermöglicht hatten, trugen den Keim späterer Konflikte in sich. Diese schienen umso unausweichlicher, als jede Seite nach wie vor vom guten Recht der eigenen Sache überzeugt war, und so auch der Austrag auf reichsgerichtlicher Ebene nicht auf allgemeine Akzeptanz stoßen konnte¹⁶. Entscheidender als die Unzulänglichkeiten der Friedensformeln von 1555 war für den konkreten Verlust des Religionsfriedens um 1600 jedoch eine gewachsene innere und dann eben auch äußere Kampfbereitschaft: in Kreisen des erneuerten, gegenreformatorischen Katholizismus und auch auf seiten veränderungsbereiter Protestanten, besonders bei den Reformierten, die ja in den Frieden von 1555 nicht eingeschlossen waren.

Die fortschreitende Konfessionalisierung¹⁷ in den deutschen Territorien, die hinter dieser Verhärtung der Fronten stand, kann hier allerdings nicht näher verfolgt werden. Es muß aber darauf verwiesen werden, daß die konsequenten und dynamischen Konfessionalisierungs- und Verstaatungsprozesse in allen deutschen Territorien untrennbar miteinander verwoben waren, sich wechselseitig bedingten. Friedenswille und Friedensfähigkeit blieben so auf der Strecke.

13 Vgl. Volker PRESS, Soziale Folgen der Reformation in Deutschland, in: Schichtung und Entwicklung der Gesellschaft in Polen und Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert, hg. v. Marian BISKUP u. Klaus ZERNACK, Wiesbaden 1983, 196–243, bes. 208f.

14 Franz BOSBACH, Köln, Erzstift und Freie Reichsstadt, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 3: Der Nordwesten, hg. v. Anton SCHINDLING u. Walter ZIEGLER, Münster 1991, 58–84.

15 Georg SCHMIDT, Der Wetterauer Grafenverein, Marburg 1989, 349ff. (mit Lit.).

16 Zum Streit um die Kirchengüter vgl. jetzt Dietrich KRATSCH, Justiz – Religion – Politik. Das Reichskammergericht und die Klosterprozesse im ausgehenden sechzehnten Jahrhundert, Tübingen 1990; Wolfgang SEIBRICH, Gegenreformation als Restauration. Die restaurativen Bemühungen der alten Orden im deutschen Reich von 1580 bis 1648, Münster 1991.

17 Vgl. SCHMIDT (wie Anm. 3). Zahlreiche Einzelbeiträge zum Themenkomplex Konfessionalisierung / Sozialdisziplinierung / Staatsbildung jetzt in: Westfälische Forschungen 42 (1992).

Auf diesem Hintergrund vollzog sich auch eine dramatische, wesentlich konfessionell bedingte Zuspitzung der reichspolitischen Lage. »Die Forderungen der Orden nach Rückgabe ihrer in der Reformation entzogenen Klöster wurden zu einem Katalysator, an dem sich Reichs- und Kirchenpolitik entschieden«¹⁸. Dieses Klima lähmte schließlich die Reichsverfassung: Das heißt, es machte Reichsjustiz und Reichstag funktionsunfähig. Und schließlich organisierten sich jeweils wichtige Teile der konfessionellen Lager in der evangelischen Union und der katholischen Liga gegeneinander.

Das politisch-mentale Pulverfaß war bald nach der Jahrhundertwende also wieder hinreichend gefüllt. Es fehlte nur noch der zündende Funke. Zu seiner Erzeugung mangelte es nun nicht an Anlässen – sowohl im Reich als auch auf der europäischen Bühne. Wie sehr sich die Lage zugespitzt hatte, zeigt in krasser Deutlichkeit die beiderseitige Flut drohender und polemischer Schriften im Kontext des Reformationsjubiläums 1617. Dem »Jubel über Jubel« der Evangelischen hielt die katholische Seite ein »Übel über Übel« entgegen; der Papst schrieb ein Sonderjubiläum zur »Ausrottung der Ketzereien« aus¹⁹.

Der Große Krieg 1618–1648

An dem Aufstand der protestantischen böhmischen Stände 1618 gegen ihren katholischen König, der identisch war mit dem Kaiser aus dem Hause Habsburg, entzündete sich schließlich der offene, große Krieg. Da die Böhmen 1619 den reformierten Kurfürsten von der Pfalz zu ihrem neuen König gewählt hatten, griffen die militärischen Aktionen schnell auf die Pfalz²⁰ über, wo sich mit Spanien bereits eine auswärtige Macht engagierte, und überzogen schließlich in einer Art Kettenreaktion das ganze Reich. Kaiser Ferdinand II. und Maximilian von Bayern, das Haupt der katholischen Liga, beide von ihrer gegenreformatorischen Sendung überzeugt, zogen das Gesetz des Handelns an sich²¹.

Obwohl die innerlich gesplittene evangelische Union als solche sich nicht beteiligt hatte, ja das konservativ lutherische Kursachsen sogar dem Kaiser mit Aussicht auf eigenen territorialen Gewinn beigesprungen war (es winkten die Lausitzen als Nebenländer der böhmischen Krone), nutzte der Kaiser seine militärische Erfolge 1629 auch zu einem konfessionspolitischen Rollback-Versuch. Mit dem Restitutionsedikt²² wurde die einseitige und restriktive katholische Auslegung des Augsburger Friedenswerkes von 1555 fixiert und in der Folge auch exekutiert: In Norddeutschland etwa war schon vorher das Bistum Osnabrück²³ zum Schauplatz der Gegenreformation geworden, im Süden mußte beispielsweise Württemberg jetzt seine zahlreichen Klöster wieder herausgeben; an vielen Orten des schon lange evangelischen Herzogtums wurde so wieder katholische Präsenz ermöglicht²⁴.

Letztlich schwerwiegender als die katholischen Augenblickserfolge wog jedoch die Entfremdung der grundsätzlich kaisertreuen Lutheraner, allen voran Sachsens, vom Reichsoberhaupt: eine Entfremdung, die den Reichszusammenhalt nachhaltig störte und das Reich

18 SEIBRICH (wie Anm. 16) 2.

19 Johannes BURKHARDT, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt 1992, 128 ff., Zitate 129.

20 Vgl. jetzt Meinrad SCHAAB, *Geschichte der Kurpfalz 2*, Neuzeit, Stuttgart 1992, 109 ff.

21 BURKHARDT (wie Anm. 19) 135.

22 Helmut URBAN, *Das Restitutionsedikt. Versuch einer Interpretation*, Diss. München 1966 (1968); Volker PRESS, *Kriege und Krisen. Deutschland 1600–1715*, München 1991, 212; jetzt Michael FRISCH, *Das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629*, Tübingen 1993.

23 Thomas ROHN, Osnabrück, in: *Die Territorien des Reichs 3* (wie Anm. 14) 130–146.

24 Vgl. Roswitha PHILIPPE, *Württemberg und der Westfälische Friede*, Münster 1976; zum Zusammenhang Restitution / Rekatholisierung vgl. SEIBRICH (wie Anm. 16) 223, 697, 700.

vollends in den Wirbel der europäischen Auseinandersetzungen zog. »Das Restitutionsedikt war zweifellos ein schwerer und folgenreicher politischer Fehler Ferdinands und seiner Berater« – so konstatierte 1990 der Regensburger Historiker Dieter Albrecht²⁵. Dabei hatte der Kaiser mit »seinem« Restitutionsedikt im Sinne einer Wiederherstellung alter reichskirchlicher Strukturen noch ein relativ gemäßigtes Programm umgesetzt – im Gegensatz zu weitergehenden Forderungen aus dem katholischen Lager.

Die konfessionelle Rechtsinterpretation aus dem Geist der Gegenreformation hatte also unübersehbar das politische Augenmaß verloren gehen lassen. In gedrückter Stimmung beging das evangelische Deutschland 1630 das Jubiläum der *Confessio Augustana* – von katholischer Seite wurde darauf verwiesen, daß Ketzerei selten mehr als 100 Jahre dauere²⁶.

Der Kaiser vermochte seine überragende Position allerdings nicht zu behaupten. Neben der europäischen Konstellation, die wir hier weitgehend vernachlässigen müssen, stand dem – wie schon um 1550 – das Mißtrauen auch der wichtigen katholischen Reichsstände (allen voran wieder Bayern) entgegen, die den Verlust der reichsständischen Freiheiten und die Aufrichtung eines habsburgischen Reichsabsolutismus fürchteten: Die Interessen von Politik und Konfession waren bei den Partnern eben nicht dauerhaft in Einklang zu bringen.

Und wie schon auf Karls V. Interim folgte dem prokatholischen Diktat des Restitutionsedikts recht bald der Gegenschlag, einmal mehr von Norden und einmal mehr mit französischer Rückendeckung. König Gustav Adolf von Schweden konnte 1632 offensiv als Retter des deutschen Protestantismus auftreten und gleichzeitig seine machtpolitischen Ziele verfolgen²⁷. Der weitere wechselvolle Kriegsverlauf ist hier nicht darzustellen. Spätestens mit dem sich schon länger abzeichnenden offenen Kriegseintritt des katholischen »allerchristlichsten« Königs von Frankreich im Bündnis mit dem lutherischen Schweden gegen Kaiser und Spanien (1635 Kriegserklärung an Spanien) waren die konfessionspolitischen Fronten massiv durchbrochen, wenn sie auch nicht irrelevant blieben.

Im sogenannten Prager Frieden von 1635 zwischen dem Kaiser und einem großen Teil der evangelischen Reichsstände²⁸ wurde angesichts dieser Lage dann auch bereits ein guter Teil des konfessionellen Extremismus von 1629 revidiert. Es blieben aber noch genügend Probleme: so zunächst die württembergische Frage, weiterhin die lange gewachsenen Konflikte innerhalb der konfessionell gespaltenen Häuser Baden und Hessen, insbesondere aber auch die Fragen nach dem Status der Kurpfalz und nach dem Lebensrecht der deutschen Reformierten überhaupt. Der halbherzige Friedensversuch 1635 kam aber schon von vornherein zu spät: Der große Krieg um die Machtverteilung in Europa konnte aus dem Reich heraus nicht mehr gestoppt werden.

Zweifellos war der Dreißigjährige Krieg, wie er recht bald nach seinem Ende schon genannt wurde, kein durchgängiger eindimensionaler Religionskrieg²⁹. Er hatte aber unübersehbare Züge eines solchen, und religionspolitische Fragen spielten in dem ihn

25 Dieter ALBRECHT, Ferdinand II. (1619–1637), in: Die Kaiser der Neuzeit, hg. v. Anton SCHINDLING u. Walter ZIEGLER, München 1990, 125–141, bes. 134; SEIBRICH (wie Anm. 16) 9, 217 ff.

26 BURKHARDT (wie Anm. 18), 130.

27 Von einem relativ geringen Stellenwert der Religionsfrage für die schwedische Politik geht aus Geoffrey PARKER, Der Dreißigjährige Krieg, Frankfurt/New York 1987, 199 f. – Die volkstümliche Breitenwirkung ist jedoch vom Kalkül der Politiker zu unterscheiden: Noch 1756 konnte Friedrich II. von Preußen in Sachsen als neuer Gustav Adolf erscheinen – Beleg bei HAUG-MORITZ (wie Anm. 50) 168, Anm. 248.

28 PRESS (wie Anm. 22) 229.

29 Zu dieser Problematik vgl. jetzt BURKHARDT (wie Anm. 19) 128 ff.

beendenden Friedenswerk daher zwangsläufig eine ganz zentrale Rolle. Zur rechten Bewertung muß man dabei jedoch immer auch beachten, daß die konfessionspolitische Landkarte über die Verteilung von politischen Einflßzonen wesentlich mitentschied.

Die Friedensbestimmungen von 1648

Der nach langem Tauziehen 1648 geschlossene Friede wurde gewissermaßen das internationale, von Schweden und Frankreich garantierte, Grundgesetz des Reiches in seiner letzten Phase³⁰. Seinen konfessionellen Festlegungen wollen wir uns nun zuwenden. Vorab sei aber schon darauf verwiesen, daß sich das Vertragswerk von 1648 grundsätzlich als Erneuerung des Friedens von 1555 verstand, wenngleich substantielle Modifikationen vorgenommen wurden.

Die leidvollen Erfahrungen des langen und furchtbaren Krieges hatten auf beiden Seiten die dazu nötige Kompromißbereitschaft wachsen lassen, für den Kaiser (inzwischen der moderatere Ferdinand III.) kam dazu die aktuelle Konfrontation mit einer schwierigen militärisch-politischen Situation. So konnte, hinweggehend über die Verfechter von Maximalpositionen, die es auch weiterhin gab (in Rom, zum Teil aber auch im Reich) ein neuer Kompromiß geschlossen werden.

Konfessionspolitisch entscheidend war zunächst die Anerkennung der Reformierten: formell als einer legalen Form der Evangelischen Augsburgischen Bekenntnisses, praktisch als einer dritten Konfession neben Katholiken und Lutheranern. Aus den konfessionspolitisch bedingten Blockaden der Reichsverfassung um 1600 hatte man die Lehren gezogen. Die obersten Reichsinstitutionen (Kammergericht, Deputationen) wurden paritätisch besetzt. Für konfessionelle Streitfragen sollte es im Reichstag keine Mehrheitsentscheidung mehr geben: Die Konfessionsparteien traten in solchen Fällen als *Corpus catholicorum* und *Corpus evangelicorum* in der sogenannten »*itio in partes*« auseinander³¹; man konnte sich nur noch vergleichen, aber nicht mehr überstimmen. Das Auseinandertreten in die beiden Konfessionsgruppen ist allerdings nur recht selten geschehen: ein Zeichen dafür, wie sehr das Vertragswerk die Konfessionsproblematik in den Griff bekommen hatte. Allein die Möglichkeit der »*itio in partes*« förderte die Kompromißfähigkeit schon im Vorfeld eventueller Konflikte und ließ diese vielfach erst gar nicht heranreifen.

Auf der territorialen Ebene, die die Gestaltung der konfessionellen Landkarte bedeutete, wurde grundsätzlich der geistliche Vorbehalt erneuert und auch das *jus reformandi* der weltlichen Fürsten. Letzteres erfuhr jedoch wesentliche Einschränkungen, die es letztlich nur noch zu einem Schatten des alten »*cuius regio eius religio*«-Prinzips machten. Dem Konfessionswechsel des Landesherrn brauchte nämlich das Land nicht mehr zu folgen. Hier wurden auf der Basis des sogenannten Normaljahres 1624 (Abweichungen – wie Kurpfalz, Oberpfalz³² – müssen hier unberücksichtigt bleiben) die konfessionellen Verteilungen, insbesondere auch der Besitz des so lange umkämpften Kirchenguts, dauerhaft festgeschrieben.

30 Grundlegend dazu noch immer Fritz DICKMANN, *Der Westfälische Frieden*, 5. Aufl. Münster 1985; vgl. PRESS (wie Anm. 22) 258 ff.; Textzitate nach H. H. HOFMANN (wie Anm. 9) 169 ff. – eine kurze Charakteristik und Aufriß der oft übersehenen fortbestehenden Probleme bei GABRIELE HAUG-MORITZ, *Kaisertum und Parität. Reichspolitik und Konfessionen nach dem Westfälischen Frieden*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 19, 1992, 445–482.

31 Fritz WOLFF, *Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum auf dem Westfälischen Friedenskongreß*, Münster 1966.

32 Zum Problem der rekatholisiert bleibenden Oberpfalz s. Achim FUCHS, *Die Durchführung der Gegenreformation in der Oberpfalz*, in: *Die Oberpfalz wird bayerisch*, Amberg 1978, 49–60; zum reichspolitischen Stellenwert vgl. Antje OSCHMANN, *Der Nürnberger Exekutionstag 1649–1650*, 151 ff. u. PRESS (wie Anm. 22) 210; zum Eichsfeld s. den Beitrag von Inge MAGER in diesem Band.

Ausdrücklich war das für Konfessionswechsel innerhalb des evangelischen Lagers fixiert worden (*Instrumentum Pacis Osnabrugense VII, 1*). Hinsichtlich eines Übertritts von Protestanten zur katholischen Kirche waren die Bestimmungen nicht ganz so eindeutig, aber durch Analogie zu den innerevangelischen Bestimmungen und durch das allgemeine Besitzstandswahrungsrecht jedoch grundsätzlich auch gegeben. Da bald eine förmliche Konversionswelle einsetzte³³, entwickelte sich allerdings gerade hier vielfach neuer Konfliktstoff: Das Prinzip der konfessionellen Besitzstandswahrung kollidierte zu offensichtlich mit dem fürstlichen jus reformandi bzw. dem absolutistischen Selbstverständnis der Landesherren. In den Reichsstädten galt ebenfalls das Normaljahrsprinzip – mit der speziellen Ergänzung, daß in Augsburg, Dinkelsbühl, Biberach und Ravensburg auch ein paritätisches Stadregiment festgeschrieben wurde³⁴.

Allgemein ist festzustellen, daß mit der Postulierung des Normaljahres natürlich nicht alle Probleme gelöst waren: Schon die Ermittlung des wirklichen Status für das Jahr 1624 war in Einzelfällen durchaus schwierig und daher strittig. Vielfach mußten im Krieg veränderte Verhältnisse wiederhergestellt werden (Prinzip der Restitution). Das Reich schob hier zwar eine Menge nie gelöster Einzelfälle bis zu seinem Ende vor sich her³⁵, doch funktionierte im großen und ganzen die Durchführung.

Untertanen, die eine vom herrschenden Bekenntnis abweichende anerkannte Konfession bereits 1624 ausgeübt hatten, durften diese gemäß dem damaligen Status (öffentlicher oder privater Gottesdienst, Hausandacht) weiterpflegen (*Instrumentum Pacis Osnabrugense V, 31 f.*). Für im Jahr 1624 nicht offiziell Geduldete oder nach 1624 Neukonvertierende wurde Duldung der häuslichen Andacht bzw. Emigration (mit bestimmten Fristen: auf eigenen Wunsch oder auf Anforderung des Landesherrn, jeweils mit Vermögenssicherung) festgelegt (*Instrumentum Pacis Osnabrugense V, 34–37*). »Pax Westphalica fundirt und confirmirt die Religions- und Gewissens-Freyheit im Röm(ischen) Reiche...« – so wurde, nicht ohne Euphemismus, um 1770 konstatiert³⁶.

Für den Kaiser war dabei ein kaum zu überschätzender Erfolg, daß für die Protestanten in seinen Erblanden die Bestandsschutzgarantien weitgehend nicht gelten sollten³⁷.

Weiterhin schwierige Koexistenz nach 1648

Grundsätzlich waren die Bestimmungen des Westfälischen Friedens unter das allgemeine Prinzip der Parität bzw. Gleichheit und Legitimität für die drei anerkannten Konfessionen gestellt worden. Sie verstanden sich weder als Ausnahmerecht noch als zeitlich begrenzt: Nur noch sehr vage wurde die Möglichkeit bzw. der Wunsch nach Religionsvergleichung angesprochen.

33 Günter CHRIST, Fürst, Dynastie und Konfession. Beobachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts, in: *Saeculum* 24, 1973, 367–387; Wiederabdruck in: DERS., Studien zur Reichskirche der Frühneuzeit, Stuttgart 1989, 111–131; vgl. auch den einschlägigen Beitrag in diesem Band.

34 Paul WARMBRUNN, Zwei Konfessionen in einer Stadt, Wiesbaden 1983; vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band.

35 OSCHMANN (wie Anm. 32) 435–446; vgl. auch Andreas MÜLLER, Der Regensburger Reichstag von 1653/54, Frankfurt a.M. etc. 1992, 249 ff.

36 Christian Gottfried OERTEL, Vollständiges Corpus Gravaminum Evangelicorum mit doppelten Registern, Regensburg 1775 (Lieferungen 1771 ff.), Register (ohne Seitenzählung) zu »Westphälischer Friede«.

37 Gustav REINGRABNER, Protestanten in Österreich, Wien etc. 1981; PRESS (wie Anm. 22) 264.

Das Paritätsprinzip sollte zwar für die Auslegung und insbesondere die Interpretation von Lücken gelten³⁸, aber ausdrücklich nicht gegen konkrete Einzelfestlegungen geltend gemacht werden können. Und in der Tat, zwar war eine weitgehende Sicherstellung des evangelischen Ist-Bestandtes erreicht, doch lassen sich handfeste Vorteile für die katholische Seite nicht übersehen.

Zunächst ist hier erneut auf die mehr oder weniger klare Anerkennung der Gegenreformation in der bayrisch gewordenen Oberpfalz (nicht zuletzt durch einen eigenmächtigen Akt von Kurmainz als Reichserzkanzler sanktioniert) und in den großen kaiserlichen Erblanden zu verweisen³⁹. Dazu sicherte die – u. a. durch den geistlichen Vorbehalt – stabile katholische Mehrheit im Kurkolleg das katholische Kaisertum⁴⁰, wie sie auch eine katholische Mehrheit auf der Reichsfürstenbank garantierte. Damit waren wiederum höchste Verfassungsorgane, die monarchische Spitze und Kurmainz mit seiner wichtigen Rolle auf dem Reichstag, eben nicht paritätisch. Und da der Kaiser den Reichshofrat persönlich besetzte, blieb auch dieses, mit dem Kammergericht höchste Reichsgericht, eine katholische Domäne.

Es ist unter diesen Aspekten von einer fortbestehenden »Katholizität des Reiches« gesprochen worden⁴¹. Die häufige »Reichsferne« evangelischer Territorien und die besondere »Reichsnähe« der geistlichen Staaten hat hier ihren Ort. Die Verknüpfung des Kaisertums mit den im 18. Jahrhundert in der Kritik zunehmend als antiquiert angegriffenen geistlichen Staaten sollte sich dabei schließlich als nicht mehr revisionsfähig erweisen, mit ihrer Säkularisation 1803 begann daher das definitive Ende des Alten Reiches – das hier nur als Ausblick⁴².

Bei dem erst nach 1648 auftretenden Problem der Reichsgeneralität achtete man dann wieder auf konfessionelle Parität, da bei der Bestallung der Reichstag mitwirkte. Aber an einer anderen, sozusagen indirekten Stelle der Reichsverfassung machte sich die Katholizität des Kaisers ebenfalls bemerkbar: Die Ernennung von neuen Fürsten, die dieser als Reservatrecht beanspruchte, verstärkte eindeutig die katholische Partei auch auf der weltlichen Bank des Reichsfürstenrates⁴³.

Weitere indirekte Folgen der 1648 festgeschriebenen Verhältnisse mit ihren prokatholischen Komponenten wirkten gleichfalls zugunsten einer Verstärkung der katholischen Seite. Das waren vor allem die schon angesprochenen Konversionen von Fürsten und anderen Standespersonen. Neben einer in der Epoche liegenden allgemeinen religionsgeschichtlichen Seite, die wir mit ihren Folgen für die individuelle Glaubensentscheidung hier nicht näher verfolgen oder gar gewichten können, war es zweifellos auch die große Attraktivität des katholischen Lagers, die dabei eine beträchtliche Sogwirkung ausübte. Es sind in diesem Zusammenhang zu nennen⁴⁴: der katholische Hof des Kaisers (der unbezweifelbar vornehmste in Deutschland), die von ihm zu vergebenden Positionen in Militär, Verwaltung oder Reichshofrat, dazu dann ganz besonders die vielen einkünfte- und prestigereichen Stellen in

38 Martin HECKEL, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1983, 198, 204.

39 Vgl. Anm. 32 u. 37.

40 Zum Problem vgl. Heinz DUCHHARDT, *Protestantisches Kaisertum und Altes Reich*, Wiesbaden 1977.

41 Karl Otmar Freiherr von ARETIN, *Das Reich. Friedensordnung und europäisches Gleichgewicht 1648–1806*, Stuttgart 1986, S. 406.

42 Klaus Dieter HÖMIG, *Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 und seine Bedeutung für Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung der württembergischen Verhältnisse*, Tübingen 1969.

43 Helmut NEUHAUS, *Das Reich im Kampf gegen Friedrich den Großen. Reichsarmee und Reichskriegsführung im Siebenjährigen Krieg*, in: *Europa im Zeitalter Friedrichs des Großen*, hg. v. Bernhard R. KROENER, München 1989, 213–243, bes. 225; Volker PRESS, *Die kaiserliche Stellung im Reich zwischen 1648 und 1740 – Versuch einer Neubewertung*, in: *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, hg. v. Georg SCHMIDT, Wiesbaden 1989, 51–80, bes. 61.

44 PRESS, op. cit.

der katholischen Reichskirche, denen bei den Protestanten nichts Vergleichbares gegenüberstand.

Besonders weitreichende Zusammenhänge besaßen die dramatischsten aus der großen Zahl der Konversionsfälle⁴⁵. Da ist zunächst die Erbfolge der (konvertierten) katholischen Linie Pfalz-Neuburg in der Kurpfalz 1685 zu nennen⁴⁶, die noch insofern in eine verschärfte Situation steuerte, als Frankreich für seine vorübergehenden pfälzischen Eroberungen im Frieden von Rijswijk 1697 seine dortigen rekatholisierenden Maßnahmen festschreiben ließ. Das konnte als Präzedenzfall für die Aushebelung der Konfessionsbestimmungen des Westfälischen Friedens aufgefaßt werden. Europäisches Völkerrecht und die so teuer erkaufte »Religionsverfassung« des Reiches gerieten hier in einen gefährlichen Gegensatz. Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, daß sich das evangelische Lager wieder stärker zu formieren begann, man sogar zu einer förmlichen »protestatio« schritt⁴⁷.

Ähnlich gravierend mußte 1697 die Konversion des kursächsischen Herzogs im Kontext seiner polnischen Königswahl wirken: Kein geringerer also als der Landesherr zu Wittenberg und das Haupt des Corpus evangelicorum hatte damit die lutherische Konfession aufgekündigt – allerdings ohne ernsthaft daran zu denken, seine Stammlande nachzuziehen. Gleichwohl führten nicht zuletzt die Folgen der Ereignisse in der Pfalz und in Sachsen (den traditionellen evangelischen Führungsterritorien) um 1720 zu einer weiteren Verschärfung des Klimas zwischen dem kaiserlich-katholischen Lager und der evangelischen Partei, deren Politik jetzt zunehmend der Kurfürst von Hannover (seit 1714 auch König von England) und der Kurfürst von Brandenburg (seit 1701 König in Preußen) bestimmten⁴⁸. Kurbrandenburg konnte dabei auch insofern besonders effizient sich einbringen, als es selbst über katholische Untertanen verfügte, die gegebenenfalls Gegenrepressalien unterworfen werden konnten.

Auf dem Höhepunkt einer wieder krisenhaften Entwicklung zwischen den Konfessionsparteien im Reich 1720 vertrieb der Fürst von Hohenzollern seine evangelisch gewordenen Untertanen aus Bärenthal⁴⁹. Auch der Erbfolge eines Konvertiten im evangelischen Württemberg 1733 kam eine besondere Bedeutung zu⁵⁰, zumal gerade 1731/32 durch die Exilierung der evangelischen Salzburger⁵¹ die konfessionellen Gräben wieder einmal besonders tief aufgerissen worden waren.

Zu einer Vielzahl alter (aber meist nicht sehr bedeutender) Streitpunkte, die man immer noch mitschleppte, waren also besonders durch landesherrliche Konversionen neue brisante hinzugekommen: Die Rechte eines katholischen Landesherrn als Haupt einer evangelischen Landeskirche; die Frage nach den Möglichkeiten zur Einführung eines Simultaneums, wenn schon die Konfession der Untertanen nicht verändert werden durfte; Umfang und Modalitäten katholischer Hofgottesdienste und ihre Ausdehnung; Bevorzugung katholischer Bedienter aller Art und auf allen sozialen Stufen; Förderung katholischer Ansiedler; Pro-

45 Vgl. CHRIST (wie Anm. 33) u. Dieter STIEVERMANN, Politik und Konfession im 18. Jahrhundert, in: ZHF 18, 1991, 177–199, bes. 179ff. (auch zum folgenden).

46 SCHAAB (wie Anm. 20) 145ff. – vgl. auch den Beitrag in diesem Band.

47 HAUG-MORITZ (wie Anm. 30) 468f.

48 Ebd., 474–476.

49 Hermann MOCK, Die Bärenthaler Apostasie, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Altertumskunde in Hohenzollern 12 (1878/79) 1–11; Nachtrag dazu in Bd. 13 (1879/80) 120f. – weitere Literaturangaben in: Bibliographie zur Hohenzollerischen Geschichte, Sigmaringen 1975, Nr. 1742–1747.

50 Gabriele HAUG-MORITZ, Württembergischer Ständekonflikt und deutscher Dualismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Reichsverbandes in der Mitte des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1992, 199ff.

51 Franz ORTNER, Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg, Salzburg 1981, 8f. u. 215–261.

bleme um die Geltung des noch konfessionsverschiedenen Kalenders; Zumutbarkeit eines Kirchengebetes für den andersgläubigen Landesherrn usw.

Das alles führte nach 1648 zwar nicht mehr zu einem offenen Krieg oder einer dramatischen Veränderung der konfessionellen Landkarte, jedoch zu einer sich verstärkenden Belastung für die Reichspolitik des 18. Jahrhunderts. Insgesamt bestand aus evangelischer Perspektive eine gewisse, bedrohlich empfundene politische Schiefelage (vor allem durch die Katholizität des Kaisers), die auch dazu beitrug, daß man sich evangelischerseits umso mehr mit dem Reichsrecht und den dort gegebenen Sicherungen beschäftigte: Der große Württemberger Johann Jacob Moser ist da nur ein Beispiel⁵².

Konfessionelle Gegensätze lebten also nach 1648 durchaus fort, konnten im Kontext anderer politischer Konflikte verstärkt aufflammen oder gar bewußt instrumentalisiert werden⁵³. Hier ist u. a. zu denken an die wirkungsvollen Interventionen Schwedens während des Nordischen Kriegs, die 1706 eine Garantie des sächsischen Protestantismus erzwangen und 1707 sogar die Lage der schlesischen Evangelischen unter kaiserlicher Herrschaft verbessern konnten⁵⁴. Noch im Siebenjährigen Krieg (1756–63) zwischen Preußen und dem Kaiser blieb die heftige konfessionelle Propaganda nicht ohne Wirkung: So meuterten evangelische Soldaten des Schwäbischen Kreises, als sie gegen Preußen eingesetzt werden sollten⁵⁵.

Brandenburg-Preußen und der Konfessionszwiespalt

In diesem knapp skizzierten Umfeld, begünstigt durch den internen Konfessionsdissens der alten protestantischen Vormächte Kurpfalz und Kursachsen, vollzog sich auch der Aufstieg Brandenburg-Preußens als des politischen und konfessionellen Gegenspielers der Habsburger auf dem Kaiserthron. Darauf kann aber nur noch ganz pauschal eingegangen werden⁵⁶. Die Entwicklung des österreichisch-preußischen Dualismus gehört zwar ganz wesentlich in den politischen Raum, besaß aber – wie angedeutet – durchaus erhebliche unmittelbare konfessionelle Beimengungen und darüber hinaus noch ein entsprechendes beträchtliches latentes Potential.

Die skizzierte reichsverfassungsrechtliche Dominanz für die katholische Seite, die mit der Ordnung von 1648 festgeschrieben worden war und die damit zusammenhängende, Kaiser und katholische Stände vereinende Interessenidentität⁵⁷ hatten Spät- und Dauerfolgen, die zu einer zunehmenden Hypothek für die Reichsstruktur sich entwickelten. Es baute sich im Kontext der angesprochenen fortbestehenden Konfessionskonflikte um 1700 ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen den Verfassungsinterpretationen des Corpus evangelicorum (das u. a. die kaiserliche Rechtsprechungs- und Rechtswahrungskompetenz in Religionsfragen bestritt und ein weites Arsenal von Auskunftsmitteln, bis hin zur bewaffneten Selbsthilfe, entwickelte) und der traditionellen kaiserlichen Vorstellung von den eigenen Prärogativen auf. So konnte man 1750 von seiten des Corpus evangelicorum selbständig eine bewaffnete Exekution gegen den katholischen Fürsten von Hohenlohe-Waldenburg in Szene setzen, der

52 HAUG-MORITZ (wie Anm. 50) 141 ff.

53 DIES. (wie Anm. 30).

54 STIEVERMANN (wie Anm. 45) 185.

55 Ebd. 190 f.; vgl. auch Siegfried FITTE, Religion und Politik vor und während des siebenjährigen Krieges, Berlin 1899; Johannes BURKHARDT, Abschied vom Religionskrieg, Tübingen 1985; zur Meuterei s. Erhard MEISSNER, Die südwestdeutschen Reichsstände im Siebenjährigen Krieg (1756–1763), in: EJ 23 (1969/70) 117–158.

56 Vgl. HAUG-MORITZ (wie Anm. 30) 479 f. u. STIEVERMANN (wie Anm. 45) 196.

57 HAUG-MORITZ (wie Anm. 50) 139 f. – für das folgende s. DIES. (wie Anm. 30).

von seinen evangelischen Untertanen wegen religiöser Neuerungen und Übergriffe verklagt worden war. Dabei spielte u. a. der Kalenderstreit zwischen Protestanten und Katholiken mit, der 1724 und 1744 zu unterschiedlichen Osterterminen geführt hatte, »worüber in einigen Reichsländern höchst gefährliche Irrungen erwachsen sind«: Auf diese und die »fast unzählige(n)« »Religionsbeschwerden« allgemein wurde der zukünftige Kaiser Joseph II. in seinem Rechtsunterricht zwischen 1754 und 1759 ausdrücklich hingewiesen⁵⁸. In diesem Klima vermochte dann Preußen unter Friedrich II. als eine Art »protestantisches Gegenkaisertum«, wie es Karl Otmar von Aretin zugespitzt formuliert hat⁵⁹, auf der antikaiserlichen Seite sein zunehmendes machtpolitisches Gewicht immer stärker einzubringen.

Ausgang des alten Reiches und Ausblick

Selbst in der letzten Phase des Reiches kam es also nicht etwa zum Ausklingen der Konfessionsproblematik, sondern noch einmal zu einer »Rekonfessionalisierung der Politik«⁶⁰. Diese Rekonfessionalisierung geschah jedoch in einer weitgehend von der religiösen Basis gelösten, beinahe ganz zur politischen Parteibildung verflüchtigten Form. Pointiert hat dies der österreichische Staatskanzler Anton Wenzel Fürst von Kaunitz (1711–1794) 1787 auf die Formel gebracht: »Meiner Meinung nach ist seit geraumer Zeit schon in Deutschland der Reilignonsunterschied dergestalt bloß zum politischen Vorwand und Losungswort geworden, daß, wenn heute der kaiserliche Hof und die mächtigen (katholischen) Reichsstände sich zur augsburgischen Konfession bekannten, morgen die Protestanten die katholische Religion annehmen würden«⁶¹.

Im Zeichen dieser Politisierung war es auch möglich, daß – nachdem Österreich unter Joseph II. nicht mehr als unbedingter Protektor, sondern als Gefahr für die Reichskirche erschien – im Fürstenbund von 1785 eine konfessionsübergreifende Allianz sich fand, die u. a. Preußen und Kurmainz gegen den Kaiser zusammenführte⁶².

Toleranz und territoriale Staatsräson führten in manchen Gebieten des Reiches auch zu einer faktischen Verbesserung der Lage für religiöse Minderheiten, die nicht den drei privilegierten christlichen Konfessionen angehörten. Die schon zitierten Instruktionen für den jungen Joseph II. verweisen in diesem Zusammenhang nicht nur auf das orthodoxe Bekenntnis des Herzogs von Holstein-Gottorp, sondern führen dazu weiter aus: »Gleichwie außer den Juden auch die Mennonisten (sic!), Quäker, Wiedertäufer, Herrenhuther, und andere Sekten mehr in verschiedenen Ländern nicht nur heimlich, sondern auch öffentlich toleriert werden; so jedoch mit der Verordnung des Westfälischen Friedens nicht einstimmig ist und nur, um die Ruhe von wegen einer geringen Anzahl nicht zu stören, connivendo geduldet wird«⁶³.

58 Jochen VÖTSCH, Die Hohenloher Religionsstreitigkeiten in der Mitte des 18. Jahrhunderts, in: Württembergisch Franken, Jahrbuch 1993, 361–399; die Zitate aus: Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Die Vorträge zum Unterricht des Erzherzogs Joseph im Natur- und Völkerrecht sowie im Deutschen Staats- und Lehnrecht, hg. v. Hermann CONRAD, Köln/Opladen 1964, 512.

59 V. ARETIN (wie Anm. 41) 30.

60 HAUG-MORITZ (wie Anm. 30 u. 50); vgl. auch Karl Otmar Freiherr von ARETIN, Vom Deutschen Reich zum Deutschen Bund, Göttingen 1980, 41–43; ein gewichtiges Indiz dafür ist auch das monumentale Werk von OERTEL (wie Anm. 36).

61 Karl Otmar Freiherr von ARETIN, Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des Alten Reiches, in: Glaube und Geschichte. Festgabe Joseph Lortz, Bd. 2, Baden-Baden 1958, 181–241, 182.

62 DERS. (wie Anm. 60) 45–52; Dieter STIEVERMANN, Der Fürstenbund von 1785, in: Volker PRESS (Hg.), Alternativen zur Reichsverfassung, erscheint voraussichtl. München 1994.

63 Recht und Verfassung (wie Anm. 58) 510f.

Eine Veränderung der reichsrechtlichen Bedingungen für die Konfessionen und Minderheiten hat sich aber aus alledem im Alten Reich nicht mehr ergeben. Das Reichsrecht war in seiner letzten Phase versteinert – das zeigt sich gerade bei den Konfessionsfragen. Neue Entwicklungen spielten sich lediglich in den Territorien ab. Einer der Vorläufer war hier Preußen gewesen mit seiner praktischen Toleranz aus Staatsräson⁶⁴. Im Zuge der Aufklärung gewann der Toleranzgedanke im späteren 18. Jahrhundert dann in allen konfessionellen Lagern weiter an Boden⁶⁵. Für die katholische Reichskirche besaß dazu in ihrer letzten Phase der Gedanke der Konfessionsvereinigung einen zentralen Stellenwert⁶⁶. Die reichsrechtlichen Normen blieben jedoch unverändert. Sie konnten sich mit ihrem starren Prinzip der konfessionellen Besitzstandswahrung für aufklärerisch-tolerante Maßnahmen sogar noch als Bremsklötze erweisen⁶⁷.

Allerdings entstand kurz vor Toresschluß 1803 als Folge des Reichsdeputationshauptschlusses eine protestantische Mehrheit im Kurkollegium: ein reichsgeschichtlich bemerkenswertes Faktum, das jedoch infolge der sich überstürzenden weiteren Entwicklung ohne unmittelbare Folgen blieb, jedoch möglicherweise dem Haus Österreich 1806 den Verzicht auf die Reichskrone erleichtert hat⁶⁸. Als Reich und Reichsrecht 1806 ihr Ende fanden, lebten in Deutschland die Konfessionsfragen gleichwohl weiter. Sie waren zukünftig jedoch wesentlich ein Problem der Einzelstaaten. Die grundsätzliche staatsbürgerliche Gleichberechtigung für die Anhänger der drei großen christlichen Konfessionen (»Religionsparteien«), der das Alte Reich doch bereits wesentlich vorgearbeitet hatte, war dabei sehr viel schneller zu postulieren (in der Akte des Deutschen Bundes – Art. 16 – fixiert) als die umfassende Gleichstellung der Kirchen oder gar eine allgemeine Religionsfreiheit zu verwirklichen war⁶⁹.

64 Gerd HEINRICH, Religionstoleranz in Brandenburg-Preussen – Idee und Wirklichkeit, in: Manfred SCHLENKE (Hg.), Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur, Reinbek bei Hamburg 1981, 61–88.

65 Heinrich LUTZ (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977; Georg SCHWAIGER (Hg.), Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und im frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 1977; Peter F. BARTON (Hg.), Im Lichte der Toleranz, Wien 1981.

66 V. ARETIN (wie Anm. 41) 407ff.

67 Vgl. z. B. den Streit um den Osnabrücker Religionsvergleich von 1786 – Hermann HOBBERG, Die kirchliche Gemeinschaft der Bekenntnisse im Fürstentum Osnabrück seit dem Westfälischen Frieden, Osnabrück 1939; jetzt auch Manfred RUDERSDORF, Justus Möser, Kurfürst Max Franz von Köln und das Simultaneum zu Schleddehausen: Der Osnabrücker Religionsvergleich von 1786, in: Schelenberg – Kirchspiel – Landgemeinde. 900 Jahre Schleddehausen, Bissendorf 1990, 107–136.

68 V. ARETIN (wie Anm. 41) 48.

69 Hermann FÜRSTENAU, Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutigen Geltung in Deutschland, Leipzig 1891, bes. 99; Ernst Rudolph HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. I, Nachdr. der 2. verb. Aufl., Stuttgart etc. 1975, 414f.; vgl. allgemein: Art. »Religionsfreiheit«, in: Staatslexikon, hg. v. d. Görres-Gesellschaft, 7. Aufl., Bd. 4, Freiburg etc. 1988, Sp. 820–832.

GÜNTER CHRIST

Hof – Territorium – Untertanen

Beobachtungen zur Stellung zum Katholizismus konvertierter Fürsten
im 17. und 18. Jahrhundert

I

Das zwischen 1866 und 1880 erschienene Werk »Die Convertiten seit der Reformation« des Straßburger Bischofs Andreas Räss umfaßt nicht weniger als 13 Bände. Die folgenden Ausführungen möchten sich aus diesem überreichen Spektrum – allein zwei Dutzend Angehörige fürstlicher Häuser seit dem Westfälischen Frieden sind darunter – auf vier Beispiele beschränken: Johann VIII. von Nassau-Siegen (1623–1638)¹, Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg (1614–1653)², Friedrich August II. von Sachsen (1694–1733)³ und Karl Alexander von Württemberg (1733–1737)⁴. Diese Reihenfolge orientiert sich nicht allein an der Chronologie, sie bezeichnet auch eine abnehmende Wirkung des, zunächst als persönliche Entscheidung vollzogenen, Glaubenswechsels. Es ist eine Thematik, die in einer streng konfessionsgebundenen Geschichtsschreibung einer vergangenen Ära äußerst kontrovers abgehandelt worden ist. Zur Verdeutlichung nur zwei Buchtitel: 1845 glaubte Wilhelm Gottlieb Soldan von »Dreißig Jahren des Proselytismus in Sachsen und Braunschweig« sprechen zu müssen⁵, während Augustin Theiner im gleichen Jahr das nämliche Phänomen auf den Begriff einer »Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schoß der katholischen Kirche im achtzehnten Jahrhundert« brachte⁶. Was der einen Seite »Abfall«, das Werk (vor allem von Jesuiten praktizierter) »Verführung« ist⁷, gilt der anderen »als besonderes Wunder Gottes«⁸. Daß die fürstlichen Convertiten dabei das Wagnis eingegangen wären, für die neugewonnene Glaubensüberzeugung »auch mit dem Verluste ihrer Kronen und Staaten« zu bezahlen⁹, ist freilich idealistische Überhöhung – gerade unsere Fälle werden eher das Gegenteil erweisen. Auch wird gelegentlich mit harten Bandagen gekämpft, wenn auch Vorwürfe wie jener – so Soldan über Theiner – »daß an der Geschichte schwerlich eine plumpere Notzucht von ungeschickten Händen« verübt worden sei¹⁰, eher Seltenheitswert haben dürften.

1 RÄSS, Convertiten XIII, 35–85.

2 RÄSS, Convertiten IV, 223–253.

3 RÄSS, Convertiten XII, 485–492

4 RÄSS, Convertiten IX, 311–323.

5 SOLDAN, Proselytismus (so im Titel, hier Nominativ).

6 So der Titel von THEINER, Zurückkehr.

7 So ADB XIV, 178f. im Falle von Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, wo im weiteren von einem »bethörten Fürsten« die Rede ist.

8 THEINER, Zurückkehr im Vorwort; dieses Grundmotiv kehrt bei Theiner häufig wieder.

9 THEINER, Zurückkehr, Vorwort.

10 SOLDAN, Proselytismus 7.

II

Das erste Beispiel ist das eines Kleinfürsten in jener rechtsrheinischen Bruchzone territorialer Konsolidierung zwischen Rhein, Westerwald und Siegerland: Johann VIII. von *Nassau-Siegen*. Er ist Herr eines auf 9000 Einwohner veranschlagten Kleinstterritoriums mit 13000 Gulden Jahreseinnahme – Ergebnis einer 1606 vorgenommenen Erbteilung, die das bisherige Herrschaftsgebiet in fünf Teilgrafschaften aufgespalten hatte¹¹. Die Situation wurde in der nächsten Generation noch prekärer: aus zwei Ehen Graf Johanns VII. (des Mittleren), zunächst mit Magdalene von Waldeck-Wildungen, dann mit Margarete von Holstein-Sonderburg, waren nicht weniger als vierzehn Söhne entsprossen¹². Johann VIII. (der Jüngere), der uns im folgenden beschäftigen wird, entstammt, als zweiter Sohn, der ersten Ehe seines Vaters¹³. Im weiteren Verlauf verschlingen sich zwei Problemkreise: die, bei der Kleinheit des Territoriums, nur durch eine Primogenitur sinnvoll zu lösende Erb- und Nachfolgefrage zum einen, die durch die Konversion Johanns des Jüngeren virulent gewordene konfessionelle Problematik zum andern, war dieser doch durch den frühzeitigen Tod seines 1617 bei Udine gefallenen älteren Bruders Johann Ernst¹⁴ in die erste Reihe der Erbberechtigten aufgerückt. Den Weg zur katholischen Kirche hatte der ursprünglich streng calvinisch – unter anderem an der Hohen Schule zu Herborn und in Genf – erzogene Johann VIII.¹⁵ (das Land als solches hatte sich, nach einer ersten Phase des Luthertums, ab 1570 dem Calvinismus zugewandt gehabt)¹⁶ durch das Zusammenwirken einer Reihe von Umständen gefunden. Von nicht zu unterschätzender Wirkung muß ein Kontakt mit Papst Clemens VIII. gewesen sein, der ihm im Jahre 1603 bei einer Kavaliertour in Italien in einer kritischen Situation – der junge Adelige war als Angehöriger des Hauses Nassau auf Veranlassung des spanischen Vizekönigs von Neapel inhaftiert worden – beigesprungen war und seine Freilassung bewirkt hatte¹⁷. Bei diesem römischen Aufenthalt scheint der Keim für die Zuwendung zum Katholizismus gelegt worden zu sein¹⁸. Hinzu kamen Glaubensgespräche mit Jesuiten, vor allem mit dem Provinzial Marcus van den Tempel¹⁹, aber auch durch die Lehrstreitigkeiten innerhalb der niederländischen Kirche genährte Zweifel »an der Richtigkeit der calvinischen Glaubenslehre«²⁰. Ob der Dienst in der kaiserlichen Armee – in einer Reihe von Fällen als »Kontaktzone« zur Anknüpfung interkonfessioneller Beziehungen bewährt²¹ – bei Johann VIII. eine besondere Rolle gespielt hat, darf eher bezweifelt werden. Wohl kämpfte der Junggraf von 1604 bis 1606 bei der kaiserlichen Armee in Ungarn, doch hatte er dieser, aufgrund von Gewissenskrupeln wegen der in Oberungarn angewandten Rekatholisierungspraktiken, zunächst einmal wieder den Rücken gekehrt²². Auch die militärischen Engagements der folgenden Jahre bis zu seiner

11 SPECHT, Johann VIII. 15, zum Territorium: KÖBLER, *Historisches Lexikon* 358; LÜCK, Johann Moritz 71.

12 SPECHT, Johann VIII. 16f.; neben je sieben Söhnen aus beiden Ehen waren aus der ersten Ehe noch fünf, aus der zweiten sechs Töchter hervorgegangen.

13 SPECHT, Johann VIII. 16.

14 SPECHT, Johann VIII. 33; dieser war als Befehlshaber holländischer, im Dienste der Republik Venedig stehender Hilfstruppen »im Kampf gegen Erzherzog Ferdinand von Österreich« gefallen.

15 SPECHT, Johann VIII. 18.

16 Zur konfessionellen Entwicklung unter den Grafen Wilhelm (»dem Reichen«) und Johann VI. dem Älteren vgl. SPECHT, Johann VIII. 8–15.

17 SPECHT, Johann VIII. 20.

18 SPECHT, Johann VIII. 20; zur Bedeutung des römischen Milieus vgl. auch CHRIST, Fürst 369f.

19 SPECHT, Johann VIII. 25f.; DE CLERQ, *Nassau-Siegen* 130.

20 SPECHT, Johann VIII. 24f.; das Zitat ebd. 25.

21 CHRIST, Fürst 370f.

22 SPECHT, Johann VIII. 21.

Konversion – bei den niederländischen Generalstaaten, dann bei Savoyen²³ – erscheinen nicht geeignet, für einen Glaubenswechsel den Nährboden abgegeben zu haben. Erst Jahre nach dem Übertritt zur katholischen Kirche erfolgte dann, zusammen mit Eheschließung und Niederlassung in Brüssel, die Umorientierung auf Spanien und den Kaiser, wo ihm noch eine beachtliche militärische Karriere bevorstehen sollte²⁴. Davon daß er schon verhältnismäßig früh auch in katholischen Kreisen in Gunst stand, zeugt der Umstand, daß Johann die Ernennung zum kaiserlichen Kammerherrn im Jahre 1612 der Vermittlung des Kölner Kurfürsten Ernst von Wittelsbach zu verdanken hatte²⁵. Der tiefere Grund des Glaubenswechsels bleibt, wie in vielen ähnlichen Fällen, dem quellenmäßigen Zugriff des spätgeborenen Historikers verborgen²⁶. Die zur Rechtfertigung gegenüber seinem Vater zusammengestellten »motiva« des Konvertiten wirken jedenfalls nicht gerade originell²⁷. Nur eine begrenzte Rolle dürfte der Absicht, Ernestine Yolande von Ligne, aus streng katholischem Hause, zu ehelichen, in diesem Zusammenhang zukommen, lagen doch zwischen der ersten Bekanntschaft 1610/1611 und der Heirat 1618 immerhin eine Reihe von Jahren²⁸.

Die erste Auswirkung der 1612, zunächst in bewährter Heimlichkeit vollzogenen, Konversion²⁹ bestand darin, das Erbrecht Johanns VIII. in Gefahr zu bringen. Graf Johann VII. hatte sich im Verlauf von knapp anderthalb Jahrzehnten genötigt gesehen, nicht weniger als drei Testamente unterschiedlichen Inhalts aufzusetzen. Das erste Testament von 1607³⁰, noch ungetrübt von kommenden konfessionellen Querelen, sah vor, daß der älteste Sohn das ohnehin recht bescheidene Gesamtterritorium erben sollte, für die übrigen Söhne waren Abfindungen vorgesehen. In der Tat wäre eine weitere Aufspaltung des Ländchens dem wirtschaftlichen und politischen Ruin nahegekommen. Erste Auswirkung der Glaubensänderung des (damals allerdings noch nicht erbberechtigten) Johann des Jüngeren war im Jahre 1613 ein Transfix zum ersten Testament von 1607³¹, in dem der künftige Nachfolger nicht nur dazu verpflichtet wurde, allein die reformierte Konfession zuzulassen, sondern darüber hinaus ein Erbe, der sich zur »papistischen« Religion bekenne, generell von der Regierung ausge-

23 SPECHT, Johann VIII. 21 f.; 28.

24 SPECHT, Johann VIII. 29; 32. Er nahm 1620 an Kämpfen gegen die böhmischen Aufständischen teil, u. a. auch an der Schlacht am Weißen Berg.

25 SPECHT, Johann VIII. 22. Offenbar hatte der Junggraf um diese Zeit noch keine klare Option getroffen, erhielt er doch von den Generalstaaten in aller Form »die Genehmigung zur Annahme dieser Ehre«. Dabei ist ohnehin zu bedenken, daß von 1609 bis 1621 zwischen den Generalstaaten und Spanien Waffenstillstand herrschte.

26 So auch SPECHT, Johann VIII. 23, bes. auch ebd. Anm. 39; eine Zusammenstellung der wahrscheinlichen Ursachen für die Konversion ebd. 25 f.

27 SPECHT, Johann VIII. 26 f.; der Text ebd. 211–216. Vgl. dazu ausführlich RÄSS, Convertiten XIII, 56–63. – MICHEL hebt hervor, daß die Haltung Johanns VIII. »durch einen ausgeprägten Antiprotestantismus gekennzeichnet sei«, dies im Gegensatz zu der eher irenischen Einstellung Johann Ludwigs von Nassau-Hadamar. MICHEL, Johann Ludwig 95.

28 SPECHT, Johann VIII. 22 f., bes. auch 23 Anm. 39, wo vor einer Überschätzung dieses Einflusses gewarnt wird.

29 SPECHT, Johann VIII. 23; der Übertritt zur katholischen Kirche erfolgte am 9. Dezember 1612 in Rom in Anwesenheit Papst Pauls V. und mehrerer Kardinäle.

30 SPECHT, Johann VIII. 15 ff.

31 SPECHT, Johann VIII. 32 f.; das Zitat ebda 32. Der Transfix datiert vom 8. Oktober 1613, die offizielle Mitteilung des Junggrafen an seinen Vater, daß er zum Katholizismus übergetreten sei, erst vom 26. Dezember 1613 (ebda 26; der volle Text ebda 210 f., ferner bei RÄSS, Convertiten XIII, 56–59). Der Glaubenswechsel war einer Reihe von Persönlichkeiten bereits im Laufe des Jahres 1613 von Papst Paul V. mitgeteilt worden (SPECHT, Johann VIII. ebd. 23; 26).

geschlossen wurde. Im Jahre 1618 wurde in einem zweiten Testament³² noch einmal die »Einführung des Papsttums« unter Androhung der Enterbung strikt untersagt; schon zuvor waren die Untertanen angewiesen worden, nur einen Fürsten an die Regierung zu lassen, der ihnen »eidlich den Fortbestand der bisherigen Religion zugesichert habe«. In der Tat hatte sich der Junggraf in einer Assekuration 1617³³ verbunden, in der Grafschaft Siegen niemals die katholische Konfession zu dulden. Im dritten Testament von 1621³⁴ schließlich vollzog Johann VII. eine abrupte Kehrtwendung. Er rückte von der Primogenitur ab und damit von einer wesentlichen Voraussetzung für den Ehekonsens seitens der Familie Ligne, von deren Verbindung mit seinem Hause eine finanzielle Sanierung der Grafschaft zu erhoffen war³⁵. Statt dessen wurde die Dreiteilung der Grafschaft verfügt; nur eines dieser Drittel sollte Johann VIII. zufallen, die Stadt Siegen unter der gemeinsamen Herrschaft der Erben stehen³⁶. Was Johann VII. zu diesem Schritt bewogen hat, ist im einzelnen nicht geklärt; immerhin hatten sich Hoffnungen, den Junggrafen doch noch dem Katholizismus abspenstig zu machen, zerschlagen³⁷. *Conditio sine qua non* für alle folgenden gegenreformatorischen Aktivitäten – und um diese geht es hier in erster Linie – war freilich, daß sich Johann VIII. in dem nun entbrennenden Erbstreit durchsetzte³⁸. Dieser blieb nicht auf die Ebene des Hauses Nassau beschränkt. Letztlich stand (neugeschaffenes) Hausrecht gegen Reichsrecht, befand sich doch der Ausschluß einer katholischen Sukzession mit der den Reichsständen im Augsburger Religionsfrieden von 1555 zugesicherten Religionsfreiheit im Widerspruch³⁹; hinzu kam noch die Problematik des in den Religionsfrieden nicht eingeschlossenen reformierten Bekenntnisses⁴⁰. Ein Erfolg war allein mit energischer kaiserlicher Rückendeckung zu erzielen, in einer der kaiserlichen Sache günstigen Phase des Dreißigjährigen Krieges⁴¹. Schon am 15. Oktober 1623, noch vor seiner Ankunft in Siegen, gab Johann VIII. seiner Absicht, »möglichst bald die Regierungsgewalt zu übernehmen«, deutlich Ausdruck⁴², am 12. Januar 1624 ließ er sich von der Stadt Siegen huldigen, am Tag darauf auch auf dem flachen Land⁴³. Mit seiner Stiefmutter und seinem Bruder Wilhelm, dem letzten überlebenden Bruder aus der ersten Ehe Johanns VII., verglich er sich, wobei erstere Stadt und Amt Freudenberg als Wittum erhielt⁴⁴.

32 SPECHT, Johann VIII. 32ff.; die Zitate ebd. 34.

33 SPECHT, Johann VIII. 34.

34 SPECHT, Johann VIII. 42f.; zur Vorgeschichte dieses Testaments ebd. 34–42.

35 SPECHT, Johann VIII. 39f.

36 SPECHT, Johann VIII. 42f.

37 SPECHT, Johann VIII. 40; Räss, *Convertiten* XIII, 63f. Ein Brief Wilhelm Ludwigs von Nassau, Statthalter von Friesland, vom 21. März 1614, in dem der Konvertit zu einer persönlichen Kontaktaufnahme mit seinem Vater veranlaßt werden soll, ebd. 64.

38 SPECHT, Johann VIII. 43–46; 60–63. Graf Johann VIII. war am 27. September 1623 verstorben. Ebd. 61.

39 SPECHT zeigt, daß sich Johann VII. der Mittlere dieser Problematik durchaus bewußt war; Johann VIII. wollte sich sein Erbrecht aufgrund seiner Konversion nicht streitig machen lassen und ließ diesen Anspruch auch durch eine Reihe von Rechtsgutachten untermauern. SPECHT, Johann VIII. 36; 39.

40 Dieser Gesichtspunkt sollte bei den Auseinandersetzungen um die Rekatholisierungsmaßnahmen Johanns VIII. eine Rolle spielen; s. unten S. 31.

41 Der Kaiser unterstützte Johann VIII. durch das »Poenale Mandatum Cassatorium« vom 27. Juni 1623, in dem Johann VII. dem Mittleren die Zurückziehung des Testaments von 1621 befohlen wurde (SPECHT, Johann VIII. 45f. Textauszug ebd. 220f.). Ein weiteres, an die Gräfin-Witwe und deren Söhne gerichtetes kaiserliches Mandat folgte am 20. November 1623 (ebd. 63).

42 SPECHT, Johann VIII. 61; Johann VIII. traf am 26. Oktober 1623 in Siegen ein. Ebd. 62.

43 SPECHT, Johann VIII. 64; zur Testamentseröffnung am 11. Dezember 1623 und die sich daran anschließenden Turbulenzen vgl. ebd. 62f.

44 SPECHT, Johann VIII. 65.

Damit war der das Erbe betreffende Part vorläufig abgeschlossen; nun trat die Frage der Konfession in den Vordergrund.

Das folgende Szenarium entwickelte sich im wesentlichen innerhalb des knappen halben Jahrzehnts zwischen 1624 und 1628. Die beiden Eckdaten werden markiert einerseits durch die Zusicherung der Religionsfreiheit anlässlich der Huldigungen in Stadt und Land⁴⁵, andererseits durch die Praktizierung weitestgehenden Bekenntniszwanges. Anstelle einer ermüdenden Chronologie sollen die Maßnahmen nach Sachgruppen gebündelt vorgeführt werden.

Da geht es einmal um die Gotteshäuser. Schon Anfang 1624 wird als erste die Klosterkirche in Besitz genommen, das Innere den Bedürfnissen des katholischen Kultus angepaßt⁴⁶. Zwei Jahre später wurde aufgrund des gräflichen Restitutionsedikts vom 6. Juni 1626⁴⁷ die Rückgabe aller Kirchen verfügt; daraufhin erfolgte die Übergabe der Nicolai- und der (einst von den Bürgern errichteten) Martinikirche⁴⁸. Der Wunsch, in anderen Gebäuden Gottesdiensträume einzurichten, wurde den reformierten Bürgern abgeschlagen⁴⁹.

Wie war es, dies der nächste Punkt, mit der reformierten Geistlichkeit bestellt? Im Zusammenhang mit der Huldigung hatten die auf das Siegener Schloß zitierten Prediger zunächst Beruhigendes zu hören bekommen⁵⁰. Doch auch hier eskalierten die Verhältnisse rasch. Sogenannte »Lästerpredigten« der evangelischen Stadtgeistlichkeit – zunächst des calvinischen Kaplans Dilph⁵¹, und dies sogar in Anwesenheit des Grafen, später des temperamentvollen Hauptpastors Stöver⁵² – lieferten einen willkommenen Vorwand für Verwarnung und darauf folgende Suspendierung vom Amt, so daß für die Versorgung der städtischen Bevölkerung lediglich noch ein Kaplan und ein Landgeistlicher zur Verfügung standen⁵³. Graf Johann beabsichtigte jedoch, weiter zu gehen: mit dem Verbot nichtkatholischen Kultus sowie calvinischer Predigt und Gottesdienstes in den Kirchen der Stadt, wie in dem bereits erwähnten »Restitutionsedikt« von 1626 ausgesprochen, wurde den verbliebenen Predigern faktisch für ihre Amtsausübung der Boden entzogen⁵⁴. Noch im Juni 1626 mußte der letzte reformierte Prediger Siegen verlassen, sechs Wochen später wurde auch auf dem Lande die reformierte Predigt verboten; Taufen und Eheschließungen wurden noch bis in den November hinein geduldet⁵⁵. Das einzige noch verbliebene Schlupfloch bestand darin, auf eigene Kosten auswärtige Prediger zu unterhalten⁵⁶.

Bisher war es um Maßnahmen zur Aushöhlung, wenn nicht Zerstörung der bisherigen kirchlichen Strukturen gegangen. Wie sieht es nun mit dem Aufbau eines katholischen Kirchenwesens aus?

Schon kurz nach seinem Regierungsantritt hatte Johann VIII. die Assekuration vom 31. Dezember 1617 widerrufen; an sein damaliges Versprechen, die katholische Konfession

45 SPECHT, Johann VIII. 64.

46 SPECHT, Johann VIII. 66f.

47 SPECHT, Johann VIII. 78f.; dort sind die Bestimmungen des »Restitutionsedikts« zusammengefaßt; der volle Text ebd. 221–226.

48 SPECHT, Johann VIII. 84f.; zu beiden Kirchen vgl. auch Westfälisches Städtebuch 326; ferner Historische Stätten III, 687.

49 SPECHT, Johann VIII. 85; es waren zu diesem Zweck das »Rüsthaus am Kölner Tor« bzw. die »Steinkaute am Mühlenweiher« vorgeschlagen worden.

50 SPECHT, Johann VIII. 65.

51 SPECHT, Johann VIII. 70f. (31. Dezember 1623).

52 SPECHT, Johann VIII. 71 (Pfingsten 1625).

53 SPECHT, Johann VIII. 73ff.

54 SPECHT, Johann VIII. 83–87.

55 SPECHT, Johann VIII. 86.

56 SPECHT, Johann VIII. 87.

niemals zuzulassen, fühlte er sich angesichts der Testamentsstreitigkeiten nach dem Tode des alten Grafen nicht mehr gebunden⁵⁷. Auch die beim Huldigungsakt mit der Zusicherung der Religionsfreiheit ausgedrückte Hoffnung, die Untertanen »durch fromme und gelehrte katholische Priester für die katholische Kirche gewinnen zu können«, ließ nicht gerade vermuten, daß der neue Landesherr in der Konfessionsfrage inaktiv bleiben werde⁵⁸. Davon, wie Kirchengebäude – auch Kirchengut, Stiftungen etc. – sukzessive in katholische Hand gekommen waren, war bereits die Rede gewesen. Es bedarf aber auch entsprechenden Personals, um die konfessionelle »Wende« durchzusetzen. Hier bildet die Societas Jesu das tragende Element. Schon im Oktober 1623 hatte das gräfliche Paar die ersten Jesuiten aus Gent mitgebracht; sie wurden bald durch Zugänge aus dem Kölner Jesuitenkolleg verstärkt⁵⁹. Den entscheidenden Markstein setzte die Gründung des Siegener Jesuitenkollegs am 9. September 1626⁶⁰. Als Fundation sollten vor allem die ehemalige Zisterzienserinnenniederlassung Keppel⁶¹ und das ehemalige Siegener Franziskanerkloster⁶² dienen, neben weiteren Einkünften, darunter auch Zuschüssen aus der gräflichen Kasse. Wie stark die Patres in das städtische Leben eingebunden werden sollten, zeigt allein schon der Umstand, daß diese »Bürgerrecht und Stadtfreiheit für ewige Zeiten« genießen durften⁶³. Die Stellung eines gleichfalls noch 1626 eingesetzten Weltgeistlichen blieb gegenüber den Jesuiten allerdings prekär, wie es ohnehin schwierig war, für die Besetzung der ländlichen Pfarreien geeignete Bewerber zu finden⁶⁴.

Neben der Seelsorge engagierten sich die Patres der Societas Jesu vor allem im Erziehungswesen⁶⁵. In der Lateinschule traten sie an die Stelle der reformierten Lehrer; schon nach einem Jahr konnten fünf Klassen geführt werden, das (nicht von allen Bürgern gern gesehene) Jesuitentheater sollte werbende Kraft ausstrahlen. Parallel dazu ging die Ausschaltung der anderskonfessionellen Konkurrenz. Die Bürgerschule wurde von calvinischen Lehrern »gesäubert«, der Besuch der (katholischen) Ratsschule für alle Sieben- bis Sechzehnjährigen verbindlich gemacht⁶⁶, der Besuch akatholischer Lehranstalten untersagt, besonders auch, so 1628 noch einmal eingeschärft, jener der Herborner Hohen Schule⁶⁷.

Damit war das Umfeld abgesteckt. Wie sah es nun mit unmittelbarem Zwang zur Konfessionsänderung aus? Wenigstens zu Anfang hatte Graf Johann immer wieder versichert, niemanden zu einem Übertritt zur katholischen Kirche zwingen zu wollen⁶⁸. Auch hier las sich der Text einige Jahre später anders. Die Verschärfung des Kurses erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß sich die anfänglichen Hoffnungen, einen Glaubenswechsel auf gutlichem Weg zu erreichen, nur unzureichend erfüllt hatten. Die Siegener, nach dem Urteil von Zeitgenossen Leute, die sich »gemeinlich der Obrigkeit widersetzten«, dazu von »rauhem und hartem«

57 SPECHT, Johann VIII. 68 ff.

58 SPECHT, Johann VIII. 64.

59 SPECHT, Johann VIII. 88.

60 Dazu im einzelnen Specht, Johann VIII. 87–100; die Stiftungsurkunde ebd. 226–229.

61 SPECHT, Johann VIII. 89–95; zu Keppel vgl. auch Historische Stätten III, 388.

62 SPECHT, Johann VIII. 89–96; zur Inbesitznahme des Siegener Franziskanerklosters durch die Jesuiten kam es jedoch nicht – dies nicht infolge der von den Franziskanern erhobenen, auch von Kaiser Ferdinand II. unterstützten Restitutionsansprüche, sondern infolge der Weigerung der Gräfin-Witwe, ihren dortigen Sitz aufzugeben (ebd. 95 f.).

63 SPECHT, Johann VIII. 92.

64 Dazu ausführlich SPECHT, Johann VIII. 100–110; 160–189; für das neuerrichtete Dekanat Siegen ebd. 189–194.

65 Dazu zusammenfassend SPECHT, Johann VIII. 97–100.

66 SPECHT, Johann VIII. 118 f.

67 SPECHT, Johann VIII. 132.

68 So auch aus Anlaß der Huldigung der Bürgerschaft am 12. Januar 1624. SPECHT, Johann VIII. 64.

Wesen⁶⁹, waren offensichtlich vom katholischen Kultus weniger beeindruckt als ihr gräflicher Landesherr. Am Anfang steht – wieder bezeichnet das »Restitutionsedikt« von 1626 den Wendepunkt – die Einführung der katholischen Kirchendisziplin, so etwa auch der Fasttage, und die Verpflichtung der Hausväter, am katholischen Gottesdienst teilzunehmen, Kinder und Gesinde zur Katechese zu schicken⁷⁰.

Bald wird die Gangart schärfer. Am 7. April 1627 ergeht ein Mandat, daß sich alle Untertanen bis zum nächsten Sonntag zur katholischen Kirche (d.h. Glaubenslehre) »zu bequehmen hätten«⁷¹. Dann häufen sich die Termine für einen Übertritt zum Katholizismus: Weihnachten 1627, Ende Januar, dann Ostern 1628⁷²; im April 1628 werden Bürger auf das Rathaus zitiert und zur Beichte aufgefordert, am Palmsonntag sogar die Stadttore geschlossen und der Eintritt in die Stadt nur gegen Vorweis des Beichtzettels gestattet⁷³. Kurz darauf werden materielle Sanktionen angedroht: Geldbußen, Vermögenskonfiskationen, ja sogar die Belegung der Häuser Widerspenstiger mit Militär⁷⁴. Besonderer Druck wurde auch auf die gräflichen Bediensteten ausgeübt; sie erhielten am 8. März 1628 eine dreiwöchige Frist für den Übertritt zum Katholizismus⁷⁵; kurz danach, im Mai, wurde für die nächste Ratswahl die Zulassung ausschließlich katholischer Bürgermeister und Schöffen angekündigt⁷⁶.

Was steht hinter dieser Eskalation in der Wahl der Mittel – von einem Sinneswandel Johanns kann man in diesem Zusammenhang ja wohl kaum sprechen? Daran, daß der Graf (und seine Gemahlin) von Anfang an entschlossen waren, dem Katholizismus zur Geltung zu verhelfen, kann kein Zweifel sein; schon der Widerruf der Assekuration von 1617 macht dies deutlich. Den endgültigen Schritt auf diesem Weg bezeichnet das schon mehrfach erwähnte »Restitutionsedikt« von 1626. Schon zehn Tage nach dessen Verkündigung teilt Johann VIII. Papst Urban VIII. und Kardinal Ottavio Bandini »die Abschaffung des calvinischen Gottesdienstes« mit⁷⁷. Persönliche Glaubensüberzeugung und politische Raison gingen dabei eine enge Verbindung ein; Johann sah sich nicht nur vom Reichsrecht – landesfürstlicher Religionsbann, Ausschluß der Calvinisten vom Augsburger Religionsfrieden von 1555 – gedeckt, sondern er kannte sehr wohl die herrschaftsstabilisierende Wirkung der Konfessionsgleichheit von Fürst und Untertanen. Nachdem alles Werben für einen Übertritt zum Katholizismus nicht zu dem gewünschten Erfolg geführt hatte, kam Johann VIII. schließlich zu der Überzeugung, »es sei besser jemanden zum Heuchler zu machen als einen Ketzer zu dulden«⁷⁸. Die Zeitumstände waren einem solchen Vorhaben zudem überaus günstig. In einer Phase des politisch-militärischen Übergewichts kaiserlicher Macht stellten die Bestrebungen des Landesfürsten unterstützende Mandate des Reichsoberhauptes alles andere dar als lediglich papierene Drohungen. Man kann geradezu von einer Handlungskette sprechen, angefangen bei den einschlägigen kaiserlichen Mandaten über die landesherrlichen Edikte bis zum Amtmann des Grafen, dem tatkräftigen Kaspar von Wrede⁷⁹, als dem ausführenden Organ. Daß es auch an ermunterndem Zuspruch aus Rom nicht fehlte, braucht kaum eigens gesagt zu

69 LÜCK, Johann Moritz. 71.

70 SPECHT, Johann VIII. 118f.

71 SPECHT, Johann VIII. 119.

72 SPECHT, Johann VIII. 121; 126; 128.

73 SPECHT, Johann VIII. 134.

74 SPECHT, Johann VIII. 134; 151–154; 156.

75 SPECHT, Johann VIII. 130.

76 SPECHT, Johann VIII. 134.

77 SPECHT, Johann VIII. 82.

78 SPECHT, Johann VIII. 134.

79 Zur Person SPECHT, Johann VIII. 70 Anm. 1; infolge der häufigen Abwesenheit des Grafen kam Wrede bei der Durchsetzung der gegenreformatorischen Maßnahmen die entscheidende Rolle zu (ebd. 117f. und öfter).

werden⁸⁰. Es ist auch sicher keine müßige Spekulation, anzunehmen, daß dem zu hohen militärischen Rängen Aufgestiegenen – er brachte es bis zum kaiserlichen Feldmarschall⁸¹, mit der damit verbundenen Machtfülle und Ehrenstellung – die Diskrepanz zu seiner Stellung als Kleinfürst, der sich mit widerspenstigen Untertanen herumzuschlagen hatte, zusehends unerträglich geworden sein mag. Er ist ohnehin nur selten in seiner Residenz anzutreffen, wohl aber da, wo er sich den Pulverdampf um die Nase wehen lassen kann, so etwa in den Niederlanden; dort steht er sogar gegen nahe Verwandte wie seinen Oheim Friedrich Henrich im Felde⁸².

Der Erfolg all dieser Bemühungen hielt sich, zieht man das Fazit, dennoch in Grenzen. Woran lag das? Vor allem einmal an den Untertanen, zugleich aber auch an der Kleinräumigkeit des inmitten weitgehend akatholischer Nachbarn gelegenen Territoriums. Wenn zum Pfingstfest 1626 der katholische Gottesdienst regen Zuspruch, vor allem auch junger Leute, gefunden hatte, war dies ein trügerisches Omen⁸³. Die Mehrzahl der Bürger dachte nicht an eine Konfessionsänderung, reformiertes Glaubensverständnis war weitgehend verinnerlicht worden – geringe »Reste katholischen Lebens« gab es bestenfalls beim Siegerländer Adel, dem beispielsweise der Mainzer Kurfürst Johann Adam von Bicken (1601–1604) entstammte⁸⁴; im übrigen fristeten Relikte katholischen Brauchtums lediglich unter der Decke eines noch lange festgehaltenen Luthertums ein Schattendasein⁸⁵. Der Durchschnittsbürger wußte Loyalität gegenüber dem Fürsten durchaus von persönlicher Glaubensüberzeugung zu trennen; den, gewiß ehrlich gemeinten, Bekundungen der Anhänglichkeit an den Landesherrn eignet geradezu etwas Rührendes, der Wille zum Kompromiß bricht sich immer wieder Bahn⁸⁶. Zu einem gewissen Dambruch kam es erst 1628, als zu Ostern 2300 Einwohner Siegens die Sakramente empfangen und sich auch auf dem Lande die Übertritte mehrten⁸⁷. Dennoch feierten noch 1630 etwa 100 Bürger das Weihnachtsfest nach dem alten Kalender⁸⁸ – der Gregorianische Kalender war immerhin bereits 1626 verbindlich gemacht worden⁸⁹. Ein besonderes Widerstandspotential bildeten die Frauen, besonders jene von Bürgermeistern, Schöffen und Ratsherren – noch 1631 erregten Fälle herausfordernder Widersetzlichkeit Aufsehen⁹⁰. Offensichtlich zeitigte der Verweis auf die den Männern zustehende Hauszucht und die Pflicht der Frauen, ihren Männern zu gehorchen, keine rechte Wirkung. Passive Resistenz zeigte sich auch in lässigem Gottesdienstbesuch und mangelnder Ehrerbietung gegenüber katholischen Riten; dazu kam das, allgemein verbreitete, hier bei der Kleinräumigkeit des Territoriums besonders leicht zu praktizierende »Auslaufen« zum Gottesdienst jenseits der Landesgrenzen⁹¹. Am gravierendsten erwies sich jedoch die Tendenz, in fremde Territorien auszuweichen. Der Gefahr einer Massenauswanderung war sich Graf Johann VIII.

80 So bereits 1624. SPECHT, Johann VIII. 77; 81 f.

81 Zur militärischen Laufbahn Johanns VIII. vgl. SPECHT, Johann VIII. 111–117; seine Ernennung zum kaiserlichen Feldmarschall am 1. Juni 1629 ebd. 114; zum Zusammenhang zwischen der neuen militärischen Charge und konfessionellen Zwangsmaßnahmen ebd. 156.

82 SPECHT, Johann VIII. 113 f.; 116 f.

83 SPECHT, Johann VIII. 77.

84 SPECHT, Johann VIII. 53–59; das Zitat ebd. 59. Zu Johann Adam von Bicken vgl. BRÜCK, Bicken passim.

85 SPECHT, Johann VIII. 46–53.

86 So z.B. in der Haltung des gräflichen Kellers Johann Dilthey; vgl. SPECHT, Johann VIII. 125 f.

87 SPECHT, Johann VIII. 134.

88 SPECHT, Johann VIII. 157.

89 SPECHT, Johann VIII. 77; schon 1626 war das Pfingstfest nach dem Gregorianischen Kalender gefeiert worden.

90 SPECHT, Johann VIII. 155 f.; 173.

91 SPECHT, Johann VIII. 172.

durchaus bewußt; vor allem der Abzug von Fachkräften wie der Hammerschmiede mußte zu wirtschaftlichen Einbußen führen – 1627 hatten immerhin schon 67 Bürger die Stadt verlassen⁹². Dem suchte man einerseits durch Auswanderungsverbote in calvinische Territorien entgegenzuwirken, andererseits durch ein beim Kaiser erwirktes Mandat, das den Landesherren die Aufnahme jener Untertanen Johanns verbot, die weder der katholischen Kirche noch der Augsburgerischen Konfession zuzurechnen waren⁹³. Damit hatten die Rekatholisierungsbestrebungen in Siegen eine über das eigene Territorium hinausgehende Dimension erreicht⁹⁴. Die Nachbarterritorien sahen sich im Zwiespalt von (in der Situation der späten zwanziger Jahre) durchaus erstzunehmenden kaiserlichen Mandaten auf der einen und Aufnahmegesuchten Siegerner Bürger auf der anderen Seite. Auch von einem Appell an größere evangelische Mächte wie etwa Kursachsen oder die Landgrafschaft Hessen war nach Lage der Dinge wenig zu erwarten. Es ist ein Ausdruck des von Verlegenheit, ja geradezu Hilflosigkeit gekennzeichneten Klimas, daß man hinsichtlich des Konfessionsstandes zu lavieren beginnt, ja Herborner Theologen sogar so weit gehen, mit dem Gedanken einer Union, eines Anschlusses an die (reichsrechtlich sanktionierte) Augsburgerische Konfession zu spielen⁹⁵. Es spricht für die Hartnäckigkeit der gräflichen Behörden, daß am Ende die Mehrzahl der Exulanten nach Siegen zurückkehrte⁹⁶.

Das Jahr 1632 machte dem Spiel zunächst ein Ende, als im Februar Johanns Stiefbruder Ludwig Henrich, seines Zeichens schwedischer Oberst, mit holländischen und hessischen Truppen in die Stadt einzog⁹⁷. Die nächsten drei Jahre läuft ein konfessioneller »roll back« ab⁹⁸. Im Jahre 1635, als sich das Blatt militärisch gewendet hat, kehrt Johann, der es im Laufe seiner militärischen Karriere nicht nur zum kaiserlichen Feldmarschall sondern auch zum Stellvertreter Spinolas und Ritter vom Goldenen Vließ⁹⁹ gebracht hatte, in seine Grafschaft zurück¹⁰⁰. Als er 1638, zu Ronse und damit (wieder einmal) fern vom heimischen Siegen, verstarb¹⁰¹, führte seine Witwe die Rekatholisierung weiter¹⁰². Zudem war bereits am 28. Juli 1627 dem Paar mit Franz Johann Desideratus der ersehnte Stammhalter geboren worden¹⁰³ – man hatte dafür die Fürsprache des heiligen Franz von Paola (gest. 1507), des Begründers des Ordens der Minim (Paulaner), erbeten; mit der als Gegenleistung versprochenen Klostergründung sollte es allerdings seine Schwierigkeiten haben¹⁰⁴. Im Jahre 1652 in den Reichsfürstenstand erhoben¹⁰⁵, regierte Johann Franz Desideratus bis 1699¹⁰⁶ – dies freilich, gemäß dem

92 SPECHT, Johann VIII. 126.

93 SPECHT, Johann VIII. 128f.

94 Vgl. dazu zusammenfassend SPECHT, Johann VIII. 135–150. Der Text des kaiserlichen Mandats vom 21. Februar 1628 ebd. 233f.

95 SPECHT, Johann VIII. 140f.; zu diesen Erörterungen ausführlicher MICHEL, Johann Ludwig 80ff.

96 SPECHT, Johann VIII. 150.

97 SPECHT, Johann VIII. 197.

98 SPECHT, Johann VIII. 203–207.

99 Zur Verleihung des Ordens vom Goldenen Vließ im Jahre 1627 vgl. SPECHT, Johann VIII. 112.

100 DE CLERQ, Nassau-Siegen 132; SPECHT, Johann VIII. 209.

101 DE CLERQ, Nassau-Siegen 132; der Todestag ist der 27. Juli 1638; die Beisetzung erfolgte in der Jesuitenkirche zu Brüssel. Zu der 1629 erworbenen Baronie Ronse-Renaix vgl. SPECHT, Johann VIII. 113.

102 LÜCK, Johann Moritz 73.

103 SPECHT, Johann VIII. 111f.; DE CLERQ, Nassau-Siegen 131f.

104 SPECHT, Johann VIII. 114; DE CLERQ, Nassau-Siegen 131f.

105 LÜCK, Johann Moritz 73; so auch Biographisches Wörterbuch II, 1993. DE CLERQ, nennt dagegen das Jahr 1655 (DE CLERQ, Nassau-Siegen 134).

106 DE CLERQ, Nassau-Siegen 142; der Tod erfolgte am 17. Dezember 1699 zu Roermond.

Familienrezeß von 1651¹⁰⁷, nur über das »Johannland«, den Teil der Siegener Grafschaft, der Johann VIII. bereits in dem bekannten (dritten) Testament von 1621 zugedacht gewesen war. Als bleibende Auswirkung der Konfessionspolitik Johanns VIII. ist zu konstatieren, daß immerhin ein Fünftel von Stadt und Grafschaft Siegen katholisch geblieben ist¹⁰⁸.

III

Das zweite Beispiel handelt von Wolfgang Wilhelm von *Pfalz-Neuburg*¹⁰⁹. Sein Fall weist zwar manche Parallelen zu Johann VIII. von Nassau-Siegen auf, unterscheidet sich von diesem jedoch in wesentlichen Punkten. Erbe eines zwar relativ kleinen Territoriums in ungünstiger Streulage – es umfaßte neben dem, seinerseits zweigeteilten, Kernland an der oberen Donau Enklaven in der Oberpfalz –, bot sich ihm mit der Aussicht auf das Erbe von Jülich-Cleve-Berg die Chance des Ausgreifens über den begrenzten Rahmen der erst, im Gefolge des »Landshuter Erbfolgekrieges« 1505–1509 geschaffenen, »Jungen Pfalz«¹¹⁰. Seine Regierungstätigkeit und damit, um hier schon auf unsere eigentliche Thematik vorzugreifen, Konfessionspolitik vollzog sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen: hier jener des angestammten Fürstentums Neuburg¹¹¹, dort derjenigen der niederrheinischen Erbmasse der im Mannesstamm 1609 ausgestorbenen Herzöge von Jülich-Cleve-Berg. Das Neuburger Fürstentum war unter Pfalzgraf Ottheinrich zwischen 1542 und 1544 der Reformation zugeführt worden; dabei blieb es, von einer kurzlebigen katholischen Restauration während der kaiserlichen Sequesterverwaltung (1549 bis 1552) abgesehen¹¹². Der von 1569 bis 1614 regierende Pfalzgraf Philipp Ludwig war der Garant einer konsequent lutherischen Ausrichtung¹¹³.

Anders lagen die Verhältnisse in den niederrheinischen Territorien. Diese stellten ein, nur durch die Person des regierenden Fürsten zusammengehaltenes, Länderkonglomerat dar, mit den Herzogtümern Jülich-Cleve-Berg und der Grafschaft Mark als kompaktem Kern, dazu einigen entlegenen Außenposten¹¹⁴. Das Eigenleben der endgültig erst 1521 unter eine einheitliche Herrschergewalt gekommenen historischen Landesteile war ausgeprägt; vor allem hatten die Landstände eine starke Position. Die Autorität des Landesfürsten war infolge der sich seit 1567 zunehmend abzeichnenden Regierungsunfähigkeit Herzog Wilhelms V., noch mehr der geistigen Umnachtung seines Nachfolgers Johann Wilhelm, erheblichen Erschütterungen ausgesetzt; das Fehlen unmittelbarer Nachkommen sowie widersprüchliche Erbregelungen ließen nichts Gutes erwarten¹¹⁵. Diesen diffusen Machtverhältnissen entsprach die konfessionelle Struktur. Die beiden letzten Herzöge dürften zu dieser Zeit die einzigen Fürsten des alten Reiches gewesen sein, die von dem ihnen zustehenden Religionsbann keinen

107 DE CLERQ, Nassau-Siegen 133. Das Testament von 1621 war bereits auf dem Westfälischen Friedenskongreß 1648 von Kaiser Ferdinand III. ratifiziert worden; vgl. LÜCK, Johann Moritz 73.

108 Westfälisches Städtebuch 329.

109 Vgl. den Gesamtüberblick FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm passim; sehr ausführlich auch ADB XLIV, 87–116. Auch für die niederrheinischen Territorien darf das Jahr 1614 mit der infolge des Xantener Vertrags beginnenden faktischen Alleinherrschaft Wolfgang Wilhelms in Jülich und Berg als Datum des Regierungsantritts angesetzt werden.

110 NEBINGER, Gerichte passim; zu einzelnen Landesteilen: SCHREIBMÜLLER, Ämter passim; SCHERL, Oberpfalz passim.

111 SEITZ, Reformation passim.

112 SEITZ, Reformation 45–48.

113 SEITZ, Reformation 53 f.; FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 199.

114 Als Gesamtüberblick vgl. JANSSEN, Kleve-Jülich-Berg-Ravensberg passim.

115 Vgl. dazu den Überblick bei PETRI, Glaubenskämpfe 104–111; ebd. 207 ff. weitere Literatur! Für die jülich-bergischen Landstände in den Jahren 1609/10 vgl. GOLDSCHMIDT, Landstände passim.

konsequenten Gebrauch gemacht haben¹¹⁶. Unterschiedlich akzentuierte Phasen der Konfessionspolitik hatten dazu geführt, daß sich eine konfessionelle Gemengelage ergab, freilich mit gewissen Schwerpunkten: Jülich und das linksrheinische Cleve waren überwiegend altgläubig, die Grafschaft Mark lutherisch, im rechtsrheinischen Cleve und dem Herzogtum Berg war der (allerdings bis 1609 vorwiegend im Verborgenen agierende) reformierte Anteil nicht unerheblich¹¹⁷. Ein Indiz für die verwickelte konfessionelle Situation ist nicht zuletzt auch darin zu sehen, daß die vier Töchter Herzog Wilhelms V. evangelisch, und nur die beiden Söhne – Johann Wilhelm und der bereits 1575 verstorbene Karl Friedrich – katholisch erzogen wurden. Überdies ehelichten drei der Töchter evangelische Fürsten¹¹⁸.

Dies ist die Lage, mit der sich Wolfgang Wilhelm im Jahre 1609 auseinandersetzen mußte¹¹⁹. Nicht allein, daß die Konfessionsverhältnisse sich in einer eigenartigen Schwebelage befanden, auch auf dem dynastisch-politischen Feld war die Partie mehr als offen. Gerade aus dem Umstand, daß Wolfgang Wilhelms Herrschaft über Jahrzehnte alles andere als unangefochten war, erklären sich wesentliche Züge seiner Konfessionspolitik. Es soll hier nicht die ganze Problematik des jülich-bergischen Erbfolgestreits¹²⁰ aufgerollt werden – dies kann nicht unser Thema sein. Für unseren Zusammenhang ist in erster Linie einmal von Bedeutung, daß der Pfalz-Neuburger nur einer von mehreren Prätendenten auf das Erbe ist. Sein Anspruch leitet sich aus der Ehe Annas, zweiter Tochter Wilhelms V., mit Pfalzgraf Philipp Ludwig von Neuburg her¹²¹. Die Entwicklung nahm innerhalb kurzer Zeit den Verlauf, daß Pfalz-Neuburg und Brandenburg sich in raschem Zugriff in den Besitz der umstrittenen Länder setzten – Kurfürst Johann Sigismund war mit einer Enkelin Herzog Wilhelms V. (auch sie hieß Anna) vermählt. Es war eine mehr als prekäre Situation: im Land selbst gab es Widerstände, vor allem bei den herzoglichen Räten; dazu trat direkte Intervention von außen, vor allem von seiten des Kaisers – sie führte in der Tat im Jahre 1610 zu einer militärischen Konfrontation. Auch das Verhältnis zu den übrigen Erbprätendenten war ungeklärt; schließlich standen sich die beiden »Possidierenden« in offenem Mißtrauen gegenüber, erhob jede Seite doch Anspruch auf das gesamte Erbe¹²². Nach dem (mißlungenen) Versuch eines Kondominats (1610–1614)¹²³ kam es 1614 im Xantener Vertrag zu einer, zunächst provisorisch gedachten, Teilung der Beute: Pfalz-Neuburg erhielt Jülich und Berg, Brandenburg Cleve, Mark, Ravensberg und Ravenstein¹²⁴. Bei dieser Scheidung ist es im ganzen, trotz einzelner späterer Modifikationen, geblieben, wenn auch Brandenburg bis in die fünfziger Jahre noch Versuche

116 PETRI, Glaubenskämpfe 109; ausführlicher COENEN, Niederrhein 12–26.

117 Zu den konfessionellen Verhältnissen vgl. knapp PETRI, Glaubenskämpfe 109f.; ferner MÜHLHAUPT, Kirchengeschichte 171–175; 211 ff. (Calvinisten); 200–203 (Lutheraner). Ausführliche Statistiken über die Verhältnisse von 1609 für Berg bei SCHUMACHER, Berg 22–45; für Cleve bei KESSEL, Reformation 127–155; für Berg vgl. auch HASHAGEN, Bergische Geschichte, bes. 132–135 138–141; für Cleve COENEN, Niederrhein 82f.

118 PREUß, Heiraten 141f.

119 Zum Überblick vgl. RODEN, Jülich und Berg 47–51.

120 Eine prägnante Übersicht über die Gesamtproblematik des Erbfolgestreits vermittelt SCHMIDT, Erbfolgestreit passim; über die Politik der Neuburger Pfalzgrafen im Erbfolgestreit bis zum Xantener Vertrag vgl. ausführlich ROGGENDORF, Politik passim; zur Entwicklung bis 1610 vgl. auch KOSSOL, Philipp Ludwig 73–94; 212–226.

121 PREUß, Heiraten 142; RODEN, Jülich und Berg 47f., ein Schema der Verwandtschaftsverhältnisse ebd. 48.

122 Dazu knapp zusammenfassend RODEN, Jülich und Berg 49f.

123 ROGGENDORF, Politik 123–176; vgl. dazu die älteren Einzelstudien: BECKER, Erbprätendenten und CÜRTEEN, Organisation passim.

124 PETRI, Glaubenskämpfe 108. Zum Inhalt vgl. ROGGENDORF, Politik 199–205; zum Text vgl. unten Anm. 161.

unternommen hat, die Gewichte »armata manu« zu seinen Gunsten zu verschieben¹²⁵. Diese, stets als vorläufig interpretierte (daher der Begriff »Provisionalvergleich«), und damit ungesicherte Herrschaftsteilung wurde noch dadurch mit einem zusätzlichen Unsicherheitsmoment belastet, daß Besitzergreifung und Teilungsabkommen nur »via facti« vorgenommen worden waren und der reichsrechtlichen Sanktion entbehrten¹²⁶. Erst 1678 bestätigte Kaiser Leopold I. den 1666 geschlossenen »Hauptvergleich« von Cleve¹²⁷; mit diesem hatten zugleich die beiden Kontrahenten ihre Differenzen bereinigt.

Soweit die dynastisch-politischen Rahmenbedingungen. Im weiteren haben wir es in der Hauptsache mit der pfalz-neuburgischen Konfessionspolitik in den Herzogtümern Jülich und Berg zu tun – die Neuburger Stammlande sollen hier außer Betracht bleiben; hier vollzog sich die Rekatholisierung binnen eines halben Jahrzehnts nach ähnlichen Mustern, wie wir sie in Nassau-Siegen schon kennengelernt haben¹²⁸.

Die besonderen Bedingungen, denen sich Wolfgang Wilhelm gegenüber sah, seien am Beginn noch einmal knapp umrissen: eine noch ungefestigte, vor allem auf die Kooperation mit den Landständen angewiesene Herrschaft; die unterschiedlichen konfessionellen Verhältnisse in Jülich und Berg; schließlich die, ungeachtet der Länderteilung, weiter wirksame Verklammerung zwischen den Teilungsmächten, wodurch die eine jeweils zu einer Art Garantiemacht für die konfessionelle Minderheit der anderen wurde¹²⁹. Auch darf nicht vergessen werden, daß sich die niederrheinischen Territorien in unmittelbarer Nachbarschaft einer Konfliktzone – Spanien gegen die niederländischen Generalstaaten – befanden, mit der Folge der kürzeren oder längeren Besetzung einzelner Landesteile durch spanische bzw. holländische Truppen samt der damit verbundenen konfessionellen Parteinahme¹³⁰.

Bevor wir uns mit dem Verlauf im einzelnen befassen, müssen wir uns den Hauptakteur, Wolfgang Wilhelm, kurz vornehmen. Er entstammte – es wurde schon angedeutet – einem streng lutherischen Hause¹³¹. Von seinem Vater war er schon in jungen Jahren in die Regierungspraxis eingeführt worden. Schon als Neunzehnjähriger »nahm er an den Sitzungen der Kanzleiräte teil«, mit 24 Jahren erhielt er den Vorsitz der »Baukommission für Rathaus und Hofkirche« in Neuburg¹³². Im Jahre 1600, er ist 22 Jahre alt, sehen wir ihn schon in Düsseldorf bei einer ersten Erkundung des künftigen Erbes, das er so konsequent anstrebt¹³³. Der Versuch seines Vaters, ihn noch zu Lebzeiten Herzog Johann Wilhelms in Gestalt eines

125 Einfälle brandenburgischer Truppen fanden 1646 und 1651 (»Kuhkrieg«) statt; vgl. RODEN, Jülich und Berg 56; FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 208. Zum Einfall von 1646 vgl. auch SCHMIDT, Philipp Wilhelm 35; zum »Kuhkrieg« vgl. auch JAITNER, Konfessionspolitik 88–104, ferner KÜHN-STEINHAUSEN, Kurie 84–92.

126 Vgl. die Auflistung der einzelnen Vergleichstexte unten Anm. 161.

127 RODEN, Jülich und Berg 59; BRAUBACH, Vom Westfälischen Frieden 231; HOLLWEG, Kirchenpolitik 25; zum Text vgl. unten Anm. 161. Zur Frage der kaiserlichen Bestätigung des »Hauptvergleiches« vgl. NEBINGER, Neuburg 19. Die konfessionellen Fragen wurden in einem »Nebenrezeß« geregelt; zum Nebenrezeß von Cleve vgl. ausführlich JAITNER, Konfessionspolitik 193–224.

128 SEITZ, Reformation 57–63.

129 ABELS, Niederrhein 103. Für die konfessionelle Übersichtung nach dem Stand von 1609 vgl. oben Anm. 117.

130 Vgl. dazu die tabellarische bzw. kartographische Darstellung: PETRI, Glaubenskämpfe 96f.; zu einzelnen Maßnahmen ebd. 151.

131 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 199.

132 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 200f.

133 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 200; ROGGENDORF, Politik 40. Wolfgang Wilhelm glaubte bereits bei dieser Gelegenheit im Lande auf Sympathien zu stoßen.

»Adjunkten« in eine Platzhalterrolle zu manövrieren, mißlang allerdings¹³⁴. Der Übertritt zum Katholizismus – nach bewährtem Muster zunächst heimlich – im Juli 1613 in München kam für die Zeitgenossen überraschend¹³⁵. Ihm jegliche politische Motivation abzuspüren¹³⁶, scheint bei aller Würdigung persönlicher Motive dennoch fragwürdig. Wollte er für seine niederrheinischen Ambitionen politischen Rückhalt finden, hatte er keine große Wahl.

Der Kaiser verfolgte in diesem Raume seine (und des Hauses Habsburg) eigenen Pläne, auf der anderen Seite fand Pfalz-Neuburg bei den ihrerseits konfessionell gespaltenen evangelischen Mächten nicht die erwünschte Unterstützung, auch nicht bei der »Union«¹³⁷. Ebenso scheiterte das Projekt, der Rivalität mit Brandenburg durch eine Verehelichung mit der Tochter des Kurfürsten Johann Sigismund die Spitze zu nehmen an der Forderung des Pfalz-Neuburgers auf den Alleinbesitz des jülich-clevischen Erbes¹³⁸; daß er dabei von dem aufgebrachten Schwiegervater in spe bei einem Gelage mit Ohrfeigen bedacht worden wäre, ist freilich Legende¹³⁹. Auch eine sächsische Prinzessin – Sachsen zählte ebenfalls zum Kreis der Erbprätendenten – sowie Elisabeth, Tochter König Jakobs I. von England, waren zeitweise im Visier der pfalzgräflichen Heiratspolitik¹⁴⁰.

Angesichts dieser negativen Bilanz blieb nur das wittelsbachische Bayern. Dieses stellte um jene Zeit das einzige katholische Territorium von nennenswerter politischer Potenz dar, zudem war es in Gestalt seiner von Lüttich über Köln und Münster bis Hildesheim reichenden geistlichen Sekundogenituren ein im Kräftespiel des Niederrheins nicht zu übersehender Faktor¹⁴¹. Hier Anlehnung zu suchen, mußte erfolgversprechend sein. Der Preis für den dynastischen Anschluß bestand freilich in einem Übertritt Wolfgang Wilhelms zum Katholizismus. Die Daten sprechen für sich. Am 19. Juli 1613 die Konversion statt, am 11. November 1613 die Heirat mit Magdalena, der Schwester Herzog Maximilians I. von Bayern¹⁴². Auch hier – ähnlich wie in Nassau-Siegen – ein konsternierter, gramgebeugter Vater, den man zunächst im Glauben gelassen hatte, die Ehe sei zwischen konfessionsverschiedenen Partnern geschlossen worden und der die Offenbarung der Wahrheit, vier Monate später, nicht lange überlebt hat¹⁴³. Auch in diesem Fall sieht sich der Sohn veranlaßt, seinen Schritt in einer eigenen Rechtfertigungsschrift – nach dem Urteil des Jesuiten Jakob Reihing

134 Es handelt sich um Versuche in den letzten Jahren vor dem Tode Herzog Johann Wilhelms, Wolfgang Wilhelm Zutritt zum Ratskollegium zu verschaffen, darüber hinaus aber auch, für diesen die Vormundschaft über den geisteskranken Herzog und die Administration der Herzogtümer zu sichern; vgl. dazu ausführlich ROGGENDORF, Politik 38–78; zum (nicht genau definierten) Begriff eines »Adjunkten« ebd. 39.

135 Zum Glaubenswechsel Wolfgang Wilhelms vgl. FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 201f.; MARSEILLE, Studien 59f. Der heimliche Übertritt erfolgte im Juli 1613 in München, dessen öffentliche Bekanntmachung im Mai 1614 in Düsseldorf.

136 So FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 204.

137 MARSEILLE, Studien 3; SCHMIDT, Erbfolgestreit 85; ROGGENDORF, Politik 75f. Zur Gesamtsituation vgl. PETRI, Glaubenskämpfe 106ff.

138 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 207; RÄSS, Convertiten IV, 224; MARSEILLE, Studien 3; HINTZE, Hohenzollern 160.

139 MARSEILLE, Studien 3 spricht lediglich von einem »persönlichen Zerwürfnis« in Königsberg; HINTZE, Hohenzollern 160 geht auf diesen Punkt ausführlicher ein.

140 SCHMIDT, Erbfolgestreit 86; ROGGENDORF, Politik 128f.

141 Ferdinand von Wittelsbach regierte neben dem Erzstift Köln die Hochstifte Münster, Paderborn, Hildesheim und Lüttich. Vgl. dazu die instruktive Kartenskizze »Hohenzollern und Wittelsbach am Rhein« bei SCHULTE, Tausend Jahre, nach S. 216.

142 MARSEILLE datiert die Hochzeit auf den 10. November 1613 (MARSEILLE, Studien 59). – Zur Datierung der Heirat vgl. auch NEBINGER, Neuburg 38, Anm. 139.

143 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 201f.; KOSSOL, Philipp Ludwig 241.

(eines Mannes, der pikanterweise 1621 seinerseits zum Luthertum übertrat)¹⁴⁴ »kurz, aber saftig«, nach heutigen Anschauungen eher weitschweifig – zu begründen¹⁴⁵. Wenn auch ein Teil der Argumente die Handschrift Reihings trägt¹⁴⁶, lassen einige Punkte doch, anders als bei Johann dem Jüngeren von Nassau-Siegen, persönliche Betroffenheit erkennen¹⁴⁷. Mit der Problematik der Glaubensspaltung war Wolfgang Wilhelm ohnehin früh in Berührung gekommen; schon 1601 hatte er an einem Religionsgespräch in Regensburg zwischen Münchener Jesuiten und neuburgischen Theologen teilgenommen¹⁴⁸. Ob dabei bereits der Keim zu Zweifeln an der ererbten Konfession gelegt wurde, mag dahingestellt bleiben; in der Korrespondenz der Nuntien taucht er jedenfalls schon als potentieller Konvertit auf¹⁴⁹. In Anbetracht seiner Neigung zu *Grübeleien und schwermütigen Gedanken*¹⁵⁰ sowie späteren zahlreichen Bekundungen tiefer persönlicher Frömmigkeit, die auch vor hemmungsloser Proselytenmacherei nicht zurückschreckte, ist an der Aufrichtigkeit der Motivation nicht zu zweifeln¹⁵¹.

Es wird nun Zeit, daß wir uns der Kirchenpolitik im engeren Sinne zuwenden. Die ersten Jahre, bis zum Xantener Vertrag von 1614, scheiden weitgehend aus. Hier begünstigt Wolfgang Wilhelm verständlicherweise die Lutheraner, dies allerdings in betonter Frontstellung gegenüber den Calvinisten, nicht etwa den Katholiken¹⁵². Damit bewegt er sich freilich innerhalb des konfessionellen Konfliktmusters seiner Zeit, das den Gegensatz innerhalb der reformatorischen Bekenntnisse stärker akzentuierte als jenen gegenüber dem Katholizismus. Ebenso verwies ihn die Familientradition auf eine derartige Haltung.

Im ganzen lief die Religionspolitik Wolfgang Wilhelms nicht nach dem von Nassau-Siegen her bekannten und auch im Neuburger Fürstentum praktizierten Muster ab – dies trotz eines eindeutigen Trends zur Rekatholisierung und mancher Entsprechung im einzelnen.

Sucht man nach einer Erklärung dafür, stößt man auf eine Reihe von Grundgegebenheiten, über die sich auch eine noch so engagierte Rekatholisierungspolitik nicht hinwegsetzen konnte. Da ist einmal die Tatsache, daß beide »Possidierende« bei der Etablierung ihrer Herrschaft im Jahre 1609 den Landständen gegenüber die Religionsangelegenheit betreffende Reversalien hatten abgeben müssen¹⁵³. Als nächstes ist zu bedenken, daß bei aller Trennung der territorialen Zuständigkeiten, wie sie seit 1614 gegeben war, eine gewisse Reziprozität erhalten blieb, die sich vor allem seit der Konversion Wolfgang Wilhelms zum Katholizismus und der Zuwendung des brandenburgischen Kurfürsten zum Calvinismus¹⁵⁴ verstärkt auswirkte. Der anderskonfessionelle Bevölkerungsteil fand sich jeweils in der Rolle einer Geisel für religionspolitisches Wohlverhalten der Gegenseite. Konsequentermaßen ausgenutzt hat diese Konstellation allerdings erst Friedrich Wilhelm, der Große Kurfürst¹⁵⁵; unter Georg Wilhelm

144 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 202; ausführlich RÄSS, *Convertiten* IV, 230. Der Jesuit Jakob Reihing, Hofprediger Wolfgang Wilhelms, verließ 1621 seine Stelle, trat in Tübingen zum Luthertum über, verehelichte sich, veröffentlichte einige apostatische Schriften und starb schließlich schon 1628.

145 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 202 ff.; der volle Text bei RÄSS, *Convertiten* IV, 231–234.

146 RÄSS, *Convertiten* IV, 234–253 führt die Ausdeutungen, die Reihing den pfalzgräflichen Argumenten gegeben hatte, in extenso auf.

147 So FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 203.

148 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 203; dazu ausführlich BAUER, *Kolloquium passim*.

149 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 203.

150 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 203.

151 MARSEILLE, *Studien* 90–94; zur »Proselytenmacherei« des Pfalzgrafen vgl. auch JAITNER, *Konfessionspolitik* 33–36.

152 MARSEILLE, *Studien* 57 ff.

153 MARSEILLE, *Studien* 56 f.; zur Haltung der Landstände vgl. auch RODEN, *Jülich und Berg* 49 f.

154 BECKER, *Erbprätendenten* 24; COENEN, *Niederrhein* 91 f.; ADB XIV, 172; NDB 10, 475 f.

155 So wurden von katholischer Seite allein im Jahre 1663 für das Herzogtum Cleve über 300 »Religionsgravamia« vorgebracht (ABELS, *Niederrhein* 103); es sei auch auf das berühmte »Säcke-Edikt«

und seinem (katholischen) leitenden Minister Adam Graf Schwarzenberg¹⁵⁶ hatte man auf diesem Gebiet eher die Zügel schleifen lassen. Einen weiteren Faktor stellt die Präsenz fremden Militärs dar – Folge der Nähe des spanisch-niederländischen Kriegsschauplatzes. Während die Spanier da, wo sie garnisonierten, Druck auf Nichtkatholiken ausübten, ja für den Pfalzgrafen mancherorts geradezu die grobe Arbeit besorgten¹⁵⁷, mußte die Nähe bzw. Anwesenheit niederländischer Besetzungen auf die Rekatholisierung bremsend wirken¹⁵⁸. Im einzelnen hingen diese Möglichkeiten freilich weitgehend von dem Glück der Waffen ab, fällt die hier zu betrachtende Phase ja einerseits weitgehend in den Dreißigjährigen Krieg, aber auch in den 1621 wieder aufgelebten Konflikt der Generalstaaten mit Spanien. Vor allem ab 1630, verstärkt seit dem von 1639 an am Niederrhein ausgetragenen »Hessenkrieg« wurden dem konfessionellen Impetus des Pfalzgrafen immer wieder Zügel angelegt¹⁵⁹.

Die Rekatholisierung im engeren Sinne beginnt mit dem Jahr 1624 – ein Jahr zuvor hatte Tilly mit dem Sieg bei Stadtlohn für den nordwestdeutschen Raum die entscheidenden Daten gesetzt. Der mit dem brandenburgischen Partner 1624 abgeschlossene Provisionalvergleich¹⁶⁰ – weder die erste noch die letzte Abmachung der beiden Teilungsmächte¹⁶¹ – räumte zwar der Konfessionsfrage nur geringen Raum ein, sorgte jedoch mit dem Verweis auf die »Preußischen Heyrats-Tractaten«, die auch für die jüngeren Schwestern des letzten Herzogs von Jülich-Cleve-Berg maßgebend gewesen seien, für einige Brisanz. Es handelt sich dabei um den Heiratspakt zwischen Herzog Albrecht Friedrich von Preußen und Eleonore, der ältesten Tochter Herzog Wilhelms V., von 1572, in dem klar und deutlich festgestellt wird, die Untertanen »bei der alten, wahren, allgemeinen catholischen und apostolischen Religion unverhindert bleiben zum lassen« und keine »Verneuerung« einzuführen¹⁶². Daß diese, zu einer Zeit der offiziellen Dominanz des Katholizismus in den Herzogtümern gegebene, Zusage mit den Reversen von 1609 im Widerspruch stand, ist offenkundig. Aber selbst der Wortlaut des pfalzgräflichen Reversales von 1609 schien kontroversen Deutungen zu unterlie-

des Großen Kurfürsten vom 7. September 1661 verwiesen (SCOTTI, Cleve-Mark I 387f.). Vgl. zu diesem Fragenkreis auch HÜTTL, Friedrich Wilhelm 177f.

156 MARSEILLE, Studien 65; 78. Zu Schwarzenberg ausführlich OPGENORTH, Friedrich Wilhelm I, 80–84.

157 MARSEILLE, Studien 64; 70f. Die Spanier standen seit 1614 am Niederrhein; vgl. auch oben Anm. 130.

158 MARSEILLE, Studien 81f.

159 MARSEILLE, Studien 73; 77ff.

160 Zum Provisionalvergleich von Düsseldorf vom 11. Mai 1624 vgl. MARSEILLE, Studien 64f. Zum Text vgl. unten Anm. 161.

161 Es handelt sich um folgende Verträge: Dortmunder Vertrag 1609 VII 4/14 (LÜNIG, TRA 69–73; MOERNER, Staatsverträge Nr. 12); Rezeß von (Schwäbisch-) Hall 1610 I 17 (LÜNIG, TRA 74–76; MOERNER, Staatsverträge Nr. 15, hier auf 1610 II 5 datiert); mit Revers 1610 I 24 (LÜNIG, TRA 76–78); Xantener Vertrag 1614 XI 18 (LÜNIG, TRA 82–86; MOERNER, Staatsverträge Nr. 30, hier auf 1614 XI 12 datiert); Düsseldorfer Vertrag 1624 V 11 (LÜNIG, TRA 89–97; MOERNER, Staatsverträge Nr. 44); Düsseldorfer Vertrag 1629 III 9 (LÜNIG, TRA 106–109; MOERNER, Staatsverträge Nr. 49); Haager Vergleich 1630 VII 26 (LÜNIG, TRA 113; MOERNER, Staatsverträge Nr. 52); Provisionalvergleich Düsseldorf 1647 IV 8 (LÜNIG, TRA 120–127; MOERNER, Staatsverträge Nr. 70, mit Nebenrecessen); Vergleich Cleve 1651 X 11 (LÜNIG, TRA 138–141; MOERNER, Staatsverträge Nr. 86); »Erbvergleich« Cleve 1666 IX 9 (LÜNIG, TRA 210–219; MOERNER, Staatsverträge Nr. 163); dazu der »Nebenrezeß« Cleve 1666 IX 9, den »Punctum Religionis, und andere Geistliche Sachen ...« betreffend (LÜNIG, TRA 221–231; MOERNER, Staatsverträge Nr. 165, hier auf 1666 IX 17 datiert); Religionsvergleich Cölln/Spree 1672 IV 26 (LÜNIG, TRA 232–251; MOERNER, Staatsverträge Nr. 204); mit »Neben-Receß« Düsseldorf 1672 VI 26 (LÜNIG, TRA 252f.; MOERNER, Staatsverträge Nr. 204); Religionsvergleich Düsseldorf 1673 VII 20 (LÜNIG, TRA 253–255; MOERNER, Staatsverträge Nr. 204 – hier nur Hinweis!).

162 MARSEILLE, Studien 65; dort auch das Zitat.

gen; hier ging es um das Versprechen, »die katholisch-römische Religion wie auch andere christliche Religion ... zu continuieren, zu manutenieren, zuzulassen und darüber niemanden in seinem Gewissen noch exercitio zu turbieren ...«¹⁶³. Schon 1614, anlässlich des Xantener Vertrags, hatte die pfalzgräfliche Seite statt »zuzulassen« ein »zu lassen« aus dem Text herauslesen wollen und damit, anstelle einer offenen künftigen Konfessionsentwicklung, dem status quo des Jahres 1609 das Wort geredet¹⁶⁴. Mit unmißverständlicher Deutlichkeit hat Wolfgang Wilhelm dann in seiner, vor der Abreise nach Spanien, am 20. August 1624 erlassenen Instruktion die Maske fallen lassen¹⁶⁵. Hier wird für die kommenden Jahre ein Programm der Rekatholisierung entwickelt: die »Evangelischen« (gemeint sind in erster Linie die Reformierten) sollen keinesfalls über den Stand, den sie zur Zeit haben, expandieren dürfen; Prädikanten, Schulmeister und »andere dergleichen ausbreiter des irrthumbs« dürfen sich nicht an Orte, an denen sie bisher noch nicht gewirkt haben, »einschleichen«. Dem Zuzug »Unkatholischer« ist durch die Vorenthaltung des Bürgerrechts vorzubeugen, die Ausübung des Predigeramts wird von einem landesfürstlichen Patent abhängig gemacht. Der katholischen Kirche sollen Pfarreien und Einkünfte, über die sie früher einmal verfügt hat, wieder verschafft werden, vor allem auch durch die Wahrnehmung des fürstlichen Präsentationsrechts. Auf einen Nenner gebracht, praktizierte man eine Doppelstrategie: Einfrierung des Protestantismus auf dem gegenwärtigen Status, bei gleichzeitiger »Revindikation« verlorengangener katholischer Positionen. Die Praxis sah dementsprechend aus: im Jahre 1626 wird, nach dem Tod des Predigers, in Düsseldorf die reformierte Kirche geschlossen¹⁶⁶; 1628 folgt die Ausweisung aller nach 1609 tätig gewordenen calvinistischen Prädikanten und Lehrer (»Schuldiener«) – dies nicht nur im ganzen Land, sondern auch in den (dem Pfalzgrafen nur mittelbar unterworfenen) adeligen Sitzen¹⁶⁷. Dabei eignet dem Stichtjahr 1609 eine besondere Brisanz: bis dahin hatten die Calvinisten nur im Untergrund, als »Kirche unter dem Kreuz«, ihrem Glauben leben und somit keinen nachweisbaren »Besitzstand« aufbauen können¹⁶⁸. Noch radikaler war das Vorgehen im Jülicher Land – hier lag eine spanische Besatzung. Im Jahre 1626 wird der evangelische Gottesdienst abgeschafft, 1628 werden die zunächst noch in den Städten Jülich und Düren geduldeten Prediger vertrieben, ein Jahr später gibt es im ganzen Herzogtum Jülich gerade noch acht Prädikanten, und diese mußten im geheimen wirken¹⁶⁹. Im Bergischen war in 22 Gemeinden das evangelische Exerzitium beseitigt worden, es bestand lediglich noch an 14 Orten¹⁷⁰. Schon 1624 waren nach 1609 ins Amt gekommene Prediger entfernt worden¹⁷¹; die Behörden scheuten auch vor Drangsalierungen einzelner evangelischer Geistlicher nicht zurück¹⁷². Nur auf eines hat man verzichtet: die Ausführung des kaiserlichen Restitutionsedikts von 1629; offensichtlich hielt man die vorhandenen Handhaben für ausreichend¹⁷³. Konzilianter verhielt sich Wolfgang Wilhelm gegenüber den Lutheranern. Noch 1616 konnte einer der fürstlichen Räte öffentlich zum Luthertum übertreten, ohne daß dies

163 MARSEILLE, Studien 57 für das Zitat.

164 MARSEILLE, Studien 60f.; die Zitate ebd. 60. Für Berg vgl. die Statistik bei SCHUMACHER, Verhältnisse 31–45.

165 MARSEILLE, Studien 66f.; dort auch die Zitate.

166 MARSEILLE, Studien 67f.

167 MARSEILLE, Studien 68.

168 Dieser Begriff bei COENEN, Niederrhein 87; reformierte Gemeinde »unter dem Kreuz« bei KESSEL, Reformation 79.

169 MARSEILLE, Studien 70f.

170 MARSEILLE, Studien 71.

171 MARSEILLE, Studien 67.

172 MARSEILLE, Studien 69f.

173 MARSEILLE, Studien 73.

seiner Stellung geschadet hätte¹⁷⁴. Im Jahre 1628 bestand in der Residenzstadt Düsseldorf noch ein ungestörtes Religionsexerzitium, und als im folgenden Jahr der vormalige lutherische Hofprediger Justus Weyer seinen Abschied erhielt, geschah dies in allen Ehren und mit einem ansehnlichen Geldgeschenk¹⁷⁵. Erst 1641 büßten auch die Lutheraner »das Recht auf öffentliche Religionsausübung« ein¹⁷⁶. Insgesamt hielt sich in der Residenzstadt jedoch der Druck auf die beiden reformatorischen Bekenntnisse in Grenzen; »privater Gottesdienst und Unterricht sowie die kirchliche Armenpflege [blieben] weitgehend unbehelligt«¹⁷⁷. Militärischer Druck seitens der Niederländer und Hessen führte ohnehin dazu, »daß die Protestanten von 1643/44 an ihre Kirchen wieder benutzen durften«¹⁷⁸.

Keine merkliche Besserung der Lage für die Reformierten hatte die Eheschließung des Pfalzgrafen mit der streng calvinistischen Katharina Charlotte von Pfalz-Zweibrücken im Jahre 1631 im Gefolge¹⁷⁹ – dieser ging übrigens 1651, schon in die Jahre gekommen, noch eine dritte Ehe ein; diesmal war die Braut, die um 45 Jahre jüngere Franziska von Fürstenberg, wieder katholisch¹⁸⁰. Katharina Charlotte konnte, durch entsprechende Ehepakte gedeckt, allen Versuchen einer »Bekehrung« widerstehen¹⁸¹; ihr Hofprediger Johannes Hundius behauptete sich in nicht weniger als 15 »Religionsgesprächen« gegenüber dem jesuitischen Beichtvater Wolfgang Wilhelms¹⁸². Zu einem Rückhalt für die Reformierten in Jülich-Berg konnte die kleine calvinische Gruppe um die Pfalzgräfin allerdings nicht werden, außer »Armenspenden aus den Kollekten in der Hofkirche« war nichts zu erwarten¹⁸³. Ohnehin wurde dieser Kreis rigoros von der Umgebung abgeschirmt; selbst beim reformierten Gottesdienst in der Hofkapelle überwachte ein Trabant an der Tür den Zutritt¹⁸⁴.

Zum Zentrum der Rekatholisierungsarbeit wurde das zwischen 1619 und 1621 eingerichtete Düsseldorfer Jesuitenkolleg¹⁸⁵. Es wurde nicht nur zum Mittelpunkt der örtlichen Glaubensarbeit – bis 1636 entstanden nicht weniger als fünf Sodalitäten, in den ersten Jahren waren jährlich im Durchschnitt 20 Konversionen zu verbuchen – , sondern auch zum Ausgangspunkt einer Reihe von Missionsstationen¹⁸⁶. Neben das 1620 eröffnete Gymnasium trat schon 1623 ein Konvikt¹⁸⁷. Vom Kollegiatstift St. Lambertus und den Kreuzherren wurde die Societas Jesu allerdings als nicht gerade erwünschte Konkurrenz angesehen¹⁸⁸. Die Kapuziner hatten sich schon 1617 in Düsseldorf niedergelassen. Vom Pfalzgrafen zunächst nur widerwillig geduldet, konnten auch sie Konversionserfolge erzielen, selbst in adeligen Kreisen¹⁸⁹. Weitere Orden folgten in den nächsten Jahrzehnten¹⁹⁰.

Die gut anderthalb Jahrzehnte seit 1630 waren eine Zeit, durch das wechselnde Kriegsglück

174 MARSEILLE, Studien 71.

175 MARSEILLE, Studien 71 f.

176 MÜLLER, Herrschaft 215.

177 MÜLLER, Herrschaft 215.

178 MÜLLER, Herrschaft 217.

179 Dazu ausführlich MARSEILLE, Studien 2–56.

180 FRIES-KURZE, Wolfgang Wilhelm 226.

181 MARSEILLE, Studien 12; zu den »Bekehrungsversuchen« ebd. 34–37.

182 MARSEILLE, Studien 93.

183 MÜLLER, Herrschaft 217.

184 MARSEILLE, Studien 40.

185 MARSEILLE, Studien 68; MÜLLER, Herrschaft 205 ff.

186 MÜLLER, Herrschaft 207.

187 MÜLLER, Herrschaft 205.

188 MÜLLER, Herrschaft 207; die Jesuiten »predigten und katechisierten auch in der Stifts- und Kreuzherrenkirche«.

189 MARSEILLE, Studien 68 Anm. 2; MÜLLER, Herrschaft 205.

190 MÜLLER, Herrschaft 208 ff.

bedingter, konfessionspolitischer Wechselbäder. Beide Seiten – hier die pfalz-neuburgischen Behörden, dort das holländische Militär – übten harte Pressionen aus, erstere mehr auf administrativer Ebene, letzteres vielfach mit roher Gewalt.

Als Schutzmacht der Reformierten profilierten sich vor allem die niederländischen Generalstaaten, die aufgrund des Haager Vertrags von 1630 auf einer Restitution nach dem Stand von 1609 bestanden¹⁹¹ und auch 1641 erneut beim Pfalzgrafen interveniert hatten¹⁹². Erst die Religionsartikel des Provisionalvergleichs von 1647¹⁹³ suchten dann zu einer, zunächst auf 10 Jahre befristeten, Lösung zu kommen: für den Besitz von Kirchen und Kircheneinkünften wird 1609, für das Religionsexerzitium, gleich ob öffentlich oder privat, 1612 als Stichjahr festgesetzt; da wo kein Anspruch auf kirchliche Einrichtungen vorliegt, ist das Exerzitium aus privaten Mitteln zu bestreiten. Damit war zwar ein Rahmen gesetzt, doch war keine der beiden Parteien mit dem Ergebnis zufrieden: die Reformierten wegen der ihnen zugemuteten Rückgabe zahlreicher Kirchen an die Katholiken – 24 in Berg, 69 in Cleve¹⁹⁴, die andere Seite wegen der prinzipiellen Anerkennung des Existenzrechts der Calvinisten. Vor allem den Pfalzgrafen plagten erhebliche Skrupel; nach eigenem Bekunden soll er in der Nacht nach dem Vertragsabschluß »alle Stunden besorget [haben], der Teufel würde ihn holen«¹⁹⁵. Die endgültige vertragliche Regelung sollte er nicht mehr erleben; diese kam erst mit dem Religionsrezeß von Cölln/Spree vom 26. April 1672 zustande¹⁹⁶. Dabei wurden die strittigen Fragen weitgehend nach dem Enumerationsprinzip beigelegt, d. h. für jeden Ort wurden die getroffenen Vereinbarungen einzeln aufgelistet. Damit waren, ungeachtet auch im weiteren Verlauf noch auftretender Querelen, die Fronten für die Zukunft abgesteckt, aber auch die Grenzen der Rekatholisierungsmöglichkeiten deutlich aufgezeigt worden.

IV

Völlig anders liegen die Dinge bei Friedrich August II. von *Sachsen*, gemeinhin bekannt als August der Starke (1694–1733)¹⁹⁷. Daß er überhaupt Regentenfunktionen übernehmen konnte, ist einem der nicht gerade seltenen biologisch-dynastischen Zufälle zu verdanken; sein nur um fünf Jahre älterer Bruder, Johann Georg IV., verstarb nach nur dreijähriger Regierungszeit im Alter von 26 Jahren¹⁹⁸. Bei August dem Starken ist die entscheidende Motivation für den Konfessionswechsel außerhalb des Rahmens des alten Deutschen Reiches zu suchen, geht es doch um die Erlangung der polnischen Krone bei der Thronvakanz von 1697¹⁹⁹. Diese wiederum ist an die Bedingung geknüpft, daß der Kandidat katholischer Konfession ist. Im Gesamtkalkül August des Starken ist somit sein Stammland Sachsen eher ein Nebenschauplatz; für ihn steht im Vordergrund das Ausgreifen in europäische Dimensionen, der Erwerb einer Königskrone – Wunschziel so manches über seine Stellung als Reichsfürst mittlerer

191 MARSEILLE, Studien 75 ff.

192 MARSEILLE, Studien 81.

193 MARSEILLE, Studien 82 f.; SCHMIDT, Philipp Wilhelm 36; für den Text vgl. oben Anm. 161.

194 MARSEILLE, Studien 86 f.

195 MARSEILLE, Studien 83.

196 Vgl. dazu ausführlich JAITNER, Konfessionspolitik 268–307.

197 Vgl. dazu allgemein THEINER, Zurückkehr 103–149; SOLDAN, Proselytismus 77–104; HAAKE, Glaubenswechsel passim; HILTEBRANDT, Königswahl passim; RÄSS, Convertiten VIII, 537–557. In Gesamtdarstellungen Augusts des Starken findet die Konversion von 1697 lediglich eine knappe Behandlung, so GURLITT, August der Starke I, 120–128; HAAKE, August der Starke 60, 63; CZOK, August der Starke 24; 49.

198 WAGNER, Beziehungen 15.

199 HAAKE, Wahl passim; HILTEBRANDT, Königswahl passim.

Größenordnung hinausstrebenden fürstlichen Zeitgenossen. Freilich gab es auch ein Klima, das einer Glaubensveränderung nicht ungünstig war: schon über Augusts Vater, Kurfürst Johann Georg III., aber auch dessen Sohn Johann Georg IV. kursierten 1685 Konversionsgerüchte²⁰⁰; zudem war 1689 Christian August aus der Zeitzer Nebenlinie zur katholischen Kirche übergetreten²⁰¹. Vom Gesamtzusammenhang her gesehen, stellt es durchaus eine nicht unbedenkliche Verkürzung dar, die durch Thronivalitäten, den Spanischen Erbfolge- wie auch den Zweiten Nordischen Krieg äußerst verwickelten polnischen Verhältnisse außer acht lassen. Da es hier jedoch in erster Linie darum geht, die Auswirkungen von Fürstenkonversionen auf Territorien des Reiches vergleichend in den Blick zu nehmen, erscheint die Beschränkung auf Kursachsen dennoch gerechtfertigt.

Wie sahen hier die Grundgegebenheiten aus? Sachsen war nicht allein das »Stammland« der Reformation Martin Luthers. Es war ein rein evangelisches (hier lutherisches) Territorium; der Kurfürst war zudem seit 1653 das Haupt des »Corpus Evangelicorum« auf dem Reichstag²⁰². Die Landstände hatten eine starke Position²⁰³ – ein Umstand, der vor allem bei längerer Abwesenheit des Fürsten wie dies bei August dem Starken der Fall sein sollte, ins Gewicht fallen mußte. Ein Problem besonderer Art stellte schließlich auch der landesherrliche Summepiskopat, die oberste Leitung des evangelischen Kirchenwesens durch den Landesfürsten, dar²⁰⁴.

Auch hier erscheint es geraten, von einer chronologischen Nacherzählung der Ereignisverläufe abzusehen und, auch auf die Gefahr hin, Zusammenhänge zu zerreißen, einer strukturellen, auf einige leitende Gesichtspunkte konzentrierten Darstellung den Vorrang zu geben.

Als Hauptpunkte bieten sich an:

1. *die Herrschaftsstrukturen*
2. *Hof und Dynastie*
3. *die Stellung der katholischen Kirche*
4. *die Haltung der Masse der eingessenen Bevölkerung*

1. Die Herrschaftsstrukturen

In Kursachsen hatte sich der Absolutismus bis in das ausgehende 17. Jahrhundert nicht recht durchsetzen können²⁰⁵. Zwei Versuche, die mit dem persönlichen und politischen Desaster der Kanzler Cracow († 1575) und Crell († 1601) verbunden waren²⁰⁶, scheiterten und stärkten die Macht der Landstände; damit waren zugleich kryptocalvinische Tendenzen ausgeschaltet worden, so daß man geradezu von einer gemeinsamen Front von Landständen und lutherischer Orthodoxie gegen absolutistische Bestrebungen sprechen kann. Im Jahre 1661 hatten, angesichts kurfürstlicher Finanznöte, die Stände auch Anteil an der Steuerverwal-

200 HAAKE, Glaubenswechsel 384, Anm. 1.

201 KLEIN, Christian August 784–787; RÄSS, Convertiten VIII, 377–384; THEINER, Zurückkehr 93–99.

202 CONRAD, Rechtsgeschichte II, 93; Sachwörterbuch I, 179f.; vgl. ausführlich FRANTZ, Directorium passim.

203 Als Gesamtüberblick vgl. KAPHAHN, Stände passim; für die Zeit 1694–1700 vgl. WAGNER, Beziehungen passim.

204 Die Entscheidung in Religions- und Kirchensachen überließ der Kurfürst-König »seinen Geheimen Räten allein«; diese wurden im »Geheimen Konsilium« vor dem Eintreffen des (katholischen) Statthalters abgehandelt; vgl. HAAKE, Wahl 74, bes. Anm. 2.

205 Vgl. für das Folgende knapp Sachwörterbuch II, 1094f.; ferner KAPHAHN, Stände 62–74; zur Rolle des Adels unter August dem Starken neuestens CZOK, Adel passim.

206 Zu Cracow: KÖTZSCHKE/KRETZSCHMAR, Sächsische Geschichte 232; Biographisches Wörterbuch I, 494; NDB 3, 358f.; zu Crell: KÖTZSCHKE/KRETZSCHMAR, Sächsische Geschichte 239–243; Biographisches Wörterbuch I, 494f.; NDB 3, 407f.

tung erhalten²⁰⁷. Als »Landeszentralbehörde« fungierte bereits seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein »Geheimer Rat«. Bei der Doppelfunktion Augusts des Starken als Kurfürst von Sachsen und König von Polen erhielt verständlicherweise die Position des Statthalters ein besonderes Gewicht. Die Frage der Statthalterschaft ist von Anfang an mit der Konfessionsproblematik, darüber hinaus der Staatsstruktur überhaupt, verbunden. Um mit Letzterem zu beginnen: die am 8./18. Juni 1697 erfolgte Ernennung eines Statthalters war ohne Konsultation der Landstände erfolgt und »bedeutete eigentlich einen Staatsstreich«²⁰⁸. Dazu war der neue Mann, Fürst Anton Egon von Fürstenberg-Heiligenberg, Katholik²⁰⁹. Damit waren, zusammen mit dem am 30. Juli 1697 zum »Obersten Kanzler« bestimmten Christian August von Sachsen-Weitz²¹⁰, auch er bekanntlich Konvertit und seit 1696 Bischof von Raab, zwei Katholiken in führenden Positionen – für das streng lutherische Kursachsen ohne Zweifel ein bedenkliches Novum. Der damals 42jährige Fürstenberg stand als Reichsfürst auch außerhalb der Hofaristokratie, arrangierte sich jedoch später mit dieser. In der älteren Literatur als »bigott und doch ausschweifend, stolz auf seine eingebildeten Geistesgaben, hochmütig gegenüber dem kursächsischen Adel« charakterisiert²¹¹, ist sein Wirken neuerdings jedoch positiver bewertet worden²¹². Daß er von seinem Herrn als Werkzeug zur Durchsetzung absolutistischer Bestrebungen ausersehen war²¹³, mußte freilich angesichts seiner Konfession nicht ohne Brisanz sein. Im übrigen waren die Minister Augusts des Starken Lutheraner, vor allem auch sein »dirigierender Staatsminister« Flemming²¹⁴. Das päpstliche Ansuchen von 1714, alle »ketzerischen Minister« zu entlassen, zeugt von bedenklicher Realitätsferne der Kurie²¹⁵.

Den staatsrechtlichen Rahmen für die Stellung des angestammten Luthertums, aber auch den der katholischen Kirche zugestandenem Bewegungsspielraum, gaben eine Reihe von Grundsatzklärungen des Kurfürsten-Königs ab. Am Anfang steht das Edikt von Lobskowa vom 27. Juli/6. August 1697²¹⁶. Es garantierte den Landständen und Untertanen ausdrücklich den gegenwärtigen konfessionellen Besitzstand und versprach, »niemanden zu Unserer jetzt angenommenen katholischen Religion zwingen« zu wollen. Auf Drängen der Stände, die eine Aussage über die zukünftige Entwicklung der katholischen Kirche in Sachsen vermißten, legte sich August der Starke zusätzlich auf die bereits im Landtagsabschied vom 31. März 1695 fixierten Grundsätze »wegen verbotener Exerctii fremder Lehre, Religion und Gottesdienst« fest²¹⁷. Weitere Bestätigungen folgten 1700 und 1705²¹⁸. Die Stände verstanden sich in der Folge als Wahrer des konfessionellen Status; im Jahre 1700 z. B. legten sie gegen das Wirken

207 KAPHAHN, Stände 70 ff.

208 WAGNER, Beziehungen 74.

209 Zu Fürstenberg: WAGNER, Beziehungen 71–77; die vom Kurfürsten 1697 aufgestellte Behauptung, »das Kollegium, das er mit der Statthalterschaft in Dresden zu betrauen gedente, setze sich zum größten Teil aus Katholiken zusammen« (ZIEKURSCH, Kirche 101), dürfte stark übertrieben gewesen sein.

210 WAGNER, Beziehungen 82.

211 WAGNER, Beziehungen 72; für eine negative Beurteilung Fürstenbergs vgl. auch HAAKE, August der Starke 63 f.

212 SAFT, Neuaufbau 32 f. gründet sein positives Urteil über den 1716 verstorbenen Fürstenberg vor allem auf dessen Verdienste um die Etablierung katholischen Lebens.

213 WAGNER, Beziehungen 73 charakterisiert Fürstenberg als »gefügiges Werkzeug seines (des Kurfürsten) Absolutismus«, beurteilt im übrigen seine zupackenden Regierungspraktiken jedoch durchaus positiv.

214 Zur Person Biographisches Wörterbuch I, 698 f.; NDB 5, 239 f.

215 ZIEKURSCH, Kirche 249 f.

216 ZIEKURSCH, Kirche 105 f.; dort auch das Zitat.

217 ZIEKURSCH, Kirche 106.

218 ZIEKURSCH, Kirche 113; 117.

eines Jesuiten in Dresden Protest ein²¹⁹. Den nächsten Akzent setzte der Friede von Altranstädt (26. September 1706). In einer Situation äußerster militärischer Bedrängnis durch König Karl XII. von Schweden abgeschlossen, mußte sich August der Starke darin verpflichten, »daß er und seine Nachkommen zu keiner Zeit eine Veränderung der Religion im Kurstaate zulassen wollten, noch Kirchen, Schulen, Akademien oder Klöster den Katholiken einräumen würden«²²⁰. Damit war »die Forderung auf Niederhaltung der katholischen Kirche in Sachsen« ein weiteres Mal festgeschrieben²²¹. Ein dritter Markstein wurde aus Anlaß der öffentlichen Bekanntgabe des bereits 1712 erfolgten Übertritts des Kurprinzen zur katholischen Kirche im Jahre 1717 gesetzt – wir werden auf diesen Punkt noch näher einzugehen haben. Seinen Ministern wie auch den Landständen versicherte der Kurfürst-König daß »alles in statu quo, wie es vor unserer Religionsveränderung in Annum 1697 gewesen, unverletzt erhalten werde«²²². Nach zähem Ringen um einzelne Formulierungen kam schließlich am 6. Mai 1718 ein neues Religionsmandat zustande²²³. Es wurde auch in den Abschied des am 22. Januar 1718 zusammengetretenen Landtags aufgenommen. Schon daß bei der Eröffnung des Landtags dem päpstlichen Nuntius »ein Ehrenplatz eingeräumt wurde«²²⁴, mußte die Stände bedenklich stimmen; mit ihrer Forderung, »die Garantie des corpus evangelicorum für die Aufrechterhaltung des Protestantismus in Sachsen« durchzusetzen, drangen sie nicht durch²²⁵. Statt dessen bestand das Ergebnis mündlicher Verhandlungen des Nuntius und des kursächsischen dirigierenden Ministers Jakob Heinrich Graf Flemming darin, daß die Passagen, »die in ganz Sachsen für immer jede geistliche Jurisdiktion und das sogenannte Simultaneum untersagten«, gestrichen, dafür aber einige verschwommene Floskeln aufgenommen wurden, die es gegebenenfalls ermöglichen würden, das ganze Vertragswerk in der Zukunft aus den Angeln zu heben²²⁶. Zur Beruhigung folgte unter dem 28. August 1718 eine Verfügung, die bei Mischehen katholischen Geistlichen das Recht auf Trauung und Taufe entzog²²⁷.

Den ihm als Landesfürst zustehenden Summepiskopat, um auch diesen Punkt kurz zu streifen, ließ August der Starke durch das Geheime Ratskollegium ausüben; dadurch daß alle Verfügungen im Namen des Fürsten erlassen wurden, konnte er nach außen auch auf diesem Gebiet seine Autorität wahren²²⁸. Das Direktorium des Corpus Evangelicorum auf dem Regensburger Reichstag²²⁹ behielt der Kurfürst-König, entgegen päpstlichen Erwartungen, in der Hand, ließ es aber zunächst von Herzog Friedrich II. von Gotha, später von Herzog Johann Georg von Sachsen-Weißenfels wahrnehmen; eine so bedeutende Schlüsselfunktion sollte nicht an die brandenburgischen Hohenzollern fallen²³⁰.

219 SAFT, Neuaufbau 20.

220 ZIEKURSCH, Kirche 120f.; dort auch das Zitat.

221 SAFT, Neuaufbau 22.

222 ZIEKURSCH, Kirche 265.

223 ZIEKURSCH, Kirche 268–271; die verschiedenen Entwürfe für das Mandat waren von Flemming ausgearbeitet worden.

224 ZIEKURSCH, Kirche 267.

225 ZIEKURSCH, Kirche 267f.

226 ZIEKURSCH, Kirche 268f.; das Zitat ebd. 269.

227 ZIEKURSCH, Kirche 271; SAFT, Neuaufbau 64; LANGER, Rechtsstellung 409f.

228 KOFLER, Summepiskopat 67f. Anm. 52 geht im Zusammenhang mit dem Fall Karl Alexanders von Württemberg ausführlich auf die kursächsischen Verhältnisse ein.

229 Zum Corpus Evangelicorum vgl. zusammenfassend Sachwörterbuch I, 179f.

230 ZIEKURSCH, Kirche 108f.

2. Hof und Dynastie

August der Starke war katholisch geworden – wie tief seine Glaubensüberzeugung reichte, ist hier nicht zu erörtern²³¹. Immerhin kursierten im Jahre 1706 Gerüchte, »er habe sich dem Luthertum wieder zugewandt« – dies unter dem Eindruck des (wie sich zeigen sollte, freilich nur vorübergehenden) Verlustes der polnischen Krone²³². Auch auf die Tatsache, daß die katholische Kirche mit ihrem neuen Mitglied kein Musterexemplar vorbildlicher Lebensführung gewonnen hatte, wollen wir hier nicht weiter eingehen²³³. Das katholische »Umfeld« war auf den engsten Hofkreis beschränkt: Hofklerus, Hofbedienstete, den Statthalter, auch – solange er nicht neue Aufgaben übernahm – den »Obersten Kanzler« Christian August von Sachsen-Zeitz. Um den erreichten Erfolg zu festigen, kam alles darauf an, auch die Kurfürstin und den 1696, noch vor der Konversion des Vaters, geborenen Kurprinzen für einen Übertritt zum Katholizismus zu gewinnen.

Die Kurfürstin, Christiane Eberhardine von Bayreuth, war – um es vorwegzunehmen – ein aussichtsloser Fall²³⁴. Von ernst-frommem Wesen, bedeutete der Übertritt ihres Gatten für sie einen Schock. Allen Verlockungen, die mit der Stellung einer Königin von Polen verbunden gewesen wären, widerstand sie; sie betrat das Land Zeit ihres Lebens nicht²³⁵. Vollmundige Versicherungen gegenüber seinen polnischen Wählern vom Juli 1697, die Kurfürstin lasse sich bereits »heimlich in der katholischen Glaubenslehre unterweisen« und werde binnen zwei Wochen konvertieren, waren nichts als Zweckpropaganda Augusts des Starken gewesen²³⁶. Als Protestantin wäre sie dem Primas von Polen ohnehin unerwünscht gewesen – auch auf dieser Seite gab es Berührungsängste, sah man doch die Anwesenheit eines evangelischen Gefolges, gar etwa die »Ausübung des lutherischen Gottesdienstes« als eine »Gefahr für die Republik« an²³⁷. Den Übertritt der Kurfürstin zur katholischen Kirche erwartete der Papst mehr oder weniger als Gegenleistung für die Anerkennung des Königturns Augusts des Starken; außerdem fürchtete er bei einer dauernden Trennung der, seit 1694 einander entfremdeten, Gatten um die Früchte der Konversion; hier schien nur eine zahlreiche Nachkommenschaft Garantien für die Zukunft zu bieten²³⁸. Christiane Eberhardine zog sich zunächst nach Torgau, später nach Pretzsch, den vormaligen Witwensitz der verstorbenen Kurfürstin, zurück und führte dort ein frommes Leben²³⁹. Nach Dresden kam sie nur noch selten, so etwa 1717 zur demonstrativen Teilnahme am 200jährigen Jubiläum der Reformation Luthers²⁴⁰. Im Volk als »Betsäule Sachsens« verehrt²⁴¹, hat sie eine stark konfessionsgebundene Geschichtsschreibung des vorigen Jahrhunderts zur »lutherischen Bekennerin«, ja geradezu zur »Märtyrerin« hochstilisiert²⁴².

Erfolgversprechender war das Bemühen um den Kurprinzen, den am 7. Oktober 1696

231 Vgl. dazu eine Reihe einschlägiger Zitate bei CHRIST, Fürst 369, Anm. 11.

232 ZIEKURSCH, Kirche 122.

233 Über diesen Punkt vgl. neustens, die gängige Fama erheblich relativierend, CZOK, August der Starke 212–215. Die Zahl illegitimer Sprößlinge wird lediglich auf je vier Söhne und Töchter veranschlagt; auch konnte von einer »Mätressenwirtschaft« im Stil Ludwigs XIV. nicht die Rede sein (ebd. 215).

234 Zur Kurfürstin vgl. BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine passim.

235 ZIEKURSCH, Kirche 114.

236 ZIEKURSCH, Kirche 101.

237 ZIEKURSCH, Kirche 107; dort auch die Zitate.

238 ZIEKURSCH, Kirche 114.

239 ZIEKURSCH, Kirche 115; BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 29f.; 42.

240 BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 39.

241 BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 48.

242 BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 1 (beide Zitate im Original Plural).

geborenen Friedrich August²⁴³. Nur wenn es gelang, auch ihn der katholischen Kirche zuzuführen, konnte der Glaubenswechsel im Hause Wettin Bestand haben. Der Weg zu diesem Ziel war freilich mühsam. Die erste Etappe bestand darin, den Kurprinzen überhaupt einmal für den Katholizismus zu gewinnen; in der zweiten, weitaus heikleren, ging es dann darum, diesen Schritt publik zu machen. Zunächst wuchs der Kurprinz in einem streng lutherischen Milieu auf, unter der Obhut von Mutter und Großmutter²⁴⁴. Schon in der Eheabredung vom 10. Januar 1693 war, freilich noch von späterer Problematik unbelastet, die Erziehung künftigen Nachwuchses in der lutherischen Konfession vereinbart worden²⁴⁵; im Jahre 1702 sicherte August der Starke den Landständen in aller Form die evangelische Erziehung des Kurprinzen zu²⁴⁶, 1710 wurde dieser nach lutherischem Ritus konfirmiert, verbunden mit dem eidlichen Versprechen, immer dem Luthertum treu zu bleiben²⁴⁷. Auf der anderen Seite setzten schon früh – um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert – Bemühungen der Kurie ein, den Kurprinzen katholisch zu machen²⁴⁸. Bereits hier nimmt die Verquickung der Konversion mit dem Projekt einer ehelichen Verbindung mit dem Haus Habsburg ihren Anfang²⁴⁹. Immerhin glaubte Papst Clemens XI. 1709 vor dem Kardinalskollegium (wohl etwas voreilig) erklären zu können, der Kurfürst-König habe ihm den Glaubenswechsel des Sohnes zugesagt²⁵⁰. Wohl weniger die Drohung des Papstes, sich bei dem noch immer offenen polnischen Thronstreit dem Mitbewerber Stanislaus Leszczynski zuzuwenden²⁵¹, als die durch den plötzlichen Tod Kaiser Josefs I. im Jahre 1711 eröffneten Hoffnungen auf ein deutsches Königtum, wenn nicht gar am Ende die Kaiserkrone, besiegten die Bedenken Augusts des Starken²⁵². Es soll hier nicht im einzelnen der Weg des Kurprinzen bis zu dem am 27. November 1712 zu Bologna in aller Heimlichkeit vollzogenen Übertritt zur katholischen Kirche²⁵³ nachgezeichnet werden; lediglich die Mechanismen sind kurz zu skizzieren: zunächst Herauslösung aus dem streng lutherischen Damenregiment; dies geschah aus Anlaß der Reise zum Kaiserwahltag in Frankfurt am Main 1711²⁵⁴; daran schloß sich eine längere Italienreise an²⁵⁵. Dann folgte die Ersetzung der bisherigen Umgebung des jungen Mannes durch Katholiken, bis zur, geradezu als »Aushungerungsverfahren« gedeuteten, völligen Isolierung von allen lutherischen Einflüssen²⁵⁶. Darüber, wie es gelang, den im Winter 1711/12

243 Die Beurteilung der Konversion des Kurprinzen ist stark vom konfessionellen Standpunkt abhängig. Negativ, z.T. polemisch bei BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 30-41, ebenso SOLDAN, Proselytismus 123-152; positiv bei THEINER, Zurückkehr 151-210; RÄSS, Convertiten IX, 184-213; um eine differenzierte Wertung bemüht DUHR, Konversion passim und DERS., Jesuiten IV, 490-500; neutrale Beurteilung bei ZIEKURSCH, Kirche 233-241.

244 BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 23-28.

245 BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 8; 23.

246 ZIEKURSCH, Kirche 117.

247 BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 27; ZIEKURSCH, Kirche 135; über die Reaktion Papst Clemens' XI. auf die Konfirmation ebd. 233.

248 ZIEKURSCH, Kirche 115 erwähnt, daß 1701 dem Kurfürsten-König erste entsprechende Hinweise der Kurie zugekommen seien; zu dessen hinhaltender Taktik in den nächsten Jahren ebda 116.

249 ZIEKURSCH, Kirche 115.

250 ZIEKURSCH, Kirche 135. 1709 wurde die katholische Erziehung des Kurprinzen ohnehin erneut von Rom angemahnt (ebd. 131).

251 ZIEKURSCH, Kirche 126-131.

252 ZIEKURSCH, Kirche 233f.

253 ZIEKURSCH, Kirche 240; BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 35; RÄSS, Convertiten IX, 194.

254 ZIEKURSCH, Kirche 234.

255 ZIEKURSCH, Kirche 237-240.

256 ZIEKURSCH, Kirche 234f.; BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 30-35; das Zitat ebd. 34.

sich noch heftig gegen einen solchen Schritt sperrenden Kurprinzen²⁵⁷ im Spätherbst 1712 zur Konversion zu bewegen, wird sich letzten Endes nur spekulieren lassen. Gehorsam gegenüber dem Vater²⁵⁸, aber auch die vielfach bewährte Ausstrahlung katholisch-barocker Kunst und Kultur mögen das ihre beigetragen haben²⁵⁹; daß ihn die religiöse Unterweisung der Jesuiten Salerno und Kogler zu einem »schwachen, unselbständigen, willenlosen Wesen ...« gemacht hätten, ist wohl eher böswillige Unterstellung²⁶⁰.

Weitaus riskanter als die Konversion als solche war deren Publikmachen; daß dies erst 1717 geschah, hatte gute Gründe. Die von August dem Starken gesehenen Risiken lagen auf verschiedenen Ebenen. Einmal waren im Land selbst Unruhen zu befürchten; um dem zu begegnen, dachte der Kurfürst-König sogar an vom Papst finanziell unterstützte Truppenanwerbungen – konkret ging es um, nach dem Spanischen Erbfolgekrieg aus niederländischen Diensten entlassene, Truppen des Fürstbischofs von Münster²⁶¹. Das Bestehen eines Geheimbundes sächsischer Adelige, der schon zusammen mit den beiden Kurfürstinnen und auswärtigen evangelischen Mächten die Konversion Friedrich Augusts zu hintertreiben versucht hatte, später auch das Gerücht, diese Kreise suchten Fühlung mit dem Kurprinzen, um eine Entthronung Augusts des Starken ins Werk zu setzen, mußte zur Vorsicht mahnen²⁶²; selbst Entführungsgerüchte liefen um²⁶³. Auch die außenpolitische Dimension war mit im Spiel; 1714 schien eine Intervention Karls XII. von Schweden zugunsten des Protestantismus in Sachsen nicht außerhalb des Denkbaren²⁶⁴, wie es überhaupt galt, vor einem Abschluß des zweiten Nordischen Krieges die führenden protestantischen Mächte (England, Niederlande, Preußen) nicht zu verprellen. Schließlich kam noch die Sensibilisierung der evangelischen Öffentlichkeit durch den im April 1717 erfolgten Übertritt des Naumberger Administrators Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz, eines Bruders des inzwischen zum Erzbischof von Gran und Kardinal avancierten Christian August, hinzu²⁶⁵, verbunden mit dem im gleichen Jahr anstehenden zweihundertjährigen Jubiläum der Reformation Martin Luthers. Das Geheimnis um die Konversion des Kurprinzen war inzwischen langsam abgebröckelt: 1714 wurden Ludwig XIV. von Frankreich und der Wiener Nuntius, im Jahr darauf auch Minister Flemming ins Bild gesetzt²⁶⁶. Das päpstliche Drängen auf Publikation des Glaubenswechsels war in diesen Jahren geradezu zu einer Konstante geworden, verknüpfte man doch in Rom damit die Hoffnung auf den Beginn einer »Einführung des Katholizismus in Sachsen« und sah umgekehrt einen Zusammenhang zwischen den bisherigen geringen Fortschritten der Rekatholisierung und der Erwartung breiter Kreise, auf August den Starken werde wieder ein lutherischer Kurfürst folgen²⁶⁷. Der Zeitpunkt des öffentlichen Übertritts des Kurprinzen – er

257 ZIEKURSCH, Kirche 237ff.; BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 32–35; DUHR, Konversion 109.

258 ZIEKURSCH, Kirche 239; f. Der Kurfürst-König teilte dem Prinzen in einem (zunächst noch undatiert gebliebenen) Brief mit, »es sei sein Wille, daß er katholisch werde« (ebd.); BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 35; der Text des obengenannten und eines weiteren Briefes vom 23. Juli 1712 ebd. 71f.

259 ZIEKURSCH, Kirche 240.

260 BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 35.

261 ZIEKURSCH, Kirche 242f.

262 ZIEKURSCH, Kirche 238; 252f.

263 DUHR, Konversion 111; 113; nach BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 36 war es lediglich ein zu einer »Entführung« aufgebauschter »kleiner Zwischenfall«, der sich in Köln auf der Reise zu Johann Wilhelm von Pfalz-Neuburg ereignet habe.

264 ZIEKURSCH, Kirche 252.

265 ZIEKURSCH, Kirche 263; RÄSS, Convertiten IX, 268–289; REINHARDT, Konvertiten 28f. Dieser war bereits 1715 im geheimen katholisch geworden, trat jedoch, nach Verlust der Naumberger Administratorwürde, 1718 wieder zum Luthertum zurück und verstarb kurz nach diesem Schritt.

266 ZIEKURSCH, Kirche 241; 247; 253.

267 ZIEKURSCH, Kirche 246 (dort auch das Zitat); 254.

erfolgte am 11. November 1717 in Wien – kam August dem Starken infolge der bereits erwähnten Umstände höchst ungelegen²⁶⁸. Es sollte noch mehr als ein Jahr vergehen, bis Friedrich August am 23. März 1719 nach Dresden zurückkehrte²⁶⁹; am 3. Januar 1719 hatte er in der kaiserlichen Hauskapelle zu Wien noch die Firmung empfangen, Kaiser Karl VI. war sein Pate²⁷⁰.

Um das Werk für alle Zukunft abzusichern, bedurfte es noch der Verankerung des Thronfolgers in einer verlässlichen katholischen Dynastie, hier des Hauses Habsburg. Damit ist dann die dritte Etappe der Gewinnung des wettinischen Hauses für die katholische Kirche erreicht. Es sollen hier nicht die einzelnen Schritte dieses Eheprojekts bis zu seiner Realisierung durch die am 20. August 1719 in Wien vollzogene Vermählung des Kurprinzen mit Maria Josepha, der ältesten Tochter des verstorbenen Kaisers Josef I.²⁷¹, verfolgt werden. Zeitweise verhielt sich der kaiserliche Hof zögerlich²⁷², auch verlor das Projekt für August den Starken infolge der Geburt von Nachkommen des regierenden Kaisers (zunächst eines, bald wieder verstorbenen, Sohnes, 1717 Maria Theresias, 1718 Maria Annas) an Wert²⁷³. Zudem bekam es auch durch den Plan einer Verbindung mit Elisabeth Auguste Sophie, der Tochter und Erbin des Pfälzer Kurfürsten Karl Philipp, Konkurrenz – damit wäre der 1609 versäumte Zugriff auf das jülich-bergische Erbe ermöglicht worden²⁷⁴. Dem Papst ging es letztlich darum, daß die katholische Sukzession in Kursachsen überhaupt durch Nachkommenschaft gesichert würde. Diese Erwartung wurde in der Folge auch reichlich erfüllt – aus 38jähriger Ehe mit der Habsburgerin gingen nicht weniger als 14 Kinder hervor²⁷⁵, darunter Clemens Wenzeslaus, einer der letzten prominenten Vertreter hochfürstlicher Dynastien in der Reichskirche²⁷⁶.

3. Die Rechtsstellung der katholischen Kirche

Nach dem Dreißigjährigen Krieg hatte sich katholischer Privatgottesdienst in den Kapellen der kaiserlichen und französischen Gesandtschaft in Dresden eingebürgert; der Zutritt Nichtberechtigter, z.B. kurfürstlicher Bediensteter, wurde jedoch argwöhnisch überwacht²⁷⁷. Auch nach der Konversion Augusts des Starken änderte sich zunächst nicht viel. Unter dem 28. Juli/7. August 1697 wurde öffentlicher katholischer Gottesdienst im ganzen Lande verboten und, ganz auf der bisherigen Linie, lediglich »im Hause des kaiserlichen Gesandten« gestattet²⁷⁸. Das Ansinnen des Papstes, in Dresden und Leipzig katholische Kirchen einzurichten, fand noch 1698 kein Gehör²⁷⁹. Die Notwendigkeit, einen Hofgottesdienst zu installieren, ergab sich erst nach der Rückkehr Augusts des Starken nach Dresden im Herbst

268 ZIEKURSCH, Kirche 264; der Kurfürst-König hatte die Publikation der Konversion des Kurprinzen zuletzt noch um wenigstens 14 Tage verschieben wollen.

269 BLANCKMEISTER, Christiane Eberhardine 40 f.; ZIEKURSCH, Kirche 273–276.

270 ZIEKURSCH, Kirche 274.

271 ZIEKURSCH, Kirche 278.

272 ZIEKURSCH, Kirche 233; 247f.; 253.

273 ZIEKURSCH, Kirche 259f.; 261. Der kaiserliche Hof zeigte sich auch längere Zeit unschlüssig, welche der beiden Töchter des verstorbenen Josef I., Maria Josefa oder Maria Amalie, der sächsische Kurprinz zur Gattin erhalten sollte.

274 ZIEKURSCH, Kirche 246f.; 253; 259f.

275 RAAB, Clemens Wenzeslaus 44; DUHR, Konversion 117.

276 RAAB, Clemens Wenzeslaus passim; TROLL, Klemens Wenzeslaus passim; REINHARDT, Konvertiten 29f.; zusammenfassend GATZ, Bischöfe 1983, 388–391.

277 LANGER, Rechtsstellung 397f.; SAFT, Neuaufbau 16ff.

278 LANGER, Rechtsstellung 398f.

279 LANGER, Rechtsstellung 399.

1699²⁸⁰. Im Audienzsaal des Schlosses wurde »unter dem Thronbaldachin« ein Altar aufgestellt, an dem Pater Karl Moritz Vota S.J., der kurfürstliche Beichtvater, die Messe las²⁸¹. Noch im gleichen Jahr wurde die Kapelle des Jagdschlosses Moritzburg dem katholischen Kultus übergeben; August der Starke nahm dort an der Mitternachtsmesse und weiteren feierlichen, mit Musik umrahmten Gottesdiensten zu Weihnachten, Neujahr und zum Dreikönigsfest teil²⁸². Jedoch bemühten sich die Dresdener Katholiken – ihre Zahl betrug im Jahre 1701: 1000, im Jahre 1707: 4000 – noch 1705/06 vergeblich um ein eigenes Gotteshaus²⁸³. Die bisherige Zurückhaltung des Kurfürst-Königs wurde zweifellos durch die, schon berührten, Auflagen des Friedens von Altranstädt noch verstärkt²⁸⁴. Erst 1708, fast ein Jahrzehnt nach dem Glaubenswechsel Augusts des Starken, wurde eine eigene Hofkapelle eingeweiht²⁸⁵. Um die evangelische Umgebung nicht durch einen Kirchenneubau zu provozieren, verwendete man für diesen Zweck das infolge eines Neubaus freigewordene ehemalige Opernhaus. Die feierliche Eröffnung am Gründonnerstag des Jahres 1708, mit Hochamt, Sakramentsprozession und Tedeum, in Gegenwart zahlreicher Katholiken und Protestanten, war der erste öffentliche katholische Gottesdienst seit der Reformation. Der dort amtierende Klerus, Pater Vota S.J.²⁸⁶ an der Spitze, nahm innerhalb der kirchlichen Hierarchie eine Sonderstellung ein. Er unterstand unmittelbar dem Römischen Stuhl, erhielt von diesem auch seine Fakultäten; Ernennung und Besoldung lagen beim Kurfürsten-König²⁸⁷; allein in der Hofkapelle durften »Taufen, Trauungen und Begräbnisämter, Beichten, Predigten, Prozessionen, Aussetzungen des Allerheiligsten und Segensandachten« abgehalten werden²⁸⁸. Im übrigen wachte die örtliche evangelische Geistlichkeit eifersüchtig über die Wahrung ihres Pfarrzwangs²⁸⁹. Die Jesuiten erlangten bereits 1709 das Monopol auf die Besetzung der Stellen der Hofkapläne, 1710 bekamen sie den Status einer Niederlassung zugestanden²⁹⁰. Erst zwischen 1720 und 1724 erhielten die Katholiken einen eigenen Begräbnisplatz zugewiesen²⁹¹. Nach der Vermählung des Kurprinzen kamen »eine eigene Kapelle für den Kurprinzen und die Kurprinzessin« und eine Kapelle in der Altstadt Dresden hinzu²⁹².

In Leipzig, wo sich nach dem Dreißigjährigen Krieg mit italienischen Kaufleuten auch französische Sprachlehrer, Erzieher etc. angesiedelt hatten, gab es zunächst nur Privatgottesdienste²⁹³; im Jahre 1710 wurde dann auf der Pleißenburg katholischer Gottesdienst eingerichtet – mit Bedacht auf einer außerhalb der Stadt liegenden landesherrlichen Burg, in einem im

280 LANGER, Rechtsstellung 399; SAFT, Neuaufbau 19.

281 SAFT, Neuaufbau 19; dort auch das Zitat.

282 SAFT, Neuaufbau 19f.

283 SAFT, Neuaufbau 20f.; für die Zahlenangaben ebda 22; 159.

284 SAFT, Neuaufbau 21f. Vgl. auch oben S. 45.

285 SAFT, Neuaufbau 23f.; LANGER, Rechtsstellung 403.

286 P. Karl Moritz Vota war der Beichtvater Augusts des Starken; er hatte ihn von seinem Vorgänger auf dem polnischen Thron, Johann Sobieski, übernommen (SAFT, Neuaufbau 19). Zu P. Vota vgl. auch LANGER, Rechtsstellung 403; DUHR, Jesuiten III, 813–823.

287 Zum Hofklerus vgl. LANGER, Rechtsstellung 403–406; SAFT, Neuaufbau 26–30; TÜCHLE, Kirchenwesen 240f. faßt diese Sonderstellung des Hofklerus prägnant zusammen.

288 SAFT, Neuaufbau 27; nach LANGER, Rechtsstellung 404 besaß die Hofkapelle »Pfarrkirchenrechte«, dies im Widerspruch zu den Bestimmungen des Westfälischen Friedens, weshalb der Erlaß auch nicht veröffentlicht wurde (ebd. 403).

289 SAFT, Neuaufbau 62–69, mit einer Reihe aufschlußreicher Fälle.

290 SAFT, Neuaufbau 31f.

291 LANGER, Rechtsstellung 411ff.; SAFT, Neuaufbau 72–76. Die Stolgebühren standen auch bei der Beerdigung von Katholiken der lutherischen Geistlichkeit zu.

292 LANGER, Rechtsstellung 413f.

293 SAFT, Neuaufbau 18f.

Erdgeschoß des Turmgebäudes liegenden Raum²⁹⁴. Im Jahre 1719 wurde eine, wenn auch nur von einem einzigen Lehrer betreute, katholische Schule gegründet²⁹⁵; zu Ende der Regierungszeit Augusts des Starken lebten in Leipzig etwa 200 Katholiken, die Hälfte davon Deutsche²⁹⁶.

Es war ein engbegrenzter Kreis, der hier religiöse Betreuung fand – in Dresden war er auf das Hofpersonal²⁹⁷ beschränkt, in Leipzig handelte es sich vielfach um Kaufleute und Studenten²⁹⁸. Die Hoffnungen, die man sich – genährt durch optimistische Prognosen Pater Votas – in Rom gemacht hatte, blieben Illusion²⁹⁹. Zu Massenübertritten kam es nicht, Proselytenmacherei gab es höchstens vereinzelt auf Grund persönlicher Kontakte. Die Zahl der Konversionen blieb beschränkt; auch ließ mancher Adept sein Vorhaben wieder fahren, wenn er die mit der Konversion erhoffte Stellung bei Hof oder in einem katholischen Adelshaus nicht erhielt³⁰⁰. Überhaupt konnte eine Konversion leicht zu einer Gefährdung der materiellen Existenz führen; die Dresdener Jesuitenchronik weiß zum Beispiel für 1724 zu berichten, daß einem dortigen Lehrer die Konversion nicht nur seine Schüler und damit den Lebensunterhalt kostete, sondern der Altdresdener Prediger, offenbar ein besonders rabiater Vertreter seines Genres, sogar dessen Frau veranlaßte, dem Haus den Rücken zu kehren³⁰¹. Noch aus der Zeit Friedrich Augusts III. wird von regelrechtem »Terror« gegen Konvertiten gesprochen³⁰². Dabei ist auch zu bedenken, daß die Landesgesetze Katholiken das Bürgerrecht verweigerten bzw. es Konvertiten entzogen, keinen Hausbesitz erlaubten, ja sogar Vermietungen an Katholiken (ausgenommen Bedienstete des Kurfürst-Königs oder des Kurprinzen) verboten waren³⁰³. Wer konvertierte, stufte sich damit selbst zum Bürger zweiter Klasse herab.

4. Die Haltung der Mehrzahl der Bevölkerung

Hier erscheint es nicht übertrieben, von betont antikatholischen Affekten zu sprechen. Schon 1697 waren Agitatoren durch das Land gezogen, die zur Auswanderung, »besonders nach Brandenburg und Gotha« animierten³⁰⁴. In Dresden sind gewisse Höhepunkte nach 1699, der Einführung des katholischen Hofgottesdienstes³⁰⁵, und 1726, anlässlich der Ermordung des Magisters Hermann Joachim Hahn, Diakon der Kreuzkirche, durch einen katholischen Soldaten, offenbar einen geistesgestörten Einzelgänger, zu konstatieren³⁰⁶. Zusammen mit der lange angestauten Erbitterung über die Konversion des Kurprinzen, die Gewährung eines

294 LANGER, Rechtsstellung 407; SAFT, Neuaufbau 131–135.

295 SAFT, Neuaufbau 138.

296 SAFT, Neuaufbau 138f.

297 Der Oberhofmeister hatte an das evangelische Oberkonsistorium jährlich auch Verzeichnisse der zum Hofstaat des Kurfürsten bzw. Kurprinzen gehörigen Personen einzureichen (LANGER, Rechtsstellung 413).

298 SAFT, Neuaufbau 138f.

299 SAFT, Neuaufbau 31.

300 SAFT, Neuaufbau 52f.; ebda 54 das Beispiel eines jungen Adligen, der 12 Jahre nach seiner Konversion zum Luthertum zurücktrat, »weil er den erwünschten Posten bei Hof nicht erhielt«.

301 SAFT, Neuaufbau 53f.

302 SAFT, Neuaufbau 78.

303 SAFT, Neuaufbau 63f.

304 HAAKE, Wahl 72.

305 SAFT, Neuaufbau 20; die Landstände protestierten gegen die Anwesenheit von P. Ignatius Thiesen SJ. in Dresden. Ein weiteres Konfliktpotential stellte das Wirken katholischer Wanderprediger, meist aus Böhmen oder Nordbayern gekommener Jesuiten, dar; vgl. LANGER, Rechtsstellung 400f.

306 SAFT, Neuaufbau 83–86.

eigenen Friedhofes für die Katholiken, aber auch das »Thorner Blutgericht« von 1724 entlud sich die Erregung in pogromähnlichen Tumulten. Die Fama schob die Bluttat den Jesuiten in die Schuhe – eine Legende, die von der protestantischen Historiographie noch zu Ende des vergangenen Jahrhunderts konserviert wurde³⁰⁷. Daß die Allgemeinheit geneigt war, äußerst sensibel zu reagieren, zeigt auch der Entrüstungsturm, den in Freiberg im Jahre 1706 eine Privatmesse für die katholischen Soldaten des fürstenbergischen Dragonerregiments entfacht hatte³⁰⁸ oder aber auch ein Studententumult in Leipzig im Jahre 1723, Reaktion auf gegen Luther gerichtete Kanzeläußerungen eines Jesuiten³⁰⁹. Daß die lutherische Geistlichkeit gegen die Einführung des katholischen Kultus energisch Front machte, erscheint verständlich – waren doch nicht zuletzt mit den Pfarrechten auch materielle Interessen berührt³¹⁰. Vielfach handelte sie im Einvernehmen mit Geheimen Räten und städtischen Ratskollegien, etwa bei der Unterbindung katholischer Taufen³¹¹. Dabei kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der lutherische Klerus nicht selten als Scharfmacher auftrat³¹², allen voran der auch literarisch eifrig tätige Superintendent Dr. Valentin Ernst Löscher³¹³ und der, wie erwähnt, auf tragische Art aus dem Leben beförderte, zum »unschuldig getöteten Abel«, ja Märtyrer hochstilisierte Magister Hahn³¹⁴.

Ziehen wir das Fazit: Während der Regierungszeit Augusts des Starken hatte der Katholizismus keine Chance, über den Umkreis des Hofes wesentlich hinauszukommen. Zu fest waren die politisch-administrativen, aber auch die mentalen Strukturen im Luthertum verwurzelt. Erst unter dem Nachfolger begannen sich Anzeichen einer gewissen Lockerung anzukündigen.

V

Kommen wir zum letzten unserer fürstlichen Konvertiten, zu Karl Alexander von *Württemberg*³¹⁵. Als er – wieder ein Exempel für dynastisch-biologische Zufälle; dem Vorgänger (und Bruder) Eberhard Ludwig³¹⁶ waren Sohn und Enkel verstorben, ersterer 1731, letzterer bereits 1709 – im Jahre 1733 zur Regierung kam, war er schon seit über zwei Jahrzehnten katholisch. Auf seine 1712 im Umfeld kaiserlichen Militärdienstes und damit verbundener enger Berührung mit katholisch-barockem Kulturmilieu erfolgten Konversion soll hier nicht weiter eingegangen werden³¹⁷. Anders als den von uns bislang betrachteten Fürsten waren ihm nur knappe vier Regierungsjahre vergönnt³¹⁸. Allein schon diese kurze Zeitspanne ist geeignet, Erwartungen an wie auch immer geartete Rekatholisierungserfolge zu dämpfen – hatten doch selbst engagierte Vertreter eines konfessionellen »roll back« mindestens ein halbes Jahrzehnt

307 SAFT, Neuaufbau 86; so BLANCKMEISTER, Prophet passim.

308 SAFT, Neuaufbau 21.

309 SAFT, Neuaufbau 141.

310 LANGER, Rechtsstellung 401 f., mit Beispielen.

311 SAFT, Neuaufbau 139, mit Beispielen aus Leipzig.

312 SAFT, Neuaufbau 64 f., mit Beispielen aus Dresden 1710 bzw. 1719.

313 SAFT, Neuaufbau 86; zu Löscher vgl. auch BLANCKMEISTER, Prophet passim.

314 SAFT, Neuaufbau 86 (Zitat aus der Predigt Valentin Löschers von 1727 »Wohlredendes Blut eines unschuldig getöteten Abels«).

315 Als Überblick vgl. TÜCHLE, Carl Alexander passim.

316 Zu Eberhard Ludwig vgl. WUNDER, Eberhard Ludwig passim.

317 CHRIST, Fürst 370 f.; ausführlicher TÜCHLE, Kirchenpolitik 20–28.

318 DEHLINGER, Staatswesen 74 bezeichnet sie als »Die schwülen Regierungsjahre des Herzogs Karl Alexander«.

zur Erreichung ihrer Ziele gebraucht³¹⁹. Das entscheidende Hemmnis für konfessionspolitische Aktivitäten bildete aber das gefestigte, auf der Basis des Luthertums ruhende Staats- und Kirchenwesen des Landes, mit der bekannt starken Position der Landstände³²⁰. Die Stände sind es denn auch, die Karl Alexander als Partner gegenüberreten und ihm, schon Jahre vor der Regierungsübernahme, Fesseln anzulegen verstehen.

Insgesamt hatte Karl Alexander nicht weniger als fünf Religionsreverse auszustellen – den ersten am 11. Juni 1727, nach seiner Vermählung mit der (katholischen) Maria Auguste von Thurn und Taxis, bemerkenswerterweise nach zweijährigem Sträuben³²¹. Brisant wurde das Thema mit dem Tod Friedrich Ludwigs, des Sohnes Herzog Eberhard Ludwigs, im Jahre 1731 – hier legten die Landstände unter dem Datum vom 31. März 1732 in aller Ausführlichkeit ihr religionspolitisches Programm vor³²². Im Folgenden ist ein Junktim zwischen Herrschaftsausübung und Religionsreversalien zu konstatieren: gegen die förmliche »Assekuranz« vom 28. Februar 1733 erkannten die Stände Karl Alexander als Erbprinzen an³²³, obwohl sie die Nachfolge von dessen jüngerem (damals noch evangelischen) Bruder Heinrich Friedrich vorgezogen hätten³²⁴. Das Reversale vom 17. Dezember 1733 (es war aus Gründen der Optik rückdatiert worden)³²⁵ bildete dann die Voraussetzung für die in Stuttgart und Tübingen geleistete Huldigung des Landes. In den Reversalien wurde einmal das Monopol der evangelischen Kirche festgeschrieben: Garantie evangelischen Gottesdienstes, der Kirchengüter, der Großen Kirchenordnung, des status quo bei Universität und Collegium Illustre, fürstlichem Stipendium in Tübingen sowie Klosterschulen; auf der anderen Seite: Verbot des katholischen Kultus und des Baues von Klöstern, Kirchen und Kapellen, kein Zugriff des katholischen Klerus auf Kirchengut, auch nicht auf leerstehende Kirchen und Klöster; schließlich keine Einführung des Simultaneums. Um die konfessionelle Homogenität des Regierungsapparats zu gewährleisten, dürfen Geheimer Rat, Regierung, Konsistorium, Synode, Hofgericht, Kanzlei, Stadt- und Dorfgerichte, dazu alle Bedienungen in Kirchen und Schulen nur mit Evangelischen besetzt werden³²⁶. Modifiziert wurden, gegenüber den ständischen Forderungen, lediglich die Artikel über das generelle Verbot katholischen Gottesdienstes – es galt nur für das »Exercitium Publicum« – und das Kirchengut; hier wurden für die Hofkapelle Zugeständnisse gemacht³²⁷.

Damit war der traditionell lutherische Charakter des Staatswesens garantiert. Es blieb jedoch nicht bei dieser gegenseitigen Abmachung zwischen Landesfürst und Ständen; auch das Corpus Evangelicorum wurde, besonders auf Drängen von Sachsen, Braunschweig und Preußen, in die Garantie einbezogen³²⁸. Zugleich waren damit, nach dem Vorbild Kursach-

319 So Johann VIII. von Nassau-Siegen oder Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg in seinen neuburgischen Stammlanden.

320 TÜCHLE, Kirchenpolitik 1–4; zur Rolle der Landstände vgl. GRUBE, Landtag passim.

321 TÜCHLE, Kirchenpolitik 35. Eine weitere, auf den 28. November 1729 rückdatierte Erklärung folgte im März 1730 (ebd.); KOFLER, Summepiskopat 54f.

322 TÜCHLE, Kirchenpolitik 38; KOFLER, Summepiskopat 55f.

323 TÜCHLE, Kirchenpolitik 40f.; zuvor hatte Karl Alexander noch einmal unter dem Datum vom 16. Dezember 1732 den konfessionellen status quo garantiert; vgl. auch KOFLER, Summepiskopat 60f.

324 TÜCHLE, Kirchenpolitik 37.

325 TÜCHLE, Kirchenpolitik 43f.; die Übergabe des Reversales erfolgte erst Ende Januar 1734; zu den Verhandlungen mit den Landständen vgl. KOFLER, Summepiskopat 61–65.

326 Für die Kernpunkte der von den Landständen unter dem 31. März 1732 geforderten Religionszusicherungen vgl. KOFLER, Summepiskopat 57.

327 KOFLER, Summepiskopat 58; auf die Benutzung der Stuttgarter Hofkapelle verzichtete Karl Alexander schließlich gegen das Angebot der Stände, für den Bau einer neuen Kapelle 25000 fl. zur Verfügung zu stellen (ebd. 63).

328 TÜCHLE, Kirchenpolitik 46f.; KOFLER, Summepiskopat 66–71.

sens, alle Religionsangelegenheiten dem Geheimen Rat übertragen worden, der Summepiskopat damit faktisch außer Kraft gesetzt³²⁹.

Wie stand es nun um das katholische Kirchenwesen? Hier gab es aus der Zeit Herzog Eberhard Ludwigs einige Anknüpfungspunkte. Der Herzog hatte seinen Hof aus auswärtigen, zum Teil katholischen Adeligen gebildet; wohl »ein Mann ohne religiöse Bindungen«, soll er sogar an Konversion gedacht haben³³⁰. Regelmäßigen, jedoch auf Hofkreise beschränkten katholischen Gottesdienst gab es in Stuttgart seit dem zweiten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts³³¹. In Ludwigsburg hatte sich durch die Beschäftigung zahlreicher katholischer, meist italienischer Baumeister und -handwerker bei dem ab 1704 laufenden Schloßbau die Notwendigkeit ergeben, katholischen Gottesdienst einzurichten; dieser fand ab 1719 sogar ganzjährig statt³³². 1733 gab es in Ludwigsburg etwa 600 Katholiken³³³. Daneben wurde in einzelnen Bädern (Teinach, Liebenzell, Wildbad) mit Rücksicht auf zur Kur weilende katholische Standespersonen katholischer Privatgottesdienst abgehalten³³⁴.

Der Herrscherwechsel von 1733 brachte kaum Veränderungen; selbst die Kurie schraubte ihre zunächst hochgesteckten Hoffnungen zurück – »Hof und Hofgottesdienst (sollten als) Kristallisationspunkt« für eine weitere Expansion dienen, mit dem Ziel, zunächst in der Residenzstadt, später auch im ganzen Land freie Religionsausübung zu erlangen³³⁵. Es war ein Beispiel mehr für einen »sorglosen Optimismus«, wie er nur in bewährter Unkenntnis der Verhältnisse des alten Deutschen Reiches, hier besonders des Herzogtums Württemberg, hatte gedeihen können³³⁶. Karl Alexander, weit davon entfernt, ein Glaubenseiferer zu sein, übte sich bezüglich seiner Zusagen in »korrekter Erfüllungspolitik«³³⁷. So war das katholische Exerzitium auf den Hofgottesdienst beschränkt – in Stuttgart fand ein solcher erstmals im April 1734 statt³³⁸. Sogar die evangelische Hofkapelle wurde dem Herzog von den Landständen verweigert, diese zogen es vor, statt dessen die Mittel für einen Neubau zur Verfügung zu stellen, um auch nicht den Anschein eines Simultaneums aufkommen zu lassen³³⁹. Auch wirkten am Hof keine Jesuiten sondern lediglich Kapuziner³⁴⁰. Der Herzog war offensichtlich bemüht, Provokationen zu vermeiden. Wegen der Rechtsstellung des, ohnehin spärlichen, Hofklerus kam es mit dem Konstanzer Bischof, dessen Jurisdiktionsansprüche Karl Alexander zurückwies, zu Differenzen³⁴¹. An der dabei praktizierten Lösung – exemte, der Kurie unmittelbar unterstellte und nicht einmal aus dem Reich stammende Kleriker – nahm übrigens auch der Würzburger Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn – er wird uns als Mentor des Herzogs noch begegnen – aus Gründen des Reichskirchenrechts Anstoß³⁴². Der Wirkungskreis des Hofklerus war so

329 TÜCHLE, Kirchenpolitik 46; KOFLE, Summepiskopat 67–70, für die Parallelen zu Kursachsen ebd. 67f. Anm. 52.

330 TÜCHLE, Kirchenpolitik 6f. Über einige, wenn auch mehr am Rande liegende »Konversionen im Hause Württemberg« im 17. Jahrhundert vgl. REINHARDT, Konvertiten 30.

331 TÜCHLE, Kirchenpolitik 10f.

332 TÜCHLE, Kirchenpolitik 7–10.

333 TÜCHLE, Kirchenpolitik 10.

334 TÜCHLE, Kirchenpolitik 11.

335 TÜCHLE, Kirchenpolitik 65.

336 TÜCHLE, Kirchenpolitik 65.

337 TÜCHLE, Kirchenpolitik 107.

338 TÜCHLE, Kirchenpolitik 60.

339 TÜCHLE, Kirchenpolitik 61; siehe auch oben Anm. 327.

340 TÜCHLE, Kirchenpolitik 52; 54f.; 57–60.

341 TÜCHLE, Kirchenpolitik 63f.

342 TÜCHLE, Kirchenpolitik 135; 139; der württembergische Hof wurde in der Tat im Laufe der Entwicklung eine Wirkungsstätte prononciert Aufklärungstheologie; vgl. CHRIST, Fürst 377.

begrenzt, daß nicht einmal Taufen beim Hofpersonal vorgenommen werden durften³⁴³. In Ludwigsburg suchte der Geheime Rat 1734 den katholischen Gottesdienst einzuschränken³⁴⁴; die 1736 in Anwesenheit Schönborns vollzogene Firmung Karl Alexanders, zweier seiner Söhne sowie weiterer 100 Personen³⁴⁵ mag eine gewisse Signalwirkung katholischer Präsenz gehabt haben, doch schien bereits das Ziel einer Umwandlung der dortigen Hofkapelle in eine katholische Gemeinde- und Hofpfarrkirche reichlich weitgesteckt zu sein³⁴⁶. Das Äußerste, das angestrebt werden konnte, war eine Gleichstellung der Katholiken mit den Reformierten³⁴⁷. Gerüchte von einem bevorstehenden Umsturz der Verhältnisse³⁴⁸ – unter anderem sollten Wagenladungen aus Würzburg herangeschaffter Rosenkränze an die Landeseinwohner zwangsweise verteilt werden³⁴⁹ – entbehrten jeder realen Grundlage, zeugen aber von einer in religiösen Fragen äußerst sensiblen Mentalität; das gleiche gilt für den Umstand, daß der unvermutete Tod des Herzogs vom Volk als »Gottesgericht« gedeutet wurde³⁵⁰.

Daß die Atmosphäre jener Jahre so spannungsgeladen war, hatte auch in Bestrebungen Karl Alexanders zu einer Reorganisation der Behörden, ja einer Veränderung der Landesverfassung ihre Ursache³⁵¹. Katholische Minister zu berufen, konnte er zwar kaum wagen – das 1735 neu eingerichtete »Konferenzministerium« rekrutierte sich aus dem »Geheimen Rat«³⁵², der 1737 zum Geheimen Rat für Kabinettsangelegenheiten ernannte bambergische Hofrat Raab³⁵³ dürfte sein Amt nicht mehr angetreten haben –, doch kam mit General Remchingen, seit 1734 in württembergischen Diensten, »General en chef« und Oberhofmeister des Erbprinzen, ein Katholik in eine Schlüsselposition³⁵⁴; seine »unvorsichtigen, großsprecherischen Äußerungen« brachten ihn in den Verdacht, der Antreiber zu einem befürchteten Staatsstreich zu sein³⁵⁵. Auch die engen Kontakte des Herzogs zu dem Würzburger Bischof, vermittelt vor allem über den würzburgischen Hofrat Fichtl und den Stuttgarter Residenten Raab, waren geeignet, derartige Gerüchte zu nähren³⁵⁶. Ein erst 1956 wiederentdecktes Gutachten³⁵⁷ eines Christian Fürchtegott Fürstenlieb (dahinter dürfte sich entweder Fichtl oder der Würzburger Staatsrechtslehrer Ickstatt verbergen), mit dem bezeichnenden Titel »Die in ihre gehörige Schranken verwiesene Gewalt und Autorität deren Landständen in teutschen Fürstentümern besonders in dem

343 TÜCHLE, Kirchenpolitik 107 ff.

344 TÜCHLE, Kirchenpolitik 110.

345 TÜCHLE, Kirchenpolitik 133.

346 TÜCHLE, Kirchenpolitik 139; KOFLER, Summepiskopat 74.

347 TÜCHLE, Kirchenpolitik 139; KOFLER, Summepiskopat 74.

348 Die »Umsturzpläne«, die vor allem nach dem Tod des Herzogs für erhebliche Unruhe im Lande sorgten, reduzieren sich bei näherem Hinsehen auf Erwägungen, die Landesverfassung im Sinne einer Schwächung der landständischen Position umzubilden; Modalitäten und Zeitpunkt waren jedoch noch vollkommen offen. Unverkennbar scheint jedoch, daß der Herzog mit einer gewissen Ungeduld auf eine Umbildung der Verfassung drängte, wobei allerdings fraglich ist, ob dabei von »einer gewaltsamen Durchführung der Verfassungsänderung« ausgegangen werden sollte; vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik 150; für die im Lande kursierenden Gerüchte ebd. 155 ff. Zu diesem Fragenbereich vgl. auch GRUBE, Landtag 395–398.

349 TÜCHLE, Kirchenpolitik 155.

350 TÜCHLE, Kirchenpolitik 153.

351 MÜNCH, Beziehungen 149 ff.; TÜCHLE, Kirchenpolitik 148.

352 TÜCHLE, Kirchenpolitik 121; zur Organisation der obersten Regierungskollegien ebd. Anm. 53.

353 TÜCHLE, Kirchenpolitik 150; 157 f.

354 TÜCHLE, Kirchenpolitik 119 f.; MÜNCH, Beziehungen 147 f.

355 MÜNCH, Beziehungen 151; auch TÜCHLE, Kirchenpolitik 148 spricht von dem »großsprecherischem Getue und dem martialischen Ton« Remchingens.

356 TÜCHLE, Kirchenpolitik 124–149 widmet den Beziehungen beider ein eigenes Kapitel (»Karl Alexander und Reichsvizekanzler Bischof Graf Schönborn«).

357 MÜNCH, Beziehungen 150 f.; GRUBE, Landtag 396; KOFLER, Summepiskopat 73; TÜCHLE, Kirchenpolitik 148 mußte noch davon ausgehen, daß die Deduktion verlorengegangen sei.

Herzogtum Württemberg« weist in der Tat in die Richtung einer Neuverteilung der Gewichte, letztlich der Aufhebung des Tübinger Vertrags von 1514. Von jeglicher gewaltsamen Veränderung hatte man freilich auch in Würzburg abgeraten; zumindest was die Art der Regierungsveränderung angeht, kann von einem geplanten »Staatsstreich« wohl kaum die Rede sein³⁵⁸. Für die Prioritäten, die dabei gesetzt wurden, erscheint es bezeichnend, daß die künftige Stellung der Katholiken erst nach einer Verfassungsänderung festgelegt werden sollte³⁵⁹.

Konversionsprobleme für die nächstfolgende Generation – wie in Kursachsen – gab es am württembergischen Hof nicht. Bei der prekären gesundheitlichen Verfassung Karl Alexanders galt es jedoch für den Fall einer Vormundschaft Vorsorge zu treffen. Immerhin war der älteste Sohn, Karl Eugen³⁶⁰, beim Tode seines Vaters gerade erst neun Jahre alt, die Frage seiner weiteren Erziehung auch konfessionspolitisch von Belang³⁶¹. Dem sollte das am 7. März 1737, wenige Tage vor dem Ableben des Herzogs am 12. März 1737³⁶², aufgesetzte Testament³⁶³ Rechnung tragen. Wohl wurde die »Obervormundschaft«, zusammen mit der Landesadministration, Herzog Karl Rudolf von Württemberg-Neustadt von der Herzogin-Witwe übertragen³⁶⁴, doch erhielt der Würzburger Fürstbischof, als eine Art »Mitvormund«, erheblichen Einfluß, ja geradezu ein Konsensrecht in allen die Landesangelegenheiten wie die Prinzenerziehung betreffenden Fragen³⁶⁵. Er wurde zwar nach dem Tod Karl Alexanders aus der Vormundschaft verdrängt³⁶⁶ und verzichtete auch schon 1738 darauf förmlich³⁶⁷, doch erhob Kaiser Karl VI. in seiner Eigenschaft als »Oberster Richter« und »Oberstvormund« den Anspruch, in die Prinzenerziehung einzugreifen und diese sogar regelmäßig visitieren zu lassen³⁶⁸. Im Jahre 1739 ging die Vormundschaft auf Karl Friedrich von Württemberg-Oels über³⁶⁹; der hoffnungsvolle Zögling absolvierte seine weitere Erziehung jedoch nicht, wie der Kaiser gewünscht hatte, in Freiburg im Breisgau, sondern in Berlin am Hofe Friedrichs II. von Preußen³⁷⁰. Damit entschwindet er aus dem Kreis unserer Thematik. Der Preußenkönig sollte einige Jahrzehnte später noch einmal ins Spiel kommen. Friedrich Eugen, der Bruder und zweite Nachfolger Karl Eugens, mit einer Nichte Friedrichs II. von Preußen vermählt, »ließ auf dessen Rat seine sämtlichen zwölf Kinder in der evangelischen Religion als der Landesreligion erziehen«³⁷¹. Mit dessen Sohn Friedrich II. wurde seit 1797 Württemberg wieder von evangelischen Herrschern regiert³⁷². Die Jahrzehnte katholischen Regententums waren Episode geblieben.

358 TÜCHLE, Kirchenpolitik 150.

359 MÜNCH, Beziehungen 151; TÜCHLE, Kirchenpolitik 166 nennt es »ein beinahe wahnsinniges Unternehmen, wenn der Herzog mit Hilfe des Bischofs einen Gewaltakt gegen die evangelische Landesreligion gewagt hätte«.

360 Über Karl Eugen vgl. zusammenfassend STORZ, Carl Eugen passim.

361 Die Erziehung des Erbprinzen war 1736 Gegenstand von Erörterungen des Herzogs mit Friedrich Karl von Schönborn; dieser übersandte dem Herzog eine eigene Instruktion in dieser Sache; vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik 136; 144f.; MÜNCH, Beziehungen 149.

362 Zum Ableben des erst 53jährigen Herzogs und die damit in Zusammenhang stehenden Gerüchte vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik 151–155.

363 Zum Testament vgl. TÜCHLE, Kirchenpolitik 90; 136; 145f.

364 TÜCHLE, Kirchenpolitik 136, Anm. 42.

365 TÜCHLE, Kirchenpolitik 145f.

366 MÜNCH, Beziehungen 152–156; der Kurfürst von Sachsen wurde zum »Ehrevormund« bestellt.

367 MÜNCH, Beziehungen 163.

368 MÜNCH, Beziehungen 161f.

369 MÜNCH, Beziehungen 164.

370 MÜNCH, Beziehungen 165; STORZ, Carl Eugen 239f. Der Aufenthalt in Berlin währte jedoch lediglich knapp zwei Jahre, Karl Eugen kehrte darauf nach Stuttgart zurück.

371 DEHLINGER, Staatswesen 78; UHLAND, Friedrich Eugen 271; SAUER, Friedrich I. 280.

372 DEHLINGER, Staatswesen 78f.; zu Friedrich Eugen vgl. SAUER, Friedrich I. passim.

VI

Wir haben im Vorhergehenden vier Fälle von Fürstenkonversionen in ihrer Auswirkung auf Dynastie, Hof, Territorium, Untertanen und nicht zuletzt Kirchenwesen betrachtet. Wenn diese auch vermehrt werden könnten, sind sie dennoch nicht willkürlich herausgegriffen. Sie sind einmal geeignet, die unterschiedlichen Handlungsspielräume aufzuzeigen, die einer persönlichen Glaubensentscheidung gezogen waren. Diese hinwiederum hingen von übergreifenden strukturellen Bedingungen ab. Es macht sehr wohl einen Unterschied aus, ob es sich um ein überschaubares Kleinterritorium handelt oder aber um ein Staatsgebilde mittleren Zuschnitts, das in seiner inneren Herrschaftsstruktur durch selbstbewußte Landstände geprägt wird.

Doch nicht allein Binnenverhältnisse unterschiedlichen Zuschnitts haben im Einzelfall den Lauf der Dinge beeinflußt, auch externe Faktoren wie kriegerische Ereignisse mit ihren Wechselfällen, aber auch wegweisende Akte der Rechtssetzung – hier wäre vor allem auf die Konfessionsbestimmungen der Westfälischen Friedenstraktate zu verweisen – haben die Entwicklung in erheblichem Maße mitbestimmt. Doch nicht nur dies: in dem hier behandelten Zeitraum von mehr als hundert Jahren ist auch ein Wandel des Fürstentyps, zumindest in seiner Einstellung zu Fragen der Religion, zu konstatieren. Einem Johann VIII. von Nassau-Siegen oder Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg ist die Wiederherstellung des Katholizismus zweifelsohne ein inneres Anliegen gewesen, wenn auch die äußeren Umstände, wie sie etwa in Jülich und Berg gegeben waren, diesem Impuls Schranken setzten. Anders liegen die Dinge bei August dem Starken und Karl Alexander von Württemberg. An der Religiosität des sächsischen Kurfürsten haben bekanntlich schon die Zeitgenossen, und dies nicht ohne gute Gründe, gezweifelt; auch die religiöse Haltung des württembergischen Herzogs war nicht gerade dazu angetan, »ihn zu einem aktiven Vorkämpfer der katholischen Kirche«³⁷³ zu machen. Während jedoch der Württemberger – bereits langjähriger Katholik und durch den (nicht vorhersehbaren) Regierungsantritt mit einem genuin lutherischen Staats- und Gesellschaftsorganismus konfrontiert – sein Bekenntnis eher im Sinne einer absolutistisch ausgerichteten Staatsreform zu instrumentalisieren gedachte, war für August den Starken der Glaubenswechsel in erster Linie ein Vehikel zur Erlangung der polnischen Krone und damit zum heißbegehrten Eintritt in den Kreis der gekrönten Häupter Europas. Der katholischen Kirche als ganzer haben Konversionen dieser Art wenig gebracht; über den status quo ante ist man, wenn überhaupt, nicht wesentlich hinausgekommen. Die betroffenen Dynastien haben sich, auf das Ganze gesehen, mit der Glaubensänderung das Regieren nicht gerade leichter gemacht. Für sie lag der Gewinn auf einem anderen Felde: sie eröffnete wieder den infolge der Zuwendung zur Reformation verschütteten Zugang zu den obersten Rängen der Reichskirche, aber auch der durch Nomination zu besetzenden Bistümer in den habsburgischen Erblanden³⁷⁴. Die Ernte fiel freilich nicht in jedem Falle so üppig aus wie bei der pfalz-neuburgischen Dynastie; schon die Wettiner mußten sich mit weniger bescheiden, konnte doch allein Clemens Wenzeslaus in der Reichskirche Fuß fassen, während sich Christian August und Moritz Adolf auf die Karrierechancen des habsburgischen Landeskirchentums verwiesen sahen. Doch ging es dabei ohnehin nicht allein um die Etablierung mehr oder weniger weitgespannter Sekundogenituren. Auch der Erwerb von Kapitelspositionen unterhalb der bischöflichen Ebene war mit Einfluß und (man denke etwa an die Dompropste) oft nicht unerheblichem finanziellen Gewinn verbunden. Gerade dieses Moment (dauernder oder temporärer) standesgemäßer Versorgung, auch für die weiblichen Mitglieder in Stiften und

373 TÜCHLE, Kirchenpolitik 167.

374 Vgl. den materialreichen Überblick bei REINHARDT, Konvertiten passim.

Abteien, sollte mit ins Kalkül gezogen werden. Wo schon keine Herrschaftspositionen im engeren Sinne zu erringen waren, konnte man sich doch vom Unterhalt nachgeborener Söhne entlasten. Damit liegt der Hauptgewinn fürstlichen Glaubenswechsels auf einem anderen Gebiet als dem hier betrachteten.

Öfters zitierte Literatur

- ABELS, Kurt: Die Kirche am Niederrhein im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung 1614–1794, in: Gregor Hövelmann (Hg.), *Niederrheinische Kirchengeschichte*, Kevelaer 1965, 98–124.
- BAUER, Barbara: Das Regensburger Kolloquium 1601, in: Hubert Glaser (Hg.), *Wittelsbach und Bayern. II, 1: Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1573–1657*, München 1980, 90–99.
- BECKER, Hans: Das Verhältnis der Jülicher Erbprätendenten Georg Wilhelm von Brandenburg und Wolfgang Wilhelm von Neuburg zu einander bis zum Xantener Vertrag (1612–1614), in: *Beiträge zur Geschichte des Niederrheins* 25 (1912), 1–56.
- Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte, hg. von Karl Bosl/Günther Franz/Hanns Hubert Hofmann. 3 Bde, ²München (1973) (Zit.: Biographisches Wörterbuch).
- BLANCKMEISTER, Franz: Christiane Eberhardine, die letzte evangelische Kurfürstin von Sachsen, und die konfessionellen Kämpfe ihrer Tage, in: *Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte VI* (1891), 1–84.
- BLANCKMEISTER, Franz: *Der Prophet von Kursachsen, Valentin Ernst Löscher und seine Zeit*, Dresden 1920.
- BRAUBACH, Max: Vom Westfälischen Frieden bis zum Wiener Kongreß (1648–1815), in: Franz Petri/Georg Droege (Hg.), *Rheinische Geschichte. Bd. 2: Neuzeit*, Düsseldorf 1976, 218–365.
- BRÜCK, Anton Philipp: Johann Adam von Bicken. Erzbischof und Kurfürst von Mainz 1601–1604, in: *AMRhKG* 23 (1971), 147–187. Neudruck: Anton Ph. Brück, Serta Moguntina. Beiträge zur mittelhheinischen Kirchengeschichte, hg. von Helmut Hinkel (*QMRKG* 62), Mainz 1989, 196–236.
- CHRIST, Günter: Fürst, Dynastie, Territorium und Konfession, in: *Saeculum XXIV/4* (1973), 367–387. Neudruck: Günter Christ, *Studien zur Reichskirche der Frühneuzeit*. Festgabe zum Sechzigsten, hg. von Ludwig Hüttl und Rainer Salzmann (*Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit* 12), Stuttgart 1989, 111–131.
- DE CLERQ, Carlo: Die katholischen Fürsten von Nassau-Siegen, in: *Nassauische Annalen* 72 (1961), 129–152.
- COENEN, Dorothea: Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 93), Münster/W. 1967.
- COENEN, Dorothea: Die Kirche am Niederrhein im Jahrhundert der Reformation. Vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis zum Jahre 1614, in: Gregor Hövelmann, *Niederrheinische Kirchengeschichte*, Kevelaer 1965, 80–97.
- CONRAD, Hermann: *Deutsche Rechtsgeschichte. Band II: Neuzeit bis 1806*, Karlsruhe 1966.
- CÜRTEEN, Wilhelm: Die Organisation der jülich-clevischen Landesverwaltung vom Beginne des Erbfolgestreites bis zur Abdankung des Markgrafen Ernst (1609–13), in: *Beiträge zur Geschichte des Niederrheins* 24 (1911), 205–262.
- CZOK, Karl: *August der Starke und Kursachsen*, München 1988.
- CZOK, Karl: Der Adel in Kursachsen und August der Starke, in: Rudolf Endres (Hg.), *Adel in der Frühneuzeit. Ein regionaler Vergleich (Bayreuther historische Kolloquien 5)*, Köln/Wien 1991, 119–140.
- DEHLINGER, Alfred: *Württembergs Staatswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung bis heute. Erster Band*, Stuttgart 1950.

- DUHR, Bernhard: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. 4 Bde., Freiburg i. Br. bzw. Regensburg 1907/1928.
- DUHR, Bernhard: Die Konversion des Kurprinzen Friedrich August von Sachsen (1712–1717), in: Stimmen der Zeit CXI (1926), 104–117.
- FRANTZ, Adolph: Das katholische Directorium des Corpus Evangelicorum, Marburg/L. 1880.
- FRIES-KURZE, Barbara: Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm von Neuburg, in: Götz Frh. v. Pölnitz (Hg.), Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben (Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte. Veröffentlichungen Reihe 3 Band 8), München 1961, 198–227.
- GOLDSCHMIDT, Hans: Die Landstände von Jülich-Berg und die landesherrliche Gewalt 1609–1610, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 34 (1912), 175–226.
- GURLITT, Cornelius: August der Starke. Ein Fürstenleben aus der Zeit des deutschen Barock. 2 Bde., Dresden 1924.
- GRUBE, Walter: Der Stuttgarter Landtag 1457–1957. Von den Landständen zum demokratischen Parlament, Stuttgart 1957.
- HAAKE, Paul: August der Starke im Urteil seiner Zeit und der Nachwelt, Dresden 1922.
- HAAKE, Paul: Die Wahl Augusts des Starken zum König von Polen, in: Historische Vierteljahrschrift IX (1906), 31–84.
- HAAKE, Paul: Der Glaubenswechsel Augusts des Starken, in: Historische Vierteljahrschrift X (1907), 382–393.
- HAAKE, Paul: August der Starke, Berlin/Leipzig 1926.
- HASHAGEN, Justus: Politische und Religionsgeschichte des Bergischen Landes, in: Justus Hashagen/Karl J. Narr/Wilhelm Rees/Edmund Strutz, Bergische Geschichte, Remscheid-Lennep 1958, 57–295.
- HILTEBRANDT, Philipp: Die polnische Königswahl von 1697 und die Konversion Augusts des Starken, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken X (1907), 152–215.
- HINTZE, Otto: Die Hohenzollern und ihr Werk. Fünfhundert Jahre vaterländischer Geschichte, 7 Berlin 1916.
- HOLLWEG, Otto: Kurbrandenburgische Kirchenpolitik am Niederrhein von 1672 bis 1683, in: Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 48 (1915), 1–103; ebda 49 (1916), 1–187.
- HÜTTL, Ludwig: Friedrich Wilhelm von Brandenburg der Große Kurfürst 1620–1688. Eine politische Biographie, München 1981.
- JAITNER, Klaus: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647–1679 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 107), Münster/W. 1973.
- JANSSEN, Wilhelm: Kleve-Jülich-Berg-Ravensberg 1400–1600, in: Land im Mittelpunkt der Mächte. Die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg, 2Kleve 1984, 17–40.
- KAPHAHN, Fritz: Kurfürst und kursächsische Stände im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 43 (1922), 62–79.
- KESSEL, Heinrich: Reformation und Gegenreformation im Herzogtum Cleve (1517 bis 1609). Nebst einer statistischen Übersicht über die Verbreitung der Konfessionen zur Zeit des Erlöschens des clevischen Fürstenhauses (März 1609), in: Düsseldorfer Jahrbuch 30 (1920), 1–160.
- KEYSER, Erich: (Hg.), Westfälisches Städtebuch (Deutsches Städtebuch III, II), Stuttgart 1954 (Zit.: Westfälisches Städtebuch).
- KLEIN, Eberhard: Christian August, der Kardinal von Sachsen (1666–1725). Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation, in: Gelbe Hefte IV/2 (1928), 778–802; 847–932.
- KÖBLER, Gerhard: Historisches Lexikon der deutschen Länder. Die deutschen Territorien vom Mittelalter bis zur Gegenwart, 3München 1990.
- KÖTZSCHKE, Rudolf/KRETZSCHMAR, Hellmut: Sächsische Geschichte. Werden und Wandlungen eines Deutschen Stammes und seiner Heimat im Rahmen der Deutschen Geschichte, Frankfurt/Main 1977.
- KOFLER, Rainer: Der Summepiskopat der katholischen Landesfürsten in Württemberg (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 10), Stuttgart 1972.
- KOSSOL, Erika: Die Reichspolitik des Pfalzgrafen Philipp Ludwig von Neuburg (1547–1614) (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 14), Göttingen 1976.
- KÜHN-STEINHAUSEN, Hermine: Pfalz-Neuburg und die Kurie. Beiträge zur Geschichte der politischen Agenten des 17. Jahrhunderts, in: Düsseldorfer Jahrbuch 39 (1937), 1–108.

- LANGER, Gottfried: Zur Rechtsstellung der katholischen Kirche in Kursachsen unter August dem Starken, in: Festschrift für Alfred Schultze, zum 70. Geburtstag dargebracht von Schülern, Fachgenossen und Freunden, hg. von Walter Merk, Weimar 1934, 393–422.
- LÜCK, Alfred: Johann Moritz Fürst zu Nassau-Siegen als Landesherr in seinem eigenen Territorium, in: Soweit der Erdkreis reicht. Johann Moritz von Nassau-Siegen 1604–1679, Kleve 1979, 71–80.
- LÜNIG, Johann Christian: Teutsches Reichsarchiv. 24 Teile, Leipzig 1713–22 (hier: Pars specialis IV, 3) (Zit.: LÜNIG, TRA).
- MARSEILLE, G.: Studien zur kirchlichen Politik des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm von Neuburg, in: Beiträge zur Geschichte des Niederrheins 13 (1898), 1–111.
- MICHEL, Walter: Die Konversion des Grafen Johann Ludwig von Nassau-Hadamar im Jahre 1629, in: AMRhKG 20 (1968), 71–101.
- VON MOERNER, Theodor: Kurbrandenburgs Staatsverträge von 1601–1700, Berlin 1867.
- MÜHLHAUPT, Erwin: Rheinische Kirchengeschichte. Von den Anfängen bis 1945 (Schriften des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 35), Düsseldorf 1970.
- MÜLLER, Klaus: Unter pfalz-neuburgischer und pfalz-bayerischer Herrschaft (1614–1806), in: Hugo Weidenhaupt (Hg.), Düsseldorf. Geschichte von den Ursprüngen bis ins 20. Jahrhundert. Band 2: Von der Residenzstadt zur Beamtenstadt (1614–1900), Düsseldorf 1988, 7–312.
- MÜNCH, Doris: Die Beziehungen zwischen Württemberg und Österreich bzw. dem Kaiser 1713–1740 unter Berücksichtigung ihrer historischen Entwicklung, Phil.Diss. Innsbruck 1961, vervielfältigt.
- NEBINGER, Gerhard: Das Fürstentum Neuburg und sein Territorium, in: 475 Jahre Fürstentum Pfalz-Neuburg. Ausstellung im Schloß Grünau bei Neuburg an der Donau, München 1980, 9–42.
- NEBINGER, Gerhard: Die pfalz-neuburgischen Gerichte und Ämter an der oberen Donau, in: Josef Heider (Hg.), Neuburg, die Junge Pfalz und ihre Fürsten. Festschrift zur 450-Jahr-Feier der Gründung des Fürstentums Neuburg, Neuburg an der Donau 1955, 129–135.
- OPGENORTH, Ernst: Friedrich Wilhelm. Der Große Kurfürst von Brandenburg. Eine politische Biographie. 2 Teile, Göttingen/Frankfurt/Zürich 1971/78.
- PETRI, Franz: Im Zeitalter der Glaubenskämpfe, in: Franz Petri/Georg Droege (Hg.), Rheinische Geschichte. Bd. 2: Neuzeit, Düsseldorf 1976, 1–217.
- PETRI, Franz/DROEGE, Georg/FLINK, Klaus/VON KLOCKE, Friedrich (†)/BAUERMANN, Johannes: Nordrhein-Westfalen (Handbuch der Historischen Stätten Deutschlands III), ²Stuttgart 1970 (Zit.: Historische Stätten III).
- PREUSS, Heike: Politische Heiraten in Jülich-Kleve-Berg, in: Land im Mittelpunkt der Mächte. Die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg, ²Kleve 1984, 133–146.
- RAAB, Heribert: Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739–1812), Bd. I: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert, Freiburg/Basel/Wien 1962.
- RÄSS, Andreas: Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt. 13 Bde., Freiburg i.Br. 1866–80.
- REINDL, Franz: Der Anfang des Streites um die Jülicher Erbfolge vom Tode des letzten Jülicher Herzogs bis zum Dortmunder Vertrag. Beiträge zur Geschichte des Jülicher Erbfolgestreites I, München 1896.
- REINHARDT, Rudolf: Konvertiten und deren Nachkommen in der Reichskirche der Frühen Neuzeit, in: RJKG 8 (1989), 9–37.
- RIITTER, Moriz: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreissigjährigen Krieges. Zweiter Band (1586–1618), Stuttgart 1895. Neudruck: Darmstadt 1962.
- VON RODEN, Günter: Die Länder Jülich und Berg unter pfalz-neuburgischer und pfalz-bayerischer Herrschaft, in: Josef Heider (Hg.), Neuburg, die Junge Pfalz und ihre Fürsten. Festschrift zur 450-Jahr-Feier der Gründung des Fürstentums Neuburg, Neuburg an der Donau 1955, 43–82.
- ROGGENDORF, Hermann Josef: Die Politik der Pfalzgrafen von Neuburg im Jülich-Klevischen Erbfolgestreit, in: Düsseldorf Jahrbuch 53 (1968), 1–211.
- Sachwörterbuch zu deutschen Geschichte hg. von Rössler, Hellmuth/Franz, Günther: 2 Bde., Reprint: Nendeln/Liechtenstein 1970 (Zit.: Sachwörterbuch).
- SAFT, Franz Paul: Der Neuaufbau der katholischen Kirche in Sachsen im 18. Jahrhundert (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte II), Leipzig 1961.
- SAUER, Paul: König Friedrich I. (1797–1816), in: Robert Uhlend (Hg.), 900 Jahre Haus Württemberg. Leben und Leistung für Land und Volk, ³Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, 280–305.

- SCHERL, August: Pfalz-Neuburg in der Oberpfalz, in: Josef Heider (Hg.), Neuburg, die Junge Pfalz und ihre Fürsten. Festschrift zur 450-Jahr-Feier der Gründung des Fürstentums Neuburg, Neuburg an der Donau 1955, 137-148.
- SCHMIDT, Hans: Pfalz-Neuburgs Sprung zum Niederrhein. Wolfgang Wilhelm von Pfalz-Neuburg und der Jülich-Klevische Erbfolgestreit, in: Hubert Glaser (Hg.), Wittelsbach und Bayern. II, 1: Um Glauben und Reich. Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1573-1657, München 1980, 77-89.
- SCHMIDT, Hans: Philipp Wilhelm von Pfalz-Neuburg (1615-1690) als Gestalt der deutschen und europäischen Politik des 17. Jahrhunderts. Band I: 1615-1658, Düsseldorf 1973.
- SCHREIBMÜLLER, Hermann: Die ehemaligen pfalz-neuburgischen Ämter Allersberg, Heideck und Hilpoltstein, in: Josef Heider (Hg.), Neuburg, die Junge Pfalz und ihre Fürsten. Festschrift zur 450-Jahr-Feier der Gründung des Fürstentums Neuburg, Neuburg an der Donau 1955, 121-127.
- SCHULTE, Aloys: (Hg.), Tausend Jahre deutscher Geschichte und deutscher Kultur am Rhein, Düsseldorf 1925.
- SCHUMACHER, Karl: Die konfessionellen Verhältnisse des Herzogtums Berg vom Eindringen der Reformation bis zum Xantener Vertrag, in: Beiträge zur Geschichte des Niederrheins 24 (1911), 1-93.
- SEITZ, Reinhard H.: Reformation und Gegenreformation im Fürstentum Pfalz-Neuburg, in: 475 Jahre Fürstentum Pfalz-Neuburg. Ausstellung im Schloß Grünau bei Neuburg an der Donau, München 1980, 43-66.
- SCOTTI, J.J.: Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem Herzogthum Cleve und in der Grafschaft Mark ... ergangen sind. 5 Teile, Düsseldorf 1826.
- SOLDAN, Wilhelm Gottlieb: Dreißig Jahre des Proselytismus in Sachsen und Braunschweig, Leipzig 1845.
- SPECHT, Gerhard: Johann VIII. von Nassau-Siegen und die katholische Restauration in der Grafschaft Siegen (Studien und Quellen zur Westfälischen Geschichte 4), Paderborn 1964.
- STORZ, Gerhard: Herzog Karl Eugen (1737-1793), in: 900 Jahre Haus Württemberg 237-266.
- THEINER, Augustin: Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der katholischen Kirche im achtzehnten Jahrhundert und der Wiederherstellung der katholischen Religion in diesen Staaten, , Einsiedeln 1843.
- TROLL, Hildebrand: Kurfürst Klemens Wenzeslaus Fürstbischof von Augsburg, in: Götz Frhr. von Pölnitz (Hg.), Lebensbilder aus dem bayerischen Schwaben (Schwäbische Forschungsgemeinschaft bei der Kommission für bayerische Landesgeschichte. Veröffentlichungen Reihe 3 Band 2), München 1953, 302-328.
- TÜCHLE, Hermann: Die Kirchenpolitik Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1733-1737), Würzburg 1937.
- TÜCHLE, Hermann: Herzog Carl Alexander (1733-1737), in: 900 Jahre Haus Württemberg 227-236.
- TÜCHLE, Hermann: Zum Kirchenwesen fürstlicher Konvertiten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Wilhelm Baum (Hg.), Kirche und Staat in Idee und Geschichte des Abendlandes. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ferdinand Maass SJ, Wien/München 1973, 231-247.
- UHLAND, Robert: Herzog Friedrich Eugen (1795-1797), in: 900 Jahre Haus Württemberg 267-279.
- WAGNER, Georg: Die Beziehungen Augusts des Starken zu seinen Ständen während den ersten Jahren seiner Regierung (1694-1700), Leipzig 1901.
- WUNDER, Bernd: Herzog Eberhard Ludwig (1677-1733), in: 900 Jahre Haus Württemberg 210-226.
- ZIEKURSCH, Johannes: August der Starke und die katholische Kirche in den Jahren 1697-1720, in: ZKG 24 (1903), 87-135; 232-280.

HEINZ-PETER MIELKE

Das süddeutsche Schwenkfeldertum zwischen Toleranz und Orthodoxie*

Anders als bei den Schwenkfeldern in Schlesien¹ hat die Bewegung in Oberdeutschland noch keine ausreichende Würdigung erfahren. Dabei erfuhren die nebenkirchlichen Bewegungen schon im 19. Jahrhundert eine beachtenswerte Aufmerksamkeit². In den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts entwickelte dann Alfred Hegler, ausgehend von seiner Habilitationsschrift über Sebastian Frank³, eine Gesamtgeschichte der reformatorischen Mystik als Forschungsziel. Bis heute ist das Ziel Heglers nicht erfüllt, wiewohl die Forschung um die »linken« oder »radikalen« Reformatoren seit etwa zwei Jahrzehnten entscheidende Schritte nach vorne gemacht hat und sich insbesondere um die Täuferbewegung stark engagiert⁴. Dabei waren gerade der süddeutsche Raum und weite Bereiche der Schweiz nachhaltiger Träger reformatorischer Ideale und Ideen, und dies gerade oder noch zu einer Zeit, in der sich die Protestantische Kirche im allgemeinen »durch Abgrenzung in neue Dogmen, durch Unduldsamkeit, Verketzerungssucht, usw.«⁵ von dem ursprünglichen Ansinnen der Reformation entfernt hatte. Dies gilt bereits für die dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts. Das volksnahe Gedankengut bei Zwingli, Oecolampad und verschiedenen süddeutschen Theologen, daß alles auf das Herz und die Gesinnung ankomme, vor allem aber die reformierte Abendmahlsauffassung hat dazu entscheidend beigetragen. Trotz allem aber fehlten auch bei Zwingli und den anderen echte reformatorische Ideen, beziehungsweise waren diese durch amtskirchliche Tendenzen überlagert worden, so daß in den Augen eines jetzt selbst die Bibel befragenden und theologisch denkenden Kirchenvolkes wahre reformatorische, ja schon revolutionäre, dennoch bibelbegründete Ideen nur noch von den ketzerischen Sekten und Parteien vertreten wurden. Diese sieht Hagen weniger bei den seiner Ansicht nach der Indoktrination verfallenen

* Schriftfassung des gleichnamigen Vortrages vom 26. September 1992 im Rahmen der Tagung »Religiöse Minderheiten im Konfessionszeitalter« von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten. Die historische Einordnung des Schwenkfeldertums in die Forschungsgeschichte ist hier stark reduziert. Dagegen ist die aus Zeitgründen im Vortrag weggelassene Betrachtung oberschwäbischer Adelsgeschlechter hier eingeflossen. Das Material ist einer größeren, derzeit noch im Typoskript gehaltenen Arbeit entnommen, so daß der Anmerkungsapparat stark reduziert ist.

1 Horst WEIGELT, *Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenkfeldertums in Schlesien*. Berlin/New York 1973 (englische Ausgabe Pennsburg 1985).

2 Dies gilt für Karl Marx, Max Weber, Karl Kautsky, Wilhelm Dilthey und Friedrich Schleiermacher.

3 Alfred HEGLER, *Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit*. Aus dem Nachlasse herausgegeben und mit einer biographischen Einleitung versehen durch Walter Köhler, Berlin 1906 und Alfred HEGLER, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck. Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus in der Reformationszeit*. Freiburg i. Br. 1892.

4 Hans-Jürgen GOERTZ (Hrsg.), *Radikale Reformatoren*. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus. München 1978.

5 Karl HAGEN, *Der Geist der Reformation und seine Gegensätze*. Band 2, Erlangen 1844, VIII.

Wiedertäufern, sondern in erster Linie im Schwenkfeldertum. Die nachreformatorische und nachtridentinische Zeit ist jedoch nur ansatzweise nachgezeichnet.

In die USA waren die Schwenkfelder, aus Schlesien kommend, vor 250 Jahren ausgewandert, wo sie bis dahin in aller Abgeschlossenheit gelebt hatten⁶. Anders sah es in Süddeutschland aus. Hier standen sie im Focus des Zeitgeschehens, und hier vollzog sich auch ihr Untergang bzw. ihr Aufgehen in den neugeistigen Strömungen und zuletzt im Pietismus.

Die Religiosität der Schwenkfelder treffend zu beschreiben, ist nicht leicht. Wie so viele vor und nach ihnen, so haben auch sie im 16. Jahrhundert einen Wandel durchgemacht; auch selbst bei ihrem Gründer, dem schlesischen Edelmann Kaspar Schwenkfeld von Ossig († 1561), ist eine Entwicklung auszumachen: Ursprünglich ging Kaspar Schwenkfeld in Luthers Spuren; er gilt als der Reformator des Fürstentums Liegnitz in Schlesien. Vom Jahre 1525 aber trennten sich ihre Wege zusehend, denn Schwenkfeld wurde immer mehr zu einem Mystiker in der Tradition eines Meisters Ekkehard, eines Johannes Tauler, eines Heinrich Seuse. Für ihn galt eine individuelle Frömmigkeit, die ohne Kirchengang realisierbar war. Die Sakramente lehnte er ab als Äußerlichkeit oder akzeptierte sie nur als ein Stimulans hin zum inneren Erleben Christi⁷.

Im Jahre 1540 wurde Schwenkfeld ganz aus dem Kreis der Reformatoren verbannt. Seine Lehre war in letzter Konsequenz für Luther nicht mehr tragbar gewesen, die Abkehr von den Sakramenten, insbesondere die reformierte Auffassung vom Abendmahl indiskutabel und verwerflich. Nach der Trennung von Luther, die im Grunde bereits 1525 eingeleitet war, suchte Schwenkfeld immer mehr im reformierten Lager nach Unterstützung, ohne sich jedoch dieser Richtung anzuschließen. Am Ende seines Weges stand dann die Lehre von der Vergottung des Fleisches Christi. Die Geschöpflichkeit ist bei Schwenkfeld selbst Sünde, die es zu überwinden gilt, wie auch Christus seine menschliche Natur vergöttlicht hat. Dessen verklärtes Fleisch ist die einzige immerwährende Speise der Gläubigen. Die Materie kann bei dem Schlesier den Geist nicht vermitteln, deshalb müsse der Weg von innen nach außen heißen: Gott kann nicht durch Riten, Sakramente oder durch das Wort des Priesters an den Menschen gebunden werden, sondern nur durch die Innerlichkeit: »Ich suche, daß wir grad und beständig von innen heraus handeln mit Geist, Glaub und göttlicher Liebe zur Besserung der Menschen. Andere dagegen versuchen von außen hinein mit Zeremonien und Sakramenten zu handeln«⁸, heißt es bei dem Spiritualisten Schwenkfeld. »Nicht die Schrift bringt den Geist, sondern der mit dem Geist erfüllte Mensch bringt diesen zur Schrift.« – »Er muß«, laut Schwenkfeld, »das göttliche Licht zur Schrift, die Wahrheit zum Bilde und den Meister zu seinem Werke bringen«⁹. Für diejenigen, die im Spiritualismus ihre geistige Heimat sahen, war Kirchengang überflüssig und im Grunde die gesamte Seelsorge. Kein Wunder, daß hier theologischer Sprengstoff verborgen lag!

Nach Schwenkfelds Auftreten in Straßburg 1529 hatten die dortigen Prädikanten nach einer herzlichen Aufnahme desselben zu ihrem Leid bald erfahren müssen, daß mit dem Schlesier keine neue Amtskirche aufzubauen war. Man geht aber fehl, in Schwenkfeld einen Sektierer zu sehen, der eine eigene Kirche oder religiöse Gemeinschaft zu etablieren im Begriff war. Schwenkfelds Theologie – es sei bemerkt, daß er von Hause kein Theologe, sondern ein Jurist war – mit den Hauptbegriffen »Erkenntnis – Speisung – Glorie« ist

6 Horst WEIGELT, Die Emigration der Schwenkfelder aus Schlesien nach Pennsylvania – Gründe, Verlauf und Bedeutung, in: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte 64, 1985, 108–126.

7 Vgl. Gottfried ARNOLDS unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie... Frankfurt a. M. 1729 (Nachdruck Hildesheim 1967), 703–726.

8 Fortgesetzte Sammlung von alten-neuen theologischen Sachen... Leipzig 1720, 603.

9 Ebd. 604f.

eindeutig individualistisch und seine Grundhaltung ist zwar separatistisch, aber es ist ein notwendiger Separatismus hin zu einer individuellen Mystik, zu einer freien Mystik.

Der von seinen Zeitgenossen lebenslang mißverständene Schwenkfeld, der keine neue Richtung etablieren wollte und dessen Gesinnungsgenossen erst durch die erlittenen Verfolgungen Mitte der 40er Jahre des 16. Jahrhunderts sich enger zusammenschlossen und erst dann – notgedrungen – zu einer nicht nur geistigen, sondern auch lebensbezogenen Gemeinschaft wurden, dann erst zu einer Sekte im kirchenrechtlichen Sinne wurden, dieser, auch von uns heute noch mißverständene Schwenkfeld erschien bald in der religiösen Pamphletistik seiner Zeit als »Stenkfeld« (Luther). Dies ist eine Ebene der Auseinandersetzung, auf die sich der Schlesier übrigens nie begeben hatte. »Schwenkfeld hat nit recht studiert Gotts Wort, / das man find geschriben an gar manchem Ort. / Ausm Ghör von Gottes Wort kommt der heilig Geist, / darwidder hat Stenkfeld gelehret allermeist. / Sein Lehr ist für böse Buben schön, / die da nit gern zur Kirchen gehn«, lautet einer der zeitgenössischen Sprüche¹⁰.

Schwenkfelds erste Station im Südwesten war die Bischofsstadt Straßburg, wo er eine kleine Gemeinde von Gesinnungsfreunden um sich versammeln konnte. Straßburg galt damals als die liberalste Stadt, als Freiort für alle möglichen Neugeister, die »dort ungestört nisten und ihre Eier ausbrüten konnten«, wie ein Beobachter¹¹ der Szene schrieb.

Einen der evangelischen Pfarrer der ersten Stunde, Matthias Zell, konnte Schwenkfeld für sich nachhaltig gewinnen und vom Patriziat Peter Scher von Schwarzenberg und seine Kinder. Das Haus des berühmten Dr. Winter von Andernach, einst Leibarzt des Königs von Frankreich und die medizinische Kapazität am Ort, war Schwenkfeld ebenfalls offen. Doch den beiden bedeutenden Reformatoren in der Bischofsstadt, Butzer und Capito, gelang es schließlich doch, Schwenkfeld zum Verlassen der Stadt Straßburg zu bewegen. Nach Schwaben und in die Reichsstadt Ulm führte ihn daraufhin sein Weg.

Als Mitglied des Adels hatte der Schlesier leicht Zugang zu seinen Standesgenossen. In Württemberg gehörte die Familie Thumb von Neuburg, im Allgäu die von Laubenberg und die Marschall von Pappenheim dazu, und auf der Alb waren die von Freyberg seine engsten Vertrauten – um hier nur einige zu nennen. Der Zugang zu den Thumben lag übrigens in der Person der Ursula Thumb, einst die schönste Frau im Herzogtum. Ihretwegen wurde ihr Mann, der Stallmeister Ludwig von Hutten, durch den Herzog ermordet. Die Dame schien dabei gar nicht einmal unschuldig gewesen zu sein. In der Folgezeit sonderte sie sich ab, wurde immer stiller und schließlich eine Bewunderin Schwenkfelds.

Darüberhinaus gab es eine Reihe schwenkfeldischer Pfarrer, so zu Landau in der Pfalz, im Remstal und an der Enz.

Anfänglich hatte Schwenkfeld auch Zugang zu Landesfürsten: Zum Herzog von Württemberg genau so wie zum Markgrafen von Baden. Doch hinter diesen standen die Repräsentanten einer sich gerade erstarkenden Landeskirche und mit diesen Räte und Theologen, auf deren Rat die Fürsten, mangels eigener theologischer Kenntnisse, zurückgreifen mußten. Obwohl Konrad Thumb am württembergischen Hofe hoch in der Beamtenhierarchie stand oder gerade deshalb, ging er behutsam vor. Nicht er, sondern sein Bruder Friedrich organisierte das Tübinger Religionsgespräch vom Jahre 1535 mit den Reformatoren Blarer, Butzer und Frecht auf der einen und Schwenkfeld samt einem Freund auf der anderen Seite. Ein Kompromiß kam nicht zustande, und wurde wohl auch nicht erwartet. Der Graben, der beide Richtungen damals trennte, war einfach schon zu tief. Man verständigte sich daher nur auf gegenseitige Zurückhaltung in Worten und Taten.

Von langer Dauer war dieser Kompromiß nicht: Schwenkfeld mußte sich aus dem

10 Ebd. 603.

11 Johann ADAM, Evangelische Kirchengeschichte der Stadt Straßburg bis zur französischen Revolution. Straßburg 1925, 402.

Herzogtum Württemberg in die Reichsstadt Ulm zurückziehen, wo er im Hause des Bürgermeisters Bernhard Besserer herzliche Aufnahme fand.

Allzu gerne hätte der Ulmer Reformator Frecht Schwenkfeld ein unsittliches Leben nachgewiesen, zumal er gerade mit Frauen in Verbindung stand, aber einen Beweis dafür konnte er nicht erbringen. Und so mußte wieder einmal die Bibel bemüht werden, um die Ausweisung aus Ulm durchzusetzen. Zu einer solchen Maßnahme kam es freilich nicht: Schwenkfeld verließ vorher die Donaustadt. Seither lebte er im Untergrund, mal im Allgäu, mal bei den Herren von Freyberg zu Justingen und Öpfingen, dann wieder für kurze Zeit in Ulm bei Freunden und auch trotz eines bestehenden Landesverbotes im Württembergischen. Aus seinem Untergrund heraus versuchte Schwenkfeld, der sich gern als der »Diener aller Liebhaber Christi und seiner Wahrheit« bezeichnete, seine Gemeinde mit Sendschreiben zusammenzuhalten, wenn er sie schon nicht besuchen konnte. Mit seinen Briefen spendete er zugleich Trost, denn schon lange vor ihm waren seine Gefolgsleute Verfolgungen ausgesetzt, wobei den Handwerkern und Krämern unter ihnen besonders zugesetzt worden war, die wenigen adligen Anhänger hingegen fast völlig unbehelligt geblieben waren. Doch müssen wir uns hüten, die Zahl der Anhänger überzubewerten: Sie dürfte nicht mehr als 100 Personen in Oberdeutschland ausgemacht haben. Dafür aber war die Wirksamkeit um so größer, denkt man allein an das viele theologische Schrifttum, das aus der Feder des Reformators stammt¹². Luther nannte ihn deshalb auch einmal den »hunderthändigen« Schwenkfeld.

Durch seine tiefe Religiosität und vor allem durch seinen untadeligen Lebenswandel, den selbst seine heftigsten Gegner anerkennen mußten, konnte Schwenkfeld trotz seiner Verfolgung kleinere Bastionen für seine Richtung gewinnen.

Von den 50er Jahren an gab es aber nur noch wenige Neugläubige, die sich offen zum Schwenkfeldertum bekannnten. Herzog Christoph war nämlich aus ganz anderem Holz geschnitzt als sein Vorgänger Ulrich. Christoph war selbst theologisch gebildet und dabei, seine Landeskirche in seinem Geiste neu zu formieren. So setzte er sektiererische Lehnsleute unter Druck, die sich daraufhin von ihren schwenkfeldischen Pfarrern trennten. Im Jahre 1553¹³ gab er die erste Visitationsordnung heraus, die auftrag, abweichlerische Personen zu benennen. 1556 folgte ein Haftbefehl für Schwenkfeld, und 1564 folgte ein Verbot sektiererischer Bücher. Besonders das Verbot des Buchbesitzes war ein harter Schlag gegen die Bewegung, da ihre Mission auf den Vertrieb von Büchern und Schriften durch ambulante Händler begründet war. Da zu dieser Zeit die Drucker solcher Bücher verhaftet wurden und ihr Gerät beschlagnahmt, fehlt für diese Zeit stets der Hinweis auf eine Offizin. Das meiste Schrifttum aber wurde erwiesenermaßen in Ulm, Augsburg und Straßburg verlegt. Erst in den 70er Jahren gab es dann in dem freybergischen Territorium auf der Alb eine eigene Druckerei und Papierschöpferei.

Trotz des Verbotes besaßen auch viele weiterhin Schwenkfelds Schriften. Besonders der Adel nahm es mit den Gesetzen nicht so genau. Dagegen traf die ganze Härte des Gesetzes die hausierenden Schriftenhändler. Manchmal saßen sie fünf Jahre und länger im Turm. Für Pfarrer bedeutete ein Verstoß gegen das Verbot lediglich Versetzung. In so manchen Adelsbüchereien lassen sich daher noch heute Bücher und Schriften des Schlesiens finden. Auch Hans Jakob Fugger in Augsburg besaß dessen Werke. Für ihn aber waren die Lehren des Kaspar Schwenkfeld nach eigenen Worten zu hoch; er las lieber seine Bilanzen und lebte besser in seinem irdischen Reichtum.

12 Es ist ediert und kommentiert im *Corpus Schwenckfeldianorum* in 19 Bänden, Bde. 1–15 Leipzig 1907–1939, Bde. 16–19 Pennsburg 1959–1961.

13 Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer. Bd. 1: Herzogtum Württemberg. Hrsg. von Gustav BOSSERT. Leipzig 1930 (Nachdruck New York/London 1971), wie auch für die nachfolgenden Jahreszahlen.

Nach dem Tode des Reformators, 1561 in Ulm, im Streicherhaus, übernahm dann der Speyerer Bischof Marquard von Hattstein¹⁴ (1561–1581) die Führung der Religionsgemeinschaft.

Durch die Stellung des Bischofs im Reich, durch seine Freundschaft zu Maximilian II., durch sein Amt als Reichskammerrichter am höchsten Gericht des Reiches konnte er viel zur Stärkung der Gemeinschaft tun.

Die Fragen, die damals anstanden, lauteten: Wer sollte Schwenkfelds religiöses Erbe verwalten, die Verbindung zwischen den einzelnen Konventikel zwischen der Rheinpfalz und Bayern herstellen, halten und ausbauen? Wer war nunmehr Autorität in Glaubenssachen?

Da Schwenkfeld in Ulm gestorben war, fiel wohl anfänglich ein Großteil dieser Funktionen auf Agatha Streicher. Doch eine Legitimation gab es für sie nicht. Die ganze Stagnation und die damit verbundene Gefahr der Resignation zeigt sich am Fehlen von Quellen für die sechziger Jahre. Mehr noch: Die Rückkehr des Grafen von Helfenstein in das katholische Lager muß ein harter Schlag für die Gemeinschaft gewesen sein. Hinzu kommt noch der Generationswechsel in dieser Zeit. Viele von Schwenkfelds Gefährten der alten Tage waren schon vor ihm gestorben. Lag da nicht eine Annäherung an eine bestehende Landeskirche auf der Hand? In der Tat finden wir in dieser Zeit eine Spaltung der Bewegung: es etabliert sich neben dem orthodoxen Schwenkfeldertum das gemäßigte, deren Vertreter sehr wohl Sakramente entgegennahmen und auch offizielle Eheschließungen guthießen. Neben diesen beiden Richtungen bildete sich schließlich noch eine dritte, die naturwissenschaftliche Erkenntnisse miteinbrachte, die dann aber in das gemäßigte Schwenkfeldertum übergang.

In dieser Zeit der Führungsvakanz übernahm nun der Speyerer Bischof das schwierige Amt, ruhender Pol, integrierendes Moment und religiöse Autorität zugleich zu sein, und dies alles im Geheimen, war doch sein »Hauptberuf« der eines Reichsfürsten und eines Kirchenoberen. Gerade diese Situation, das ständige Lavieren eines offiziell katholischen Reichsfürsten zwischen den kirchlichen Belangen und den politischen des kalvinistischen Nachbarn Pfalz, bringt es mit sich, daß die Quellen nach wie vor nur spärlich fließen. Und so sind wir ihm auch nur durch einen Zufall auf die Spur gekommen, nämlich durch einen Eintrag in der hattsteinischen Familienchronik, in der er als ein großer Schwenkfelder und Förderer dieser Richtung bezeichnet wird.

Die früheste Kirchenforschung der Pfalz sah mit Remling in Marquard von Speyer einen im rechten Glauben stehenden Fürsten und mit Spamer einen gewöhnlichen Häretiker, der sich aber um den Fortbestand des Katholizismus verdient gemacht hatte¹⁵. Genau betrachtet, verdichten sich diese Beurteilungen zu einer vermeintlich religiösen Abstinenz, die aber in Wirklichkeit ein Hochmaß von Toleranz darstellt, eine Toleranz, wie wir sie beispielsweise beim Kaiser finden können und auch bei den Schwenkfeldern der zweiten Generation. Diese Toleranz war eines der Mittel, um für den Fortbestand der Gemeinschaft zu sorgen.

Mit der Anstellung des Samuel Eisenmenger als Leibarzt gewann Marquard einen Mann, der sich auf das Höchste für die schwenkfeldische Sache einsetzte, ohne auf sein Ansehen Rücksicht nehmen zu müssen. Gerade sein Beruf brachte es mit sich, daß er sich offen bekennen konnte. Ihm konnte der Bischof einen Großteil seiner Aktivitäten überlassen und selbst im Hintergrund bleiben.

Gerade gute Ärzte waren Mitglieder der Gemeinde, und die Krankheit manch eines Fürsten war geradezu der Hebel für Bekehrung und erreichbare Toleranz in dessen Wirkungsbereich. Und dieses ärztliche Bemühen setzte auf höchster Ebene an. Der Kreis des Reichsadels hingegen, in den sich Schwenkfeld teils erfolgreich, teils erfolglos begeben hatte, war für

¹⁴ Heinz-Peter MIELKE, Die Niederadligen von Hattstein, ihre politische Rolle und soziale Stellung. Wiesbaden 1977, 312–315.

¹⁵ Hierzu auch Günter CHRIST in NDB 16, 1990, 242–244.

die siebziger Jahre nicht mehr ausreichend, um den Fortbestand der Sekte zu gewährleisten und ihr zu innerer wie zu äußerer Stärke zu verhelfen.

Eisenmenger¹⁶ stammte aus Bretten. Sein Geburtsjahr wird mit 1534 angegeben. In Wittenberg hatte er unter Melanchthon studiert, und dieser war ein ferner Verwandter. 1556 wurde er Mathematikprofessor in Tübingen. Dort war er 1563 Dekan der Artistenfakultät und promovierte ein Jahr später zum Doktor der Medizin. In seiner Lehrmeinung gehörte er zu den Iatromathematikern, die ihre Heilbehandlungen mit der Astronomie abstimmten. Seine bedeutendste Schrift auf diesem Gebiet ist die *Oratio de methodo iatromathematicoi* von 1562/63, mit der er beweisen wollte, daß die Lehren der Iatromathematiker sowohl von den antiken Medizinern als auch von den Kapazitäten der Gegenwart gebilligt würden.

Wann Eisenmenger sich dem Schwenkfeldertum zugewandt hatte, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Nicht auszuschließen sind wegen seines Medizinstudiums Beziehungen zu den Streicher nach Ulm. Der Bruder der schon genannten Agatha Streicher, Hans Augustin Streicher, galt als ein erfahrener Arzt. Auch sind Beziehungen zum Freundeskreis des Paracelsus oder auch gewisse Tendenzen in seinem Elternhaus selbst nicht gänzlich auszuschließen.

Wegen seiner religiösen Anschauungen mußte Eisenmenger 1567 seine Tübinger Professur aufgeben und 1572 seine Leibarztstelle am Durlacher Hof.

Ein aus verschiedener Sicht interessantes Buch ist die von ihm herausgegebene *Cyclopaedia parcellsica christiana*. Die Herausgabe bezieht sich nur auf den ersten Teil des dreibändigen Werkes. Das Manuskript fand sich in der Bibliothek des Speyerer Bischofs und soll von einem salzburgischen Kanzlisten stammen. Die ganzen Umstände aber lassen es zu, in dem Bischof selbst den Autor zu erblicken. Für den zweiten Teil mit seinen eingehenden Angaben zum Ärztestand kommt freilich kein anderer als Eisenmenger selbst als Autor in Frage.

Hohe Anforderungen an Ethik und Ausbildung stellt Eisenmenger an den Arzt. Seine Postulate erscheinen uns recht modern und mehr als fortschrittlich für die damalige Zeit: Der Arzt solle die Schriftkunst beherrschen, ein weiser, naturkundiger Mann sein, zugleich Alchemist und Apotheker; er solle sich im Rechnen auskennen, »nicht allein das er seine tritt, ritt, meil, recept und besoldung könne zelen«, also nicht allein um seine Liquidation schreiben und die Reisespesen berechnen zu können, sondern um die Berechnung des richtigen Zeitpunkts einer Medikation aus den Sternen. Er solle auch singen können, um nach Davids Weise »böse geister«, also Gemütskrankheiten zu bekämpfen, Musiktherapie zu betreiben. Des Dosierens wegen habe sich der Arzt in der Meßkunst auszukennen, um die Anteile richtig im Sinne einer (späteren) Hahnemannschen Homöopathie zu bestimmen. Auch Eisenmengers Ausführungen zur Pädagogik sind beachtenswert: So spricht er sich für die Muttersprache an den Schulen aus, so wie sie erst Wolfgang Ratichius ein halbes Jahrhundert später teilweise einführen konnte.

Seine höchste Forderung an den Ärztestand – und hier kommt der Iatromathematiker voll zu Wort – ist die der astronomischen Kenntnis.

Kehren wir wieder zum Speyerer Bischof Marquard von Hattstein zurück! Es liegt auf der Hand, daß er seinen Hofstaat mit Gesinnungsgenossen besetzte. Aber auch dort, wo er nur indirekt Einfluß auf Personalentscheidungen hatte, nämlich am Reichskammergericht, finden wir Vertraute von ihm wieder. Mittelfristig wurde das Gericht gar zum Instrument der schwenkfeldischen Sache: Im Jahre 1571 ernannte der Kaiser den als offiziell lutherisch eingestuften Grafen Stephan Heinrich von Eberstein zu einem der drei Kammerpräsidenten. Dieser war zu dieser Zeit Obervogt zu Urach und dort Nachfolger des Schwenkfelders

16 Über Eisenmenger Heinz-Peter MIELKE, Schwenckfeldianer im Hofstaat Bischof Marquards von Speyer (1560–1581), in: AMRhKG 28, 1976, 77–82.

Nikolaus von Grafeneck. In Speyer dürfte er dann in schwenkfeldischen Einfluß geraten sein. Nur so läßt sich erklären, daß er 1589 seine Tochter Barbara an die Hand des Schwenkfelders Georg Ludwig von Freyberg gab. Zwei Jahre später kam dann der Graf von Schwarzenburg auf die zweite Präsidentenstelle. Ein Verwandter dieses Mannes sprach sich 1576 gegenüber dem Kaiser für Agatha Streicher als Medizinerin aus. Schwarzenburgs Nachfolger war 1576 Karl Truchseß, der Bruder des späteren Erzbischofs von Köln, Gebhard Truchseß von Waldburg. Auch hier darf kein Zufall und erst recht keine besondere Qualifikation für das Amt angenommen werden. Vielmehr war die Ernennung Teil eines Planes, Gebhard Truchseß, ohnedies in Glaubenssachen schwankend, auf die schwenkfeldische Seite zu ziehen.

Bei dieser Konzentration von Sektierern und Kryptosektierern war es einfach undenkbar, daß Maximilian, der Kaiser, nichts davon gewußt haben sollte. Betrachten wir dessen protestantische Neigungen einmal genauer, so müßte gerade seine Person ein vielversprechendes Ziel schwenkfeldischen Handelns gewesen sein¹⁷. Über des Kaisers religiöse Haltung ist schon viel, oft konträr, geschrieben worden. Eine einhellige Meinung gibt es zu ihm nicht. Nach Bibl war Maximilian weder lutherisch noch papistisch, sondern ein Christ, was nichts anderes heißt, als daß man ihn nicht einordnen kann. Wer in den teils widersprüchlichen Artikulationen des Monarchen nach einer eindeutigen Position sucht, wird enttäuscht. Je nach seinem eigenen Gutdünken wird er Maximilian in diejenige Ecke stellen können, in der er ihn gerne hätte.

Für einen Bewahrer der Christenheit legt Maximilian eine übergroße Toleranz an den Tag. Ob diese Toleranz bereits einer gedanklichen Auseinandersetzung mit dem Schwenkfeldertum zu verdanken ist, mag dahingestellt sein. Sicher ist, daß der Kaiser dezent vorgetragenen Werbungen ausgesetzt war. Zuvörderst sein Gesundheitszustand ermöglichte eine Beeinflussung in diese Richtung, und Maximilian war bekanntlich seit langem ein schwerkranker Mann.

Besonders in die Nähe des Schwenkfeldertums brachte den Kaiser das Wirken der Agatha Streicher. Ihr Einsatz wurde in der Forschung um Maximilian mit unterschiedlich fachbezogenem Kommentar belegt, und sie wurde teils als Ärztin – heute würde man wohl Heilpraktikerin sagen –, teils als Kurpfuscherin abgetan, jedoch niemals mit dem Schwenkfeldertum in Zusammenhang gebracht.

Schon Bossert¹⁸ hat vermutet, daß Maximilian von Schwenkfeld beeinflusst gewesen sein könnte und versprach sich von der Beantwortung dieser Frage eine Erklärung der »merkwürdigen Toleranz des Mannes auf einem Schlage«. Leider ist man dem Hinweis aber nicht nachgegangen. Belegbar ist jedoch ein äußerst freundschaftliches Verhältnis zwischen dem Speyerer Bischof und dem Kaiser, das sich in verschiedenen diplomatischen Missionen Marquards äußert, an dem bedeutsamen Reichstag des Jahres 1570 in Speyer, der auf des Bischofs Initiative zurückging, auf dem die Doppelhochzeit der Kaisertöchter stattfand.

Dafür, daß der Kaiser vom Schwenkfeldertum infiziert war, spricht, daß er kaum dem Abendmahl nachkam, und wenn, dann nur unter dem starken Druck seiner spanischen Verwandten. Auch verweigerte er erfolgreich die Sterbesakramente: »Er ergebe sich in den Willen Gottes und sei sich bewußt, seine Pflicht gegen den Schöpfer erfüllt zu haben«, soll ein Ausspruch gelautet haben und ein anderer, daß sein Tröster im Himmel sei...¹⁹.

Maximilian starb nach Aussage des Marquis de Almazan so, wie er gelebt hatte, als Häretiker. Selbst die Fürbitte seiner Frau und die seiner Schwester nützten nichts, ihn zu

17 Über Maximilian II. vgl. Viktor BIBL, Maximilian II., der rätselhafte Kaiser. Dresden 1929; Helmuth HOFFEN, Kaiser Maximilian II. und der Kompromißkatholizismus. München 1895.

18 Gustav BOSSERT, Aus der nebenkirchlichen religiösen Bewegung der Reformationszeit in Württemberg (Wiedertäufer und Schwenkfelder), in: BlwürttKG NF 33, 1929, 1–41, 19f.

19 Daß sein Hofprediger Sebastian Phauser, der übrigens aus Konstanz stammte, ihm diese Meinung vermittelt hat, ist zwar naheliegend, aber nicht gesichert.

einem eindeutigen Zeichen seines katholischen Glaubens zu bewegen. Zwar bejahte er wenige Minuten vor seinem Ableben die Frage, ob er in der katholischen Kirche sterbe, doch wie ist diese Aussage zu werten? Auch der schwenkfeldische Arzt und Astrologe Röslin bekannte sich zur katholischen Kirche und mit ihm viele andere. Gemeint aber war die katholische, allgemeine Kirche, wie sie »vom Anfang der Welt her bestanden und bis zum Ende derselben fortbestehen werde«²⁰, so wie sich Luther auch auf dem Wormser Reichstag von 1521 bekannte. Es war eben die katholische Kirche des frühen Luthers, die reine Kirche, befreit von allem Wildwuchs, und es war die Kirche, die sich in Einklang befand mit den Lehren Kaspar Schwenkfelds, obwohl dieser nicht ausdrücklich genannt wird.

Diese Richtung könnte dem Kaiser bei seiner Empfänglichkeit für protestantische Dinge durch den Hofprediger Sebastian Pfauser vermittelt worden sein. Pfauser sprach bekanntlich von einem Mittelweg zwischen Katholizismus und Luthertum, so wie auch Schwenkfeld selbst seine Lehre als einen dritten Weg angeboten hatte.

Jedenfalls war die Schwenkfelderin Agatha Streicher in den letzten Wochen am Krankenbett des Kaisers und in seinen letzten Minuten bei ihm, nachdem Maximilian alle seine Leibärzte aus seinem Umkreise verbannt hatte. Empfohlen wurde sie unter anderem vom Bischof zu Speyer, aber auch von anderen aus des Kaisers Umgebung. Darf man sich vorstellen, was es für die Geschichte bedeutet hätte, wäre der Ulmerin ein Erfolg beschieden gewesen?

Das Testament der Agatha Streicher vom 9. Januar 1581 spricht einmal von einer hohen sozialen Verantwortung dieser Frau, zum anderen auch von einer Verbundenheit zu ihren Glaubensfreunden: Den Armen der Stadt setzte die Streicherin 100 fl. aus und den Bewohnern des Bettelhauses weitere 50 fl. Dies konnte sie um so leichter tun, als ihre Familie doch zu den Wohlbetuchten in der Stadt Ulm zählte und sie von ihren Heilerfolgen auch profitiert hatte. Zu ihren Patienten zählten nicht nur der Bischof von Speyer und der Kaiser, sondern auch der Bischof von Straßburg, der Bruder des Erzbischofs von Mainz und manch einer aus dem Adel der Region. Aus ihrem Legat waren 800 fl. den durch Vertreibung aus Glaubensgründen in Not geratenen Personen bestimmt. Hierunter dürften wir die vermutlich 1576 aus Ulm abgewanderten Schwenkfelder verstehen, die vorwiegend in den beiden freybergischen Herrschaften Aufnahme gefunden hatten. Daß damals mit solchen Maßnahmen nur die unteren sozialen Ränge erfaßt wurden, nicht aber Angehörige des Adels oder des Patriziats und auch nicht die Heilerin selbst, ist eines der vielen Ungerechtigkeiten jener Zeit.

Agatha Streichers Bruder war der 1565 verstorbene Arzt Johann Augustin, mit großer Wahrscheinlichkeit ein Schüler des legendären Paracelsus. Als Streicher 1561 den Ulmer Ärzteeid verweigerte, weil dieser den Medizinern u. a. die eigene Herstellung von Arzneien verbot, verließ er die Donaumetropole, zog aufs Land nach Geislingen a. d. Steige und später auf Montprecht, und verheiratete sich mit Euphrosina Furttenbach. Schwenkfeldische Ärzte waren wohl allesamt Paracelsisten und Anhänger der Iatrowissenschaften, also der astrologischen Medizin. Daß bei ihnen auch die »himmlische« Arznei eine große Rolle spielte – siehe auch Schwenkfelds Schrift von eben dieser –, steht nicht in Widerspruch zu ihrer naturwissenschaftlichen Ausrichtung. Für sie war der Mensch Teil eines übergeordneten Ganzen, der Arzt zugleich auch Theologe oder zumindest theologisch gebildet, und der Theologe auch Arzt. Mit dieser Auffassung standen schwenkfeldische Ärzte zwar nicht allein, befanden sich jedoch in der Minderheit. Es gibt daher auch keine schwenkfeldische Medizin, aber dafür eine medizinische Richtung abseits der Schulmedizin, nämlich die paracelsische, die von den

20 Paul DIESNER, *Leben und Streben des elsässischen Arztes Helisäus Röslin (1544–1616)*, in: *Elsaß-Lothringisches Jahrbuch des Wissenschaftlichen Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich an der Universität Frankfurt 14, 1935, 138.*

Schwenkfelder-Ärzten allgemein beschritten wurde, wenn auch sehr stark mit der Astrologie durchsetzt.

In welcher Weise sich nun Samuel Eisenmenger am Speyer Hof auch als Astrologe betätigt hat, zeigt das Horoskop des Helisäus Röslin, seines Schülers, für Gebhard Truchseß von Köln aus dem Jahre 1583. Gerade Horoskope oder Nativitäten spielten bei den Iatromathematikern eine große Rolle, und die Sterne hatten nach damaliger Auffassung nicht nur Einfluß auf Verlauf einer Krankheit, sondern waren für das gesamte Geschick verantwortlich. Bereits vor seiner Wahl zum Erzbischof von Köln hatten Röslin und sein Studienfreund, der Kemptener Arzt Samuel Müller, ihm schon einmal ein Horoskop gestellt und zwar in Speyer. Dies war dann vor der Freigabe durch Samuel Eisenmenger überprüft worden. Darin hieß es, Gebhard »solle frölich undt guts muts hinab nach Cöln ziehen, er werde gewiß Churfürst«²¹, was bekanntlich eingetroffen ist.

Der Arzt und Astrologe Helisäus Röslin war nicht nur ein Schüler Eisenmengers, sondern war seinem Meister auch in der religiösen Auffassung gefolgt. Aber sein Hauptwirken war nicht die Medizin, eher die Astronomie. Vor allem stand er mit Kepler in einem regen Gedankenaustausch. Nach dem Fortgang Eisenmengers von Tübingen war er diesem an den Durlacher Hof gefolgt, ließ sich später in Pforzheim nieder, wo er die Tochter des württembergischen Theologen Beurlin heiratete. Im Jahre 1572 nahm ihn der Schwager des Markgrafen Karl von Baden, der Pfalzgraf Georg Hans von Pfalz-Veldenz zu seinem Leibarzt.

Es ist bekannt, daß Röslin nach Eisenmengers Methode arbeitete, vielleicht ein wenig mehr astronomisch als bibelbezogen. Röslin verfügte auch nach eigenen Aussagen über eine Art »Datenbank« mit den Sternkonstellationen aller hochgestellten Personen im Reiche, was ihm die Erstellung von Horoskopen erleichterte. Mit seinen Zukunftsweisungen wurde stets auf eine »libertas religionis« hingearbeitet: es würde dies und jenes nur in Erfüllung gehen, wenn man sich in religiösen Dingen als tolerant erweisen würde.

Mit seiner Verehelichung 1583 gab sich Gebhard Truchseß als Calvinist zu erkennen. In den Ärztevitien bei Adami wird Eisenmenger sogar als erzbischöflicher Leibarzt zu Köln bezeichnet. Sollte er etwa nach dem Tode Marquards 1581 nach Köln gegangen sein? So stellt sich die Frage, ob nicht der Kölner zu diesem Zeitpunkt ein Kryptoschwenkfelder war. Daß sich Gebhard nach verlorenem Kampf am Niederrhein letztlich nach Straßburg zurückzog, darf nicht nur aus der Sicht seiner Mitgliedschaft im dortigen Domkapitel gesehen werden. In Straßburg gab es nämlich viele Berührungspunkte mit dem Schwenkfeldertum: Zur dortigen Gemeinde zählte auch der Dichter und Kopist Daniel Sudermann, dem durch seine zahlreichen Abschriften die Kenntnis der mittelalterlichen Mystiker zu verdanken ist.

Daß Gebhard von Schwenkfeldern umworben wurde, wird zwar nirgends ausdrücklich erwähnt, doch seine Verbindungen zu Speyer, das Auftauchen seines Bruders Karl am Reichskammergericht, der Besuch des Straßburger Bischofs Johann von Manderscheid in Ulm bei Agatha Streicher und die spätere Protegierung Sudermanns führen zu einem Mosaik, in dem der »spätere« Gebhard als durchaus von seiner schwenkfeldischen Umgebung beeinflusst erscheint.

In den 70er und 80er Jahren fanden allenthalben wiederum Verfolgungen der Schwenkfelder statt. Nach dem Tode der Agatha Streicher 1581 wurden die Reste der Ulmer Gruppe außer Landes gewiesen. Bis dahin hatte man sich ihr und ihren Glaubensschwwestern und Brüdern einigermaßen geduldsam gezeigt, brachte doch so manch ein fürstlicher Besuch bei der weitbekannten und geschätzten Streicherin Geld in die Kassen von Stadt und Wirtschaft. Da in Justingen und Öpfingen die Herren von Freyberg schwenkfeldisch waren und es auch bis

21 StA DARMSTADT V 35.1, fol. 1-18.

in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges blieben, war dieser Teil der Alb neben Straßburg das einzige Refugium für Glaubensflüchtlinge.

In den beiden freybergischen Herrschaften waren die schwenkfeldischen Tendenzen erst unter Georg Ludwig nach 1545 voll zum Durchbruch gekommen, obwohl dessen Vater bereits schwenkfeldisch gesinnt war. Seine Grabinschrift weist ihn als einen »Liebhaber christlicher Wahrheit«²² aus, das ist eine Umschreibung, die wir auch bei anderen Schwenkfeldern finden. Michael Ludwig erhielt 1562 die freybergischen Herrschaften. Dieser war verheiratet mit Felicitas Landschad von Steinach. Eben diese Eheverbindung ist deshalb bemerkenswert, weil beide Familien keine Nachbarn waren und auch zu unterschiedlichen Ritterkantonen gehörten. Sie wird nur dadurch verständlich, wenn wir wissen, daß Michael Ludwig schwenkfeldisch war und die Eltern seiner Braut dies ebenfalls. Sein Schwiegervater war der recht bekannte Hans Bleickhard Landschad († 1583), der bis 1556 am württembergischen Hofe wirkte und danach nach Heidelberg überwechselte. Gerade das Jahr, das ein verschärftes Vorgehen gegen Andersgläubige im Herzogtum Württemberg einleitete, macht es sicher, daß religiöse Gründe ausschlaggebend waren, wenngleich solche nirgends in den Unterlagen erscheinen. Auch hat sich Hans Bleickhard niemals religiös geäußert, dafür seine Frau um so mehr: Sie beherbergte Schwenkfeld 1558/59 auf ihrer Burg Neckarsteinach, wo sie dessen Tischreden aufzeichnete und sie später herausgab. Auch nach Kaspar Schwenkfelds Tod arbeitete sie teils geheim, teils offen für die Gemeinschaft. Sie wird auch im Testament des Speyerer Bischofs mit 1000 fl. bedacht, die für die Unterstützung in Not geratener Schwenkfelder bestimmt waren. Von Hans Bleickhard sind solche Aktivitäten nicht bekannt, wenngleich er als Hochzeitszeuge mit anderen adligen Schwenkfeldern bei denen von Pappenheim auftrat. Immerhin duldete er die Unternehmungen seiner Frau und verheiratete alle seine Kinder schwenkfeldisch. Durch sein Schweigen hat er als Hofmeister am Pfälzer Hof zu Heidelberg immerhin vier Pfalzgrafen, lutherische wie reformierte, politisch überlebt – für die damalige Zeit eine ungeheure Leistung.

Anna Elisabeth Landschad, seine Frau, war auch die Schwiegermutter des Hans Georg Schid, damals noch Pfarrer zu Lampertheim in der Nähe von Straßburg, später Senior der Straßburger Schwenkfelder-Gemeinde. Die genealogischen Verknüpfungen zwischen den Landschaden und anderen Familien außerhalb ihres eigentlichen genealogischen Kreises könnten hier noch vertieft dargestellt werden: Die Verflechtungen reichen in das Elsaß und bis in das Oberschwäbische hinein. Dabei fällt auf, daß es in schwenkfeldisch gesinnten Adelskreisen übermäßig zu unebenbürtigen Ehen kam, so bei denen von Remchingen, Geistberg usw.

Außerhalb des Reiches gab es auf der Südseite des Bodensees Versuche, durch den Ankauf von Herrschaften dort zu einem Gottesstaat zu gelangen²³. Der Einkauf wurde 1551 mit dem Erwerb der Herrschaft Mammern begonnen, und zwar durch Ursula Thumb, verwitwete von Hutten. Danach folgten die Wambold von Umstadt und andere aus dem Umkreis des Bischofs Marquard von Speyer. Diese Adligen siedelten insbesondere Glaubensflüchtlinge aus ihren reichsritterschaftlichen Territorien an. Aber der Versuch, ähnliche wie bei den Herren von Freyberg zu einem schwenkfeldisch geführten Gemeinwesen außerhalb der Reichsgrenzen zu gelangen, scheiterte bald durch den Generationswechsel in den beteiligten Häusern und an der Finanzlage. Einige der 1583 aus Ulm, Leipheim und Geißlingen a. d. Steige ausgewiesenen Schwenkfelder finden wir wieder bei den Herren von Freyberg auf der Alb, andere wanderten nach Straßburg ab, und eine dritte Gruppe kam bei Verwandten in den schwäbischen

22 Grabmahl in der Pfarrkirche zu Öpfingen. Die vollständige Inschrift bei Helmut LÖFFLER, Öpfingen – eine schwäbische Gemeinde. Günzburg 1988, 77.

23 Heinz-Peter MIELKE, Ein Gottesstaat am Bodensee? Hintergründe und Motivation zum Kauf schweizerischer Herrschaften durch deutsche Adlige im 16. Jahrhundert, in: ZwürttLG 50, 1991, 372–381.

Dorfgemeinden unter. Es scheint, daß es schon zuvor einmal, um das Jahr 1576 zu einer Ausweisung gekommen war. Unter dieser dürfte Johann Martin, 1561 Prediger in Altstetten bei St. Gallen, dann Senior der Ulmer Schwenkfelder, gefallen sein. Toleranz im Denken und im Handeln suchen wir bei Martin vergebens. Unter ihm formierten sich die Schwenkfelder zu einer richtigen Sekte und vollzogen folglich eine Entwicklung, die von Kaspar Schwenkfeld selbst niemals beabsichtigt war. Martin erscheint uns als recht streitbar und kompromißlos. Mit Daniel Friedrich, dem freybergischen Schulmeister zu Justingen, gab es immer wieder Meinungsverschiedenheiten. Friedrich gehörte der gemäßigten Richtung an, Martin dagegen der fundamentalistischen. In seinen Briefen, die er seiner Frau Agnes, eine geborene von Remchingen, nach Leeder schrieb, beklagt er sich immer wieder über die Freyberger. Sie ließen ihn nicht in die Herrschaft. »Der ander Tölpell (gemeint war Georg Ludwig von Freyberg, der erste Daniel Friedrich) ist zu dieser zeit vnser schedlichster verhinderer an vnsserer herberg und wolfahrt, hat sich gantz an des verstorbenen weibs (Veronika geb. Marschallin von Pappenheim) zu Öpfingen stat gesetzt, darzu ihm sein falsches weib (Barbara geb. von Pfirt) trewlich dienet«²⁴, heißt es an einer Stelle in einer Korrespondenz des Jahres 1584. Von Veronika war Martin nämlich des öfteren unterstützt worden, mal mit Geld, dann wieder mit Lebensmitteln. Weitere Hilfe kam ihm von seiner Frau und aus Urach zuteil.

Daß ihm nur begrenzt geholfen wurde, mag auch an seiner Einstellung zum Adel gelegen haben. Durch seine Verhehlungung hatte er Agnes von Remchingen dem »sündigen adell«²⁵ entrissen. Dem weltlichen Adel stellte er den himmlischen gegenüber und ignorierte dabei ganz, daß Kaspar Schwenkfeld selbst dem irdischen Adel entstammte.

Martin legte sein Schicksal, das seiner Familie und seiner Gefolgschaft ganz in Gottes Hand. Seine Entscheidungen wurden dadurch zu göttlichen Entscheidungen. Er ließ sich leiten durch Gedanken, die aus Meditationen kamen und durch Traumbilder. So erschien ihm der Ort, an dem seine Frau niederkommen sollte, im Traum. Auch praktizierte Martin mit seiner kleinen Schar Getreuen das Gesundbeten, sei es direkt am Krankenbett oder auf Entfernung. Wann immer seine Frau am rechten Handeln zweifelte, sah er darin eine satanische Anfechtung. Jedenfalls reichen die Äußerungen Martins aus, in ihm einen Vertreter des frühen Pietismus zu sehen. Wir erfahren aber auch aus seinen Briefen, daß es zu Ulm, Augsburg, Memmingen und anderenorts noch weiter Schwenkfelder gab, und dies trotz der bekannten Ausweisungen und Verfolgungen.

In den beiden letzten Dekaden des 16. Jahrhunderts zählten Jörg Schid, Daniel Friedrich und Johann Martin zu dem theologisch geschulten Dreigestirn in den freybergischen Landen. Daniel Friedrich war von 1571 an Pfarrer zu Justingen, später Haushofmeister derer von Freyberg. Von seinem Aufenthaltsort unternahm er Reisen, vor allem nach Straßburg und Speyer. Auch hier sind religiöse Konsultationen zu vermuten. Später erscheint er als Pfarrer im Ebersteinischen. Daß die Grafen von Eberstein schon seit der Präsidentschaft des Grafen Stephan am Reichskammergericht umworben und spiritualistisch beeinflusbar waren, ist hinreichend belegt.

In den letzten Jahren seines Lebens zählte Friedrich zum Freundeskreis des Regnums Christi, einer geheimen Vereinigung, die unabhängig von den Konfessionen ein persönlich-praktisches und bibelbezogenes Herzchristentum zu verwirklichen suchte. Zu dieser Gruppe zählte auch der schwenkfeldische Arzt Johann Ludwig Münster in Straßburg. Durch diesen Anschluß, der keinesfalls die schwenkfeldische Grundgesinnung Friedrichs in Abrede stellte, suchte er seine Ideale in ein universaleres Religionsbild einzubringen und zugleich Toleranz nach innen und außen hin zu verwirklichen. Dies war sicherlich das Mittel, um der drohenden

24 StB Berlin, Ms. germ. fol. 427, fol. 38.

25 Ebd. fol. 5 f (von 1583).

Isolation entgegenzuwirken. Daß er dennoch Schwenkfelder bis zu seinem Lebensende blieb, sieht man an den Namen in seinem Testament: Dort finden sich Daniel Sudermann aus Straßburg, der schwenkfeldische Liederdichter, die Kinder des Schwenkfelders Bernhard Herxheimer aus Landau wieder und viele andere bekannte Namen.

Daß es auch einen Abzug von Schwenkfeldern aus Straßburg gegeben haben muß, aber nur von solchen, die aus ihrer sozialen Stellung gefährdet schienen, belegt das Beispiel des Johann Georg Schid. Er ist der Verfasser der Agende für die Herrschaft Justingen. Auch traute er zwischen 1595 und 1601 zahlreiche Sektierer, so auch zwei Freyberger. Noch im hohen Alter versuchte er auf die kirchliche Entwicklung in Straßburg einzuwirken, und zwar mit seiner Schrift »Ein christliche Ermahnung zu fördern das Wort Gottes an den Herrn Bischof von Straßburg, Johann Georg von Brandenburg« (1592)²⁶.

Die Zahl der schwenkfeldischen Gesinnten in der Stadt Straßburg läßt sich für diese Zeit nur schlecht ermitteln. Vielleicht waren es 10, allerhöchstens aber 20 Personen. Die Libertät dieser Stadt hatte auch stark auf das dortige Domkapitel eingewirkt. Wie weit die sektiererischen Tendenzen selbst in dieses Gremium hineingetragen worden sind, bleibt trotz der Anklänge bei Gebhard Truchseß offen.

Große Verdienste für die schwenkfeldische Gemeinschaft und für die Konservierung mystischen Schriftguts des ausgehenden Mittelalters hat sich Daniel Sudermann erworben. Der 1540 zu Lüttich geborene Adlige ist vor allem als Handschriftensammler, Liederdichter, Erbauungsschriftsteller und Herausgeber religiöser Schriften, darunter waren sämtliche Werke Kaspar Schwenkfelds, bekannt. Seinen religiösen Werdegang schildert er selbst: »Er ist catholisch, aber Anno 1558 in der calvinistischen schul gangen, auch zu der lutherischen predigt mitgangen, den teuffern auch zugehört«²⁷. 1594 ist er dann zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt, was nichts anderes heißt, als zu einem Schwenkfelder geworden, seitdem er die Schriften des Reformators, die von Samuel Eisenmenger und die von Helisäus Röslin seit den 80er Jahren verlegt hatte.

Bis in die 20er Jahre des 17. Jahrhunderts oblag Sudermann die Erziehung junger Adliger am Domstift. Er starb 1631 oder 1632. Mit ihm ging auch das Schwenkfeldertum in Straßburg zugrunde. Seine bedeutendste Schrift ist die Harmonia von 1610, ein Buch, das über den konfessionellen Streit der Zeit hinaus zur Toleranz und zum gegenseitigen Achten unter den Religionsblöcken aufrief. Das Buch ist zugleich geeignet als Einstieg in die verschiedenen neugeistigen Strömungen der Zeit des Vorabends des Dreißigjährigen Krieges, in dessen Verlauf das Schwenkfeldertum auch in der letzten Bastion auf der Alb aufhörte zu existieren, wenn es sich nicht schon vorher langsam in den Pietismus hinübergerettet hatte.

Vielleicht ist gerade das Wirken Sudermanns für uns das schönste Andenken an die Episode des Schwenkfeldertums in Oberdeutschland. Ein Lied, das er uns bewahrt hat, ist das »Es kommt ein Schiff geladen...«.

* * *

Als Reverenz an den Tagungsort Weingarten möchte ich an dieser Stelle in die Geschichte zweier Adelsfamilien hineinleuchten, die mit Oberschwaben und der zu Ravensburg angesiedelten Landvogtei in engem Zusammenhang stehen bzw. die über ihre Allgäuer Besitzungen und genealogischen Verbindungen mit Schwenkfelds Sache in Berührung gekommen sind. Es sind dies die von Laubenberg und die Marschall von Pappenheim.

26 StB Berlin Ms. germ. quart. 343, ab fol. 126 v.

27 Monica PIEPER, Daniel Sudermann (1550-ca. 1631) als Vertreter des mystischen Spiritualismus. Stuttgart 1985, 32f.

Starke schwenkfeldische Tendenzen sind im Wagegger Zweig derer von Laubenberg nicht zu übersehen. Als glühender Schwenkfelder bekannt ist Hans Wilhelm von Laubenberg, Sohn des Hans Kaspar, der zwischen 1541 und 1545 Inhaber der Landvogtei Schwaben und zugleich österreichischer Rat war. Als er dieses Amt antrat, war seine wahre religiöse Gesinnung allerdings nach außen hin noch nicht bekannt. Als im Jahre 1541 nämlich Wolf Dietrich von Knöringen und Laubenberg als Kandidaten für das Amt des Landvogtes in Oberschwaben konkurrierten, konnte sich Laubenberg dank der Unterstützung seines Schwiegervaters Wilhelm Schürf und der Bürgleistung des Kaspar von Freyberg durchsetzen und sich in das Amt für 26000 fl. einkaufen²⁸. Zu diesem Zeitpunkt wurde er als »etwas lutherisch«²⁹ beurteilt. Seine persönliche Beurteilung dagegen ist niederschmetternd. Man hielt ihn »für einen halben phantasten«³⁰ und belegte ihn mit dem Spitznamen »Luce sexto«³¹. Dieser kam dadurch zustande, daß er dem Abt Breitenstein einmal bei einer Prozession »luce sexto« zugerufen hatte. Dieses Verhalten führte schließlich zur Beurteilung »An diesem und anderm fliegen speurt man wol, was ewer jetziger Landvogt für ein vogel ist«³².

Laubenbergs Rolle an der Glaubensgestaltung in Ravensburg, also an seinem Dienstsitz, ist in vollem Umfange noch unbekannt. Sicherlich hat er sich weit mehr engagiert, als es bekannt geworden ist; doch dürften sich seine Aktivitäten wegen seines Amtes vorwiegend im Geheimen abgespielt haben. Zusammen mit dem Stadtschreiber Gabriel Krötlin und dem Bürgermeister Henslin war er jedoch die Triebfeder für die reformatorischen Maßnahmen in der Reichsstadt³³.

Auf welchem Wege Laubenberg in das Lager Schwenkfelds gelangte, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Ein früher persönlicher Kontakt mit dem Reformator kann nicht ausgeschlossen werden. In jedem Falle aber dürften familiäre Verbindungen zur schwärmerischen Szene ausschlaggebend gewesen sein.

Auf Wagegg war der Schlesier ein gerngesehener Gast. Nach dem Religionsgespräch von Kaufbeuren, das kurz vor dem 15. April 1545 stattgefunden hatte³⁴, folgte eine Zusammenkunft auf Schloß Wagegg, zu der Schwenkfeld und Laubenberg zahlreiche Bürger aus Kempten geladen hatten. Für den Burgherrn hatte dieses Treffen, das in aller Öffentlichkeit sich abspielte, jedoch gravierende Folgen: Er mußte sein Amt als Landvogt abgeben. Daß er so lange trotz seiner bekannten Aktivitäten auf diesem Posten verbrachte, dürfte seinem Freund Dr. Lange zu verdanken sein, der in der Innsbrucker Regierung an einflußreicher Stelle saß. In den offiziellen Quellen liest es sich jedoch ganz anders, doch darf dies nicht über das eigentliche Motiv hinwegtäuschen: Laubenberg selbst kündigte im Juli des Jahres 1545 das Amt auf, und zwar per martini desselben Jahres. Drei Gründe, einen wirtschaftlichen, einen persönlichen und einen dienstlichen, gewissen Unzufriedenheit mit dem Abrechnungswesen, führte er dabei an: »... wegen der mercklichen vngelegenheit diser haissen zeit dar innen Er seune wein vnd alles anders mit verderblichen grossen nachtails weit vmbfuereu muese, zum

28 Gerwig Blarer, Abt von Weingarten 1520–1567. Briefe und Akten, hrsg. von Heinrich GÜNTER. Bd.: 1510–1547. Stuttgart 1914, Nr. 607.

29 Ebd. Nr. 576.

30 Ebd. Nr. 608.

31 Ebd. Nr. 609.

32 Ebd.

33 Ergänzend dazu Paul WARMBRUNN, Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648. Wiesbaden 1983, 352.

34 Corpus Schwenkfeldianorum IX, Leipzig 1928, Nrn. CCCCLXXIX und CCCCLXXX.

andern das Ime sein hausfraw erst dise verschinem tåg mit zweyen töchtern vnd ainem knäblein niderkomen vnd in den khindspeth ligen, mit der Er nit sobald uerruckhen wisse«³⁵.

Im Allgäu besaßen die Marschalle von Pappenheim³⁶ umfangreichen Grundbesitz. Dort waren sie Nachbarn verschiedener protestantischer und schwenkfeldisch gesinnter Landadliger. In Grönenbach wurde aber schon 1558 durch Philipp Marschall die calvinistische Richtung eingeführt.

In der Familie hatte neben dem Calvinismus, vermutlich schon wesentlich früher, eine andere Glaubensrichtung Fuß gefaßt: Das Täuferum. Zu den Brüdern und Schwestern um Pilgram Marbeck († 1556) zählten Walburga Marschall sowie ihr Vater und dessen Schwester Magdalena. Im Besitz Walburgas war 1571 die »Verantwortung« Marbecks mit Korrekturen nach einem Exemplar aus dem Besitz ihrer Tante, die die Schrift direkt von Marbeck erhalten hatte. Walburga Marschall sah in ihrer Tante eine Täuferin. Dies mag auch zutreffen; jedoch zu Beginn der vierziger Jahre schwankte sie zwischen Marbeck und Kaspar Schwenkfeld, wie an der Korrespondenz des Reformators sowie an dem undatierten Brief Marbecks an Helena Streicher in Ulm unschwer abzulesen ist³⁷.

Sieht man einmal von den täuferisch inspirierten Familienangehörigen ab, so dominierte in dem Zweig auf Rothenstein und Kalden die reformierte, calvinistische Richtung. Dies sieht man besonders an der Eheverbindung zwischen Philipp Marschall und Anna von Winneburg-Beilstein. Auffällig ist nur, daß beide aus ganz unterschiedlichen Landschaften stammten. Philipps Vater soll noch katholisch gewesen sein, wobei bei ihm Rücksichten auf das Hofamt unterstellt werden müssen. Da aber in der nachfolgenden Generation ein schwenkfeldischer Einfluß festzustellen ist, der aber nach außen hin von einem reformierten Mantel verhängt wurde, sieht man bei einer näheren Betrachtung des Ehevertrages zwischen Veronika Marschall und Ferdinand von Freyberg sowie an der Tatsache, daß sich der Sohn des Schwenkfeldliteraten Adam Reisner, Johann Reisner, Sekretär des Konrad Marschall von Pappenheim zu Tübingen war³⁸.

Die Eheverbindung zwischen Veronika Marschall von Pappenheim und Ferdinand von Freyberg läßt auf seiten der Braut eine schwenkfeldische Tendenz nicht ausschließbar erscheinen. Der 1564 geschlossene Ehevertrag³⁹ ist in allen Stücken frei von Hinweisen. Lediglich die auf seiten der Eheleute erscheinende Zeugen lassen Rückschlüsse zu: so siegeln auf seiten des Bräutigams der pfälzische Hofmarschall Hans Bleikhard Landschad von Steinach, der Obervogt von Urach Niklaus von Graveneck, Andreas von Laubenberg zu Werenwag sowie zuletzt Michael Ludwig von Freyberg.

Bei den Zeugen des Ehemannes sind mit Ausnahme Andreas von Laubenberg alle als Schwenkfelder bekannt. Bei dieser Sachlage ist es recht undenkbar, daß die Braut nicht gewußt

35 TLA Innsbruck. Kopiaibuch der Kammer. Reihe Geschäfte von Hof und Reihe Missiven an Hof 1545. – Es ist zu vermuten, daß Laubenberg in dem Rat Dr. Johann Lange einen Protegé hatte. Lange war Crautwein-Schüler und ein Freund Schwenkfelds; vgl. dazu SCHIMMELPFENNIG in ADB 638f.

36 Über die Familie vgl. Haupt Graf von Pappenheim, Die frühen Pappenheimer Marschälle. Zweiter Teil der Hausgeschichte vom XV. bis zum XVIII. Jahrhundert auf Grund urkundlicher Quellen bearbeitet und herausgegeben. München 1951.

37 Johann LOSERTH (Hrsg.), Pilgram Marbecks Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1541. Wien/Leipzig 1929, 49 und 51.

38 Martin CRUSIUS, Schwäbische Chronica in zwei Theilen nebst J. J. Mosers Vorrede. Frankfurt a. M. 1733, Bd. 2, 99.

39 StA Nürnberg. Herrschaft Pappenheim. Urkunde 1564 X 11.

haben sollte, in welch ein religiöses Lager sie einheiraten würde. Und sie, und nicht etwa ihr Gatte, war später, wie es die Quellen zeigen, die entscheidende Stütze der orthodoxen Schwenkfelder unter Johann Martin.

Daß es über das Hochzeitsjahr hinaus auch weiterhin schwärmerische Tendenzen im Hause Pappenheim gab, zeigt eine im Familienarchiv erhaltene Prophezeiung vom Jahre 1579⁴⁰. Leider ist der Adressat dieses Briefes nicht bekannt. Als Absender ist ein Petrus W. aus Breslau genannt. In dem recht weitläufigen Schreiben rechnet der Autor mit dem Weltuntergang für die letzten Jahre seines Jahrhunderts. Ähnliche Aussagen kennen wir auch aus der Feder des schwenkfeldischen Arztes Helisäus Röslin. Die Tatsache aber, daß diese Ausführungen aus Breslau kamen, zeigt, daß hier womöglich noch alte Verbindungen zu schwenkfeldische Kreise in Schlesien oder zum dortigen überkonfessionellen Breslauer Humanistenzirkel existierten.

40 StA Nürnberg Herrschaft Pappenheim, Akten und Bände 2356.

PAUL WARMBRUNN

Der Weg zur Parität
in den gemischtkonfessionellen Reichsstädten
Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl
1548–1648¹

1. Einleitung

Für die Klärung der Frage, ob im oft als »Zeitalter der Gegenreformation« oder gar als »Zeitalter der Glaubenskämpfe« bezeichneten Zeitraum von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts ein einvernehmliches oder zumindest erträgliches Nebeneinander der sich als Folge der Reformation herausbildenden Konfessionen auf engem Raum möglich war, scheint unter den Ständen des frühneuzeitlichen Reichs die Gruppe der Reichsstädte geradezu prädestiniert zu sein. Waren sie doch im Augsburger Religionsfrieden ausdrücklich von der Bestimmung, daß der Landesherr seinen Untertanen die Konfession vorschreiben könne – was später in der griffigen Formel »cuius regio, eius religio« kurz und bündig zusammengefaßt wurde – ausgenommen worden. Der entscheidende §27 des Vertragswerks hatte folgenden Wortlaut: »Nachdem aber in vielen Frey- und Reichs-Städten die beede Religionen, nemlich Unsere alte Religion und der Augspurg. Confession-Verwandten Religion, ein zeithero im Gang und Gebrauch gewesen, so sollen dieselben hinführo auch also bleiben und in denselben Städten gehalten werden und derselben Frey- und Reichs-Städt Bürger und andere Einwohner, geistlichs und weltlichs Stands, friedlich und ruhig bey- und neben einander wohnen und kein Theil des andern Religion, Kirchengebräuch oder Ceremonien abzuthun oder ihn darvon zu dringen unterstehen, sonder jeder Theil den andern laut dieses Friedens bey solcher seiner Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, auch seinen Haab und Gütern und allem andern, wie hie oben beeder Religion Reichs-Ständ halben verordnet und gesetzt worden, ruhiglich und friedlich bleiben lassen«².

Damit war der Stadtobrigkeit in den gemischten Reichsstädten, mochte sie nun katholisch, evangelisch oder selbst konfessionell gemischt sein, das Recht genommen, von dem »Ius reformandi«³ Gebrauch zu machen. Den Bekennern der beiden im Religionsfrieden allein

1 Der Beitrag folgt im wesentlichen dem auf der Studientagung in Weingarten am 24. September 1992 vorgetragenen Text. Er faßt weitgehend die Ergebnisse der 1983 im Druck erschienenen Dissertation des Verfassers an der Universität Freiburg i. Br.: Zwei Konfessionen in einer Stadt. Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548–1648 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 111), Wiesbaden 1983; zusammen. Die wichtigste seither zu der Thematik veröffentlichte Literatur wurde eingearbeitet und ist in den Anmerkungen aufgeführt.

2 Zitiert nach der Ausgabe von Hanns Hubert HOFMANN (Hrsg.), Quellen zum Verfassungsorganismus des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation: 1495–1815 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 13), Darmstadt 1976, S. 105.

3 Darunter versteht man die im Augsburger Religionsfrieden anerkannte reichsrechtliche Befugnis der Reichsstände, in ihren Territorien das katholische oder »Augsburgische«, später auch das reformierte Bekenntnis zur alleinigen Geltung zu bringen; vgl. LThK² 1960, Bd. 5, Sp. 825 (Horst RABE).

zugelassenen Konfessionen, des katholischen und des Augsburgerischen Bekenntnisses, wurde Toleranz gewährt und dem zahlenmäßig schwächeren Bekenntnis Minderheitenschutz garantiert. Somit stellt der §27, um Lothar Weber zu zitieren, »den einmaligen Versuch der Religionsparteien von 1555 dar, von Reichs wegen ein gedeihliches Zusammenleben der beiden Konfessionen in einem geschlossenen politischen Raum zu ermöglichen oder zu erzwingen«⁴. Noch deutlicher streicht dies Stephan Skalweit heraus: »Damit war zum erstmal reichsrechtlich ein Zustand anerkannt, der eigentlich über das Begriffsvermögen der Zeitgenossen ging: die konfessionelle Parität innerhalb des bürgerlichen Gemeinwesens«⁵.

Legt man strenge Maßstäbe an, dann hatten nur acht von insgesamt 65 Reichsstädten, die alle in Schwaben lagen, den Status der Bikonfessionalität⁶ inne: Ulm, Donauwörth, Kaufbeuren, Leutkirch, Augsburg, Biberach, Dinkelsbühl und Ravensburg. Unter ihnen kann man zwei Gruppen unterscheiden: Während in den vier erstgenannten Städten die Protestanten immer die Mehrheit im Rat besaßen, dominierten in Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl seit den Verfassungsänderungen Karls V. die Katholiken in den Ratsgremien, obwohl sie in der Stadtbevölkerung zahlenmäßig in der Minderheit waren⁷. Verfassungsrechtlich gingen diese vier Reichsstädte von 1648 bis zum Ende des Alten Reiches einen Sonderweg: im Westfälischen Frieden (Artikel V §3 des Osnabrücker Friedensinstruments) wurde für sie die (numerische) Parität festgelegt⁸, indem den beiden Konfessionen, unabhängig vom Zahlenverhältnis in der Bevölkerung, die gleiche Zahl von Sitzen in allen Ämtern und städtischen Entscheidungsgremien zugesprochen wurde. Gerade an ihrem Beispiel läßt sich in vergleichender Betrachtungsweise besonders gut aufzeigen, ob und inwieweit in einem von Glaubensstreit und religiöser Intoleranz geprägten Zeitalter im eng begrenzten Raum einer Stadtgemeinde Toleranz und Gleichberechtigung auf religiösem Gebiet praktiziert werden konnten. In engem Zusammenhang hiermit wird die Frage zu klären sein, welche Ursachen und Entwicklungen gerade in diesen vier Städten die Einführung der verfassungsrechtlichen Sonderregelung der numerischen Parität veranlaßt haben.

Bevor ich näher auf die Entstehung der Bikonfessionalität in den später paritätischen Städten eingehe, ist eine Klärung und gegenseitige Abgrenzung der Begriffe »Toleranz« und »Parität« notwendig⁹. Voraussetzung für ein gedeihliches Zusammenleben der Konfessionen in einem Territorium ist die formale Toleranz¹⁰, die lediglich eine passive Duldung Andersgläubiger bzw. Andersdenkender, aber keine Anerkennung der Gleichwertigkeit mit ein-

4 Lothar WEBER, Die Parität der Konfessionen in der Reichsverfassung von den Anfängen der Reformation bis zum Untergang des alten Reiches im Jahre 1806, Diss. Jur. Bonn 1961, S. 148.

5 Stephan SKALWEIT, Reich und Reformation, Frankfurt a. M.-Berlin 1967, S. 408.

6 Zum Begriff der »Bikonfessionalität« vgl. Erdmann WEYRAUCH, Konfessionelle Krise und soziale Stabilität. Das Interim in Straßburg (1548–1562) (Spätmittelalter und frühe Neuzeit 7), Stuttgart 1978, S. 50–54.

7 Der verfassungsgeschichtliche Ansatz, dem sich auch der vorliegende Beitrag verpflichtet weiß, wird besonders betont von Eberhard NAUJOKS, Vorstufen der Parität in der Verfassungsgeschichte der schwäbischen Reichsstädte (1555–1648). Das Beispiel Augsburg, in: Jürgen SYDOW (Hrsg.), Bürgerschaft und Kirche (Stadt in der Geschichte 7), Sigmaringen 1980, S. 38–66.

8 Zur Genese der Parität immer noch wichtig: Hermann VOGEL, Der Kampf auf dem Westfälischen Friedenskongreß um die Einführung der Parität in der Stadt Augsburg, Diss. München 1900; vgl. jetzt auch Bernd ROECK, Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften 37), 2 Bde., Göttingen 1989; hier: Bd. 2, S. 949–974.

9 Vgl. zum folgenden: WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 4–11.

10 Zur ersten Information nützlich sind die Artikel über »Toleranz« im LThK², Bd. 10, Sp. 239–246 (J. LECLER, H. DE RIEDMATTEN, J. FEINER) und RGG³, Bd. 6, Sp. 932–947 (G. MENSCHING, H. BORN-KAMM). Vgl. zur weiterführenden Literatur: WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 4 Anm. 9.

schließt, meist sogar mit einer Diskriminierung der Angehörigen der nicht »staatstragenden« Religion oder Konfession in ihren bürgerlichen Rechten verbunden. Von der formalen ist die inhaltliche Toleranz¹¹ zu unterscheiden, die sich nicht auf Duldsamkeit und Gewährenlassen beschränkt, sondern eine positive Anerkennung der religiösen, ethisch-sozialen, politischen oder wissenschaftlich-philosophischen Überzeugungen, Normen, Werte und Wertssysteme sowie der ihnen entsprechenden Handlungen anderer einschließt.

Toleranz ist Voraussetzung und Grundlage der Parität, die ihr gegenüber einen wesentlichen Fortschritt beinhaltet. Als Rechtsbegriff bezeichnet der Grundsatz der Parität, um die Definition von Martin Heckel¹² zu zitieren, die »Gleichberechtigung verschiedener Bekenntnisse und Bekenntnisgemeinschaften (bzw. Weltanschauungen und Weltanschauungsgemeinschaften) in einer politischen Verfassungsordnung auf der Grundlage ihrer Gleichwertigkeit und ihres Gleichranges«. Parität bedeutet mit anderen Worten die rechtliche Verankerung der auf gegenseitige Toleranz gegründeten Koexistenz zweier oder mehrerer Konfessionen. Die anerkannte Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit beider Konfessionen schließt hierbei einen weitgehend gesicherten Anteil der Konfessionen an der Führung des Gemeinwesens mit ein¹³.

Als Prinzip der Reichsverfassung ergab sich die Parität fast zwangsläufig im Gefolge der Reformation. Bestand die Idee der mittelalterlichen »res publica christiana« in der Theorie weiter fort, so war diese Einheit in der Praxis an dem neuen, an der Bibel orientierten Verständnis der Evangelischen von kirchlichem und weltlichem Recht zerbrochen. Aufgrund dieser veränderten Ausgangslage bildete sich im Reich eine Koexistenzordnung auf der Basis der Gleichberechtigung der reichsrechtlich anerkannten Bekenntnisse heraus, die im Augsburger Religionsfrieden von 1555 und – diesen insoweit im wesentlichen bestätigend und ergänzend – im Westfälischen Frieden von 1648 gesetzlich verankert wurde. Kann man in Bezug auf den Augsburger Religionsfrieden, in dem die katholische und Augsburgische Konfession in *dem* Sinne als gleichberechtigt anerkannt wurden, daß die Stände des Reichs sich für die eine oder andere von ihnen entscheiden durften, noch nicht von einer vollen Parität im Sinne der obigen Definition sprechen, so fand im Westfälischen Frieden von 1648¹⁴,

11 Vgl. hierzu: Gustav MENSCHING, Toleranz und Wahrheit in der Religion, München-Hamburg 1966, S. 18.

12 Martin HECKEL, Die religionsrechtliche Parität. In: Ernst FRIESENHAHN/Ulrich SCHEUNER (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland. T. I, Berlin 1974, S. 445. Ähnlich die Definition von K.-H. KÄSTNER in: Adalbert ERLER und Ekkehard KAUFMANN (Hrsg.), Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 3, Berlin 1984, Sp. 1512: »Der Grundsatz der Parität bezeichnet als Rechtsbegriff die Verbürgung prinzipieller rechtlicher Gleichordnung und -behandlung religiöser Bekenntnisse bzw. Verbände im Rahmen einer Verfassungsordnung.«

13 Dem Verf. sind im Hinblick auf die o. a. (Anm. 1) Veröffentlichung verschiedentlich terminologische Ungenauigkeiten bei der Verwendung des Begriffs »Parität« vorgeworfen worden (so zuletzt bei Bernhard RÜTH, Reformation und Konfessionsbildung im städtischen Bereich. Perspektiven der Forschung, in: ZSRG.K 77, 1991, S. 197–282, hier: S. 279 Anm. 301; vgl. dagegen aber Heinz SCHILLING in: ZHF 13, 1986, S. 358–361). Insbesondere hätten die Konfessionsgemeinschaften durch den »Städteartikel« des Augsburger Religionsfriedens keinen paritätischen Status im staatskirchenrechtlichen Sinne erlangt. Dies hätte einen gesicherten Anteil beider Konfessionen an der politischen Führung des Gemeinwesens eingeschlossen, der de facto erst 1648 verwirklicht worden sei. Für den Zeitraum davor wäre es nicht angängig, von einer »formalen« Parität (gegenüber der »numerischen« seit dem Westfälischen Frieden) zu sprechen. Um die genannten begrifflichen Irritationen zu vermeiden, wird im folgenden der Begriff »Parität« ausschließlich für den im »Instrumentum Pacis Osnabrugense« von 1648 erreichten Status verwendet. Gleichwohl ist der Verf. nach wie vor der Ansicht, daß der Begriff der Parität unzulässig eingengt wird, wenn man ihn ausschließlich auf die Zahlengleichheit zwischen den Konfessionsparteien bezieht.

14 Zum Westfälischen Frieden vgl. Fritz DICKMANN, Der Westfälische Frieden, Münster 1977.

in dem die Gleichberechtigung auf die Reformierten ausgedehnt wurde, der Begriff »Parität« erstmals Anwendung und wurde in Art. V §1 des Osnabrücker Friedensinstruments im Sinne einer »aequalitas exacta mutuaque«¹⁵ (durchgehenden und wechselseitigen [Zahlen]Gleichheit) definiert. Der hierin enthaltenen Forderung nach durchgehender Gleichheit wurde auf zweierlei Art Rechnung getragen:

- indem den Konfessionen die gleiche Anzahl von Sitzen in den politischen Entscheidungsgremien und den administrativen Ämtern zugesprochen wurde; bei ungerader Stellenzahl wurde das Prinzip der Alternation¹⁶ angewandt;
- indem die Konfessionen bei der Beschlußfassung in Religionsachen in getrennte Corpora auseinandertraten (die sog. »itio in partes«).

Beiden Bestimmungen lag die gleiche Absicht zugrunde, nämlich die Majorisierung der einen Konfession durch die andere in Religionsangelegenheiten zu verhindern. Auf Reichsebene wurde der Paritätsforderung durch Einführung der Zahlgleichheit zwischen den Konfessionen in den Reichsorganen, im Reichskammergericht und bei den Reichsdeputationen und -kommissionen sowie durch die »itio in partes«¹⁷ der Reichsstände in den Reichsorganen, wenn Beschlüsse in Religionsangelegenheiten gefaßt wurden – dann traten das »Corpus Catholicorum« und das »Corpus Evangelicorum« auseinander – Rechnung getragen. Diese »institutionelle« Parität muß von der »staatsbürgerlichen« Parität des modernen, säkularen Verfassungsstaats des 19. und 20. Jahrhunderts, der seinen Einwohnern die bürgerliche Gleichberechtigung unter Außerachtlassung ihrer Religionsverschiedenheit gewährt, unterschieden werden¹⁸.

Während die Parität in der Reichsverfassung prinzipiell auch nach 1648 mit der Nicht-Parität in den einzelnen Territorien des Reichs, für deren Bekenntnisstand das »Normaljahr« 1624 maßgeblich wurde, kontrastierte, wurde für die Reichsstädte Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl, wie bereits erwähnt, im Westfälischen Frieden ebenfalls die institutionelle Parität eingeführt. Mir geht es im folgenden darum, den Gründen nachzuspüren, warum gerade hier diese Sonderregelung zum Tragen kam und welche Entwicklungen inner- wie außerhalb der Stadtmauern zu ihrer Einführung beitrugen. Daneben sollen an Einzelbeispielen die Auswirkungen der Bikonfessionalität auf die verschiedenen Bereiche des reichsstädtischen Lebens aufgezeigt werden, auch um einen Vergleich mit den Bedingungen interkonfessionellen Zusammenlebens in der paritätischen Stadt nach 1648¹⁹ zu ermöglichen.

15 Zitiert nach der Ausgabe von Konrad MÜLLER (Bearb.), *Instrumenta Pacis Westphalicae*. Die Westfälischen Friedensverträge. Vollständiger lateinischer Text mit Übersetzung der wichtigeren Teile und Regesten (Quellen zur neueren Geschichte, H. 12/13), Bern 1975, S. 26.

16 Dabei wurden verschiedene Verfahrensweisen praktiziert. Neben der »Alternatio in casu mortis« (d. h. daß auf den Tod eines katholischen Stelleninhabers ein evangelischer nachfolgte und umgekehrt) und der Alternation nach einem bestimmten Zeitraum wurden vielfach die Ämter untereinander etwa in der Weise ausgeglichen, daß ein Amt, das mit zwei Katholiken und einem Protestanten besetzt war, einem gegenübergestellt wurde, das von einem Katholiken und zwei Evangelischen ausgeübt wurde.

17 Allgemein bezeichnet dieser Begriff das »Recht der Deputierten in aristokratischen, demokratischen und gemischten Staatsformen, bei ergebnislosen Abstimmungen über streitige Angelegenheiten sich unabhängig voneinander gruppenweise zu beraten« (Friedrich MERZBACHER in: *LThK* 21960, Bd. 5, Sp. 824).

18 Vgl. Hermann CONRAD, *Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des Alten Reiches*, in: *Römische Quartalschrift für christliches Altertum und Kirchengeschichte* 56, 1961, S. 167–199; auch in: Heinrich LUTZ (Hrsg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung 246)*, Darmstadt 1977, S. 155–192.

19 Zur Parität in Augsburg nach 1648 vgl. jetzt die grundlegende und exemplarische Fallstudie von Etienne FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806* (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33), Sigmaringen 1991; zu Biberach: Andrea RIOTTE,

2. Reformationsgeschichtliche und verfassungsrechtliche Grundlagen der Bikonfessionalität

Um den Weg zur Parität in Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl nachzuvollziehen, muß man zeitlich bis in die Reformationszeit zurückgehen, wurden hier doch bereits wichtige Weichenstellungen für den späteren verfassungsrechtlichen Sonderweg vollzogen. In allen vier Städten wurde die Reformation in den 30er und 40er Jahren des 16. Jahrhunderts schrittweise eingeführt und das alte Kirchenwesen vollständig beseitigt²⁰. Trotz unterschiedlicher verfassungsmäßiger Voraussetzungen – den oberdeutschen Reichsstädten Augsburg, Biberach und Ravensburg mit ihren Zunftverfassungen stand das im schwäbisch-fränkischen Grenzgebiet gelegene Dinkelsbühl, dessen Rat je zur Hälfte mit Zünftlern und Patriziern besetzt war, gegenüber – und divergierendem Verlauf der jeweiligen Reformationsgeschichte in ihren Einzelheiten läßt sich für alle vier Städte ein gemeinsames Fazit ziehen: Der Rat ging als der eigentliche Gewinner aus der Reformation hervor und konnte seinen Einfluß durch die Übernahme der Kirchenhoheit, des Kirchenbesitzes, der Polizeigewalt und der Oberaufsicht über das Schulwesen gewaltig verstärken. Die Zünfte, die sich als erste und am nachhaltigsten mit der Reformationsbewegung identifiziert und die Einführung der neuen Lehre durchgesetzt hatten, indem sie im entscheidenden Augenblick maßgeblichen Einfluß im Stadtregentum erreichten, konnten letztendlich die von ihnen und den zwinglianischen Prädikanten intendierten Vorstellungen einer grundlegenden Neuordnung auf der Basis einer rigorosen gegenseitigen Sittenzucht nicht verwirklichen. Auch in den in die Untersuchung einbezogenen oberdeutschen Städten gewann schließlich – nicht zuletzt aufgrund »außenpolitischer«, sich aus der Notwendigkeit des Anschlusses an den Schmalkaldischen Bund zur Absicherung des Reformationswerks ergebender Sachzwänge – der Typus der »lutherischen« Reformation die Oberhand, der sich auf die Autorität der weltlichen Obrigkeit stützte. Indem sich aber in allen untersuchten Städten trotz offizieller Einführung der Reformation und Abschaffung der Messe eine kleine katholische Minderheit halten konnte, war bereits der Grundstock für die spätere Bikonfessionalität gelegt.

Eine entscheidende Wende trat durch die Niederlage der Truppen des Schmalkaldischen Bundes, dem sich alle vier Städte angeschlossen hatten, gegen das kaiserliche Heer in den Jahren 1546/47 ein. Auf dem Augsburger »Geharnischten Reichstag« von 1548 wurde der Versuch unternommen, das »Augsburger Interim« als »Dokument einer kaiserlichen Zwischenreligion«²¹ den Ständen des Reichs zu diktieren, das von Joseph Lortz (1887–1975) treffend wie folgt charakterisiert worden ist: »Das Interim ist ein katholischer Text zuzüglich einer den Protestanten entgegenkommenden Formulierung der Rechtfertigungslehre, einer undeutlichen Bestimmung der Messe und der Gewährung des Laienkelchs und der Priesterehe bis zur Entscheidung des Konzils«²². Die »buchstabengetreue« Realisierung des Interims wurde jedoch nur in Augsburg – vergeblich! – in Angriff genommen, während seine

Die paritätische Stadt: Biberach 1649–1806, in: Dieter STIEVERMANN (Hrsg.), Geschichte der Stadt Biberach, Stuttgart 1991, S. 309–366.

²⁰ Vgl. hierzu den Überblick bei WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 49–65. Von der seither erschienenen Literatur ist vor allem zu erwähnen: für Augsburg: Gunther GOTTLIEB u. a. (Hrsg.), Geschichte der Stadt Augsburg. 2000 Jahre von der Römerzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart 1985; besonders die Beiträge von: Olaf MÖRKE und Katarina SIEH, Gesellschaftliche Führungsgruppen, S. 301–311; Herbert IMMENKÖTTER, Kirche zwischen Reformation und Parität, S. 391–412; Heinrich LUTZ, Augsburg und seine politische Umwelt 1490–1555, S. 413–433; für Biberach: Bernhard RÜTH, Reformation in Biberach (1520–1555), in: Geschichte der Stadt Biberach (wie Anm. 19), S. 255–288.

²¹ Joseph LORTZ, Die Reformation in Deutschland, Freiburg 1962, Bd. 2, S. 270.

²² Ebd., S. 271.

Durchführung in den drei anderen Städten auf den Versuch hinauslief, der katholischen Konfession wieder alleinige Geltung zu verschaffen. Indem die katholische Religionsausübung wieder eingeführt und die Institutionen der alten Kirche neu etabliert wurden, wurde der Bestand der »altgläubigen« Minderheit auf Dauer gesichert. Das Ergebnis war die Auflösung der Einheit von Bürgerschaft und Sakralgemeinschaft zugunsten des Nebeneinanders der sich herausbildenden Bekenntnisse.

Dem Eingriff der Reichsgewalt auf kirchlich-religiösem Gebiet durch Interim und Rekatholisierung entsprechen auf dem politischen Sektor die Verfassungsänderungen Karls V., die im Zeitraum von 1548–1551 in allen untersuchten und darüber hinaus in 23 weiteren Reichsstädten durchgeführt wurden²³. Durch sie wurde die Vorstellung von der Stadtgemeinde als Genossenschaftsverband endgültig zerschlagen. Die Neuordnung des Stadtreghiments, die in den meisten Fällen die Zunftverfassungen des 14. Jahrhunderts ersetzte, vollzog sich nach folgendem Grundmuster:

- Fast alle Macht wurde auf den Kleinen Rat – nach dem kaiserlichen Kommissar Dr. Heinrich Has auch »Hasenrat« genannt – konzentriert, in dem die Patrizier ein eklatantes Übergewicht besaßen;
- Mit Mitgliedschaft in diesem gegenüber dem bisher amtierenden »Zunftträt« erheblich verkleinerten Gremium war lebenslänglich, und es ergänzte sich selbst durch Zuwahl;
- Die Erledigung der laufenden Geschäfte wurde dem ganz oder fast ausschließlich patrizischen Geheimen Rat übertragen;
- Die Zünfte, denen der Kaiser Unfähigkeit vorwarf und – nur teilweise zutreffend – die Verantwortung für die Einführung der Reformation zuschob, wurden als politische Körperschaften aufgelöst.

Daß das eigentliche Ziel der Verfassungsänderung die »Eindämmung des oberdeutschen Protestantismus«²⁴ war, zeigt die für alle vier Städte in einer Zusatzklausel vorgeschriebene durchgehende Bevorzugung der katholischen Bevölkerungsminderheit bei der Verteilung der Ratsstellen und Ämter. Im krassen Gegensatz zu den Zahlenverhältnissen in der Bevölkerung waren die Katholiken in allen »Hasenräten« überproportional vertreten, wobei in Augsburg und Ravensburg anfangs etwa gleich viele Angehörige beider Konfessionen, in Biberach und Dinkelsbühl dagegen nur einige wenige Protestanten im Kleinen Rat saßen²⁵. Es ist also ein wichtiges Wesensmerkmal der Bikonfessionalität in den von mir herangezogenen Reichsstädten, daß es sich bei der katholischen Minorität um eine verfassungspolitisch privilegierte Minderheit handelte, die im Stadtreghiment, gestützt auf die Autorität des kaiserlichen Stadtherren, den entscheidenden Einfluß ausübte.

Im Gefolge des Fürstenaufstands von 1552²⁶ wurde ebenfalls von außen der Versuch unternommen, beide kaiserliche Eingriffe wieder rückgängig zu machen, indem die auf-

23 Vgl. hierzu jetzt als grundlegende Edition: Eberhard NAUJOKS (Hrsg.), Kaiser Karl V. und die Zunftverfassung. Ausgewählte Aktenstücke zu den Verfassungsänderungen in den oberdeutschen Reichsstädten, 1547–1556 (VKBadWürtt.A 36), Stuttgart 1985.

24 Bernd MOELLER, Reichsstadt und Reformation (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 180), Gütersloh 1962, S. 72.

25 Das Zahlenverhältnis Katholiken: Protestanten betrug in den einzelnen Städten: Augsburg 23:22, Ravensburg 7:8, Biberach 12:3, Dinkelsbühl 15:0.

26 Zur Verschwörung des Kurfürsten Moritz von Sachsen, des Landgrafen Philipp von Hessen und des Herzogs Johann Albrecht von Mecklenburg gegen den Kaiser immer noch grundlegend: Leopold von RANKE, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 5, München 1925, S. 167–227; vgl. auch SKALWEIT (wie Anm. 5), S. 373–391; und Heinrich LUTZ, Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552–1556), Göttingen 1964.

ständischen Fürsten die Vorherrschaft des Protestantismus und die Zunftherrschaft (»Franzosenräte«) für kurze Zeit wiederherstellten. Die positive Resonanz, auf die ihr Vorgehen bei der übergroßen Mehrheit der Bevölkerung stieß²⁷, zeigte die Brüchigkeit des durch Interim und Karolinische Verfassungsänderung geschaffenen Status quo ante auf kirchlich-religiösem und politischem Gebiet, der gleichwohl nach der erneuten Unterwerfung der Städte unter den Kaiser wiederhergestellt und im Passauer Vertrag von 1552 und dem Augsburger Religionsfrieden reichsrechtlich sanktioniert wurde. Die Bikonfessionalität bestimmte künftig religiös, eine katholisch-patrizische Vorherrschaft verfassungsrechtlich den Alltag in den vier untersuchten Städten.

3. Verfassungssituation bis 1648

Das Zahlenverhältnis der beiden reichsrechtlich nach 1555 zugelassenen Konfessionen blieb bis 1648, allen Versuchen vor allem von katholischer Seite zum Trotz, es durchgreifend zu ändern, relativ konstant²⁸. Mit allen durch den Mangel zuverlässiger Quellen oder deren einseitiger Färbung gebotenen Vorbehalten kann man für diesen Zeitraum von folgendem Katholikenanteil ausgehen:

- für Biberach: 3–12 %
- für Dinkelsbühl: 15–25 %
- für Augsburg: 10–30 %
- für Ravensburg: 35–ca. 50 %

In allen untersuchten Städten nahm er in dieser Zeitspanne langsam, aber stetig, und zwar im Dreißigjährigen Krieg schneller als zuvor, zu²⁹. Gründe hierfür sind einerseits gegenreformatorische Bestrebungen, die bei den Konversionen für einen positiven Saldo zugunsten der Katholiken sorgten³⁰, andererseits der Bevölkerungsaustausch mit dem außer im Falle Dinkelsbühls fast durchgehend katholischen Umland³¹. Ob demographische Faktoren wie die größere Geburtenhäufigkeit oder niedrigeres Heiratsalter schon damals eine signifikante Rolle

27 Besonders gut läßt sich dies für Augsburg belegen. Dort ließ der Rat am 1. April 1552 die durch ein von den verbündeten Fürsten eingeschleustes Schreiben besonders erregte Bevölkerung auf ihren vier »Malplätzen« versammeln, um sie über die Lage der Dinge aufzuklären und ihre Meinung einzuholen. Bei den tumultuarischen Versammlungen zeigte es sich, daß nur ein verschwindend geringer Prozentsatz der Handwerker (etwa 30 von 2000 bei der Versammlung der Bevölkerung des Jakoberviertels) auf der Linie des Rats lag (STADTA AUGSBURG, Reichsstadt, Schätze Nr. 118, fol. 262v; und Nr. 45, p. 45).

28 Vgl. zum folgenden ausführlich: WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 131–145 und 188–191. Zu den Einwohnerzahlen jetzt zusammenfassend für Augsburg: ROECK (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 301–308; für Biberach: RÜTH (wie Anm. 20), S. 258.

29 Genaue Zahlen liegen für Augsburg aus der Endphase des Dreißigjährigen Krieges vor. Nach der Volkszählung vom September/Oktober 1635 (nachgewiesen im STADTA AUGSBURG, EWA 448/II) lebten in der Stadt 16422 Menschen, von denen 12017 (= 73,17 %) der Augsburgischen und 4405 (= 26,83 %) der katholischen Konfession angehörten. Zehn Jahre später wurde die gesamte Augsburgische Bevölkerung erneut in einem Musterungsbuch (STADTA AUGSBURG, Schätze 37/1) erfaßt. Demnach war die Bevölkerung wieder leicht auf 19960 Personen angestiegen, von denen sich 13790 (= 69,1 %) zur evangelischen und 6170 (= 30,9 %) zur katholischen Konfession bekannten. Vgl. hierzu jetzt ausführlich: ROECK (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 775–779 und S. 879, 890–902.

30 Vgl. hierzu: WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 368–372; ROECK (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 122–125.

31 Bezeichnenderweise standen bei der Augsburgischen Volkszählung von 1635 694 katholischen »Fremden« (= Beisitzern) nur 37 künftige Neubürger evangelischer Konfession gegenüber – sicherlich ein Hinweis auf die vom Rat geförderte Zuwanderung aus dem katholischen Umland; vgl. ROECK (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 775f.

spielten, wie dies Peter Zschunke für Oppenheim anhand einer Auswertung der Kirchenbücher eindrucksvoll nachgewiesen hat³², läßt sich aufgrund der für die Zeit bis 1648 zu lückenhaften Quellenlage zumindest für die drei kleineren Städte nicht mit Sicherheit nachweisen³³.

Die Ratszusammensetzung spiegelte die Zahlenverhältnisse in der Einwohnerschaft nicht wider, vielmehr war überall der Katholikenanteil im Kleinen Rat größer als in der Bevölkerung³⁴. In Biberach hatten die Katholiken sicher, in Dinkelsbühl höchstwahrscheinlich immer die Majorität, während in Augsburg und Ravensburg die Protestanten für kurze Zeitabschnitte (in Augsburg 1558 und 1570–1571)³⁵ die Mehrheit der Ratssitze innehatten, ohne daß dies weitreichende Folgen für die reichsstädtische Politik nach sich gezogen hätte. Noch größer war das katholisch-patrizische Übergewicht in der Regel in dem wichtigeren Gremium des in Augsburg sieben, in den übrigen Städten fünf Mitglieder umfassenden »Geheimen Rats«, das die laufenden Amtsgeschäfte führte³⁶. Das durch die Verfassungsänderung von 1548 in Augsburg neugeschaffene höchste und einflußreichste Amt der beiden Stadtpfleger blieb bis auf zwei Ausnahmen den Katholiken vorbehalten, während sich das politisch entmachtete Gremium der (sechs!) Bürgermeister zu einer Spitzenposition der Evangelischen entwickelte³⁷. Am stärksten waren die Protestanten in allen vier untersuchten Reichsstädten im Großen Rat repräsentiert³⁸, der freilich seit den Karolinischen Regimentsänderungen viel an Einfluß verloren hatte.

Folgende Grundpositionen bestimmten in allen vier Städten die Außen- und Bündnispolitik der katholischen Ratsmajorität³⁹:

- Unbedingte Treue gegenüber dem Kaiser als »Stadtoberhaupt«;
- Distanz zu den protestantischen Ständen;

32 Vgl. Peter ZSCHUNKE, *Konfession und Alltag in Oppenheim. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 115), Wiesbaden 1984.

33 Die ältesten Kirchenbücher für Augsburg setzen mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts ein; eine exemplarische Untersuchung auf der Grundlage der Kirchenbücher von St. Moritz (kath.) und St. Anna (ev.) liegt jetzt vor von Barbara RAJKAY, *Die Bevölkerungsentwicklung in Augsburg 1607–1650. Ein Vergleich der Pfarreien St. Anna und St. Moritz*, Magisterarbeit (ms.) Augsburg 1984; vgl. auch DRES., *Die Bevölkerungsentwicklung von 1500–1648*, in: *Geschichte der Stadt Augsburg* (wie Anm. 20), S. 252–258.

34 Vgl. WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 131–145.

35 Vgl. die Tabelle über das Zahlenverhältnis von Katholiken und Protestanten im Augsburger Kleinen Rat ebd., S. 133.

36 Zum Augsburger Geheimen Rat vgl. Ingrid BÁTORI, *Die Reichsstadt Augsburg im 18. Jahrhundert. Verfassung, Finanzen und Reformversuche* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 22), Göttingen 1969, S. 46–54. Als in den Jahren 1570 und 1571 die Evangelischen für kurze Zeit die Mehrheit im Kleinen Rat besaßen, war gleichzeitig nur einer der sieben Geheimen protestantisch.

37 Vgl. Katarina SIEH-BURENS, *Oligarchie, Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Zur sozialen Verflechtung der Augsburger Bürgermeister und Stadtpfleger 1518–1618* (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 29), München 1986, S. 13. Die Autorin hat den Kreis der Inhaber dieser beiden Ämter (und der Bürgermeister in der Zunftverfassung ab 1518) auf ihre soziale Verflechtung hin untersucht und stellt als Ergebnis eine »fortschreitende Oligarchisierung« und Herausbildung von vier »Beziehungsnetzen« (des Welser-, Fugger-, Herbrodt- und Seitz-Netzes) fest.

38 Als Beispiel mag die Rats- und Ämterbesetzung des Jahres 1576 in Biberach gelten: dort bestand 1576 der Innere Rat aus fünf katholischen und zwei evangelischen Patriziern sowie sieben katholischen und fünf evangelischen Mitgliedern aus der Gemeinde (eine Stelle war unbesetzt). Dagegen waren von 20 Mitgliedern des Großen Rats nur drei katholisch. Damals wurde übrigens erstmals seit 1553 ein Protestant (der Patrizier Gottschalk Klockh) in den Geheimen Rat gewählt; vgl. Kurt DIEMER, *Von der Bikonfessionalität zur Parität*, in: *Geschichte der Stadt Biberach* (wie Anm. 19), S. 289–307; hier: S. 292.

39 Vgl. WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 189.

– Heraushalten aus Bündnissen mit eindeutig gegenreformatorischer Zielsetzung, um innere Unruhen in der Bürgerschaft zu vermeiden.

Was dies in der Praxis bedeutete, läßt sich am Beispiel Augsburgs gut demonstrieren: Die Reichsstadt trat 1556 der kaisertreuen, das konfessionelle Moment nicht so sehr betonenden Einung des Landsberger Bundes (1556–1598) bei⁴⁰, wollte sich aber andererseits solange nicht der 1609 unter Führung Bayerns gegen die protestantische Union gegründeten katholischen Liga anschließen, als diese ihre aggressiv antiprottestantische Stoßrichtung nicht zugunsten einer allgemeineren Zielsetzung, nämlich der Erhaltung des Landfriedens, aufgab⁴¹.

Die gleiche vorsichtig-konservative Linie wie in der Außenpolitik verfolgte die Ratsmehrheit auch im Innern in religiös-dogmatischen Fragen: Als Obrigkeit eines gemischt-konfessionellen Gemeinwesens mußte der Rat am Erhalt des Dualismus von katholischem und »Augsburgischem«, d. h. evangelisch-lutherischem Bekenntnis interessiert sein und aus dieser Position heraus alle abweichenden Lehrmeinungen zu unterdrücken suchen. So wuchs er fast zwangsläufig in die Rolle eines Förderers und Verteidigers der lutherischen Orthodoxie gegen andere protestantische Lehrmeinungen wie Zwinglianismus, Flazianismus und Kryptocalvinismus oder gegen die verbliebenen Rückzugspeditionen von Strömungen der »Radikalen Reformation« wie Täufertum und Schwenckfeldianismus herein⁴². Daß diese Bemühungen letztlich nicht erfolglos blieben, zeigt die Unterschrift der evangelischen Prediger unter die Konkordienformel in allen untersuchten Städten in den Jahren 1577/78. Als sich im Dreißigjährigen Krieg die Konfrontation zwischen den Bekenntnissen verschärfte, versuchte der mehrheitlich katholische Rat, den Protestanten nachzuweisen, daß sie sich von der Beachtung der Confessio Augustana entfernt hätten und damit des Augsburger Religionsfriedens und des in ihm enthaltenen Simultanstädteartikels nicht mehr fähig seien.

Auf die signifikanten Änderungen auf dem verfassungspolitischen Sektor unter dem Druck der kriegführenden auswärtigen Mächte während des Dreißigjährigen Krieges wird im Zusammenhang mit der Vorgeschichte der Parität noch gesondert eingegangen werden.

4. Realisierung des Zusammenlebens von Katholiken und Protestanten im Alltag – aufgezeigt an Einzelbeispielen

Wie ich bereits ausgeführt habe, waren die beiden entscheidenden Neuerungen der Jahre 1548 bis 1555, das oligarchisch-patrizische Stadtre Regiment unter weitgehender Ausschaltung der einfachen Handwerker von der Leitung des Gemeinwesens und die Bikonfessionalität, der Bürgerschaft gegen ihren Willen von außen aufgezwungen worden. Da die 1555 allein reichsrechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften für sich jeweils einen ausschließlichen

40 STADTA AUGSBURG, Literaliensammlung, 1556 Juni 1. Vgl. Winfried MOGGE, Nürnberg und der Landsberger Bund (1556–1598). Ein Beitrag zur Geschichte des konfessionellen Zeitalters, Nürnberg 1976, S. 48f.

41 Vgl. Franziska NEUER-LANDFRIED, Die katholische Liga. Gründung, Neugründung und Organisation eines Sonderbundes 1608–1620 (Münchner Historische Studien, Abt. Bayerische Geschichte 9), Kallmünz 1968. Der Beitritt zur Liga erfolgte erst auf dem Regensburger Defensionstag von 1613/14.

42 Besondere Probleme bereitete dem Rat in Ravensburg eine starke zwinglianische Grundströmung innerhalb des evangelischen Bevölkerungsteils in den ersten Jahren der Bikonfessionalität; vgl. Werner SEELING, Johannes Willing (1525–1572). Ein Schicksal zwischen Luthertum und Calvinismus (Veröffentlichungen des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte 11), Otterbach 1972. Zu Täufertum und Schwenckfeldianismus s. u., Anm. 45–48.

Öffentlichkeitsanspruch proklamierten, wurde die Bikonfessionalität zum Prüfstein für die innere Stabilität der Stadtgemeinde wie für die Toleranzbereitschaft jedes einzelnen Bürgers. Im folgenden sollen sowohl auf der Ebene des Zusammenlebens der Menschen verschiedener Konfession im reichsstädtischen Alltag als auch an ausgewählten religiös-konfessionellen Institutionen und städtischen Einrichtungen Möglichkeiten und Grenzen konfessioneller Toleranz im nachreformatorischen Zeitalter aufgezeigt werden. Bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges lassen sich zwei Phasen deutlich unterscheiden:

a) Im Zeitraum von 1555 bis etwa 1580 nahmen die Spannungen gegenüber der Reformationszeit sowohl an Zahl als auch an Heftigkeit deutlich ab⁴³. Als Ursache hierfür ist neben der nach dem Religionsfrieden geübten Zurückhaltung der kaiserlichen Zentralgewalt und der protestantischen Fürsten mit dem direkten Eingreifen zugunsten einer der beiden Konfessionsparteien vor allem namhaft zu machen, daß der Konfessionalisierungsprozeß⁴⁴ noch in vollem Gange war und erst allmählich einer inneren Konsolidierung und gegenseitigen Abgrenzung wich. Wie auf protestantischer Seite zwischen den verschiedenen Lehrmeinungen und Bekenntnissen – so wirkten die Lehrstreitigkeiten zwischen der lutherischen und oberdeutsch-zwinglianischen Richtung noch bis in die 70er Jahre des 16. Jahrhunderts nach und bestanden täuferische⁴⁵ und schwenckfeldianische⁴⁶ Zirkel noch bis 1573⁴⁷ bzw. 1598⁴⁸! –, herrschten in der Bürgerschaft vielfach Unsicherheit und Vermischung, was die Unterscheidung katholischer und evangelischer Glaubensinhalte betraf. Der Stadtbürger wußte vielfach nicht, welche Elemente für sein Bekenntnis konstitutiv waren, ja es kam vor, daß Einwohner sich nicht einmal im klaren waren, ob sie evangelisch oder katholisch waren⁴⁹. Angesichts dieser starken Unsicherheit in Glaubensfragen ist es kein Wunder, daß gerade in den ersten Jahrzehnten des Nebeneinanders Heiraten über Konfessionsgrenzen hinweg und offen erklärte oder insgeheim vollzogene Übertritte zum anderen Bekenntnis sehr oft vorkamen und auch vom Rat geduldet wurden⁵⁰. Auch die Übernahme von Patenschaften für Angehörige der anderen Konfession war anscheinend eine nicht weiter diskutierte Selbstverständlichkeit.

b) In der Phase von etwa 1580 bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges bildete sich nach dem Abschluß des Konfessionsbildungsprozesses im Innern auf beiden Seiten ein konfessionelles Selbstbewußtsein heraus. Zunehmend wurde, vor allem auf katholischer Seite im Zuge der »katholischen Reform«, das Schwergewicht auf die organisatorisch-institutionelle Konsolidierung des jeweils eigenen Kirchenwesens gelegt. In Augsburg waren die Neugrün-

43 Vgl. WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 388f.

44 Zum Begriff der Konfessionalisierung vgl. jetzt Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246, 1988, S. 1–45.

45 Hierzu grundlegend: Friedwart UHLAND, Täufertum und Obrigkeit in Augsburg im 16. Jahrhundert, Diss. phil. Tübingen 1972.

46 Zum Schwenckfeldertum in Augsburg vgl. Friedrich ROTH, Augsburger Reformationsgeschichte, 4 Bde., München 1901–1911; hier: Bd. 2, S. 618–639; und jetzt ROECK (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 117–121.

47 Belege hierzu bei UHLAND (wie Anm. 45), S. 257–273.

48 STADTA AUGSBURG, Strafamt, Urg. 179 (David Altenstetter, Martin und Potiphar Künle, 1598 Sept. 23–Dez. 7).

49 Eine Bäuerin aus dem zum Territorium der Reichsstadt Dinkelsbühl gehörenden Dorf Sinbronn ließ sich noch 1597 vom dortigen evangelischen Pfarrer kurz vor ihrem Tod zum Abendmahlsempfang drängen, obwohl sie vier Wochen zuvor auswärts katholisch kommuniziert hatte; vgl. August GABLER, Altfränkisches Dorf- und Pfarrhausleben 1559–1601, Nürnberg 1952, S. 77f.

50 Für die Zeit nach 1648 hierzu ausführlicher und auf gesicherter Quellengrundlage: FRANÇOIS (wie Anm. 19), S. 190–219.

dung eines Jesuitengymnasiums und -kollegs⁵¹ und als Reaktion hierauf des evangelischen Kollegiums bei St. Anna in den Jahren 1580–1582⁵² die ersten Schritte in diese Richtung.

Die von den Bischöfen von Augsburg und Konstanz sowie den katholischen Territorien der Umgebung ausgehenden gegenreformatorischen Impulse wurden von den mehrheitlich katholischen Ratsgremien in den bikonfessionellen Reichsstädten vor allem durch die Einführung der Reformorden aufgegriffen. Bereits 1559, als Petrus Canisius die Stelle des Dompredigers übertragen wurde, faßten die Jesuiten in Augsburg Fuß⁵³. Sie fanden die nachhaltigste Unterstützung, oft auch gegen Bischof und Domkapitel, bei den katholischen Patrizierfamilien der Stadt, insbesondere den Fuggern. Die Schwerpunkte des Wirkens der Jesuiten lagen in ihrer Predigtätigkeit und im Bildungswesen, darüber hinaus erlangten sie als Wortführer der geistig-literarischen, teils polemischen, teils irenischen Auseinandersetzung mit den Protestanten Bedeutung.

Mehr auf die Intensivierung des Glaubenslebens der katholischen Minderheit durch Volkspredigten und intensive Seelsorge an allen Schichten der Bevölkerung zielte die Einrichtung von Niederlassungen der Kapuziner⁵⁴, die nicht zufällig in allen vier untersuchten Städten im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts eingeführt wurden (in Augsburg 1601, in Biberach 1618, in Dinkelsbühl 1624 und in Ravensburg 1628/29). Durch die von ihnen organisierten Wallfahrten, Bittgänge und Prozessionen, durch die der Öffentlichkeitsanspruch der katholischen Kirche unterstrichen wurde, sowie durch ihr dem »bürgerlichen« Tugendideal zuwiderlaufendes Betteln zogen sie die Abneigung, ja den Haß der Protestanten auf sich, während ihr unermüdlicher seelsorglicher Einsatz, besonders auch an den Pestkranken, die Anerkennung und Bewunderung des katholischen Bevölkerungsteils fand. Die neu eingeführten Reformorden – in Augsburg auch noch die Franziskaner und Unbeschuhten Karmeliter⁵⁵ – wurden somit einerseits zu Trägern der innerkatholischen Erneuerung, andererseits zum größten Konfliktherd in der bikonfessionellen Stadtgemeinde vor dem Dreißigjährigen Krieg. Der von zunehmender wechselseitiger Abgrenzung charakterisierte Konfessionalisierungsprozeß führte nach 1580 zu einem Rückgang bei den Konversionen und gemischtkonfessionellen Ehen⁵⁶.

Die Formierung von sich scharf voneinander abgrenzenden Konfessions»parteien« läßt sich am Beispiel des Kalenderstreits besonders gut nachvollziehen⁵⁷. Für alle untersuchten Reichsstädte bedeutete er eine scharfe Zäsur, stießen hier doch gegenreformatorischer Eifer des Rats und der seine Konfessionspolitik stützenden Nachbarterritorien auf das gewachsene Selbstbewußtsein der protestantischen Bevölkerungsmajorität. Als die Ratsgremien den von den Astronomen Papst Gregors XIII. reformierten Kalender für alle Einwohner verbindlich einführen wollten, widersetzte sich der größte Teil der evangelischen Bevölkerung – ebenso wie die protestantischen Territorien im Reich – der aus wissenschaftlicher Sicht sinnvollen und notwendigen Reform, durch die die entstandene Differenz zwischen Sonnenstand und Kalenderdatum bis auf einen unbedeutenden Restbetrag beseitigt wurde. Erst 1700 wurde der neue

51 Vgl. hierzu den Ausstellungskatalog: Die Jesuiten und ihre Schule St. Salvator in Augsburg 1582, hrsg. von Wolfram BAER und Hans-Joachim HECKER, München 1982.

52 STADTA AUGSBURG, Evangelisches Wesensarchiv Nr. 1041–1042.

53 Zum Wirken der Jesuiten in Augsburg vgl. zusammenfassend WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 238–247.

54 Vgl. ebd., S. 247–260.

55 Vgl. Peter RUMMEL, Katholisches Leben in der Reichsstadt Augsburg (1650–1806), Augsburg 1984, S. 44–48.

56 Vgl. zu dieser Problematik jetzt ROECK (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 117–125.

57 Ausführliche vergleichende Darstellung bei WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 359–386.

Kalender in den evangelischen Ländern eingeführt⁵⁸. Am Beispiel Augsburgs soll der Konflikt im folgenden exemplarisch dargestellt werden⁵⁹.

In den ersten Tagen des Jahres 1583 beschloß der Kleine Rat dort mit großer Mehrheit und den Stimmen von 16 der 20 evangelischen Ratsherren, den neuen Kalender, der von den katholischen Nachbarterritorien, darunter Bayern und dem Hochstift Augsburg, bereits angenommen worden war, auch in der Reichsstadt einzuführen. Er rechtfertigte sein Vorgehen damit, daß dies eine rein »politische« Angelegenheit sei, die das religiöse Gewissen des einzelnen nicht berühre, aber zum Funktionieren von Handel und Verkehr dringend erforderlich sei. Nicht nur bei der Beschickung der Märkte in der Stadt aus den benachbarten Territorien, sondern auch bei Handel und Geldgeschäften der Großkaufleute mit überwiegend katholischen Ländern wie Italien und Spanien wären erhebliche Nachteile zu befürchten⁶⁰.

Ganz anders die abweichende Auffassung von vier evangelischen Ratsherren, darunter den drei Kirchenpflegern: Der evangelischen Bürgerschaft könne eine Reform nicht zugemutet werden, die vom Papst als dem Antichristen ausgehe und diesem Einfluß auf das evangelische Kirchenwesen einräume. Durch die Feier der Heiligenfeste werde das religiöse Gewissen jedes einzelnen berührt. Schließlich verletze der Rat mit seinem Vorgehen auch den Augsburger Religionsfrieden, demzufolge in religiösen Fragen nicht die Ratsmehrheit entscheiden dürfe, sondern beide Konfessionen je eine Stimme hätten. Bezeichnenderweise wurde hier bereits ein Anspruch der Evangelischen angemeldet, der bei der Einführung der Parität im Westfälischen Frieden im Prinzip der »*itio in partes*« verwirklicht wurde.

Beim Reichskammergericht in Speyer erwirkten die vier Ratsherren mit ihrem Protest ein Mandat gegen die Einführung des neuen Kalenders. Der Rat hielt dennoch an der Reform fest und bestätigte ihre Gültigkeit für die Rats-, Markt- und Gerichtstage. Bis zu einem endgültigen Urteil durften die Evangelischen in ihren Kirchen die Festtage allerdings nach dem neuen Kalender feiern. So galten fortan zwei um zehn Tage differierende Kalender gleichzeitig mit einer Verdoppelung aller Festtage, was nicht nur das Wirtschaftsleben der Stadt beeinträchtigte, sondern auch Grund zu neuen Streitigkeiten gab: So spazierten die Evangelischen an Feiertagen nach dem alten Kalender provozierend in Festtagskleidern durch die Stadt, während ihre katholischen Handwerkskollegen arbeiten mußten. Umgekehrt wurden die Katholiken in ihrer Sonntagsruhe durch den Handwerkslärm der Protestanten gestört.

Auch das kaiserliche Mandat vom Herbst 1583, das die allgemeine Einführung des neuen Kalenders im Reich verfügte, und ein Reichskammergerichtsmandat vom Frühjahr 1584, das das Urteil des Vorjahrs aufhob und die Kalenderreform als rechtens bezeichnete, konnten die gespannte Situation in der Reichsstadt nicht entschärfen; im Gegenteil, durch die massive Einmischung der evangelischen Prediger unter der Führung des Pfarrers von St. Anna, Dr. Georg Müller oder Mylius, gewann der Protest an Schärfe und Grundsätzlichkeit.

Zum offenen Ausbruch der Feindseligkeiten kam es, als Müller auf der Kanzel die Feier des bevorstehenden Himmelfahrtsfestes nach dem alten Kalender zur Gewissenspflicht eines

58 Die grundlegende Monographie über den Kalenderstreit im Reich immer noch von Felix STIEVE, *Der Kalenderstreit des sechzehnten Jahrhunderts in Deutschland* (Abhandlungen der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften, Hist. Kl. 15, III), München 1880.

59 Zum Augsburger Kalenderstreit immer noch grundlegend: Ferdinand KALTENBRUNNER, *Der Augsburger Kalenderstreit*, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 1, 1880, S. 497–540; die jüngsten Zusammenfassungen der Ereignisse um Kalender- und Vokationsstreit bei Herbert IMMENKÖTTER (wie Anm. 20), S. 405–408; und ROECK (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 125–188.

60 Die Zahl der Festtage war damals viel größer als heute; im Bistum Augsburg waren es 37 Kirchen- und Heiligenfeste, die unabhängig von den Sonntagen mit Arbeitsruhe begangen wurden, darunter heute völlig unbekannte Festtage wie St. Matthias (24. Febr.), St. Afra (6. Aug.) und St. Simon und Juda (29. Okt.). Die Ratsmehrheit berief sich auch auf die Aussage Melanchthons in der »Apologie« der Augsburger Konfession, daß die Feiertagsregelung eine für die Christen belanglose Frage sei.

jeden evangelischen Christen erklärte. Als der Rat ihn darauf als »Rottierer« und Sektierer aus der Stadt verweisen wollte, wußte dies eine aufgebrachte Menge zu verhindern. Wie ein Lauffeuer verbreitete sich, durch Gerüchte aufgebauscht, die Nachricht von der geplanten Abschiebung in der Stadt. Ausgehend von der armen Jakobervorstadt erhob sich ein offener Aufruhr, der maßgeblich von den Handwerken der Metzger und Weber getragen wurde. Eine lärmende Menschenmenge zog in die Innenstadt vor das Jesuitenkolleg. Die Aufständischen plünderten das Zeughaus und drohten, auch das Rathaus einzunehmen. Es fielen einzelne Schüsse; hierbei wurde auch der Stadtvogt, der vorsorglich das Rathaus hatte besetzen lassen, verletzt. Die verängstigten Ratsherren wandten sich hilfeschend an die Prädikanten, die die Menge beschwichtigen sollten. Eine große Zahl wohlhabender Familien – in einer Quelle ist von 3000 Personen die Rede⁶¹ – war aus der Stadt geflüchtet.

Damit hatte sich der ursprünglich religiös motivierte Streit zu einem sozialen und verfassungspolitischen Konflikt ausgeweitet. Der Rat, der die gesamte Verfassungs- und Rechtsordnung der Reichsstadt bedroht sah, ließ sich nun in separate Verhandlungen mit der nichtpatrizischen Bürgerschaft ein, die hierzu drei Ausschüsse, je einen von der Mehrerer- und Kaufleutestube sowie von der »Gemeinde« der Handwerker, gebildet hatte. Durch Vermittlung der benachbarten adeligen Stände kam am 14. Juni ein Vergleich zustande. Er gestattete den Evangelischen noch die Feier des bevorstehenden Pfingstfestes nach dem alten Kalender, danach aber wurde die Reform auch in den protestantischen Kirchen verbindlich eingeführt. Den Prädikanten wurde eine Erklärung auf den Kanzeln zugestanden, daß sie mit dem neuen Kalender keineswegs auch den Papst als Haupt ihres Kirchenwesens akzeptierten. Der Rat garantierte darüber hinaus eidlich den Bestand der evangelischen Konfession in der Stadt.

Damit war der Kalenderstreit formell beendet. Die im Vertragstext bestätigte Zuständigkeit der Stadtpfleger für die Berufung und Vereidigung neuer Prediger, wie seit 1537 üblich, ließ die Auseinandersetzungen jedoch andauern. Die Unzufriedenheit der Bevölkerung kam in einer groß angelegten Befragung⁶² deutlich zum Ausdruck, die im Sommer 1584 durch eine zur Schlichtung der Streitigkeiten eingesetzte kaiserliche Kommission unter den Mitgliedern der Bürgerausschüsse durchgeführt wurde. Die Evangelischen, so das Fazit von über 100 Einzelbefragungen, fühlten sich von der katholischen Ratsmehrheit in ihren Rechten beschnitten, von den Jesuiten in ihrem Gewissen bedrängt und von den reichen Handelsherren – an erster Stelle wurden die Fugger und die im Stadtreiment dominierenden Rehlinger genannt – steuerlich übervorteilt. Von den Vertretern der ärmeren Bevölkerungsschichten wurden die gegenwärtigen Machtverhältnisse grundsätzlich in Frage gestellt und die Rückkehr zum 1548 abgeschafften Zunftregiment gefordert. Demgegenüber wurde die die Katholiken begünstigende Patrizierherrschaft auch von der Mehrheit der evangelischen Ratsherren verteidigt.

Aus den genannten Gründen dauerte der passive Widerstand des protestantischen Bevölkerungsteils auch nach der Einführung der Kalenderreform an. Die vom Rat neu angestellten Prediger wurden gemieden, das Weihnachtsfest erneut nach dem alten Kalender gefeiert. Eine Flut von Streit- und Schmähchriften setzte gegen den Rat ein, die dieser mit scharfen Repliken beantworten ließ⁶³. Die Entsendung einer zweiten kaiserlichen Kommission wurde notwendig; schließlich wurde ein Dutzend evangelischer Bürger, die sich zu Wortführern der Opposition gegen den Rat gemacht hatten, aus der Stadt verwiesen. Das gleiche Schicksal erlitten ein Jahr später elf evangelische Prediger mit ihren Familien, die im evangelischen Ulm

61 Vgl. KALTENBRUNNER (wie Anm. 59), S. 521 f.

62 STADTA AUGSBURG, Kalenderstreitsakten Nr. 27: »Prothocollum der handlung zwischen einem E(hrsamen) rat der statt Augspurg und etlichen ratsverwanten burgern und predicanten, anno 1584 durch die Kay(serlichen) commissarien furgenomen und verrichtet.«

63 Zur Publizistik um den Kalenderstreit immer noch grundlegend: MAX RADLKOFER, Die volkstümliche und besonders dichterische Litteratur (!) zum Augsburger Kalenderstreit, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 7, 1901, S. 1–32, 49–71.

und in Kursachsen Aufnahme fanden und von dort aus jahrelang gegen den Augsburger Rat agitierten. Erst 1595 wurde ihnen die Rückkehr gestattet. Die vom Rat an ihrer Stelle angenommenen Prediger, die für ihr Amt wohl auch nicht die ausreichende Bildung und Befähigung besaßen, nahm die Bevölkerung nicht an; zeitweise mußte der Rat den Kirchenbesuch erzwingen.

Erst 1591 beendete ein Kompromiß zwischen Rat und evangelischer Gemeinde die Feindseligkeiten⁶⁴. Demnach wurde die Zahl der Kirchenpfleger auf sechs verdoppelt, von denen der Rat drei, Kaufleute-, Mehrerstube und Gemeinde je einen bestimmen durften. Den Kirchenpflegern wurde anstelle der Stadtpfleger das Recht zugestanden, künftig neue Prädikanten zu berufen und zusammen mit dem Predigerkollegium zu prüfen.

Der nahezu zehn Jahre andauernde Konflikt um die Kalenderreform und das Berufsrecht der Prädikanten reiht sich ein in eine lange Abfolge von Aufstandsbewegungen in verschiedenen Städten des Reiches, die zwischen 1580 und 1712 ausbrachen⁶⁵. Das paritätische Verfassungsmoment der »itio in partes« und das Majorisierungsverbot in konfessionellen Fragen war in den Auseinandersetzungen nicht nur theoretisch gefordert, sondern zeitweise und in Teilbereichen auch praktiziert worden; insofern kommt dem Kalenderstreit eine Vorreiterrolle bei der Genese der Parität zu. Allen Beteiligten war deutlich geworden, daß sich die Konstruktion eines evangelischen Kirchenwesens unter Leitung und Kontrolle eines mehrheitlich katholischen Rats, zumal in Krisenzeiten, nicht auf Dauer aufrechterhalten ließ.

Nirgends kann das »Funktionieren« der Bikonfessionalität besser demonstriert werden als am Sonderfall des Simultaneums⁶⁶. Kirchensimultaneen gab es im Untersuchungszeitraum an folgenden Gotteshäusern: in Biberach an der Pfarrkirche St. Martin⁶⁷, der Sondersiechenkapelle St. Maria Magdalena und der St. Nikolaikapelle⁶⁸, in Ravensburg an der Karmeliterkirche⁶⁹. Eine vergleichbare Konstellation wies auch Augsburg mit der unmittelbaren Nachbarschaft von katholischem Stift und evangelischer Pfarrkirche bei St. Ulrich (in diesem Falle noch heute gut sichtbar), St. Georg und Heilig Kreuz auf⁷⁰. Die Einrichtung des Simulta-

64 Der Vertrag ist in verschiedenen Abschriften und Drucken enthalten; u. a. in der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg, 4^o Aug. 51 (»Articuli, wie es hinfüro in Berufung der Kirchendiener Augspurgerischer Confession und anderm allhie zu Augspurg gehalten werden soll«), im *STADTA AUGSBURG*, EWA 483 und *Literaliensammlung*, 1591 Mai 14.

65 Vgl. die Überblicksdarstellungen bei Christopher R. FRIEDRICHS, *German Town Revolts and the Seventeenth-Century Crisis*, in: *Renaissance and Modern Studies XXVI*, 1982, S. 27–51; und Heinz SCHILLING, *The European Crisis of the 1590s: The Situation in German Towns*, in: P. CLARK (ed.), *The European Crisis of the 1590s*, London 1985, S. 135–156; zusammenfassend jetzt: Klaus GERTEIS, *Die deutschen Städte in der Frühen Neuzeit. Zur Vorgeschichte der »bürgerlichen« Welt*, Darmstadt 1986, S. 81–84; und ROECK (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 138–140.

66 Dieser Begriff hat einen entscheidenden Bedeutungswandel erfahren. Während das Staatskirchenrecht der frühen Neuzeit unter »Simultaneum« den »Zustand, wonach zwei oder mehr Konfessionen in einem Territorium nebeneinander gleichberechtigt ihre Religion öffentlich ausübten« (Siegfried REICKE in: *RGG* 6, 1962, Sp. 43), verstand, wie es nach § 27 des Augsburger Religionsfriedens für die gemischtkonfessionellen Reichsstädte vorgesehen war, wird das Wort heute durchweg als Bezeichnung für die »gemeinsame Benutzung von Kirchen, Friedhöfen oder Kultgegenständen (Glocken, Kanzel, Orgel, Altar) durch Anhänger verschiedener Bekenntnisse« (Joseph WENNER in: *LThK* 9, 1964, Sp. 780) verwandt; vgl. hierzu auch: Paul WARMBRUNN, *Simultaneen in der Pfalz*, in: *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte* 14, 1988, S. 97–122, hier: S. 99f.

67 Vgl. WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 223–227.

68 Vgl. DIEMER (wie Anm. 38), S. 293.

69 Vgl. WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 227–230.

70 Zu St. Ulrich vgl. ebd., S. 230–238; und Eckhard VON KNORRE, *Material zur Geschichte der evangelischen Ulrichskirche in Augsburg*, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 69, 1975, S. 31–60.

neums erwies sich einerseits als besonders anfällig für Streitigkeiten und Zwischenfälle; Ursachen waren meistens Kontroverspredigten, Störungen des Gottesdienstes der einen Konfession durch die andere oder bauliche Veränderungen, die den anderskonfessionellen Mitbürgern mißfielen. Umso bemerkenswerter ist es, daß gerade für Simultankirchen zahlreiche Beispiele guten Einvernehmens und konfliktfreien Miteinanders beider Konfessionen angeführt werden können, so etwa die gemeinsame Sammlung von Katholiken und Protestanten für die Wiederherstellung des 1584 vom Blitz getroffenen Kirchturms von St. Martin in Biberach⁷¹. 1612 fertigte der Goldschmied Johann Baptist Schönfeld, später einer der Führer der evangelischen Partei, die heute noch in Gebrauch stehende Große Monstranz, wobei sich alle städtischen Ämter an den Kosten beteiligten⁷². Auch an der Klosterkirche der Karmeliter in Ravensburg, deren Chor den Mönchen und deren Schiff den Protestanten reserviert wurden, konnte, wie es in der Inschrift einer 1606 gegossenen Glocke hieß, die Koexistenz beider Konfessionen »ganz wohl... möglich sein«⁷³.

Im Dreißigjährigen Krieg wurden, unter starkem Druck der kriegführenden Mächte, alle bestehenden Simultaneen aufgehoben und die Predigthäuser bei St. Georg und Hl. Kreuz in Augsburg abgerissen⁷⁴. Daß jedoch in allen betroffenen Kirchen das Simultaneum nach dem Westfälischen Frieden wieder eingeführt wurde und im Falle von St. Martin in Biberach bis heute Bestand hat, beweist andererseits, daß das meist aus einer Notlösung heraus eingeführte Simultaneum im Laufe der Zeit durchaus auch von der Einwohnerschaft beider Konfessionen innerlich akzeptiert wurde.

Im Schulwesen⁷⁵ wurde vor allem in den »deutschen« Elementarschulen meist keine strenge Trennung nach Konfessionen durchgeführt. Dies ist umso bemerkenswerter, als in ihnen ja den Kindern das religiöse Grundwissen nach einem Katechismus vermittelt wurde. Trotz sich daraus ergebender Spannungen wurde eine konsequente Trennung in katholische und evangelische Elementarschulen erst nach 1648 durchgeführt⁷⁶. Auch das evangelische Gymnasium bei St. Anna⁷⁷ wurde von vielen katholischen Schülern besucht, in reduziertem Umfang sogar noch, als es 1582 durch die Gründung des Jesuitengymnasiums St. Salvator⁷⁸ seine Monopolstellung als einzige höhere Bildungsanstalt in Augsburg verlor. Da bei den Jesuiten im Gegensatz zum St. Anna-Gymnasium der Schulbesuch kostenlos war, zählte das Gymnasium St. Salvator ungeachtet der heftigen Angriffe der evangelischen Prediger gegen den Orden stets Protestanten zu seinen Schülern. Sogar Söhne Graubündner Calvinisten wurden hier während des Dreißigjährigen Krieges unterrichtet⁷⁹!

71 Vgl. Gerhard PFEIFFER, Das Ringen um die Parität in der Reichsstadt Biberach, in: BlwürtKG 56, 1956, S. 3–75; hier: S. 22f.; und Kurt DIEMER, Vor vierhundert Jahren brannte der Kirchturm, in: BC 7, 1984, H. 1.

72 Vgl. DIEMER (wie Anm. 38), S. 293; ebd. nach S. 296 (Abb. 37) auch eine Abbildung dieser Festmonstranz.

73 Vgl. Tobias HAFNER, Geschichte der Stadt Ravensburg, Ravensburg 1887, S. 569. Bezeichnenderweise wurde der Reim weggelassen, als die Glocke 1726 umgegossen wurde.

74 Vgl. Wolfgang ZORN, Augsburg. Geschichte einer deutschen Stadt, Augsburg²1972, S. 221.

75 Vgl. zusammenfassend: WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 277–305; zu Augsburg: Josef BELLOT, Humanismus – Bildungswesen – Buchdruck und Verlagsgeschichte, in: Geschichte der Stadt Augsburg (wie Anm. 20), S. 343–357.

76 In Augsburg wurde mit der Einführung der Parität das Zahlenverhältnis der evangelischen zu den katholischen deutschen Schulen auf 14:6 festgeschrieben; vgl. Leonhard LENK, Augsburger Bürgertum im Späthumanismus und Frühbarock (1580–1700) (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 17), Augsburg 1968, S. 125.

77 Vgl. Karl KÖBERLIN, Geschichte des humanistischen Gymnasiums bei St. Anna in Augsburg von 1531–1931, Augsburg 1931; 450 Jahre Gymnasium bei St. Anna in Augsburg, Augsburg 1981.

78 Vgl. BAER/HECKER (wie Anm. 51).

79 Vgl. Placidus BRAUN, Geschichte des Kollegiums der Jesuiten in Augsburg, München 1822, S. 157.

5. Die Genese der numerischen Parität unter den Bedingungen des Dreißigjährigen Krieges

Die im Westfälischen Frieden verwirklichten Forderungen der Evangelischen nach der numerischen Parität und der »*itio in partes*« nahmen, wie der Blick auf den Augsburger Kalenderstreit gezeigt hat, teilweise schon vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges konkrete Formen an. Der Weg vom Entstehen bis zur Durchsetzung dieser Vorstellungen soll im folgenden kurz nachgezeichnet werden, wobei das Schwergewicht auf den Entwicklungen in Biberach und Dinkelsbühl liegen wird.

Gegenüber den drei anderen Städten zeichneten sich die Auseinandersetzungen um Interim und Verfassungsänderung nach 1546/47 in Dinkelsbühl⁸⁰ durch eine besondere Härte und Grundsätzlichkeit aus. Erst 1566, nach einem Jahrzehnt offener Unterdrückung der öffentlichen evangelischen Religionsausübung, wurden sie durch die sogenannte Seinsheimische Kommission beendet. Der zwischen beiden Konfessionen abgeschlossene Vergleich beinhaltete eine völlige Neuorganisation des evangelischen Kirchenwesens auf der Grundlage der pfalz-zweibrückischen Kirchenordnung. Künftig war das Kirchenregiment völlig von der Oberherrschaft des Rates emanzipiert und wurde von zwölf Kirchenpflegern selbständig geleitet. Die Kirchenpfleger und der ihnen gleichgestellte, 15 Mitglieder umfassende Ausschuß – die Zahlgleichheit mit dem Kleinen Rat ist auffällig! – wurden von der evangelischen Bürgerschaft nicht nur als Vertretung in kirchlich-religiösen Angelegenheiten, sondern zunehmend auch als politische Repräsentation angesehen, zumal nachdem seit 1615 kein einziger Evangelischer mehr im Kleinen Rat vertreten war. Im Dualismus von evangelischen Kirchenpflegern und mehrheitlich katholischem Rat war die spätere Bipolarität von gleich starkem evangelischem und katholischem Ratsteil in der paritätischen Verfassungsordnung bereits vorweggenommen. Nicht zufällig waren unter den acht 1649 eingesetzten evangelischen Ratsherren sechs ehemalige Kirchenpfleger!

Besonders gut läßt sich der Versuch der Evangelischen, die die Katholiken und das Patriziat in den untersuchten Städten einseitig begünstigenden Bestimmungen der Ratswahlordnungen Karls V. zu ihren Gunsten zu revidieren und die freie Wahl oder zumindest eine hälftige Beteiligung bei der Besetzung des Rats und der städtischen Ämter zu erreichen, am Beispiel Biberachs verfolgen⁸¹. Der Zwist zwischen den Konfessionen hatte sich dort an der Bitte der Evangelischen an den Rat, die Augsburger Konfession zu unterschreiben, entzündet. Schon 1562 war er, durch Kontroverspredigten angeheizt, so sehr eskaliert, daß es zur Entsendung einer kaiserlichen Kommission kam⁸². Die katholische Ratspartei fand dabei Rückhalt an Vorderösterreich und seinem Satellitensystem⁸³, während die evangelischen Biberacher sich an Württemberg und die evangelischen Reichsstädte Schwabens anzulehnen versuchten. In einer Eingabe der Büchsenmeister und des Ausschusses der evangelischen Gemeinde an Württemberg und die Universität Tübingen, die in der von Dr. Matthäus Klockh (1566–1621) im Jahre 1619 verfaßten »Summarischen Deduction«⁸⁴ überliefert ist, wurde offensichtlich erstmals der Gedanke der Parität im Sinne der Zahlgleichheit formu-

80 Grundlegend hierzu: Christian BÜRCKSTÜMMER, Die evangelische Kirchenpflege in Dinkelsbühl. Das selbständige Regiment einer reichsstädtischen evangelischen Kirche. In: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 28, 1922, S. 53–62.

81 Vgl. DIEMER (wie Anm. 38), der die Ergebnisse der ausführlichen, auf umfangreichen Quellenstudien beruhenden Darstellung von PFEIFFER (wie Anm. 71) in wichtigen Punkten ergänzt bzw. korrigiert.

82 Vgl. DIEMER (wie Anm. 38), S. 290f.

83 Der Begriff wird verwendet in Anlehnung an Volker PRESS, Biberach – Reichsstadt im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit. In: Geschichte der Stadt Biberach (wie Anm. 20), S. 21–64, hier: S. 36.

84 KPFA BIBERACH, D III Nr. 115.

liert. Die entsprechende Stelle sei im Wortlaut wiedergegeben: »Da werden sie gewissen und mit ainer ausfuerlichen glatten helen Schrift instruiert, daß sie bei Irer Kaiserlichen Majestät umb ain andere und newe Ratswaal (exempli gratia, daß die Papisten den ersten, die Lutterische den andern, die Papisten den dritten, die Lutterische den vierten sezen sollen und also fortan bis zue Ersezung des ganzen Regiments von ungeschicklichen 18 oder 20 Personen) instantissime anhalten und unaussezlich flagitiern sollen«⁸⁵.

Als Ergebnis der Kommissionsverhandlungen verfügte Kaiser Ferdinand I. am 21. Januar 1563 die Erhöhung der Zahl der Ratssitze von 15 auf 21 und bestimmte zudem, daß »auch die Personen ain oder der anderen Religion verwandt von Rat und Gericht und anderen Ämptern, darzu sie taugenlich sein möchten, der Religion halben nit ausgeschlossen, sonder zu denselben indifferenter zugelassen werden«⁸⁶. In der Praxis blieb der Erfolg dieser Bestimmungen jedoch auch in den folgenden Jahrzehnten gering⁸⁷. Bis vor Kaiser und Reich trugen die Biberacher Evangelischen ihre Beschwerden und Forderungen vor, so 1575 auf dem Regensburger Kurfürstentag und auf dem Augsburger Reichstag von 1582⁸⁸. 1612 und 1619 versuchten sie, das Reichsvikariat der evangelisch-calvinistischen Kurpfalz zu nutzen, um ihre verfassungspolitischen Vorstellungen durchzusetzen. Der Erfolg all dieser Bemühungen blieb zunächst gering⁸⁹. Mit dem Patrizier Gottschalk Klockh wurde zwar ein Protestant 1576 erstmals in den Geheimen Rat und 1585 zu einem der drei Bürgermeister gewählt, die Katholiken behielten aber gerade in diesen beiden entscheidenden Gremien immer ein Übergewicht. Mit der Zeit sahen die Biberacher Evangelischen ein, daß ihre Maximalforderung der freien Ratswahl durch die Mitglieder der acht Zünfte keine Aussicht auf Verwirklichung mehr hatte. So griffen sie 1612 alternativ hierzu wieder den bereits 50 Jahre zuvor von der Universität Tübingen nahegelegten Vorschlag eines festen Zahlenverhältnisses zwischen den Konfessionen im Rat und den städtischen Ämtern – dieses sollte 2:1 zugunsten der Evangelischen, mindestens aber 1:1 betragen – wieder auf. Bei den Verhandlungen von 1619 zwischen dem Unterhändler der Biberacher Protestanten, dem Nürtinger Vogt und gebürtigen Biberacher Joachim Schaupp, und dem kurpfälzischen Rat Dr. Johann Friedrich Schlör⁹⁰ wurde das Ziel der evangelischen Partei von ersterem auf die »pur lautere Gleichheit« eingengt und präzisiert, nicht ohne den bezeichnenden Zusatz, »welches doch noch die höchste Ungleichheit, do der zehende Man nicht papistisch und mehrertails Apostatae«⁹¹. Damit war vorweggenommen, was die Evangelischen der vier Städte im Westfälischen Frieden endgültig durchsetzen: die zahlenmäßige Gleichstellung beider Konfessionen in Rat und Gericht. Auch die Forderungen Schaupps im konfessionellen Bereich nach freier Besetzung der Kirchen und Schulen durch den jeweiligen Ratsteil, ein eigenes Ehegericht für die Evangelischen und die Festsetzung fester Gottesdienstzeiten in den Simultankirchen waren in diesem Sinne zukunftsweisend. Die 1619 von Kurpfalz in Aussicht gestellte Kommission, der auch der als Stadthistoriker hervorgetretene Speyerer Syndikus Christoph Lehmann angehören sollte⁹², kam zwar

85 Ebd., S. 6f.; zitiert nach: DIEMER (wie Anm. 38), S. 290f.

86 Zitiert nach: DIEMER (wie Anm. 38), S. 291 (nach einer Abschrift im KPFA BIBERACH, B XI a Nr. 3).

87 Vgl. WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 141.

88 Vgl. DIEMER (wie Anm. 38), S. 292f.

89 Ebd., S. 295–298.

90 Hierzu ausführlich PFEIFFER (wie Anm. 71), S. 27–29, der als erster auch die ins BAYHSTA, Bestand »Kasten schwarz« gelangten Biberacher Akten über diese Vorgänge, die Herzog Maximilian I. von Bayern nach der Eroberung Heidelbergs 1623 in die Hände gefallen waren, ausgewertet hat; vgl. auch DIEMER (wie Anm. 38), S. 298.

91 BAYHSTA, Kasten schwarz Nr. 16739, fol. 48v.

92 Vgl. DIEMER (wie Anm. 38), S. 297; die beiden anderen Kommissare sollten Schloer und Reinhard von Gemmingen sein.

nie zustande, das Ziel der »durchgehenden Gleichheit« bestimmte fortan die Verhandlungsführung der Evangelischen nicht nur Biberachs, sondern auch der anderen drei Städte unter den Bedingungen des Dreißigjährigen Krieges.

Von dem das ganze Reich erfassenden Religions- und Staatenkonflikt des Dreißigjährigen Krieges⁹³ wurde ab 1628 auch das Zusammenleben der Konfessionen in den gemischten Städten unmittelbar und existentiell betroffen. Ausgehend von dem auf dem Höhepunkt kaiserlicher Machtentfaltung diktierten Restitutionsedikt vom 6. März 1629⁹⁴, versuchten die beiden kriegführenden konfessionellen Blöcke nun offen, die jeweils andere Konfession aus dem politischen wie kirchlich-religiösen Leben zu verdrängen. Die untersuchten Reichsstädte wurden nun völlig zum Spielball einer konfessionellen Machtpolitik, die sich nicht um die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens scherte und keinerlei Verständnis für die gewachsene Bikonfessionalität aufbrachte. Drei Zeitabschnitte lassen sich unterscheiden, wobei die Entwicklung in den einzelnen Städten durchaus eigenständige und divergierende Züge aufwies⁹⁵:

a) In der ersten Phase von 1628/29 bis 1632 versuchte die kaiserlich-katholische Seite in Augsburg, Biberach und Ravensburg, das Restitutionsedikt durchzusetzen; die Protestanten wurden weitgehend, in Augsburg sogar vollständig aus dem Rat verdrängt, die öffentliche Religionsausübung der Evangelischen erschwert und vielfach sogar ganz unterdrückt.

b) Das Eingreifen des Königs Gustav II. Adolf von Schweden in den Krieg ab Sommer 1630 und der Siegeszug der schwedischen Armee nach Süddeutschland änderten die Lage in den rekatholisierten Reichsstädten wie im gesamten Reich grundlegend. Sie wurden alle von den schwedischen Truppen eingenommen; in Augsburg (20.–24. 4.)⁹⁶ und Dinkelsbühl (30. 9.–4. 10. 1632)⁹⁷ weilte der König selbst für einige Tage innerhalb der Stadtmauern. Außer in Ravensburg wurden überall die katholischen Ratsherren für abgesetzt erklärt. In Dinkelsbühl wurden sie sogar gefangengenommen und nach Nördlingen verschleppt, um Lösegeld zu erpressen. An ihre Stelle traten die rein evangelischen »Schwedenräte«, die auf den schwedischen König vereidigt wurden⁹⁸. In Biberach griffen die Protestanten auf ihre alte Forderung der »freien Ratswahl« zurück und setzten sie mit der Wahl des neuen evangelischen Rates durch einen 70köpfigen Wahlausschuß aus den Zünften durch⁹⁹.

Daß das konfessionelle Freund-Feind-Denken der »großen Politik« nicht immer die Verfassungswirklichkeit in den bikonfessionellen Städten zu dominieren vermochte, soll an zwei Beispielen aufgezeigt werden:

Bei der erneuten Einnahme Biberachs durch die kaiserlichen Truppen gestand deren Kommandant, Feldmarschall Graf Johann von Aldringen (1588–1634), den Biberacher Prote-

93 Ein umfassendes und sehr facettenreiches Bild der Geschichte einer bikonfessionellen Stadt im Dreißigjährigen Krieg liegt jetzt für Augsburg vor von Bernd ROECK (wie Anm. 8), Teil 2 (= S. 519–981); vgl. auch die komprimiertere, populärwissenschaftliche Studie desselben Autors: Als wollt die Welt schier brechen. Eine Stadt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, München 1991.

94 Zum Restitutionsedikt immer noch grundlegend: Moritz RITTER, Der Ursprung des Restitutionsedikts. In: HZ 76, 1895, S. 62–102. Zum »Modellfall« Augsburg vgl. jetzt v. a. ROECK (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 655–680.

95 Vgl. zum folgenden WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 162–180.

96 Vgl. speziell hierzu: Friedrich WESTERMAYER, Kurze chronologische Zusammenfassung über das Thema Gustav Adolf in Augsburg, zusammengestellt für den Augsburger Convent 1. 10. 1932, Augsburg 1932; weitere Literatur zur Augsburger »Schwedenzeit« bei WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 166 Anm. 181.

97 Vgl. Christian BÜRCKSTÜMMER, Geschichte der Reformation und Gegenreformation in der ehemaligen freien Reichsstadt Dinkelsbühl (1524–1648), 2 Teile (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 114 und 119/120), Leipzig 1914/15; hier: Bd. 2, S. 71.

98 Ebd.

99 HStA STUTT GART, B 162 Bü. 8 fol. 88r–93r.

stanten zu, daß der evangelische Rat bis zu einer näheren kaiserlichen Verfügung weiter amtieren dürfe¹⁰⁰. Da dieser jedoch durch die Gefangennahme und Verschleppung führender protestantischer Bürger nach Lindau und Memmingen zur ordnungsgemäßen Führung seiner Amtsgeschäfte nicht mehr in der Lage war, bat er die Katholiken, ihm »behülflich beispringen« zu wollen. Damit waren diese einverstanden, so daß im »Aldringenschen Rezeß« vom 13. März 1634 eine gemischtkonfessionelle Übergangsregierung bis zu einer kaiserlichen Entscheidung über die Ratsbesetzung vereinbart wurde.

In Ravensburg¹⁰¹ war es trotz zweier kurzer schwedischer Besetzungen vor 1634 nicht zur Absetzung der katholischen Ratsmitglieder gekommen. Erst als der schwedische General Gustaf Karlsson Graf Horn (1592–1657) am 22. Januar 1634 die Stadt erneut eroberte, entließ er den mehrheitlich katholischen Rat, ersetzte ihn aber nicht durch ein rein evangelisches Gremium, sondern nahm die Neubesetzung nach dem Zahlenverhältnis der Konfessionen in der Bürgerschaft vor. Da damals aufgrund der zugrundegelegten, uns nicht überlieferten Unterlagen offenbar die Protestanten ein geringes Übergewicht hatten, gehörten dem Kleinen Rat demnach künftig acht Protestanten und sieben Katholiken an. Im Stadtgericht war das Verhältnis beider Konfessionen mit je sechs Vertretern ebenso ausgeglichen wie im Großen Rat mit je elf Ratsherren. Auch bei den Ämtern und Pflegen wurden bei gerader Stellenzahl ebenso viele Katholiken wie Protestanten berücksichtigt, so daß durch die Hornsche Regimentsänderung die numerische Parität im Kern schon mit einigen Abstrichen vorweggenommen war. Welche Motive Horn bewogen, den Protestanten so viel Entgegenkommen zu zeigen, geht aus den Quellen nicht hervor. Vielleicht wollte er damit die bikonfessionelle Stadt auf Dauer gewinnen, vielleicht spielte aber auch wie in Biberach der Mangel an ratsfähigen Personen angesichts der furchtbaren Bevölkerungsverluste durch Hungersnöte und Seuchen die ausschlaggebende Rolle.

c) In der letzten, durch die entscheidende Niederlage der Schweden in der Schlacht bei Nördlingen vom 6. September 1634 eingeleiteten Phase des Krieges dominierte in den behandelten Städten wieder die katholisch-patrizische Ratspartei, gestützt auf die kaiserlichen Besatzungstruppen. In Augsburg und Dinkelsbühl wurden erneut alle protestantischen Ratsmitglieder ausgewechselt und ein rein katholisches Stadregiment etabliert. Die Restitution auf kirchlich-religiösem Gebiet wurde allerdings nicht mehr mit der gleichen Schärfe wie 1628/29 durchgeführt. So wurde den Augsburger Protestanten im Leonberger Übergabevertrag vom 14. März 1635¹⁰² an den kaiserlichen General Mattias Graf Gallas (1584–1647) erlaubt, sich auf eigene Kosten eine neue Kirche zu erbauen und einen Prediger an ihr zu unterhalten. Da angesichts der Verarmung der evangelischen Gemeinde an einen Kirchenneubau nicht zu denken war, mußten die Gottesdienste künftig unter freiem Himmel im Hof des St. Anna-Kollegs vor einer riesigen Menge von Gläubigen abgehalten werden, wobei einer der beiden zugelassenen Prediger aus einem offenen Fenster sprach¹⁰³.

Verfassungspolitisch ging Biberach auch in der letzten Kriegsphase einen zukunftsweisen Sonderweg¹⁰⁴. Zur Festigung seiner Stellung schlug der amtierende Rat den Katholiken 1635 erneut die paritätische Besetzung der Ratsstellen und Ämter vor. In dem nach langen Verhandlungen am 5. Januar 1637 abgeschlossenen Vergleich¹⁰⁵ wurden den Katholiken zwar zwei Bürgermeister und der Stadtmann zugestanden, die übrigen Ämter aber wurden

100 Ebd., S. 177f., und DIEMER (wie Anm. 38), S. 302.

101 Vgl. zum folgenden: WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 180; und Alfons DREHER, Das Patriziat der Reichsstadt Ravensburg. Von den Anfängen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1966, S. 330f.

102 Vgl. ROECK (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 763–767.

103 Vgl. IMMENKÖTTER (wie Anm. 19), S. 410.

104 Vgl. DIEMER (wie Anm. 38), S. 303f.

105 HStA STUTTGART, B 162 Bü. 8, fol. 153r–156v; vgl. PFEIFFER (wie Anm. 71), S. 59.

paritätisch an die Mitglieder beider Konfessionen vergeben. Die Konflikte zwischen Katholiken und Evangelischen, die sich oft an kleinen und kleinsten Anlässen entzündeten¹⁰⁶, sorgten jedoch dafür, daß diese Regelung nur wenige Jahre Bestand hatte. Graf Johann Jakob von Waldburg-Zeil erhielt den kaiserlichen Auftrag, die Ratsbesetzung den Verhältnissen am 12. November 1627, dem im Prager Frieden von 1635 als für den konfessionellen Besitzstand maßgeblich festgelegten Termin, anzugleichen. So waren in dem am 5. Dezember 1641 eingesetzten Rat 13 Mitglieder katholisch und nur acht evangelisch¹⁰⁷. Die drei Bürgermeister und die beiden Geheimen gehörten alle der katholischen Konfession an.

Die Kriegereignisse hatten den Angehörigen beider Konfessionen die Bedrohung der Existenz ihres Bekenntnisses in der bikonfessionellen Stadt von außen eindringlich vor Augen geführt. Es verwundert daher nicht, daß auf evangelischer Seite der Ruf nach einer rechtlichen Absicherung der Bikonfessionalität durch eine paritätische Verfassungsordnung, die nicht nur einen gesicherten Anteil am Stadtregiment, sondern auch den Schutz vor Majorisierung in konfessionellen Fragen mit einschloß, immer lauter erhoben wurde. Die Katholiken waren dagegen an der Erhaltung ihres Übergewichts in den städtischen Verfassungsgremien interessiert. Beide Konfessionen versuchten daher, die Friedensverhandlungen in Münster und Osnabrück in ihrem Sinne zu beeinflussen¹⁰⁸. Die evangelischen Bürger Augsburgs bildeten zur Wahrnehmung ihrer Interessen einen besonderen Protestantenausschuß unter Leitung des Stadtvogts der Schwedenzeit Johann David Herwart¹⁰⁹; in Dinkelsbühl nahmen die Kirchenglieder diese Funktion wahr¹¹⁰.

Gesandter der Stadt Augsburg auf dem Friedenskongreß war der dezidiert katholische Dr. Johann von Leuchselring¹¹¹, dem auch die mehrheitlich katholischen Räte der anderen Städte Vollmacht erteilten. Die Protestanten vertrauten die Wahrnehmung ihrer Anliegen den Abgesandten evangelischer Städte an, die Evangelischen in Biberach, Dinkelsbühl und Ravensburg zunächst dem ulmischen Gesandten Dr. Sebastian Otto (1607–1678), der am 1. Dezember 1645 die Parität für Biberach und Dinkelsbühl forderte¹¹². Ihre Augsburger Glaubensbrüder hingegen übertrugen die offizielle Vertretung ihrer Position dem Frankfurter Gesandten Dr. Zacharias Stenglin. Er stellte den Kontakt zu dem Lindauer Gesandten Dr. Valentin Heider¹¹³ her, dem das eigentliche Verdienst an der Durchsetzung einer paritätischen Verfassungsordnung zukam. Er erhielt den Gedanken der Parität auch gegen Bedenken in den eigenen Reihen unermüdlich aufrecht und konnte die evangelischen Stände ebenso wie die Schweden hierfür gewinnen¹¹⁴. Die Katholiken waren zunächst fest entschlossen, sich der

106 Als beispielsweise 1639 bei der Trauung der Magd des Apothekers Johann Heinrich Wieland die Sturmglocke geläutet wurde, ließ der evangelische Amtsbürgermeister den dafür verantwortlichen katholischen Mesner verhaften, worauf die katholischen Ratsherren intervenierten und für seine Freilassung sorgten. In dem folgenden Streit suchten beide Konfessionsparteien sogar bei auswärtigen Territorien Rückhalt (die Evangelischen bei der Reichsstadt Ulm, die Katholiken beim Bischof von Konstanz und Kurfürst Maximilian von Bayern); vgl. DIEMER (wie Anm. 38), S. 303.

107 Zu den Kommissionsverhandlungen unter der Leitung des Grafen von Waldburg-Zeil: HSTA STUTTGART, B 162 Bü. 10, fol. 154r–163v; vgl. auch PFEIFFER (wie Anm. 71), S. 62–64.

108 Zu den Verhandlungen auf dem Westfälischen Friedenskongreß vgl. jetzt aus Augsburgischer Sicht und allgemein: ROECK (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 949–974; aus Biberacher Sicht: PRESS (wie Anm. 83), S. 48–54.

109 Zur Person Herwarts zusammenfassend: ROECK (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 956.

110 Ihr führender Kopf war der Hufschmied Johann Melchior Wildeisen; vgl. BÜRCKSTÜMMER (wie Anm. 97), S. 91.

111 Zu seiner Person und Tätigkeit vgl. jetzt ROECK (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 960–963.

112 Vgl. DIEMER (wie Anm. 38), S. 305.

113 Zu Stenglin und Heider vgl. ROECK (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 961f., mit Hinweisen auf die ältere Literatur.

114 Vgl. die Charakterisierung bei PRESS (wie Anm. 83), S. 49f.

Paritätsforderung zu widersetzen. Erst als sich Schweden hierfür engagierte, glückte der evangelischen Seite der Durchbruch, weil der Kaiser auf Schwedens Zustimmung angewiesen war, um den Friedensschluß zu erreichen.

In Artikel V des Osnabrücker Friedensvertrags zwischen dem Kaiser und Schweden vom 24. Oktober 1648 wurde die Parität für die Städte Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl reichsrechtlich festgelegt und gleichzeitig schon recht weitgehende Bestimmungen für ihre Umsetzung in die Praxis getroffen. In Art. V § 3 wurde bestimmt:

»Civitates Augusta Vindelicorum, Dünckelspüla, Biberacum et Ravensburgum retineant bona, iura et exercitium Religionis dicti anni dieique; sed ratione dignitatum senatoriarum aliorumque munerum publicorum sit inter utriusque Religioni addictos aequalitas idemque numerus«¹¹⁵.

Damit wurde verwirklicht, was sich in Augsburg schon bei den Auseinandersetzungen im Kalenderstreit angebahnt hatte: eine klare Unterscheidung zwischen den »Ecclesiastica«, den religiös-konfessionellen Belangen, für die das »Normaljahr« 1624 ausschlaggebend war, und den »Politica«, den politisch-verfassungsmäßigen Angelegenheiten. In letzteren blieb der Stand des Normaljahrs unberücksichtigt zugunsten einer »durchgehenden Gleichheit« oder »Äquivalenz«, um so eine »konfessionspolitische Neutralisierung« des Gemeinwesens zu erreichen. In mehreren weiteren Abschnitten von Artikel V wurde die Grundlage für die Durchführung der numerischen Parität in Augsburg (§ 4, 5, 6) und den drei anderen betroffenen Reichsstädten (§ 11, 29 und 49)¹¹⁶ geschaffen. Mit dieser wurden kaiserliche Kommissionen beauftragt, deren Tätigkeit in den Exekutionsrezessen des Jahres 1649 (Augsburg: 3. April 1649; Biberach: 3. Mai 1649; Dinkelsbühl: 14. Mai 1649; Ravensburg: »Lindauer Rezeß« vom 4. Juni 1649) ihren Niederschlag fanden¹¹⁷. Wiewohl zur Regelung von Einzelfragen in Augsburg, Dinkelsbühl und Ravensburg Folgeprozesse (in Ravensburg der letzte von sechs erst 1670!) erforderlich wurden, markiert das Jahr 1649 damit den Beginn der paritätischen Epoche in den untersuchten Reichsstädten.

Die Parität, so kann man resümieren, wurde den betroffenen Städten nicht gegen ihren Willen aufgezwungen, vielmehr wurde damit eine Forderung der Evangelischen erfüllt, die, zuerst wohl in Biberach 1562, schon lange von dieser Seite erhoben worden war und in Biberach und Ravensburg in den Zeiten des Dreißigjährigen Kriegs bereits annähernd in die Praxis umgesetzt worden war. Von den Evangelischen wurde die Nachricht von der Einführung der Parität denn auch mit Jubel¹¹⁸, von den Katholiken mit Bestürzung aufgenommen.

115 Zitiert nach der Ausgabe von MÜLLER (wie Anm. 15), S. 26.

116 Besonders wichtig für die Neuordnung in den drei kleineren paritätischen Städten war der § 11 des IPO, der in der beim Biberacher Wahl- und Schwörtag vorgelesenen, aus dem Lateinischen übersetzten Fassung lautete (zitiert nach DIEMER, wie Anm. 38, S. 305): »Ferner sollen zu Dinkelsbühl, Biberach und Ravensburg zween Burgermeister, einer der katholischen, der andere der Augsbürgischen Konfession, wie auch vier geheime Ratsmänner sein, so in gleicher Anzahl aus beeden Religionsverwandten zu nehmen. Es soll auch diese Gleichheit bei dem Rat, denen Stadtgerichten, Schatzmeisteramt, wie auch allen andern Ämtern, Dignitäten und Verwaltungen in Obacht genommen werden. Was das Gerichtsschulzenamt, den Syndikat, des Rats- und Gerichtssekretarius anbelangt, wie auch alle andern Ämter, die nur einer Person anvertraut werden, so soll bei denenselben die Abwechslung unverrückt statthaben, dergestalt, daß nach erfolgtem Absterben eines Katholischen jederzeit ein Augsbürgischer Konfessionsverwandter und also wechselseitig succedieren solle. Was die Art der Wahl und die Vielheit der Stimmen, wie auch die Aufsicht derer Kirchen und Schulen und die jährliche Verlesung dieser Verordnung betrifft, so soll es ebenermaßen wie mit Augsburg gehalten werden.«

117 Zusammenfassend hierzu: WARMBRUNN (wie Anm. 1), S. 180–188.

118 Sichtbarstes Zeichen hierfür war (und ist bis heute) das Augsburger Friedensfest, das unmittelbar nach dem Westfälischen Frieden als Zeichen des Dankes der Protestanten für die Parität, die die eigene

Auch die in Augsburg und Dinkelsbühl zu beobachtenden Ansätze zu einer evangelischen Neben- bzw. Gegenregierung zum katholisch dominierten Rat in Form von Bürger- und Kirchenpflegerausschüssen wiesen in diese Richtung.

6. Zusammenfassung

Es fällt schwer, aus der Gegenüberstellung der Konfliktfälle und der Beispiele friedlichen Miteinanders ein einhelliges Fazit zu ziehen. Einerseits wurde von den Ratsgremien mit Unterstützung der Geistlichen beider Bekenntnisse spätestens ab 1580, verstärkt aber seit Beginn des Dreißigjährigen Krieges, eine Konfessions»politik« betrieben, die eindeutig auf die Wahrung von Machtpositionen und Besitzständen abzielte und nach 1648 im Streit um die Auslegung der Paritätsbestimmungen ihre Fortsetzung fand. Formaljuristische Argumente dominierten im offiziellen Schriftverkehr der Konfessions»parteien«, während man in den Quellen fast immer vergeblich nach Ansätzen sucht, sich mit dem theologischen Hintergrund der Glaubensspaltung zu beschäftigen und den Angehörigen der anderen Konfession in seinen Überzeugungen zu respektieren, geschweige denn auf eine Überwindung der Spaltung hinzuarbeiten. Echtes Toleranzdenken, wie es etwa in den Schriften Sebastian Castellios (1515–1563) und Sebastian Francks (1499–1542/43) anzutreffen ist, hatte hier anscheinend keinen Platz. Daß dieses bei oberflächlicher Betrachtung gewonnene Bild jedoch nicht die volle Realität in den gemischtkonfessionellen Städten wiedergibt, hat die Untersuchung der Alltagswirklichkeit gezeigt, soweit sie die Quellenlage im Untersuchungszeitraum zuließ. Unabhängig von den Streitigkeiten um die Rechtspositionen und den Kontroversen der Geistlichen, an denen man durchaus engagiert Anteil nahm, ist bei den einfachen Bürger(inne)n der Reichsstädte die Tendenz zu beobachten, die ihnen ursprünglich gegen ihren Willen aufgezwungene Bikonfessionalität in einem solchen Maße innerlich zu akzeptieren und zu internalisieren, daß man sich eine radikale Änderung dieses Zustands immer weniger vorstellen konnte. Zwar scheint der Befund der Quellen, in denen allerdings naturgemäß die Konfliktfälle zugunsten der Alltagsnormalität überwertet werden, auf den ersten Blick dagegen zu sprechen. Auch wurden die bikonfessionellen Reichsstädte, unübersehbar seit etwa 1580, zunehmend von dem allgemeinen Konfessionalisierungsprozeß erfaßt, der zur Verstärkung des konfessionellen Bewußtseins des Einzelnen und zur deutlicheren Hervorhebung der trennenden Elemente gegenüber den verbindenden führte. Dennoch konnte die innere Bejahung der Bikonfessionalität als Grundlage einer einvernehmlichen Paritätsregelung an vielen Einzelbeispielen nachgewiesen werden; ihr lagen vor allem zwei Einsichten zugrunde:

- die wachsende Erkenntnis, daß beide Konfessionen in der Stadt bestehen bleiben würden und damit ein Arrangement notwendig sei,
- die Erfahrung des Aufeinander-Angewiesen-Seins im Wirtschaftsleben und im Alltag.

Der auf dieser Basis gefundene »Modus vivendi« erwies sich als tragfähige Grundlage für das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten nach 1648.

ETIENNE FRANÇOIS

Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806

Im frühneuzeitlichen Reich stellte die Reichsstadt Augsburg einen erstaunlichen Sonderfall dar: sie war nämlich die einzige deutsche Großstadt (für die damaligen Verhältnisse), wo Protestanten und Katholiken keine Minderheiten waren, sondern – dank der Bestimmungen des Westfälischen Friedens – zwei völlig gleichberechtigte Konfessionsgemeinschaften bildeten. Diese Tatsache führte zu einer Dynamik der Konfessionalisierung, die in vielen Hinsichten ausgeprägter als anderswo war und die sich durch eine Zuspitzung der jeweiligen kollektiven Identitäten, aber auch durch eine tiefe Verinnerlichung und Individualisierung der konfessionellen Zugehörigkeit ausdrückte. Diese Entwicklung gefährdete aber nie ernstlich den bürgerlichen Frieden und hatte trotz aller gegensätzlichen Behauptungen so gut wie keine negativen Konsequenzen für das alltägliche Zusammenleben von Protestanten und Katholiken. »Es ist wahr«, so schrieb 1789 der anonyme Verfasser der »Briefe über Augsburg«, »in keiner Stadt von allen, welche ich je gesehen, sind beide gleichgestellte Religionsarten so erbittert gegeneinander als hier. Doch dies schadet keinem Menschen. Wir sind gesichert durch die Buchstaben des Staatgesetzes. Die Erbitterung geht aber bis aufs Aeußerste, hat Einfluß auf alles, trägt aber eigentlich unsere Konstitution. Sie herrscht auf dem Rathause, in den Kirchen, im Ehebett, treibt unser Blut. Wir sind geborene Antagonisten«¹. Das Ziel dieses Referats wird es sein, die überraschende Paradoxie und die scheinbare Widersprüchlichkeit der »Augsburger Verhältnisse« zu illustrieren und zu erklären².

Ohne Zweifel bildeten beide Konfessionsgemeinschaften zwei Gruppen, die sich bis aufs Äußerste bemühten, ihre Eigenart zu betonen und sich voneinander abzugrenzen. Die auffälligste Form dieser Abgrenzungsstrategie waren auf katholischer Seite die Kontroverspredigten und auf protestantischer Seite das Friedensfest und die großen evangelischen Jubiläen. Die mehrmals im Jahr im Dom und in den großen Kirchen der Stadt gehaltenen Kontroverspredigten waren ein wohlinszeniertes Ritual der Selbstdarstellung und der Selbstverherrlichung, gekoppelt mit schonungsloser Denunziation der Lehre der Gegenpartei. Als Beispiele sei in dieser Hinsicht auf solche Predigtentitel hingewiesen wie »Demonstratio catholicae veritatis« (1660), »Schluß-Reden von der Unfehlbarkeit der sichtbaren catholischen und der Nichtigkeit der unsichtbaren lutherischen Kirche« (1710), »Fünffzig Motiva warum unter so viele Religionen der alleinige Römisch-Catholische Glaub zu erwählen« (1711), oder noch »Die Siegende Wahrheit, das ist: entscheidende Beweg-Ursachen catholisch zu bleiben, oder catholisch zu werden« (1765). In all diesen Predigten werden die Redner – meistens redegewandte und sehr gut ausgebildete Jesuiten – nie müde, die strukturelle Notwendigkeit dieser Abgrenzungsdemonstrationen zu betonen: »Mercket alle meine Zuhörer insgesamt«, so schreibt zum Beispiel 1754 der Jesuitenpater Franz Neumayr, »was für eine Pflicht mein Amt mir auflage in einer Stadt, wo mehrerlei Religionsverwandten vermischt leben, zu seiner Zeit

1 Zitiert nach Pius DIRR, »Augsburg in der Publizistik und Satire des 18. Jahrhunderts«, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben 40 (1914), S. 217–218.

2 Dieser Aufsatz stützt sich zum größten Teil auf mein Buch Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806, Sigmaringen 1991 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33). Für weitere Einzelheiten und Literaturhinweise sei auf diese Publikation hingewiesen.

von dem allein seeligmachenden Römisch-Catholischen Glauben mit gründlicher Widerlegung der Gegen-Irrthum bescheidenlich zu predigen, in Betrachtung, daß wegen des täglichen Umgangs mit uncatholischen Leuthen, bey Unterlassung der heiligen Streitt-Reden notwendig die ächte Hochschätzung der wahren Lehr abnehmen, das Abscheu vor dem Irrthum erlöschten, und die Lauigkeit des Glaubens nach und nach so überhand nehmen müßte, daß die unverantwortliche Gleichgiltigkeit oder der leydige Indifferentismus in diese Stadt seinen öffentlichen Einzug halten und endlich alle Haupt-Plätz behaupten dürffte«³.

Das protestantische Pendant zu den katholischen Kontroverspredigten stellte das Friedensfest dar, das jedes Jahr an das »Wunder« von 1648 erinnerte, das das Weiterleben des Augsburgischen Bekenntnisses in seiner Heimatstadt garantierte: »Hier beten wir als ein Wunder der göttlichen Güte an«, so schrieb 1730 der Verfasser der Festpredigt anlässlich des Jubelfestes der Confessio Augusta, »daß auf so viele Stürme und Wetter mancherley Tragsalen, so unsere Evangelische Kirche betreffen, da unsere Widerwärtige vor 100 Jahren bey dem damaligen Jubel-Fest der Augspurgischen Confession ziemlich unbesonnen gespottet, daß wir damahlen unserer Augspurgischen Confession das Leichenlied gesungen haben und man besonders über unsere allhiefige Evangelische Kirche hat propheceyen wollen: Es werde nimmermehr ein lutherischer Praedicant hierher kommen – unsere Kirche und Confession doch noch steht bis auf den heutigen Tag und mit Gottes Beystand stehen und bestehen wird bis ans Ende der Welt«⁴. Der Wille zur Selbstverherrlichung und Selbstbehauptung, der sich in den protestantischen Friedens- und Jubelfesten manifestiert, steht in keiner Weise dem katholischen nach: das protestantische Augsburg wird von den Festrednern systematisch dem »Volk der Gerechten«, dem »Augsburgischen Israël«, der »Gottes-Stadt« gleichgestellt. Jedes Jahr schließlich wiederholen diese Feiern denselben Aufruf zur Treue, zur Standhaftigkeit und zur Verteidigungsbereitschaft. So schreibt zum Beispiel der Verfasser des »Friedensgemälde« von 1701 (Kupferstich mit Kommentar, das jedes Jahr allen Kindern der protestantischen Schulen feierlich überreicht wurde):

»Bedenckt, daß ihr getaufft, und also zu den Streiten
Als Krieger seydt geweyht; will etwan in der Lehr
Ein Irr-Geist von dem Ziel der Wahrheit euch verleiten,
So sprecht auf sein Geschrey nur Bibel, Bibel her.
Seyd allzeit wolgerüst mit denen Glaubens-Waffen,
Auf die Versuchung-Noth rufft Gott zum Helfer an,
Er wird Gewissens-Ruh und Frieden euch verschaffen,
Und wehren, daß der Feind euch nicht ansiegen kann«⁵.

Der Kommentar zum Friedensgemälde von 1729 ist noch deutlicher:

»Diß mercke, Jugend, wohl, danck Gott von gantzen Hertzen,
Bleib aber biß in Tod ein rechter Protestant
Der weder durch Abfall, noch Laster will verschertzen
den Glauben, den ihm Gott durchs Wort hat zugewandt«⁶.

3 Franz NEUMAYR S. J., Predigt »Ob es gleich gelte, was man für eine Religion annehme, wann sie nur christlich ist?«, 1754, S. 7.

4 Stadtarchiv Augsburg, Evangelisches Wesensarchiv, 534, I: »Der Evangelischen Kirche in Augsburg Jubel-Freude oder Dancksagung, Bitte und Gebet so auf das Anno 1730 angestellte allgemeine Jubel-Fest... von allen 6 Evangelischen Canzeln der Gemeinde Gottes allhier fürgesprochen wird.«

5 Reprint in: Horst JESSE (Hrsg.), Friedensgemälde 1650–1789: Zum Hohen Friedensfest am 8. August in Augsburg, Pfaffenhofen/Ilm 1981, S. 183.

6 Ebd., S. 241.

Wie stand aber die Augsburger Bevölkerung zu diesen höchst ritualisierten Formen der Selbstinszenierung und der gegenseitigen Abgrenzung? War dieses zwanghafte Bemühen um Unterscheidung nur der Ausdruck einer spezifisch klerikalen Sorge oder entsprach er einer verbreiteten Einstellung? Wie weit identifizierte sich der »gemeine Mann« mit dem Programm und mit den Aufrufen der Geistlichen der beiden Konfessionen? Eine erste Teilantwort auf diese Frage liefert die Überbetonung der äußerlichen Unterscheidungsmerkmale zwischen den beiden Konfessionsgemeinschaften, aber auch ihre symbolische und affektive Aufwertung, wie man sie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und im Laufe des 18. Jahrhunderts feststellen kann. Diese Dynamik läßt sich am deutlichsten an der Frauenkleidung beobachten. Schon 1687 bemerkt der französische Hugenotte Maximilian Mission, daß »man die verschiedenen Qualitäten und Religionen der meisten Leute an ihrer Tracht ersehen kann«⁷. Während die Katholikinnen die bayerische Riegelhaube trugen, trugen die Protestantinnen die eher auf Augsburg beschränkte Flügelhaube und noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts stellte der Verfasser der medizinischen Topographie der Stadt fest, daß »um keinen Preis eine protestantische Augsburgerin ein Riegelhäubchen« tragen würde⁸. Eine weitere Teilantwort wird von der Entwicklung der Vornamen – als besonders aussagekräftigen Indikatoren der familiären und kollektiven Identität – geliefert. Während eine erste um 1656 durchgeführte Stichprobe eine noch mehrheitliche konfessionelle Indifferenz aufweist (nur 15 % der Vornamen lassen sich eindeutig konfessionell bestimmen), zeigen zwei weitere Stichproben um 1716 und um 1776 einen sich beschleunigenden und vertiefenden Unterscheidungsprozeß zwischen den beiden Gemeinschaften. Am Ende des 18. Jahrhunderts stellen die konfessionsneutralen Vornamen nur noch eine Randerscheinung dar (ca. 20 % aller Vornamen). Die Katholiken zeichnen sich durch eine demonstrative Übertreibung »ihrer« Vornamen (Maria, Franziska, Theresia, Alois, Anton, Ignaz, Josef, Xaver usw.) aus; die Protestanten ihrerseits betreiben eine eher »negative« Abgrenzung, indem sie auf solche Vornamen zurückgreifen, von denen sie sicher sind, daß die Katholiken sie nicht verwenden werden (Anna Barbara, Anna Regina, Johann Georg, Johann Jakob, Johann Friedrich usw.). Diese Entwicklung ist nicht nur das Zeichen einer sich vertiefenden Abgrenzung; darüberhinaus drückt sie den Prozeß einer zunehmenden Identifizierung mit der jeweiligen Konfession aus: am Ende des 18. Jahrhunderts legt die überwiegende Mehrheit der Eltern darauf Wert, daß ihre Kinder von Geburt an ein unauslöschliches Zeichen ihrer Konfessionszugehörigkeit erhalten, das sie für immer an ihre jeweilige »Verwandtschaft« bindet.

Ein letzter Aspekt – dem man eine entschieden größere Aussagekraft beimessen sollte – zeugt schließlich von der Tiefe der kulturellen Grenze zwischen den beiden Gemeinschaften und von ihrer lebensnahen und existentiellen Wirklichkeit: es handelt sich um das fast totale Fehlen von Mischehen und Konversionen zwischen Katholiken und Protestanten. Im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts (wo sich die Zahl der sogenannten »ungleichen Ehen« mit Genauigkeit errechnen läßt) zählt man bei einer Gesamtzahl von 7775 Eheschließungen in den Jahren 1774–1799 nur 77 Mischehen, d. h. weniger als 1 %. Für die gleiche Zeit kann man die Zahl der Konversionen auf ca. 30 pro Jahr schätzen; bezogen auf die Gesamtzahl der Augsburger im Alter von über 14 Jahren (d. h. etwa 18000 Personen) bedeutet diese Zahl, daß pro Jahr weniger als 0,2 % der erwachsenen Bevölkerung über die »unsichtbare Grenze« wechselte. Diese außerordentlich niedrigen Prozentsätze sind um so bemerkenswerter, als

7 Zitiert nach Hildebrand DUSSLER (Hrsg.), *Reisen und Reisende in Bayerisch-Schwaben, Weißenhorn*, Bd. II, 1974, S. 167. Über das Bild Süddeutschlands und Österreichs in der deutschen Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts siehe die vorzügliche und jüngst erschienene Untersuchung von Françoise KNOPPER, *Le regard du voyageur en Allemagne du Sud et en Autriche dans les relations de voyageurs allemands*, Nancy 1992.

8 Zitiert nach Wolfgang ZORN (Hrsg.), »Augsburg um 1860. Ein unveröffentlichter Amtsarztbericht als sozialgeschichtliche Quelle«, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 76 (1982), S. 107.

Mischehen und Konversionen rechtlich freigestellt und gesichert waren und beide Bevölkerungsgruppen in engster Verflechtung zueinander im Alltag lebten. Das fast völlige Fehlen von Mischehen und Konversionen ist insofern nicht in erster Linie das Ergebnis eines Verbots von oben, sondern vielmehr und vor allem der Ausdruck einer beiderseitigen tiefen Abneigung der »Grenzüberschreitungen« und einer gelungenen Verinnerlichung des Verbots von unten. Im Augsburg der späten Frühneuzeit (im Unterschied zu den Verhältnissen des 16. Jahrhunderts, wo nach Montaigne »Mischehen gang und gäbe waren und täglich stattfanden«) hatte man es mit zwei stark ausgeprägten Kulturen zu tun, die ihren Gegensatz wegen des Zusammenlebens steigerten, und mit denen sich die überwiegende Mehrheit der Stadtbewohner identifizierte. Mit anderen Worten: zwischen Gruppenidentität und persönlicher Identität gab es keinen Bruch, sondern vielmehr Kontinuität. Der Aufklärer Friedrich Nicolai, der Augsburg am Anfang der 1780er Jahre besuchte, sagte mit Recht von den dortigen Katholiken, sie seien »dreifach katholisch« gewesen; wäre er aber selber nicht so protestantenfreundlich gewesen, dann hätte er genauso auch die Augsburger Protestanten als »dreifach lutherische« bezeichnen müssen⁹. Wie allen anderen zeitgenössischen Reiseschriftstellern fiel ihm auch der starke Gegensatz zwischen beiden Bevölkerungsgruppen auf: »Sobald ein Fremder sich als Katholik erklärt und mit Katholiken Umgang hat«, schrieb 1784 in seinem Reisebericht Johann Pezzl, »so ist er platterdings von der Gesellschaft der Lutheraner ausgeschlossen; und sobald er sich auf diese Seite schlägt, ist ihm die Gegenparthey unzugänglich. Um hier einige erträglichere Gesellschaften von beyden Partheyen genießen zu können, muß man seine Religion ganz verläugnen, und sich eher für einen Türken, Heiden oder Juden ausgeben als für einen Anhänger der zwo paritätischen Religionspartheyen«¹⁰.

*

Schenkt man der aufklärerischen Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts Glauben, so könnte man meinen, der Religionshaß wäre in Augsburg so stark gewesen, daß die dortige Gesellschaft immer am Rande des Bürgerkriegs gelebt hätte: »Neun Zehntel der Einwohner [Augsburgs]«, so schrieb zum Beispiel 1778 Ludwig Wekhrlin, »sind die infamste Kanaille, die man sich denken kann, die immer bereit ist, sich selbst auf das erste Signal aus Religionshaß zu erwürgen... Die Parität ist von ihrem wahren Charakter, dem Duldungsgeiste so entfernt, daß jede der beiden Religionsparteien alle Augenblicke bereit wäre, der anderen den Hals zu brechen, wenn der Magistrat nicht in beständiger Wachsamkeit bliebe«¹¹. Solche ständig wiederholten Urteile sollten jedoch den heutigen Historiker nicht täuschen, denn sie sind von Fakten schlicht widerlegt. In den anderthalb Jahrhunderten zwischen dem Westfälischen Frieden und der Annexion Augsburgs durch das Königreich Bayern 1806 wurde nämlich der bürgerliche Frieden nur ein einziges Mal ernstlich durch konfessionelle Auseinandersetzungen gefährdet. Diese einzige Ausnahme ereignete sich im Jahre 1718; sie begann mit einem ganz banalen Wirtshausstreit zwischen Studenten des Jesuitengymnasiums und Goldschmiedegesellen, entartete dann nach einem ungeschickten Eingreifen der Stadtgarde (wobei ein Student getötet und ein anderer verwundet wurde – und zwar ausgerechnet am Vortag der großen Fronleichnamsprozession) und entwickelte sich schließlich am 19. Juni zu einem regelrechten Aufruhr mit dem Versuch eines Ansturms auf das Rathaus – bis ein hartes Eingreifen der Stadtgarde, das ein weiteres Todesopfer verursachte, die Ruhe wieder herstellte¹².

9 Friedrich NICOLAI, Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781, Berlin/Stettin, Bd. VII, 1786, S. 63–65.

10 Johann PEZZL, Reise durch den Baierischen Kreis. Salzburg/Leipzig, Bd. I, 1784, S. 116.

11 Zitiert nach P. DIRR, »Augsburg in der Publizistik« (wie Anm. 1), S. 213 und 219.

12 Um weitere Einzelheiten über die konfessionellen Streitigkeiten, vgl. die Seiten 163–167 meines Buches (wie Anm. 2).

Wie läßt sich diese so überraschende Tatsache, die im übrigen die Richtigkeit der am Anfang zitierten Beobachtung des Verfassers der »Briefe über Augsburg« (»Wir sind geborene Antagonisten... doch diese schadet keinem Menschen«) bestätigt, erklären? Auf diese Frage gibt es nicht eine, sondern eine Reihe von Antworten und Gründe verschiedenster Art, die sich ergänzen und verstärken, und deren Zusammenwirken das insgesamt gute Funktionieren des Systems der Parität verursachten.

Ein erster Grund ist bei dem rechtlich-politischen System der Parität zu suchen, d. h. in dieser schon vor dem Dreißigjährigen Krieg erprobten und dann durch die Bestimmungen des Friedens fixierten Mischung von Gleichberechtigung und Mitbestimmung. Die Parität sah zuerst eine strikte Teilung aller Ämter (auch in den Zünften und bis hin zu den Gesellenherbergen) zwischen beiden Konfessionsparteien vor – und bedingte hierdurch ihre völlige Gleichberechtigung; sie bestimmte dann auf das genaueste die Rechte und Besitzungen der beiden Gemeinschaften – so daß jede über eine sehr große Selbständigkeit verfügen und eine Gesellschaft für sich bilden konnte; sie sorgte schließlich dafür, daß alle die Stadt als solche betreffenden Entscheidungen durch die beiden Konfessionen gemeinsam getroffen wurden, so daß jede Gemeinschaft auf die andere angewiesen war, in einem System der ständigen und strukturellen Mitverantwortung. Hauptverantwortlich für das gute Funktionieren des Systems war das Patriziat der Stadt; und auch wenn die konfessionelle Grenze die Ratsgeschlechter scharf trennte, so waren sie sich doch einig in der Ausübung der Herrschaft, in der Wahrung ihrer Privilegien und in ihrem Stadtpatriotismus.

Der zweite Grund ist in der Tatsache zu suchen, daß es zwischen der Mitte des 17. Jahrhunderts und der Mitte des 19. Jahrhunderts nie zu einer zu starken Diskrepanz zwischen dem Prinzip der konfessionellen Gleichberechtigung und der demographischen Wirklichkeit kam. Das demographische Kräfteverhältnis zwischen beiden Konfessionsgruppen kehrte sich zwar um, insofern als die Protestanten, die am Anfang der Beobachtungszeit noch zwei Drittel der Bevölkerung ausmachten, am Beginn des 19. Jahrhunderts nur noch ein Drittel waren. Aber nie stellte eine Konfessionsgruppe weniger als mindestens ein Drittel der Gesamtbevölkerung dar, so daß die juristische Konstruktion der Parität immer in etwa der tatsächlichen Zusammensetzung der Stadtbevölkerung entsprach, einen erfolgreichen Schutz für die jeweils sich in der demographischen Minderheit befindenden Gruppe bildete, und nie in die Gefahr kam, zu künstlich und zu realitätsfern zu werden¹³.

Das Fehlen von geschlossenen konfessionellen Stadtteilen liefert den dritten Grund für das friedliche Zusammenleben der beiden Bevölkerungsgruppen. Abgesehen von der Fuggerei, wo laut der Bestimmungen des Stifters die Zugehörigkeit zum katholischen Glauben Voraussetzung für das Wohnrecht war, gab es nämlich in Augsburg nirgends konfessionell homogene Wohnbezirke. Wie man es noch heute am Beispiel der beiden Doppelkirchen St. Ulrich und Hl. Kreuz sehen kann, war der Alltag vielmehr durch das Nebeneinander der Konfessionen und ihre enge Verflechtung gekennzeichnet. Zwar verteilten sich beide Konfessionen nicht gleichmäßig: während die Katholiken 1711 63 % der Bevölkerung der Frauenvorstadt ausmachten, stellten die Protestanten 60 % der Einwohner der Oberstadt dar. Aber diese Schwankungen waren nicht primär konfessionell bedingt und hingen vielmehr mit der sozialen Zusammensetzung der jeweiligen Stadtteile zusammen¹⁴.

Diese ungleichmäßige Verteilung soll andererseits nicht bedeuten, daß beide Konfessionsgruppen sich durch krasse soziale Gegensätze voneinander unterschieden. Denn – und das wäre unser vierter Grund – wenn es auch Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten bei der beruflichen Zusammensetzung gab, waren diese Unterschiede alles andere als ausge-
13 Über die demographische Entwicklung der beiden Konfessionsgruppen, vgl. die Seiten 33–72 meines Buches.

14 Näheres darüber auf den Seiten 108–110 meines Buches.

sprochene Gegensätze. Wie in anderen Städten waren die Protestanten in der Oberschicht übervertreten, während die Katholiken die Mehrheit der Unterschicht ausmachten; aber dies geschah ohne Ausschließlichkeit: 1734–1736 machten die Katholiken 37 % der Angehörigen der Oberschicht und die Protestanten 34 % der Angehörigen der Unterschicht aus. Bei der Verteilung der Vermögensverhältnisse kam die Verflechtung der Konfessionen noch deutlicher in Erscheinung: während die Protestanten in der Oberschicht aber auch in der Unterschicht überdurchschnittlich vertreten waren, überwogen die Katholiken am Anfang des 18. Jahrhunderts in den mittleren Vermögensschichten¹⁵.

Das Fehlen von klaren sozialen Gegensätzen zwischen den beiden Konfessionsgruppen hing seinerseits engstens mit einem ausgeprägten Pragmatismus im wirtschaftlichen Leben zusammen, der den fünften Erklärungsfaktor darstellt. Im frühneuzeitlichen Augsburg sorgte man nämlich sehr genau dafür, daß es zu keinen für die Leistungsfähigkeit der städtischen Wirtschaft – d. h. für den Wohlstand seiner Bewohner – abträglichen Interferenzen zwischen Konfessionszugehörigkeit und Wirtschaftspraxis kam. Das galt bei den Dienstboten, wo man dafür sorgte, daß in den zahlreichen Fällen von Konfessionsunterschieden zwischen Herrschaften und Dienstboten, die Dienstboten ihren jeweiligen Glauben frei ausüben konnten¹⁶ –, wie auch bei den besonders sensiblen künstlerischen Berufen (Gold- und Silberschmieden, Kupferstechern und Kupferdruckern, Buchdruckern, Buchhändlern und Verlegern), wo man sich entweder die Märkte untereinander teilte, oder (viel eher) Formen der konkreten Zusammenarbeit entwickelte, die sich von konfessionellen Skrupeln nicht irreführen ließen¹⁷.

Der sechste Erklärungsfaktor liegt in der integrierenden Wirkung des Zusammenlebens, aber auch der Auseinandersetzung und des Wettstreits von Konfessionen, die ständig aufeinander angewiesen waren. Das Paradoxe der Parität bestand nämlich darin, daß sie einerseits polarisierend, mit Steigerung der jeweiligen Unterschiede, wirkte, und daß sie andererseits zur gegenseitigen Nachahmung und Abhängigkeit beitrug. Diese Abhängigkeit war sogar so groß, daß den beiden Gemeinschaften zur besseren Verdeutlichung ihrer Unterschiede oftmals nichts anderes übrigblieb, als einander nachzuahmen, und sei es nur, um eine zu eindeutige Überlegenheit der einen über die andere zu vermeiden. Dadurch kam es bei beiden zu häufigen Osmoseerscheinungen und einer gegenseitigen Nachahmung im Bemühen um Abgrenzung, die der Begründer der deutschen Volkskunde, Wilhelm Heinrich Riehl, im vorigen Jahrhundert mit folgenden Worten so treffend charakterisiert hat: »Indem die Konfessionen ihren Gegensatz recht tapfer wahren wollten, suchte eine der anderen die Alleinherrschaft ihres eigensten Gebietes streitig zu machen, und indem sie solchergestalt einander zu überbieten wähten, ahmten sie einander nach. So hat man also aus dem heiligsten protestantischen Eifer die lutherischen Kirchen [der Stadt] derart im Innern aufgeputzt, daß sie ganz wie katholische aussehen. So widerspruchsvoll diese Sätze scheinen, so beleuchten sie doch das frühere Augsburger Kirchentum recht ins Herz hinein«¹⁸.

Diese sechs Faktoren fanden schließlich ihren Ausdruck im konkreten Verhalten der meisten Augsburger Bewohner, die sehr früh wußten, welche Grenzen man zu respektieren hatte, damit das System funktionierte und der Frieden erhalten blieb. Die Parität, d. h. die konkrete Toleranz zwischen Katholiken und Protestanten, wurde zur Wirklichkeit, nicht nur weil sie von oben befohlen wurde, sondern – und vor allem – weil die Augsburger sie im Alltag praktizierten, ohne ihre Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Glaubensverwandtschaft in

15 Über die berufliche Gliederung und die Vermögensverhältnisse der beiden Konfessionen, vgl. die Seiten 84–107 meines Buches.

16 Mehr darüber auf den Seiten 112–117 meines Buches.

17 Mehr darüber auf den Seiten 130–140 meines Buches.

18 Wilhelm-Heinrich RIEHL, »Augsburger Studien«, in: DERS., *Culturstudien aus drei Jahrhunderten*, Stuttgart 1862 (2. Aufl.), S. 327–328.

Frage zu stellen, aber mit all den dazu erforderlichen Kompromissen. Statt sich auszuschließen, bedingten sich Glaubenstreue und Pragmatismus gegenseitig. Sicher war der dafür zu bezahlende Preis (Verinnerlichung des Tabus der Mischehe und der Konversion, Entwicklung einer tief verankerten Mißtrauenskultur zwischen den Konfessionen – mit all den dazu gehörigen psychologischen Konsequenzen) nicht gering; aber der geschickte Umgang mit unterschiedlichen Identitäten – auch in ihren Widersprüchen – ermöglichte eine Frühform der gegenseitigen Anerkennung und Toleranz, die man im damaligen Europa nur selten fand und die der schon erwähnte französische Hugonotte Maximilien Misson (der von seiner Herkunft her sehr genau wußte, was wahre Intoleranz war) 1687 mit folgenden Worten beschrieb: »Die Catholischen halten zu Augsburg ihre processionen, und das herumtragen ihres sacraments öffentlich, und nehmen die Lutheraner so dann auch ihre Hüte vor demselben ab, wenn sie die gelegenheit nicht vermeiden können. Im übrigen leben die einwohner von beyden Religionen also zusammen, daß nicht gern ein theil dem andern ursach zu verdruß oder ärgerniß geben will«¹⁹.

Daß die oben geschilderten »Augsburger Verhältnisse« in vielen Hinsichten im frühneuzeitlichen Reich einmalig waren, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Ihre Einzigartigkeit schließt nichtdestoweniger eine gewisse Exemplarität nicht aus. Diese Exemplarität verdankt sie zuerst der Tatsache, daß das juristisch-politische System der Parität auf lokaler Ebene die Bestimmungen widerspiegelte, die seit dem Westfälischen Frieden auf Reichsebene das Verhältnis der Konfessionen zueinander regelte. Sie verdankt sie sodann der Zunahme der Zahl der Städte mit gemischtkonfessioneller Bevölkerung nach 1648: um 1650 war Augsburg die einzige der 26 Städte des Reichs mit über zehntausend Einwohnern, die eine konfessionelle Minderheit in ihren Mauern beherbergte, die wenigstens ein Viertel der gesamten Stadtbevölkerung ausmachte. 150 Jahre später war dies dagegen bei 6 der 61 Städte mit mehr als zehntausend Einwohnern der Fall. Sie verdankt sie schließlich der Tatsache, daß die Dynamik der gegenseitigen Abgrenzung, der Verinnerlichung der jeweiligen Identität und des friedlichen Zusammenlebens, die man in Augsburg besonders deutlich beobachten kann, sich – wenn auch meistens nicht so ausgeprägt und unter anderen Voraussetzungen – in vielen anderen deutschen bzw. deutschsprachigen Städten und Territorien wiederfinden läßt – wie zum Beispiel im Elsaß, wo, nach Louis Châtelier, »am Ende des 18. Jahrhunderts die beiden Konfessionsgemeinschaften (die Katholiken und die Lutheraner) durchaus »zwei getrennte Gruppen, zwei unterschiedliche Gesellschaften« bilden. Das gilt nicht nur für Straßburg, sondern für das gesamte Unterelsaß. Offensichtlich setzt sich im 18. Jahrhundert der Begriff »Bekenntnis« mit allem, was er an sozialen Konnotationen enthält, für die katholischen und lutherischen Gemeinden in ihrer Gesamtheit durch. Was 1650 vor allem für die einfachen Gläubigen nur vage Umrisse hatte, zeichnet sich ein Jahrhundert später gestochen scharf ab«²⁰. Weil Augsburg einzigartig war, wurde es exemplarisch.

19 Zitiert nach H. DUSSLER, *Reisen und Reisende*, II (wie Anm. 7), S. 164. Vgl. auch im selben Band, S. 365, diese Beobachtung eines englischen Reisenden vom Anfang des 19. Jahrhunderts, Sir John Barrow, nach einer Beschreibung des »Friedensfestes«: »It was a pleasing and impressive sight, the more so when we reflect, that here, at least, Catholics and Protestants live and associate in the most perfect harmony; ... and Augsburg is not the only place in Bavaria where the same harmony prevails, though perhaps not carried to the same extent.«

20 Louis CHÂTELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg 1650–1770*, Paris, 1981, S. 359.

WOLFGANG ZIMMERMANN

Protestanten in einer rekatholisierten Bischofsstadt: Konstanz in den Jahren 1548 bis 1635

I.

In den Jahren um 1740 ereignete sich ein denkwürdiger Vorfall in Konstanz. Ein Bürger, der am Obermarkt, also im bürgerlichen Zentrum der Stadt, wohnte, zeigte Symptome einer seltsamen Krankheit. Er redete wirr, verfiel phasenweise in Melancholie und zeigte sich auch sonst sehr verändert. Ein herbeigerufener Kapuzinermönch stellte fest, daß der Mann vom Teufel besessen sei. Allein der Exorzismus zeigte keine Wirkung. Für den Pater war dies unverständlich. Weitere Nachforschungen förderten jedoch bald den Grund für die Erfolglosigkeit des Kapuzinermönchs zutage: Ein Nachbar des kranken Bürgers beherbergte einen durchreisenden Protestanten in seinem Haus. Der Häretiker wurde umgehend der Stadt verwiesen. Ein erneut durchgeführter Exorzismus war nun erfolgreich¹.

Konstanz zu Beginn des 18. Jahrhunderts war eine katholische Stadt. Eine konfessionelle Minderheit gab es nicht, sie war überhaupt nicht denkbar. Schon der Aufenthalt eines einzigen Protestanten innerhalb der Stadtmauern konnte die Ordnung durcheinanderbringen. Das Problem einer religiösen Minorität war nicht eine Frage ihres Umfangs, es war vielmehr grundsätzlicher Natur. Ein ähnliches Selbstbewußtsein hatte die Stadt bereits 1733 demonstriert, als sie den hundertsten Jahrestag der abgewehrten Belagerung durch die schwedischen Truppen feierlich begangen hatte. Eine zu diesem Anlaß durch den Stadtsyndikus Dr. Johann Friedrich Speth verfaßte knappe Geschichte der Stadt hatte die Konstanzer Reformationsgeschichte ausgeblendet, dagegen aber die Bewahrung der katholischen Kirche in der Stadt durch die abgewehrte Schwedenbelagerung hervorgehoben².

Das konfessionelle Selbstverständnis der Stadt, schlaglichtartig beleuchtet anhand einer alltäglichen Begebenheit und anhand reflektierter Darstellung in der städtischen Historiographie, war Ergebnis von Entwicklungen längerer Dauer, in denen politische, religiöse und soziale Aspekte und Motive sich gegenseitig vielfältig beeinflusst hatten. Dabei führt die Frage nach den Lebensbedingungen, nach der Form und dem Umfang der protestantischen Minderheit in der rekatholisierten Bischofsstadt Konstanz ins Zentrum dieses Prozesses hinein. Die

1 Zu den Teufelsaustreibungen der Kapuziner vgl. die Berichte in der Hauschronik des Klosters (GLAK/Nachlaß Mone 140). – Zahlreiche Fälle für die ganze vorderösterreichische Ordensprovinz verzeichnet bei ROMUALD VON STOCKACH, *Historia provinciae Anterioris Austriae fratrum minorum Capucinatorum*, Kempten 1747, 372–383.

2 Zu Speth und seiner Chronik vgl. Wolfgang ZIMMERMANN, in: *Geschichte der Stadt Konstanz* Bd. 3, Konstanz 1991, 311f. – Allgemein zur Verarbeitung der Reformationszeit in der städtischen Chronistik: DERS., *Aufbruch gegen Gottes Wort. Geschichtsdeutung nach dem Scheitern der Konstanzer Reformation in den Trostgesprächen des ehemaligen Stadtschreibers Jörg Vögeli*, in: *Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe*. Festschrift für Hans-Christoph Rublack, hg. v. Monika HAGENMAIER und Sabine HOLTZ, Frankfurt a.M. u. a. 1992, 317–329.

zeitlichen Eckpunkte bilden dabei die Jahre 1548 und 1635. 1548 war die Rekatholisierung der Stadt von außen erzwungen worden, 1635 wurde das Thema einer konfessionellen Minderheit zum letzten Mal in umfassender Weise erörtert³.

II.

Die Reichsstadt Konstanz hatte sich früh der Reformation geöffnet⁴. Bereits im Jahr 1522 wurde auf den wichtigsten Kanzeln der Stadt reformatorisch gepredigt: in den Stifts- und Pfarrkirchen St. Johann und St. Stephan durch Jakob Windner⁵ und Bartholomäus Metzler⁶, in der Bischofskirche seit 1522 durch Johannes Wanner⁷. Als Reaktion auf den steigenden Druck des Rats verließen Bischof und Klerus 1526/27 die Stadt.

Der zügigen Durchführung der Reformation bis zu ihrem Abschluß im Jahr 1531 folgte jedoch bald der totale Zusammenbruch. Im Jahr 1548 scheiterte die Außenpolitik der Reichsstadt, die südlich des Rheins hart an der Grenze zur Eidgenossenschaft gelegen war. Nach der Niederlage des Schmalkaldischen Bundes in den Jahren 1546/47 hatte der Rat eine Aussöhnung mit dem Kaiser immer wieder hinausgezögert. Die Stadt hoffte auf einen günstigeren Zeitpunkt. Hilfe erwartete man von den protestantischen Eidgenossen, besonders von den Städten Bern und Zürich. Diese Hoffnung erwies sich im Moment der Bedrohung jedoch als vergeblich. Am 6. August 1548 wurde durch Kaiser Karl V. (1519–1556) die Reichsacht über Konstanz verhängt, zeitgleich griffen spanische Truppen des Kaisers die Stadt an. Zwar konnte der Angriff abgewehrt werden, doch brachte der kleine militärische Erfolg Konstanz keinen neuen Spielraum für weitere Verhandlungen. Kaiser Karl V. übertrug nach dem Abzug der spanischen Truppen seinem Bruder, König Ferdinand I., und dessen Obersten, Freiherrn Nikolaus von Pollweil, die Exekution der Reichsacht⁸.

Nach heftigen innerstädtischen Auseinandersetzungen zog der Rat im Oktober 1548 die Konsequenzen aus seiner politischen Isolation und übergab Konstanz an Österreich. Der engste Kreis der städtischen Führungsschicht, der die Politik der letzten Jahrzehnte geprägt hatte, war schon zuvor mit den reformatorischen Prädikanten aus der Stadt in die Eidgenossenschaft geflohen. Am 14. Oktober rückten die Truppen unter Nikolaus von Pollweil in der

3 Die folgenden Überlegungen beruhen auf der Dissertation des Verfassers. Für umfangreichere Quellenachweise wird deshalb verwiesen auf: Wolfgang ZIMMERMANN, *Rekatholisierung, Konfessionalisierung und Ratsregiment. Der Prozeß des politischen und religiösen Wandels in der Stadt Konstanz 1548–1637* (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 34), Sigmaringen 1994.

4 Zur Konstanzer Reformationsgeschichte vgl. Hans-Christoph RUBLACK, *Die Einführung der Reformation in Konstanz von den Anfängen bis zum Abschluß 1531* (QFRG 40), Gütersloh 1970. – Für die zweite Phase (1531–1548): Wolfgang DOBRAS, *Ratsregiment, Sittenpolizei und Kirchengleichheit in der Reichsstadt Konstanz 1531–1548. Ein Beitrag zur Geschichte der oberdeutsch-schweizerischen Reformation* (QFRG 59), Gütersloh 1993. – Den Forschungsstand zusammengefaßt: Wolfgang DOBRAS, *Konstanz zur Zeit der Reformation*, in: *Geschichte der Stadt Konstanz* Bd. 3 (wie Anm. 2) 11–146.

5 Windner, seit 1513 Helfer am Stift St. Stephan, erhielt 1519 die Pfarrei St. Stephan; gest. zwischen 1538–1540. Helmut MAURER, *Das Stift St. Stephan in Konstanz* (Germania Sacra NF 15), Berlin – New York 1981, 421f.

6 Metzler, seit 1519 Helfer am Stift St. Stephan, bekam vom Rat 1527 die Ehinger-Pfründe verliehen, danach Anstellung als reformatorischer Prediger bzw. Pfarrer an St. Stephan; gest. vor 1553 in Burgdorf (Kanton Bern). MAURER, *St. Stephan* (wie Anm. 5) 423.

7 Bei der Ernennung zum Münsterprediger 1522 wurde Wanner durch die Humanistengruppe innerhalb des Domkapitels unterstützt; gest. 1527. RUBLACK, *Konstanz* (wie Anm. 4) 18f., zur Person: 213f., Anm. 50.

8 DOBRAS, in: *Geschichte der Stadt Konstanz* Bd. 3 (wie Anm. 2), 141–147.

Stadt ein. Am nächsten Tag wurde die Bürgerschaft auf den neuen Landesherrn Österreich vereidigt. Zugleich hatte sie zu geloben, alle Mandate des Königs »zu erhaltung der waren alten christenlichen religion« zu befolgen. Die zentralen Ziele der städtischen Politik, die Sicherung der Reichsfreiheit sowie die Konsolidierung der Reformation, waren gescheitert, auch wenn große Teile der politischen Führungsschicht und der Bürgerschaft noch davon ausgingen, daß die Veränderungen nur von vorübergehender Dauer wären.

Politische »Subordination« der Stadt und landesherrlicher Konfessionszwang wurden sofort nach der Einnahme von Konstanz durch Österreich untrennbar miteinander verbunden. Überlegungen König Ferdinands, das Interim in der Stadt zuzulassen, wurden vom Kaiser verworfen. Konstanz sollte österreichisch und katholisch werden. Demgemäß mußte konfessioneller Dissens zwangsläufig durch die oberösterreichische Regierung in Innsbruck als mangelnde politische Loyalität gegenüber dem neuen Landesherrn ausgelegt werden. Zugleich war man aber auch gezwungen, nicht durch eine zu massive Rekatholisierungspolitik weitergehende Unruhen unter der Bevölkerung zu provozieren und somit die Landesherrschaft über Konstanz aufs Spiel zu setzen.

Innsbruck sah nämlich die Lage am Bodensee auch nach der Kapitulation der Stadt nicht als gesichert an. Immer wieder tauchten Gerüchte auf, wonach die protestantischen Eidgenossen mit französischer Unterstützung eine Befreiung von Konstanz planten⁹. Angehörige der reformatorischen Elite hegten im eidgenössischen Exil dieselben Hoffnungen. In den ersten Monaten des Jahres 1553 rechnete Österreich im Zuge des Fürstenkriegs mit einer Belagerung der Stadt. Die Korrespondenzen des Konstanzer Reformators Ambrosius Blarer (1492–1564) deuten dieselben Pläne an. Proteste in der Bevölkerung gegen die österreichische Rekatholisierungspolitik verstärkten sich. In der Fastenzeit übertraten 21 Männer aus ratsfähigen Familien in bewußter Provokation die landesherrlichen Religionsmandate, indem sie in den ehemaligen Zunfthäusern der Metzger und Bäcker gemeinsam Fleisch aßen. Der demonstrative Fastenbruch blieb kein Einzelfall. Am Pfingstsonntag des gleichen Jahres predigte Ambrosius Blarer in dem nahen Thurgauer Dorf Rickenbach. Über 200 Konstanzer Männer und Frauen besuchten den Gottesdienst. Nur 15 Bürger wurden durch Stadthauptmann Pollweil zur Zahlung einer geringen Geldsumme verurteilt. Österreich verzichtete auf ein härteres Vorgehen. Die Beruhigung der politischen Lage im Sommer 1553 ließ auch die Gefahr einer Belagerung der Stadt schwinden. Die Zeit arbeitete für den Landesherrn.

Eine letzte Initiative des Rats wurde durch die Entwicklungen auf Reichsebene überholt. Die Stadt plante, König Ferdinand am Rand des Augsburger Reichstags von 1555 eine Bittschrift zu übergeben, die neben anderen Punkten auch die Duldung einer protestantischen Minderheit in der Stadt erreichen sollte. Der König verweigerte jedoch ein Zusammentreffen mit der Konstanzer Delegation in Augsburg, versprach aber, die Bittschrift nach Abschluß des Reichstags am Regierungssitz in Innsbruck entgegenzunehmen. Dort wurde der Stadt der Status der Bikonfessionalität knapp und eindeutig verweigert. Die Stadt sollte, ebenso wie ganz Vorderösterreich, dem landesherrlichen Konfessionszwang unterliegen. Die Festlegung des Bekenntnisses durch den Landesherrn – in Augsburg 1555 Reichsrecht geworden – bot dem König die entsprechende Grundlage für seine Entscheidung. Eine Sonderstellung, von der Stadt wegen ihrer besonderen Vergangenheit erhofft, wurde Konstanz nicht eingeräumt.

9 Vgl. zum folgenden ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) 81–91.

III.

Die Umsetzung des Augsburger Religionsfriedens schrieb für die Konstanzer Protestanten den Status der Illegalität fest. Ihre Freiheiten ergaben sich künftig aus den Möglichkeiten, die ihnen von der städtischen Obrigkeit sowie von Bischof und Klerus gelassen wurden. Besonders die landesherrlichen Repräsentanten vor Ort, der von Innsbruck ernannte Stadthauptmann und sein Vertreter, der sogenannte Verwalter der Stadthauptmannschaft, hatten die städtischen Protestanten zu überwachen. Der Rat hingegen wurde von Österreich als suspekt erachtet, da man zu Recht davon ausging, daß dort noch eine starke protestantische Gruppe vertreten sei. Eine aktive Beteiligung des Konstanzer Bischofs blieb aus. Christoph Metzler (1548–1561) war in den Auseinandersetzungen um die Rückkehr von Bischof und Klerus nach Konstanz mit seinen damit verbundenen finanziellen, aber auch politischen Forderungen dem übermächtigen neuen Landesherrn unterlegen¹⁰. Die endgültige Verlegung der bischöflichen Residenz nach Meersburg im Frühsommer 1551 bildete den augenfälligen Schlußpunkt dieser Entwicklung. Die Rekatholisierung von Konstanz blieb bis zum Tod Metzlers (1561) allein dem König und der Regierung sowie einzelnen Geistlichen in der Stadt überlassen. Es verwundert deshalb nicht, daß die Ziele österreichischer Religionspolitik zunächst einzig durch die landesherrlichen Interessen definiert wurden.

Nach einer ersten Phase aktiver Rekatholisierung nach der Einnahme der Stadt rückte die oberösterreichische Regierung nach der reichsrechtlichen Regelung von 1555 die Konsolidierung der Landesherrschaft in den Vordergrund. Die politischen Beziehungen zwischen Konstanz und Österreich wurden dauerhaft geregelt¹¹. Der Druck auf die Protestanten, die in den Jahren zwischen 1550 und 1560 bestimmt noch die Mehrheit der Bevölkerung bildeten, ließ nach. Maßnahmen zu einer forcierten Rekatholisierung blieben aus. Regierung und Landesherr hofften auf längerfristige Erfolge durch die Predigten der Konstanzer Geistlichen. Die Religionsmandate wurden zwar in regelmäßigen Abständen erneuert; auch wurden an den Ostertagen die Tore und Türme, durch die Straßen in den Thurgau führten, mit Sonderwachen versehen, um die Bürger vom »Auslaufen zur Predigt« abzuhalten. Zu Strafen griff der Rat aber nach 1557 zunächst nicht mehr.

Die konfessionellen Verhältnisse in Konstanz näherten sich der faktischen Bikonfessionalität, auch wenn natürlich den Protestanten das öffentliche Exercitium untersagt blieb. Erst die Rückkehr des Konstanzer Bischofs in die städtische Religionspolitik gefährdete diesen Status quo. Die Reforminitiative Kardinal Mark Sittichs (1561–1589) im Anschluß an die Diözesansynode von 1567 thematisierte auch die Frage der Protestanten in der Bischofsstadt. In den Diskussionen um die Gründung des Konstanzer Jesuitenkollegs¹² setzte der Kardinalbischof gezielt die konfessionellen Verhältnisse in Konstanz als Druckmittel gegen den Landesherrn ein, um dessen Zustimmung zu einer Seminargründung zu erreichen. Erste Klagen Mark Sittichs erreichten bereits 1569 den Innsbrucker Hof¹³.

In viel schärferer Form griff Mark Sittich die Stadt an, nachdem sich Konstanz im

10 Ebd.

11 So wurde 1559 die Stadtordnung zugunsten größerer städtischer Autonomie verändert. 1558 waren von Kaiser Ferdinand I. die Konstanzer Freiheiten bestätigt worden. ZIMMERMANN, in: Geschichte der Stadt Konstanz Bd. 3 (wie Anm. 2) 167f. – Die Stadtordnung von 1559 ediert bei Peter MEISEL, Die Verfassung und Verwaltung der Stadt Konstanz im 16. Jahrhundert (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 8), Konstanz 1957, 157–159.

12 Zur Gründung des Jesuitenkollegs vgl. Konrad GRÖBER, Geschichte des Jesuitenkollegs und =Gymnasiums in Konstanz, Konstanz 1904. – ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) Kap. 3.3.

13 GLAK 209/469. Zu den Innsbrucker Archivalien: ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) 136, Anm. 192.

Dezember 1573 geweigert hatte, das leere Dominikanerinnenkloster St. Peter für das geplante Priesterseminar bereitzustellen. Der Bischof sprach den bisherigen Maßnahmen des österreichischen Stadthauptmanns, Albrecht Schenk von Stauffenberg¹⁴, jeglichen Erfolg ab: »noch uff disen tag (sei) der mehrthails deß raths unnd gantzer burgerschafft in Costantz allso geschaffen, das sy lieber ain Zwinglischen predicannten dann alle die pffaffen, münchn und nonnen zu Costantz sehen, wie dann auch gar wenig derselben in die hailigen ampter der meß unnd zu andern catholischen gotzdiennst komen«, so lauteten die bischöflichen Vorwürfe¹⁵.

Erzherzog Ferdinand II. (1564–1595) und die Regierung ließen sich durch die Klagen des Kardinals nicht zu einer Änderung ihrer bisherigen Religionspolitik bewegen. Die allgemeine Anweisung an Stauffenberg bediente sich herkömmlicher Wendungen. Der Stadthauptmann solle »mit guetter beschaidenhait ... die sachen dahin richten ... das one erweckhung ainicher unrhue oder weiterung die alt war catholisch religion gepflanzt und erhalten unnd die einreissung der newen secten verhuert werde«¹⁶.

Die bischöflichen Vorwürfe griff im Jahr 1591 Kardinal Andreas von Österreich (1591–1600) in scharfer Form wieder auf. Erneut bildeten die Auseinandersetzungen um die Gründung des Jesuitenkollegs den Hintergrund. Pauschale Vorwürfe wurden in einer breiten Schilderung der religiösen Praxis der städtischen Bevölkerung illustriert¹⁷: Das Verhalten der Bürgerschaft pendle zwischen offenem konfessionellen Dissens und mehr oder weniger versteckter religiöser Indifferenz. Nur das Hören der sonntäglichen Predigt sei von den Bürgern der Stadt anerkannt. Der Empfang der Sakramente würde von manchen gänzlich verweigert, andere wiederum suchten die protestantischen Kirchen im nahen Thurgau auf. Wer es sich leisten konnte, versuchte sich der obrigkeitlichen Überwachung dadurch zu entziehen, daß man in weiter entfernte lutherische Städte wie die Reichsstädte Lindau und Ravensburg oder den württembergischen Ort Tuttlingen auswich. Abgesichert würde das Verhalten der Bürgerschaft durch den Rat. Dort dominierten Protestanten, eng miteinander verschwägert, die systematisch die zentralen Positionen innerhalb der Stadt besetzten und den Einfluß katholischer Ratsherren beschnitten.

Trotz dieses Berichts verweigerte Innsbruck den Erlaß eines umfassenden Religionsmandats, das eine schnelle Rekatholisierung der gesamten Bevölkerung erzwingen sollte, »weil dasselbig, sonnderlichen, wo es also offentlichen angeschlagen werden solte, allerlay unwillen unnd verpitterung bey gemainer burgerschafft abgebe«¹⁸.

Erzherzog und Regierung versuchten zunächst, sich der konfessionellen Loyalität der städtischen politischen Führungsschicht zu versichern. Diese unterlag besonderer Überwachung. Maßnahmen gegen einzelne Ratsherren wurden seit 1583 erwogen. Das erste Opfer wurde der Kaufmann und Großrat Peter Fels, der 1587 der Stadt verwiesen wurde¹⁹. Im Jahre 1586 hatten sich schon die beiden einflußreichen Kleinräte Peter Hatzenberg (gest. 1612) und

14 Albrecht Schenk von Stauffenberg (ca. 1527/29–1593), war von 1566 bis zu seinem Tod Stadthauptmann, zuvor (1558–1566) Forstmeister in Burgau. Die Familie bekleidete bis zur Amtsniederlegung Wilhelm Schenks von Stauffenberg (1635) über drei Generationen dieses Amt. Zur Familie vgl. Gerd WUNDER, Die Schenken von Stauffenberg. Eine Familiengeschichte (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 11), Stuttgart 1972, 131–153. – Gesamtarchiv Schenk von Stauffenberg. Herrschaft Wilflingen, bearbeitet von Otto H. BECKER (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg 17), Stuttgart 1981.

15 TLA, Ferdinandea, Fasz. 196.

16 TLA, Kopiaibuch An die fürstliche Durchlaucht, 1574, Bl. 521r-v (21.10.1574).

17 Schrift ediert bei ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) Q 3.

18 TLA, Ferdinandea, Fasz. 140.

19 Zur Person: ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) Anhang I, Nr. 37.

Alexander Guldinast (gest. 1621) vor dem Rat verantworten müssen, weil sie in Tuttlingen den protestantischen Gottesdienst besucht hatten²⁰. Im Dezember 1587 erklärte Stauffenberg die Wahl des Bürgermeisters für ungültig, da der Gewählte »in der religion nit genntzlich für catholisch gehalten, auch sein weib und khinder der newen religion anhenngig«²¹. Der Anspruch, keine Protestanten mehr in wichtige kommunale Ämter gelangen zu lassen, führte zu einer schrittweisen Einschränkung des Wahlrechts des Kleinrats. Der Territorialstaat beschneidet die bisher verbrieften Freiräume städtischer Autonomie, indem die Kandidaten für wichtige Ämter zunächst in Innsbruck auf ihre Eignung hin überprüft wurden. Konfessionelle Verlässlichkeit und politische Loyalität wurden dabei ineingesetzt. Eine grundlegende Umgestaltung des Kleinrats scheiterte jedoch, weil sich die städtische Führungsschicht in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts so oligarchisch verfestigt hatte, daß kaum noch tiefgreifende Verschiebungen möglich waren. Da es in fast allen Familien auch einen katholischen Zweig gab, blieben die Positionen der führenden Geschlechter erhalten, obwohl die protestantischen Angehörigen ihren politischen Einfluß verloren. Diese familiären Verbindungen garantierten zudem die Kontinuität städtischer Religionspolitik bis weit in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts hinein. Die Verschärfung landesherrlicher Religionspolitik unter Erzherzog Leopold (1619–1632) erhöhte zwar die Ansprüche gegenüber der Stadt, letzte Freiräume blieben aber erhalten. Die in regelmäßigen Abständen publizierten städtischen Religionsmandate (1592, 1609, 1615/16, 1620 und 1624) wurden zumeist erst auf landesherrlichen Druck erlassen. Der in gleicher Regelmäßigkeit erhobenen bischöflichen Forderung nach Ausweisung der Konstanzer Protestanten kamen sie jedoch nicht nach²². Das allmähliche Verschwinden der konfessionellen Minderheit in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts kann deshalb nicht allein aus den repressiven obrigkeitlichen Maßnahmen erklärt werden. Erst die durchgreifende Umgestaltung des konfessionellen Klimas in der Stadt machte aus den Protestanten eine Minderheit. Nicht so sehr das numerische Verhältnis, sondern vielmehr das konfessionelle Selbstbewußtsein von Katholiken und Protestanten bildete dabei den wichtigsten Faktor.

IV.

Umfang und soziale Zusammensetzung der protestantischen Minderheit lassen sich schwer bestimmen. Zum einen fehlen für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts exakte Zahlen, zum anderen kann für diese Zeit noch von sehr durchlässigen Grenzen zwischen den Konfessionen ausgegangen werden, so daß eine exakte Festlegung auf ein Bekenntnis für breite Gruppen der Bevölkerung nicht möglich ist²³. Somit sind nur die Personen als Protestanten greifbar, die durch Stadthauptmann und Rat wegen ihres religiösen Verhaltens, zumeist wegen »Auslaufens zur Predigt«, bestraft wurden. Ab den Jahren um 1580 ging die städtische Obrigkeit aber weiter: Nun wurden auch Personen, die in der Stadt keine Sakramente empfangen, vor den Rat geladen. Die Aktionen der Obrigkeit blieben jedoch sporadisch und somit bis zu einem gewissen Punkt auch zufällig.

Für die erste Phase der Rekatholisierung, also bis zum ersten größeren Religionsmandat

20 Zu den Personen: ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) Anhang I, Nr. 54 und 64.

21 TLA, Kopialbuch An die fürstliche Durchlaucht, 1587, Bl. 854v–855v.

22 Auch die landesherrlichen Pläne von 1635, die Protestanten aus der Stadt auszuweisen, wurden nicht durchgeführt. Vgl. ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) Epilog sowie Q 4.

23 Vgl. die entsprechenden Beobachtungen für Augsburg am Ende des 16. Jahrhunderts bei Bernd ROECK, Eine Stadt in Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte der Reichsstadt Augsburg zwischen Kalenderstreit und Parität (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 37), Göttingen 1989, Bd. 1, 117–125.

von 1578/79, konnten 74 protestantische Haushalte identifiziert werden, für die Jahre 1578 bis 1635 nochmals 81²⁴. Eine Gegenüberstellung dieser beiden Zeitspannen illustriert die Entwicklung der Protestanten hin zu einer städtischen Minderheit. In den Jahren vor 1578 bildeten die identifizierten Protestanten ihrem Besitz nach einen repräsentativen Querschnitt der Gesamtbevölkerung. Dies änderte sich nach 1578 grundlegend. Unter der bekannten evangelischen Bevölkerung stieg der Anteil der reichen Bürger rasant an. Wohlhabende Kaufleute dominierten, daneben gab es zahlreiche Metzger und Gerber²⁵. Mit dieser Entwicklung war auch eine topographische Konzentration der Minderheit um zwei Zentren verbunden. Die Kaufleute lebten zum großen Teil am Obermarkt, dem traditionellen Zentrum der Konstanzer Handelshäuser. Die Metzger und Gerber waren in der gegen den Thurgau gelegenen Vorstadt Stadelhofen beheimatet.

Der beschriebene Konzentrationsprozeß war in seinen sozialen und topographischen Auswirkungen kausal aufeinander bezogen. Der hohe Anteil protestantischer Haushalte am Obermarkt und in Stadelhofen war durch die traditionelle Dominanz der beiden Berufsgruppen Kaufleute sowie Metzger und Gerber in den entsprechenden Quartieren begründet. Doch sprechen auch Indizien dafür, daß weitere Familien sich bewußt aus konfessionellen Gründen in deren Nachbarschaft niederließen. Es bildeten sich protestantische Inseln in der Stadt heraus, die auch als solche von der katholischen Bevölkerung und vom Klerus wahrgenommen wurden²⁶. In anderen Stadtteilen – wie etwa in der an die Bischofskirche angrenzenden Niederburg – lebten kaum Protestanten. Die Nachbarschaft bildete ein wichtiges Kriterium im Prozeß konfessioneller Abgrenzung.

Diese soziale Konzentration der Protestanten führte am Ende des 16. Jahrhunderts zur Ausbildung einer eng umgrenzten protestantischen Handelsoligarchie. Nur das Patriziat, außer der Familie Schulthaiß durchwegs katholisch, konnte denselben Reichtum aufweisen. Unter den zehn reichsten Bürgern des Jahres 1600 finden sich drei Patrizier, von den sieben Vertretern der Gemeinde entstammen sechs protestantischen Familien²⁷. Das Bestreben der wichtigsten evangelischen Handelshäuser, ihre Verbindungen durch gegenseitige Verschwägerungen zu stärken, ist offensichtlich²⁸. Die Konstanzer Verhältnisse gleichen den von François für Augsburg beobachteten Konstellationen. Doch während dieser in der paritätischen Reichsstadt für die Zeit nach 1648 feste Grenzen zwischen den Konfessionen nachweisen

24 Vgl. die Tabellen 4 und 5 sowie Anhang I in ZIMMERMANN, *Rekatholisierung* (wie Anm. 3).

25 Auch in Augsburg lassen sich für die Jahre nach 1648 konfessionelle Schwerpunkte in bestimmten Berufen nachweisen. Bei den Metzgern und Kaufleuten dominierten wie in Konstanz die Protestanten, vgl. Etienne FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806* (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 33), Sigmaringen 1991, 89–100. – Vgl. auch zu den ähnlichen Ergebnissen für Oppenheim, wo der Großteil der Metzger Calvinisten waren: Peter ZSCHUNKE, *Konfession und Alltag in Oppenheim. Beiträge zur Geschichte von Bevölkerung und Gesellschaft einer gemischtkonfessionellen Kleinstadt in der frühen Neuzeit* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte 115), Wiesbaden 1984, 118.

26 Die Jesuiten erteilten zum ersten Mal 1605 Katechismusunterricht in St. Jos. Sie beschrieben die Vorstadt als »Jauchegrube allen häretischen Unrats« (»ubi hactenus haereticorum erat colluvies«). *Litterae annuae Societatis Iesu anni M.D.C.V ... Douai 1618*, 643.

27 Errechnet nach dem Steuerbuch von 1600, ediert in: *Die Steuerbücher der Stadt Konstanz. Teil III (1540–1620)*, bearbeitet von Peter RÜSTER (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 16), Konstanz 1966.

28 Vgl. als plastisches Beispiel den Wandteppich der Konstanzer Kaufmannsfamilie Morell mit den dort dargestellten Verschwägerungen, abgebildet in ZIMMERMANN, in: *Geschichte der Stadt Konstanz Bd. 3* (wie Anm. 2) 201.

konnte²⁹, blieb die Mauer zwischen Protestanten und Katholiken in Konstanz »permeabel«: Katholiken übernahmen weiterhin bei den Taufen protestantischer Kinder des Patenamts, Heiraten zwischen den Konfessionen waren keine Seltenheit³⁰.

V.

Die Ausbildung von bevorzugten Berufen und Wohnquartieren der Konstanzer Protestanten war verbunden mit einer bewußten Ausdifferenzierung konfessionell eindeutig identifizierbarer Frömmigkeitsformen. Die Geschichte des Friedhofs bei St. Jos in der Vorstadt Stadelhofen ist das beste Beispiel dafür³¹. Nach 1548 hatte sich der Platz zunächst zur Begräbnisstätte führender städtischer Familien entwickelt. Neben der normalen Erdbestattung in einem Sarg bestand für wohlhabende Bürger die Möglichkeit, sich in der Friedhofsmauer einen Bogen zu erwerben und ihn mit dem Familienwappen oder einem religiösen Gemälde ausstatten zu lassen. Diese Möglichkeit wurde zunächst von Konstanzer Kaufleuten gewählt, es folgten Angehörige der politischen Führungsschicht. Konfessionelle Grenzen spielten noch keine feststellbare Rolle. Anlässlich der Visitation der Kapelle St. Jos durch den päpstlichen Legaten im Jahr 1588 wurde das Kirchlein jedoch wieder als katholisches Gotteshaus geweiht. Der Friedhof sollte ganz geschlossen werden. Erst nach heftigen Protesten der Familien, die dort traditionell ihre verstorbenen Angehörigen bestatten ließen, wurde das Begräbnisverbot aufgehoben. Doch verlor der Friedhof seine frühere Bedeutung. Mitglieder der politischen Führungsschicht finden sich kaum noch darunter. Diese ging in ihrer religiösen Praxis auf Distanz zu den Protestanten. Die Patrizierfamilien und andere Angehörige der katholischen Oberschicht ließen sich wieder, zum Teil in Anknüpfung an spätmittelalterliche, vorreformatorische Familientraditionen, in Kirchen bestatten. Auch die Stiftung von Jahrtagen und Seelmessen nahm wieder zu³². Der Friedhof von St. Jos wurde hingegen zum abgegrenzten Begräbnisplatz der konfessionellen Minderheit. Die bischöfliche Forderung nach einem gesonderten protestantischen Friedhof wurde ohne das entsprechende obrigkeitliche Mandat durch den Prozeß konfessioneller Ausdifferenzierung erreicht. Die Wiederbelebung traditioneller Frömmigkeitsformen isolierte zunächst die konfessionelle Minderheit, um sie dann ganz aus der städtischen Öffentlichkeit zu verdrängen.

Dieser Vorgang schlug sich augenfällig im Erscheinungsbild der Stadt nieder. Konstanz erhielt ein katholisches Gepräge³³. Ausgangspunkt bildete zunächst die Restauration des

29 FRANÇOIS, Unsichtbare Grenze (wie Anm. 25) bes. 221f.

30 Vgl. ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) Anhang I.

31 Grundlage für die folgenden Beobachtungen bilden die Rechnungsbücher des Konstanzer Seelhauses, einer wohltätigen Institution, die den Friedhof verwaltete und auch die Kosten für Bestattungen abrechnete. StadtA Ko, O I 360–376, O II 170–192. Zusammenstellung der einzelnen Bestatteten bei ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) Anhang III–IV.

32 Zum Stiftungsverhalten der Konstanzer Bürgerschaft aufgrund der Auswertung von 748 Testamenten aus dem Zeitraum von 1566 bis 1649 vgl. ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) Kap. 4.4, auch mit Beispielen von Patrizierstiftungen; Abbildungen auch in: DERS., Geschichte der Stadt Konstanz Bd. 3 (wie Anm. 2) 196–199. – In anderen Städten vollzogen sich ähnliche Entwicklungen, vgl. zur Bischofsstadt Münster Ronnie Po-chia HSIA, Gesellschaft und Religion in Münster 1535–1618, hg. v. Franz-Josef JAKOBI (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster NF 13), Münster 1989 (= Religion and Society in Münster, 1535–1618, New Haven – London 1984).

33 Vgl. dazu allgemein: Natalie Zemon DAVIS, Das Heilige und der gesellschaftliche Körper. Wie widerstreitende Glaubensformen den städtischen Raum im Lyon des sechzehnten Jahrhunderts prägten, in: DIES., Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers, Berlin 1986, 64–92. – Zur Topographie von Konstanz zu

vorreformatoren Zustands. Bis 1560 waren alle städtischen Kirchen des Spätmittelalters wieder geweiht, St. Jos folgte etwas später. Als Neubauten entstanden das Jesuitenkolleg in exponierter Lage am See in unmittelbarer Nähe zur Bischofskirche sowie das bescheidene Kapuzinerkloster vor den Stadtmauern. Diese verschiedenen sakralen Zentren der Stadt wurden in den jährlichen Prozessionen, etwa am Karfreitag und an Fronleichnam, miteinander verbunden. Die städtische Öffentlichkeit wurde nicht nur durch die Predigten der Jesuiten und der anderen Geistlichen sowie durch deren Katechismusunterricht mit den Inhalten der katholischen Reform vertraut gemacht. Eine ebenso bedeutende Rolle bei der Ausgestaltung eines »katholischen Konstanz« spielte die Liturgie, die nicht auf die Kirchen beschränkt blieb, sondern auf die ganze Stadt ausgriff und bestimmten Plätzen eine durch die Konfession definierte Bedeutung verlieh.

Im Mai des Jahres 1551, also wenige Monate nach der Rückkehr des Klerus nach Konstanz, hatte das Domkapitel zusammen mit Bischof Metzler beraten, wie man das Fronleichnamfest begehen wolle. Man einigte sich darauf, nur in kleiner Prozession um die Bischofskirche zu ziehen, »diewyl noch vil volckh allhie Lauterisch [= lutherisch] unnd zebesorgen sey, wo man durch die statt, wie von alterhär mitt der proceß geen [würde], wurde vilicht dem hochwürdigen Sacrament onere [= Unehre] widerfaren«³⁴. Bischof und Domkapitel verließen nicht ihren eigenen Hoheitsbezirk. Stadt und Kirche waren noch scharf getrennt, auch wenn auf Wunsch des Bischofs vier Vertreter der städtischen Obrigkeit der Tradition gemäß während der Prozession den Himmel über dem Allerheiligsten trugen³⁵. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurde die Stadt immer stärker in die Prozessionen eingebunden³⁶. Im Jahre 1608 bat das Domkapitel den Rat, am Karfreitag die Stadttore länger offen zu lassen, um auf der Prozession auch das Kapuzinerkloster vor den Mauern besuchen zu können. Der Rat lehnte ab, da die öffentliche Sicherheit gefährdet sei, wenn nachts die Stadttore offen blieben. Zwei Jahre später revidierte die Stadt jedoch stillschweigend ihre Entscheidung³⁷. Traditionell kommunale Grundsätze traten hinter den liturgischen Ansprüchen zurück. Außerhalb der Stadtmauern lagen die nahen Konstanzer Wallfahrtsorte: Die Kapelle Bernrain, auf dem Thurgauer Seerücken wenige Kilometer südlich der Stadt situiert, erhielt 1598 vom Rat ein repräsentatives Tafelgemälde mit der Darstellung einer Prozession der Bürgerschaft zur kleinen Wallfahrtskirche. Mit der Überführung des wunder tätigen Kreuzes, das in der Reformationszeit in das kleine Augustinerinnenkloster St. Katharina bei der Insel Mainau geflüchtet worden war, nahmen die städtischen Wallfahrten nach 1647 wieder einen steilen Aufschwung. Die Erträge des Opferstocks deuten jedenfalls darauf hin. Hatten die Einnahmen des städtischen Kapellenpflegers in den Jahrzehnten zuvor nur spärliche Beträge verzeichnen können, verbuchte man nach 1647 Summen um die 50 fl. Das Pendant zu der südlich der Stadt gelegenen Kapelle Bernrain bildete im Norden von Konstanz die Loretokapelle, die auf bischöfliche Initiative 1637/38 zum Dank für die Abwehr der Belagerung durch die Schweden 1633 errichtet worden war.

Konstanz als katholische Stadt bot keinen Platz mehr für ihre protestantischen Mitbürger, auch wenn der Rat auf politischer Ebene Maßnahmen gegen die Minderheit ablehnte. Der zum Teil handgreifliche Widerstand der Protestanten gegen katholische

Beginn des 17. Jahrhunderts vgl. den Holzschnitt des Konstanzer Buchdruckers Nikolaus Kalt, abgebildet in: Geschichte der Stadt Konstanz Bd. 3 (wie Anm. 2) auf der Innenseite des Schutzumschlags.

34 GLAK 61/7243, S. 127 (22.5.1551).

35 StadtA Ko, A I 8, Bd. 8, Bl. 6 1/2.

36 Vgl. etwa die Zusammenstellung für das Stift St. Stephan bei MAURER, St. Stephan (wie Anm. 5) 202–204.

37 StadtA Ko, B I 87, S. 169 (2.4.1608); B I 89, S. 175 (5.4.1610).

Frömmigkeitsformen, hauptsächlich in Stadelhofen belegt, macht deutlich, daß die konfessionelle Minderheit sich diesem Anspruch sehr wohl bewußt war³⁸.

Als Raum religiöser Praxis blieb den Protestanten nur das Haus. Da aber auch der Vertrieb von »häretischer« Literatur unter Strafe stand, auch die Hauslehrer wohlhabender Familien überprüft wurden, gelang es allmählich, auch in diesen Bereich einzudringen. Listen konvertierter Protestanten verdeutlichen die Erfolge dieser Strategie.

Die Reaktion der städtischen Protestanten auf den steigenden Rekatholisierungsdruck läßt sich an den Aussagen der Bürger, die aus konfessionellen Gründen vor den Rat geladen wurden, nachweisen. Im Januar 1556 hatten noch mehrere Konstanzer gebeten, daß man sie als Protestanten leben und sterben lassen wolle, »wil sy von jugend uff in irer religion erzogen«³⁹. Die Hoffnung auf rechtliche Absicherung ging in den nächsten beiden Jahrzehnten verloren. In einer zweiten Phase blieb der konfessionellen Minderheit nur noch der Protest: Im Jahr 1579, als Österreich den Druck auf die Konstanzer Protestanten erhöhte, gab die Familie des verstorbenen patrizischen Bürgermeisters Marx Blarer ihr Bürgerrecht auf. Die Witwe begründete ihren Schritt mit den Worten, »das man uns dem tuffel gibt und nit fur die statt zum nachtmal darff gon, die kinder solt zu der Böpstlichen leer ... zuchen [ziehen]«⁴⁰. Der offene Widerstand wich in den nächsten Jahrzehnten dem Gefühl der Perspektivlosigkeit. Den städtischen Protestanten mußte klar werden, daß sie kaum noch längerfristige Chancen in Konstanz besaßen. Im Januar 1631 wurde dem Calvinisten Hans Jakob Morell das Bürgerrecht entzogen. Der Mann nahm das Urteil persönlich vor dem Rat entgegen, der Ratsschreiber protokollierte überrascht: »hatt nichts darüber gesagt, sonder [ist] stillschweigendt fortgangen«⁴¹. Der Konstanzer Protestantismus verschwand in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts allmählich und unspektakulär. Formen des Nikodemismus, in denen er vielleicht noch weiterlebte, lassen sich in den Quellen nicht mehr greifen.

VI.

Die Existenz einer protestantischen Minderheit hatte sich in Konstanz aus den eingangs dargelegten konkreten historischen Bedingungen des Jahres 1548 ergeben. Dennoch weist deren spätere Geschichte deutliche Parallelen zu anderen Bischofsstädten auf, die die Konstanzer Entwicklungen als Teil umfassender Veränderungen erscheinen lassen: Münster⁴² und Würzburg⁴³ seien als Beispiele kurz herausgegriffen⁴⁴.

Beide Städte besaßen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts respektable protestantische Minderheiten, die auch jeweils bedeutenden Einfluß im Rat ihrer Heimatstadt ausübten

38 Beispiele gesammelt bei ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) 190–192.

39 ZIMMERMANN, Rekatholisierung (wie Anm. 3) 46, Anm. 169.

40 Ebd., Anhang I, Nr. 20.

41 Ebd., Anhang I, Nr. 140.

42 Umfassend dargestellt von HSIA, Gesellschaft und Religion (wie Anm. 32). – Für das ganze Hochstift knapp: Rudolfine FREIN VON OER, Münster, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 3 Der Nordwesten, hg. v. Anton SCHINDLING und Walter ZIEGLER (KLK 51), Münster 1991, 108–129.

43 Hans-Christoph RUBLACK, Gescheiterte Reformation. Frühreformatorische und protestantische Bewegungen in süd- und westdeutschen geistlichen Residenzen (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 4), Stuttgart 1978, 3–75.

44 Zur allgemeinen Fragestellung Stadt und Konfessionalisierung vgl. die beiden neueren Überblicke: Wilfried ENDERLE, Die katholischen Reichsstädte im Zeitalter der Reformation und Konfessionsbildung, in: ZSRG KA 75, 1989, 228–269. – Bernhard RÜTH, Reformation und Konfessionsbildung im städtischen Bereich. Perspektiven der Forschung, in: ZSRG KA 77, 1991, 197–282.

konnten. In beiden Bischofsstädten bildete sich ein friedlicher *modus vivendi* zwischen den Konfessionen heraus. Die Bischöfe – jeweils auch Landesherren, da beide Städte Teil ihrer Hochstifte waren – duldeten in der Praxis diesen Zustand.

Erst Wechsel auf den Bischofsstühlen machten diesem Zustand ein Ende und führten zu scharfen konfessionellen Auseinandersetzungen: In Münster setzten sie nach der Wahl des Kölner Erzbischofs Ernst von Bayern (gest. 1612) zum Münsteraner Bischof im Jahr 1585 ein. In Würzburg war schon 1573 Julius Echter von Mespelbrunn (1573–1617) dem verstorbenen Friedrich von Wirsberg nachgefolgt. Die Auseinandersetzungen mit dem dortigen Rat begannen 1583, erreichten aber erst 1587 ihren Höhepunkt und lösten im selben Jahr das Problem einer konfessionellen Minderheit im Sinn Echters: Die Protestanten wurden aus allen wichtigen politischen Ämtern verdrängt, der Großteil emigrierte. Die Durchsetzung einer militanten Gegenreformation ging Hand in Hand mit der Festigung und dem Ausbau der landesherrlichen Territorialhoheit im Sinn des Frühabsolutismus.

In Münster blieb ein ähnlich spektakulärer Schritt aus. Die Konflikte glichen aber denen in Konstanz und Würzburg. Politische Rechte der Stadt bei der Besetzung der zentralen Ämter wurden beschnitten. Auseinandersetzungen über das Begräbnisrecht von Protestanten standen auf der Tagesordnung. Der Münsteraner Rat lehnte jedoch ein Vorgehen gegen die Protestanten ab. Erst 1623 erklärte er sich bereit, künftig keine Protestanten mehr in der Stadt dulden zu wollen.

Ähnlich wie in Konstanz nahmen die politischen Spannungen des Dreißigjährigen Krieges der konfessionellen Minderheit die letzten Freiräume, ohne daß der Rat jedoch zu einer rigorosen Politik der Ausweisung und des Bürgerrechtsentzugs greifen mußte. Auch in Münster wurde die Minderheit einfach zur Seite geschoben. Wie in Konstanz verschwand sie stillschweigend. Andere Möglichkeiten waren ihr nicht mehr gegeben.

INGE MAGER

Katholiken und Protestanten als Minderheiten auf dem Eichsfeld, insbesondere in Duderstadt

Die katholische wie die evangelische Forschung ist sich darin einig, daß es im Jahre 1575 auf dem Eichsfeld nur noch ganz wenige, im größten Ort Duderstadt keinen einzigen Katholiken mehr gab¹. Gut 100 Jahre später, im März 1689, war das Eichsfeld zwar wieder offiziell katholisch, doch in Duderstadt stand noch immer der katholischen Minderheit von 484 eine evangelische Mehrheit von 655 erwachsenen Bürgern gegenüber². In bezug auf Recht und Ansehen allerdings befand sich die evangelische Mehrheit in der Rolle der völlig recht- und förderungslosen Minderheit, während sie dies numerisch erst im 18. Jahrhundert – hauptsächlich infolge der katholischen Schulpolitik – wurde. Immerhin bekannte sich im Jahre 1808, als den Evangelischen Duderstadts nach 157jähriger Kirchen- und Pastorenlosigkeit unter französischer Herrschaft wieder ein Gotteshaus mit einem eigenen Geistlichen zugestanden wurde, noch ein Drittel der Stadtbevölkerung zum Protestantismus³. Nach dem Ende der Regierung König Jérômes von Westfalen (1784–1860) fielen das thüringische Obereichsfeld 1815 an Preußen, das seit der Säkularisierung des Erzbistums Mainz von 1802–1806 schon im Besitz des ganzen Eichsfeldes gewesen war, und das sächsische Untereichsfeld um Duderstadt an das Königreich Hannover. Ein Hauptgrund für die damalige Teilung des Eichsfeldes war die südlich von Duderstadt verlaufende Sprachgrenze zwischen Niederdeutsch und Thüringisch. Diese sprachliche, politische und nach 1866 nur noch verwaltungstechnische Grenze erhielt infolge des Zweiten Weltkrieges eine ideologische, »eiserne« Verstärkung. Erst nach der »Wende« 1989 konnte die Freizügigkeit im ganzen Eichsfeld wiederhergestellt werden.

Der politische Weg des Eichsfeldes soll uns heute nicht weiter interessieren. Stattdessen möchte ich versuchen, Ihnen hier in Süddeutschland einen Eindruck davon zu vermitteln, wie es zu den vorerst nur statistisch angedeuteten jahrhundertlangen zähen Konfessionskämpfen und allmählichen Konfessionsverschiebungen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert kam. Genauer verfolge ich den Weg allerdings nur bis 1651.

Zunächst gilt es, das Terrain zu beschreiben: Das Eichsfeld, seit alters aus einem thüringischen oberen und aus einem sächsischen unteren Teil bestehend, grenzte im 16. Jahrhundert im Norden an die beiden welfischen Fürstentümer Calenberg-Göttingen und Grubenhagen, im Osten an die Harzgrafschaften Hohnstein, Schwarzburg und das Mühlhausensche Stadtge-

1 Vgl. Johann WOLF, Eichsfeldische Kirchengeschichte, Göttingen 1816, 172. – Levin Freih. v. WINTZINGERODA-KNORR, Das Kämpfen und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde, 1. Heft, SVRG 36, Halle 1892. – Christoph LERCH, Duderstädter Chronik: von der Vorzeit bis zum Jahre 1973, Duderstadt 1979, 80. – Reinhold Robert KIERMAYR, The Course of the Reformation and Counter-Reformation in Duderstadt, A Dissertation presented in partial fulfillment of the requirements for the Degree Doctor of Philosophy, Arizona State University, May 1982, 282 (Kopie v. University Microfilms international Ann Arbor, Michigan. U.S.A. 4012); inoffizielle dt. maschinenschriftl. Übersetzung unter dem Titel: »Der Verlauf der Reformation und Gegenreformation«, mit gleicher Seitenzählung, vorhanden im Stadtarchiv Duderstadt.

2 LERCH (s. Anm. 1), 111.

3 Enno HAASE, Die Evangelischen in Duderstadt, Duderstadt 1984, 99.

biet, berührte Kursachsen im Süden und teilte seine Westgrenze mit der hessischen Landgrafschaft. In dieser Gestalt gehörte das Gebiet politisch seit 1358 als Exklave zum Territorium des Erzbischofs von Mainz, der es durch einen Oberamtmann mit Sitz auf der stark befestigten Burg Rusteberg verwalten ließ, während die kirchliche Leitung in den Händen der Archidiacone von Nörten und Heiligenstadt sowie eines später noch dazuernannten erzbischöflichen Kommissars mit Sitz ebenfalls in Heiligenstadt lag. Duderstadt, im 16. Jahrhundert etwa 3000 Einwohner zählend, und das etwas kleinere Heiligenstadt waren die beiden größten Orte des Eichsfeldes. An kirchlichen Einrichtungen gab es drei Kanonikerstifte und acht Klöster. In politischer und kirchlicher Hinsicht von nicht zu unterschätzender Bedeutung waren die zahlreichen Rittergeschlechter, die Gerichtshoheiten und Patronatsrechte in zahlreichen Dörfern besaßen und auf diese Weise dem Erzbischof halfen, seinen fernegelegenen Territorialbesitz zu verwalten. Geistliches Zentrum des Eichsfeldes war zweifellos Heiligenstadt, wirtschaftlicher Mittelpunkt indessen Duderstadt, inmitten der sogenannten goldenen Mark gelegen und über nicht weniger als 16 Dörfer im unmittelbaren Umkreis verfügend⁴.

1. Das kirchliche Leben Duderstadts im ausgehenden Mittelalter

Die mittelalterlichen kirchlichen Verhältnisse in Duderstadt weisen einige Besonderheiten auf, die für den Verlauf der späteren Kirchengeschichte nicht unbedeutend waren und deshalb der kurzen Vorstellung bedürfen. Beim endgültigen Übergang des sächsischen Untereichsfeldes an Erzbischof Gerlach von Mainz (1346/1354–1371) erhielten die Duderstadter Stadtväter im Jahre 1358 u. a. folgende Zusicherungen: daß in und vor ihren Mauern kein Kloster gebaut werden dürfe und daß steuerpflichtiges Gut in den Händen von Geistlichen steuerpflichtig bleiben müsse⁵. Die streng eingehaltenen Grundsätze führten dazu, daß am Ende des Mittelalters auf die etwa 3000 Einwohner Duderstadts nur rund 20 Geistliche kamen, die an den fünf städtischen Kirchen und Kapellen pastorale, erzieherische und verwaltungstechnische Aufgaben versahen, überwiegend aus städtischen Familien stammten, in der Regel über einen ungewöhnlich hohen Bildungsstand verfügten, meist nicht unvermögend waren, sich vielmehr als kräftige Steuerzahler und Kreditgeber an die Stadt auszeichneten⁶. Während in anderen Städten erbitterte Kämpfe zwischen Bürgern und Klerikern um Steuerzahlungen und Gerichtshoheit ausgetragen wurden⁷, bildeten Klerus und kommunale Gesellschaft in Duderstadt eine nahezu problemlose Einheit, ja das Interesse der geistlichen Stadtkinder an Wohlergehen der Kommune war mindestens ebenso groß wie an der Prosperität der Kirche. Das gleiche gilt von den Bürgern. Zwar war das bei Ablaßkäufen 1517 und 1518 in Duderstadt zusammengekommene Geld beträchtlich höher als in den benachbarten Städten⁸, doch stifteten Balthasar Lidemann und seine Frau Agatha zwischen 1548 und 1552 beachtliche Geldsummen für soziale Zwecke mit der Auflage, daß der Stadtrat die Stiftung verwalten und nur ein Priester den Spendenempfängern zusätzlich »das Evangelium« predigen solle⁹. Hierin kommt die besondere Kongruenz von Bürger- und Kirchengemeinde ebenso zum Ausdruck wie auch schon die leicht gewandelte Frömmigkeit der Stifter als Motiv für das dem Seelenheil aller zugedachte Vermächtnis. Deshalb soll jetzt der Verlauf der Reformation in Duderstadt knapp geschildert werden.

4 KIERMAYR (s. Anm. 1) 41 ff.

5 LERCH (s. Anm. 1) 27.

6 KIERMAYR, ebd., 68–109.

7 Vgl. Bernd MOELLER, Pfarrer als Bürger, Göttinger Universitätsreden 56, Göttingen 1972, 13.

8 KIERMAYR (s. Anm. 1) 63 (Tabelle).

9 Ebd., 198–202.

2. Gleitende Reformation zwischen 1524 und 1574

Das Eichsfeld und insbesondere Duderstadt haben keine durch einen zeitlich fixierbaren Akt vollzogene Reformation erlebt und auch keinen Reformator gehabt. Ersteres hängt vor allem mit der erzbischöflichen Landesherrschaft zusammen, das zweite steht vielleicht im Zusammenhang mit der seit dem Mittelalter zu beobachtenden Abneigung gegen auswärtige Theologen. Bereits im Jahre 1525 wurden in einem Schreiben des erzbischöflichen Kommissars aus Heiligenstadt an den Duderstädter Rat die »lutherischen Predigten« des M. Johannes Brandenborch an der St. Cyriacus-Kirche gerügt. Der gebürtige Duderstädter Brandenborch mußte dann zwar sein Amt aufgeben, doch scheint er die entscheidenden Anstöße für das Interesse an den aus Wittenberg kommenden religiösen Impulsen gegeben zu haben. Möglicherweise kannte er Luther aus der gemeinsamen Erfurter Studienzeit sogar persönlich¹⁰. Das Patronat in den beiden den Marktplatz begrenzenden, erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts fertiggestellten, spätgotischen Hallenkirchen, St. Cyriacus und St. Servatius, besaß der Erzbischof, von 1514 bis 1545 Albrecht von Brandenburg, einer der Gegenspieler Luthers, von 1545 bis 1555 der Mainzer Kompromißkandidat Sebastian von Heusenstamm, von 1555 bis 1582 der schon jesuitisch ausgebildete Daniel Brendel von Homburg, um zunächst nur die für den uns unmittelbar interessierenden Zeitraum in Frage Kommenden zu nennen. Zwar achteten die Heiligenstädter Kommissare peinlich genau auf die kanonische Weihe der Duderstädter Pfründeninhaber und ihrer Kapläne, doch duldeten sie es in der Regel je länger je mehr, wenn die Priester mit Frauen zusammenlebten, Kinder hatten, das Abendmahl in beiderlei Gestalt austeilten oder in der Messe deutsche Lieder singen ließen¹¹. Zumal seit dem Augsburger Interim, das im September 1548 bis zu einem künftigen Konzil für das ganze Eichsfeld verbindlich gemacht wurde¹², galten Priesterehe und Laienkelch ja als legitim. Während man anderwärts leidenschaftlich gegen das Interim opponierte, wie z.B. im benachbarten Calenberg unter Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg (1510–1558) und Antonius Corvin (1501–1553), begrüßte man im Eichsfeld die Sanktionierung eines Kompromißkatholizismus oder einer Kompromißreformation als Möglichkeit, den eigenen religiösen status quo zu wahren. Zwar ermahnte Erzbischof Sebastian den Stadtrat 1548, die »verbottene Lehr« abzuschaffen und gegen den Besuch von auswärtigen evangelischen Gottesdiensten einzuschreiten¹³, doch war er machtlos gegen die Nichtbefolgung seiner Anweisungen. So wuchs die Bevölkerung des Eichsfeldes trotz katholischer Landesherrschaft gleichsam gleitend in den neuen Glauben hinein. Im Grunde vollzog sich hier die Kirchenreform so, wie Luther sie sich vorgestellt hatte, ohne direktive Maßnahmen von oben als fortschreitender Prozeß in den Gemeinden durch Predigt und Katechese. Garant einer weiterhin durchweg konfliktfreien reformatorischen Entwicklung im gesamten erzbischöflichen Eichsfeld war der Kommissar Alexander Kindervater, der von 1549–1573 in Heiligenstadt amtierte und – wohl auch selbst den reformatorischen Ideen zuneigend – den gottesdienstlichen, lehrmäßigen und frömmigkeitlichen Neuerungen nicht entschieden entgegentrat. Deshalb konnte ein Chronist des 17. Jahrhunderts für die Zeit zwischen 1552 und 1554 mit Recht schreiben, die lutherische Religion sei in Duderstadt ebenso eingeführt wie im ganzen Eichsfeld, es gäbe nicht einen katholischen Pfarrer mehr¹⁴. Im Gegenteil, in mehreren Fällen boykottierten die Duderstädter die vom Erzbischof bzw. von Kindervater aufgedrungenen auswärtigen katholischen Pfarrer bei deren Amtsausübung, so daß keiner sich auf Dauer halten konnte und am Ende immer

10 Ebd., 120ff.

11 Ebd. 265 – HAASE (s. Anm. 3) 33.

12 KIERMAYR (s. Anm. 1) 261.

13 LERCH (s. Anm. 1) 76.

14 KIERMAYR (s. Anm. 1) 271.

einem von Rat und Bürgerschaft angenommenen das Feld räumen mußte. Obgleich der Rat lange offiziell katholisch blieb und vermutlich erst 1561 Protestanten Einlaß gewährte¹⁵, bestand doch seit den 20er Jahren um der inneren Ruhe willen und wegen der städtischen Souveränität eine stillschweigende Solidargemeinschaft zwischen Bevölkerung und Stadtreigiment gegen den katholischen Landesherrn.

Mit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 begann sich die Phase der durch das Interim gedeckten religiösen Duldung im Eichsfeld ihrem Ende zuzuneigen. Kurz vor seinem Tode rief Erzbischof Daniel Brendel seine eichsfeldischen Untertanen energisch dazu auf, »in unserer alten katholischen Religion zu verbleiben«¹⁶. Doch vorerst blieb der Appell folgenlos. Vielmehr manifestierten jetzt im Angesicht drohender Gefahr die letzten eichsfeldischen Ritter ihren Konfessionswechsel in aller Öffentlichkeit. Die von Hanstein waren bereits 1547 evangelisch geworden, 1549 folgten die von Bülzingslöwen, 1555 die in der Nähe von Duderstadt lebenden von Wintzingerode und 1558 die von Westernhagen¹⁷. Da sie in den ihnen unterstehenden Gerichtsdörfern meist auch die Patronatsrechte besaßen oder beanspruchten, setzten sie unbehelligt evangelische Prediger ein und ermöglichten auf diese Weise auch den Bewohnern von Heiligenstadt und Duderstadt den Besuch evangelischer Gottesdienste, lange bevor dies in den eigenen Mauern möglich war. Auch an kirchlichen Schaltstellen versuchten protestantische eichsfeldische Adelige, ihren Einfluß geltend zu machen. So bekleidete z. B. seit 1541 Burghart von Hanstein das Propstamt des Heiligenstädter Marienstifts. Als Patronatsherr der Pfarrei Wiesenfeld ließ er diese 1545 von seiner Familie neu dotieren und belehnte sie mit dem Besetzungsrecht¹⁸. Die Ritter von Wintzingerode bekräftigten ihren Übertritt zur Reformation sogar durch die Abfassung einer eigenen, für ihre fünf Gerichtsdörfer gültigen evangelischen Kirchenordnung, der einzigen des Eichsfeldes überhaupt¹⁹. Sie ist undatiert²⁰, dürfte aber nach meiner Einschätzung unmittelbar nach dem Beginn gegenreformatorischer Maßnahmen durch Daniel Brendel in den 70er Jahren entstanden sein. Darauf könnte m. E. die mehrfache, mit einer Formulierung in der *Declaratio Ferdinanda* identische Beteuerung hinweisen, die gottesdienstlichen Gepflogenheiten bestünden »undenkliche viel jahr her«²¹. Außerdem fehlt unter den als normativ aufgezählten evangelischen Bekenntnisschriften noch die 1577 auch im Umkreis des Eichsfeldes angenommene Konkordienformel. Die von drei Wintzingerodischen Dorfpfarrern unterzeichnete und von ihnen wohl auch mitkonzipierte Ordnung ist im übrigen ein interessantes Beispiel für den Niederschlag reformatorischer Theologie an der Basis. Mehrfach ist auf die Jenaer deutsche und lateinische Ausgabe der Werke Luthers verwiesen (1539–1558), als Lehrmaßstab werden die *Confessio Augustana*, deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und Luthers Katechismen genannt. Theologisch interessant und für die frühe nachreformatorische Zeit bezeichnend ist die besonders durch Melancthon betonte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sowie die Einschärfung, in der Verkündigung beides »mit gleichem ernst« zu berücksich-

15 HAASE (s. Anm. 3) 36.

16 KIERMAYR (s. Anm. 1) 276.

17 Ebd., 249.

18 Der Vorgang wird mitgeteilt bei G. LIEBE, Die Bibliothek eines Eichsfelder Pfarrers in der Zeit der Gegenreformation. In: Zeitschrift d. Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen 4, 1907, 264.

19 Abgedr. in: Die ev. Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. I,2, hg. v. Emil SEHLING, Leipzig 1904, S. 252–259.

20 Sie sollte unter der Regierung des Grafen Ernst VII. von Hohnstein (1562–1593), dem Lehnsherrn der Wintzingeroder, veröffentlicht werden (SEHLING 251). Die Identifizierung der Unterzeichner müßte eine genaue Datierung der Ordnung möglich machen.

21 Ebd., S. 254.

tigen²². Auch die Mahnung an die Geistlichen, Lehre und Leben in Übereinstimmung zu bringen²³, entspricht voll dem Theologenbild, wie es etwa 1576 die theologischen Statuten der neu gegründeten benachbarten Universität Helmstedt festschreiben²⁴.

3. Die Vollendung der Reformation und der Kampf um die Declaratio Ferdinanda 1574–1579

Der Amerikaner Kiermayr schreibt in seiner auf reichem Quellenmaterial fußenden Dissertation über den »Verlauf der Reformation und Gegenreformation in Duderstadt« 1982: »Duderstadt war so evangelisch geworden, daß 1574, als die Jesuiten kamen, um ihre Gegenreformation zu beginnen, sie keinen einzigen Katholiken in Duderstadt fanden²⁵.

Daniel Brendel war 1555 als Kompromißkandidat mit einer Stimme Mehrheit vom Mainzer Domkapitel zum Erzbischof gewählt worden. Damals ahnte niemand, daß gerade er das konfessionelle Ruder in der fernen eichsfeldischen Exklave würde herumreißen können. Knapp 20 Jahre unternahm er denn auch kaum etwas, wohl weniger aus Desinteresse als aus Personalmangel. Den Eichsfelder Evangelischen kam diese Ohnmacht zugute. Aber untätig blieben sie dabei keineswegs. Bezeichnend ist, wie insbesondere die Duderstädter den neuen Landesherrn umwarben und, nachdem eine Abordnung ihm ein Reitpferd mit kostbarem Sattelzeug verehrt hatte, am 8. Dezember 1556 den ersten öffentlichen evangelischen Gottesdienst in der Heilig-Geist-Kapelle feierten²⁶. Dem Erzbischof blieb dies natürlich nicht verborgen, so daß er in Rom um Hilfe bat. Noch Anfang 1574 schrieb der päpstliche Nuntius in Deutschland, Nikolaus Elgard (um 1547–1587), an das 1552 gegründete Collegium Germanicum in Rom, Erzbischof Daniel habe die besten Absichten, aber leider keine Mitarbeiter²⁷. Den ersten Schritt zu einer energischen katholischen Konfessionalisierung tat der Erzbischof – entsprechend den Vorgängen in den beiden Schwesterkirchen²⁸ – 1573 durch die Berufung des streng katholischen Nörtener Propstes Heinrich Bunthe zum eichsfeldischen Kommissar²⁹. Zu diesem Zeitpunkt muß die östliche Großaktion in Mainz bereits geplant gewesen sein. Denn schon Anfang März 1574 brach Daniel mit einem Gefolge von 300 Mann, unter ihnen einige hochkarätige jesuitische Theologen, zu einer ausgedehnten Visitationsreise in die fernen Teile der Diözese auf. Im Juni traf er in Heiligenstadt ein und setzte hier als erstes den unter Mainzer Einfluß wieder katholisch gewordenen mecklenburgischen Freiherrn Leopold von Stralendorf zum Oberamtmann des ganzen Eichsfeldes ein. Er sollte sich für die Wiederherstellung des alten Glaubens in dieser Gegend besonders einsetzen und dafür später von Rudolf II. (1576–1612) mit dem Amt des kaiserlichen Vizekanzlers belohnt werden. Der Besuch des Erzbischofs in Duderstadt kostete die Stadt 600 Taler. Doch der erhoffte Erfolg der üppigen Gastfreundschaft blieb aus. Im Gegenteil: beide in evangelischem Sinne amtierenden Stadtgeistlichen wurden kurzerhand abgesetzt und durch M. Gabriel Schilling, einen Zögling

22 Ebd., S. 253. 258.

23 Ebd., S. 258.

24 Vgl. Peter BAUMGART, Ernst PITZ, Die Statuten der Universität Helmstedt (Veröffentlichungen der niedersächs. Archivverwaltung 15), Göttingen 1963, 80 (§ 45).

25 KIERMAYR (s. Anm. 1) 282 (übersetzt).

26 LERCH (s. Anm. 1) 78.

27 Zit. bei KIERMAYR (s. Anm. 1) 288.

28 Vgl. die erhellenden und die Diskussion um die sog. Gegenreformation entlastenden Bemerkungen bei Wolfgang REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. In: ZHF 10, 1983, 257–277.

29 KIERMAYR (s. Anm. 1) 289.

des Mainzer Jesuitenseminars, ersetzt. Nach des Erzbischofs Abzug rief die Stadt den entlassenen evangelischen Geistlichen zurück, und die Bevölkerung boykottierte die Gottesdienste des aufgenötigten fremden Katholiken. Bei einer erneuten Visitation im Februar 1575 trat die Stadt den Kommissionsmitgliedern erheblich selbstbewußter gegenüber auf als im Vorjahr. Nun verweigerte sie die Herausgabe der Schlüssel der Cyriakus-Kirche und präsentierte den Visitatoren eine Abschrift der diesen gänzlich unbekanntem Declaratio Ferdinanda, in welcher evangelischen Minderheiten, die für »lange Zeit und Jahre an dem Augsburgerischen Bekenntnis festgehalten haben«, in geistlichen Territorien Schutz, Duldung und freies Religionsexercitium ohne Gewissensverletzung zugesagt wird³⁰.

Die Declaratio Ferdinanda, eine der umstrittensten Urkunden des 16. Jahrhunderts, wurde am Vorabend der Verkündigung des Augsburger Religionsfriedens zur Beschwichtigung der Protestanten hauptsächlich als Privatübereinkunft zwischen Kurfürst August von Sachsen und Erzherzog Ferdinand um der in den Bistümern Naumburg und Merseburg lebenden Protestanten willen erlassen. Der Text fand keine Aufnahme in den Reichsabschied und gelangte deshalb auch nicht in die Kanzlei des Erzbischofs von Mainz als Reichserzkanzler. Möglicherweise ließ sich der Duderstädter Rat eine Kopie in der kursächsischen Kanzlei anfertigen³¹. Die Bestimmung der Declaratio Ferdinanda widersprach vollkommen dem Paragraphen 11 des Augsburger Religionsfriedens, nach welchem den Protestanten in geistlichen Gebieten nur die Wahl zwischen Konversion zum Katholizismus oder Emigration eingeräumt wurde³². Auch Paragraph 13, der den reichsfreien Rittern eigene Religionswahl zugestand, traf für die Eichsfeldischen landsässigen Adligen nicht zu, und schließlich konnte Duderstadt auch nicht die in Paragraph 14 den freien Reichsstädten zugebilligten bikonfessionellen Privilegien für sich beanspruchen. So blieb nichts anderes übrig, als die vergessene Declaratio von 1555 hervorzuholen. Die Duderstädter Stadtväter wie die Eichsfelder Ritter argumentierten nun mit ihr in zahllosen Briefen und Gesandtschaften an den Erzbischof und schließlich an Kaiser Maximilian II. (1564–1576), so daß der Regensburger Reichstag 1576 im Rahmen einer allgemeinen Freistellungsdiskussion auch mit der Eichsfelder Angelegenheit befaßt wurde. Doch da Kurfürst August von Sachsen (1526–1586) schon 1574 eine Geheimübereinkunft mit Erzbischof Daniel getroffen hatte und die Eichsfelder nicht mehr unterstützte³³, blieben alle Petitionen ergebnislos. Auch die Fürsprache anderer evangelischer Stände war halbherzig und am Ende erfolglos: Das gesamte Eichsfeld durfte nunmehr sein jahrelanges Exercitium Augustanae Confessionis nicht mehr ausüben. Duderstadt war offiziell eine katholische Stadt und hatte nur noch altgläubige Geistliche anzustellen. Zur Unterstützung der kirchlichen Rückführungsarbeit wurde 1575 ein Jesuitenkolleg in Heiligenstadt gegründet³⁴. Oberamtmann Stralendorf bediente sich insbesondere in den ritterschaftlichen Gebieten erheblichen äußeren Druckes. In dem zum Westernhagener Gerichtsbezirk gehörenden Leistungen konnte dem neuen Amtsinhaber nur durch die Vertreibung des alten und durch den Aufbruch der Kirche Einlaß in die Gemeinde verschafft werden³⁵. Da die

30 Vgl. dazu im einzelnen Reinhold Robert KIERMAYR, *The Reformation in Duderstadt 1524–1576 and the Declaratio Ferdinanda*, in: ARG 75, 1984, S. 234–255.

31 *StadtA Duderstadt*: E 1 (neben der in Dresden aufbewahrten Handschrift der einzige aus dem 16. Jh. stammende Text der Declaratio!).

32 Vgl. den Text beider Urkunden bei Karl BRANDI, *Der Augsburger Religionsfriede vom 25. Sept. 1555*. Krit. Ausg. des Textes mit den Entwürfen und der königlichen Deklaration, 2. Aufl. Göttingen 1927.

33 KIERMAYR (s. Anm. 1) 303.

34 Vgl. Johannes FRECKMANN, *Historia collegii Heiligenstadiani*, Teil 1 (1574–1685), Magdeburg 1929. – Bernhard OPFERMANN, *Die Geschichte des Heiligenstädter Jesuitenkollegs*, Teil 2 (1686–1772), Duderstadt 1989.

35 KIERMAYR (s. Anm. 1) 316.

Duderstädter dem erzbischöflichen Anspruch der Cyriacus-Kirche für einen katholischen Priester beharrlich widerstanden, erließ Stralendorf 1576 das die städtische Wirtschaft hart treffende Ausfuhrverbot für Bier³⁶. Durch derartige Erfahrungen wurden Ritter, Rat und Bürgerschaft zu einer Bekenntnis- und Solidargemeinschaft zusammengeschweißt, so daß es wohl kaum übertrieben ist, zu sagen, daß die eichsfeldische und besonders die Duderstädter Reformation erst in den Jahren der Bedrängnis ihren eigentlichen Höhepunkt erreichte. Trotzdem war ihr Ende besiegelt. Bis zum Sommer 1579 dauerte der Kleinkrieg um die Schlüssel der Cyriacus-Kirche bzw. um die Gewährung offizieller evangelischer Gottesdienste in einer der Stadtkirchen noch an. Dann setzte der Erzbischof sich endgültig durch: Am 18. Juli zelebrierte Kommissar Bunthe nach 20 Jahren wieder eine ungestörte katholische Messe vor dem prächtigen Hochaltar der Oberkirche³⁷. Allerdings nahmen nur 30 Personen daran teil. Überhaupt hatten es die ersten altgläubigen Geistlichen in Duderstadt alles andere als leicht. Leere Kirchen und dauernde Anfeindungen erschwerten ihren Dienst. Selbst redengewandte, im Collegium Germanicum in Rom geschulte Gastprediger konnten kaum Erfolg verbuchen. Lieder wie »Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort« kamen als Demonstrationsmittel zum Einsatz³⁸. Als Gegenmaßnahme sandte der Erzbischof dem inzwischen zum Erfurter Weihbischof aufgestiegenen Elgard einige deutsche »katholische« Kirchenlieder, damit, wie er schrieb, »dadurch die gemeine Bürgerschaft desto eher möcht in der Kirchen behalten werden«³⁹. Dieser Vorgang bestätigt die etwas später von einem katholischen Zeitgenossen getroffene Feststellung, die Lieder Luthers hätten mehr Seelen getötet als seine Schriften und Reden⁴⁰. Infolgedessen wurden allenthalben verstärkte Anstrengungen um die Herausgabe von eigenen katholischen Gesangbüchern unternommen. Für das Eichsfeld gelang dies allerdings erst 1668⁴¹.

Auch der Heiligenstädter Buchführer Jost Kastroff, der 1575 bei der zweiten Visitation den Auftrag erhalten hatte, »ansehnliche und guthe Catholische bucher« in sein Sortiment aufzunehmen, klagte 1579, daß nichts gekauft werde und er deshalb dem Erzbischof das seinerzeit erhaltene Geschäftsdarlehen nicht zurückzahlen könne⁴². Daraufhin ergingen 1580 von Mainz aus Anordnungen an die Pfarrer, dem Kommissar Zutritt zu den Pfarrbibliotheken zu gewähren und evangelische Bücher herauszugeben. Der Erfolg solcher Maßnahmen war gering. Viele Geistliche arbeiteten bis an ihr Lebensende mit den einmal angeschafften Büchern. Als 1580 der unter von Hansteinschem Patronat stehende Pfarrer von Rüstungen, Martin Futterer, starb, fanden Bunthe und ein Notar in der Studierstube nicht weniger als 47 »vergiftige sehlemorderische« Bücher vor allem von Luther, Melanchthon, Bucer, Spangenberg, Corvin u. a., während katholische Autoren kaum vertreten waren. Futterer hatte sich vornehmlich mit Schriftkommentaren und Postillen als Predigthilfen ausgestattet, aber auch Melanchthons Loci und einige Kirchenordnungen fehlten nicht⁴³.

Die meisten Duderstädter Bürger blieben im Herzen evangelisch. Auch die eichsfeldischen Ritter, die durch die religiös und politisch bedingte Hinrichtung Bartholds von Wintzingerode im September 1575 in Mainz hart getroffen waren und ihren Standesgenossen wie einen

36 LERCH (s. Anm. 1) 82.

37 LERCH (s. Anm. 1) 84.

38 KIERMAYR (s. Anm. 1) 336.

39 Abgedr. bei Karl WÜSTEFELD, Geschichte des katholischen deutschen Kirchengesanges auf dem Eichsfeld, in: Unser Eichsfeld 11, 1916, S. 42.

40 Adam CONTZEN, Politicorum libri decem..., Mainz 1620, I, II, c. 19.

41 WÜSTEFELD (s. Anm. 39) 42. – Vgl. auch Dietz-Rüdiger MOSER, Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation, Berlin 1981.

42 Vgl. LIEBE (s. Anm. 18) 268.

43 Ebd., 264–267.

Märtyrer betraueren⁴⁴, hielten am reformatorischen Bekenntnis fest, während die Bevölkerung vieler Dörfer nach und nach unter dem missionarischen Erfolg von immer besser ausgebildeten katholischen Geistlichen und einfühlsamen Seelsorgern zum alten Glauben zurückkehrte⁴⁵. Dieser Glaube war aber nur bedingt »alt« zu nennen. Denn die im Trienter Konzil erfolgte theologische Neubesinnung und die vielfältigen Reaktionen auf reformatorische Anfragen hatten auch den Katholizismus des ausgehenden 16. Jahrhunderts an den Erneuerungen und Modernisierungen der im 15. Jahrhundert begonnenen Reformbewegungen, deren Kulminationspunkt die Reformation darstellt, partizipieren lassen⁴⁶.

4. Abbruch und Überleben der Reformation bis 1651

Im Juni 1605 gab Erzbischof Johann Schweickard von Kronberg (1604–1626) – zweifellos angeregt durch evangelische Vorbilder – für das gesamte Eichsfeld eine Kirchenordnung heraus, in welcher neben vielen kirchlichen Neufestlegungen der sonntägliche Meßbesuch und der katholische Katechismusunterricht obligatorisch erklärt und die Verletzung der Fastengebote sowie der Besuch auswärtiger Gottesdienste unter Strafe gestellt wurden⁴⁷. Schon zwei Jahre früher war ein Verbot ergangen, »verdächtige«, vermutlich evangelische Lieder nach der Predigt zu singen⁴⁸. All diese Bestimmungen beherzigten die Duderstädter kaum. Evangelische Geistliche hielten weiterhin Gottesdienste in Privathäusern oder in den Dorfkirchen bzw. Hofkapellen der Adeligen. Für 1605 ist bezeugt, daß einer jener ritterschaftlich gehaltenen Pastoren noch jährlich 500 Taler an Spenden und Beichtgeldern einnahm, so daß er davon gut leben konnte⁴⁹. Vollends nach Ausbruch des 30jährigen Krieges zeigte sich infolge wechselnder militärischer und religiöser Konstellationen, wie wenig verwurzelt bei vielen die oft nur äußerlich aufgezwungene Rekatholisierung war. Gemäß einem zeitgenössischen Bericht sollen 1624 in Duderstadt nur vier bis fünf Bürger und ein paar Tagelöhner dem alten Glauben angehört haben⁵⁰. Einzelne noch heute erhaltene geschnitzte Hausinschriften bezeugen die unbeugsame evangelische Gesinnung vieler damaliger Duderstädter. An einer 1620 von der evangelischen Familie Hesse erbauten Front ist z. B. das paulinische Wort Röm. 8,31 zu lesen: »SI DEUS PRO NOBIS, QUIS CONTRA NOS?« Auf den Füllbrettern über den Fenstern steht ein gleichfalls reformatorisch zu deutender Satz: »WER TRAUET AUF GOTT UND SEIN WORT, HAT GEBAUET HIER UND DORT«⁵¹. Als dann während der ersten niedersächsisch-dänischen Phase des 30jährigen Krieges Herzog Christian von Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel (1599–1626), der Administrator von Halberstadt, Norddeutschland siegreich durchzog, schöpften die bedrängten Eichsfelder Protestanten wieder Mut. Doch nach den Siegen Tillys bei Stadtlohn 1623 und bei Lutter am Barenberge 1626 nahm der religiöse Druck erneut zu. Der Oberamtmann von Westphal stellte z. B. im Jahre 1627 zwölf Vertreter der bekanntesten evangelischen Duderstädter Familien vor die Alternative, entweder

44 LERCH (s. Anm. 1) 81.

45 Im einzelnen vgl. dazu Levin Freih. von WINTZINGERODA-KNORR, Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte, 2. Heft, SVRG 42, Halle 1893.

46 Vgl. dazu nochmals REINHARD (s. Anm. 28).

47 Vgl. LERCH (s. Anm. 1) 89.

48 WÜSTEFELD (s. Anm. 39) 42.

49 KIERMAYR (s. Anm. 1) 350.

50 Ebd., 352.

51 Mitgeteilt bei HAASE (s. Anm. 3) 49.

auszuwandern oder zum katholischen Glauben zurückzukehren. Drei verließen die Heimat; neun fügten sich, anderen ein Beispiel gebend. Ein Dankgottesdienst in St. Cyriacus besiegelte diese Maßnahme. Erst mit dem Eintritt der Schweden in den Krieg kam es 1633 zur Rückgabe der beiden großen Stadtkirchen an die Protestanten, während die Katholiken sich mit einer Kapelle begnügten. Bis 1651 erfolgte ein fünfmaliger Konfessionswechsel. Was in dieser Zeit Vertreter beider Konfessionen der jeweils anderen antaten, sollte wegen der extremen Bedingungen nicht überbewertet werden. Als das Instrumentum Pacis Westfaliae 1648 den bis dahin gültigen Grundsatz *cuius regio, eius religio* aufhob und für die Entscheidung der Konfessionszugehörigkeit das Jahr 1624 festsetzte, ergab sich, daß zu dem Zeitpunkt keine Duderstädter Kirche in evangelischem Gebrauch war. Folglich bestand keinerlei Veranlassung noch Anspruch, das *exercitium Augustanae confessionis* wieder zuzulassen. Allerdings hatten die Wintzingeroder Herren 1624 ihre evangelischen Hofgeistlichen behalten, so daß in den südlich von Duderstadt gelegenen Dörfern Wehnde und Tastungen weiterhin die Möglichkeit zum Besuch von evangelischen Gottesdiensten bestand. Nachdem die schwedische Besatzung Ende 1650 Duderstadt geräumt hatte, setzte Erzbischof Johann Philipp von Schönborn (1647–1673) die Friedensbedingungen überall in seinem Territorium in Kraft. So fand am 11. Mai 1651 nach mehr als zehnjähriger Unterbrechung wieder eine katholische Messe in der Cyriacus-Kirche statt. Bis heute ist die katholische Tradition in dieser Kirche seitdem nie wieder unterbrochen worden. Der letzte evangelische Pfarrer Jagemann mußte das Eichsfeld schleunigst verlassen. Der Appell der evangelischen Duderstädter ans Reichskammergericht wurde abschlägig beschieden. Sie konnten nach den Friedensbestimmungen persönlich evangelisch bleiben, waren als vollgültige Glieder der politischen Gemeinde auch ratsfähig, mußten aber in der Alltagswirklichkeit viele Nachteile hinnehmen; vor allem hatten sie keine Kirche in der Stadt zur Abhaltung von evangelischen Gottesdiensten und sonstigen Amtshandlungen. Es standen ihnen lediglich die Dorfkirchen in Wehnde und Tastungen zur Verfügung. Jedoch wurde ihren Kindern eine eigene Grundschule gewährt. Trauungen, Taufen und Beerdigungen standen allerdings für alle Bürger nur den katholischen Geistlichen zu. Wer es anders haben wollte, mußte doppelte Stolgebühren bezahlen. Dieser indirekte Konfessionszwang potenzierte sich noch durch die städtische Schulpolitik, die für die höhere Bildung seit 1669 ein katholisches Gymnasium für Jungen und seit 1700 eine von den frisch niedergelassenen Ursulinen geführte Mädchenvolksschule anbot. Wiederholte Gesuche zur Errichtung einer evangelischen höheren Privatschule fanden kein Gehör. Alles zusammen genommen mußte je länger je mehr zu einem steten Rückgang der Protestanten führen, so daß Mitte des 18. Jahrhunderts zwei Drittel der Stadtbevölkerung katholisch und nur noch ein Drittel evangelisch war. Dieses Verhältnis blieb dann aber konstant, bis König Jérôme von Westfalen den Protestanten am 8. April 1808 die St. Servatius-Kirche als ihr Gotteshaus zur Verfügung stellte. In der Eröffnungspredigt am 4. September »Ueber den Werth der öffentlichen Gottesverehrungen« schärfte der Heiligenstädter Superintendent Herrmann seinen Zuhörern folgendes ein. Es scheint mir geeignet, die versuchte Nachzeichnung des mühsamen und leidvollen Weges von Protestanten und Katholiken mit- und gegeneinander auf dem Eichsfeld dadurch abzurunden, daß es den Blick nach vorn in eine nahezu ökumenische Perspektive öffnet. Herrmann sagte u. a.: »Eure Dankbarkeit gegen Gott beweiset nächst dem durch die Verträglichkeit und Friedfertigkeit gegen diejenigen eurer Mitbürger, die nicht eure Glaubensgenossen sind. Denn ist nicht derselbe Gott, der bisher von ihnen hier angebetet wurde, auch unser Gott, derselbe Erlöser, den sie hier verehrten, auch unser Erlöser, dieselbe Seligkeit, die sie einst erwarten, auch unsere Seligkeit? und wir, die gemeinschaftlichen Kinder dieses Vaters, die gemeinschaftlichen Verehrer dieses Erlösers, die gemeinschaftlichen Erben dieser Seligkeit, wollten uns unter einander verfolgen und kränken? Ein Gott ist es, der uns alle ins Leben rief, Eine Sonne, die uns allen scheint, Eine Luft, die uns alle umgiebt, Eine Erde, die einst im Grab

uns alle deckt; und wir wollten uns unter einander hassen, dieß spangenlange, ohnehin schon oft so mühselige Leben, einander verbittern, durch Unverträglichkeit und Religionshaß einander nur noch mühseliger machen?«⁵²

Rückblickende und zusammenfassende Überlegungen

a) Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Stadt- und Kirchengeschichte Duderstadts zeichnete sich durch ein besonders ausgeprägtes Zusammenfallen von Bürger- und Kirchengemeinde aus. Diese Einheit – gepaart mit einem erheblichen Autonomiezuwachs – wurde durch die Annahme der Reformation an der Autorität des Landesherrn vorbei noch erheblich verstärkt. Mit der sogenannten Gegenreformation zerbrach diese Solidargemeinschaft von Kommune und Kirche für Jahrhunderte.

b) Während des langsamen, aber ungehinderten Vordringens der Reformation in Duderstadt blieb die zurückgelassene katholische Minderheit, soweit ich sehe, unbehelligt. Vielmehr übte gerade sie sich aus Furcht vor Neuem in ängstlicher Besitzstandswahrung wie z. B. die Schuhmachergilde, die noch 1566 nur Katholiken die Mitgliedschaft gewährte⁵³, oder eine Ratsminderheit, die 1535 einen Ordensmann als Prediger nach Duderstadt holen wollte, um dem Vordringen der neuen Lehre Einhalt zu gebieten⁵⁴.

c) Der seit 1574 – nicht nur aus religiösen, sondern auch aus herrschaftsstabilisierenden Gründen – von erzbischöflicher Seite auf die protestantische Majorität ausgeübte Druck erzeugte Gegendruck und Intoleranz. Aufgezwungene altgläubige Geistliche wurden verspottet und tätlich angegriffen. Evangelische Kampflieder kamen zum Einsatz gegen die Beeinträchtigung religiöser – und zumindest in Duderstadt auch politischer – Selbstbestimmung.

d) Die von außerhalb geschickten Führer der fast ein Jahrhundert numerisch unterlegenen, aber durch die bestehenden Kräfteverhältnisse dominierenden katholischen Minderheit versuchten in erzbischöflichem Auftrag, mit unglaublicher Beharrlichkeit, missionarischem Geschick und auch gelegentlicher Gewaltanwendung verlorenes kirchliches Terrain zurückzugewinnen. Sie nahm auch spezifisch evangelische Anliegen auf, um den Protestanten die Rückkehr zu erleichtern, wie z. B. Ausbildungsverbesserung der Geistlichen, Verringerung der Kluft zwischen Laien und Klerikern durch religiöse Unterweisung, stärkere Beteiligung der Gemeinden am Gottesdienst u. a. durch das Singen deutscher Lieder, Hebung des allgemeinen Bildungsangebotes.

e) Nur während der verhältnismäßig kurzen Schwedenzeit wurde in Duderstadt – ähnlich wie in der Frühzeit der Reformation – religiöser Pluralismus bzw. die gleichzeitige Religionsausübung von Protestanten und Katholiken, soweit ich sehe, relativ problemlos praktiziert. Als die Herrschaftsverhältnisse sich wieder konsolidiert hatten, wurde die immer noch zahlenmäßig überlegene protestantische Gruppierung in die unterlegene Opposition gedrängt und letztlich zum Aufgeben gezwungen. Damit waren erhebliche gesellschaftliche Spannungen und persönliche Härten verbunden. Weil sich auf der Bevölkerungsebene zwei religiöse Absolutheitsansprüche gegenüberstanden, gelang im Alltag allenfalls ein spannungsvolles Nebeneinander.

52 Christian Gotthilf HERRMANN, Ueber den Werth der öffentlichen Gottesverehrungen. Eine Predigt bey der Eröffnung des protestantischen Gottesdienstes in der St. Servatius-Kirche zu Duderstadt am 4ten September 1808 gehalten..., Göttingen 1808, 26.

53 KIERMAYR (s. Anm. 1) 269f.

54 KIERMAYR (s. Anm. 1) 191–194.

f) Religiöse Toleranz und Koexistenz konnten erst im Horizont der Relativierung oder gar Infragestellung von Wahrheit als Fernwirkungen der Aufklärung und der französischen Revolution im 19. Jahrhundert einzuüben begonnen werden.

g) In den Konfessionskämpfen insbesondere des 16. und 17. Jahrhunderts, die eigentlich nichts anderes waren als Disziplinierungsmaßnahmen im Dienste der Konzentration und Stabilisierung von politischer Herrschaft⁵⁵, sind auf allen Seiten Gewissen verletzt, Rechte und Würde von einzelnen wie von Gruppen mißachtet worden. Die Mechanismen des Handelns wurden jeweils durch die herrschenden Macht- und Mehrheitsverhältnisse bestimmt. M.E. sollte man den Begriff »Gegenreformation« fallen lassen. Es hat im ausgehenden 16. und 17. Jahrhundert in allen drei christlichen Konfessionskirchen eine Konfessionalisierungswelle gegeben, die sich durch Besitzstandswahrung und offensives Vorgehen gleichermaßen auszeichnete. Wie man für das Vordringen des Calvinismus im alten Reich in zunehmendem Maße die längere Zeit übliche Charakterisierung als »zweite Reformation« aufgibt und von »reformierter Konfessionalisierung« spricht⁵⁶, so sollte man auch das Verhalten der katholischen Kirche vom letzten Drittel des Reformationsjahrhunderts an als »katholische Konfessionalisierung« bezeichnen⁵⁷.

55 Vgl. REINHARD (s. Anm. 28) 268.

56 Vgl. Heinz SCHILLING [Hg.], Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«, SVRG 195, Gütersloh 1986.

57 Das ist auch Reinhard's Fazit. Vgl. den in Anm. 28 gen. Aufsatz und die weitere dort von ihm aufgezählte, unser Thema betreffende Lit.

MEINRAD SCHAAB

Die Katholiken in der Kurpfalz

Von einer unterdrückten zur privilegierten Minderheit*

Ludwig Anton Doll zum 75. Geburtstag

Daß sich die Katholiken im Bereich der alten Kurpfalz bis nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ausgesprochen als Minderheit fühlten, kommt in Erinnerungen der älteren Generation bis heute immer wieder zum Vorschein. Unausrottbar hält sich das Gravamen, die evangelischen Bauern seien mit dem »Pfwahlwagen« der Fronleichnamsprozession vorangefahren. Mit Namensnennung konnte das tatsächlich noch eine alte Bäuerin aus Heidelberg-Rohrbach zu Anfang der fünfziger Jahre berichten. Freilich liegt eine Verwechslung der Fronleichnam- mit der Bittagsprozession vor. Empfindlichkeiten auf der anderen Seite zeigen, daß nicht nur die Minderheit unter den Rücksichtslosigkeiten der Mehrheit litt. Ebenfalls noch in den fünfziger Jahren konnte man von evangelischen Pfarrern den an die Katholiken gerichteten Vorwurf hören: »Die haben uns die Kirche weggenommen.« Gemeint war damit die Kirchenteilung von 1705/1707. Wir kommen darauf noch zurück. Trotz aller Spannungen haben sich bei so langem Zusammenleben der Konfessionen auch viele Grenzen verschliffen. Alt ist und bis in unsere Tage immer noch nicht ganz verklungen die Klage über die vielen Mischehen. Manche Pfarrer der Freiburger Diözese ließen sich, wie ich selbst gehört habe, deswegen gern wieder anderswohin versetzen. Die schon erwähnte Rohrbacher Bäuerin kannte aus ihrer Jugendzeit noch Eheverträge mit konfessioneller Teilung der Kinder nach dem Geschlecht, eine Regelung, wie sie die strengere kirchliche Rechtspraxis seit Pius X. ausschloß.

Wir haben es also bei der Kurpfalz mit einer in Deutschland, abgesehen vom Niederrhein, einmaligen konfessionellen Durchmischung in einem ganzen Territorium zu tun. Den Niederschlag davon zeigen die Konfessionskarten trotz aller modernen demographischen Umbrüche bis heute noch¹. Der Stand um 1800² deutet an, daß es, solange zwei protestantische Bekenntnisse bestanden, auf Kurpfälzer Gebiet für keine der drei christlichen Konfessionen eine eindeutige Mehrheit gegeben hat. Die Katholiken sind erst wieder durch die evangelischen Kirchenunionen in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts zur Minderheit geworden. Fraglos waren sie es vor 1700 ganz eindeutig. Im Gegensatz zum anderen alten

* Erweiterte Fassung eines am 25. September 1992 im Rahmen der Akademietagung über religiöse Minderheiten in Weingarten gehaltenen Vortrags. Auf ausführliche Anmerkungen wurde angesichts der Vortragsform verzichtet, auch im Hinblick auf die Tatsache, daß weitgehend mein Aufsatz »Die Wiederherstellung des Katholizismus in der Kurpfalz im 17. und 18. Jahrhundert« (ZGOR 114, 1966, 147–205) zugrunde liegt. Außerdem wurden die bisher unveröffentlichten Materialien eines Vortrags auf der Jahrestagung für mittelhessische Kirchengeschichte 1988 herangezogen. Er hatte als Thema: »Die Rekatholisierung der Kurpfalz – eine Machtfrage oder auch ein Beitrag zur katholischen Erneuerung« (AMrhKG 40, 1988, 549). Der jüngste Forschungsstand findet sich in meiner Geschichte der Kurpfalz, Bd. 2: Neuzeit, Stuttgart 1992, 145–160, sowie 201–204 und 249.

1 Historischer Atlas von Baden-Württemberg, hg. von der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Stuttgart 1971–1988, Karte VIII,14 sowie Beiwort (1976).

2 Ebd. Karte VIII,12.

konfessionellen Durchmischungsgebiet im Reich, dem Niederrhein, war die Pfalz ein Land, in dem die Landesfürsten von ihrem Reformationsrecht strengen Gebrauch machten. Freilich geschah das in häufigem Wechsel. Mindestens sechsmal mußten die Untertanen zwischen 1556 und 1648 die Konfession generell ändern. Die Beherrscher des Landes selbst haben gar zehnmal ihre Bekenntniszugehörigkeit gewechselt und jedesmal einen erheblichen Teil ihrer Untertanen mit mehr oder weniger Druck mitgezogen. Erst die letzte Phase war die Teilrekatholisierung der Kurpfalz 1685 bis 1800, sie wird aber nicht verständlich ohne einen Gesamtabriß der konfessionspolitischen Entwicklung. An diesen schließt sich die Betrachtung der zugrundeliegenden inneren Geschichte der Verträge, Institutionen und Organisationen an. Dann folgt als drittes Hauptthema die katholische Bevölkerung, ihre gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse.

1. Konfessionspolitische Entwicklung

Die Kurpfalz verhielt sich der Reformation gegenüber zunächst indifferent und überließ die Entwicklung lange Zeit dem freien Spiel der Kräfte. Dies hatte zur Folge, daß eine obrigkeitliche Reformation erst relativ spät einsetzte, noch einmal durch den Schmalkaldischen Krieg unterbrochen wurde und trotz ihres äußerlich lutherischen Gewandes zunächst nicht zur konfessionellen Eindeutigkeit fand. Das bedeutete wiederum, daß sich der 1556 unter Ottheinrich erreichte Konfessionsstand nicht auf Dauer halten konnte, sondern unter seinen nächsten Nachfolgern über die Zwischenstufe des Philippismus bis 1562 bereits erstmals in den Calvinismus hinüberglitt, der sich dann nach einem dynastisch begründeten Restaurationsversuch des Luthertums 1585 endgültig durchgesetzt hatte. Von nun an bis zum Dreißigjährigen Krieg war die Kurpfalz Vormacht des Calvinismus im Reich³, das Territorium aber keineswegs konfessionell monolithisch. Die Oberpfalz blieb trotz aller Versuche, die Vorherrschaft der Reformierten herzustellen, bikonfessionell⁴ mit einer lutherischen Bevölkerungsmehrheit. In der Unterpfalz gewährten die zahlreichen Kondominate und Fälle von übereinandergeschichteten Rechten verschiedener Herrschaftsträger zahlreiche Freiräume für Lutheraner und Katholiken. Die berüchtigte *praepotentia Palatina* versuchte zwar auch hier eindeutige Verhältnisse im Sinne der pfälzischen Konfessionspolitik zu schaffen, doch gelang das vielfach nicht, zumal wenn auf der anderen Seite als Mitbeteiligter an der Herrschaft ein Reichsfürst oder gar der Kurerzbischof von Mainz stand. Die Zerrissenheit der pfälzischen Territorialgrenze machte es an einigen Stellen auch schwer, die pfarrliche Zuständigkeit fremdherrischer Pfarreien für die eigenen Untertanen gänzlich auszuschalten.

Die frühe Eroberung der Pfalz im Dreißigjährigen Krieg durch die Truppen der Liga und die Spanier brachte schon ab 1621 die ersten gegenreformatorischen Maßnahmen⁵. Diese wurden durch die offizielle Aufteilung der Pfalz unter Bayern, spanische und österreichische Habsburger 1624 intensiviert und kam mit dem Restitutionsedikt 1629 zur Vollendung. Das konnte der Rückschlag durch den Schwedeneinfall 1631 nicht mehr ganz wettmachen, da er bereits 1634 endete. Er hat jedoch freies Religionsexercitium der Lutheraner als Postulat für die Zeit nach dem Friedensschluß festgelegt. Weil in der Spätphase des Krieges die Bevölkerung völlig dezimiert war und der Rest sich kaum im Land halten ließ, verzichteten Spanier wie

3 SCHAAB, Geschichte der Kurpfalz 2, 35–80 sowie »Territorialstaat und Calvinismus«, hg. von Meinrad SCHAAB (VKBadWürtt B, 127, Stuttgart 1993).

4 Volker PRESS, Die Grundlagen der kurpfälzischen Herrschaft in der Oberpfalz 1499–1621, in: Verhandlungen des Historischen Vereins für die Oberpfalz und Regensburg 117, 1977, 31–67.

5 Franz MAIER, Die bayerische Unterpfalz im Dreißigjährigen Krieg. Besetzung, Verwaltung und Rekatholisierung der rechtsrheinischen Pfalz durch Bayern 1621 bis 1649. Frankfurt 1990.

Bayern auf eine rigorose Katholisierung. Trotz anderslautender Verhandlungsziele brachte der Westfälische Frieden keinen Schutz für die im Land verbleibenden Katholiken. Weil Bayern in der Oberpfalz freie Hand behalten wollte, einigte man sich für den weiterhin pfälzischen Bereich auf die Wiederherstellung des Zustandes »ante motus Bohemicos«. Damit war Festschreibung der Konfessionsverhältnisse vor Ausbruch des Krieges, also die Herrschaft des Calvinismus, gemeint. Man hatte diese Formel gewählt, weil das Normaljahr 1624 angesichts der frühen Gegenreformation schon zu spät lag; doch sollte sich die – vielleicht von katholischer Seite gern gewählte – umschreibende Formel später als unterschiedlich auslegungsfähig erweisen.

Tatsächlich wurde den Katholiken in der wiederhergestellten Kurpfalz, abgesehen von besonderen Regelungen im territorialen Überschneidungsgebiet mit Kurmainz keine Religionsfreiheit zugestanden. Freilich konnte man auf diesen Bevölkerungsanteil nicht verzichten und hat ihn nicht zur Auswanderung gezwungen. Kurfürst Karl Ludwig (1649–1680) zeigt in seinem persönlichen Verhalten durchaus den Einfluß des aus den Niederlanden mitgebrachten Toleranzdenkens und verfolgte als Landesfürst merkwürdige konfessionelle Unionsprojekte⁶. Das heißt aber nicht, daß er im Normalfall doch auf der Anwendung seiner herrscherlichen Rechte bestand, und schon gar nicht, daß seine Beamten und Pfarrer nicht, wie überall üblich, auf die Einheit von frühabsolutistischer Herrschaft und konfessioneller Bestimmung gedrängt hätten. Allerdings ging in diesen Jahren zwangsläufig das Interesse an der Wiederpublierung des Landes aller konfessionellen Uniformierung voran.

Das Erlöschen der Dynastie Pfalz-Simmern führte 1685 dazu, daß das katholische Haus Pfalz-Neuburg die Nachfolge antrat. Der Erbvertrag, der sogenannte Hallische Rezeß, schrieb zwar die Herrschaft der Reformierten und den Fortbestand des reformierten Kirchenvermögens fest, räumte aber den Katholiken ungewöhnliche Bedingungen ein. Er konnte infolge des frühen Todes des reformierten Kurfürsten Karl nicht mehr ratifiziert werden. An die Zusage Philipp Wilhelms, sich trotzdem buchstabengetreu an diesen Vertrag zu halten, fühlte sich dessen Sohn und Nachfolger Kurfürst Johann Wilhelm (1690–1716) nicht mehr gebunden. Er argumentierte sogar, daß ihm ein *ius reformandi* zustehe, da die Regelung des Westfälischen Friedens für die Pfalz den Zustand vor den böhmischen Wirren wiederherstellte und damals zweifellos der Kurfürst das *ius reformandi* besaß. Inzwischen hatten die Franzosen im linksrheinischen Oberamt Germersheim, dessen Reunion sie durch einen Pfandvertrag äußerlich kaschiert hatten, längst ihre Rekatholisierungspolitik durchgesetzt. Anschließend begünstigten sie während ihrer Eroberungen im pfälzischen Erbfolgekrieg (1688–1697) auch in Ladenburg und Weinheim (1693) die Inbesitznahme der alten Kirchen durch katholische Ordensgeistliche. Johann Wilhelm wollte das nach der Rückeroberung nicht wieder rückgängig machen. Er schützte außenpolitische Rücksichten auf die Franzosen vor. Als der reformierte Kirchenrat sich dagegen an Brandenburg als protestantische Schutzmacht wandte, verschärfte das nur den Konflikt, da es dem absolutistischen Herrscher unannehmbar war, daß es in seinem Lande eine Institution geben sollte, die sich an eine auswärtige Macht wenden konnte. Der Konfessionskonflikt nahm immer schärfere Formen an.

In den Friedensvertrag von Ryswyk 1697 brachte das geheime Zusammenspiel der Pfälzer, kaiserlichen und französischen Diplomatie die Klausel hinein, daß die katholische Konfession in allen von den Franzosen herausgegebenen Gebieten auf dem Stand bleiben solle, in dem sie sich gegenwärtig befand. Selbstverständlich blieb Johann Wilhelm allen Appellen von protestantischer Seite, diese Klausel nicht anzuwenden, gegenüber taub und schützte die absolute

6 Gustav Adolf BENRATH, Die konfessionellen Unionsbestrebungen des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz (†1680), in: ZGOR 116, 1968, 187–252.

Vertragstreue gegenüber Frankreich vor. Eine Liste der katholischen Kirchen im betreffenden Gebiet, die der französische Gesandte Chamoy übergab, übertraf zudem alle Befürchtungen von reformierter Seite. Der Konfessionskonflikt eskalierte weiter. 1698, ein Jahr nach dem Friedensschluß, verkündete Johann Wilhelm, angeblich als friedensfördernde Maßnahme, die simultane Benutzung aller Kirchen durch die drei im Reich zugelassenen christlichen Bekenntnisse. Allerdings galt dieses Simultaneum nicht für die bereits katholischen Kirchen, sondern nur für die große Masse der reformierten. Ein Schritt zur Entmachtung des reformierten Kirchenrats war die gleichzeitige Einrichtung eines lutherischen Konsistoriums, die den Reformierten die Herrschaft über die lutherischen Gemeinden entzog und im Reich die Mehrheit der protestantischen Territorialfürsten in diesem Religionskonflikt neutralisierte. Fürsprecher der Reformierten waren so nur Brandenburg, die Niederlande und England. 1701 verkündete der Kurfürst überdies die Gewissensfreiheit für alle drei Bekenntnisse, wenn das auch Taktik zu gunsten der Katholiken und zu ungunsten der Reformierten war, so wurde dieser Grundsatz erstmals in einem großen fürstlichen Territorium offiziell aufgestellt. Er kam schließlich auch in den Ausgleich durch die Religionsdeklaration von 1705 hinein.

Zu solchem Ausgleich sah sich Johann Wilhelm nicht so sehr durch preußische Repressalien gegen norddeutsche Katholiken veranlaßt, als vielmehr dadurch, daß er nach der Ächtung Max Emanuels von Bayern die Stimmen der protestantischen Fürsten zur Wiedererlangung der alten, vornehmeren Kur- und der Oberpfalz brauchte. Die anschließende Teilung von Kirchen und Kirchenvermögen zwischen Katholiken und Reformierten bei Sonderregelungen für das Oberamt Gernersheim und das einstige Kondominat Vordersponheim war immerhin ein Schritt zum konfessionellen Ausgleich und wurde durch den Rastatter und Badener Frieden gesichert. Leer ausgegangen sind dabei die Lutheraner.

Ein neuer Konfessionskonflikt entzündete sich 1719 an der widerrechtlichen Wegnahme des reformierten Anteils der Heidelberger Heiligeistkirche durch Kurfürst Karl Philipp, der eine große Hofkirche brauchte. Die Auseinandersetzung wurde noch dadurch verstärkt, daß der absolutistische Herrscher an der 84. Frage des Heidelberger Katechismus, die die katholische Messe verteufelte, Anstoß nahm, zumal der Katechismus mit kurfürstlicher Druckerlaubnis erschien. Der Kaiser mußte jedoch im Interesse der Erhaltung des Friedens im Reich seinen Onkel bremsen. Der sah sich genötigt, seine Kampfmaßnahmen rückgängig zu machen, verlegte aber im Gegenzug die Residenz von Heidelberg nach Mannheim und schloß sich politisch immer enger an Frankreich an.

Unter dem Kurfürsten Karl Theodor (1742–1799) kam es zu einer gewissen Beruhigung der konfessionellen Streitigkeiten. Die vertraglichen Regelungen wurden nun streng eingehalten und kein Zwang gegen die Protestanten mehr ausgeübt. Die katholischen Vorrechte, wie sie sich seither ergeben hatten, blieben jedoch bestehen. Mit ihnen räumte erst nach Karl Theodors Tod die Religionsdeklaration Maximilian Josephs von 1799, ein Ergebnis der aufklärerischen Politik des Ministers Montgelas, auf. Von nun an waren alle drei christlichen Konfessionen auch im öffentlichen Leben gleichberechtigt. Das Kirchenvermögen wurde nun nach dem Schlüssel von 1705 zwischen Katholiken und Reformierten realgeteilt, die bisherige gemeinsame Verwaltung mit ihren vielen Konfliktpunkten aufgehoben. Das Ende der Kurpfalz war damals linksrheinisch längst durch die französische Revolution herbeigeführt und folgte rechtsrheinisch 1802/03 rasch nach. Am konfessionellen Besitzstand hat sich dadurch aber nichts mehr geändert.

2. Innere Geschichte, Verträge, Institutionen und Organisation

Die vielfachen Überschneidungen des kurpfälzischen Territoriums mit anderen Herrschaftsbereichen hat trotz einiger Bereinigungen den Westfälischen Frieden überlebt. Für den Katholizismus in der Kurpfalz waren die Kondominate mit katholischen Landesherren von besonderer Bedeutung, vor allem die Vordere Grafschaft Sponheim, die nach dem Friedensschluß wieder zu zwei Fünfteln der katholischen Linie der Markgrafen von Baden-Baden gehörte und nur zu drei Fünfteln den Pfälzern, die seit 1600 das ganze Gebiet beansprucht und überall ihr Bekenntnis durchgesetzt hatten. Jetzt war, vor allem in Kreuznach selbst, wieder katholischer Gottesdienst möglich. Nicht so eindeutig war die Freiheit des katholischen Religionsexercitiums in den beiden Kondominaten mit dem Bischof von Speyer, den Gemeinschaften Altenstadt (bei Weißenburg) und Landeck (bei Landau). Hier sorgten dann die Franzosen im Zuge ihrer Reunionspolitik für die Zurückdrängung der reformierten Konfession. Ein anders gelagerter Fall war die Überschneidungszone zwischen dem kurpfälzischen Oberamt Mosbach und der kurmainzischen Zent Mudau im hinteren Odenwald. Hier war für eine Reihe pfälzischer Weiler und Orte kurmainzische Landeshoheit und die Zugehörigkeit zur katholischen mainzischen Pfarrei Limbach festgelegt. Die Pfälzer versuchten, wie schon vor dem Dreißigjährigen Krieg, die Einwohner dieser Orte am Besuch des auswärtigen Gottesdienstes zu hindern, sie in die reformierte Pfarrei Fahrenbach zu zwingen und den Kindern reformierte Paten aufzunötigen. Trotzdem gelang es ihnen hier nicht, das einheitlich katholische Bekenntnis der betreffenden Orte zu ändern⁷. Die rechtliche Fragwürdigkeit des ganzen Unternehmens kam nie richtig zur Sprache, obwohl die Pfälzer in umgekehrten Fällen, wo ihnen die Zenthoheit⁸ zustand, keine Bedenken trugen, ihr Bekenntnis durchzusetzen. Selbst in Fällen, wo die Pfalz nur das Patronat über eine Pfarrkirche in eindeutig katholischem Territorium hatte, mußte diese reformiert werden, so z.B. das dem Ritterstift Odenheim/Bruchsal gehörige Rohrbach am Gießhübel⁹. Auf das Bekenntnis der Einwohner wirkte sich das freilich nicht aus.

Zur abschließenden Regelung territorialer Gemengelage mit Kurmainz kam es durch den Bergsträsser Rezeß 1649. Das Erbe der einstigen Reichsabtei Lorsch, die sogenannte Bergstraße mit einem bedeutenden Anteil am Odenwald, war 1462 von der Kurpfalz als Mainzer Pfand übernommen worden. Der Kurerzbischof hat diese Gebiete nach der Besetzung durch die Liga wieder an sich genommen und gegenreformiert. Das bestätigte der Westfälische Frieden, doch mußte der Pfandschilling noch bezahlt werden. Zum betreffenden Gebiet gehören auch drei Exklaven in unmittelbarer Nachbarschaft von Heidelberg und Mannheim. Auf diese verzichtete Mainz jedoch durch den schon erwähnten Bergsträsser Rezeß im Austausch gegen näher gelegene Ortschaften. Für den Konfessionsstand der drei nun pfälzischen Dörfer Handschuhsheim, Dossenheim und Seckenheim wurde aber festgeschrieben, daß Reformierte wie Katholiken freie Religionsausübung besaßen und die drei Kirchen gemeinsam genutzt werden konnten. Dabei wurden die Chöre mit dem katholischen Sanctissimum privativ katholisch und während des reformierten Gottesdienstes durch einen Vorhang abgetrennt. Gottesdienstzeiten waren genau festgelegt. Ähnliche Regelungen fand man in einem in Regensburg geschlossenen Vertrag von 1652 für drei Orte nördlich von Weinheim, wo sich Mainzer, Wormser und Pfälzer Rechte bisher überschritten hatten. Beide

7 Wichtige Hinweise verdanke ich der noch ungedruckten für die VKBadWürtt.B angenommenen Dissertation von Albrecht ERNST über die Wiederherstellung der pfälzischen reformierten Kirche nach dem Dreißigjährigen Krieg.

8 Vgl. zum Beispiel die Entwicklung in Ober-, Mittel- und Unterschaffenz: Der Neckar-Odenwald-Kreis (Kreisbeschreibung des Landes Baden-Württemberg) Bd. 2, 1992, 582-585 und 587.

9 GLA 42/290 von 1574 und 42/289 von 1776.

Verträge stellten in von nun an einheitlich pfälzischen Orten katholischen Gottesdienst sicher und boten zahlreichen Katholiken aus der Nachbarschaft die Möglichkeit zum Gottesdienstbesuch, so auch denen in Heidelberg. Das wurde jedoch von den landesherrlichen Beamten nicht gerne gesehen und teilweise behindert.

Bewegung in die bis dahin starr erscheinenden Konfessionszustände brachten dann linksrheinisch die französischen Reunionen. Dort wurden völlig widerrechtlich die auch sonst fragwürdigen Rekatholisierungsmaßnahmen Ludwigs XIV. angewendet. Überall standen zunächst die Kirchen und das Kirchengut dem Mitgebrauch durch die Katholiken zur Verfügung. Waren jedoch zwei Drittel der Bevölkerung katholisch, so wurde nur noch katholischer Gottesdienst geduldet. Die Konversion zum Katholizismus wurde in vieler Hinsicht belohnt, nicht zuletzt durch die Vergabe von Stellen. Eine Revision durch den Rücktritt zum protestantischen Bekenntnis stand unter schweren Sanktionen. Für alle Mischehen war katholische Kindererziehung vorgeschrieben.

Im nicht von den Franzosen erreichten pfälzischen Gebiet zeigt sich nach 1685 bei aller Zurückhaltung und Vertragstreue des ersten katholischen Kurfürsten Philipp Wilhelm doch ein deutlicher Bodengewinn für die Katholiken. Zunächst räumte der Hallische Rezeß den Katholiken einzigartige Zugeständnisse ein. Dem Kurfürst war es unbenommen, katholische Beamte zu halten, und in der Universität Heidelberg sollten die Lehrstühle mit Ausnahme der theologischen Fakultät konfessionell alternierend besetzt werden. Johann Wilhelm hat daraus auch abgeleitet, daß seiner eigenen Konfession bei aller Anerkennung des reformierten Besitzstandes öffentliches Religionsexercitium nicht verwehrt werden könne. Und zur Bestürzung des reformierten Kirchenrats wurde bald nach seinem Regierungsantritt in Heidelberg eine feierliche Fronleichnamsprozession gehalten. Seine konfessionspolitischen Ziele kommen im 1687 geschlossenen Vertrag mit dem Bischof von Würzburg zum Ausdruck. Der Eingang dieses Textes sieht im Regierungsantritt der Neuburger ein Werk der göttlichen Vorsehung zum Trost der verlassenen Pfälzer Katholiken. Der Bischof verpflichtet sich, zehn Pfarreien in seinem alten Diözesansprengel, aber auch darüber hinaus neu zu gründen und durch die Entsendung von zehn vorbildlichen Priestern und ebenso vielen Lehrern zu besetzen. Für die Gottesdienste und Schulen werden herrschaftliche, aber auch Rathäuser, also auch Besitz, für den der Kurfürst gar nicht zuständig war, zur Verfügung gestellt. Die Besoldung der Stellen wollte man sich teilen, bis man diese »salvo instrumento pacis« aus dem Kirchengut leisten könne. Dahinter steht wohl der Gedanke, daß durch eine lebendige Konversion der Bevölkerung kein reformiertes Interesse am Kirchengut mehr lebendig sein werde. Schon jetzt aber sollten die Gemeindeämter paritätisch besetzt werden. Angesichts dieses Vertrages, der auch Reaktion auf vorherige Unterdrückung von Katholiken in Kondominaten mit dem Deutschen Orden ist, kommt man nicht umhin, auch Philipp Wilhelm (anders als die ältere Forschung) als Gegenreformer einzustufen.

Sein Sohn Johann Wilhelm verhielt sich jedoch nach anfänglicher Bestätigung der väterlichen Religionspolitik sehr viel radikaler und übernahm praktisch die Grundsätze Ludwigs XIV. für das ganze Gebiet seiner Herrschaft. Ausgesprochen böses Blut machten Maßnahmen, die einen gewissen Mitvollzug der Protestanten bei öffentlichen katholischen Kulthandlungen erzwingen. So mußten bei Versehgängen und Prozessionen auch die Andersgläubigen vor dem Venerabile niederknien und wurden teilweise mit Gewalt und Militär gehindert, rechtzeitig auszuweichen. Den schlimmsten Übergriffen machte die Religionsdeklaration von 1705 ein Ende. Die Kirchenteilung im Verhältnis zwei zu fünf zwischen Katholiken und Reformierten entsprach schon annähernd den demographischen Verhältnissen. Aber sie war für die Reformierten durch den Ausfall einer ganzen Reihe von Pfarreien samt deren Dotation schmerzhaft, zumal die Katholiken das aus einer jeweils zusammengestellten Gruppe von sieben Kirchen ihnen zustehende Los, die zweite und die vierte Wahl,

ganz nach der Ausstattung der Pfarreien trafen und nicht nach seelsorgerlichen Erfordernissen. Außerdem profitierten sie von einem Informationsvorsprung, was die linksrheinischen, z.T. noch französisch besetzten Lande betraf, und ließen dabei wortlos unpraktikable reformierte Entscheidungen zu. Zum Beispiel wählten die Reformierten die schon erwähnte Pfarrei Rohrbach am Gießhübel, wo damals kein einziger Reformierter wohnte, die sie dann infolge ihrer Personalnot auch gar nicht nutzen konnten. In den Städten und, abweichend von der Deklaration, auch in Oberämtern mit sehr zerstreuten Bestandteilen, z.B. Bretten, wurden die Kirchen durch eine Scheidemauer zwischen Chor und Schiff unter Katholiken und Reformierte aufgeteilt. Die exzessive Anwendung dieser Möglichkeit verteidigten die Katholiken damit, daß die Chöre durch den reformierten Gottesdienst ohnehin nicht benötigt wurden und praktisch leerstanden. Kleinere Reibereien ergaben sich aus dem Streit, wo die Grenze zwischen Chor und Schiff zu ziehen sei. Der einzige wirkliche Konflikt aus solcher Abteilung entstand aber fünfzehn Jahre später durch die gewaltsame Niederlegung der Scheidemauer in Heiliggeist zu Heidelberg. Das Kirchenvermögen wurde ab 1705 durch eine gemeinsame Geistliche Administration verwaltet und die Erträge im Verhältnis zwei zu fünf aufgeteilt. Allerdings sorgten der Herrscher und seine Beamten für eine möglichst effektive Besetzung der für die Katholiken vorgesehenen Stellen und eine negative auf seiten der Reformierten.

Lagen mit den letzten Regelungen im Anschluß an die Religionsdeklaration und Kirchenleitung 1708 die rechtlichen Verhältnisse der Konfessionen fest, so war der Ausbau der innerkatholischen Organisation noch längst nicht abgeschlossen. Insgesamt richtete sich das nach den Verhältnissen der katholischen Besatzungszeit des Dreißigjährigen Kriegs. Schon damals wurde der Wiederaufbau kirchlichen Lebens viel stärker von den in der Gegenreformation engagierten Orden – Dominikanern, Franziskanern, vor allem aber Kapuzinern und Jesuiten – getragen, als durch die von alters her zuständigen Diözesen. Den Orden waren damals von Bayern wie Spaniern Niederlassungen in den wichtigsten pfälzischen Städten eingeräumt worden. Diese wurden alle nach 1685 wiederbelebt und Neugründungen dort vorgenommen, wo bisher katholisches Ordensleben nicht vertreten war. Wie schon im Dreißigjährigen Krieg scheiterten auch jetzt die Versuche, die Klöster der alten Orden, also vor allem der Benediktiner und Zisterzienser, wiederherzustellen.

Mindestens auf seiten der Bayern zeigten sich schon während des Dreißigjährigen Krieges staatskirchliche Tendenzen. Man wollte die Wiedererrichtung der bischöflichen Jurisdiktion entsprechend der alten Diözesen verhindern und möglichst zu einer Art katholischer Landeskirche kommen. Diese Tendenzen nahm Johann Wilhelm wieder auf, obwohl seine Brüder die Bischofsstühle von Worms, Mainz und zeitweise auch Trier innehatten. Selbst unter Karl Theodor waren die Bestrebungen nach einem Landesbistum noch nicht zu Ende¹⁰. Schon längst aber waren die alten Pfarreien und meist auch die alten Diözesanzugehörigkeiten mit einem erstaunlich großen Traditionsbewußtsein wiederhergestellt. Selbst die Dekanatsgliederung entsprach weitgehend den spätmittelalterlichen Verhältnissen, und das Wormser Synodale, ein Visitations-Protokoll von 1496, hat auch zur Erneuerung der alten Patrozinien verholfen. Nur Würzburg errichtete ein völlig neues Dekanat Mosbach, dessen Zuständigkeit ganz auf pfälzisches Territorium beschränkt blieb und durch Ausgreifen über den Neckar hinweg einen größeren Einbruch in den alten Wormser Sprengel brachte¹¹. Der Konflikt zwischen den Diözesanbischöfen und der pfälzischen Rekatholisierungspolitik zeigt sich auch darin, daß alle zuständigen Ordinarien die Religionsdeklaration 1705 als nachteilig für die Katholiken verwarfen und dagegen protestierten¹².

10 GLA 77/3381; 3387; 65/1116, 13f.

11 Der Neckar-Odenwald-Kreis (s. Anm. 8) Bd. 1, 130–132, sowie Kartenbeilage 12. – HStA München, Kasten blau 51/9.

12 HStA München, Kasten blau 47/6.

Wenn auch die großen staatskirchlichen Entwürfe nicht gelangen, so gab es gerade im Zeichen der Übernahme der Aufklärung unter Karl Theodor vielfältige staatliche Einflußnahme auf die katholische Kirche in der Pfalz. Es gelang, die Priesterausbildung weitgehend und über die Wormser Diözese hinaus an die Universität Heidelberg zu ziehen und damit staatlichem Einfluß zu unterwerfen. Die Regierung setzte ein Placet gegenüber allen kirchlichen Verkündigungen durch und erreichte eine Zurückdrängung von Wallfahrten, Prozessionen, Wetterläuten und anderen, den Aufklärern mißliebigen Frömmigkeitsformen. In der Schule erhielt der Religionsunterricht und vor allem der Katechismus staatliche Förderung wie Reglementierung. Die Obrigkeit überwachte die Praxis der Ehepakten, auch die damit festgelegte nicht-katholische Kindererziehung. Nur im Falle von Findelkindern hatte man keine Hemmungen, generell katholische Erziehung zu verordnen. Die wachsende Toleranz blieb gewiß nicht ohne Auswirkung auf den katholischen Bevölkerungsteil, zumal sie in der Spätphase der Pfalz auch noch durch katholische Geistliche unterstützt wurde¹³.

Trotz aller aufklärerischen Einflüsse war die Kurpfalz des 18. Jahrhunderts ein Land fortgesetzter Begünstigung der katholischen Minderheit. Den Katholiken wuchs in dieser Zeit ein ansehnliches Kirchenvermögen zu, das weit über ihren zwei Siebtel Anteil aus der Kirchenteilung hinausging. Begründet war dieses Kirchenvermögen schon durch herrschaftliche Zuwendung an die Orden nach 1685, wie schon gesagt, in teilweiser Erneuerung der Zustände während des Dreißigjährigen Krieges. Es vermehrte sich durch die erfolgreiche Verwaltung der katholischen zwei Siebtel und die Anlage der daraus fließenden Gewinne. Einen weiteren Zuwachs und eine eigene katholische Vermögensverwaltung brachte die Aufhebung des Jesuitenordens 1773. Das Jesuitenvermögen ging nach Zwischenlösungen schließlich in einen eigenen katholischen Fonds über. Da sich im Lauf des 18. Jahrhunderts trotz der gemeinsamen Verwaltung der Geistlichen Administration bereits spezifisch katholische Einzelverwaltungen, sogenannte Schaffnereien gebildet hatten, war es nach der Deklaration von 1799 kein Problem, im verbliebenen rechtsrheinischen Bereich eine eigene katholische Kirchengutsverwaltung zu organisieren. Dieser fielen dann mit der Säkularisation der Klöster 1800 bis 1802, also noch unter Montgelas, rechtzeitig weitere Vermögenswerte zu, die ihr eine Säkularisation erst durch Baden und Leiningen 1803 nicht mehr zugestanden hätte¹⁴.

Das durch die Teilung 1705/1707 gegebene Netz an Pfarrkirchen, Filialkirchen, Schulhäusern und sonstigen Gebäuden erfuhr im 18. Jahrhundert eine außerordentliche Verdichtung. Die größten Mißgriffe bei der Auswahl der einzelnen Teilungsobjekte wurden unmittelbar anschließend an die Teilung im Einvernehmen mit den Reformierten durch Tausch bereinigt. Auch weiterhin blieben im Dienst der seelsorgerlichen Versorgung die zahlreichen, schon vor der Kirchenteilung privat katholischen Gottesdienststätten in herrschaftlichen Gebäuden und Rathäusern. Neue Kirchen und Kapellen entstanden durch Stiftungen auf Adelsgütern im herrschaftlichen Bereich, teilweise auch allein aus der Initiative der Gemeinden. Geeignete Grundstücke lieferten längst verfallene Burgareale, herrschaftliche Höfe, auch die bei der Teilung, weil wertlos, ausgelassenen »Kirchenrudera«. Für die Reformierten, auch wenn sie keinen Wert auf solche Örtlichkeiten legten, war die Nutzung dieser Stätten durch die Katholiken doch schmerzlich. Beim Abschluß der Teilung gab es 212 reformierte, 113 katholische und 130 Simultankirchen. Das entspricht keineswegs dem Verhältnis 5:2 und erklärt sich vor allem dadurch, daß im Oberamt Germersheim in einer günstigeren Relation, nämlich 3:2 zugunsten der Katholiken geteilt wurde, und daß im Bereich von Vordersponheim fast überall Simultaneen eingerichtet wurden, da dieser Bereich aus der Kirchenteilung

13 Stefan MÖRZ, Aufgeklärter Absolutismus in der Kurpfalz während der Mannheimer Regierungszeit des Kurfürsten Karl Theodor (1742–1777). (VKBadWürtt. B 120) Stuttgart 1991, 316–339.

14 Vgl. Die Stadt- und die Landkreise Heidelberg und Mannheim. Amtliche Kreisbeschreibung (Die Stadt- und Landkreise in Baden-Württemberg) Bd. 1. Heidelberg und Mannheim 1966, 260f.

ausgenommen war. Hinzu kommen zahlreiche privativ katholische Kirchen, die nicht in die Teilung gelangten, wie Ordenskirchen, Adelskirchen und ähnliches. Bis zum Ende der Kurpfalz kamen noch einmal 48 neue katholische Pfarrkirchen und 94 sonstige Kirchen hinzu.

Die Fürsorge der Landesherrschaft für die eigenen Glaubensgenossen kommt ebenso in der Stellenbesetzung zum Ausdruck. Die leitenden Posten in den Zentralbehörden waren fast durchweg mit Katholiken besetzt und auch die untergeordneten Stellen in ihrer Mehrheit. Dies war ebenso beim Militär der Fall. Beides zusammen bewirkte einen völligen Umschwung des Konfessionsproporz in der Hauptstadt Mannheim. Für Reformierte bestanden im Grunde Aufstiegschancen nur bei den ihrem Wesen nach reformierten Behörden Kirchenrat, Ehegericht und Geistliche Administration, wovon die Administration durch die herrscherlichen Eingriffsmöglichkeiten und den Egoismus ihrer Bediensteten der Korrumpierung ausgeliefert war. In der regionalen Verwaltung gaben die katholischen Oberamtänner den Ton an. Unter ihnen arbeiteten bis in die kleinsten Verwaltungsstellen hinunter ganz überwiegend Katholiken. Auch die Spitze der Gemeinden, die ebenfalls die Herrschaft besetzte, also die Schultheißen bzw. Anwälte, mußte in aller Regel katholisch sein. Das vom Schultheißen geleitete Gemeindegericht war dann so besetzt, daß die Katholiken die Mehrheit hatten. Gerade auf diesem Felde bot die konfessionell gesteuerte Praxis der Stellenbesetzung immer wieder Anlaß zur Kritik und zu Klagen. Durch sie fühlte sich die protestantische Mehrheit weder angemessen vertreten noch kompetent verwaltet.

3. Der katholische Bevölkerungsanteil

Wieweit sich vor dem Dreißigjährigen Krieg geheime Katholiken in der Pfalz gehalten haben, ist nicht aufzuklären. Auch in den Kondominatsämtern wurde damals fast alles Katholische unterdrückt. Katholischer Gottesdienst war nur im Wormser Bischofshof zu Ladenburg möglich. Zweifellos haben auch in der Stadt Ladenburg katholische Traditionen überdauert. Ebenso war das der Fall in einigen Dörfern nördlich von Mosbach, die bis 1668 Kondominat zwischen der Kurpfalz und dem Deutschen Orden waren. Trotz teilweise roher Unterdrückung hat sich in diesem Gebiet eine katholische Bevölkerungsmehrheit gehalten. Sie ließ sich auch nicht durch die Schikanen der subalternen pfälzischen Verwaltungsbeamten beirren. Dies ging in einem Extremfall so weit, daß der pfälzische Keller in Dallau den weltlichen Teil seiner Hochzeitsfeier unter Mißbrauch des Altars in die katholische Schloßkapelle verlegte¹⁵. Die ausdauernde Anhänglichkeit der Weiler auf dem Winterhauch an ihre katholische Pfarrkirche im mainzischen Limbach wurde oben schon erwähnt.

Während des Dreißigjährigen Krieges gab es zwischen 1621 und 1624 nur recht wenige Hinwendungen zum Katholizismus, was doch dafür spricht, daß die meisten alten katholischen Traditionen abgerissen waren. Große Bekehrungsziffern verzeichnet die bayerische Unterpfalz zwischen 1624 und 1630. Wie wenig wirkliche Überzeugung dahinter stand, zeigt sich darin, daß erheblich mehr männliche als weibliche Konvertiten zu verzeichnen waren¹⁶. Nach dem Schwedeneinbruch und der bayerischen Wiedereroberung wird das 1640 auch in einer Äußerung der Heidelberger Besatzungsregierung deutlich, daß trotz aller Bekehrungsarbeit der Ordensgeistlichen kaum der dritte Teil »realiter und im Herzen catholic« sei. Dieser katholische Bevölkerungsteil jedoch hielt sich weitgehend über den Westfälischen Frieden hinaus. Ihm wurde jede Äußerung des Bekenntnisses nach außen unmöglich gemacht und nur die *devotio domestica*, also das religiöse Leben in den eigenen vier Wänden, zugestanden.

15 Der Neckar-Odenwald-Kreis (wie Anm. 8) Bd. 1, 744–747.

16 Vgl. Martin JORDAN, Namensverzeichnis des Franziskanerkirchenbuchs in Heidelberg 1622–1648, in: Pfälzisch-Rheinische Familienkunde 9, 1978–1981, 82–86.

Schon der Mangel an Bevölkerung in der verwüsteten Pfalz ließ keinerlei Druck auf Auswanderung zu. Aber der Besuch auswärtigen Gottesdienstes wurde bekämpft, war jedoch, zumal dort, wo die Bergsträsser-Rezeß-Orte nahe lagen, nicht zu unterbinden. In den durch Verträge geschützten Orten selbst läßt sich eine auch zahlenmäßig nicht unbedeutende katholische Minderheit nachweisen¹⁷. Aber auch anderwärts finden sich Hinweise auf nicht unbedeutende katholische Bevölkerungsteile. In Waldwimmersbach baten im Jahre 1660 24 Familien dreifacher Religion um einen gemeinsamen Lehrer. Sie erhielten natürlich einen reformierten. Der Pfarrer von Nußloch südlich Heidelberg berichtete von heimlichen Papisten, die sich vor den in seiner Kirche zutagetretenden mittelalterlichen Malereien bekreuzigten. Vielleicht sollte man dem nicht allzu viel Gewicht beimessen und wollte der Pfarrer damit nur eine Kirchenrenovierung durchsetzen. Gewichtiger ist die Nachricht, daß in Neustadt an der Haardt sich etwa 300 Katholiken hielten, getröstet und gestützt durch die vom Bistum Speyer aus agierenden Kapuziner. Die Mannheimer Garnison war zum Teil katholisch, Soldaten und Offiziere ließen ihre Kinder im durch den Bergsträsser Rezeß geschützten Seckenheim taufen¹⁸. In Heidelberg, ja auch im Odenwälder Steinachtal, hielt sich nach Ausweis der Kirchenbücher ein Stamm von Katholiken¹⁹. Die Berichte der reformierten Pfarrer an die Inspektion Mosbach zeigen beachtliche katholische Bevölkerungsanteile. Die reformierten Pfarrer betonten jedoch ihre Konversionserfolge bei den Kindern. Am ausgeprägtesten scheint das in der Pfarrei Haag im Kleinen Odenwald der Fall gewesen zu sein. Dort gab es um 1671 mindestens 63 Katholiken mit über 80 Kindern. Während alle Versuche zur Gewinnung der Eltern scheiterten, wurden, mindestens nach Ansicht des Pfarrers, die Kinder sämtlich wieder reformiert. Der heutige Mannheimer Vorort Wallstadt war, wie sich erst um 1700 zeigt, seit dem Ende des Dreißigjährigen Kriegs fast ausschließlich von Katholiken bewohnt. Diese waren damals neu zugezogen. Denn der Grundbesitz befand sich fast gänzlich in Händen der alt-ingesessenen, aber ins nahe Feudenheim übersiedelten Familien.

Die stärksten Konversionserfolge im späten 17. Jahrhundert hatten die französischen Maßnahmen im Gefolge der Reunionen. Das Oberamt Germersheim wurde auf diese Weise mehrheitlich katholisch. Die höchsten Anteile erreichten die Katholiken u. a. in den alten Klosterorten Hördt und Eußerthal. Wieweit das auch mit der Ausgabe von Klostergut durch die von den Franzosen wiederhergestellten »Prälaturen« zu tun haben könnte, ist nicht bekannt. Ein deutliches Beispiel für die Festschreibung französischer Zwangskonversionen wird nach der Befreiung aus Bellheim berichtet, 31 Familienväter wandten sich an den Kurfürsten Johann Wilhelm und baten darum, zur angestammten reformierten Konfession rückkehren zu dürfen. Sie erhielten den Bescheid, wenn sie schon so unstandhaft waren, ihren Glauben unter Zwang aufzugeben, dann verdienten sie es nicht, jetzt bei einer erleichterten Entscheidung berücksichtigt zu werden. Sie mußten also katholisch bleiben²⁰.

Der Gesamterfolg der Rekatholisierungsmaßnahmen zeigt sich erst in Nachrichten aus der Zeit nach 1720 in regelrechten Konfessionsstatistiken. Im Jahre 1727 für das Oberamt Heidelberg, erst nach 1800, als bereits nach der Auflösung, für den gesamten Umfang der Kurpfalz. Abgesehen von grenznahen Bereichen, wo sich infolge von Heiraten in die katholische Nachbarschaft und Zuzug aus den umgebenden, meist bischöflichen Dörfern große Verlagerungen ergaben, z. B. in Gondershausen im Hunsrück oder in Mundenheim (heute Stadt Ludwigshafen), waren es vor allem Industrie- und Garnisonsorte sowie die

17 Vgl. Die Stadt- und die Landkreise Heidelberg und Mannheim (s. Anm. 14) Bd. 2, 1968, 111; 458; 1970, 640f.

18 Hansjörg PROBST, Seckenheim. Geschichte eines Kurpfälzer Dorfes. Mannheim 1981, 492–500.

19 Das älteste Kirchenbuch der Heidelberger Heiliggeistpfarre ab 1699 im Katholischen Kirchenbauamt Heidelberg. – Kirchenbücher von Heiligkreuzsteinach 1699–1812 im dortigen Pfarramt.

20 HStA München, Kasten blau 12/19.

kümmlichen Versuche von Neugründungen von Dörfern auf schlechten Böden, die deutliche katholische Mehrheiten aufwiesen. Frankenthal war zur Hälfte katholisch ebenso die Bergfeste Dilsberg, das aus einer Glashütte erwachsene Peterstal, Lobenfeld, wo der Grundbesitz zur Geistlichen Administration gehörte und nur kümmerliche kleinbäuerliche Existenzen möglich waren, sowie die ausgesprochenen Problemfälle Ober- und Unterferdinandsdorf und Rieneck am Nordrand des Oberamtes Mosbach²¹. Die Katholiken, die in diese Orte zogen, gehörten einer leicht beweglichen, weil wenig oder nichts besitzenden, sozialen Schicht an. Ganz ähnlich dürfte die Sozialstruktur der Katholiken in den übrigen Orten gewesen sein, wie sich aus einer sporadischen Einsicht in die Kirchenbücher, aus der Polemik von protestantischer Seite und aus den späteren Verhältnissen ergibt. Bis zu den Umbrüchen im 20. Jahrhundert galten, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Katholiken in den ehemals pfälzischen Dörfern als Habenichtse. Aus der Sicht der Protestanten verband sich gern mit dem schlechten sozialen Prestige auch ein gemindertem moralisches Ansehen. Bei diesem Stand der Dinge verwundert es nicht sehr, daß nach der ersten kämpferischen Phase der Rekatholisierung die Attraktivität von Konversionen stark gesunken war. Sie schlägt, sobald die Kirchenbücher in voller Breite vorhanden und zu beobachten sind, nicht mehr zu Buch, und das weisen auch eigens dafür gefertigte Statistiken des Wormser Landkapitels Waibstadt nach. Eine gewisse Attraktion übte die herrschaftliche Stellenbesetzungspraxis aus. Es gibt Einzelfälle von Konversionen, um danach eine Schultheißenstelle oder ein kleines Amt in der regionalen Verwaltung zu erhalten. Nicht immer wurde solchen Konversionen die erhoffte Belohnung zuteil, zumal es meist mehrere Bewerber für eine solche Stelle gab. Im Vergleich zu den Protestanten mußte dabei nicht immer der Geeignete zum Zug kommen, andererseits waren die dörflichen Honoratiorenstellen durchaus auch eine Möglichkeit zur Bewährung von Tüchtigkeit wie zum Aufstieg durch Mehrung des Besitzes. Die Führung einer Gastwirtschaft, die nicht an großen Liegenschaftsbesitz gebunden war, bot zusammen mit den Schultheißen- und Anwaltsstellen eine gewisse Möglichkeit zu gesellschaftlichem Aufstieg²². Auf der anderen Seite ist zu sehen, daß trotz aller Verfolgung die Reformierten nach wie vor die eigentliche Besitzerschicht in den Dörfern stellten und von daher selbstverständlich die Möglichkeit hatten, Katholiken und zumal Konvertiten durch Nichtvergabe von Arbeit und Unterpacht zu bedrücken, ja auch zu bestrafen. Die günstigeren Erbaussichten taten bei Eheverträgen ein Übriges für den Erhalt der reformierten Konfession. Demgegenüber war es von untergeordneter Bedeutung, daß ein päpstliches Breve von 1735 allen Konvertiten den Weiterbesitz eventuellen Kirchenvermögens zusicherte²³.

So beruht die Teilrekatholisierung der Pfalz weitgehend auf einer Unterwanderung durch sozial schwache Bevölkerungsschichten. Sie findet aber ihre Ergänzung in der Herausbildung einer neuen Oberschicht. Sie erwuchs hauptsächlich durch Hof und Beamtschaft und rekrutierte sich überwiegend, aber längst nicht ausschließlich aus der Oberschicht der neuburgischen Stammländer in Bayern und am Niederrhein. Der neue Bedarf an katholischen Führungspersonlichkeiten ließ dabei eine Reihe von bürgerlichen Beamtenfamilien den Schritt in den Adel machen, zumal die kurpfälzischen Reichsvikariate eine bequeme Möglichkeit zur Nobilitierung boten. Anfangs rückten die Günstlinge der Neuburger Kurfürsten in heimgefallene, z. T. auch widerrechtlich eingezogene Lehen in den Pfälzer Landen ein, wie z. B. die bis zu Grafen aufsteigenden Familie von Wisser in Zwingenberg und Leutershausen oder die von Yrsch in Obergimpfern. Nicht zuletzt hatte das Aussterben alteingesessener Rittergeschlechter, etwa der Hirschhorn und der Landschad, im Verlauf des 17. Jahrhunderts die Grundlage

21 Der Neckar-Odenwald-Kreis (wie Anm. 8) Bd. 1, 750; Bd. 2, 701–703.

22 PROBST, Seckenheim (wie Anm. 18) 541–555. – DERS., Neckarau. Vom Absolutismus bis zur Gegenwart. Mannheim 1989, 3–11, 61–71.

23 ZGOR 23, 1876, 166.

dafür geliefert. So kamen die Herren von Hundheim nach Ilvesheim bei Mannheim. Die Konzentration des neuen Adels um Mannheim allerdings erklärt sich weniger aus apert gewordenen Lehen als aus der Neuschaffung von Adelsgut im Umkreis der Residenz. Die Schlösser der Herren von Stengel in Seckenheim, der Grafen von Oberndorff in Neckarhausen, der Herren von Zettwitz in Mundenheim, das Landgut der Herren von Babo in Ladenburg und Schriesheim und ihr Sitz in Edingen sind alle erst durch Zusammenkauf von bäuerlichen Gütern und deren teilweise Steuerbefreiung mit Hilfe des Kurfürsten entstanden. Andererseits legten sich alte, zum Katholizismus konvertierte Adelsgeschlechter wie die Dalberg, die Sickingen und die Venningen die entsprechenden Stadtpalais in Heidelberg, vor allem aber in Mannheim zu. Dort wohnte ohne Landsitz auch ein weiterer Teil des Beamtenadels. Ob auf dem Land oder in der Stadt erwiesen diese Familien sich als eine zusätzliche Stütze für den Katholizismus durch entsprechende Stiftungen, aber auch durch den Nachzug von wiederum hauptsächlich katholischem Personal.

Der Hof war in seinen künstlerischen Bestrebungen sowohl auf dem Feld der bildenden Kunst als auch der Musik durch die in Mannheim bevorzugten Kunstrichtungen vorwiegend auf Katholiken angewiesen. Neben Künstlern aus Italien spielten eine besondere Rolle die aus dem böhmischen Raum kommenden Musiker, süddeutsche wie niederrheinische Bildhauer und Maler. Die zunächst gepflegte italienische Oper und französische Komödie waren zwangsläufig weitgehend mit Katholiken besetzt.

Anders verhielt es sich bei Schriftstellern und Gelehrten. Hier zeigt sich ein protestantisches Übergewicht, jedoch keineswegs ein solches der Reformierten. Dies hing von vornherein mit dem allgemein bekannten Defizit der Katholiken auf diesem Gebiet zusammen, wurde aber noch durch die Tendenzen der Aufklärung unterstützt. So schloß die Mannheimer Akademie von den Statuten her Ordensgeistliche aus. Gerade die Akademie war in ihrer historischen Klasse ganz von Protestanten beherrscht, ebenso die neugegründete Cameralhochschule in Kaiserslautern. In der Heidelberger Universität allerdings herrschten andere Verhältnisse. Die Lehrstühle waren 1748 im Verhältnis 24:4 zugunsten von Katholiken vergeben. Selbst in der in eine reformierte und eine katholische Sektion geteilten theologischen Fakultät überwogen die Katholiken. Ihre dortigen Lehrstühle wurden durch Karl Theodor noch einmal aufgestockt und modernisiert²⁴. Vermutlich wird sich bei einer genaueren Würdigung das Vorurteil von einer absoluten Provinzialität der Heidelberger Hochschule im 18. Jahrhundert noch etwas modifizieren²⁵. Trotzdem wird das nichts an der grundlegenden Tatsache ändern, daß in der Wissenschaft die Mannheimer Akademie, ja selbst die Cameralhochschule die moderneren Tendenzen vertrat.

Im Bereich des höheren Schulwesens standen den Katholiken die Jesuitengymnasien in Heidelberg, Mannheim und Neustadt zur Verfügung. Das war eine zahlenmäßig nicht ganz so gute Ausstattung wie die für den reformierten Bevölkerungsteil. In Dotierung und Qualität waren die Jesuitengymnasien zunächst durchaus modern und konkurrenzfähig. Natürlich konnten sie vor der Kritik der Aufklärung nicht bestehen. Schon über den Orden hatte der Staat großen Einfluß auf das höhere Schulwesen genommen. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens und der damit verbundenen Aufgabe von Neustadt wurden die beiden anderen katholischen Gymnasien ganz vom Staat geleitet. Nun setzten sich die Tendenzen der

24 Eike WOLGAST, *Die Universität Heidelberg 1386–1986*. Heidelberg 1986, 65–70. Die theologische Fakultät hatte zunächst zwei reformierte und zwei katholische Professuren, zuletzt zwei reformierte und sechs katholische.

25 Erst nach Abfassung des Beitrags wurde mir die Tübinger theologische Examensarbeit von Dominik BURKARD, »Oase in einer aufklärungssüchtigen Zeit«? Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform bekannt. Die Arbeit ist zum Druck vorgesehen.

aufklärerischen Pädagogik völlig durch. An die Stelle des Latein trat weitgehend die Muttersprache, und die Naturwissenschaften wurden stärker im Fächerkanon berücksichtigt. Das viele Auswendiglernen im Religionsunterricht sollte dadurch ersetzt werden, daß Verstand und Herz der Schüler mehr angesprochen wurden²⁶.

Das pfälzische Volksschulwesen²⁷ erfreute sich in der Zeit der katholischen Kurfürsten im Gegensatz zur Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg nicht des besten Rufes. Man muß gerechterweise aber sehen, daß seine Mängel zu einem Teil auf der durch die großen Kriegsschäden bewirkten Armut beruhen, doch wurde dieser Mangel noch dadurch verstärkt, daß die Aufgliederung auf drei Konfessionen die für die Bildung verfügbaren Einrichtungen und Mittel zusätzlich minderte. Von Anfang an lag der Regierung wie den Bischöfen die Einrichtung eines katholischen Schulwesens am Herzen. Die Kirchenteilung hat auch hier die Grundlage für einen Bestand an Schulhäusern gelegt. Diese Schulhäuser waren jedoch fast alle in baulich schlechtem Zustand und die Lehrerbesoldung armselig. Erst recht war das in all den Gemeinden der Fall, wo Schullokale erst nachträglich geschaffen werden mußten. Vielfach konnten auch nur Räume gemietet werden, oder die Lehrer unterrichteten in einem Zimmer ihrer eigenen Wohnung. Bei der allgemeinen sozialen Lage der katholischen Einwanderer war von vornherein nicht mit einem gesteigerten Interesse an der Schule zu rechnen. So häuften sich die Klagen über mangelnden Schulbesuch, weil die Eltern ihre Kinder für häusliche oder landwirtschaftliche Arbeit brauchten. Die kleineren Orte brachten es oft nur zu einem Winterschulmeister, da den ganzen Sommer über die Kinder nach Ansicht ihrer Eltern etwas Nützlicheres zu tun hatten. Wichtiger Bestandteil des Unterrichts waren neben dem Schreiben und dem erst mühsam durchgesetzten Rechnen der von den Geistlichen besonders überwachte Religionsunterricht. Ihm wird man doch zu einem gewissen Teil die Erhaltung einer katholischen Identität in der Bevölkerung zuschreiben müssen. Auch auf diesem Feld brachte die Aufklärung Verbesserungen. Der Canisianische Katechismus wurde im Bereich der Diözese Speyer 1777 durch den Saganschen ersetzt. Die Armen erhielten Freixemplare, die aus den Strafgeldern für versäumte Christenlehre und Schulschwänzen bezahlt wurden²⁸.

Mindestens ebenso wichtig wie die Schule waren für die Festigung eines katholischen Bewußtseins und eines katholischen Milieus die vielen Formen einer volkstümlichen und sinnenfreudigen Religiosität. Da sich diese wesensgemäß in der Öffentlichkeit und eben nicht nur in den Häusern und Kirchenräumen äußerte, stand sie im ausgesprochenen Gegensatz zu den Frömmigkeitsformen der Reformierten und war so die tägliche Quelle konfessioneller Reibereien. Aber gerade die Selbstbehauptung katholischer Formen und ihre durchaus militante Verteidigung gegenüber den anderen war wohl das stärkste Bindemittel innerhalb der von der Herkunft her sehr heterogenen und von der materiellen Seite her sehr schlecht gestellten Pfälzer Katholiken. Man darf dies alles nicht nur aus dem Blickwinkel der aufklärerischen Kritik sehen und muß bei allen kämpferischen Elementen doch auch gelten lassen, daß dahinter religiöse Vertiefung und Opferbereitschaft standen.

Den stärksten Anstoß erregten bei den Andersgläubigen die vielen Prozessionen, die mit den Fronleichnamsprozessionen in Heidelberg und Wiesloch bereits 1687 einsetzten. Aber es gab außer diesem Fest und der den Reformierten besonders anstößigen Verehrung des Altarsakraments eine Vielzahl von Anlässen wie die örtlichen Flurprozessionen, die Prozessionen aus der Hauptkirche zu den Filialen, Fasten- und Karfreitagsprozessionen und

26 Vgl. MÖRZ, Aufgeklärter Absolutismus (wie Anm. 13) 361–363. – Dazu auch die Stadt- und die Landkreise Heidelberg und Mannheim (wie Anm. 14) Bd. 1, 1966, 301f.; Bd. 2, 1968, 54; Bd. 3, 1970, 76.

27 Die Darstellung fußt auf zahlreichen Ortsartikeln und den dafür gemachten Aktenstudien der bereits zitierten Kreisbeschreibungen Heidelberg-Mannheim und Neckar-Odenwald.

28 Johannes RÖSSLER, Die katholische Aufklärung unter dem Speyerer Fürstbischof August von Limburg-Styrum (1776–1797). Speyer 1914, 59.

schließlich die prozessionsartig weit durch das Land ziehenden Wallfahrten. Über die sehr drastischen Heidelberger Karfreitagsprozessionen sind wir durch eine aufklärerische Spottschrift ausführlich informiert²⁹. Die Wallfahrtsprozessionen durchzogen teilweise das Land zu großen alten außerhalb gelegenen Gnadenorten, besonders Walldürn. Sie fanden aber auch in zahlreichen neuen Wallfahrten ihre Ziele innerhalb des Landes. Schon in der Karl-Ludwig-Zeit hatten Katholiken aus dem benachbarten kurmainzischen Territorium den Hemsberg nördlich von Weinheim aufgesucht und dabei zu Geleitsstreitigkeiten beigetragen. Jetzt konnten sich diese Prozessionen leichter behaupten, außer sie waren selbst der kirchlichen Obrigkeit zu viel. So hat sich z.B. in Heiligkreuzsteinach im Odenwald eine aus einem Umkreis von etwa 20 km besuchte Wallfahrt herausgebildet, deren Abstellung der dortige Pfarrer schließlich selbst betrieb, nachdem ihm das Beichtören durch ganze Nächte hindurch zu viel geworden war.

Außer Prozessionen und Wallfahrten, hinter denen vielfach Ordensgeistliche standen, war die von diesen betriebene Volksmission von den Ordinariaten nicht gern gesehen. Die Pfarrer verteidigten aber im allgemeinen die manchmal recht drastischen Formen. So meinte man in Schwetzingen, einem hartnäckigen Sünder müsse eben »ins Herz geschrien werden«, ehe er sich bekehre. Die Heidelberger Jesuiten scheuten sich nicht, ihren Zuhörern einen echten Totenkopf von der Kanzel her zu zeigen. Keineswegs hielt man die katholischen Gemeindeglieder für mustergültige Christen. Die Akten sind voll davon, wie schwierig die Seelsorge und wie nötig z.B. auch die Volksmission sei. Zweifellos war aber gerade der Gottesdienst auch ein Mittel des Zusammenhaltes für diese anfänglich bindungslose und heterogene Gruppe.

Die ganze Fülle barocker Frömmigkeit mit feierlichen Hochämtern, wo es ging, mehreren Messen am Tage, einer Nachmittagspredigt, Betstunden und Andachten, häufiger Beicht und der besonderen Rolle von Kirchengesang und Musik kann hier nicht im einzelnen gewürdigt werden³⁰. Besonderen Wert legte man auf die weihnachtliche Mitternachtsmesse, die Feier von Ostern und ganz bevorzugt auf den Weißen Sonntag nach entsprechender Vorbereitung der Erstkommunikanten. So war auf den Ostermontag in der Wormser Diözese eine vorherige Prüfung der Christenlehre gesetzt, und Analphabeten wurden grundsätzlich nicht zur Erstkommunion zugelassen. Die von den Jesuiten propagierten Aloysianischen Andachten hatten vor allem in Mannheim großen Zulauf.

Nicht zuletzt waren es die Bruderschaften, die die außerordentlichen Frömmigkeitsformen trugen. Allgemein verbreitet war die Bruderschaft vom Hl. Altarsakrament, zahlreiche verschiedene Marienbruderschaften, wie die von der immerwährenden Hilfe in Walldorf mit einer eigenen durch die Mitgliedschaft des Kurfürsten Karl Philipp geförderten Wallfahrt, und die Rosenkranzbruderschaft. Aloysianische Bruderschaften bestanden in Mannheim und Schwetzingen und hielten jeweils sechs Sonntage im Sommer ihre besonderen Andachten. Vielfach waren auch Bruderschaften zur Todesangst Christi verbreitet, die zu Allerseelen Lichter auf den Friedhöfen und auf den Gräbern aufstellten. Bis zu einer eigenen Kapelle und einer kostbaren silbernen Madonnenstatue brachte es die Mannheimer marianische Sodalität, eine Jesuitengründung, die ihre Anhängerschaft in einem Querschnitt der gesamten Bevölkerung hatte, aber auch kurfürstliche Förderung erfuhr.

Viele dieser Äußerungen katholischer Frömmigkeit hinterließen ihre Denkmale in den Stadt- und Ortsbildern mit zahlreichen Wegkreuzen, Hausmadonnen, Bildstöcken und

29 Journal von und für Deutschland. Bd. 1, 1784, 431f.

30 Meine Informationen basieren auf durch die Kreisbeschreibungen Heidelberg-Mannheim nachgewiesenen Akten der verschiedenen Pfarreien, vor allem zu Mannheim-Sandhofen und Mannheim-Feudenheim.

Inschriften³¹. Das zuvor durch die Reformation gerade in ihrer calvinistischen Form von religiösen Flur- und Hausdenkmälern völlig gereinigte Land erhielt durch den neuen Eifer auf diesem Gebiet ein geradezu katholisches Aussehen. Nach der Zerstörung des beachtlichen Mannheimer Bestandes im Zweiten Weltkrieg bietet die Heidelberger Altstadt die beste Anschauung für diese Ausprägung des Pfälzer Katholizismus. Schon aus der Frühzeit der Begeisterung für solchen konfessionsbetonten Schmuck des Stadtbildes stammt das wohl qualitativste Beispiel, die Madonna auf dem Heidelberger Kornmarkt. Der Sockel trägt die ausgesprochen apologetische Inschrift: »Non statuum aut saxum, sed quam designat honora; Nicht Stein noch Bild noch Säulen hier, das Kind und Mutter ehren wir«. Freilich war auch damit bei überzeugten Calvinisten kein Verständnis zu erreichen. Auch sonst ist das Land voll von interessanten Inschriften konfessionellen Gepräges, auf Brücken unter Nepomukstatuen wie auf Wegkreuzen. Durchaus wird dabei die Allgemeinheit für Katholisches insgesamt in Beschlag genommen, so z. B. unter einer Nepomukstatue: »Dein Bildnis hier aufrichten, thut Nußloch und sich dir verpflichten«.

Wie schon angedeutet, blieb diese religiöse Bewegung keineswegs nur im Vordergrundigen. In der Breite wurde sie doch wesentlich stärker von der Pfarrgeistlichkeit als von den immer nur punktuell wirkenden Orden getragen. Der Diözesanklerus der verschiedenen Bistümer wies durchaus Unterschiede auf und hatte dort das beste Niveau, wo er aus einer großen intakt gebliebenen Diözese, wie etwa der Würzburger oder der Trierer, stammte. Seine Situation war dort am schwierigsten, wo er ganz neu aufgebaut werden mußte, wie besonders im Bereich der Wormser Diözese. Auch dort kamen Pfarrer ins Land, die ihre besondere Aufgabe in einer Ausbreitung des katholischen Glaubens und der Seelsorge für die in der Diaspora verstreuten Katholiken sahen. Im Anfang war das Missionsseminar in Fulda und die Kongregation der Bartholomiten wichtiger Rückhalt für den Neuaufbau einer katholischen Geistlichkeit. Selbstverständlich aber auch boten der Priestermangel in diesem Neuland und die doch relativ ansehnlichen Pfründen aus der Kirchenteilung auch einen gewissen Anreiz für Pfarramtskandidaten, die anderweitig nicht zum Zuge kamen und die im Hinblick auf ihre Bildung wie auf ihren Lebenswandel zu wünschen übrig ließen. Auch dies schloß konfessionellen Eifer nicht aus und mußte dann natürlich besonders aufreizend wirken. Man muß aber trotz dieser Belastungen die Erfolge im Aufbau eines einheimischen Klerus sehen. Im Grunde war er ein Abbild des allgemeinen Zuzugs von Katholiken in die Kurpfalz. Familienbande spielten auch dabei eine erhebliche Rolle. So wurde z. B. die Pfarrei in Heiligkreuzsteinach seit der Kirchenteilung und die von ihr 1740 abgetrennte Pfarrei in Schönau auf lange Zeit von den Mitgliedern einer aus Montabaur stammenden Familie Breitling besetzt, die zusätzlich zeitweilig auch noch den Schulmeister in Heiligkreuzsteinach stellte und über diesen auch noch familiären Anschluß an die übrige katholische Einwohnerschaft fand³². Auch auf diesem Gebiet hat sich der Katholizismus in der Kurpfalz seit Mitte des 18. Jahrhunderts immer stärker eingebürgert. Von einer katholischen Minderheit konnte nur noch relativ, aber nicht mehr absolut die Rede sein.

Betrachtet man all dies zusammenfassend, so ist zu unterstreichen, daß in der Rekatholisierung der Zeit um 1700 die Grundlagen für volkstümliche Religiosität, echte Frömmigkeit und katholisches Bewußtsein gelegt wurden, die, in der Breite kaum angefochten durch die Aufklärung, das ganze 19. Jahrhundert über und bis weit in das 20. hinein Bestand hatten. Auf

31 Vgl. Die Kunstdenkmäler des Großherzogtums Baden, Bd. 8, Kreis Heidelberg, bearbeitet von A. von OECHELHÄUSER, Tübingen 1913, passim, vor allem zur Stadt Heidelberg selbst. – Die Kunstdenkmäler in Baden-Württemberg. Die Kunstdenkmäler des Stadtkreises Mannheim, bearbeitet von Hans Huth. 2 Bde., München 1982; Karl Anton STRAUB, Mannheimer religiöses Leben und Brauchtum, 1773–1800, in: FDA 70, 1950, 76–105.

32 Kirchenbücher der Pfarrei Heiligkreuzsteinach.

dieser Basis hat der katholische Bevölkerungsteil im an Baden gefallen Kernraum der Kurpfalz den Kulturkampf in großer Selbstbehauptung überstanden, ja dieser Selbstbehauptung im ganzen Land wichtige Impulse gegeben. Die politischen Auswirkungen dieses durch das 18. Jahrhundert gefestigten und eigentlich erst wieder durch die evangelische Kirchenunion in eine Minderheitenrolle geratenen Katholizismus lassen sich noch deutlich an den Wahlergebnissen von 1930–33 ablesen. Der Raum der alten Kurpfalz ist gleichzeitig durch seine frühe konfessionelle Durchmischung aber auch der Boden für eine Annäherung und Verständigung unter den Konfessionen geworden. So fand die Simultanschule, die bisweilen schon im 17. Jahrhundert, also vor der katholischen »Machtübernahme« gewünscht wurde, doch bald nach ihrer zwangsweisen Einführung in Baden 1876 hier Zustimmung und war in der Folge kein politischer Streitpunkt mehr.

Für das Rahmenthema zeigt die Geschichte des Pfälzer Katholizismus wohl besonders deutlich, daß eine zahlenmäßige Minderheit, wenn sie politische Protektion erhält, die vorherigen Unterdrückungsmechanismen geradezu umkehren muß. Dies wurde im Fall der Pfalz noch dadurch verschärft, daß sich der politische Einfluß im Widerstreit zur sozialen Rangordnung befand. Es wäre aber auch in diesem Fall höchst einseitig, wollte man nur die Konkurrenzsituation und die Konfrontation sehen. Auf die Dauer mußte das Zusammenleben der Katholiken mit den einst herrschenden Reformierten und der ebenfalls zum größeren Teil zugewanderten lutherischen Minderheit auch Formen des Zusammenlebens hervorbringen, die auf eine praktische Toleranz hinausliefen. Tendenzen dazu wurden durch zwei Tatsachen gefördert, einmal war es die von der Regierung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts rezipierte Aufklärung, zum anderen übten die in den Händen der Reformierten befindlichen Existenzgrundlagen wie Vermögen und Arbeit einen gewissen Anpassungsdruck aus. Selbstverständlich fehlt es aber auch nicht an Beispielen einer von innen heraus begründeten verständnisvolleren Haltung gegenüber der fremden Konfession in der Beamtschaft, ja auch im Klerus. Sie blieben freilich Ausnahmen, also nochmals eine Minderheit für sich.

ULRICH BUBENHEIMER

Schwarzer Buchmarkt in Tübingen und Frankfurt

Zur Rezeption nonkonformer Literatur in der Vorgeschichte des Pietismus¹

Einführung

Zwischen dem Augsburger Religionsfrieden und dem Westfälischen Frieden konnte aufgrund des landesherrlichen Kirchenregiments die jeweilige landesherrliche Obrigkeit über die Konfessionszugehörigkeit sämtlicher Untertanen entscheiden. Mehrfache Religionsveränderungen in manchen Territorien sind besonders drastische Folgen jenes Zustands. Die Bevölkerungsmehrheit zeigte in der Regel, erklärlich aus dem Bedürfnis der Existenzsicherung, Anpassungsbereitschaft an die jeweils obrigkeitlich vorgegebene religiöse Norm. Ich bezeichne die Anpassung an die vorgegebene Norm als religiöse Konformität, fehlende Anpassung als religiöse Nonkonformität oder Devianz. Diese phänomenologischen Begriffe bevorzuge ich, weil die geläufigen Begriffe »Orthodoxie« und »Heterodoxie« aus der religiösen Auseinandersetzung selbst stammen und mit diesen Begriffen in jeder Religionsgruppe spezifische inhaltlich-dogmatische Assoziationen verbunden sind, die ein Urteil über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer religiösen Anschauung implizieren.

Für eine Klassifizierung der vielfältigen Richtungen und Gruppen haben sich die Begriffe »Orthodoxie« und »Heterodoxie« auch als nicht differenziert genug erwiesen. Mit ihnen werden konträre Pole benannt, die ein großes zwischen diesen Polen liegendes Spektrum historisch nicht adäquat erfassen. Dieses Problem schlägt sich in der Einführung des Begriffs »Kryptoheterodoxie« für eine zwischen jenen Polen liegende Haltung nieder. Damit ist das Phänomen bezeichnet, daß sich bei Einzelpersonen oder Gruppen zugleich Bereitschaft zu religiöser Konformität als auch zu religiöser Nonkonformität beobachten läßt: Äußere, öffentliche religiöse Konformität ist verbunden mit einer inneren, privaten religiösen Nonkonformität. In welchem Maße die »innere« Religion jeweils verborgen wird, wie es die Bezeichnung »Kryptoheterodoxie« voraussetzt, hängt sowohl von der Intensität des Konformitätsdrucks als auch vom Grad der »Martyriumsbereitschaft« des Individuums ab und ist daher sowohl in der Geschichte religiöser Gruppen als auch im Lebenslauf des Einzelnen dem Wandel unterworfen.

Die Ausbildung einer doppelten religiösen Identität, einer äußeren und einer inneren, ist die zwangsläufige Folge der staatskirchlichen Verhältnisse im Zeitalter des Konfessionalismus. Ich bezeichne die Ausgestaltung dieser doppelten religiösen Identität als Kultur der Anpassung. Diese läßt sich an verschiedenen Phänomenen beschreiben: Dazu gehört zum Beispiel die Teilhabe am öffentlichen Kult bei gleichzeitiger Pflege einer dazu in Spannung stehenden nebenkirchlichen Frömmigkeit in Hauskreisen oder Konventikeln. Staatsdiener zeigen konsequente Loyalität gegenüber ihrem Dienstherrn und pflegen zugleich religiöse Interessen, die

¹ Hingewiesen sei auf den Beitrag von Dieter FAUTH in diesem Band, der gleichzeitig mit dem meinigen aus einem laufenden Forschungsprojekt erwachsen ist. Dr. Dieter Fauth (Böblingen) danke ich für den fruchtbaren Austausch, Thomas Marciniak (Tübingen) für die Gestaltung der Diagramme und Reinhard Aulich (Tübingen) für bibliographische Recherchen in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel.

von der obrigkeitlich vorgegebenen Norm abweichen. Oder: Man legt Wert darauf, die eigene Orthodoxie apologetisch zu betonen, während man in anderem Kontext Sympathien für die religiösen Anschauungen und Lebensformen zeigt, die von den herrschenden Normen als heterodox definiert sind.

Ich möchte dieser gespaltenen religiösen Kultur hier nur an einem sehr augenfälligen und quellenmäßig gut erfaßbaren Phänomen nachgehen, nämlich am gespaltenen Buchmarkt. Es geht hier um die Existenz und die Mechanismen eines inoffiziellen, die Bücherzensur unterlaufenden Buchmarktes neben der durch die Zensur reglementierten Literaturverbreitung.

Bei der Darstellung dieses Phänomens gehe ich aus von einem Tübinger Zensurfall, der aufgrund einer außergewöhnlich günstigen Quellenlage eine statistisch auswertbare Dokumentation sogenannter »heterodoxer« Literaturdistribution und -rezeption am Anfang des 17. Jahrhunderts bietet. Es handelt sich um einen regionalen württembergischen Vorgang mit Verflechtungen im ganzen deutschen Sprachgebiet. Zudem steht er in der Mitte einer Entwicklung, die zurückreicht in die Reformationszeit und weiterführt zum Pietismus.

Nonkonforme Literatur im Kontext lutherischer Orthodoxie: Der Fall Wild in Tübingen

Im Jahr 1622 veranlaßten zwei Tübinger Vertreter der lutherischen Streittheologie, Theodor Thumm (1586–1630) und Lukas Osiander d. J. (1571–1638), eine Hausdurchsuchung bei dem Tübinger Buchhändler und Buchdrucker Eberhard Wild (1581 bis um 1635)². Etwa 278 verschiedene Titel wurden von den Theologen als heterodox bzw. heterodoxieverdächtig beschlagnahmt³ oder nach Wilds Geschäftsbüchern aus den Jahren 1614 bis 1622 zusammen mit den Namen der jeweiligen Erwerber notiert⁴. Diese Aktion stand im Kontext der Auseinandersetzung der Tübinger Orthodoxie mit dem Schwenckfeldianismus, mit dem Spiritualisten Valentin Weigel und dem Erbauungsschriftsteller Johann Arndt. Eine der unmittelbaren Folgen des Falles Wild war die berühmte Attacke Osianders auf Arndts *Vier Bücher von wahren Christentum* im Jahr 1623⁵, zu der Thumm seinen Kollegen bewegen hatte, während er, Thumm, den Kampf gegen die *Impietas Wigeliana*⁶ führte.

2 Über Wild s. in diesem Band den Beitrag von Dieter FAUTH, Dissidentismus und Familiengeschichte. Eine sozial- und bildungsgeschichtliche Studie zum kryptoheterodoxen Tübinger Buchdrucker Eberhard Wild. – Über den Prozeß gegen Wild Ulrich BUBENHEIMER, Von der Heterodoxie zur Kryptoheterodoxie. Die nachreformatorische Ketzerbekämpfung im Herzogtum Württemberg im Spiegel des Prozesses gegen Eberhard Wild im Jahre 1622/23, in: ZSRG.K 79 (1993) 307–341; 326–333. – DERS., Christen und wahre Christen. Verwehte Spuren nebenkirchlicher Frömmigkeit in Herrenberg zwischen Reformation und Pietismus, in: Die Stiftskirche in Herrenberg 1293–1993, hg. von Roman JANSSEN, Herrenberg 1993, 99–130. Zum Fall Wild zusammenfassend nach der älteren Literatur Martin BRECHT, Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, hg. von Martin BRECHT (Geschichte des Pietismus, Bd. 1), Göttingen 1993, 113–203, 122f.

3 UAT 8/1, 39, Stück 2–3 (Liste der beschlagnahmten Bücher, 12. März 1622).

4 UAT 8/1, Stück 4 (Exzerpte aus Wilds Schuld- und Messeregistern).

5 Lukas OSIANDER, Theologisches Bedencken / Vnd Christliche Treuhertzige Erinnerung / welcher Gestalt Johann Arndten genantes Wahres Christentumb / ... anzusehen vnd zuachten seye / ..., Tübingen: Dietrich Werlin (D), 1623 (Stuttgart WLB: Theol. oct. 13329).

6 Die erste Ausgabe war ein Dissertationsdruck: Theodor THUMM, *Impietas Wigeliana, ... Adornata, & ad disputandum proposita*, A THEODORO THUMMIO, ... Respondentibus M. JOHAN. GEORGIO CELLIO, Tubingensi. Et M. JOHANNNE FALCONE; OBERjetingensi. Tübingen: Johann Alexander

Für eine grobe Gruppierung dieser Literatur bieten sich zunächst die Zensurbestimmungen in den Statuten der Universität Tübingen von 1601 an, die die rechtliche Grundlage für die Aktion gegen Wild darstellten. Hier werden fünf Kategorien verbotener Bücher genannt: Schmachschriften, papistische, calvinistische, wiedertäuferische und schwenckfeldische Bücher⁷. Ordnet man die bei Wild beschlagnahmten Bücher diesen Gruppen zu, so ergibt sich das in Diagramm 1 gezeigte Bild.

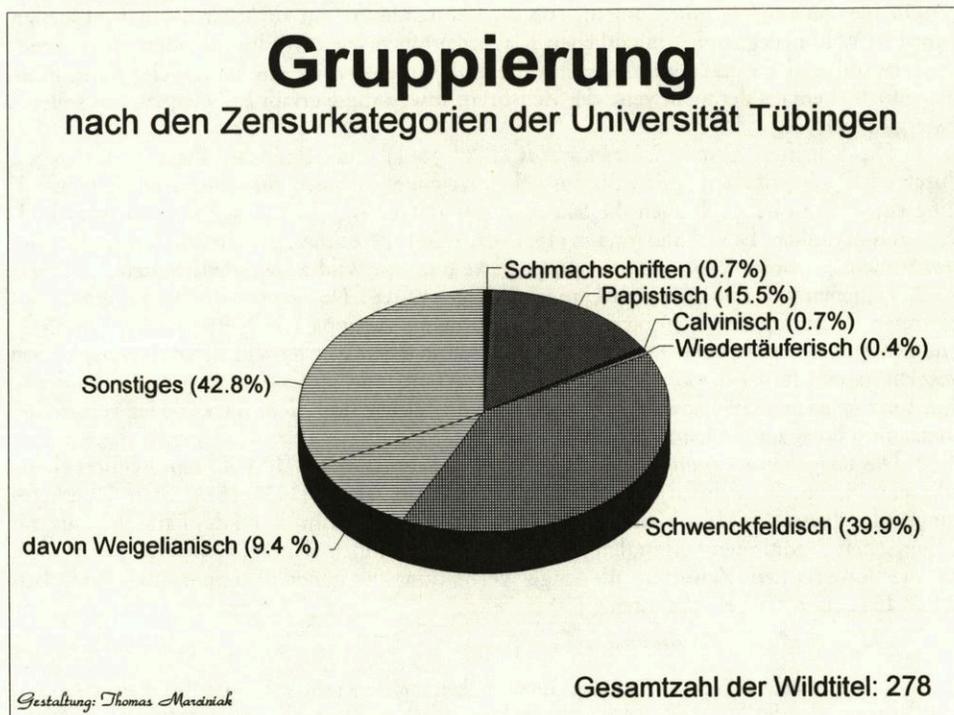


Diagramm 1

Schmachschriften (2) sowie Bücher der Calvinisten (2) und der Wiedertäufer (1) tauchen nur in einer unbedeutenden Größenordnung auf. Die Bücher, die aus der Sicht der Tübinger Theologen papistisch waren, machen 15,5 % aus. Die größte Gruppe bilden die Schwenckfeldiana mit 39,9 %. Es bleiben noch 42,8 % sonstiger beanstandeter Bücher. Sie fallen nicht unter die hergebrachten Zensurkategorien. Dieser Umstand zeigt, daß die auf die Reformationszeit zurückgehende lutherische Einteilung der »Sektierer« in Papisten, Calvinisten,

Cellius, 1622 (Tübingen Bibl. des Evang. Stifts: 8° 9667-37; Provenienz: Theodor Thumm, mit dessen Notizen). Von demselben Druck erschien im selben Jahr eine Titelaufgabe mit geänderter Titelei (Weglassung der Namen der Respondenten) und einer vorangestellten Widmungsvorrede an Erasmus Grüninger, Propst und Kirchenrat in Stuttgart, datiert 29. September 1622: *Impietas Wigeliana, ... ADORNATA A Theodoro Thummio, ...* Tübingen: Johann Alexander Cellius (D), 1622 (Wittenberg PS: STh 4° 394).

⁷ Vollständige historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze, hg. von A[ugust] L[udwig] REYSCHER, Tübingen [1828-1851], Bd. XI 3, 245.

Täufer und Schwencfelder historisch überholt war, vor allem wegen des Aufkommens neuer religiöser Gruppierungen. Eine solche Gruppe waren die Weigelianer, deren Bücher am Ende des Wildprozesses in Tübingen in einer neuen Zensurkategorie erfaßt wurden. Auch nach der Abtrennung der Weigeliana aus dem Block Sonstiges mit 9,4 % bleibt immer noch ein Drittel der Bücher in der Gruppe »Sonstiges«. Man möchte gern wissen, was sich näher dahinter verbirgt. Dazu bedarf es einer differenzierteren inhaltlichen Kategorisierung, wie sie in Diagramm 2 dargestellt ist.

Die hier verwendete Einteilung unseres Buchbestandes nimmt zunächst alle in den Quellen zum Fall Wild begegnenden inhaltlichen Klassifikationen wie »Arndtisch« oder »Rosenkreuzerisch« auf und ergänzt diese zwecks weiterer Differenzierung um zusätzliche Kategorien, die jedoch ebenfalls der Sichtweise der Zensoren, soweit diese erfaßt ist, adäquat sein sollen⁸. Es ergibt sich folgendes Bild:

1. Die Schriften *Kaspar Schwencfelds* (1489–1561) und seiner Anhänger (113/40,6 %), durch einen ausgeprägten Spiritualismus gekennzeichnet, nehmen eine eindeutige Spitzenstellung ein. Hierzu habe ich auch die Schriften des zeitgenössischen Straßburger Schwencfelders und Mystikers Daniel Sudermann (1550–ca. 1631)⁹ gerechnet, der ein überkonfessionelles *wahres unparteiisches Christentum*¹⁰ propagierte und mit Wild zusammenarbeitete.

2. Daneben sind, in geringem Umfang, einige weitere *Dissidenten der Reformationszeit* vertreten (8/2,9 %): der Skeptiker Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) und Sebastian Franck (1499–1542/43), die auch schon einen Weg jenseits der Religionsparteien gesucht hatten; ferner der von Franck geschätzte Thomas-Müntzer-Schüler Johann Bunderlin von Linz († nach 1539?) sowie schließlich der von Luther nach dem Bauernkrieg verurteilte, sozialethisch engagierte Jakob Strauß († nach 1527)¹¹.

3. Das *weigelianische und pseudoweigelianische Schrifttum* (28/10,1 %) repräsentiert ebenfalls eine mystisch-spiritualistische Tradition. Valentin Weigel (1533–1586) hatte Überlieferungen der deutschen Mystik, des reformatorischen Dissidentismus und des Paracelsismus mit lutherischen Traditionen verbunden. In dieser Gruppe finden sich auch einzelne Paracelsica, da die lutherischen Zensoren die enge Verbindung zwischen Theophrastus Paracelsus (1493–1541) und Weigel erkannten.

8 Im Interesse statistisch-mathematischer Eindeutigkeit möchte man jeden Titel nur einer Gruppe zuordnen. In der Realität fällt jedoch ein Teil der Titel in mehr als eine Gruppe. Die unteren Säulensegmente zeigen die Häufigkeitsverteilung an, die sich ergibt, wenn jeder Titel bei der Zuordnung zu den Gruppen nur einmal berücksichtigt wird. (Die Summe der Titel in allen Gruppen würde hier 100 % betragen.) Die Verschiebung, die sich ergibt, wenn ein Teil der Titel zusätzlich einer zweiten Gruppe zugeordnet wird, ist durch die oberen Säulensegmente wiedergegeben. Die in Ziffern ausgedruckten prozentualen Anteile der Gruppen am Gesamtbuchbestand schließen die zweifache Zuordnung eines Teils der Titel ein. (Die Summe der Titel in allen Gruppen ist daher größer als 100 %.)

9 Monica PIEPER, Daniel Sudermann (1550–ca. 1631) als Vertreter des mystischen Spiritualismus, Stuttgart 1985.

10 [Daniel SUDERMANN], *Confessio Thauleriana antiquissima: Das ist / Bekantnuß Christlichen Glaubens / deß waren vnpartheyischen Christenthumbs ... PER Oportet Fideles Christianos renasci. ...* Newenstatt [vielmehr: Straßburg], 1619 (Wittenberg PS: 8° LC 800/1). Diese Schrift war der Sudermannforschung bisher unbekannt. Dasselbe Thema wird schon früher erörtert in: [Daniel SUDERMANN], *HARMONIA* oder *CONCORDANTZ* Das ist: Eine Zusammenstimmung ... etlicher Punkten vnd Artickeln Christlicher Lehre / Deren / so die Welt nunmehr Catholische / Lutherische / Calvinische (et)c. ernennet / ... Durch Ein vnparteiischen Liebhaber Go(e)ttlicher Warheit. ... o.O. 1613 (Stuttgart WLB: Theol. qt. 3025); bei PIEPER, Sudermann 207 unter verschollenen Drucken aufgeführt.

11 Joachim ROGGE, *Der Beitrag des Predigers Jakob Strauß zur frühen Reformationsgeschichte*, Berlin 1957.

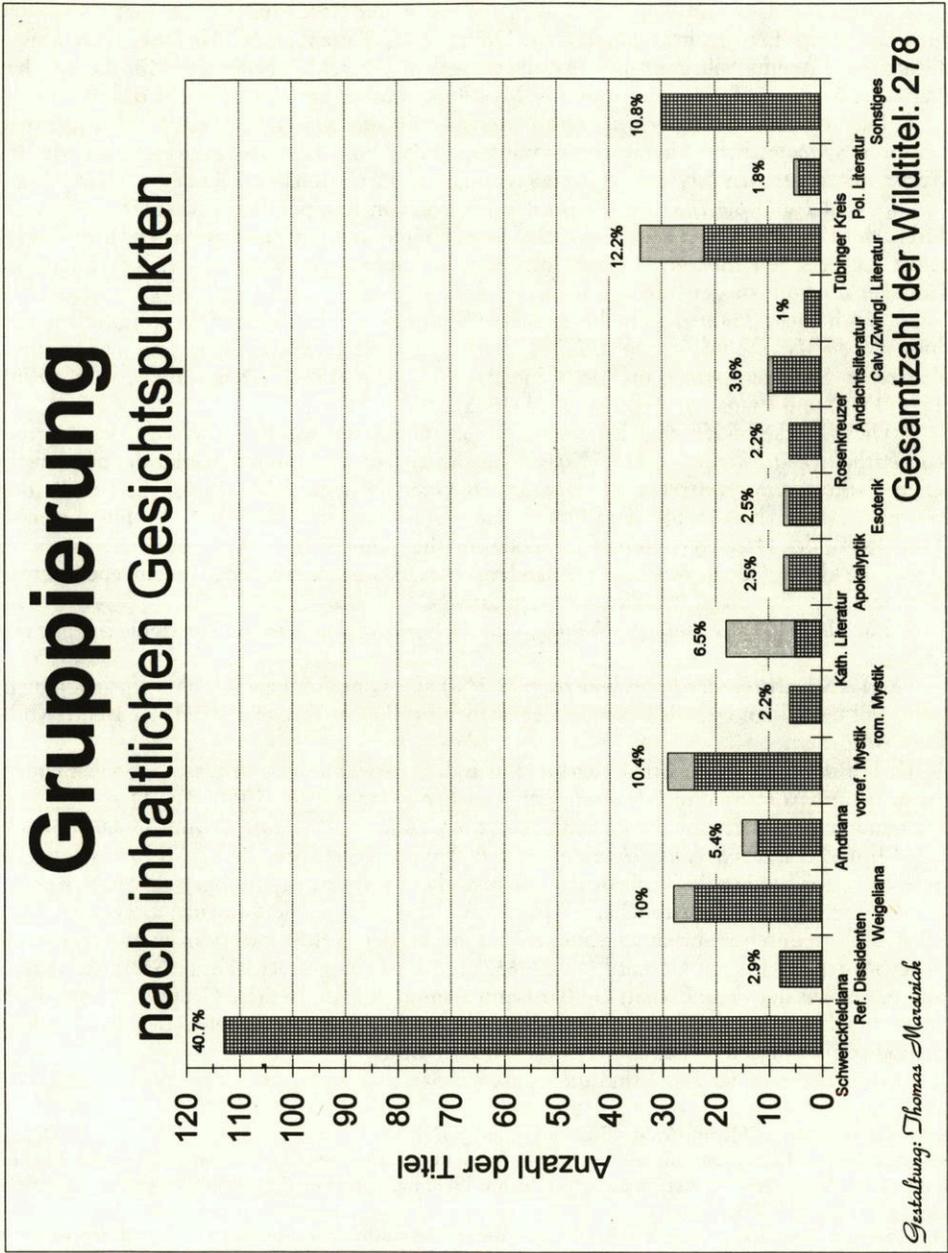


Diagramm 2

4. Von Paracelsus und Weigel war auch *Johann Arndt* (1555–1621) beeinflusst¹², der sich am Ende seines Lebens, insbesondere auf Drängen der Wittenberger Theologen, von Weigel distanzierte. Arndts Schriften und Mystikerausgaben (15/5,4 %) bedeuteten für die auf den Pietismus hinführende Neurezeption der Mystik im Luthertum einen Durchbruch¹³.

5. Die von Arndt rezipierte *vorreformatorische Mystik und Aszetik* (29/10,4 %) galt den Zensoren als *papistische* Literatur. Sie beanstandeten Dionysius Areopagita ebenso wie die Werke der deutschen Mystik, vertreten vor allem durch Johannes Tauler († 1361) bzw. Pseudo-Tauler und die *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen (1379/80–1471), aber auch durch Meister Eckhart († 1328), Heinrich Seuse († 1366) und Jan van Ruysbroek (1293–1381). Selbst Luthers Wittenberger Lehrer Johann von Staupitz († 1524) wurde vom Bann der Tübinger Orthodoxie getroffen.

6. Noch mehr mußten sich die Lutheraner stoßen an der Rezeption von Werken der *romanischen Mystik und Aszetik* (6/2,2 %), vertreten durch teils lateinische, teils ins Deutsche übersetzte Schriften von Luis de Granada OP (1504–1588), Diego de Estella OFM (1524–1578) und Francisco Arias SJ (1533–1605).

7. Diese Werke bilden zugleich einen Teil der für die lutherischen Theologen im engeren Sinn *katholischen Literatur* (18/6,5 %), die ansonsten vor allem durch Werke des humanistischen Katholizismus vertreten ist: eine Schrift Georg Witzels (1501–1573), die Postille des Erasmus (1469? bis 1536), das *Opus macaronicorum* des Italieners Teofilo Folengo (1491–1544), des Hauptvertreters der makkaronischen Dichtung.

8. Eine kleine, jedoch von Lukas Osiander schon 1621 mit literarischer Polemik bedachte¹⁴ Gruppe bildet die *apokalyptische und prognostische Literatur* (7/2,5 %).

9. Einzelne Titel aus *Esoterik, Kabbala und Alchemie* bilden eine ähnlich kleine Gruppe (7/2,5 %).

10. Das Schrifttum der *Rosenkreuzer* (6/2,2 %), das seine Anfänge in Tübingen genommen hatte, galt den Theologen als besonders gefährlich, weil es in Verdacht stand, Konventikelbildung zu fördern.

11. Mit der mystischen Erbauungsliteratur indizierten Thumm und Osiander selbst einige aus dem Luthertum stammende *Andachts- und Erbauungsbücher* (10/3,6 %). Dazu gehörten unter anderem zwei verbreitete Gebetbücher, die *Geistliche Wasserquelle* von Basilius Förtsch († 1619) und die *Zwölf Geistlichen Andachten* Philipp Kegels (um 1600). Mißtrauisch gegen diese Literatur konnte die Professoren machen, daß sie ihnen in Tübingen in einem Rezeptionskontext mit den Gebetbüchern Weigels, Arndts und Luis de Granadas begegnete. Daß selbst die lateinischen Erbauungsbücher des heute der Reformorthodoxie zugerechneten Jenaer Professors Johann Gerhard (1582–1637) für die Tübinger verdächtige Schriften waren, könnte sich aus der Freundschaft Gerhards mit Arndt erklären. In diese Gruppe habe ich auch einige beschlagnahmte Bibeln eingeordnet, die nicht aus dem Bereich der lutherischen Orthodoxie stammten, neben anderen die Zürcher Bibel.

12. Mit der Zürcher Bibel sind *die calvinistischen und zwinglianischen Bücher* angespro-

12 Hans SCHNEIDER, Johann Arndts Studienzeit, in: JGNK 89 (1991) 133–175; 149–155, 173–175. DERS., Johann Arndt als Lutheraner, in: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988, hg. von Hans-Christoph RUBLACK, Gütersloh 1992, 274–311; 282–290.

13 Johannes WALLMANN, Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum, in: Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, hg. von Dieter BREUER, Amsterdam 1984, 50–74.

14 Lukas OSIANDER, ADMONITIO DE QUORUNDAM, AD PRAESENTIA HAEC PERICULOSA TEMPORA SPECTANTIUM VATICINIORUM CORRUPTELIS, ... Tübingen: Eberhard Wild (D), 1621 (Wittenberg PS: LC 634/2).

chen, die aus der Perspektive der Tübinger zusammengehören. Diese Gruppe ist auffallend klein (3/1,1%).

13. In einer weiteren Gruppe habe ich Literatur aus der von mir als *Tübinger Kreis* bezeichneten Personengruppe zusammengefaßt (24/8,6%). Hierbei handelt es sich um Bücher, deren Autoren oder Herausgeber dem Kunden- und Freundeskreis um Eberhard Wild angehörten. Im Vordergrund stehen inkriminierte Schriften des heute als Vorläufer des Pietismus oder als Frühpietist eingestuften Theologen Johann Valentin Andreae (1586–1654) und des Tübinger Juristen Christoph Besold (1577–1638), daneben einige Texte heute kaum noch bekannter Autoren aus jenem Kreis. In dieser Gruppe werden nicht nur die Eigenproduktionen jener Autoren des Tübinger Kreises berücksichtigt, sondern auch ihre Ausgaben anderer Schriftsteller. Besold gab Schriften von Girolamo Savonarola (1452–1499), Staupitz, Tommaso Campanella (1568–1639) sowie die pseudotaulerianische *Nachfolgung des armen Lebens Christi*¹⁵ (*Buch von geistlicher Armut*¹⁶) heraus. Wild druckte einige von Daniel Sudermann bearbeitete Mystikertexte, ferner zwei Schwenckfeldtraktate, zwei Arndtbriefe und anderes. All das entsprach in Thumms und Osianders Sicht nicht der reinen Lehre Augsburger Konfession nach dem Maßstab der Konkordienformel von 1577. Mit dem Zensurprozeß gegen Wild versuchten sie, Andreae und Besold als die geistigen Häupter des Tübinger Kreises zu treffen. Beide waren mit Arndt befreundet und propagierten in ihren Schriften dessen *Vier Bücher von wahren Christentum*; sie gehörten zu den Urhebern der ersten Rosenkreuzerschriften, polemisierten gegen die lutherische Schulphilosophie und die theologische Orthodoxie und hatten ihre Sympathien für nonkonforme Traditionen – so für Paracelsus, Schwenckfeld und Weigel – wiederholt durchschimmern lassen.

14. Nur wenige Titel gehören im engeren Sinn der *politischen Literatur* an (5/1,8%). Sie betreffen die kaiserliche Politik, die damals, am Anfang des Dreißigjährigen Krieges, aktuelle Frage der politischen Neutralität, Kritik am Kriegsdienst sowie ökonomische und sozialetische Fragen. Die Beanstandung dieser Literatur steht im Kontext des prozeßtaktischen Versuches der Tübinger Theologen, nachzuweisen, daß die nach ihrer Meinung im Tübinger Kreis vertretenen religiösen Schwärmereien, insbesondere der Weigelianismus und die Rosenkreuzerei, auch zu politischer Devianz führen würden.

Gespaltener Buchmarkt

Wir stoßen bei Eberhard Wild auf das Phänomen eines systematisch betriebenen gespaltenen Buchhandels. Er vertrieb Bücher in einem offenen Handel als auch auf dem Schwarzen Markt »unter dem Ladentisch«. Da in der Literatur teilweise das Bild vorausgesetzt wird, in jener Zeit sei die Bücherzensur streng durchgesetzt worden, ist die Frage zu beantworten, ob der Fall Wild eine Ausnahme war und damit auch die in diesem Rahmen sichtbar werdenden Phänomene eine singuläre Tübinger und Württemberger Erscheinung waren. Zur Beantwortung dieser Frage werde ich zunächst eine zusammenfassende Beschreibung von Wilds

15 Doctor Johan Taulers Nachfolgung des Armen Lebens Christi / ... Zu Franckfort / bey Lucas Jennis. [Tübingen: Eberhard Wild (D)]; Frankfurt: Lukas Jennis (V), 1621 (Wien UB: I 178.570; Provenienz: J[ohann] H[einrich] Alsted, [Theologieprofessor in Herborn], 1624). Oft wird irrtümlich Daniel Sudermann statt Besold als Herausgeber dieses Erstdruckes der pseudotaulerianischen Schrift genannt. So Georg STEER, *Das Buch von geistlicher Armut*, in: VL² 1, 1978, 1082–1084; 1082. – PIEPER, Sudermann (wie Anm. 9) 209.

16 *Das Buch von geistlicher Armuth*, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, hg. von P. Fr. Heinrich Seuse DENIFLE, München 1877.

Kundenkreis¹⁷ geben, dann die überregionalen Verflechtungen aufzeigen, in denen sowohl Wild als auch sein Kundenkreis standen. Über diesen Weg werden wir auf die Spuren analoger Erscheinungen an anderen Orten stoßen.

Vorweg sei vermerkt, daß der in diesem Rahmen erfaßte Kundenkreis Wilds zum Teil zugleich ein Freundeskreis um den Buchhändler Wild, um Besold und Andreae war. Ich habe ihn als »Tübinger Kreis« bezeichnet, obwohl ein Teil der etwa 85 aktenkundig gewordenen verdächtigen Kunden und Freunde Wilds außerhalb Tübingens lebte.

Natürlicherweise waren die meisten Kunden eines Universitätsbuchhändlers Akademiker, der Anteil der Nichtakademiker betrug 15 %. Einige Personen gehörten dem Adel an. Etwa 40 % der Mitglieder unseres Personenkreises gehörte – zwischen 1614 und 1622 – der Universität an, vorwiegend als Studenten (etwa 30), doch waren auch 4 Professoren darunter. Die größte Berufsgruppe war die der Juristen (etwa 25 %), tätig unter anderem an der Universität und am Hofgericht in Tübingen, in der höheren und niederen herzoglichen Beamtschaft; zwei Wildkunden waren Oberräte in der herzoglichen Regierung und Verwaltung in Stuttgart. Kirchendiener sind mit etwa 15 % vertreten: ein Superintendent (Andreae), mehrere Pfarrer und Diakone. Insgesamt kann man aus diesem Sozialprofil den Schluß ziehen, daß deviante religiöse Interessen in allen Schichten des städtischen Bürgertums vertreten waren. Jedoch begünstigte ein hohes Bildungsniveau die Entfaltung solcher Interessen. Das hier gewonnene Bild, wonach bei Juristen deviante religiöse Interessen stärker vertreten waren als in anderen Berufsgruppen, müßte andernorts überprüft werden.

Die geographische Verteilung der belegten Wildkunden bietet einige interessante Aspekte. Daß etwas mehr als die Hälfte dieser Kunden zum Zeitpunkt des Büchererwerbs in Tübingen lebte, ist unauffällig. Zu bedenken ist allerdings, daß ein Teil der Studenten die Bücher und die im Tübinger Kreis erhaltenen Anregungen auch in ihre Heimat mitnahmen. Das dürfte z. B. gelten für den Jurastudenten Christian Herold aus Halle, der einen größeren Posten weigelianischer Bücher erwarb¹⁸, oder für Georg Tissenius aus Braunschweig¹⁹. Abgesehen von den Heimatorten der Studenten sind Kunden Wilds in etwa 15 Orten des Herzogtums Württemberg belegt. Am Rand des Herzogtums begegnen als Wohnorte von Wildkunden Öpfingen an der Donau, Sitz des Schwenckfeldischen Freiherrn Georg Ludwig von Freyberg († 1631)²⁰, selbst Wildkunde, und die Reichsstadt Heilbronn. Eine Reihe wichtiger Verbindungen hatte Wild nach Österreich. Kunden Wilds gab es in Wien und in Ödenburg am Neusiedler See, wo Wilds Schwager Theodor Ömich Pfarrer war²¹. Der Besoldschüler Karl Christoph von Schallenberg auf Luftenberg bei Linz unterstützte Wild²².

Wild betrieb seinen Handel in großem Umfang auch außerhalb Tübingens. Nach Österreich unternahm er Reisen²³, wobei sich geschäftliche und religiöse Motive verbanden. Enge Verbindungen hatte er nach Straßburg. Wichtigster Umschlagplatz für Ein- und Verkauf Wilds außerhalb Tübingens war Frankfurt, wohin er halbjährlich zur Buchmesse reiste und wo er einen weiteren Buchladen unterhielt. Seine unter Umgehung der Zensur gedruckten Schriften brachte er auch nach Frankfurt²⁴. Nach Leipzig, Rostock und Stettin hatte Wild laut

17 Ausführlicher in BUBENHEIMER, Von der Heterodoxie (wie Anm. 2) 337–339.

18 UAT 8/1, 39, Stück 4, 1^v.

19 UAT 8/1, 39, Stück 22, 1^v.

20 Franz Michael WEBER, Kaspar Schwenckfeld und seine Anhänger in den freybergischen Herrschaften Justingen und Öpfingen. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte im Alb-Donau-Raum, Stuttgart 1962, 66–101.

21 UAT 8/1, 39, Stück 15 und 16.

22 UAT 8/1, 39, Stück 17; Stück 10, 1^r.

23 UAT 8/1, 39, Stück 15.

24 UAT 8/1, 39, Stück 4, 2^r, 2^v, 14^r.

Verhöraussage die *schwermerische(n) Bücher* ballenweise geliefert²⁵. Es muß also auch an diesen Orten uns unbekannte Personen gegeben haben, die die weitere Verteilung der von Wild gelieferten Literatur betrieben.

Über einige bekannte Geschäftspartner Wilds an anderen Orten stoßen wir auf weitere Zentren des Vertriebs von Literatur, an der die Orthodoxie Anstoß nahm: Magdeburg, Straßburg und Frankfurt am Main. Von dem Magdeburger Verlagsbuchhändler und Drucker Johann Francke²⁶ bezog Wild vor allem die Masse der Weigeliana (14 verschiedene Titel), daneben u. a. Schriften des Esoterikers Julius Sperber († 1615), eines anhaltinischen Rates, und Mystikerausgaben Arndts (*Theologia deutsch*, Staupitz)²⁷. Francke hatte den größten Teil des weigelianischen Schrifttums zwischen 1616 und 1620 mit dem fingierten Impressum *Neustadt bei Johann Knuber* drucken lassen²⁸. Des einmal in der nonkonformen Szene eingeführten Druckorts *Neustadt*, eines programmatischen Namens, bedienten sich künftig auch andere in Frankfurt und Straßburg. In Straßburg war die einschlägige Adresse das Verlagshaus Lazarus Zetzners Erben unter seinem Geschäftsführer Joachim Bockenhofer²⁹, einem Schwiegersohn Lazarus Zetzners³⁰. Dieser brachte die Mehrzahl der teilweise ebenfalls unter fingierten Druckorten erschienenen Schriften Johann Valentin Andreaes im Zetznerschen Verlagshaus zum Druck. Auch Christoph Besold ließ hier Schriften drucken, die den Tübingern mißfielen. Wild hatte Geschäftsbeziehungen zu Bockenhofer. Eberhard Zetzner, einer der Teilhaber am Zetznerschen Verlag, verlegte 1618 oder 1621 einen pseudoweigelianischen Traktat unter dem fingierten Druckort *Neustadt*³¹. Ein Traktat Sudermanns war schon 1619 in Straßburg unter diesem Etikett gedruckt worden³².

Von höchster Bedeutung war die vergleichsweise milde Zensurpraxis in der Buchmetropole Frankfurt. Ökonomische Interessen und die Tatsache, daß die Bevölkerung konfessionell gemischt war – eine reformierte und eine katholische Minderheit lebten neben der das Ratsregiment tragenden lutherischen Mehrheit –, erklären diesen Zustand. Die Universität Tübingen bat den Frankfurter Rat im Prozeß Wild um eine Durchsuchung von dessen Frankfurter Buchladen³³. Der Frankfurter Magistrat antwortete aber nur knapp, daß er nichts

25 UAT 8/1, 39, Stück 23, 1^r.

26 Albrecht KIRCHHOFF, Ein speculativer Buchhändler alter Zeit. Johann Francke in Magdeburg, in: Archiv für die Geschichte des Deutschen Buchhandels 13 (1890) 115–176. – Josef BENZING, Die deutschen Verleger des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Archiv für die Geschichte des Buchwesens 18 (1977) 1077–1322; 1135.

27 UAT 8/1, 39, Stück 4, 1^v–2^r.

28 Catalogus omnium bibliopolarum ab anno 1540 usque 1626 (Handschrift, dat. 1682, Halle ULB: SThGV 3126), 252^r, 254^r. Julius Otto OPEL, Valentin Weigel. Ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17. Jahrhundert, Leipzig 1864, 364.

29 W. LIST, Zur Straßburger Buchdruckergeschichte, in: ZfB 4 (1887) 289–301; 299f. – BENZING, Verleger (wie Anm. 26) 1102.

30 Zu dessen Engagement u. a. als Paracelsusverleger s. Rita STURLESE, Lazar Zetzner, »Bibliopola Argentinensis«. Alchimie und Lullismus in Straßburg an den Anfängen der Moderne, in: Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 75 (1991) 140–162.

31 Valentin WEIGEL (Pseud.), Zwey scho(e)ne Bu(e)chlein / Das Erste / Von dem leben Christi / ... Gedruckt zu Newstatt / Im Jahr Christi 1618. [Straßburg: Eberhard Zetzner (V)], 1618 [bzw. 1621] (Wittenberg PS: LC 785). In allen geprüften Exemplaren ist die Jahreszahl 1618 handschriftlich in 1621 geändert. Möglicherweise ist die Drucklegung 1618 erfolgt, die Auslieferung jedoch erst 1621. Eberhard Zetzner wird als Verleger der Schrift genannt in Catalogus omnium bibliopolarum (wie Anm. 28) 118, wobei auch 1621 als Erscheinungsjahr angegeben ist.

32 Siehe Anm. 10.

33 UAT 8/1, 39, Stücke 8 (Universität Tübingen an Bürgermeister und Rat zu Frankfurt, 28. März 1622).

Anstößiges finden konnte³⁴, obwohl Wild nachweislich in Tübingen beanstandete Bücher in Frankfurt verkaufte. In Frankfurt bediente sich der reformierte Verleger Lukas Jennis³⁵ des Druckortpseudonyms *Neustadt*. Er setzte auch die von Wild gedruckte pseudotaulerianische *Nachfolgung des armen Lebens Christi* in seine Verlagskataloge³⁶. Jennis konnte es sich erlauben, eine Fülle von esoterischen Titeln in seine Kataloge zu setzen, von denen mindestens einige nach den Maßstäben des Luthertums heterodox waren.

Über die Frankfurter Messe kam Wild auch mit den Kreisen in Kontakt, die schwenckfeldisches Schrifttum vertrieben. In Frankfurt lernte er den Buchführer Gabriel Ley aus Augsburg kennen, der Wild dafür gewann, in Kommission für ihn Schwenckfeldiana zu verkaufen. Hier stoßen wir auf einen so umfangreichen Handel mit nahezu allen Schriften Schwenckfelds und seiner Schüler, wie er der Forschung in dieser Dimension bislang unbekannt war. In den Geschäftsakten Wilds fand sich eine Angebotsliste Leys mit den bei ihm vorrätigen Titeln – insgesamt 127 Titel³⁷. Eine andere Liste dokumentiert die Lieferung von 82 Titeln in insgesamt 503 Exemplaren an Wild im Jahre 1620³⁸. Wild aber hatte, wie die Prozeßakten belegen, noch weitere Schwenckfeldtitel verkauft. Die Frage, wann diese Masse an Schwenckfeldiana gedruckt wurde, führt zu einer überraschenden Erkenntnis: Ley verkaufte nicht nur Drucke aus der unter Daniel Sudermanns Betreuung seit den 1580er Jahren einsetzenden Druckwelle, sondern er hatte Zugang zu umfangreichen Buchbeständen, deren Drucklegung zu Lebzeiten Schwenckfelds, teils schon in den 1530er Jahren, erfolgt war. Schwenckfeldische Druckproduktionen konnten also bis zu fast 90 Jahren im Verborgenen gelagert werden, ohne von der Zensur aufgespürt zu werden.

Trotz Anzeigen der Tübinger Theologen in Frankfurt und Augsburg³⁹ ging der Handel mit Schwenckfeldiana in Frankfurt weiter. Wild mußte sich zwar seinerseits nach seinem Prozeß gegenüber diesen Geschäften zurückhalten; und Gabriel Ley fand Aufnahme bei dem Freiherrn von Freyberg zu Öpfingen⁴⁰. An deren Stelle taucht nun der Weigelianer Magister Georg Zimmermann auf, der 1620 als Schwärmer aus Marburg ausgewiesen worden war⁴¹, bei Wild in Tübingen ein halbes Jahr heimlich als Hauslehrer seiner Kinder gewohnt⁴² und dann vorübergehend im Exil bei Karl Christoph von Schallenberg auf Luftenberg bei Linz gelebt hatte. Er war, vermutlich über Wild, mit der Familie Ley bekannt geworden⁴³. In der Frühjahrsmesse 1623 hatten Visitatoren der Stadt Frankfurt im *vorderen Laden* eines Hauses, offenbar im öffentlich zugänglichen Geschäftsraum, eine Anzahl sektiererischer Bücher beschlagnahmt. Sie unterließen es aber, die Aktion zu einer Hausdurchsuchung auszuweiten.

34 UAT 8/1, 39, Stück 9 (Bürgermeister und Rat zu Frankfurt an die Universität Tübingen, 9. April 1622).

35 BENZING, Verleger (wie Anm. 26) 1180.

36 CATALOGVS OMNIVM LIBRORVM; QVI AB ANNO M. DC. XVI. MAXIMAE PARTIS Sumpribus LUCAE JENNIS, Bibliopolae Moeno-Francofurtensis sunt editi, ... s. l. 1622, Bl. 4^r (Paris BN: Inventaire Q 2559). Den Hinweis auf diesen Katalog verdanke ich Reinhard Breymayer M. A., Ofterdingen.

37 UAT 8/1, 39, Stück 14.

38 UAT 8/1, 39, Stück 13.

39 UAT 12/15, 21 (Die theologische Fakultät der Universität Tübingen an das Evang. Ministerium zu Augsburg, 15. April 1623).

40 UAT 12/12, 34 (Kirchenpfleger, Adjunkt und Evang. Ministerium zu Augsburg an die theologische Fakultät der Universität Tübingen, Augsburg 18./30. Mai 1623).

41 Gottfried ARNOLD, Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie / von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr CHristi 1688. Frankfurt am Main: Thomas Fritsch, 1699–1700, Bd. 2, 7f. (T. 3, c. 1 § 18f.).

42 UAT 8/1, 39, Stück 10, 1^r, 1^v–2^r, Stück 21, 3^v, Stück 24, 1^v.

43 UAT 8/1, 39, Stück 17 (Georg Zimmermann an Eberhard Wild, Luftenberg, 30. August 1621).

Die über die Vorgänge informierten Tübinger, die seinerzeit bei Wild auch die Wohnräume durchsucht und Schränke erbrochen hatten, waren mit der zurückhaltenderen Linie des Frankfurter Magistrats nicht zufrieden und baten ihn, auch den zugehörigen Hinterraum des in Frage stehenden Hauses zu durchsuchen, wo sich der größere Teil der inkriminierten Bücher befinden solle. Die *Wigelianische Fraternitet oder Societet* habe Georg Zimmermann *zue ihrem general Factor bestellet* und dieser habe in besagtem Hause Schwenckfeldische und andere schwärmerische Bücher verkauft, ja er sei beauftragt gewesen, einen Teil der Bücher *der societät zum besten* zu verschenken⁴⁴. Über die Reaktion des Magistrats auf die Tübinger Demarche ist nichts bekannt.

Einen Einblick in den Zustand des gespaltenen Buchmarkts 15 Jahre später geben Äußerungen des berühmten Frankfurter Kupferstechers und Verlegers Matthäus Merian d. Ä. (1593–1650): Möglichkeiten zur geheimen Drucklegung von kirchenkritischen Schriften gebe es genügend, doch würde in Frankfurt der öffentliche Vertrieb solcher Schriften nicht geduldet. Doch bietet Merian das schon bekannte Verfahren an, daß der jeweilige Auftraggeber oder Autor die gesamte Auflage eines Werkes abnimmt und selbst für die Distribution sorgt⁴⁵. So hatte es zum Beispiel auch Andreae mit drei 1620 in Tübingen bei Wild gedruckten Schriften gehalten⁴⁶. Drucker und Buchhändler waren zwar über einen ihnen auferlegten Eid verpflichtet, alle Druckerzeugnisse ihrer Zensurbehörde vorzulegen. In der Realität war die Bereitschaft hoch, gegen diese Auflage in dem Maße zu verstoßen, wie man hoffen konnte, die eigene berufliche Existenz nicht zu gefährden. Auch in einem Territorium, das in jener Zeit als streng lutherisch galt, und wo man mit einer konsequenten Handhabung der Zensur rechnen möchte, findet sich für diesen Sachverhalt ein Beispiel: 1606 wird in Kursachsen seitens der Obrigkeit eine von Leipziger oder Wittenberger Buchdruckern eingenommene Haltung bekämpft: *Wir drücker haben wol einen eid geschworen, es ist aber unmöglich, daß es einer halten könne*⁴⁷.

Schwenckfeld und Arndt in der Vorgeschichte des Pietismus

Die Schwenckfeldianer, die im 17. Jahrhundert mit den Weigelianern zusammenflossen, behaupteten auch weiterhin einen Platz in Frankfurt. Einer von ihnen war Matthäus Merian, der 1624 von Basel nach Frankfurt gekommen war. 1637 schrieb er an die Witwe Maria Jan in Nürnberg: »C. S.⁴⁸ Schriften lasse ich mir in keinem Weg verleiden, wie denn auch kein rechter Christ sein wird (der sie gelesen hat), der sie nicht annehmen wird, wegen der herrlichen Gaben, so dieser erleuchtete Mann gehabt. Ich habe mich seiner Bücher mit großem Nutzen gebraucht, und dienen mir noch täglich zur Ertötung des alten Adam und täglichen Besserung und Erleuchtung des Gemütes und Verstandes der h. Schrift«⁴⁹. Die enge Verbindung von Schwenckfeld- und Arndt-Rezeption, die im Tübinger Kreis zu beobachten ist,

44 UAT 8/1, 39, Stück 34 (Die theologische Fakultät der Universität Tübingen an Bürgermeister und Rat der Reichsstadt Frankfurt am Main, 24. Mai 1623). Das vorliegende Konzept enthält einige gestrichene Passagen, deren Daten ich für die Darstellung mitverwendet habe.

45 Theodor WOTSCHKE, Matthäus Merian, in: NKZ 42 (1931) 57–64. 185–192; hier 59f. (Merian an Johann Permeier, 16. Januar 1638).

46 UAT 8/1, 39, Stück 22, 2^r, 3^r.

47 Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Teil 1 (1502–1611), bearb. von Walter FRIEDENSBURG, Magdeburg 1926, 705 (Entwurf Kurfürst Christians II. von Sachsen für neue Statuten der Universitäten Leipzig und Wittenberg).

48 Caspar Schwenckfelds.

49 WOTSCHKE, Merian (wie Anm. 45) 186.

findet sich auch bei Merian und seinen Freunden. 1642 war Merian mit dem Druck der Postille Arndts beschäftigt⁵⁰. Der Herausgeber war Johann Permeier, Begründer einer irenischen *Societas regalis Christi*⁵¹, der Arndts Schriften als konfessionsübergreifende *Reformatiönsbücher* verstand. Die Arndtausgabe Merians verwickelte diesen in Auseinandersetzungen mit dem lutherischen Ministerium Frankfurts, das 1643 eine gedruckte Warnung ausgehen ließ. Zwar ließ sich der Rat nicht zu einem Verbot der Postille bewegen, doch fanden Arndts Schriften laut Merian bei den Lutheranern Frankfurts infolge der Gegenpropaganda des Ministeriums keine Liebhaber. Arndt werde vielmehr von den Reformierten geachtet⁵², denen der Kupferstecher nach seinem äußeren Bekenntnisstand selbst angehörte.

Johann Valentin Andreae, der sich eben 1642 mit Permeier in Nürnberg angefreundet hatte⁵³ und mit ihm Briefe wechselte, machte im Sommer 1642 eine beachtenswerte Äußerung über die Arndtrezeption in Württemberg und Frankfurt. Bevor ich auf diese eingehe, sei vorausgeschickt, daß der junge Andreae in der Zeit, in der er Arndt rezipierte – nachweisbar ab 1615 –, auch Interesse an Schwenckfeld gezeigt hatte. 1615 hatte er eine Zusammenfassung, 1621 Auszüge aus Arndts *Vier Bücher von wahrem Christentum* publiziert, beide lateinisch, ferner 1619 gereimte deutsche Summarien über die ersten beiden Bücher⁵⁴. 1616 gab Andreae eine Sammlung von 800 Sentenzen unter dem Titel *Theca gladii spiritus* heraus⁵⁵. Seine Autorschaft versteckte Andreae, indem er seinen verstorbenen Freund Tobias Hess (1558–1614)⁵⁶, einen Paracelsisten, vorschob, der die Sätze aus handschriftlichen und gedruckten Büchern exzerpiert habe⁵⁷. Erst später gab sich Andreae in seiner nicht für die Drucklegung bestimmten Autobiographie als Verfasser der *Theca* zu erkennen⁵⁸. Die Quellen der Sentenzen hat Andreae nicht genannt. Martin Brecht konnte etwa 300 Sätze als Zitate aus anderen Andreaeschriften nachweisen⁵⁹. In dieses pseudonyme Werk plazierte Andreae eine verkappte und daher von der Forschung nicht erkannte subtile Sympathiebekundung für Schwenckfeld, indem er das Werk mit dem Motto abschloß: *Nil Christo triste recepto*. Dies ist

50 Ebd. 189–192.

51 Über ihn Will-Erich PEUCKERT, *Die Rosenkreutzer. Zur Geschichte einer Reformation* (1928), Berlin 1973, passim (s. Register).

52 WOTSCHKE, Merian (wie Anm. 45) 191 f.

53 Johann Valentin ANDREAE, *Vita, ab ipso conscripta*, hg. von F. H. Rheinwald, Berlin 1849, 213. Zu den Tendenzen dieser Autobiographie s. Wilhelm KÜHLMANN, *Die Symptomatik des Privaten – Zu den autobiographischen Schriften Johann Valentin Andreaes (1586–1654)*, in: *Biographie zwischen Renaissance und Barock*, Heidelberg 1993, 191–219; 209–217.

54 Die Titel bei Martin BRECHT, *Johann Valentin Andreae. Weg und Programm eines Reformers zwischen Reformation und Moderne*, in: *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-theologischen Fakultät*, hg. von Martin BRECHT, Tübingen 1977, 270–343; hier 299.

55 THECA GLADII SPIRITVS: SENTENTIAS quasdam breues, veréque philosophicas continens, Straßburg: Konrad Scher (D); Lazarus Zetzner (V), 1616. Es handelt sich um einen Beidruck zu der Andreae gewidmeten Schrift von Christoph Besold: *AXIOMATA PHILOSOPHICO-THEOLOGICA: VITAM VERE PHILOSOPHICAM utcuq(ue) adumbrantia. ...* Straßburg: [Konrad Scher (D)]; Lazarus Zetzner (V), 1616 (Stuttgart WLB: HB 2515).

56 BRECHT, Andreae (wie Anm. 54) 281 f.

57 ANDREAE, *Theca* (wie Anm. 55), 3.

58 »Prodiere simul Axiomata Besoldi theologica, mihi inscripta, cum Theca gladii spiritus, plane mea.« ANDREAE, *Vita* (wie Anm. 53) 46.

59 BRECHT, Andreae (wie Anm. 54) 285 f. Die darauf gebaute Annahme Brechts, alle Sentenzen müßten von Andreae verfaßt sein, ist nicht zwingend. Abgesehen von dem gleich zu nennenden Schwenckfeldzitat am Schluß der Sammlung nennt Andreae einmal Cicero als Quelle (Nr. 238). Nr. 800 ist eine Wiedergabe von 1 Kor 8,1, nur teilweise wörtlich. Das letzte Beispiel zeigt, daß man auch mit nicht wörtlichen »Zitaten« rechnen muß. Die Quellenfrage bedarf weiterer Untersuchung.

der Wahlspruch, ein *symbolum* Schwenckfelds, das den Eingeweihten aus verschiedenen Schwenckfeldiana⁶⁰ sowie aus damals vertriebenen Schwenckfeldbildnissen⁶¹ vertraut war. Andreae hatte nicht ohne Grund den Häresieverdacht der Tübinger Theologen auf sich gezogen. Andreae, der sich in den Folgejahren in seinen öffentlichen Äußerungen von der Rosenkreuzerei, von Weigel und Schwenckfeld zurückzog und zugleich Arndt zu retten suchte, wurde im Wildprozeß – auch dank verwandtschaftlicher Patronage – vom Stuttgarter Konsistorium gedeckt. In ihrem Kampf gegen Arndt fanden die Tübinger Theologen beim Konsistorium keine Unterstützung; es stoppte als vorgesetzte Zensurbehörde schließlich auch die literarischen Aktivitäten Osianders gegen Arndt. Dennoch schwelte der Streit um Arndt und um Andreaes Rechtgläubigkeit in Württemberg weiter. Erst nach Thumms († 1630) und Osianders († 1636) Tod trat an der Tübinger theologischen Fakultät ein Wandel ein. Zu Johann Ulrich Pregizer († 1656), der sich schon 1622 im Wildprozeß herausgehalten hatte, und zu Melchior Nicolai († 1659), beide Theologieprofessoren, hatte Andreae eine gute persönliche Beziehung. Der 1639 zum Hofprediger und Konsistorialrat aufgestiegene Andreae wurde 1641, mittlerweile 55 Jahre alt, in Tübingen zum Doktor der Theologie promoviert. Im August 1642 schrieb er an Herzog August von Braunschweig-Lüneburg:

»E. F. G. nennen in iero f. schreiben an die Sternen mich einen Arndischen Theologum, welches ich fur einen hohen Titul achte. Vnd hab E. f. g. zu versichern, daß ... der fromme selige Arndt widerumb bei vns in gutem geruch, vnd vnser studenten seine geistreichen bucher künfftig in händen haben vnd gebrauchen mögen. Dan ob wol sich noch canes latrantes ... bei vnß befinden, können sie iedoch nicht aufkommen, dieweilen durch mein doctorat ... contestata orthodoxia Lutherana, den Sycophanten daß Maul solenniter gestopfet worden. Dannenhero sie weder zu Tübingen wegen des aufrichtigen hochgelehrten Theologi D. Nicolaj, Noch alhie wegen meiner vnd deß beßern informierten Consistorij durchkommen können, sondern müssen mit schmerzen sehen, daß ... dem Lieben Arndt sein ehr vnd vnschuld wiederum würt, wie den zu Frankhfurt seine werck sehr schön aufgehen, vnd tanquam dispulsis nebulis den kirchen himmel illuminieren werden«⁶².

Andreae zeichnet hier ein optimistisches Bild von der Arndtrezeption und ihren Wirkungen auf die Kirche sowohl in Württemberg als auch in Frankfurt. Langfristig hat er, faßt man die Entwicklungen hin zum Pietismus ins Auge, recht behalten. In Württemberg hatte mit Thumm und Osiander die strenge lutherische Orthodoxie bereits ihren Höhepunkt erreicht. Nach ihrem vergeblichen Kampf gegen Arndt stand die Orthodoxie hier bereits in Rückzugsgefechten gegenüber den in der württembergischen Kirche vordringenden frühpietistischen Kräften, für die Andreae stand.

60 Der Wahlspruch findet sich mit dem Zusatz »Symbolum C. S.« am Schluß der vermutlich von Daniel Sudermann bearbeiteten zweiten Auflage des CATALOGVS oder Register der Bu(e)cher Herren Caspar Schwenckfelds / ... o. O. 1595, 46r (Salzburg UB: 74.949 I; Provenienz: Christoph Besold, von diesem 1614 erworben). Der Herausgeber gab den Sinn des Wahlspruchs in folgendem deutschen Reim wieder: »Wer Jhesum Christum bei jhm hat / Der ruet sanffte frue vnd spat / Er ist getro(e)st in aller not / Vnd ob er schon hie steckt im kot / ...« CS 17, 728, 1–7.

61 Auf einem Holzschnitt, der das Datum 1562 trägt und die zwei Stände Christi darstellt, ist der Gestalt Schwenckfelds dieser Wahlspruch beigegeben. Der Holzschnitt wurde noch 1620 in 6 Exemplaren von Gabriel Ley an Eberhard Wild geliefert: »Von zweyerley Stennenden Christi in holz gestochen« (UAT 8/1, 39, Stück 13, 2^r). Der Holzschnitt findet sich auch in einigen Exemplaren des zweiten Bandes von Schwenckfelds Epistolar, und zwar eingeklebt nach dem Titelblatt: Epistolar / ... Herrn Caspar Schwenckfelds von Ossing ... Der Ander Theil in vier Bu(e)cher vnderscheiden. ... o. O. 1570; so im Exemplar der Bibliothek des Evang. Stifts in Tübingen: f 151-2. Im Corpus Schwenckfeldianorum ist der Holzschnitt nicht abgebildet.

62 Wolfenbüttel HAB: Cod. Guelf. 65.1 Extravag., 27^r (Andreae an Herzog August, Stuttgart, 17. August 1642).

Die Äußerung Andreaes über Frankfurt aus dem Jahr 1642 läßt vermuten, daß er damals Beziehungen zu den kirchenkritischen Kreisen in Frankfurt gehabt hat, ähnlich wie sie zwanzig Jahre zuvor im Tübinger Kreis über Eberhard Wild und Georg Zimmermann sichtbar wurden. Die naheliegende Möglichkeit einer Verbindung zwischen jenen Frankfurter Kreisen und dem Kreis von Männern, der 28 Jahre später (1670) Philipp Jakob Spener (1635–1705), Senior des lutherischen Predigerministeriums in Frankfurt seit 1666, zur Gründung des epochemachenden Collegium pietatis veranlaßt hat⁶³, bleibt zu erforschen⁶⁴. Ist es ein Zufall, daß Speners *Pia desideria* (1675), die zur Programmschrift des lutherischen Pietismus werden sollte, als Vorrede zu einer Neuauflage von Arndts Evangelienpostille erschienen ist, deren Verbreitung das Predigerministerium 1643 bekämpft hatte? Sollte Spener, Senior des Ministeriums, von den früheren Vorgängen nichts erfahren haben? Gab es Nachwirkungen Andreaes in Frankfurt? Nachdem Spener Andreae schon in den *Pia Desideria* empfehlend erwähnt hatte⁶⁵, äußerte er später (1692): »Ich vor meine Person achte seine [scil. Andreaes] Schriften so hoch, daß, wenn ich einen Mann zur Besserung unserer Kirche aus dem Grabe wieder erwecken und hervorbringen könnte und sollte, es vielleicht viel Nachdenkens bedürfen würde, ob ich einen anderen vor ihm dazu zu erwählen hätte«⁶⁶.

Schluß

Die Entwicklung hin zum Pietismus könnte auch als Prozeß einer allmählichen Wandlung einer religiösen Subkultur zu einer gesellschaftlich akzeptierten Frömmigkeitskultur beschrieben werden. Aus dieser Entwicklung habe ich hier nur die Rolle des gespaltenen Buchmarktes im Kontext orthodoxer Bücherzensur beleuchtet. Da der nonkonforme Buchmarkt unter dem Ladentisch betrieben wurde, wurde nur hier und da ein Fall aktenkundig. Man darf davon ausgehen, daß die bekannten Fälle nur die Spitze eines Eisbergs sind. Nicht untersucht wurde hier der »Sitz im Leben« jener Literatur, insbesondere die Rolle, die sie bei der Konventikelbildung spielte⁶⁷. Unter der Literatur, die Wild verkaufte, gab es ausgesprochene Gemeinschaftsliteratur, die sich besonders dazu eignete, der gemeinschaftlichen Andacht und Erbauung oder dem Gespräch über religiöse Fragen zugrunde gelegt zu werden. Wenn sich aus Wilds Geschäftsbüchern ergab, daß Kunden von einem Buch gleichzeitig mehrere Exemplare kauften, werteten dies die Tübinger Zensoren mit gutem Grund als Hinweis auf Konventikel-

63 Zur Entstehungsgeschichte des Collegium pietatis s. Johannes WALLMANN, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 1986, 264–290.

64 Vgl. WALLMANN, Spener 282: »Die... Frage, von woher der Kreis der Frankfurter Bürger... in ihren Ideen einer christlichen Liebesvereinigung bestimmt waren, muß dabei [scil. bei der Frage nach den Vorbildern des Collegium pietatis] außer Betracht bleiben, weil für die Beantwortung dieser Frage die Quellen nicht genug hergeben.« Wallmann verweist hypothetisch auf niederländische Einflüsse aufgrund der Verbindungen Frankfurts zu den Niederlanden (Bildungsreisen der Patrizier, Buchmesse). Im Lichte der obigen Ausführungen erscheint es mir naheliegend, die Spuren in der Frankfurter Frömmigkeits- und Ketzergeschichte weiter zu verfolgen. Wallmann meinte bei den Anregern des Kollegiums »eine gewisse kirchliche Indifferenz« annehmen zu können (272).

65 Dazu WALLMANN, Spener 46 Anm. 31.

66 Zitiert nach: Johann Valentin Andreae 1586–1654. Leben und Wirkung eines universalen Geistes. Ausstellung zum 400. Geburtstag... Katalog, Bad Liebenzell 1986, 119. Dazu WALLMANN, Spener 45. WALLMANN 45f. führt Speners Hochschätzung für Andreae vermutungsweise auf »Jugendeindrücke am rappoltsteinschen Hof« zurück angesichts der Freundschaft der Gräfin Agatha von Rappoltstein (1585–1648), einer Patin Speners, mit Andreae.

67 Siehe hierzu vorläufig BUBENHEIMER, Christen und wahre Christen (wie Anm. 2), ferner FAUTH im vorliegenden Band.

bildung. Neben Konventikeln vor Ort hatte die Bildung überregionaler, über Briefe und Reisetätigkeit zusammengehaltener Freundeskreise eine wichtige gemeinschaftsstiftende Funktion. Die überregionale Verflechtung innerhalb der religiösen Subkultur war sehr dicht. Die wechselseitige Unterstützung, die man sich gerade angesichts der obrigkeitlichen Repressionen zuteil werden ließ, korrespondierte den in diesen Kreisen populären Ideen von christlichen Liebesgemeinschaften.

Eine erstaunliche Stabilität weist diese religiöse Subkultur auch auf, wenn man sie im historischen Längsschnitt betrachtet. Zwar sind hier noch viele Lücken auszufüllen, dennoch sind langfristige Zusammenhänge erkennbar. An Tübinger und Frankfurter Vorgängen konnte hier die von Kaspar Schwenckfeld bis zum Pietismus führende Linie⁶⁸ deutlicher als zuvor herausgearbeitet werden. Ich habe die Verbindungen über die Literaturrezeption verfolgt, nebenbei sind auch personelle Verbindungen in den Blick gekommen. Durch prosopographische Forschungen muß die Frage nach den Verflechtungen zwischen den Personenkreisen, in denen nonkonforme Traditionen offenbar über Generationen hinweg weitergegeben wurden, weiter abgeklärt werden.

An der Vielfalt der über den Fall Wild aktenkundig gewordenen Literatur wird auch erkennbar, wie sehr die vorpietistischen kirchenkritischen Strömungen ein synkretistisches Phänomen waren. Traditionen der mittelalterlichen, katholischen und protestantischen Mystik, der radikalen Reformation, der Esoterik und Apokalyptik, Schwenckfeld und Sudermann, Weigel und Arndt und vieles mehr flossen zusammen. Entsprechend präsentiert sich die nonkonforme Frömmigkeit jener Zeit in vielen verschiedenen, auch heterogenen Ausprägungen. Obwohl es in den Kreisen, die jene Frömmigkeit trugen, auch interne Auseinandersetzungen gab – auch im Tübinger Kreis trifft man auf solche –, ist das Bemühen um Zusammenhalt auch über religiöse Differenzen hinweg erkennbar. Dies war einmal eine Notwendigkeit angesichts der Konfrontation mit einem gemeinsamen mächtigen Gegner, der konfessionellen Orthodoxie, und entsprach zum anderen den irenischen, »überparteilichen« Tendenzen, auf die man in diesen Kreisen immer wieder trifft.

68 Diese in der Forschung vernachlässigte Linie wird auch betont von BRECHT, Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung (wie Anm. 2) 118–123, der Wild in diese Linie einordnet.

DIETER FAUTH

Dissidentismus und Familiengeschichte

Eine sozial- und bildungsgeschichtliche Studie zum
kryptoheterodoxen Tübinger Buchdrucker Eberhard Wild (1588–um 1635)

Einleitung

Mit vorliegender Studie soll eine Familie vorgestellt werden, die im beginnenden 17. Jahrhundert, zur Zeit der lutherischen Hochorthodoxie, durch heterodoxe Interessen und eine entsprechende Frömmigkeitspflege auffiel. Es handelt sich um den Tübinger Buchhändler und Drucker Eberhard Wild mit seiner Familie, der beruflich und privat für die Verbreitung einer kryptoheterodoxen Frömmigkeit in der Universitätsstadt, in Württemberg und darüber hinaus gewirkt hat.

In einem ersten Abschnitt wird die Familie Wilds von der Generation des Großvaters an dargestellt und insbesondere gezeigt, wie diese Buchbinderfamilie durch deviantes Verhalten auffiel. Die Fortpflanzung obrigkeitskritischen und dissidentischen Verhaltens in Wilds Familiengeschichte wird als milieuspezifischer Hintergrund für Wilds Frömmigkeit entfaltet.

Im zweiten Abschnitt wird die häretische Frömmigkeit Wilds als Teil jener Familientradition beleuchtet. Diese Frömmigkeit läßt sich zum einen aus archivalischen Quellen zu dem 1622 gegen Wild geführten Zensurprozeß erschließen. Zum anderen können Bücher aus Wilds Handel und Druckerei als Quelle der Religiosität des Buchhändlers verwendet werden. Über die Frömmigkeit Wilds sagen die etwa 25 beanstandeten Titel, die er druckte, sowie einige für den Druck vorgesehene Handschriften mehr aus als die Bücher anderer Drucker und Verleger, mit denen Wild handelte. Insbesondere geben die Bücher, die Wild besonders aufwendig ausstattete, Hinweise auf Wilds Frömmigkeit. Weiterhin sind die Bücher, die Wild selbst mit einer Vorrede versah und solche, die er verschenkte, für die Rekonstruktion seiner Frömmigkeit besonders bedeutsam. Diese Bücher werden von mir als »Lieblingsbücher« bezeichnet. Schließlich sind die aus archivalischen Quellen erhobenen Aussagen zu Wilds Frömmigkeit mit den aus der Buchanalyse gewonnenen Eindrücken zu vergleichen.

Der abschließende dritte Abschnitt bildet den Schwerpunkt der Darstellung. Er ist sozialgeschichtlich ausgerichtet. Hauptsächlich wird nach der Interdependenz von sozialen Verflechtungen und Frömmigkeitspflege in den Familien Eberhard Wilds sowie auch seines Vaters Johannes Wild (vor 1527–1617) und Bruders Georg Wild (1567–1624) gefragt. Berücksichtigt werden Verwandtschaften, Patenschaften, Verschwägerungen und Freundschaften. Insbesondere geben die Schichtzugehörigkeit der entsprechenden Kontaktpersonen Auskunft über die soziale Orientierung und Identität der Familien Wild. Von Bedeutung ist im Rahmen dieses religionssoziologischen Ansatzes auch die Frage, wie die Frömmigkeit Berufs- und Privatsphäre Eberhard Wilds bestimmte und miteinander verband.

Ziel der Studie ist es, ein Sozialverhalten aufzuzeigen, das es in Zeiten der Hochorthodoxie ermöglichte, heterodoxe Frömmigkeit zu leben. Exemplarisch soll gezeigt werden, wie die in Württemberg endgültig seit 1555 obrigkeitlich durchgeführte Konfessionalisierung der Bevölkerung in einer Familie gewirkt hatte, die sich dem Anpassungsdruck nur partiell beugen wollte.

I. Die Buchbinderfamilie Wild

Eberhard Wild entstammte einer Buchbinderfamilie. Bereits sein Großvater Jakob Wild I. († vor 1545) übte zuerst an bisher unbekanntem Ort und später in Tübingen dieses Handwerk aus¹. Auch dessen Söhne Jakob II. († vor 28. Juni 1590) und Johannes Wild erlernten das Handwerk. Eberhards Vater Johannes nahm am 3. Dezember 1563 in Tübingen als Universitätsverwandter diese Tätigkeit auf². Eberhards vierzehn Jahre älterer Bruder Georg arbeitete vor 1588 als Geselle in der Werkstatt seines Vaters³. Zugleich betrieb Georg in Tübingen eine Buchbinderwerkstatt, für die sein Vater den Mietzins aufbrachte⁴. Bis zur Geschäftsaufgabe des Vaters nach 1599 arbeiteten Johannes und Georg eng zusammen⁵. Der Sohn hatte es inzwischen zu zwei Buchbinderwerkstätten in der Stadt gebracht und beschäftigte Gesellen sowie Lehrlinge⁶. Er begegnete noch 1621/22 als Buchbinder⁷.

Johannes und Georg Wild waren stets Buchbinder geblieben. Georgs Bruder Eberhard gelang ein Aufstieg in der Buchbranche zum Buchhändler (ab 1614) und Drucker (ab 1619). Wie Georg wuchs Eberhard in Tübingen auf und erlernte beim Vater das Buchbinderhandwerk. Ab 1603 arbeitete er selbständig in diesem Handwerk⁸. Zumindest ab 1614 nahm er Tätigkeiten als Buchhändler wahr⁹. Nach dem Tod des Buchbinders Georg Negelin, der um 1597 seine Meisters Ausbildung bei Eberhards Vater abgeschlossen hatte¹⁰, führte Eberhard mit Negelins Witwe Ursula vor September 1617 die hinterlassene Buchhandlung weiter¹¹. Mit der Eröffnung einer Druckerei in Tübingen errang Wild ab Juli 1619 den in der Familiengeschichte bislang höchsten sozialen Status¹². Für 1621/22 ist eine Filiale des Buchhandels Wilds in Frankfurt/Main belegt¹³. In Tübingen führte Wild außer seiner und der Negelinschen Buchhandlung inzwischen eine weitere, die er von der Mutter und dem Stiefvater des in Braunschweig weilenden Philibert Brunn mietete¹⁴. Als Drucker ist Wild schließlich bis nach 1. Juni 1633 in Tübingen tätig¹⁵.

Auch in der Wild nachfolgenden Generation ist Beschäftigung im Buchgewerbe belegbar. Wilds ältester Sohn [Johannes] Eberhard Wild II. (1610–1636) übernahm, nach einem geschei-

1 Tübinger Familienbuch Wild, Bl. 5 (LKA S: KB 1656, Bd. 139).

2 Die Matrikeln der Universität Tübingen ..., Bd. 1/ hg. v. Heinrich Hermelink, Stuttgart 1906, Nr. 160, 50.

3 Ebd, Nr. 196, 42; 209, 92

4 UAT 9/4, 4, 9, 2^r

5 UAT 7/12, 23[1], 1^r

6 UAT 7/12, 28, 1^r vom 13.12.1599. Gleichzeitig ist Georg Wild Fechtmeister im Tübinger Collegium illustre, (ebd, 2^r) wo er als solcher noch 1622 belegt ist; UAT 8/1, 39, 25, 3^r.

7 UAT 8/1, 39, 4, 1^r

8 Die Matrikeln der Universität Tübingen ..., Bd. 2/ hg. v. Albert Bürk und Wilhelm Wille, Tübingen 1953, Nr. 17215; vgl. UAT 9/4, 4, 16.

9 UAT 8/1, 39, 4

10 UAT 7/12, 23[2], 2^r

11 UAT 8/1, 35, 19

12 UAT 8/1, 36

13 Christoph BESOLD, Axiomatvm de consilio politico Appendicula ..., 1622, Titelblatt: »Prostat Francofurti, In Bibliopolio Eberhardi Wildii ...«, (LB Stuttgart: Pol. oct. 433); UAT 8/1, 39, 9; Nr. 34, 2^r-2^v, 3^v

14 UAT 7/12, 32

15 UAT 9/4, 5, 9, 1^r: Eberhard Wild II. an die Universität Tübingen (Rektor, Kanzler, Doktoren, Regenten) vom 1.6.1633 mit der Bitte um Aufnahme als Universitätsverwandter.

terten ersten Versuch von 1630¹⁶, im Jahr 1633 die Druckerei seines Vaters¹⁷, starb jedoch vor 28. Juni 1636, ohne daß er das Handwerk an seine noch jungen Kinder hätte weitergeben können. Seit die Familie Wild historisch greifbar wird, fällt sie durch Querulanz gegenüber Obrigkeiten auf. Eine Institution, der gegenüber Eberhards Vater Johannes und Bruder Georg Widerstand leisteten, ist die Buchbinderinnung bzw. die als Aufsichtsorgan hinter ihr stehende Universität mit ihren das Buchgewerbe betreffenden Statuten¹⁸. So ignorierten beide die Bestimmung, wonach ein Buchbinder als Universitätsverwandter immatrikuliert sein muß, als Georg Wild vor 24. Juni 1588 eine Buchbinderwerkstatt führte¹⁹. In der Folgezeit erhielt Georg als Buchbinder am 3. Oktober 1588 von der Universität Tübingen das Bürgerrecht wegen Querulanz lediglich auf Zeit²⁰. Wegen bisher nicht geklärten Übertretungen der Universitätsstatuten gab es 1592/93 heftige Spannungen zwischen Georg Wild und der Buchbinderinnung bzw. Universität. 1592 kam es zum Innungsausschluß, ca. Januar 1593 zur Wiederaufnahme, vor Juni 1593 zu erneuten Beschwerden der Universität²¹, die kurz vor 29. Juli 1593 zur Gefangensetzung Georg Wilds führten²². Mehrere Jahre vor Dezember 1598 saß Georg Wild erneut im Gefängnis, brach aus, wohnte zuerst heimlich, dann öffentlich im Haus seines Vaters²³ und wurde von der Universität nach Antrag Georg Wilds vom 11. Dezember 1598²⁴ am 1. Februar 1599 für fünf Monate auf Probe als Universitätsverwandter aufgenommen²⁵. Aus nicht geklärten Gründen hatte Georg Wild nach Ansicht der Innung dem Ruf des Tübinger Buchbinderhandwerks außerhalb Tübingens schweren Schaden zugefügt, worunter vor allem die wandernden Gesellen und Lehrlinge zu leiden gehabt hätten²⁶. Der Buchbinderkollege Hieronymus Brenz schrieb vor Dezember 1599 nach Frankfurt und Augsburg, es sollten von dort keine Gesellen mehr in die Buchbinderwerkstatt Wilds gesandt werden²⁷. Nachdem Georg Wild von der Innung zur Einhaltung der Buchbinderordnung ermahnt worden war, drohte er, daß er denjenigen erstechen werde, der ihn zur Unterordnung unter die Obrigkeit zwingt²⁸.

Johannes und Georg Wild hatten vor allem mit der Buchbinderinnung und damit den

16 Eberhard Wild II. lebte vor Mai 1630 in Augsburg, verlobte sich dort und wollte nach Tübingen ziehen, um dort die Druckerei des Vaters zu übernehmen. Die Universität erteilte jedoch Eberhard Wild II. aus unten darzustellenden Gründen nicht das Bürgerrecht; UAT 9/4, 5, 9.

17 Eberhard Wild II. wird vor 2.6.1633 für ein Jahr als Bürger angenommen. Damit kann ihm sein Vater die Druckerei übergeben; UAT 9/4, 5, 9, 1^r, 2^r.

18 Ulrich BUBENHEIMER, Von der Heterodoxie zur Kryptoheterodoxie ..., in: ZSRG. K 79(1993) 307–341.

19 UAT 9/4, 4, 9; vgl. zum Streit mit der Innung UAT 7/12, 14.

20 Die Matrikeln der Universität Tübingen (wie Anm. 2) Nr. 209, 92

21 UAT 7/12, 18, 1^r

22 UAT 7/12, 19, 1^r

23 Da Johannes Wild seinem Sohn Georg Unterschlupf gewährte, wollte die Innung nicht mehr wie bisher ihre Konvente im Haus Wilds abhalten; UAT 7/12, 25.

24 Martin CRUSIUS, *Diarium* (1598)/ ed. Wilhelm Göz und Ernst Conrad, Bd. 2, Tübingen 1931, 146, 19–21; UAT 7/12, 25 vom 22.5.1599. Nach dreieinhalbstündiger Senatssitzung am 14.12.1598 wurde Georg Wild bis 23.12.1598 im städtischen Gefängnis festgehalten und über die Weihnachtsfeiertage in Hausarrest entlassen; CRUSIUS, ebd., 147, 12f.; 150, 7–10.

25 Ebd., 170, 16–19. Offensichtlich lebte Georg Wild mit seiner Frau Agnes Winkler damals im Streit. Der Senat stellte als Bedingung für die Aufnahme Wilds, daß er nicht mehr mit seiner Frau zusammenwohne. Vgl. zur Versöhnung der Eheleute vor dem Senat der Dekane am 6.7.1599 ebd., 310, 29–31.

26 UAT 7/12, 25

27 UAT 7/12, 28. Georg Wild beschwerte sich gegen die Maßnahme von Brenz bei August d.J., Pfalzgraf bei Rhein, Herzog in Bayern, etc., der das Beschwerdeschreiben an den Senat der Universität Tübingen sandte.

28 UAT 7/12, 29

zünftischen Strukturen Schwierigkeiten. Eberhard Wild stand später vor allem mit der Universität Tübingen als Zensurbehörde und damit mit obrigkeitlichen Strukturen in Konflikt²⁹. Er handelte zumindest ab 1614 mit verbotener Literatur, indem er vor allem Schwenckfeldiana, Weigeliana, Arndtiana, mystische Literatur und Schriften von Zeitgenossen aus Tübingen verkaufte³⁰. Etwa ab Juli 1619 druckte Wild unter Umgehung der Zensurbestimmungen vor allem echte und unechte Tauleriana, weitere mystische Literatur sowie Erbauungsbücher, darunter auch zwei Schriften von Caspar Schwenckfeld (1489–1561). Wild druckte auch Schriften der Zeitgenossen Johann Valentin Andreae (1586–1654), Johann Arndt (1551–1621), Christoph Besold (1577–1638) und Thomas Campanella (1568–1639). Ab März 1622 wurde ihm daher an der Universität Tübingen der Prozeß gemacht³¹.

Wilds Heterodoxie fügt sich ins Bild der skizzierten devianten Verhaltensweisen in seiner Familie. Vielleicht war die hier vorhandene Bereitschaft zum Widerspruch gegenüber gewissen obrigkeitlichen Strukturen ein Sozialisationsfaktor, der auch die religiöse Devianz fördern konnte. Wild entzog sich weitgehend der obrigkeitlich verordneten Konfessionalisierung des Glaubens durch die Pflege einer heterodoxen Frömmigkeit. Wie läßt sich diese Frömmigkeit beschreiben?

II. Die Frömmigkeit von Eberhard Wild

Zur Rekonstruktion von Wilds Frömmigkeit sollen zuerst die Druckerzeugnisse und die Handelsware Wilds im Ganzen sowie insbesondere die »Lieblingsbücher« des Druckers befragt, danach einschlägige Aussagen von Wild herangezogen werden. Da Wild seine Frömmigkeit mit dem Interesse darstellte, sich vor dem Vorwurf der Häresie zu schützen, verhilft die Buchanalyse zu einem kritischen Umgang mit den im Kontext eines Zensurprozesses gemachten einschlägigen Aussagen des Druckers.

Wie erwähnt können außer Wilds Lieblingsbüchern seine sonstigen Druckerzeugnisse sowie seine Handelsware nur eingeschränkt als Ausdruck der Frömmigkeit des Druckers gesehen werden. Wild hatte alle von ihm vertriebenen alten Autoren, wie etwa Schwenckfeldiana und Tauleriana gelesen. Unter den ca. 106 Schwenckfeldiana waren allerdings lediglich drei bis vier Titel, die Wild selbst für Wert erachtete³². Wild hatte nach seiner Aussage bei der Lektüre von häretischen Büchern wie von Lutherschriften dasselbe auf Erbauung und sittlichen Lebenswandel abzielende Rezeptionsinteresse³³.

Wilds erstes heterodoxes Druckerzeugnis war Schwenckfelds »Unterweisung« (1620)³⁴. Er

29 Für 22.2.1604 ist zum ersten Mal ein Konflikt Eberhard Wilds mit der Tübinger juristischen Fakultät belegt. Wild und seiner Frau Barbara wurden Gefängnis angedroht, falls sie mit Ehestreitigkeiten erneut vorsprächen; CRUSIUS, Diarium (wie Anm. 24) 676, 11–14.

30 UAT 8/1, 39, 4 finden sich Exzerpte aus Messe- und Schuldregistern Wilds, Nr. 2f. Angebots- und Lieferlisten des Augsburger Buchhändlers Gabriel Lay, die Wild wie fast alle weiteren der 35 Stücke in UAT 8/1, 39 als Händler und Drucker für heterodoxe Literatur zeigen. Vgl. den Beitrag von Ulrich Bubenheimer in vorliegendem Band.

31 Vgl. BUBENHEIMER, Von der Heterodoxie ... (wie Anm. 18) – DERS., Christen und wahre Christen. Verwehte Spuren nebenkirchlicher Frömmigkeit in Herrenberg zwischen Reformation und Pietismus, in: Roman Janssen/Harald Müller-Baur (Hg): Die Stiftskirche in Herrenberg 1293–1993, 99–130 (Herrenberger historische Schriften, Bd. 5, 1993) – Dieter Fauth: Verbotene Bildung in Tübingen zur Zeit der Hochorthodoxie, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 53 (1994) 1–17.

32 UAT 8/1, 39, 21, 2^r; vgl. Bemerkungen zu Wilds Beurteilungskriterien unten bei Anm. 48.

33 UAT 8/1, 39, 21, 2^r.

34 LB Stuttgart: Theol. oct. 18384; vgl. CS 16, 599–609. Bl. B4^r-B12^v findet sich als zweite Schrift »Vom Brauch und Mißbrauch der Creaturen«; vgl. CS 3, 63. 67–73.

druckte es auf Pergament und band es besonders schön, weil es ihm wohl gefiel³⁵. Diese Schrift entsprach Wilds Frömmigkeit. In ihr fand der Drucker eine scharfe Trennung zwischen einem fleischlichen, äußerlichen bzw. natürlichen und einem geistlichen, innerlichen Menschen. Der lebendige Gott rede den geistlichen Menschen durch ein Einsprechen des heiligen Geistes in die Seele direkt an. Ohne diese Anrede könne niemand die Bibel auslegen. Für die Frömmigkeitspraxis bedeute all dies, jeden Menschen als geistliches Wesen um Christi Willen zu lieben und ihm zu dienen. Die Familie mit dem Hausvater als Oberhaupt sei eine entsprechende Liebesgemeinschaft und ein Bild der Kirche Christi.

Unter den etwa 25 von Wild gedruckten und inkriminierten Büchern bildet die mystische Literatur, die vor allem aus echten und unechten Tauleriana besteht, die größte Gruppe. Wild forderte Daniel Sudermann (1550- ca. 1631) in Straßburg auf³⁶, Tauleriana für die Drucklegung zur Verfügung zu stellen³⁷. (Pseudo-) Taulers »Nachfolgung des Armen Leben Christi« hat Wild auf Pergament gedruckt, weil er das Buch liebte³⁸. Er verschenkte Taulertraktate³⁹. Die oben genannte Beschreibung von Wilds Lektüreinteresse sowie sein herausragendes Interesse an Tauleriana⁴⁰ zeigen ein Charakteristikum seiner Frömmigkeit, das auch im folgenden noch mehrfach belegt wird. Wilds Frömmigkeit zielt ab auf religiöse Erbauung im Sinn der Entfaltung eines subjektiven, an die eigene Innerlichkeit rückgebundenen Glaubens.

Drucke vor allem von den Autoren Johann Valentin Andreae, Christoph Besold, Thomas Campanella, Johannes Lichtenberger (um 1440 – vor 1503) und bestimmter Prognostica belegen ein dem katechetisch-erbauenden nachgeordnetes religionspolitisches Interesse Wilds. Campanellas Schrift »Von der Spanischen Monarchie«, von Wild 1620 gedruckt und mit einer Vorrede versehen, wendet sich implizit gegen die kaiserliche Politik zu Beginn des dreißigjährigen Krieges⁴¹. Die weiteren genannten Schriften zeigen unter anderem Wilds Interesse an der Umsetzung utopischer Entwürfe in einer christlichen Sozietät. So druckte Wild 1620 zwei Sozietätsschriften Andreaes, von denen eine das Bild einer christlichen Gemeinschaft, die andere die helfende Liebe als Prinzip gemeinschaftlichen Lebens vorstellt⁴².

Unter der Handelsware Wilds ragen Schwenckfeldiana und – bereits in deutlich geringem Umfang – Weigeliana heraus. Möglicherweise begegnen diese Gruppen unter Wilds Druckerzeugnissen quantitativ nur am Rand, da sie dem Buchhändler von anderer Seite zum

35 UAT 8/1, 39, 10, 1^r; Nr. 22, 2^r. Vgl. Nr. 21, 1^r, wo Wild behauptete, die »Unterweisung« sei von einem »verdorben druckher gsel« gedruckt worden. Auf diese Verhöraussage kann nicht gebaut werden. Andere Aussagen Wilds im Kontext der zitierten Stelle sind nachweislich falsch, z. B. daß er Taulers Confessio nicht gedruckt habe.

36 Monica PIEPER, Daniel Sudermann (1550-ca. 1631) als Vertreter des mystischen Spiritualismus, Stuttgart 1985.

37 UAT 8/1, 39, 24, 2^r

38 UAT 8/1, 39, 22, 2^r; vgl. Nr. 24, 1^r v, wo Wild sagt, er habe einige Bücher auf Pergament drucken lassen, weil er sie für gut gehalten habe.

39 UAT 8/1, 39, 16, 1^r. Der Beschenkte ist Erhart Artner, Ratssyndikus in Ödenburg (heute Sopron in Ungarn).

40 Graf Georg Ludwig von Löwenstein, der Fürsprecher Wilds in dessen Zensurprozeß 1622/23, sah Wilds Frömmigkeit besonders von Tauler geprägt. Tauler sei bereits von Martin Luther empfohlen, weshalb sich eine Druckgenehmigung durch die Behörden erübrige. Auch schreibe Tauler erbaulich und disputiere nicht; LKA S A 26, 728, 2a, Nr. 9[a], 1^r.

41 LB Stuttgart: Span.G.qt. 136. U. a. aufgrund der Philosophiekritik sind Einflüsse des Herausgebers Christoph Besold auf den Inhalt der Vorrede wahrscheinlich. Das Werk wurde 1623 erneut von Wild gedruckt, jetzt mit einem Anhang Besolds zur Frage, ob es wünschenswert sei, daß zumindest alle christlichen Länder der Erde einem einzigen Herrscher unterworfen wären; LB Stuttgart: Span.G.qt. 137.

42 Christianae societatis imago sowie Christiani amoris dextera porrecta (HAB Wolfenbüttel: 1339.7.Theol. 8° (1.2)).

Vertrieb zur Verfügung standen⁴³. Zu den angeblich nur drei bis vier Schwenckfeldiana, die Wild schätzte, gehört gewiß Schwenckfelds *Passional- und Betbuch*. Wild hatte zwei Exemplare in Gold binden lassen und eines Barbara, der Frau von Christoph Besold, geschenkt⁴⁴. Unter dem Druck des Prozesses gibt Wild an, daß er in den Schwenckfeldiana ihm ungewohnte Meinungen und Irrtümer gefunden habe. Er bleibt jedoch selbst in dieser Situation dabei, Positiva bei Schwenckfeld zu benennen. Mit der Bibel und Luther stimme überein, was Schwenckfeld über die christliche Andacht, das Gebet und die Liebe zu Gott geschrieben habe⁴⁵. Wie oben im Rahmen der Darstellung eines Schwenckfelddruckes und der Tauleriana zeigt sich erneut, daß Wild Erbauung besonders schätzte. Interesse an erbaulich-andächtiger Unterweisung zeigt sich auch darin, daß Wild die Postille samt dem Katechismus des Schwenckfelders Johann Werner für sich selbst aus seinem Buchladen entnahm⁴⁶. Im Gegensatz zu einer aus der *aedificatio* erwachsenen Frömmigkeit mißachtete Wild polemische und kontroverstheologische Bücher. Hierzu zählte er die Streitschriften Schwenckfelds⁴⁷.

Bezüglich seiner Sicht der Weigeliana äußerte sich Wild gegenüber den Zensoren verständlicherweise ebenfalls sehr vorsichtig. Die Theologen erachteten Valentin Weigel (1533–1588) als den radikalsten Häretiker unter den von Wild vertriebenen Autoren. Ab 1620 schätzte Wild Weigel nicht mehr wie zuvor. In diesem Jahr druckte Wild eine Schrift Arndts, in der Weigel als irrender Schwärmer abqualifiziert wird⁴⁸. 1622 gab Wild an, er habe Weigel schon längst kaum mehr geschätzt. Nun hätte er zwar noch viele Bücher von ihm, die er jedoch alle nicht mehr achte⁴⁹. Diese Verhöraussage impliziert immerhin, daß Wild Weigel ursprünglich geachtet habe⁵⁰. Daraus können spiritualistische Tendenzen in Wilds Frömmigkeit abgeleitet werden.

Bisher wurde Wilds Frömmigkeit im Spiegel seiner heterodoxen Bücher beschrieben. Im folgenden werden einschlägige autobiographische Aussagen Wilds bzw. entsprechende Bemerkungen seiner Angehörigen und Freunde herangezogen. Aus diesen Quellen kann das bisher gewonnene Bild von Wilds Frömmigkeit mit den sozialen Formen, in denen der Drucker praktizierte, in Beziehung gebracht und gewissermaßen der »Sitz« dieser Frömmigkeit im Leben des Druckers benannt werden.

Wild hatte vor 1622 »Etlich Jahr lang grosse Anfechtung gehabt. Ainig vnd Alein mit grossem Euffer gesuocht wie (... er) einfelttig glauben, Gottselig leben vnd in der waren Erkenntnus Jesu Christi sellig sterben möchte«⁵¹. Auf diese Weise charakterisiert sich Wild selbst in einem Schreiben an den Senat der Universität Tübingen vom 6. April 1622 als angefochtenen religiösen Suchenden. Von Wilds Frau Anna (1583–1624) und Bruder Georg erfahren wir, daß Wilds religiöse Anfechtungen von Gefühlen der Traurigkeit und Melancholie begleitet waren⁵². Buße und Besserung des Lebens waren zentral in Wilds Frömmigkeitsstreben. Es galt, alle Leichtfertigkeit und Ruhelosigkeit im Leben zu meiden⁵³. Wild sah nach eigener Aussage die Welt voller Trübsal, verachtete die Eitelkeit der Welt und trachtete nach

43 Wild druckte lediglich 2 Schwenckfeldschriften und einen bisher nicht identifizierten angeblich »weigelianischen« Einblattdruck des Ditzinger Pfarrers Theodor Kantz.

44 UAT 8/1, 39, 22, 2^r; Nr. 24, 1^r; vgl. CS 6, 651–748; 17, 844–903. 909–986; vgl. unten Anm. 88.

45 UAT 8/1, 39, 22, 2^r; vgl. CS 15, 395–1031.

46 UAT 8/1, 39, 22, 2^r

47 UAT 8/1, 39, 21, 2^r. Wild sprach von »disputierlichen« Traktaten Schwenckfelds.

48 Zwei Sendschreiben H. Johan Arendts (Studienbibliothek Dillingen: XVIII 2126/2).

49 UAT 8/1, 39, 21, 3^r

50 Nach UAT 8/1, 39, 24, 1^r hatte Wild Schwenckfeldiana und Weigeliana gern gelesen.

51 UAT 8/1, 39, 21, 2^r; vgl. Nr. 24, 1^r

52 UAT 8/1, 39, 25, 2^r

53 UAT 8/1, 39, 21, 2^r

Erkenntnis seiner selbst. Wild bedient sich hier zur Beschreibung seines religiösen Begehrens Titel von Büchern, die er vertrieb. Dies zeigt, wie sehr Wilds Buchgewerbe seine Frömmigkeit bestimmte⁵⁴. Insgesamt ist Wilds Frömmigkeit von einer Glaube und Welt trennenden, dualistischen Struktur geprägt.

Ein Brief des aus Marburg vertriebenen Weigelianers Georg Zimmermann an Wild⁵⁵ gibt weitere Einblicke in die von Wild gepflegte Frömmigkeit. Dem Briefschreiber fiel auf, daß Wild in einem nicht erhaltenen Brief an ihn voller Beschwerden und Traurigkeit war. Er erinnert Wild daher an den Sinn göttlicher Züchtigung, wodurch aus Traurigkeit eine fröhliche Frucht geboren werde. Es sei bekannt, daß Christus nicht ohne sein Kreuz in uns einziehe, um unseren alten Menschen Adam, das heißt die menschliche Natur in uns, ganz auszuweisen⁵⁶. Gemäß diesen Ausführungen kann der von Wild empfundene dualistische Widerstreit von Adam und Christus bzw. Fleisch und Geist in der Seele lediglich durch Züchtigung und Leiden zugunsten der Wahrheit Christi entschieden werden. Hier begegnet eine mystisch geprägte Leidensfrömmigkeit.

Wilds unorthodoxe Frömmigkeit war mit kirchenkritischen Haltungen verbunden. Diese Haltungen kommen darin zum Ausdruck, daß er es jemandem übel genommen habe, einen Kirchendiener als Paten gewählt zu haben⁵⁷. Heterodoxe Frömmigkeit und Kirchenkritik drängten Wild jedoch nicht in Separatismus oder Sektierertum. Wild gab, allerdings unter dem Druck des Prozesses, an, er könne sich zu keiner Ketzerei bekennen und verstehe sich als Glied der evangelischen Kirche. Auch besuche er die Predigt fleißig und gehe jedes halbe Jahr vor seiner Abreise zur Frankfurter Buchmesse zum Abendmahl⁵⁸. Anstelle von Separatismus oder Sektierertum trat bei Wild die Introspektion. Es galt, Gott in der eigenen Seele zu finden und dort zuerst das Reich Gottes zu erbauen, um es allenfalls dann in utopischen Entwürfen nach außen zu tragen⁵⁹. Diese Konzeptionen finden sich in der von ihm geschätzten mystisch-erbaulichen und utopischen Literatur.

III. Die Verschränkung von Frömmigkeit und Sozialverhalten

Das Sozialverhalten eines Menschen zeigt sich auch darin, welche nahen und ferner stehenden Bezugspersonen sich dieser Mensch wählt und wie er in diesem Beziehungsgeflecht mit diesen Personen umgeht. Diese Aspekte stehen im vorliegenden dritten Abschnitt im Vordergrund der Untersuchung.

54 UAT 8/1, 39, 21, 2^r. Die Titel folgender Schriften wurden von Wild zur Beschreibung seiner Frömmigkeit bemüht: Walter Magirus: Lehr und Unterricht von wahrer Buß und Bekehrung zu Gott ..., 1617 (HAB Wolfenbüttel: 290.37.Theol. 40(3)). Die Schrift wird in den Wildiana »Von Buß und Besserung des Lebens« genannt; Trübsal der ganzen Welt ..., Tübingen, Wild, 1620 (HAB Wolfenbüttel: 48. Astron. (4)); Diego de Estella (Vf)/ Jodok Lorich (Übers.): Von Verachtung der Eitelkeit der Welt (Ausgabe nicht bestimmt; vgl. ein Exemplar einer ähnlichen Ausgabe von 1599 in UBT: Gi 2209. 8*); Valentin Weigel: ... Nosce te ipsum. Erkenne dich selbst ..., 1618 (UBT: Gf 669. a. 4)).

55 UAT 8/1, 39, 17

56 UAT 8/1, 39, 17, 1^r

57 In einem Verhör von vor 26.4.1622 wurde Wild gefragt, »Ob Er nicht Übel zuefriden gewesen, da einer einen Ministrum Ecclesiae zue gevatter gebetten«; UAT 8/1, 39, 23, 2^r. Wild dementierte zwar; Nr. 24, 2^r. Doch darf angenommen werden, daß die Frage einen realen Hintergrund hatte; vgl. unten bei Anm. 77.

58 UAT 8/1, 39, 21, 2^r; vgl. LKA S A 26, 728, 2a, 9[b], 1^r, wo Wild gegenüber der herzoglichen Regierung betonte, daß seine Frömmigkeit rechtgläubig sei.

59 Wilds Glaubensgenosse Michael Zeller suchte in Württemberg sowie in Österreich einen Ort (locus) bzw. ein gelobtes Land, wo die Fraternität sich hätte niederlassen können; UAT 8/1, 39, 26, 1^r.

Um beurteilen zu können, in welchem Maß das Sozialverhalten Wilds eine Tradition in der Familiensozialisation hat bzw. von ihm neu entfaltet wurde, seien vorab vor allem seine Eltern sowie die Familie seines 14 Jahre älteren Bruders Georg entsprechend beleuchtet. Im Rahmen meiner Hauptfrage nach der Verflechtung von Frömmigkeit und Sozialverhalten beschränke ich mich dabei darauf, die von den Eltern, der Familie des Bruders und der Familie Eberhard Wilds für ihre Kinder gewählten Taufpaten sozialgeschichtlich zu analysieren. Das Sozialprofil der für die eigenen Kinder gewählten Paten wird als Indiz der sozialen Orientierung der Familien begriffen.

Wie die Taufregister Tübingens belegen, ließen sich vorzugsweise Honoratioren der Stadt gewissermaßen im Sinn christlicher Liebestätigkeit als Taufpaten einsetzen. Auch die Familie Wild erhielt auf diesem Weg Paten für ihre Kinder⁶⁰. Diese Paten können nicht herangezogen werden, um das Sozialprofil der Familie Wild zu rekonstruieren. Anders ist es bei Paten, die mehrfach in der Familie Wild begegnen bzw. bei denen außer der Patenschaft weitere Verflechtungen mit der Familie Wild belegbar sind. Diese Paten wurden von der Familie Wild selbst bestimmt.

Johannes Wild gehörte zumindest ab 1563 als selbständiger Tübinger Buchbinder mit Aufgaben in der Zunft der wohlhabenden Schicht von Tübinger Handwerkern an. Das Sozialprofil der Paten seiner Kinder spiegelt vor allem diesen sozialen Status wider. Im Licht der Patenwahl haben Johannes Wild und seine Familie lediglich zum Tübinger Drucker Georg Gruppenbach (ca. 1550–1610)⁶¹ und dessen Frau eine länger anhaltende, stabile Beziehung. Die Familie Gruppenbach findet sich zwischen 1565 und 1581 sechs Mal unter den Paten der Familie von Johannes Wild⁶². Außer dieser kontinuierlichen Verflechtung mit einer Familie derselben sozialen Schicht belegt die Patenwahl Kontakte der Familie von Johannes Wild mit akademischen Kreisen. Unter den von der Familie gewählten Paten finden sich vier Akademiker bzw. deren Angehörige⁶³. Mit der Familie Bidembach ist ein Geschlecht der Ehrbarkeit Württembergs vertreten. Die Paten aus der akademischen Schicht zeigen, daß die Familie von Johannes Wild sozial aufsteigen wollte.

Die Aufstiegsmentalität der Familie Wild zeigt sich auch darin, daß der älteste, das Kindesalter überlebende Sohn Andreas (* 1565) studierte⁶⁴. Vor 28. Oktober 1603 begegnete er in Graz, floh dann vor den Verfolgungen der Evangelischen durch König Ferdinand und bemühte sich bei Herzog Johann Friedrich um Aufnahme. Auf dem Weg nach Stuttgart

60 Die Familien des Propstes und Universitätskanzlers Jakob Andreae, des Juristen Balthasar Eisengrein sowie der Theologieprofessoren Jakob Heerbrand und Theodorich Schnepf wurden auf diese Weise Paten in Johannes und Katharina Wilds Familie. Aufgrund des angesprochenen Brauchs begegnen wohl auch die Adligen Graf Wolfgang, Herr zu Kassel und Junker Heinrich von Huttenau als Paten der Familie von Johannes Wild. – Bei der Familie von Georg und Agnes Wild wurden die Professoren Johannes Halbritter und Michael Ziegler als Paten eingesetzt. – Übrigens fungierte auch Georg Wild aufgrund des geschilderten Brauchs mehrfach als Pate.

61 Josef BENZING, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet, Wiesbaden 1982, 465.

62 30. 11. 1565, 14. 1. 1573, 7. 2. 1577, 18. 6. 1578, 24. 9. 1579, 6. 3. 1581 (zum 3., 7., 9. bis 12. Kind; LKA S: KB 1638, 3. Taufreg. Tübingen 1562–1614).

63 Je zwei Mal begegnen Magister Jörg Römer und die Frau von Magister Konrad Nippenburg (Taufeintrag 21. 7. 1564 und 30. 11. 1565 zum 1. und 2. Kind Hans Jakob und Andreas; ebd.); D[ominus] Mag[ister] Johannes Wesembeck (7. 2. 1577 zum 9. Kind Magdalena; 18. 6. 1578 zum 10. Kind Annamaria; ebd.); Dr. Johann Bidembach bzw. dessen Frau (6. 3. 1581, 3. 8. 1585 zum 12. und 13. Kind Eberhard und Anastasia; ebd.).

64 Matrikeln ... (wie Anm. 2) 196, 42: Immatrikulation am 3. 2. 1582; bacc. art. am 5. 4. 1587.

besuchte er den Tübinger Professor Martin Crusius (1526–1607)⁶⁵. Möglicherweise ist Andreas Wild mit Crusius über seinen Paten Georg Gruppenbach bekannt, der mit Crusius verschwägert war⁶⁶.

Andreas' jüngerer Bruder Georg blieb seinem Herkunftsmilieu verhaftet, strebte jedoch entsprechend seinem Vater an, sozial aufzusteigen. Verhaftung im Herkunftsmilieu zeigt sich darin, daß Georg selbst Patenkind eines Buchdruckers war⁶⁷, mit Anna die Tochter des Buchbindermeisters Friedrich Winckler heiratete⁶⁸ und ein Mitglied der Druckerfamilie Gruppenbach zum Paten seines ersten Kindes Anna Maria (* 1589) wählte⁶⁹. Hinweise auf die Aufstiegsmentalität Georg Wilds geben die österreichischen Adligen Wolfgang und Georg Achatius von Hohenfelder. Wild hatte durch seine Nebentätigkeit als Fechtmeister am Tübinger Collegium illustre Kontakt mit Adelskreisen⁷⁰. Wolfgang Hohenfelder, der ab 17. Juli 1585 und erneut ab 31. Oktober 1589 in Tübingen studierte⁷¹ sowie ein Georg Achatius Hohenfelder wurden am 15. Juni 1592 bzw. 30. November 1593 Paten in Wilds Familie⁷². Das Geschlecht von Hohenfelder begegnete vier Jahrzehnte später im Rahmen der heterodoxen Buchgeschäfte Wilds. Der Calwer Dekan und Geschäftspartner Wilds Johann Valentin Andreae verfaßte einen literarischen Nachruf, sein Diakon Erhard Machtolf († 1638) eine Leichenrede auf Ehrenreich Hohenfelder († 1621)⁷³. Machtolfs Text war im Rahmen des Zensurprozesses gegen Eberhard Wild 1622 unter orthodoxer Perspektive anrühlich⁷⁴.

Das Sozialprofil der Familien von Eberhard Wilds Vater und Brüdern wies außer Verflechtungen mit dem Herkunftsmilieu auch Beziehungen der Familie Wild zu akademischen und adligen Kreisen auf. Der Status des universitätsverwandten Buchbinders förderte an sich eine entsprechende soziale Mobilität. Hier bestanden in einem zünftisch organisierten Handwerk Möglichkeiten, mit Vertretern der gebildeten Oberschicht in Beziehung zu treten. Bücher als dem Produkt, mit dem in dem Handwerk umgegangen wird, implizieren auch eine nicht handwerkliche, bildungsorientierte Komponente. Ein Beispiel, wie eine Person zugleich Vertreter der handwerkenden und akademischen Schichten Tübingens war, ist der Professor der Dichtkunst und Geschichte und Buchdrucker Erhard Cellius (1546–1606)⁷⁵. Sein Sohn Johann Alexander Cellius (1578–1625) war Kollege und Geschäftspartner Eberhard Wilds⁷⁶.

65 CRUSIUS, *Diarium*/ ed. Stahlecker und Staiger, Bd. 3, 614, 14–17. Reisebegleiter war der ehemalige Tübinger Student Johannes Ortolof Geyman; Die Matrikeln ... (wie Anm. 2) 220, 4: Immatrikulation am 28.10.1593.

66 BENZING, *Buchdrucker* ... (wie Anm. 61) 465

67 LKA S: KB 1638, Bd. 3. Taufreg. Tübingen 1562–1614. Eintrag vom 19.2.1567. Pate war Georg Gruppenbach.

68 LKA S: KB 1641, Bd. 29. Ehereg. Tübingen 1553–1614. Eintrag vom 6.10.1588.

69 LKA S: KB 1638, Bd. 3, Taufreg. Tübingen 1562–1614. Eintrag vom 4.9.1589: Anna Maria Iacob Gruppenbache.

70 S. oben Anm. 6.

71 Wolfgang Hohenfelder immatrikulierte sich beide Male mit seinen Brüdern Ludwig und Markus; Die Matrikeln ..., Bd. 1 (wie Anm. 2) Nr. 203, 59–63; 212, 13–15.

72 LKA S: KB 1638, Bd. 3. Taufreg. Tübingen 1562–1614 zu Wolfgang und Georg Achatius Wild.

73 Ehrenreich Hohenfelder immatrikulierte sich am 4. 4. 1620; Die Matrikeln ... (wie Anm. 8) Nr. 20093.

74 UAT 8/1, 39, 28, 1^r wurde am 29.5.1622 im Kontext von Andreaeschriften eine Leichenrede auf Ehrenreich Hohenfelder genannt. Einen literarischen Nachruf Andreaes sowie eine Leichenrede Machtolfs auf E. Hohenfelder in einem Druck von 1623 mit Vorrede Andreaes vom Oktober 1621 (Bl. [51]) finden sich in UBT: Kg 1573.

75 Josef BENZING, *Die Buchdrucker* ... (wie Anm. 61) 466, Nr. 8

76 Als Kollege beschwerte sich J.A. Cellius am 23.7.1619 bei der Universität Tübingen, daß Wild trotz »glücklichem« Buchhandel eine Druckerei eröffnet habe; UAT 8/1, 36. 1621 schaffte Cellius ca. 9 Zentner Bücher Wilds zur Buchmesse nach Frankfurt; UAT 8/1, 39, 10, 1^r. Cellius kaufte auch heterodoxe Literatur bei Wild und wurde in dieser Sache am 26.3.1622 im Collegium theologicum verhört; UAT 8/1,

Eberhard Wild war es aufgrund seines familiären und beruflichen Hintergrunds also gewohnt, mit Personen verschiedenster gesellschaftlicher Schichten Verbindung zu pflegen.

Die Paten von Eberhard Wilds Kindern sind aufschlußreich für die sozialen Bedingungen seiner Frömmigkeit. Daß er die Paten seiner Kinder überlegt ausgesucht hat, zeigt sich darin, daß er es, wie erwähnt, kritisierte, Kirchendiener als Paten zu wählen⁷⁷. Wilds Einstellung zur Patenwahl ist Ausdruck seiner kirchenkritischen Haltung. Offenbar möchte Wild seinen eigenen Frömmigkeitsbereich ohne jede direkte soziale Verbindung mit orthodoxen Vertretern amtskirchlicher Strukturen gestalten⁷⁸. Tatsächlich findet sich auch unter den von Wild gewählten 17 Paten⁷⁹ kein Kirchendiener⁸⁰. Vielmehr handelt es sich unter anderem um Personen aus vier Familien der akademischen Schicht⁸¹. Durchweg sind Verbindungen zur juristischen Fakultät Tübingens vorhanden⁸².

Die diskutierten Paten Christoph Besold, Martin Rümelin (1587–1626), Johann Baptist Weigameier (Professor von 1613–1629) und Johann Bernhard Unfrid (1595–1635) kauften in Wilds Buchladen Literatur, die von damaligen Zensoren als heterodox eingestuft wurde⁸³. Zumindest vier Paten von Wilds Kindern waren also an derselben Frömmigkeit interessiert, die Wild pflegte. Besold hatte die Frömmigkeit Wilds sogar entscheidend mit geprägt. Drei der oben angeführten Lieblingsbücher Wilds sind von Besold herausgegeben bzw. zum Druck vermittelt worden⁸⁴. Besold beeinflusste auch Wilds Entscheidung, welche Manuskripte aufgrund ihres Inhalts nicht gedruckt werden sollten, etwa vom Ditzinger Pfarrer Theodor Kantz (1590–1635) zum Druck vorbereitete radikale Traktate. Nach Ansicht Besolds hätte sich Wild bei Drucklegung dieser Traktate schwere Sanktionen einhandeln können⁸⁵. Als Wild dann im April/Mai 1622 wegen Verstößen gegen Zensurbestimmungen unter Hausarrest stand, war Besold bereit, jede vom Senat in Tübingen geforderte Summe als Bürgschaft für Wild zu bezahlen⁸⁶.

Die gemeinsame Frömmigkeit Wilds und Besolds war Anlaß für verschiedene Verflechtungen zwischen weiteren Mitgliedern der Familien beider Personen. Oben wurden bereits Paten-

39, 4, 1^r; Nr. 10, 1^r. 1622 druckte Cellius die auch gegen Wild gerichtete Schrift Theodor THUMMS »Impietas Wigeliana«.

77 Siehe oben Anm. 57.

78 Freilich arbeitete Wild mit kirchenkritischen Klerikern wie Andreae und Kantz zusammen.

79 Die Paten Prof. Dr. Jakob Plebst und Universitätsnotar Achatius Sturm sind in die folgende Darstellung nicht mit einbezogen.

80 Wilds Bruder Georg wählte als Pate seines 5. Kindes Johann Friedrich am 11. 9. 1600 Georg Clemens († 1610), 1600–1610 Pfarrer in Pfäffingen bei Herrenberg; LKA S: KB 1638, Bd. 3. Taufreg. Tübingen 1562–1614. Dieses Kind ist nach 1621 selbst Pfarrer.

81 Prof. Dr. iur. Christoph Besold (Taufeintrag 31. 12. 1622 und 9. 4. 1626 zum 10. und 1. Kind aus 2. bzw. 3. Ehe Christoph und Christoph; LKA S: KB 1638, Bd. 4. Taufreg. Tübingen 1614–1640); Prof. Dr. iur. Martin Rümelin (3. 7. 1619 zum 8. Kind Esther); dessen Frau Anna Maria Rümelin (15. 2. 1618 und 23. 10. 1620 zum 7. und 9. Kind Anna Barbara und Elias); Lic. iur. Johann Bernhard Unfrid (4. 6. 1611 und 8. 11. 1612 zum 3. und 4. Kind Anna Maria und Magdalena); Prof. Dr. graecae linguae Johann Baptist Weigameier (15. 2. 1618 und 23. 11. 1620 zum 7. und 9. Kind Anna Barbara und Elias); dessen Frau Esther Weigameier (3. 7. 1619 zum 8. Kind Esther).

82 Dies gilt auch für Weigameier. Parallele Patenschaften bei Kindern der Familie Wild zeigen Verbindungen der Familie Weigameier mit dem Juraprofessor Rümelin. Beziehungen Weigameiers zu Besold sind z. B. durch ein Epigramm Weigameiers in Besolds Schrift *De periculis nostris seculi oratio* ... 1614, 2^r belegt.

83 UAT 8/1, 39, 4, 1^r (Besold); 1^r. 8^r (Rümelin); 1^r. 4^r (Weigameier); 9^r (Unfrid).

84 Es handelt sich um Schwenckfelds Unterweisung (s. oben Anm. 39), die Nachfolgung des armen Lebens Christi (s. oben Anm. 36) und Campanellas Schrift *Von der Spanischen Monarchie* (s. oben Anm. 41).

85 UAT 8/1, 39, 29, 5^v; Nr. 24, 2^v; vgl. Nr. 22, 3^v. 4^r

86 UAT 8/1, 39, 24, 3^r

schaften Besolds bei zwei Kindern Wilds ab 1622 erwähnt. Besold ist noch 1631 und 1632 Pate bei zwei Kindern von Wilds Sohn [Johann] Eberhard II⁸⁷. Damit sind Beziehungen Besolds zur Familie Wild über einen Zeitraum von mehr als 10 Jahren belegt. Auch Besolds Frau Barbara war in die Familienbeziehungen, die in der Frömmigkeit begründet waren, eingebunden. Wie erwähnt schenkte Wild ihr Schwenckfelds *PASSIONAL- UND BETBUCH* auf Pergament, weil sie ihm Gutes getan habe⁸⁸.

Unter den identifizierten Paten von Wilds Kindern findet sich mit dem Tübinger Goldschmied Christoph Schnierlin und dessen Frau Anna auch eine Handwerkerfamilie⁸⁹. Es kann angefragt werden, ob auch diese Familie weitergehende Interessen an der von Wild gepflegten heterodoxen Frömmigkeit gehabt hat. Der Goldschmied führte den späteren Auftraggeber und Sympathisanten Wilds Johann Valentin Andreae 1609 in Mechanik und Edelmetallkunde ein, weil Andreae Gott aus seinem Werk besser begreifen wollte⁹⁰.

Es ließe sich ein ganzes Netzwerk der Verflechtungen von Paten Wilds untereinander erstellen sowie zwischen Wild, seinen Paten und anderen Personen, die sich zumeist durch einschlägige Bücherkäufe bei Wild als heterodox Interessierte ausweisen. Die Zentren dieses Netzwerks sind Besold und Andreae. Mit 19 Personen, mit denen Wild im Zusammenhang von Druck oder Vertrieb heterodoxer Literatur geschäftlich in Beziehung stand, pflegte der Buchhändler zugleich freundschaftlichen Umgang. Teils verbanden Wild mit den einschlägigen Personen Verwandtschaft oder Patenschaften seiner Familie⁹¹; teils fallen die Personen durch engagierte, nicht vorwiegend geschäftlich begründete Mitarbeit bei Druck oder Vertrieb heterodoxer Literatur auf⁹²; teils nahmen die Personen an Konventikeln im Haus Wilds teil⁹³; teils gab es anderen persönlichen Umgang Wilds außerhalb des Geschäftsbereichs mit bestimmten einschlägigen Personen⁹⁴. Insgesamt fällt eine intensive Verflechtung von Geschäfts- und Privatbereich bei Wild auf. Der hier dargestellte, auf die Familienbeziehungen Wilds begrenzte Ausschnitt der sozialen Vernetzung von Wild, seinen Paten, Bekannten und Freunden, Geschäftspartnern und Kunden zeigt, daß Wild Buchhandel und Druckerei nicht nur mit Geschäftsmotiven betrieb, sondern auch für seine religiösen Interessen nutzte. Bestimmten Personen aus seinem Kundenkreis begegnet Wild nicht primär als Geschäftspartnern, sondern als frommen Brüdern.

Konventikel waren eine vorinstitutionelle Gemeinschaftsform, in der Mitglieder dieser »Gemeinde« ihre gemeinsame Frömmigkeit pflegen konnten. In Tübingen trafen sich heterodox Interessierte heimlich auch im Haus Wilds. Wild unterrichtete nicht allein seine Familie und Angestellten im Sinn heterodoxer Frömmigkeit, zum Beispiel indem er Frau, Kinder und Gesinde entsprechend unterwies, Georg Zimmermann als Hauslehrer seiner Kinder anstellte⁹⁵

87 LKA S: KB 1638, Bd. 4. Taufregister Tübingens 1614–1640. Einträge vom 15.5.1631 und 18.6.1632 zum 1. und 2. Kind Johann Christoph und Johann Eberhard.

88 UAT 8/1, 39, 22, 2; vgl. oben Anm. 45.

89 LKA S: KB 1638, Bd. 3. Taufreg. Tübingen 1562–1614. Eintrag vom 4.1.1609 und 23.1.1610.

90 Andreae: ... Vita ... / ed. Seybold 1799, 29; ed. Berolini 1849, 19

91 Schwager Theodor Öhmich; Schwager Christoph Welling/Professoren Christoph Besold, Martin Rümelin, Lic. iur. Johann Bernhard Unfrid, Professor Johann Baptist Weigameier (6).

92 Dekan Johann Valentin Andreae, Besold, Drucker Johann Alexander Cellius, österreichischer Adliger Abraham Höltzl, Augsburger Buchhändler Gabriel Lay, cand. med. Georg Tissenius, Bediensteter am kaiserlichen Hof in Wien Michael Zeller, Präzeptor und Hauslehrer Wilds Georg Zimmermann (8).

93 Buchdruckergeselle Johann Heininger, Pfr. Theodor Kantz, Student Joachim Kussovius, österreichischer Adliger von Schallenberg, cand. iur. Stavelin Volschow, Pfr. Sebastian Wieland, Zeller, Zimmermann. (8) Vgl. Quellenbelege unten Anm. 98.

94 Andreae, Ratssyndikus Erhard Artner, Besold, Oberrat Wilhelm Bidembach, Kantz, Weigameier, Zeller, Zimmermann (8).

95 UAT 8/1, 39, 29, 2; Nr. 10, 1^v; Nr. 21, 3^{vv}; Nr. 23[a], 1^r; Nr. 24, 1^{vv}; Gegen die Universitätsstatuten ließ Wild Zimmermann in Tübingen nicht inscribieren.

bzw. seinem Druckergesellen Johann Heiningen Schwenckfelds und Weigels Schriften »höchlich commendiert(e)«⁹⁶. Wild hatte auch öfters weitere Personen mit nach Hause gebracht. Bei den in seinem Haus über längere Zeit abgehaltenen Konventikeln waren auch Personen anwesend, mit denen Wild geschäftliche Beziehungen pflegte⁹⁷. Bei diesen Konventikeln sprach man beispielsweise »de Angelis« und über apokalyptische Spekulationen⁹⁸. Familiäre Unterweisung und Konventikel sind wichtige Beispiele, wie Lebensformen von der Frömmigkeit Wilds bestimmt wurden. Die Glaubensgenossen wollten insgesamt eine christliche Liebesgemeinschaft bilden. Andreae beschrieb 1620 in zwei von Wild gedruckten Schriften deren zwischenmenschliche und gesellschaftliche Grundlagen. Wichtig war die Praxis, durch gegenseitige Ratschläge, Liebesdienste, Geschenke oder finanzielle Unterstützung füreinander einzustehen⁹⁹. Auch die Supplikationen, die Wild nicht nur von seinen Familienangehörigen¹⁰⁰, sondern auch von Freunden erhielt¹⁰¹ bzw. erhoffte¹⁰², sind in diesem Horizont praktischer Liebestätigkeit zu verstehen.

Der Zensurprozeß gegen Wild machte auch durch die Frömmigkeit bedingte soziale Wirkungen deutlich, die sich gegen die Familie Wild richteten. Die Familie Wild stand in Gefahr, wegen ihres häretischen Wirkens von Einwohnern Tübingens diffamiert zu werden. Wilds Frau Anna befürchtete bei einer öffentlichen Anklage Wilds Schimpf, Schaden und Nachteile auch für sie und ihre Kinder¹⁰³. Tatsächlich sah sich Wild durch den Prozeß »in Schempff und spott der Statt vnd Land gesetzt«. Er sei in ganz Tübingen, ohne angehört worden zu sein, vom gemeinen Geschrei verdammt worden, so daß er deshalb Tübingen zwischen 12. März und 6. April 1622 kurzzeitig verlassen habe¹⁰⁴. Durch das Gerede der Leute werde Wilds Geschäft ruiniert¹⁰⁵. Falls die Zensoren nicht Gnade walten ließen, müsse die Familie Wild nach Ansicht von Wild und seiner Frau Tübingen verlassen und sich andernorts eine neue Existenz aufbauen¹⁰⁶. Trotz der geschilderten sozialen und persönlichen Belastungen verstieß Wild nach dem Prozeß gegen ihn weiter gegen Zensurbestimmungen¹⁰⁷. Dies zeigt, daß der Frömmigkeit in Wilds Leben verglichen mit den Faktoren »beruflicher Werdegang«, »familiäres Wohl« und »persönliches Befinden« bedeutende Handlungsrelevanz zukam.

96 UAT 8/1, 39, 22, 4^r

97 Vgl. zu namentlich bekannten Personen oben Anm. 93. Quellenbelege finden sich in UAT 8/1, 39, 10, 1^r; Nr. 22, 3^v-4^r; Nr. 23[b], 2^v; Nr. 24, 2^v; Nr. 29, 5^v. Vgl. ein Dementie Wilds in Nr. 24, 2^r.

98 UAT 8/1, 39, 22, 4^r; Nr. 23, 2^v; Nr. 24, 2^v; Nr. 29, 5^v

99 Vgl. Beispiele dazu oben bei Anm. 86–88.

100 Anna und Georg Wild an den Senat der Universität Tübingen vom 27.4.1622; UAT 8/1, 39, 25

101 Graf Georg Ludwig von Löwenstein an Herzog Johann Friedrich vom 25.5.1622 bzw. den Senat der Universität Tübingen vom 17.6.1622; LKA S: A 26, 728, 2a, Nr. 9[a] bzw. UAT 8/1, 399, 31

102 So erhoffte Wild vom Murrhardter Abt Johannes Osiander I. und Bruder des Universitätskanzlers und Theologieprofessors Lukas Osiander II., der den Prozeß gegen ihn mit führte, ein entsprechendes Schreiben; UAT 8/1, 39, 6, 1^r.

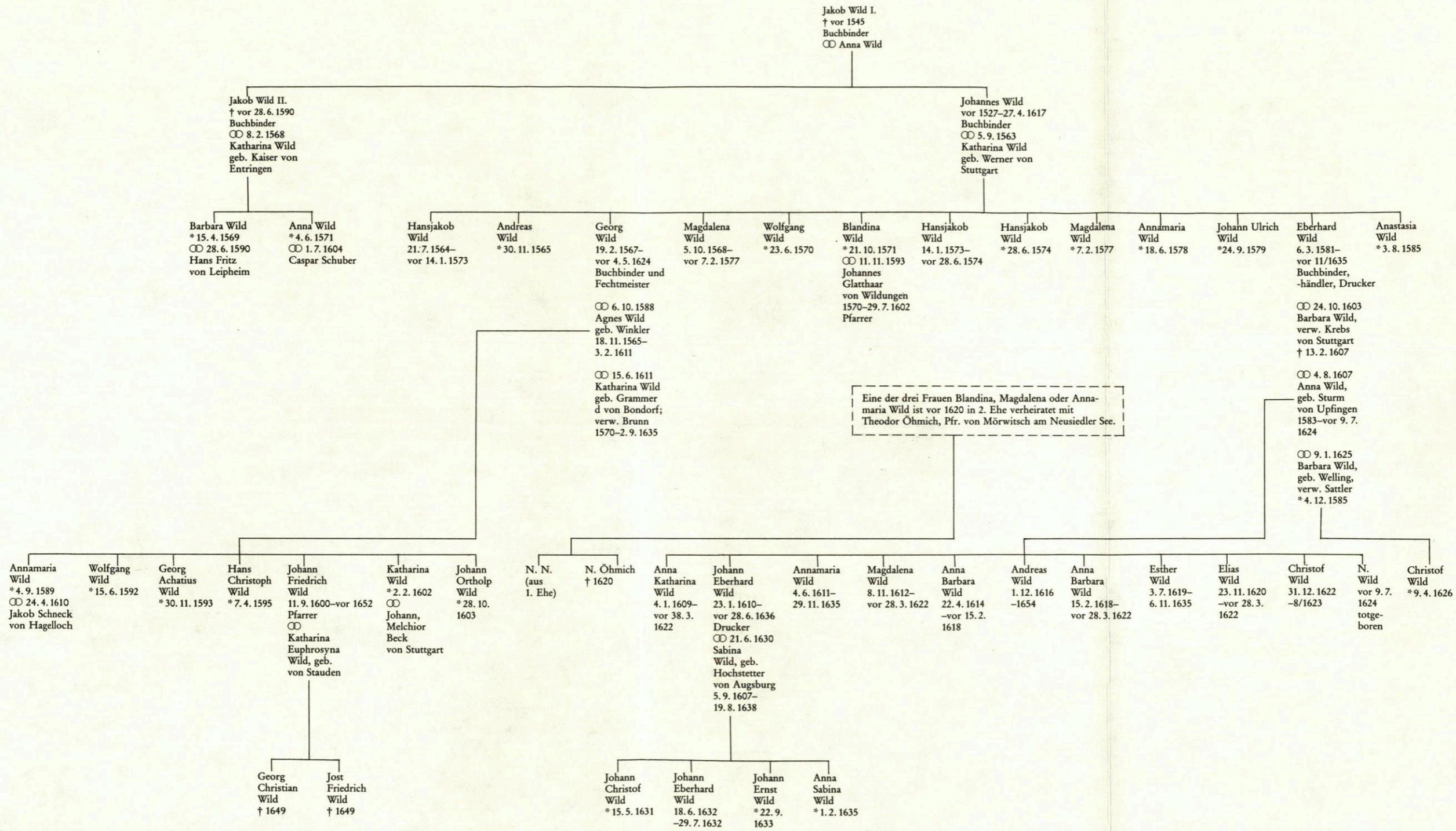
103 UAT 8/1, 39, 12, 1^r

104 UAT 8/1, 39, 20, 1^r; Nr. 21, 1^r.2^v

105 UAT 8/1, 39, 21, 2^v. 3^r

106 UAT 8/1, 39, 21, 3^v. 4^r

107 2 Beispiele entsprechender Verstöße seien genannt: Wild druckte 1623 erneut die im Rahmen des Zensurprozesses gegen ihn inkriminierte Schrift Campanellas »Von der Spanischen Monarchie«; vgl. oben Anm. 41. 1626 vertrieb Wild die 1622 beanstandete Schrift Besolds »Axiomatum de consilio politico appendicula« (UAT 8/1, 39, 11, 1^r; sich unterscheidende Auflagen von 1622 finden sich in LB Stuttgart: Pol. oct. 433; UBT: Hn 43.8.R (3)) als Anhang zu Besolds Schrift »Decas Una« erneut; UBT: Hn 43.8°.R.



Zusammenfassung

Die Studie bietet Aspekte der Familiengeschichte Eberhard Wilds und setzt diese in Beziehung zur Frömmigkeit des Tübinger Druckers. Das häretische Wirken Wilds wird als Teil des devianten Verhaltens in dieser Familie begriffen. Seine häretische Frömmigkeit war bestimmt von einem mystischen Spiritualismus. Außer der individuellen Verinnerlichung der Glaubensinhalte war Wild zugleich die gemeinschaftliche Glaubenspraxis wichtig. Daher war das Beziehungsgeflecht, in dem Wild lebte, stark von der häretischen Frömmigkeit bestimmt. Nicht nur im privaten Bereich, sondern auch bei Wilds Geschäften als Buchhändler und Drucker war die Frömmigkeitspflege eine wichtige Basis für Beziehungen zu anderen Personen. Das Sozialprofil der von Wild gewählten Paten zeigt, wie Wild im Kontext seiner Frömmigkeitspraxis auch Umgang mit Personen der gebildeten Oberschicht pflegte. Dieser Umgang ist sowohl durch seine Familiengeschichte als auch durch das Berufsbild des universitätsverwandten Druckers bestimmt. Vor allem der Rechtsprofessor Christoph Besold leitete Wild in Fragen der Frömmigkeit an. Auf dem Hintergrund der massiven sozialen Sanktionen, die Wild durch den Zensurprozeß gegen ihn erfahren hatte, wurde die normative Bedeutung von Wilds Frömmigkeit gegenüber Beruf, Familie und eigener Person deutlich. Doch entwickelte Wild kein separatistisches Verhalten oder suchte gar das Martyrium. Im Gegenteil wollte er seine häretische Frömmigkeitspflege auf seine Glaubensgemeinde beschränken und vor der orthodoxen Welt verbergen.

PETER G. TROPPER

Emigriert – missioniert – deportiert

Protestanten und Geheimprotestantismus in Österreich und Salzburg
zwischen Gegenreformation und Toleranz

Emigriert, missioniert, deportiert: Diese drei Worte charakterisieren die Maßnahmen des absolutistischen Staates gegen eine Vielzahl von Akatholiken im Land der Habsburger und im Territorium des Erzbischofs von Salzburg. Territorial beschränkt sich der folgende Überblick auf die Besitzungen des Erzbischofs von Salzburg und auf die habsburgischen Erblande im innerösterreichischen und niederösterreichischen Herrschaftsbereich, also im wesentlichen auf die heutigen österreichischen Bundesländer Salzburg, Oberösterreich, Steiermark und Kärnten. Der behandelte Zeitraum wird mit der Durchführung der Gegenreformation einerseits und dem Wirksamwerden des josephinischen Toleranzpatentes andererseits begrenzt¹.

Gemäß den Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens von 1555, der das Religionsbekenntnis eines Territoriums von dessen Landesherren abhängig machte, war einerseits für die Angehörigen einer evangelischen Konfession in einem katholischen Land die Möglichkeit geboten, auszuwandern, zu emigrieren; andererseits konnte der Landesherr die Andersgläubigen aus seinem Land verweisen. Von diesem Recht der Auswanderung bzw. der Ausweisung wurde im Zug der politischen Gegenreformation, weniger im Rahmen der katholischen Konfessionalisierung, unterschiedlich Gebrauch gemacht. In Salzburg etwa wurden unter dem Erzbischof Markus Sittikus (1613–1617) an die 1000 Menschen, die dem Protestantismus anhängen oder als Häretiker verdächtig waren, aus dem Bereich des Erzstifts vertrieben; die Mehrzahl dieser Emigranten jedoch konnte schon nach wenigen Jahren wiederum in ihre Heimat zurückkehren, nachdem sie ihrem Landesherrn, dem Erzbischof, Gehorsam und Glaubenstreue eidlich versichert hatten².

In Innerösterreich erfolgte das gewaltsame Zurückführen des Landes zum Katholizismus, zur alten Kirche, durch die von Ferdinand II. eingesetzte Religions-Reformations-Kommission unter dem Seckauer Fürstbischof Martin Brenner (1548–1616)³. In der Steiermark und in

1 Allgemein vgl. dazu Karl AMON, Innerösterreich, in: Anton SCHINDLING u. Walter ZIEGLER (Hgg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Band 1: Der Südosten. Münster 1992 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 49) 102–115; Ernst Walter ZEEDEN, Salzburg, in: ebd. 72–85; Walter ZIEGLER, Nieder- und Oberösterreich, in: ebd. 118–133; Gustav REINGRABNER, Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation. Wien–Köln–Graz 1981; Geschichte Salzburgs. Stadt und Land. Bd. II, 1. Tl.: Neuzeit bis zum Ende des geistlichen Fürstentums (1802). Hg. v. Heinz DOPSCH u. Hans SPATZENEGGER. Salzburg 1988.

2 Franz ORTNER, Katholische Reform und Gegenreformation in: Reformation – Emigration. Protestanten in Salzburg. Katalog, Salzburg 1981, 54–63; DERS., Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg. Salzburg 1981; DERS., Salzburger Kirchengeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Salzburg 1988.

3 Leopold SCHUSTER, Fürstbischof Martin Brenner. Ein Charakterbild aus der steirischen Reformationsgeschichte. Graz und Leipzig 1898.

Kärnten hob der Landesherr das protestantische Kirchen- und Schulministerium auf und wies die evangelischen Geistlichen und Lehrer aus. Die genannte Kommission unter Brenner zog, begleitet von bewaffneter Bedeckung, durch das Land. In den größeren Orten wurde die Bevölkerung auf dem Marktplatz versammelt. Der Bischof erläuterte dem Volk den Unterschied zwischen dem katholischen Glauben und der evangelischen Lehre. Wer das katholische Glaubensbekenntnis verweigerte, mußte auswandern, eine Verpflichtung, die in erster Linie Bürger und Bauern traf, nicht den Adel, der vorerst geschont und in seiner religiösen Praxis auf die Schlösser beschränkt wurde⁴. Ein letzter Schub der Gegenreformation erfolgte durch ein landesfürstliches Mandat von 1628, das die Rekatholisierung der Bevölkerung unter verstärkter Einbindung der Herrschaftsverwalter, der Grundherrschaften, vorsah. Nun wurden auch die Herren und Ritter vor die Wahl gestellt, innerhalb eines Jahres katholisch zu werden oder auszuwandern. Manche beugten sich, manche wanderten aus. Die Nacharbeit des Brennerschen Bekehrungswerkes oblag den Mitgliedern verschiedener Ordensgemeinschaften wie den Jesuiten, den Franziskanern, den Kapuzinern. Freilich traten im Lauf der Zeit die Schwachstellen der Massenbekehrungen zutage: Während die Städte im allgemeinen als katholisch gelten durften, erwies es sich, daß man sich um die Landbevölkerung zu wenig gekümmert hatte. Kommissionen etwa, die um die Mitte des 17. Jahrhunderts den Religionsstand in Kärnten erhoben, wußten zu berichten, daß Pastoren erneut ins Land gekommen und evangelische Bücher aus Regensburg und Nürnberg nach Kärnten gebracht worden wären⁵.

In Oberösterreich setzte die Gegenreformation erst nach der Schlacht am Weißen Berg, bei der evangelische Stände des Landes ob der Enns an der Seite der Böhmen gegen den Kaiser kämpften, ein⁶. Im Jahre 1624 wurden die protestantischen Prediger und Schulmeister des Landes verwiesen und 1625 wurde ein ausführliches Reformationspatent erlassen. Doch erst nach dem Niederschlagen des Bauernaufstandes im Frühsommer 1626 konnte der organisierte Widerstand der Bevölkerung gebrochen werden und im Jahre 1628 kam es zu einer ersten großen Auswanderungswelle, vornehmlich aus den Städten und aus dem Mühlviertel. Die wichtigsten Auffang-Orte dieser Exulanten waren Regensburg, Nürnberg, Augsburg, Nördlingen, Weißenburg, Ortenburg und Ödenburg. Genaue Zahlen der Emigrierten liegen nicht vor. Bei den Ausgewiesenen handelte es sich in erster Linie um Handwerker und Diensthofen, die sich leichter zur Emigration entschließen konnten, weniger um Bauern. Der Bauersmann hing an seinem Hof, zudem hatte er im Falle der Emigration empfindliche finanzielle Lasten zu tragen.

Nach der Generalreformation der Jahre 1600–1628, der Vertreibung der lutherischen Prädikanten und der Verbrennung der protestantischen Bücher, schließlich mit dem Aussterben der Generation der Jahre 1621–1630 kam es in Österreich und Salzburg zum Abnehmen des Protestantismus. Dennoch hielt sich das evangelische Glaubensleben im Untergrund: Und

4 Paul DEDIC, *Der Kärntner Protestantismus vom Abschluß der »Hauptreformation« bis zur Adelsemigration (1600–1629)*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 58 (1937) 70–108; DERS., *Der Kärntner Protestantismus von der Adelsemigration bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts*, in: ebd. 59 (1938) 63–165; DERS., *Kärntner Exulanten des 17. Jahrhunderts*. I. bis VIII. Teil. Ergänzungen und Berichtigungen von Gustav Adolf von Metnitz, Klagenfurt 1979.

5 Paul DEDIC, *Die Einschmuggelung lutherischer Bücher nach Kärnten in den ersten Dezennien des 18. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 60 (1939) 126–177; DERS., *Besitz und Beschaffung evangelischen Schrifttums in Steiermark und Kärnten in der Zeit des Kryptoprottestantismus*, in: *ZKG* 58 (1939) 476–495.

6 Siegfried HAIDER, *Geschichte Oberösterreichs*. Wien 1987, 184f.; Rudolf ZINHOBLER, *Kirche in Oberösterreich. Von den Anfängen bis zur Bistumsgründung*, in: *Kirche in Oberösterreich: 200 Jahre Bistum Linz*. Katalog. Linz 1985, 15–29, bes. 26f.; Karl EICHMAYER u. Herwig KARZEL, *Kulturgut der Reformationsbewegung bis zur Toleranz und Kirchwerdung*, in: ebd. 171–180; Franz GRATZER, *Kryptoprottestantismus in Oberösterreich. Ein geschichtlicher Überblick*, in: *Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines* 131/1 (1986) 17–67.

in der Folgezeit kam es immer wieder zu größeren Emigrationswellen. 1653 etwa in Oberösterreich, aus dem Hausruckviertel, wo einerseits 250 Personen auswanderten, andererseits dagegen 860 Menschen konvertierten, katholisch wurden, und in Salzburg, wo 1684 an die 600 Personen aus dem Defregental in Osttirol binnen vier Wochen das Land zu verlassen hatten – dies unter Zurücklassung aller Kinder unter 15 Jahren⁷. Vom Dürrnberg bei Hallein endlich emigrierten während der Jahre 1686 und 1691 rund 70 Personen, darunter der durch seinen »Evangelischen Sendbrief« und sein Exulantenlied berühmt gewordene Joseph Schaitberger (1658–1733)⁸. Hatten diese Ereignisse weniger Aufsehen erregt, obwohl die Ausgewiesenen von Dürrnberg durch das Corpus Evangelicorum unterstützt worden waren, der Vertretung der protestantischen Konfession auf dem Immerwährenden Reichstag zu Regensburg, so vollzog sich die Salzburger Protestantausweisung der Jahre 1731/32 ungleich spektakulärer: Als Reaktion auf eine von Jesuitenpatres in Salzburg durchgeführte Volksmission, die mit Hausdurchsuchungen nach evangelischen Büchern und Verhören der Bevölkerung einherging, wurde dem Corpus Evangelicorum im Frühsommer 1731 eine Bittschrift von 19000 evangelischen Bewohnern des Pongaus (aus Radstadt, Wagrein, Werfen, Bischofshofen, St. Johann, St. Veit und Gastein) vorgelegt, die baten, der Erzbischof von Salzburg als ihr Landesherr solle für jedes genannte Pfliegergericht im Pongau einen evangelischen Pfarrer bestellen. Andernfalls wollten sie, die sämtlich der Augsburger Konfession zugehörig waren, um die Erlaubnis ansuchen, ihre Habe und ihr Gut verkaufen und ungehindert auswandern zu dürfen. In Unkenntnis der bestehenden Rechtslage war diese Bittschrift abgefaßt, denn: die freie Religionsausübung konnte gemäß den reichsrechtlichen Gegebenheiten nicht zugestanden werden und – die Bittsteller hatten nicht ausdrücklich auf dem Triennium, der vorgesehenen dreijährigen Abzugsfrist, bestanden. Über diesen letzten Punkt nun hob »ein langjähriges Ränkespiel der politischen Kräfte, der konfessionellen Diplomatie und Propaganda über die Köpfe der eigentlich Betroffenen hinweg an«⁹, deren Ergebnis das Emigrationspatent des Salzburger Erzbischofs Leopold Anton von Firmian (1679–1744) vom 31. Oktober 1731 war. Dieses Patent wies alle Unangesessenen, also Tagelöhner, Knechte, Mägde usw. an, innerhalb einer Frist von acht Tagen auszuwandern. Den angesessenen Bauern wurde je nach Steuerleistung eine ein- bis dreimonatige Frist zum Verkauf ihres Eigens gelassen, bevor sie auszuwandern hatten. Im November und Dezember 1731 erfolgte die Vertreibung der etwa 4000 Unangesessenen, die, in Gruppen von 200–300 Personen, zur Grenze eskortiert wurden.

Stichtag für den Abzug der angesessenen evangelischen Bauern war der 24. April 1732. Viele der 15000 Emigranten in insgesamt 16 Wanderzügen folgten der Einladung des Königs von Preußen, die dieser bereits am 2. Februar dieses Jahres an sie hatte ergehen lassen, und mehr als 6000 von ihnen fanden Aufnahme in Ostpreußen. Zahlreiche wanderten nach Holland oder weiter nach Amerika aus. Den Abschluß dieser großen Salzburger Emigration bildete der Auszug von weiteren 750 evangelischen Dürrnbergern zum 29. November 1732. Das Ausmaß dieser Emigration zeigt sich wohl am besten an den knapp 1800 leerstehenden Bauernhöfen in Salzburg, die nun unter strenger Kontrolle wieder besiedelt wurden. Erneut wurden Ordenspatres zur Abhaltung von Volksmissionen für die Bevölkerung herangezogen, zum Teil wurden Missionsstationen eingerichtet¹⁰.

Nicht um Bauern, Dienstboten und Bergknappen, sondern um Handwerker, um Schachtelmacher, Holz- und Elfenbeinschnitzer und um Drechsler handelte es sich bei den Emigran-

7 ORTNER, Kirchengeschichte (wie Anm. 2) 111.

8 Vgl. Reformation – Emigration. Protestanten in Salzburg (wie Anm. 2) 258 f.

9 ORTNER, Kirchengeschichte (wie Anm. 2) 114.

10 Fritz KOLLER, Die Universität Salzburg und der Protestantismus, in: Reformation – Emigration (wie Anm. 2) 138–144.

ten aus Berchtesgaden¹¹. Im September 1732 hatten sich hier 250 Personen, der Augsburgischen Konfession zugetan, an das Corpus Evangelicorum gewandt mit der Bitte um Unterstützung bei der angestrebten Emigration aus dem Gebiet der Fürstpropstei. Die daraufhin eingesetzte Kommission machte namentlich zwischen 2000 und 3000 Evangelische aus, deren Güter aufgenommen und geschätzt wurden. Trotz einer Intervention der Verleger, die durch den Abzug ihrer Handwerker einen großen wirtschaftlichen Schaden für das Land befürchteten, erließ der Berchtesgadener Fürstpropst am 26. Oktober 1732 ein Emigrationspatent. Dessen Bestimmungen zufolge hatten die Protestanten das Land binnen dreier Monate zu verlassen; pro Person waren 5 fl. Abzugssteuer zu entrichten. Außerdem hatten sich die Auswanderer in Ungarn niederzulassen. Mit seiner diesbezüglichen Entscheidung hatte der Berchtesgadener Fürstpropst verhindern wollen, daß einem evangelischen Land, in dem sich seine Emigranten anzusiedeln gedachten, eine Erwerbsquelle aus der Spielwarenproduktion, die seine Untertanen hervorragend beherrschten, erwachse.

Dieser letzte Punkt entspricht der politisch-ökonomischen Theorie jener Zeit. Wie in der Folge noch zu zeigen sein wird, bestimmte diese populationistische Überlegung auch die Vorgangsweise der Transmigration in den österreichischen Erbländern: Aus wirtschaftspolitischen Überlegungen sollten die evangelischen Untertanen als Steuerzahler im eigenen Land gehalten werden; man siedelte sie aus den Erbländern aus, aber innerhalb des Staatsgebietes wieder an. Doch auch im Falle der Berchtesgadener wurden zunächst eine preußische Intervention, sodann die Bemühungen des Kurfürsten von Hannover, König Georgs II. von Großbritannien, wirksam. Im April 1733 machten sich über 700 Emigranten aus dem Berchtesgadischen auf den Weg nach Kur-Hannover. Zunächst über die Salzach und den Inn, dann donauaufwärts nach Regensburg, weiter nach Frankfurt, Giessen und Kassel nach Hamburg, Göttingen und Münden. Wiederholt schlossen sich ihnen unterwegs andere Emigranten aus Oberösterreich und zuvor emigrierte Familien aus Berchtesgaden an. Anfang Juni erreichte man Münden südwestlich von Göttingen, wo eine Aufteilung der Emigrantenfamilien auf einzelne Regionen und Städte des Kurfürstentums Hannover erfolgte. Neben Münden waren Celle, Göttingen und Hameln die bevorzugten Ansiedlungsgebiete. Der nicht meßbare Faktor Heimweh, Verständigungsschwierigkeiten mit der ansässigen Bevölkerung, die niederdeutsch sprach, schließlich der hinter den Erwartungen zurückbleibende Absatz der Schnitzwaren, vor allem aber die Trennung von Familien bei deren Aufteilung auf die einzelnen Orte führte zu wiederholten Eingaben zahlreicher Berchtesgadener um die Aufnahme in Nürnberg. Im Jahre 1735 wurden tatsächlich 50 Emigranten aus Kur-Hannover in Altdorf als Schnitzerkolonie angesiedelt. So trugen Berchtesgadener Emigranten in ihrer Weise zum Gedeihen der Nürnberger Spielwarenindustrie bei.

Manche Salzburger waren in den Jahren 1731/1732 in das benachbarte oberösterreichische Salzkammergut geflüchtet. Um dies zu unterbinden, wurden noch im Herbst 1732 auf Befehl des Kaisers alle entsprechenden Pässe vom Militär besetzt. Als sich im Sommer 1733 rund 270 Familien aus dem Salzkammergut als Evangelische bekannten, schlug die oberösterreichische Reformationskommission vor, diese Protestanten aus dem Salzkammergut in jene habsburgischen Länder zu übersiedeln, in denen das evangelische Bekenntnis geduldet wurde, also nach Ungarn, Siebenbürgen und Schlesien¹². Indem nun die Protestanten als »Irrgläubige« und ihre Anführer als Kriminelle erklärt wurden, konnte man die im Westfälischen

11 Richard MERTZ, Entwicklungsgeschichte des Protestantismus im Berchtesgadener Land. Berchtesgaden 1933 (Reprint 1972, Berchtesgadener Schriftenreihe 10); Hartmut HELLER, Berchtesgadener Holzschnitzer in Altdorf, in: Frankensland 39 (1987) 215–226; Alfons BECKENBAUER, Die Visitationen in der Fürstpropstei Berchtesgaden von 1735 bis 1743. Nach den Protokollen der Franziskanerpatres des Klosters Berchtesgaden, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 38 (1989) 179–234.

12 GRATZER, Krypto protestantismus (wie Anm. 6) 41–50.

Frieden fixierten Bestimmungen über die freie Emigration unterlaufen und die »Irrgläubigen« innerhalb des eigenen Territoriums beliebig transmigrieren. Ein erster Transport mit 263 Personen verließ am 9. Juli 1734 zu Schiff Linz und gelangte nach siebenwöchiger Fahrt auf Donau und Theiss nach Siebenbürgen. Bis zum November 1737 waren etwa 560 Bewohner des Salzkammergutes in sieben Transporten nach Siebenbürgen gebracht worden. Aus Kärnten hatte man nach einem Aufstand der Bevölkerung aus wirtschaftlichen Motiven gegen die Jesuiten-Grundherrschaft in Millstatt¹³ ebenfalls in fünf Transporten 180 Menschen nach Siebenbürgen transportiert¹⁴.

In Oberösterreich, der Obersteiermark und in Oberkärnten vermochte sich der Protestantismus bis zum Toleranzpatent des Jahres 1781 zu halten, obgleich sich zahlreiche bischöfliche und auch landesfürstliche Dekrete gegen die sogenannte Ketzerei und Irrlehre in diesen Gebieten wandten. In den Jahren nach 1720 nahm die Korrespondenz, wie denn den Häretikern, also den Protestanten, am besten beizukommen wäre, zu und erreichte in den Jahren 1733/34 ihren Höhepunkt. In diese Zeit fällt die vom Staat angeordnete Tätigkeit der ersten Missionare in den habsburgischen Erblanden. Die folgende Entwicklung in dem von Staat und Kirche getragenen Missionswesen war somit nur eine konsequente Weiterführung des eineinhalb Jahrhunderte zuvor eingeschlagenen Weges. Sie ist gekennzeichnet von der im gegenseitigen Interesse erfolgten Vereinnahmung der katholischen Kirche durch den Staat, eine Vereinnahmung, die in letzter Konsequenz den Pfarrer, den Geistlichen zum Wächter über die Einhaltung der Gesetze des Staates und über die Sitten der Bevölkerung absinken ließ. Parallel zu staatlichen Regelungen für die Häresiebekämpfung werden kirchliche Anweisungen für die Geistlichen getroffen.

Dies führt zur Frage, wodurch der Häresieverdacht genährt wurde oder anders ausgedrückt, wodurch sich die Verhaltensweise der Kryptoprotestanten auszeichnete? Die Literatur sieht in bestimmten äußeren Gegebenheiten Voraussetzungen für das mögliche Beharren von Einzelpersonen oder Gruppen auf der vom Staat verbotenen und auch geahndeten akatholischen Glaubenspraxis; demnach hat die Siedlungsform in den Alpenländern den Kryptoprotestantismus wesentlich begünstigt¹⁵. Die in diesen Ländern üblichen Gehöfte in Streulage waren weitab gelegen von der Pfarrkirche und boten die Möglichkeit zur religiösen Versammlung; eine Hausgemeinschaft ohne Denunzianten erlaubte religiöse Übungen wie Andachten und Wortgottesdienst. Der Unterricht der Jugend in der Hl. Schrift, im evangelischen Katechismus und im protestantischen Liedgut bot die Gewähr einer Kontinuität des Bekenntnisses auch bei künftigen Generationen. In der Praxis entwickelte sich ein spannungsvolles Verhältnis der evangelischen Bauern- und Dienstbotenschaft im Glaubensleben. Schriftlich erhaltene Normen, wie sich die heimlich verborgenen Evangelischen zu verhalten hätten, besagten, daß die Protestanten allen katholischen Geistlichen, Kaplänen und Mönchen mit Höflichkeit und Freundlichkeit begegnen und auch den Bettelmönchen das erbetene Almosen reichen sollten; dem katholischen Gottesdienst sollten sie fleißig beiwohnen und sich merken, was in der

13 Irmtraud KOLLER-NEUMANN, Zur protestantischen Einschreibungsbewegung und den Transmigrationen aus der Herrschaft Millstatt nach Siebenbürgen 1752/53, in: *Carinthia I* 172 (1982) 69–97; DIES., Zum Protestantismus unter der Jesuiten Herrschaft Millstatt, in: ebd. 178 (1988) 143–163.

14 Erich BUCHINGER, Die »Landler« in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jahrhundert. München 1980 (Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission 31).

15 Rudolf WEISS, Das Bistum Passau unter Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg (1723–1761). Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Kryptoprotestantismus in Oberösterreich. St. Ottilien 1979 (Münchener Theologische Studien I. Abt., 21. Bd.); Walter BRUNNER, Der Geheimprotestantismus 1600–1781, in: *Evangelisch in der Steiermark. Glaubenskampf – Toleranz – Brüderlichkeit*. Ausstellungsführer. Graz 1981 (Styriaca, Neue Reihe 2) 68–80.

katholischen Predigt mit dem »reinen Worte Gottes übereinstimmt«¹⁶. Wie sie an der Messe ohne Sünde teilnehmen könnten, so könnten sie auch beim katholischen Pfarrer zur Beichte erscheinen, doch seien sie nicht verbunden, alle Sünden zu bekennen, sondern nur jene, die sie beichten wollten. In Wirtshäusern hätten sie sich vor Glaubensgesprächen zu hüten. Auch den Dienstboten sollten sie nicht trauen und den noch schulpflichtigen Kindern nicht das Geringste vom evangelischen Glaubensgut beibringen, damit man durch sie nicht verraten werde. Um keinen Argwohn zu erwecken, hänge man religiöse Bilder im Haus auf. Rosenkränze und Weihwasser sollten ebenfalls zur Hand sein, müßten aber nicht verwendet werden. Im Falle einer Krankheit sollte man die Kommunion empfangen und später, in Abwesenheit des katholischen Geistlichen, den im geheimen selbst gesegneten Wein zu sich nehmen; die letzte Ölung war so lange als möglich hinauszuschieben, ihr aufgenötigter Empfang bildete nach Ansicht der evangelischen Theologen keinen Grund zur Verdammnis.

Aus diesen Anweisungen und aus abgehandelten Häresiedelikten ergeben sich Kriterien für das Verhalten der Kryptoprotestanten, die wegen folgender Punkte von der weltlichen und geistlichen Obrigkeit verhört wurden. Es sind dies: Übertretung des Fastengebotes, Leugnen des Fegefeuers, Verweigerung des Sakramentenempfanges, vornehmlich der Buße und der Krankensalbung, Weigerung, das Tridentinische Glaubensbekenntnis abzulegen, Besitz verbotener Bücher, schließlich Diskussion von Glaubensinhalten und öffentliches Bekenntnis zur Augsburger Konfession. Personen, die aus den eben genannten Gründen denunziert worden waren, Aufwiegler, Bücherschmuggler, Verführer, Teilnehmer an Konventikeln – an Zusammenkünften, bei denen unerlaubterweise auch über Glaubensdinge gesprochen wurde – unterwarf man einer strengen Untersuchung. Zahlreiche Protokolle diesbezüglicher Verhöre sind in der einschlägigen Literatur bereits veröffentlicht; das Prozeßverfahren blieb über Jahrzehnte nahezu starr. Das Strafausmaß der Verurteilten reichte von öffentlicher Zurschaustellung mit Schandwerkzeugen wie Pranger oder Precheln über Geld- und Leibsstrafen bis zur Einlieferung in Zucht- oder Konversionshäuser, im extremen Fall auch bis zur Zwangsaussiedlung nach Siebenbürgen.

Gründe für den Fortbestand des Protestantismus am Lande sind auch in der Kontinuität der Lesung evangelischen Schrifttums, in den engen verwandtschaftlichen Beziehungen und im guten Zusammenhalt der Protestanten zu suchen. Träger der evangelischen Bewegung war das Buch¹⁷. Der Kampf gegen das lutherische Schriftgut zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte des Kryptoprotestantismus. Obwohl immer wieder, zum Teil auch überfallartig die Anwesen der Bevölkerung visitiert worden sind und man auf die Denunzierung dieser Bücher Prämien aussetzte, gestaltete sich der Kampf gegen das evangelische Buch wenig aussichtsreich. Der Schmuggel dieser Literatur durch Bücherträger, Emissäre aus dem Reich, Bauernburschen und Handwerker, die die Bevölkerung mit Bibeln, Erbauungs- und Gesangbüchern, Katechismen und Predigtwerken versahen, führte zu steter Ergänzung des evangelischen Bücherschatzes. Die landesfürstlichen Dekrete und Verordnungen über ketzerische Bücher sind nahezu ebenso zahlreich wie die Fälle, in denen sich Personen wegen des Besitzes akatholischen Schrifttums vor der Obrigkeit zu verantworten hatten. Um die Bücherkonfiskationen zu erschweren, erfanden die Akatholiken immer neue Verstecke für ihre Schriften: Felshöhlen und hohle Bäume, Reisighaufen, Holzstöße, sogar fließende Gewässer oder Düngerhaufen wurden als Verstecke verwendet. Doppelböden, Mauerspalteln in Häusern und

16 Ernst TOMEK, Kirchengeschichte Österreichs. 3. Teil: Das Zeitalter der Aufklärung und des Absolutismus. Innsbruck–Wien–München 1959, 310–312, hier 310; Rudolf J. MOSER, Schicksale von Transmittanten und Exulanten aus der Umgebung von Wels. Quellenbeiträge zur Geschichte des Kryptoprotestantismus in Oberösterreich, in: Jahrbuch des Musealvereines Wels 18 (1972) 149–215, hier 155f.

17 DEDIC, Besitz und Beschaffung (wie Anm. 5).

ausgehöhlte Deckenpfosten, Türschwellen, aber auch Heuschöber mit eingebauten Fallen für die Visitatoren dienten der Verbergung protestantischer Literatur.

Bezüglich der verwandtschaftlichen Beziehungen ergab eine genealogische Analyse der Goisener Transmigrantenfamilien, daß die Kryptoprotestanten in einem Zeitraum von 150 Jahren fast nur untereinander geheiratet haben. Schließlich dürfen die nicht unbedingt stets vorbildliche seelsorgliche Betreuung durch die katholische Geistlichkeit sowie die allzu ausgedehnten Pfarrsprengel mit ins Treffen für die Kontinuität des Protestantismus geführt werden. Die Frage der Alimentation der Pfarrer, die ja als Grundherrschaft auf die Einkünfte auch der verdächtigen Bauern angewiesen waren, kann hier nur angesprochen werden. Ob etwa zwischen den katholischen Pfarrern und den akatholischen Bauern Kompromisse ausgehandelt worden sind, sodaß die Geistlichkeit die Einzelmaßnahmen der Regierung gegen die Häretiker oft gar nicht unterstützte, wäre zu untersuchen.

Hinsichtlich der Religionspolitik Maria Theresias¹⁸ gegen die Evangelischen kristallisieren sich zwei Schwerpunkte heraus: Zum einen ist es die Transmigration, eine vom Staat durchgeführte Zwangsumsiedlung von insgesamt 3162 Personen mit dem Höhepunkt in den Jahren von 1752 bis 1755 nach Siebenbürgen¹⁹. Zum zweiten ist es die Mission, mit der eine Bekehrung der akatholischen Untertanen erreicht werden sollte²⁰.

Diese Missionsstationen als selbständige Seelsorgestationen wurden eingerichtet, um der katholischen Kirche ein probates Mittel im Kampf gegen den Kryptoprotestantismus zu bieten. So finden sich Missionsstationen in Kärnten vor allem in jenen eher abseits der gängigen Verkehrswege gelegenen Gebieten, die Bischof Martin Brenner auf seinen Reisen, welche er zur Rakatholisierung Kärntens in den Jahren 1600 und 1604 unternahm, nicht erreicht hatte²¹. In der Obersteiermark wurden solche Missionsstationen im Ennstal und im oberen Murtal errichtet²², in Oberösterreich im Hausruck- und im Traunviertel²³. Wenn gleich – wie übrigens auch in Salzburg und der Obersteiermark – bereits seit den späten 30er Jahren des 18. Jahrhunderts an einigen Kärntner Orten Quasi-Missionsprediger eingesetzt worden waren, erfolgte die eigentliche Einrichtung des Missionswesens in den genannten Ländern durch ein Dekret der weltlichen Regierung aus dem Jahr 1752. Damit wollte man jener »Religionsrevolution« begegnen, von der die Akten der Wiener Regierung folgendes berichten: Emissäre würden in die österreichischen Länder geschickt, um den gemeinen Mann zu überzeugen, daß sich das Haus Österreich in den letzten Kriegen allzusehr verausgabt habe

18 Insgesamt vgl. dazu Rudolf REINHARDT, Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia, in: ZKG 77 (1966) 105–119; Adam WANDRUSZKA, Geheimprotestantismus, Josephinismus und Volksliturgie in Österreich, in: ebd. 78 (1967) 94–101; DERS., Der Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts in Italien und Österreich. Neue Forschungen und Fragestellungen, in: Festschrift Hermann Wiesflecker zum 60. Geburtstag. Hg. v. Alexander NOVOTNY u. Othmar PICKL, Graz 1973, 231–240; August LEIDL, Die religiöse und seelsorgliche Situation zur Zeit Maria Theresias (1740–1780) im Gebiet des heutigen Österreich, in: Ostbairische Grenzmarken 16 (1974) 162–178; Grete KLINGENSTEIN, Bemerkungen zum Problem »Katholische Kirche und Aufklärung in Österreich«, in: Reinhard ELZE, H. SCHMIDINGER u. H. SCHULTE NORDHOLT (Hgg.), Rom in der Neuzeit. Politische, kirchliche und kulturelle Aspekte. Wien–Rom 1976, 168–178; Elisabeth KOVACS, Die Kirchenpolitik Maria Theresia (1740–1780), in: Luigi TAVANO u. F. M. DOLINAR (Hgg.), Carl Michael von Attems: Erster Erzbischof von Görz (1752–1774). 2. Bd.: Kongreßakten. Gorizia 1990, 61–71.

19 BUCHINGER, »Landler« (wie Anm. 14) bes. 62–65.

20 LEIDL, Religiöse Situation (wie Anm. 18) 172.

21 Peter G. TROPPEL, Staatliche Kirchenpolitik, Geheimprotestantismus und katholische Mission in Kärnten (1752–1780). Klagenfurt 1989 (Das Kärntner Landesarchiv 16) bes. 80–84.

22 BRUNNER, Geheimprotestantismus (wie Anm. 15) 76–79. Vgl. auch Kurt GALTER, Die staatsrechtliche Lage der Protestanten in der Steiermark unter Maria Theresia. Phil. Diss. Graz 1952.

23 GRATZER, Kryptoprotestantismus (wie Anm. 6) 50–60.

und geschwächt sei; daß andererseits die Evangelischen aber im Reich die Oberhand gewonnen hätten. Für die Evangelischen in den österreichischen Erbländern wäre es nun höchste Zeit, vor aller Welt ihren Glauben zu bekennen und entweder die freie Religionsausübung oder aber die Freiheit zu fordern, mit Familie und Hab und Gut aus den katholischen habsburgischen Staaten auszuziehen. Die Auswandernden würden, unterstützt von der Vertretung der Evangelischen am Reichstag zu Regensburg, dem Corpus Evangelicorum, in den protestantischen Ländern mit offenen Armen aufgenommen und dort reichlich versorgt werden. Manche seien wieder heimlich zurückgekehrt, um die übrigen zu überzeugen. Geldgeschenke und Versprechungen dienten ebenfalls dazu, die Irrlehre zu verbreiten, will man den offiziellen Akten Glauben schenken²⁴. Nach den ersten beiden schlesischen Kriegen, nach 1745, befürchtete man in Wien einen offenen Aufstand der Geheimplötestanten in den österreichischen Ländern und deren öffentliches Bekenntnis zur Augsburger Konfession. Diese Befürchtungen wurden bestärkt durch das seit 1740 wesentlich massivere Agieren Preußens im Corpus Evangelicorum.

Wie äußerte sich die Vorgangsweise der Regierung gegen die Evangelischen? In der Theorie hatte man bereits formuliert, daß die Herrscherin den Gebrauch des Begriffs »Emigration« zu verbieten hätte. Alle geistlichen und weltlichen Hilfsmittel wären zu ergreifen, damit sich die Irrlehre, der Protestantismus, nicht weiter verbreitete. Als Grund für den Abfall der Bevölkerung vom Katholizismus wurde die Unwissenheit des Volkes angesehen, nämlich sowohl das geringe Wissen des Volkes von der katholischen Religion als auch die fehlenden Grundlagen des evangelischen Glaubensgutes. Weil man glaubte, daß sich die Wut des Volkes bei religiösen Wirren in erster Linie gegen die Ordensklöster gerichtet habe, sollten die Ordensoberen und die Prälaten um tüchtige Missionare angegangen werden, die im Lauf der Zeit das Land von der Irrlehre säubern sollten. Dabei wäre aber den erklärten Lutheranern Zeit und Raum zugestehen, »damit sie von denen Missionariis erleuchtet werden und ihren Irrtum erkennen mögen. Nur allein ist mit Schärfe darauf zu halten, damit sie keinen Mutwill treiben, die Geistlichkeit nicht verachten, noch auch sich bestreben, ihre Kinder und Dienst-Genossen oder auch andere auf gleichen Irrweg zu verleiten«²⁵. Würde jemand wegen der Verführung zum Irrglauben verdächtigt werden, so sollte ihn das Landgericht sogleich verhaften, das stattgefundene Verbrechen untersuchen und die entsprechenden Akten dem Religionskonseß übersenden. Die Bestrafung des Delinquenten hatte exemplarisch zur Abschreckung der übrigen ausgerichtet zu sein. Halsstarrige und Aufwieglere aber, die keine katholischen Belehrungen annähmen, wären als »rädige unheilbare Schaf« anzusehen und nach Ungarn abzuschicken. Auch hierbei sollte darauf geachtet werden, daß man – zur Abschreckung – »ein Aufsehen im Land mache«.

Beim Tod eines Lutheraners war jeder »pomp funebre«, jedes Leichengepränge, zu vermeiden und die Leiche nach Anweisung des Pfarrers an einem abseitig gelegenen Ort zu begraben. Besonders war alles zu vermeiden, was den Anschein einer geduldeten privaten, noch viel weniger aber einer öffentlichen Religionsausübung durch die Protestanten erwecken konnte. Die Missionare hatten sich besonders der Kinder anzunehmen und diese im Glauben und in den Sitten zu unterrichten. Den unkatholischen Witwen waren die Kinder »ob periculum perversionis«, wegen der Gefahr der Glaubensverkehrung, der Verkehrung zum Protestantismus, wegzunehmen; die Kinder sollten zu gut katholischen Leuten in die Erziehung gegeben werden, »damit man auf solche Weise die nachwachsende Brut ersticke«. Für die Missionare selbst waren zum Teil erst die entsprechenden räumlichen Voraussetzungen zu schaffen. Missionshäuser und auch Kirchen wurden dazu aus staatlichen Mitteln errichtet. Für

24 TROPPEL, Kirchenpolitik (wie Anm. 21) 73f.

25 Dieses und das Folgende nach den Religionshauptpatenten für Steiermark und Kärnten aus dem Jahre 1752.

jene habsburgischen Erblände, wo es Geheimprotestanten gab, in erster Linie also in Oberösterreich, in Kärnten und in der Steiermark, war außerdem die Errichtung eigener Konversionshäuser vorgesehen; in diesen Häusern wollte man hauptsächlich jene Halbwüchsigen bzw. jungen Leute unterrichten, »welche von der verkehrten Glaubenslehr allschon eingenommen und in dem Haus ihrer unkatholischen Elteren darvon nicht wohl abzubringen sind«. Solche Konversionshäuser wurden in Rottenmann und Judenburg für den steirischen Bereich, in Klagenfurt für Kärnten und in Kremsmünster für Oberösterreich eingerichtet. Die Grundherrschaften schließlich hätten sich zu vergewissern, daß Häuser und Höfe nur mehr an katholische Personen verkauft und daß nur noch katholische Dienstboten aufgenommen würden. Die diesbezüglichen Bewerber hatten ein entsprechendes Zeugnis des Pfarrers über ihre Katholizität vorzuweisen. Der Pfarrer war auch damit zu beauftragen, die Andachtsbücher der Bevölkerung zu untersuchen; konnte er nichts Verdächtiges entdecken, so sollte er die Rechtmäßigkeit des Buches mit seiner Unterschrift im Buch selbst bezeugen.

Im Kärntner Religionspatent von 1752 wurden nahezu alle angeführten Punkte als Gesetzestext veröffentlicht. Die Strafe, sowohl für die Konfiszierung eines unrechtmäßigen Buches als auch für die Teilnahme einer Person an einem Konventikel betrug 9 fl., also den Gegenwert einer Kuh. Von dieser Buße sollte der weltliche Kommissar ein Drittel, das Gerichtspersonal ein Drittel und schließlich der Denunziant, der die Anzeige gemacht hatte, ein Drittel erhalten. Das Religionshauptpatent vom Oktober 1752 sah für Kärnten insgesamt 26 Missionsstationen mit mehr als 40 Missionaren vor, die unter der Leitung eines geistlichen Missionssuperiors und eines weltlichen Religionskommissars stehen sollten. Daneben war die Aufstellung von Dorfrichtern vorgesehen, die aus der Einwohnerschaft der Missionsstation von der staatskirchlichen Behörde in Klagenfurt, dem Religionskonseß als verlängertem Arm der staatlichen Gewalt, bestellt werden sollten.

Flankierende Maßnahmen im Missionswesen waren von kirchlicher Seite aus die Errichtung von Priesterhäusern und die Verfassung von Instruktionen für Geistliche, insbesondere für die Missionare. Der Staat schließlich stellte Christenlehren in Form katholischer Erbauungsbücher und Katechismen sowie Geschenke für Kinder wie Ringe, Andachtsbilder, Andachtsmünzen usw. zur Verfügung. Katholische Erbauungsbücher, Postillen, Katechismen wurden Missionaren als Tauschobjekte für bzw. gegen evangelische Literatur übersandt. Ausschlaggebend für die Verteilung waren naturgemäß der Grad des Häresieverdachts und die Übergabe protestantischen Schrifttums an den Missionar. Wäre es nicht quellenmäßig zu belegen, könnte man kaum glauben, daß etwa im Missionssprengel von Rubland mit einer Gesamtbevölkerung von 197 Personen einschließlich der Kinder im Schnitt ein katholisches Buch auf vier Personen – wiederum einschließlich der Kinder – kam. Über die Intensität der Bemühungen braucht hier also nicht weiter gesprochen zu werden.

Befremdlich wirkt das von staatskirchlicher Seite verordnete Denunziantentum angesichts der Tatsache, daß knapp drei Jahrzehnte nach der Errichtung der Missionsstationen die kaiserliche Verordnung über die Konfessionsfreiheit, das Toleranzpatent, erlassen wurde. Zusammenfassend läßt sich konstatieren, daß das Wirken der Missionare in ihren Stationen kaum von jenem Erfolg gekrönt war, den man sich staatlicherseits erwartet hatte. Daran konnten weder die vom Religionskonseß erlassenen Instruktionen für die Missionare etwas ändern noch katechetische Handbücher. Auch die Verteilung akatholischer Schriften wie der Werke Luthers, Spencers oder Spangenbergers an die Missionare zur Lektüre, um sie gegen die Einwürfe der Protestanten zu wappnen, war nur wenig zielführend. Die vom Staat angeordneten Maßnahmen zur Rekatholisierung, die unter dem Mantel der Mission in hervorragender Weise der Sozialdisziplinierung der Bevölkerung dienen sollten, waren fehlgeschlagen. Im Jahre 1781, kurz nach dem Tode Maria Theresias wurden auf kaiserlichen Befehl zahlreiche dieser Missionsstationen zu eigenen selbständigen Seelsorgesprengeln umgestaltet; als solche

haben sie durch zwei Jahrhunderte ihren Beitrag zur seelsorglichen Betreuung der Bevölkerung geleistet²⁶.

Die Mission war indes nur eine der beiden vom Staat angewandten Maßnahmen, um die Bevölkerung jener Länder, in denen Geheimprotestanten lebten, zum Katholizismus zurückzuführen, um sie im Katholizismus zu erhalten und zu stärken. Die zweite Maßnahme war die Transmigration nach Siebenbürgen²⁷. Hier in Siebenbürgen hatten die Habsburger im Jahr 1606 den Evangelischen Religionsfreiheit gegeben. Durch das sogenannte Leopoldinische Diplom Kaiser Leopolds I. vom 4. Dezember 1691 war eine neue Verfassung des Landes geschaffen worden, in der erneut alle Konfessionen bestätigt und die Sonderstellung der einzelnen Nationen wie der Siebenbürger Sachsen anerkannt worden waren. In Siebenbürgen hatten die Türken und die Kurruzzenkriege des 17. Jahrhunderts zahlreiche Dorfschaften stark in Mitleidenschaft gezogen. Hier gab es verwüstete Dörfer, die man durch die Zufuhr von Menschen, welche man in den katholischen Erblanden nicht duldeten, neu beleben wollte. Und in Siebenbürgen gab es Land, das man bewirtschaften mußte.

Die Transmigranten unter Maria Theresia sollten, wie es mit den Deportierten schon unter Kaiser Karl VI. in den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts aus wirtschaftspolitisch-kolonisatorischen Motiven beabsichtigt war, dieses brachliegende Land bestellen. Das Konzept hatte vorgesehen, den Transmigranten das Ackerland kostenlos zur Verfügung zu stellen; die Kosten für die Errichtung der Gebäude, die Errichtung der Häuser, sollten die Transmigranten selbst zu tragen haben. Unter Karl VI. scheint das System noch in Umrissen funktioniert zu haben, unter Maria Theresia jedoch hatten sich die Verhältnisse bei gleichbleibenden Vorbedingungen seitens der Regierung geändert. Denn: 650 Deportierte unter Karl VI. hatten den noch freien Grund und Boden rar werden lassen. Außerdem war nunmehr die Vorgangsweise des Staates dadurch verschärft worden, daß man den Deportierten die Kosten für Transport und Verpflegung ebenfalls anlastete. Das erforderliche Kapital dafür sollte aus den Erlösen der in der Heimat, in den Erbländern, zu verkaufenden Bauernhöfe der Transmigranten genommen werden. Darüber hinaus hatte sich die Regierung entschlossen – es wurde bereits oben angedeutet – die unmündigen Kinder im Lande zurückzubehalten und den Familienvater, den Familienerhalter, allein in das ferne Land zu verschicken.

Die Bilanz der Transmigration aus den österreichischen Erblanden zeigt folgendes Bild: In 19 Transporten ab dem Juli 1752 wurden insgesamt 3162 Personen nach Siebenbürgen deportiert. Den Höhepunkt erreichte die Transmigration während der Jahre 1754 und 1755, bis 1754 wurden auch nahezu alle minderjährigen Kinder zurückbehalten. Erst ab 1754 ließ man die Kinder mit den Eltern ziehen. In Siebenbürgen allerdings blieb nur ein kleiner Teil der Deportierten als Ansiedler erhalten. Bereits bis zum Jahre 1758 waren rund ein Drittel der Kärntner Transmigranten verstorben, ein großer Teil verstarb in den folgenden Jahren. Der Anteil an Überlebenden war bei den Kärntnern am höchsten, er lag um 10% unter der Sterberate der Oberösterreicher und der Steirer. Das System der Transmigration hatte offenkundig versagt. Ein Großteil der aus wohlhabenden Bauernfamilien stammenden Transmigranten war gezwungen, sich als Tagelöhner in Armut durchzuschlagen. Das System hatte insofern nicht funktioniert, als sämtliche finanziellen Lasten den Transmigranten auferlegt worden waren. Die Flüssigmachung des Transmigrantenvermögens, der Verkauf des Bauernhofes und des Mobiliars war den Grundherrschaften übertragen, die dabei und bei der Errechnung des Nettovermögens von niemanden kontrolliert worden sind. Inwieweit dabei finanzieller Schaden angerichtet worden ist, ist von der Forschung noch nicht aussagekräftig bearbeitet worden. Die Grundherrschaften vergaben in ihrem eigenen Interesse das freigewor-

26 REINHARDT, Kirchenreform (wie Anm. 18), bes. 110–118.

27 BUCHINGER, »Landler« (wie Anm. 14) mit weiterführender Literatur.

dene Bauerngut und waren naturgemäß auf die Ablieferung ihrer eigenen Abgaben bedacht, weniger auf die Abstattung des Kaufpreises an den nach Siebenbürgen weggeführten Vorbesitzer. Dieser freilich hätte das Geld bitter nötig gehabt, um über ein gewisses Startkapitel zu verfügen. Probleme brachte auch die Zuweisung von Grund und Boden durch die Siebenbürger Sachsen mit sich: Die Sachsen nämlich waren zwar durchaus von Mitgefühl für die aus konfessionellen Gründen deportierten Oberösterreicher, Steirer und Kärntner ergriffen. Man gönnte ihnen gerne den Aufenthalt in einem Land, wo allen Konfessionen die Glaubensfreiheit durch kaiserliches Patent verbrieft war, aber: »Grundsätzlich hatten sie [die Siebenbürger Sachsen] etwas dagegen, daß diese ›Glaubens- und Volksverwandten‹ im Lande Siebenbürgen angesiedelt werden sollten. Vor allem waren sie gegen eine Ansiedlung auf sächsischem Boden auf Kosten der Nation!«²⁸

Versucht man, ein Konklusum unter die Transmigration Maria Theresias zu setzen, wird man sagen müssen, daß nur wenige Siedlungen durch die »Landler« entstanden. Nur in der Nähe von Hermannstadt konnten einige dauerhafte »Landlergemeinden« geschaffen werden. Das religionspolitische Ziel, die Ausrottung des Ketzertums, wurde nicht erreicht. Das wirtschaftspolitische Ziel, die Erhaltung der Untertanen als Steuerzahler im eigenen Staatsgebiet, war ebenfalls kaum erreicht worden, da durch schlechte Organisation sowohl im Deportations- als auch im Ansiedlungsbereich der Staat einen Verlust von mehr als 100000 Gulden erlitten hatte. So gesehen war die theresianische Kolonisation in Siebenbürgen nur ein »dürftiger Teilerfolg, wenn nicht gar ... [ein] Mißerfolg«²⁹.

Das Toleranzpatent Josephs II. vom 13. Oktober 1781 brachte den Evangelischen Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses und deren Religionsverwandten in duldungsweiser Form das Recht der privaten Religionsausübung³⁰. Zudem war die Möglichkeit gegeben, für 100 Familien oder 500 Gläubige eine eigene Gemeinde samt Bethaus und Schule zu gründen. Unter diesen Gegebenheiten entstanden in Oberösterreich neun³¹, in der Steiermark drei³² und in Kärnten sechs sogenannte Toleranzgemeinden³³. Insgesamt gab es in den Erbländern Ende Oktober 1782 74722 Evangelische mit 28 Bethäusern; diese Zahl wuchs bis zum Ende des Jahres 1784 auf knapp 101000 Protestanten und 79 Bethäuser an³⁴. Dies ist das stärkste Zeugnis für das Überleben des Protestantismus im absoluten Staat der Habsburger, für das Überleben einer »religiösen Minderheit« im Untergrund, eines Doppellebens zwischen katholischem Schein und Treue zur evangelischen Tradition in einem Zeitraum von 180 Jahren.

28 BUCHINGER, »Landler« (wie Anm. 14) 412.

29 BUCHINGER, »Landler« (wie Anm. 14) 424.

30 Vgl. etwa Joseph F. DESPUT, Toleranz im Zeichen der Aufklärung. Das Toleranzpatent von 1781, in: Evangelisch in der Steiermark (wie Anm. 15) 89–98; Peter F. BARTON (Hg.), Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift. Wien 1981 (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte zweite Reihe VIII. Bd.); DERS. (Hg.), Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift. Wien 1981 (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, zweite Reihe IX Bd.).

31 HAIDER, Oberösterreich (wie Anm. 6) 280f.; Kirche in Oberösterreich. Katalog (wie Anm. 6) 503f.

32 Reiner PUSCHNIG, Die Toleranzkirche, in: Evangelisch in der Steiermark (wie Anm. 15) 98–108, bes. 102.

33 Walther FRESACHER, Das Duldungsgesetz vom 13. Oktober 1781 und seine Auswirkung in Kärnten in den Jahren 1781–1783, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 73 (1957) 9–60; Franz REISCHER, Die Toleranzgemeinden Kärntens nach einem Visitationsbericht vom Jahre 1786. Klagenfurt 1965 (Archiv für vaterländische Geschichte und Topographie 60).

34 Josef WODKA, Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte. Wien 1959, 304.

RUDOLF REINHARDT

Der Jansenismus

In einer Miscelle »Katholizismus und Katholizismen«¹ mit dem Untertitel »Zur Deutung der Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts« schlug ich kürzlich, unter Rückgriff auf die Definition »Katholizismus« von Karl Rahner (1961)² vor, in der Kirche Frankreichs des 17. und 18. Jahrhunderts zwei Katholizismen zu unterscheiden, einen jesuitisch geprägten und den »jansenistischen«. Eine solche Differenzierung würde dem Phänomen »Jansenismus« eher gerecht und böte die Möglichkeit, die Jansenisten aus jener Ecke herauszuholen, in die sie im Laufe der Zeit gestellt worden sind. Es war nicht nur das Abseits einer angeblichen Häresie oder wenigstens des Häresieverdachts. Man hatte sie auch in die Rolle einer Minorität innerhalb der Kirche gezwängt. Aus der Minorität wurde im Laufe des Jahrhunderts sogar eine Kleingruppe mit sektiererhaften Zügen. Welche Konsequenzen der neue Deutungsversuch für die Kirchengeschichtsschreibung hat, soll in der folgenden Skizze gezeigt werden. Auf Anmerkungen und Nachweise wurde bis auf wenige Ausnahmen verzichtet.

Der sogenannte Jansenismus ist ein Phänomen, das als solches, auch ohne Eingehen auf Ziele und Inhalte, das Interesse des Kirchenhistorikers verdient. Zum einen wird hier deutlich, daß im kirchlichen Raum Gruppierungen und Bewegungen entstehen können, bei denen recht bald die ursprünglichen Intentionen an den Rand treten, ja durch andere Fragen überlagert werden. Zum anderen zeigt der Jansenismus, wie vorsichtig mit solchen Begriffen umzugehen ist. Wir haben es in diesem Falle mit einer Bezeichnung zu tun, die von der Gegenpartei geprägt wurde. Was aber getroffen und abgewertet werden sollte, hatte mit dem ursprünglichen Inhalt und den eigentlichen Intentionen kaum mehr etwas gemein. Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein wurden Katholiken als »Jansenisten« bezeichnet, und zwar nur deshalb, weil sie sich nicht zu einer bestimmten Gruppierung bekannten. Bedauerlich ist, daß bis heute viele Theologen, vor allem aus den systematischen Disziplinen, die Parteilichkeit der Terminologie nicht begreifen und das Wort »Jansenismus« unkritisch verwenden. Dies alles zusammengenommen bewirkte und bewirkt, daß die Bezeichnung eine große Breite aufweist und nicht selten Widersprüchliches und Gegensätzliches in sich birgt. Das gleiche gilt für die »Jansenisten« selbst; manch einer, der als solcher in die Geschichtsbücher (zu Lebzeiten auch in Pamphlete, Flugblätter und Geheimberichte) einging, würde sich wundern, in welche Gesellschaft er versetzt wurde. Ferner: Der Jansenismus war eine der großen Chancen der katholischen Kirche im 17. Jahrhundert. Sie wurde im Grunde vertan, weil das theologische Problem zu einer kirchenpolitischen Prestigefrage degradiert und die Diskussion um eine effizientere Form der Kirche letztlich als Kampf um die Macht geführt wurde. Dies alles könnte als fehlgeleiteter Eifer noch toleriert werden. Nicht hingenommen werden darf aber, wenn der »Jansenismus« in die häretische Ecke gestellt wird, wie dies Herbert Rieser noch 1963³ getan hat. Für ihn war er das Bindeglied zwischen dem Protestantismus des 16. Jahrhun-

1 Zeitschrift für Kirchengeschichte 103, 1992, 361–365.

2 Karl RAHNER, Art.: Katholizismus, Begriff, in: Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Bd. 6 (1961) 88–89.

3 Herbert RIESER, Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit. Wien 1963, vor allem 20.

derts und den späteren »häretischen, protestantisierenden katholischen Theologien« des ausgehenden 18. Jahrhunderts.

Angebracht und adäquat ist es vielmehr, in der katholischen Kirche Frankreichs im 17. Jahrhundert einen doppelten Katholizismus zu unterscheiden, einen jesuitischen und einen jansenistischen. Damit würde nicht nur dem »Jansenismus« Gerechtigkeit verschafft; die kirchliche Entwicklung könnte unparteiisch und präziser dargestellt werden.

Um das Gesamtphänomen »Jansenismus« zu erfassen, muß zunächst der Gnadenstreit um Cornelius Jansenius (1585–1638) geschildert werden. Dann gilt es die Gegebenheiten, Strukturen und Mentalitäten in der Kirche zu Beginn des 17. Jahrhunderts zu analysieren. Beides, der Gnadenstreit und die Verhältnisse in Frankreich, lassen sich nicht in eindeutige, kausale wie zeitliche Abhängigkeiten stellen.

Um die Prämissen des Gnadenstreites um Cornelius Jansenius deutlich zu machen, gilt es, weiter auszuholen und zeitlich zurückzublenden. Streitigkeiten über das Zusammengehen von Gott und Mensch beim Heilswerk, über das Verhältnis göttlicher Gnade und menschlichen Mittuns sind so alt wie die theologische Reflexion selbst. Auch das Konzil von Trient hatte sich, vor dem Hintergrund der reformatorischen Theologie, diesem schwierigen Problem gestellt, ohne eine eindeutige Antwort zu finden. Abgewiesen werden konnten nur die beiden extremen Auffassungen, nämlich die Überbewertung der göttlichen Gnade auf Kosten des menschlichen Mittuns auf der einen und die Meinung, der Mensch könne aus sich, ohne Gottes Hilfe, das ewige Heil erwerben (»Pelagianismus«) auf der anderen Seite. Zwischen diesen beiden Positionen gibt es eine Fülle von Systemen, deren jedes Vorzüge, aber auch Schwächen hat. Die Bedeutung menschlichen Handelns wird vor allem dann herausgestellt, wenn ein System auch ein Reflex der seelsorgerlichen Praxis ist. In Predigt, Katechese und Beichtstuhl gilt es ja, menschliche Aktivitäten anzuregen und die Gläubigen dazu zu bringen, von sich aus am Guten mitzuwirken, d. h. nicht alles der Gnade Gottes zu überlassen.

Bei den Streitigkeiten des 16. und des frühen 17. Jahrhunderts spielten oft Rivalitäten der großen Orden und ihrer theologischen Schulen mit herein. Die bekanntesten innerkirchlichen Dispute waren die Auseinandersetzung des Michael Bajus (1513–1589), Professor in Löwen, mit jesuitischen Theologen, darunter Leonhard Lessius (1554–1623), und die Konfrontation spanischer Dominikaner mit Mitgliedern der Gesellschaft Jesu, vor allem mit Luis de Molina (1535–1600). Beides Mal wurde der Papst angegangen; die römischen Theologen und Kardinäle sahen sich aber überfordert, als von ihnen eine eindeutige Entscheidung über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der umstrittenen Systeme verlangt wurde. So blieb nichts anderes übrig, als die streitenden und rivalisierenden Parteien zur Ruhe zu ermahnen und sie davon abzuhalten, sich weiterhin gegenseitig zu verketzern, galt es doch, alle Kräfte für die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus zu sammeln. Zudem konnte man es sich nicht erlauben, gleichsam vor den Augen der Öffentlichkeit innerkirchliche Zwistigkeiten auszufechten. 1611 erging überdies ein päpstliches Dekret: Zum Druck von Schriften zur Gnadenfrage ist die Erlaubnis der römischen Behörden notwendig. Diese Verfügung mußte wiederholt eingeschärft werden. Trotzdem wurde das angestrebte Ziel nicht ganz erreicht; die Streitigkeiten und Diskussionen gingen, wenngleich gedämpft, weiter.

In diesem ständigen Hin und Her suchte der Löwener Theologe Cornelius Jansenius, seit 1636 Bischof von Ypern, einen Ausweg. Er war der Meinung, es habe nicht viel Sinn, solche Streitigkeiten der Schulen fortzuführen. Vielmehr empfahl er, bei einer unbestrittenen Autorität der kirchlichen Frühzeit, nämlich bei Augustinus, Rat und Weisung zu suchen. Dort wollte er die Lösung der umstrittenen Fragen finden, selbst auf die Gefahr hin, daß die Positionen der zeitgenössischen Schultheologen ins Wanken geraten sollten und das Ansehen der einen oder anderen Partei Schaden nehmen würde. Das Ergebnis seiner Studien und Forschungen legte Jansenius in einem dreibändigen Werk nieder, das allerdings erst 1640, also nach seinem Tod,

erscheinen konnte («Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate aegritude, medicina adversus pelagianos et massilienses»). Der Verfasser hob stark auf die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade und die Schwachheit des Menschen ab. Bei der Kritik der zeitgenössischen Theologie, auf die Jansenius nicht verzichten wollte, legte er sich auch mit den Jesuiten an. Diesen warf er vor, in der Gnadenlehre dem Semipelegianismus, in der seelsorgerlichen Praxis aber einem leichtfertigen Laxismus zu huldigen.

Wie schon erwähnt, erschien das Werk erst nach dem Tod des Jansenius. Der Drucklegung war ein erbitterter Kampf vorausgegangen. Die Jesuiten, die von dem Vorhaben erfahren hatten, versuchten mit allen Mitteln, die Veröffentlichung zu verhindern. 1640 (also im Jahr des Erscheinens des »Augustinus«) konnte der Orden das einhundertjährige Jubiläum seiner Gründung feiern. Bei dieser Gelegenheit wollte man die eigenen Leistungen in Vergangenheit und Gegenwart herausstellen. Kritik war unerwünscht. Das Erscheinen eines Werkes wie der »Augustinus« war aber geeignet, Schatten auf die Feste und Feiern zu werfen. Auf Betreiben des Ordens wurde das Werk bereits 1641 durch die römische Index-Kongregation, 1642 durch Papst Urban VIII. («In eminenti») verboten. Doch wurde auch von den Jesuiten verlangt, Ruhe zu wahren.

Trotz alledem wurde der Streit um das theologische Erbe des Jansenius sehr bald zur Auseinandersetzung um den »Jansenismus«. Dieser Kampf sollte vor allem die Kirche Frankreichs ein ganzes Jahrhundert hindurch bis in die Grundfesten erschüttern. Wie war es aber möglich, daß der Streit der Gelehrten das Interesse der breiten Öffentlichkeit fand? Oder: Weshalb verlagerte sich die Diskussion von der stillen Universität in den spanischen Niederlanden nach dem Süden, um dort eine ganze Nation zu erfassen und später auch auf die übrige katholische Welt auszustrahlen? Die kirchlichen Verhältnisse zu jener Zeit beantworten diese Fragen.

Das Mühen um eine Reform der französischen Kirche wurde von zwei Gruppen getragen. In der einen führten die Jesuiten, unterstützt von einem respektablen Anhang in Geistlichkeit und Laienschaft. Auch jene geistlichen Kommunitäten, die im Aufbruch der nachtridentinischen Zeit entstanden waren, unterlagen meist dem Einfluß der Gesellschaft Jesu, ihres Kirchenbildes und ihrer Spiritualität. Die Vorstellungen der Gruppe zeichneten sich durch eine gewisse Geschlossenheit und Einheitlichkeit aus. Das Gleiche galt von der seelsorgerlichen Konzeption. Auffallend, aber nicht überraschend war ein starker »ultramontaner«, d. h. »römischer« Akzent. Auf der anderen Seite fällt eine große Vielfalt an Ideen auf. Ganze Orden bzw. Reformgruppen innerhalb der einzelnen Orden mit ihrer spezifischen Geistigkeit waren vertreten. Auch das Echo unter den Weltgeistlichen und bei den gebildeten Laien war beachtlich. Zirkel und Kreise fanden sich zusammen. Die Vielfalt der Meinungen kam vor allem in der Frömmigkeit zum Ausdruck. Ein einheitliches Ideal gab es nicht. Auffallend war aber eine starke Neigung zur Innerlichkeit, gelegentlich sogar zur Mystik. Nicht selten zogen sich Laien für einige Zeit als »Einsiedler« in die Einsamkeit, d. h. in ein Kloster zurück. Manche Kreise praktizierten extreme Formen, zum Beispiel den Verzicht auf die häufige Kommunion. Das Sakrament wurde erst nach langer intensiver Einstimmung empfangen. (Dies widersprach der Praxis der anderen Seite, die nicht nur auf die tägliche Zelebration eines jeden Priesters, sondern auch auf die häufige Kommunion der Laien drängte.)

Erwähnenswert ist noch ein starker Rückgriff auf die Frömmigkeit der kirchlichen Frühzeit. Vor allem bei Augustinus suchte man Impulse für die eigene Spiritualität. Diese Richtung vertrat vor allem Duvergier de Hauranne (meist nach seiner Abtei Saint-Cyran genannt). Er pflegte Kontakte zu den Vertretern des Augustinismus an der Universität Löwen; mit Jansenius war er eng befreundet. Seit 1635 wirkte er als Seelsorger im Zisterzienserinnenkloster Port-Royal bei Paris, in dem seit 1609 die Äbtissin Angélique Arnauld eine strenge Reform (Klausur, Chorgebet, persönliche Armut) durchsetzte. Das Kloster hatte eine

große Ausstrahlung auf die vornehme Gesellschaft der Hauptstadt und wurde später eines der geistigen Zentren der Bewegung.

Überragender und integrierender Kopf der ganzen Richtung, von den Gegnern spöttisch »parti dévot« (Partei der Frömmeler) genannt, war Pierre de Bérulle (1575–1629), seit 1627 Kardinal. Sein Gegenspieler auf der anderen Seite, mehr aus politischem Kalkül denn aus Überzeugung, war ebenfalls Kardinal, Armand-Jean Richelieu (1585–1642). Durch seine guten Beziehungen zu Hof und Regierung wurde er zu einem gefährlichen Gegner, der ohnehin im Umgang mit den Widersachern nicht zimperlich war; so ließ er 1638 Saint-Cyran für einige Zeit einsperren.

Nicht nur in ihrer Frömmigkeit und Spiritualität unterschieden sich die beiden Gruppen; die Gegensätze reichten bis hin zu wichtigen Feldern der französischen Innen-, ja selbst der Außenpolitik. Einige der umstrittenen Fragen seien angedeutet. So wurde darüber diskutiert, ob man die evangelischen, wieder an Frankreich gefallenen Gemeinden im Elsaß mit Gewalt oder aber durch missionarische Belehrungen zur katholischen Kirche zurückführen solle. Eine andere Frage war, ob es erlaubt sei, an der Seite der deutschen Protestanten gegen den katholischen Kaiser und seine Freunde zu kämpfen und dadurch direkt und indirekt der eigenen Konfession zu schaden. Die Unterschiede zwischen den beiden Gruppen, ihren Ideen und Zielen, ja selbst der politischen Praxis waren so ausgeprägt und tiefgehend, daß man im Frankreich des 17. Jahrhunderts von zwei »Katholizismen«, einem »jesuitischen« und einem »jansenistischen« sprechen kann.

Wir gingen deshalb so ausführlich auf die Parteien ein, weil uns beide bald nach dem Ausbruch des Streites um Jansenius und seinen »Augustinus« wieder begegnen, und zwar jetzt als »Jansenisten« bzw. deren Gegner. Die Parteinahme der »parti dévot« war durch die persönlichen Freundschaften und die gemeinsame Verehrung des heiligen Augustinus vorgezeichnet. Ähnlich, nur mit umgekehrten Absichten, war es bei der anderen Seite. Daß sich die Jesuiten durch den »Augustinus« herausgefordert fühlen mußten, wurde bereits gesagt. Auch für den Staatsmann Richelieu war Jansenius kein Unbekannter. Dieser hatte ihn und seine gegen die eigenen Glaubensbrüder in Deutschland und Spanien gerichtete Politik 1635 in einer Flugschrift (»Mars Gallicus«) heftig angegriffen.

Die Verurteilung des »Augustinus« durch Papst und Indexkongregation entfesselte in Frankreich einen Sturm der Entrüstung: Nicht das Werk des Jansenius, die Theologie des heiligen Augustinus wurde verurteilt. Doch war auch die Gegenseite nicht untätig. Die Jesuiten argumentierten vor allem mit der angeblichen Identität zwischen der kalvinistischen und der »jansenistischen« Gnadenlehre. Ein solcher Vorwurf war in einer Zeit erbitterter konfessioneller Kämpfe überaus gefährlich. In manchen Kreisen bestand die Furcht vor einer neuen Häresie und einer neuen Spaltung in Frankreich. Mit diesem Argument gelang es später, auch König Ludwig XIV. gegen die »Jansenisten« einzunehmen. Man konnte ihm klar machen, daß alle Maßnahmen gegen die Häretiker im eigenen Königreich, gegen die Hugenotten, wenig Sinn haben, falls man eine neue Spaltung dulde. Durch die Machenschaften und den Eigensinn der »Jansenisten« wurde – nach dieser Meinung – wieder der Keim zu Uneinigkeit und Zwietracht gelegt. Diese politisch begründete Voreingenommenheit des Königs wie auch die Gegnerschaft des Nachfolgers Richelieu, des Kardinals Jules Mazarin (1602–1661), sollten dann die entscheidenden Faktoren für den äußeren Niedergang des »Jansenismus« werden.

So unterscheidet sich dieser neue Gnadenstreit deutlich von den vorausgegangenen. Die theologischen Fachleute an den Universitäten und in den Ordenshäusern waren nicht mehr unter sich. Eine breite, an Theologie und Kirche mehr oder weniger interessierte Öffentlichkeit nahm daran teil. Es ging nicht mehr allein um unterschiedliche Ansätze in der systematischen Theologie, vor allem der Gnadenlehre; weite Bereiche der kirchlichen Praxis, ja der Politik, standen zur Diskussion. Und da die beiden »Katholizismen« in Frankreich für und

gegen Jansenius Partei ergriffen, tobte der Kampf vor allem in diesem Land. Das ferne Löwen und seine Universität waren nur noch unbedeutende »Nebenkriegsschauplätze«.

Es ist hier nicht möglich, den langwierigen und erbitterten Kampf der beiden Gruppen ausführlich zu schildern. Nur einige Fakten sollen herausgegriffen werden. 1653 verurteilte Innozenz X. fünf Sätze, die als Grundthesen des »Augustinus« und damit des »Jansenismus« bezeichnet wurden: Die Verwandtschaft zur Gnadlehre des Calvinismus sei nicht zu leugnen, der häretische Charakter nicht zu übersehen. Die Gegenseite antwortete: Ohne Zweifel sind die fünf Sätze häretisch; doch stehen sie überhaupt nicht im »Augustinus«. Die Zuständigkeit des päpstlichen Lehramtes in Glaubensfragen ist unbestritten; der Papst überschreitet jedoch seine Kompetenz, wenn er beurteilen will, ob ein äußerer Tatbestand vorliegt oder nicht, d. h. ob bestimmte Sätze in einem Buch stehen oder nicht. Diese Differenzierung der »Jansenisten« ging als der Streit um die »Quaestio juris« und die »Quaestio facti« in die Geschichtsschreibung ein.

Das Angebot der Jansenisten, ein »silentium obsequiosum« (Schweigen aus Gehorsam) zu halten, das heißt, auf eine öffentliche Auseinandersetzung zu verzichten, trotzdem aber an der eigenen Meinung festzuhalten, nahm Rom nicht an. 1656 wollte Papst Alexander VII. den Streit beenden; er dekretierte: Die umstrittenen fünf Sätze sind dem »Augustinus« entnommen; eine weitere Diskussion ist überflüssig. Dem gläubigen Katholiken bleibt nur noch die innere und äußere Unterwerfung. Eine solche Argumentation des päpstlichen Lehramtes war wenig geeignet, die »Jansenisten« zum Schweigen zu bringen.

Der Druck von seiten der römischen Kurie, der Nuntiatur in Paris, des französischen Hofes und der Jesuiten wurde immer stärker; doch wuchs auch der Widerstand der »Jansenisten«. Sie waren in bedeutenden Institutionen des Staates und in einflußreichen Kreisen der Gesellschaft vertreten. Vor allem an der Sorbonne und in den Parlamenten hatten sie viele Anhänger. Zum großen Ereignis bei dieser Abwehr wurden seit Januar 1656 die anonym veröffentlichten »Lettres Provinciales«. In ihnen wurde die jesuitische Moralthologie, Kasuistik und Bußpraxis einer scharfen, ja vernichtenden Kritik unterzogen und durch beißende Schärfe dem öffentlichen Spott ausgesetzt. Verfasser war der berühmte Philosoph und Mathematiker Blaise Pascal (1623–1662). Er pflegte enge Beziehungen zur Abtei Port-Royal.

Unter Papst Clemens IX. (1667–1669) gelang es, eine juristische Formel zu finden, welche beide Seiten zufriedenstellte, da niemand seine Überzeugung aufgeben mußte (»Clementinischer Friede«). Doch sollte die Ruhe nicht lange währen. 1676 wurde mit Innozenz XI. ein Mann gewählt, der selbst als »Jansenist«, d. h. als Geger der Jesuiten galt. Die Politik des Papstes gegenüber Frankreich, vor allem im »Regalienstreit«, erweckte bei Ludwig XIV. neues Mißtrauen. Wieder bekamen die »Jansenisten«, dieses Mal als wirkliche oder potentielle Helfer des Papstes, die harte Hand der königlichen Politik zu spüren. So wurde der Abtei Port-Royal verboten, Novizinnen aufzunehmen; der Konvent war dadurch zum Aussterben verurteilt.

Gegen Ende des Jahrhunderts trat unter den »Jansenisten« der Oratorianer Pasquier Quesnel (1634–1719) hervor. Seine Bedeutung lag weniger in neuen Beiträgen zur Gnadentheologie als im Bemühen, Frömmigkeit und Seelsorge zu erneuern und zu vertiefen. Ein Weg dazu war für ihn vor allem die Lektüre der Heiligen Schrift in der Muttersprache.

Um die Wende zum 18. Jahrhundert waren die Jansenisten, trotz aller Machenschaften ihrer Gegner, keineswegs im Untergehen. Im Gegenteil, sie verfügten über einen starken und geistig profilierten Anhang. Dies galt nicht nur für Frankreich; jetzt gab es auch starke Gruppen und viele Anhänger in den spanischen Niederlanden. Nicht wenige dieser »Jansenisten« waren Franzosen, die durch die Verfolgung der zurückliegenden Jahrzehnte ins Exil getrieben worden waren. Auch für den »Jansenismus« in den Niederlanden galt: Der ursprüngliche Ansatz der Bewegung, die Gnadlehre, war weithin zurückgetreten; im

Vordergrund standen Fragen der Seelsorge, der Frömmigkeit, der kirchlichen Disziplin und der persönlichen Ascese.

Ja, der Kreis der »Jansenisten« wurde noch weiter gezogen. Die Gegner waren dazu übergegangen, auch all jene dazuzurechnen, die in irgendeiner wichtigen Frage nicht mit ihnen übereinstimmten. So wurden auch solche Theologen zu »Jansenisten« gestempelt, die in ihrer Gnadenlehre der Meinung des Jansenius geradezu widersprachen, in anderen Fragen aber nicht den jesuitischen Auffassungen folgen konnten und deshalb eigenständige Ansichten vertraten. Auch abweichende Vorstellungen über die rechte Verfassung und Struktur der Kirche galten als »Jansenismus«. Es kam sogar so weit, daß selbst politische Gegner zu »Jansenisten« wurden. So begegnen nach 1700 alle Anhänger eines unabhängigen und autonomen Belgiens, d. h. die Gegner einer Übernahme des Landes durch die spanischen Bourbonen, als »Jansenisten«. So zeigt sich der »Jansenismus« an der Wende zum 18. Jahrhundert als ein komplexes Gebilde widersprüchlicher Wünsche, Ziele und Meinungen. Der gemeinsame Nenner war im Grunde allein die Ablehnung der königlichen Politik in Frankreich, der römisch-kurialen Absichten und der jesuitischen Theologie und Praxis.

In Frankreich wurden die Gegner der »Jansenisten« zu Beginn des 18. Jahrhunderts zunehmend ungeduldiger. König Ludwig XIV. hatte es verstanden, nach langen und erbitterten Kämpfen die Hugenotten politisch auszuschalten und dadurch die kirchliche Einheit des Landes wieder herzustellen. Nun entpuppte sich die »Sekte« der Jansenisten als neuer, hartnäckiger Störenfried. Energische Gegenmaßnahmen schienen unerläßlich. Durch den zeitweiligen Übergang Spaniens an einen Enkel Ludwig XIV. konnte der Kampf gegen die »Jansenisten« in die spanischen Niederlande getragen werden; auch in diesem Refugium geflohener »Jansenisten« sollte endlich Ordnung geschaffen werden. 1703 ließ der König Quesnel gefangennehmen (dem anschließend die Flucht gelang). Auch drängte der französische Hof auf eine erneute Verurteilung durch den Papst. Clemens XI. (1700–1721), durch seinen Streit mit Habsburg-Spanien politisch beengt, verlangte 1705 in der Bulle »Vineam Domini« von allen Gläubigen eine Verwerfung der Lehrsätze des Jansenius und des Quesnel. Der Ausweg des »Schweigens aus Gehorsam«, des *silentium obsequiosum*, wurde vom Papst von vorneherein abgeschnitten. Trotzdem lief nicht alles nach Wunsch. So leistete der Konvent von Port-Royal erbitterten Widerstand. Er wurde 1709 vertrieben, das Kloster anschließend dem Erdboden gleichgemacht. Auf ständiges Drängen des Königs holte der Papst 1713 erneut zum Schlag aus. In der Bulle »Unigenitus« verurteilte er 101 Sätze, die fast alle den Büchern des Jansenius und des Quesnel entnommen waren. Doch hatte sich damit die leidige Frage noch immer nicht erledigt. Erneut gingen die Wellen der Erregung hoch. Nicht nur der Inhalt der Bulle, vor allem der ihr unterlegte Anspruch, eine Äußerung des unfehlbaren Lehramtes zu sein, rief Widerspruch hervor. Acht französische Bischöfe, geführt vom Erzbischof von Paris, Louis Antoine Kardinal de Noailles, verweigerten die Unterwerfung. Zahlreiche Priester und Laien folgten. Die Erregung war so groß, daß Ludwig XIV. sogar die Einberufung eines Nationalkonzils ins Auge fassen mußte. Doch starb der König, ehe eine Entscheidung darüber gefallen war.

Unter der Regentschaft des Herzogs Philipp von Orléans (1715–1723) hatten die Jansenisten zunächst mehr Spielraum und Freiheit. Man konnte wieder offen diskutieren. Als Ausdruck des Protestes gegen die Ansprüche der Bulle »Unigenitus« appellierten 1717 vier Bischöfe vom Papst an die Entscheidung eines Allgemeinen Konzils. Daraufhin spaltete sich die Kirche Frankreichs in die »Akzeptanten« (d. h. der Bulle »Unigenitus«) und die »Appellanten«. Aus Furcht vor den Folge dieses tiefgreifenden Zwiespaltes für den französischen Staat änderte der Herzog 1720 seine Politik; die »Jansenisten« wurden erneut verfolgt und bedroht (1730 wurde die Bulle »Unigenitus« zum Staatsgesetz erhoben, ihre Annahme von allen Franzosen verlangt). Viele »Appellanten« gingen in die äußere oder innere Emigration.

Damit war im wesentlichen die Widerstandskraft der Jansenisten« in Frankreich gebrochen. In manchen Kreisen, vor allem im Ordensklerus (z. B. bei der gelehrten Benediktinerkongregation der Mauriner) konnte sich die Ideen noch längere Zeit halten. Einige dieser »jansenistischen« Gruppen nahmen aber ein sektiererhaftes Gehabe an, z. B. die »Konvulsionäre« (convulsionnaire = von Zuckungen Befallener, religiös Verzückter). Dadurch verloren sie weithin an Glaubwürdigkeit und Ausstrahlungskraft.

Im herkömmlichen Geschichtsbild wird der »Jansenismus« in enger Nachbarschaft zum »Gallikanismus« gesehen. Eine solche Deutung differenziert zu wenig. Aus verständlichen Gründen waren die jansenistischen Restgruppen im 18. Jahrhundert von einer starken Abneigung gegenüber Papst und Kurie geprägt; einige Ideen (»Konziliarismus« mit der Möglichkeit der Appellation vom Papst an ein Allgemeines Konzil, »Episkopalismus«) blieben bei ihnen lebendig, die vom »Gallikanismus« mitgetragen wurden. Für wesentliche Teile der »gallikanischen« Doktrin und Praxis bestand diese angebliche Übereinstimmung jedoch nicht. Viele »Jansenisten« des 17. Jahrhunderts hatten nämlich die wirklichen oder angeblichen Rechte des Königs der Kirche von Frankreich gegenüber ganz oder teilweise abgelehnt (z. B. im »Regalienstreit«). Die Gegner hingegen hatten die althergebrachten »gallikanischen« Rechte der Krone samt der Pflicht des Königs, für Einheit und Reinheit des Glaubens zu sorgen, dazu benützt, einen unerbittlichen Kampf zu beginnen und die Anhänger des Jansenius, der »parti dévot« und des »Jansenismus« verfolgen und vernichten zu lassen.

Die Kirche in Deutschland wurde erst durch die Bullen »Vineam Domini« und »Unigenitus« mit dem Problem des »Jansenismus« konfrontiert. Vielerorts wußte man mit den päpstlichen Verlautbarungen aber nicht viel anzufangen. Erst später wurde »Unigenitus« in der antikurialen Publizistik zum Symbol römischen Machtstrebens. Die antifranzösische Stimmung im Reich (»Raubkriege«) hatte lange Zeit ein Übergreifen der Ideen, der Diskussionen und Auseinandersetzungen verhindert. Nur gelegentlich waren gebildete Geistliche und Laien (z. B. Ernst Landgraf von Hessen-Rotenburg-Rheinfels, 1623–1693) durch Literatur und Korrespondenz mit »Jansenisten« in Frankreich in Berührung gekommen. Entscheidender noch war, daß die Gesellschaft Jesu fast wie durch ein Monopol die Geistigkeit des deutschen Katholizismus (die alten Orden⁴ eingeschlossen) geprägt hatte. Ein gutes Beispiel war das Verhalten der oberschwäbischen Prämonstratenser auf dem Generalkapitel von 1717. Eine starke Gruppe versuchte dort, den Gesamtorden in das Lager der Appellanten zu führen⁵. Die Vertreter der Schwäbischen Zirkarie, die Äbte von Weißenau und Rot, wußten dies zu verhindern. Ihre Argumentation: Der Ungehorsam gegenüber dem Papst war schon immer der Beginn von Spaltung und Häresie.

1714 fielen die spanischen Niederlande, bisher einer der wichtigsten Schauplätze der Auseinandersetzungen um den »Jansenismus«, an Österreich. Die neuen Herren hatten wenig Interesse daran, die notwendige politische Konsolidierung durch innerkirchliche Streitigkeiten gefährden zu lassen. Man drängte deshalb den Papst, aber auch die Jesuiten und die Bischöfe im Lande, sich zurückzuhalten. Eine ähnliche Forderung richtete der Wiener Hof mit Nachdruck an die Oberhirten im Westen des Reiches; man verlangte von ihnen, bei den »Jansenisten-Verfolgungen« nicht mitzumachen. Diese Politik kam zunächst den »Jansenisten« zugute; die Nuntiatur in Köln meinte, auch hierzulande, vor allem in den Klöstern der alten Orden, Vertreter der »Irrlehre« festmachen zu können. Beachtenswert sind die starken Impulse, die in

4 Weitere Beispiele für die Reformen der alten Orden durch »jesuitische Inspiration« bei Rudolf REINHARDT, *Katholizismus und Katholizismen* (o. Anm. 1) 364f.

5 Hermann TÜCHLE, *Die Bulle Unigenitus und die süddeutschen Prämonstratenser*, in: *Historisches Jahrbuch* 74, 1955, 342–350; wieder in: *Marchtal. Prämonstratenserabtei – Fürstliches Schloß – Kirchliche Akademie. Festgabe zum 300jährigen Bestehen der Stiftskirche St. Peter und Paul (1692–1992)*. Hrsg. von Max MÜLLER, Rudolf REINHARDT und Wilfried SCHÖNTAG. Ulm 1992, 205–210.

der Folgezeit, vor allem in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, von den »Jansenisten« in den Niederlanden, aber auch in Lothringen auf die habsburgischen Stammlande ausgingen. Der österreichische »Reformkatholizismus« der Zeit, vor allem der »Josephinismus«, sind ohne solche Kontakte nicht denkbar.

Auch auf der Apenninhalbinsel, Kirchenstaat und die Stadt Rom eingeschlossen, bildeten sich während des 18. Jahrhunderts zahlreiche Reformzirkel. Hervorragende Gelehrte gehörten ihnen an (L. A. Muratori, Kardinal A. M. Quirini). Die Gemeinsamkeit mit den Anhängern des »Jansenismus« in anderen Ländern bestand meist nur in einer kritischen Zurückhaltung gegenüber den Jesuiten, wie auch in den Versuchen, eine Erneuerung der Kirche, ihrer Disziplin, Frömmigkeit und Theologie zu diskutieren und einzuleiten; die Frühzeit sollte wieder Richtschnur und Maß abgeben. Diese Kreise erhielten deshalb ebenfalls das Etikett »jansenistisch«. Auf der Synode von Pistoia (1786) in der habsburgischen Sekundogenitur Toskana (unter Großherzog Leopold) wurden diese Ideen dann zum amtlichen Programm einer Kirchenreform.

Bedeutung erhielten die Zirkel in Italien durch den Einfluß, den sie auf das südliche Deutschland (Österreich, Fürsterzbistum Salzburg, Bayern) nehmen konnten. Die »Muratori-Gruppen« dieser Länder prägten jenen »Reformkatholizismus« mit, der in der »Aufklärung« ganz Deutschland erfassen sollte.

GREGOR RICHTER

Wie im württembergischen Allgäu 1938 nach dessen Vertreibung »weitaus der überwiegende Teil der katholischen Bevölkerung auf Seiten von Bischof Sproll« stand

Aus amtlichen Akten der Zeit¹

Vorbemerkung: Im Mittelpunkt der nachfolgenden Ausführungen stehen Ereignisse aus dem Jahr 1938, die sich in der Diözese Rottenburg zugetragen haben. Die Quellenbasis, auf die sie sich stützen, ist verhältnismäßig schmal. Im wesentlichen handelt es sich nämlich um zwei Aktenbüschel, die im Staatsarchiv Sigmaringen vorhanden sind und dort zum Bestand des Landratsamtes Wangen gehören². Auf einen Teil dieser Unterlagen konnte 1979 schon in der *Schwäbischen Heimat* hingewiesen werden³. Inzwischen haben sich im Archiv der Diözese Rottenburg einige Ergänzungen finden lassen⁴. Eine erneute Überprüfung aller im Staatsarchiv Sigmaringen verwahrten Landratsamtsbestände aus dieser Zeit ergab allerdings, daß die Dokumentation im Landratsamt Wangen als Ausnahme anzusehen ist, fand sich doch lediglich im Bestand *Landratsamt Reutlingen* für die katholische Pfarrei Pfullingen ein Beleg für die Überwachungsaktion im August 1938⁵. Wenn auch zunächst der Tagungsort der diesjährigen Mitgliederversammlung den ersten Anstoß dazu gab, so scheint es unabhängig von dem örtlichen und regionalen Bezug als angebracht, erneut auf das Thema einzugehen, weil dieses unmittelbare Einblicke in jene Zeit vermittelt, in der die Kirche im totalitären Unrechtsstaat der öffentlichen Willkür und diskriminierender Überwachung ausgesetzt war. Es fällt aber auch Licht auf die Rolle, die das ungestörte Vertrauensverhältnis zwischen Klerus und Volk spielt. Da es sich hier um einen quellennahen Bericht handeln soll, konnte weitgehend auf ergänzende Literaturstudien verzichtet werden⁶.

1 Geringfügig veränderte Fassung eines Vortrags auf der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 17. November 1993 in Leutkirch i. A.

2 Wü 65/42 Bd. 4 Bü 806 betr. Oberamtsbezirk Leutkirch und Bü 894 Oberamtsbezirk Wangen.

3 Gregor RICHTER, Standhafter Klerus im Oberamt Wangen 1938, in: *Schwäbische Heimat* 1979 Heft 1 S. 47–51.

4 Für die freundliche Unterstützung sei Herrn Dr. Janker und Frau Binz auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

5 Wü 65/27 Bd. 6 Bü 4766.

6 Eine wesentliche Ergänzung gedruckter Quellen stellt folgende Publikation dar: Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstands, hgg. von Paul KOPF und Max MILLER (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A: Quellen Bd. 13), 1971 (Künftig Dok.). Für weitergehende Studien wären die späteren Veröffentlichungen von Prälat Dekan Kopf heranzuziehen, die er teils in dieser Zeitschrift, teils andernorts publiziert hat; ferner sei verwiesen auf Band 2 dieser Zeitschrift, der von Prof. Joachim Köhler betreut wurde und ausschließlich dem Themenkomplex »Kirche im Nationalsozialismus« gewidmet ist; desweiteren seien genannt Band 28 der »Hohenheimer Protokolle« unter dem Titel »Gelegen oder ungelegen. Zeugnis für die Wahrheit. Zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs Joannes Baptista Sproll«, hgg. von Dieter R. BAUER und Abraham KUSTERMANN (1989) und Paul SAUER, *Württemberg in der Zeit des Nationalsozialismus*, 1975.

Doch nun zum Thema selbst: Der Bürgermeister der Gemeinde Leupolz Oberamt, später Kreis Wangen im Allgäu berichtete am 5. September 1938 an den Landrat zu Wangen unter Bezugnahme auf eine vorausgegangene Weisung zum Betreffsthema *Verlesung des gemeinschaftlichen Hirtenbriefes* folgendes: Dem am 12. Juli 1897 geborenen Pfarrer Hugo Sauter sei am 27. August in schriftlicher Form mitgeteilt und mündlich über seine Haushälterin Theresia Sauter eingeschärft worden, daß der *Hirtenbrief morgen Sonntag nicht zur Verlesung kommen darf*. Eine Strafe bei Verstoß sei nicht angedroht worden. Tatsächlich wäre dann *am Sonntag vormittag... kein Hirtenbrief verlesen* worden. Pfarrer Sauter hätte jedoch *am Sonntag abend anlässlich einer für Bischof Sproll abgehaltenen Betstunde den Hirtenbrief über die Landesverweisung von Bischof Sproll verlesen*, dazuhin am nächsten Sonntag, den 4. September, den *gemeinschaftlichen Hirtenbrief*. Diesen Angaben fügte der Bürgermeister hinzu: *Über die Verlesung des Hirtenbriefes am Sonntag, den 28. August..., war ein Großteil der Bevölkerung aufgebracht, daß man es dem Bischof so gemacht habe und man sehe doch, daß man die Religion verbieten will, und es wurde hauptsächlich für Bischof Sproll Stellung genommen und die Handlungsweise der Staatspolizei verurteilt. Die Verlesung des Hirtenbriefes über die Ausweisung von Bischof Sproll hat sich in politischer Hinsicht in der Gemeinde Leupolz sehr ungünstig ausgewirkt. Über die Verlesung des Hirtenbriefes am gestrigen Sonntag hat man bis jetzt nicht viel gehört. Fest steht aber, daß weitaus der überwiegende Teil der katholischen Bevölkerung auf Seiten von Bischof Sproll steht*. Soweit ein erster Ausschnitt, auf den übrigen Wortlaut des Berichts wird zurückzukommen sein.

Das sicher nicht leicht verständliche Zitat ist die Belegstelle für den wörtlichen Einschub im Titel des Beitrags. Wichtiger aber ist, daß alle Themenbereiche, die angeschnitten werden sollen, in dem Zitat anklängen, nämlich

- nach welchen Vorkommnissen eine Mitteilung darüber die Gläubigen beunruhigen mußte,
- wie Klerus und Gläubige überwacht wurden,
- wie weit einem Verbot, Hirtenbriefe zu verlesen, Folge geleistet worden ist,
- welche Noten das Verhalten und das Wirken von Geistlichen erfuhren und
- was in amtlichen Berichten über die Reaktionen der Bevölkerung zu finden ist.

Die Ereignisse des Jahres 1938 um Bischof Dr. Joannes Baptista Sproll, den Oberhirten der Diözese Rottenburg, die den Anlaß für die angedeutete Überwachungsaktion abgegeben haben, sind bekannt. Unter Anlehnung an die Dokumentation von Kopf und Miller sollen nur die wichtigsten Vorgänge in Erinnerung gerufen werden, um die Zusammenhänge mit unserem Thema aufzudecken:

Bekanntlich hatte Hitler im Frühjahr 1938 seine Truppen in Österreich einmarschieren lassen und die Nachbarrepublik dem Deutschen Reich eingegliedert. Die Voraussetzungen, die dafür in Österreich selbst entstanden waren bzw. geschaffen wurden, müssen hier außer Betracht bleiben. In der Propaganda der Zeit hieß es, die Ostmark sei heimgekehrt oder, noch pathetischer, vom Führer heimgeholt worden. Die Freude über den Anschluß war diesseits wie jenseits der bisherigen Grenzen groß, was die Nationalsozialisten propagandistisch auszunutzen verstanden, aber nicht nur propagandistisch, sondern unmittelbar politisch. Denn Hitler ließ schon wenige Wochen nach dem Anschluß am 10. April 1938 darüber eine Volksabstimmung abhalten. Raffinierterweise stellte man aber nicht bloß den Anschluß zur Zustimmung oder Ablehnung, was selbst überzeugten Christen und so auch Bischof Sproll keine Gewissensbisse verursacht hätte, sondern die Wähler hatten mit dem selben Stimmzettel und nur in je einem Feld für ja oder nein sowohl über die Österreichfrage als auch über vom »Führer« ausgewählte Kandidaten für den Reichstag abzustimmen. Wer also der ersten Frage seine Zustimmung gab, billigte zugleich die Reichstagskandidaten, ohne daß er einzelne von ihnen oder die ganze Liste ablehnen konnte. Dies aber bewog Bischof Sproll, der Volksabstimmung fernzubleiben. Später erklärte er dazu seinen Diözesanen, es seien unter den

Kandidaten Männer gewesen, *deren grundsätzlich feindliche Stellung gegen die katholische Kirche und das ganze Christentum von Jahr zu Jahr immer klarer zu Tage getreten sei*⁷. Kopf und Müller nennen als typische Vertreter dieser Figuren die Namen von Robert Ley und Alfred Rosenberg, für die nationalsozialistischen »Ordensburgen« verantwortlich der erste, Autor des berühmten Machwerkes »Der Mythos des 20. Jahrhunderts« der andere.

Die Wahlenthaltung des Rottenburger Bischofs entfachte einen unglaublichen Sturm. Obwohl es keine gesetzliche Wahlpflicht gab, kam es zu wüsten Beschimpfungen und Verleumdungen in der Presse, zu massiven Einschüchterungen durch von der Partei organisierte Demonstrationen, zu körperlichen Angriffen sowie zu Verwüstungen am und im bischöflichen Palais, stets begleitet von unmißverständlichen Schmähungen und Drohungen seitens parteiamtlicher und staatlicher Stellen. Angeblich äußerte sich auf diese Weise der Volkszorn wegen der Wahlenthaltung, die als eines Deutschen unwürdig deklariert wurde, doch ging es primär um die Beseitigung eines unliebsamen Kirchenmannes, der sich in den vorausgegangenen Jahren nicht gescheut hatte, die religionsfeindliche Ideologie des Regimes anzuprangern, und dessen Bekenntnistage in der Diözese unübersehbaren Zulauf und Erfolg hatten.

Im Hinblick auf den angeblichen Volkszorn ist es mehr als entlarvend, wenn der Chef der Gestapoleitstelle Stuttgart bereits am 23. April erklären ließ, die Behörden hätten *keine Veranlassung, die ... berechnete Entrüstung des Volkes mit staatlichen Machtmitteln zu unterdrücken [oder] vor dem Bischöflichen Palais eine Staatswache aufziehen zu lassen*. Statt Schutz drohte Vertreibung, forderte man doch im gleichen Schriftstück, der Bischof solle den *Bezirk der Staatspolizeileitstelle Stuttgart (Württemberg-Hohenzollern) sofort ... verlassen*⁸. Für die angebliche *berechnete Entrüstung des Volkes* ist es nicht weniger entlarvend, wenn nach den schlimmen Julidemstrationen, wobei einmal sogar im bischöflichen Palais Feuer gelegt worden war, die Gestapo Stuttgart selbst nach Berlin berichtete, man habe *am 23. Juli ... Parteigenossen und Angehörige der NS-Gliederungen aus den benachbarten Kreisen Reutlingen, Tübingen, Horb, Hechingen mit Omnibussen usw. herangeholt*. Wie sich die Bevölkerung tatsächlich stellte, wird wenige Zeilen weiter so geschildert: *Die Rottenburger Bevölkerung nahm diesmal eine durchaus feindselige Haltung gegenüber den Demonstranten ein. Dem Landrat von Rottenburg wurde ... auf offener Straße Pflichtvergessenheit vorgeworfen. Äußerungen wie wie kann die Polizei zulassen, daß ein Gebäude gestürmt und demoliert wird, ... waren zu hören. Die Omnibusse, welche die Demonstranten nach Hause brachten, wurden in den umliegenden Dörfern mit Steinen beworfen*⁹.

Doch damit wurde schon vorgegriffen.

Zur Charakterisierung der Entwicklung und zur Chronologie der einzelnen Vorkommnisse genügen einige Stichworte:

- die vorsorgliche Abreise des Bischofs aus Rottenburg noch am Wahlabend,
- eine erste Demonstration am Tag danach mit ca. 500 Teilnehmern,
- weitere Demonstrationen in den folgenden Wochen, längere Abwesenheit des Bischofs, vorwiegend innerhalb der Diözese,
- Rückkehr von Dr. Sproll in die Bischofsstadt auf ausdrückliche Weisung des Papstes am 15. Juli,
- danach Eskalation der Gewalt und des Psychoterrors.

Jetzt zählten die Demonstranten nach Tausenden, drangen die Massen wiederholt in das Palais ein und richteten dort die erwähnten Verwüstungen an.

Die Reichsregierung bemühte sich parallel dazu in Rom – wenn auch vergeblich – um die

7 Wie Anm. 6 Dok. Nr. 12 und Nr. 49.

8 Ebd. Dok. Nr. 14.

9 Ebd. Dok. Nr. 44c.

Abberufung des Bischofs, und die Presse hetzte weiter. In dieser Situation hielt es Bischof Sproll für erforderlich, den Gläubigen gegenüber in einem Hirten Schreiben vom 28. Juli¹⁰ den Vorwurf des Landesverrats zu entkräften und erneut die Gründe für seine Wahlenthaltung darzulegen. Die *bedauerlichen Ausschreitungen*, wie er die Übergriffe zurückhaltend umschrieb, erwähnte er nur global, weil es ihm nach seinen eigenen Worten widerstrebt, *von den wüsten Beleidigungen und Bedrohungen gegen seine Person ... zu reden*.

Obwohl der Bischof auf diese Weise versuchte, jede Eskalation zu vermeiden, hielt es die Gestapo dennoch für angebracht, das Verlesen dieses Hirtenbriefes zu verbieten. Das Verbot wurde nun aber nicht etwa dem bischöflichen Ordinariat gegenüber ausgesprochen, sondern über die Dekanate an die Pfarrgeistlichkeit geleitet. Die Dekane erhielten dazu teils mündliche, teils schriftliche Weisung, die durch Strafandrohung für den Fall, daß eine Weitergabe des Verbotsbefehls unterblieb, verschärft wurde. Und doch gab es Schwierigkeiten, zumal das Verbot erst einen Tag vor der vorgeschriebenen Verkündigung erging und nicht alle Dekanatsämter – was heute verwundern mag – über Telefonanschlüsse verfügten. Teils benutzte man auch vorgeschobene Ausflüchte. Der Erfolg der Übermittlungsaktion war jedenfalls Ende Juli nicht 100%ig. Dies galt auch für die Einhaltung des Verbots, weil sich zahlreiche Pfarrer nicht daran hielten. Als der Pfarrer von Regglisweiler deshalb am 2. August amtlich verhört wurde, gab er zu Protokoll, *Ich habe dem Bischof bei der Priesterweihe Gehorsam versprochen und habe dieses Hirten Schreiben als bischöflichen Befehl angesehen*¹¹. Solche Formulierungen werden uns noch mehr begegnen.

Im Juli und August 1938 brodelte es indessen weiter. Noch am 31. Juli, dem Sonntag, an dem der erwähnte Hirtenbrief verlesen werden sollte, gab es wieder eine Massendemonstration in Rottenburg. Als alle physischen und psychischen Pressionen nichts fruchteten, ergriffen die Machthaber einen Monat später am 24. August 1938 die Initiative zu einer gewaltsamen Lösung, indem sie Bischof Dr. Sproll aus Württemberg und Hohenzollern, dem Zuständigkeitsbereich der Gestapoleitstelle Stuttgart also und damit auch aus seiner Diözese, auswiesen. Auf seine Erklärung, nur der Gewalt zu weichen, ließen sie ihn mit einem Auto wegbringen. Wie bekannt, dauerte die Vertreibung bis zum Zusammenbruch, woran nur erinnert werden soll.

Natürlich waren sich die Verantwortlichen seinerzeit darüber im klaren, was sie angerichtet hatten. Ebenso wußten sie auch, daß sie in dieser Sache nicht das katholische Volk hinter sich hatten. Nicht in den Wangener, aber in den Reutlinger Akten des Landratsamtes hat sich eine Anweisung der Gestapoleitstelle Stuttgart vom 25. August, also einen Tag nach der Vertreibung des Bischofs, an ihre Außenstellen erhalten, das zeigt, wie nervös man war. In dem Schriftstück heißt es¹²: *Am 24. August 1938 wurde Bischof Dr. Sproll in Rottenburg Aufenthaltsverbot für den Bereich der Staatspolizeileitstelle Stuttgart erteilt. Er wurde mit Dienstkraftwagen außerhalb des Bereichs der Staatspolizeileitstelle verbracht und hält sich z. Zt. in Freiburg i. Br. auf*.

Da anzunehmen ist, daß zu dieser Maßnahme am Sonntag, den 28. 8. 38 in den katholischen Kirchen Stellung genommen wird, ersuche ich, die katholischen Gottesdienste an diesem Tag vertraulich überwachen zu lassen. Anstände irgendwelcher Art sind hierher zu berichten. Es ging dabei natürlich nicht um Stimmungsbilder, sondern um Vorkehrmaßnahmen für den Fall eventuell größerer Unruhen.

Doch bald wurde es konkreter. Denn selbstverständlich konnte die Nachricht über die zwangsweise Entfernung des Bischofs aus der Diözese dem Volk nicht verheimlicht werden. Um die Information der Diözesanen nicht der tendenziösen Presse zu überlassen, sah sich das

10 Ebd. Dok. Nr. 49 mit Fußnote 1: Bericht des Ordinariats über die Verbotsaktion.

11 DAR G 1.5 Bü 44 Unterfasz. Verbot des Verlesens des Hirtenbriefes.

12 Wie Anm. 2.

Bischöfliche Ordinariat zu schnellem Handeln veranlaßt, und es ging erstaunlich schnell. Noch am 24. August, am Tag der Vertreibung selbst, richtete Generalvikar Dr. Kottmann ein Schreiben an die Dekanatämter, um über die Dekane die Geistlichen von den Vorgängen im einzelnen zu informieren¹³. Es wurde in knappen Sätzen geschildert, *wie Beamte der Geheimen Staatspolizei Stuttgart im Bischöflichen Palais erschienen und ... dem Bischof mündlich eine Verfügung des Inhalts übermittelten, die Anwesenheit des Bischofs bilde eine dauernde Gefahr der Beunruhigung für die Bevölkerung, und er werde deshalb auf Grund des Gesetzes zum Schutze von Volk und Staat vom 28.2.1933 aus dem Gau Württemberg-Hohenzollern ausgewiesen. Für seine Abreise werde dem Bischof eine Frist von einer halben Stunde zugestanden. Weiter hieß es: Das Ansinnen, freiwillig seinen Amtssitz zu verlassen, wies der Bischof bestimmt zurück und erklärte, daß er nur der Gewalt weiche. Daraufhin wurde er in einem Auto der Geheimen Staatspolizei von Rottenburg weggeführt.* Mit der Bitte um Gebet für den Bischof endete diese knappe, aber informative Mitteilung. Inhaltlich gleich, nur ergänzt um die Bekundung großer Betroffenheit und die Versicherung, der Bischof werde mit *seiner Hirtensorge und Hirtenliebe, mit seinem Beten und Opfern* den Gläubigen nahe sein, erließ dann das Ordinariat am 26. August ein sogenanntes Hirtenschreiben an die Pfarrämter mit der Weisung, dieses *am Sonntag, den 28. August, in allen Kirchen und bei allen Gottesdiensten zu verlesen*. Zusätzlich wurde angeordnet, eine Andacht zu halten.

Wenn zwei Dinge zusammenfallen, spricht man von der Duplizität der Ereignisse. Eine solche ergab sich in diesen hektischen Tagen und zwar dadurch, daß kurz zuvor die deutsche Bischofskonferenz in Fulda getagt und am 19. August einen gemeinsamen Hirtenbrief verabschiedet hatte. Diesen konnte Bischof Sproll, der in Fulda anwesend gewesen war, noch vor seiner Vertreibung für seine Diözese unterzeichnen und mit der Weisung versehen, ihn am 28. August zu verlesen¹⁴. Inhaltlich hatte dieser Hirtenbrief durchaus Bezug auf die Rottenburger Vorgänge genommen, was geradezu unvermeidlich sein mußte, weil ja die Bedrohungen gegen den Bischof bereits in einem akuten Stadium standen und die Übergriffe reichsweite Aufmerksamkeit fanden. So drückten die Bischöfe ihre Sorge darüber aus, daß *die katholischen deutschen Menschen in ihrer religiösen Not sich fragten, ob sie nicht mehr des gleichen Rechts wie die übrigen Volksgenossen seien*. Unmittelbar anschließend sprach der gemeinsame Hirtenbrief der deutschen Bischöfe die Rottenburger Angelegenheit direkt an, allerdings ohne Namen zu nennen. Wörtlich heißt es: *Wenn man an einen deutschen Bischof sogar mit der unbegreiflichen Zumutung herangetreten ist, seine Diözese zu verlassen, und ihn nach seiner pflichtgemäßen Rückkehr, ohne das verhindernde Eingreifen der öffentlichen Organe mit beispiellosen häßlichen Ausläufen und Gewalttaten immer wieder bedrängt, so kann sich das katholische Volk wohl kaum der Befürchtung entziehen, daß wir Bischöfe überhaupt in absehbarer Zeit solch planmäßig aufgebotenen Massen ausgeliefert werden.*

Natürlich erfuhr die Gestapo, daß in der Diözese Rottenburg für den 28. August gleich zwei Hirtenschreiben zum Verlesen von den Kanzeln anstanden, und die Gestapo blieb nicht untätig, sie verbot das Verlesen beider Schreiben und ließ dies am Samstag, den 27. August, den Pfarrämtern über die Landräte mitteilen¹⁵. Dies war der staatliche Weg, das Verbot zu übermitteln, nachdem sich der kirchliche Weg versperrt hatte. Denn Generalvikar Dr. Kottmann weigerte sich, sein Schreiben an die Pfarrämter zurückzuziehen. Nach den Akten im Staatsarchiv Sigmaringen geschah die Unterrichtung nun in der Weise, daß in den Oberämtern Leutkirch und Wangen die Bürgermeister bzw. Gendarmeriebeamten am Samstag persönlich in die Pfarrhäuser gingen oder Vertreter dorthin schickten, um den Geistlichen selbst oder, bei

13 Wie Anm. 6 Dok. Nr. 62a. Das Hirtenschreiben an die Pfarrämter Nr. 62b, das Protestschreiben des Ordinariats vom 29. August gegen das Verbot des Hirtenschreibens Nr. 62c.

14 Ebd. Dok. Nr. 58c, Auszug.

15 Soweit nicht anders vermerkt alle Unterlagen zu diesem Fragenkomplex StA Sig. wie Anm. 2.

deren Verhinderung, den Haushälterinnen zu eröffnen, daß es verboten sei, die beiden Hirtenbriefe zu verlesen. Zuvor war allerdings in Wangen versucht worden, doch wieder das Dekanatamt einzuschalten und zu verpflichten, von der Anordnung *des Landrats sämtliche zum Dekanatamt gehörenden Pfarrämter* zu verständigen. Der Bote geriet jedoch an den jungen Vikar Andreas Bach (geb. 13. März 1913)¹⁶, der den Dekan zu vertreten hatte und rundweg erklärte, *daß er dazu nicht verpflichtet sei*. Auch sonst war das Ergebnis der Verbotsaktion im württembergischen Allgäu für die damaligen Machthaber wenig erfreulich.

Wenn vom württembergischen Allgäu und nicht vom Landkreis Wangen zu sprechen ist und zuvor schon immer unterschieden wurde zwischen den Oberämtern Leutkirch und Wangen einerseits, und andererseits wiederum nur der Landrat von Wangen zitiert wird, so hat dies seinen Grund. In Württemberg fand nämlich 1938 eine Gebietsreform statt, die am 1. Oktober in Kraft trat und u. a. die bisherigen Oberämter Leutkirch und Wangen zum Kreis Wangen vereinigte. Zuvor aber und eben zu der uns interessierenden Zeit führte bereits der Leiter des Wangener Oberamts den Titel Landrat und in Personalunion die Amtsgeschäfte eines Oberamtmanns von Leutkirch. In Wangen liefen demnach die Fäden auch in unserer Angelegenheit zusammen, was offensichtlich die Erhaltung der Unterlagen begünstigt hat und es heute erlaubt, die Auswirkungen des Verbots der Bekanntgabe der Hirtenbriefe zu verfolgen.

Daß diese Auswirkungen nicht uneingeschränkt im Sinne der damaligen Machthaber lagen, wurde bereits angedeutet. Konkret trat dies alsbald zu Tage. Jedenfalls mußte sich der Wangener Landrat schon am 29. August auf eine *Meldung der Schutzpolizei Isny* beziehen, nach der trotz des Verbots *dort in der Kirche St. Georg ein Hirtenbrief verlesen* worden war. Um festzustellen, ob dies ein Einzelfall oder nicht auch in anderen Pfarreien vorgekommen war, erhielten die Gendarmeriestationen in Wangen und in Leutkirch den Auftrag, *in sämtlichen katholischen Pfarrgemeinden festzustellen, ob das Verbot eingehalten wurde und die Geistlichen, die Hirtenbriefe verlesen haben, ... kurz zu vernehmen*. Mit dieser Anweisung hatte der Landrat gewissermaßen vorauseilenden Gehorsam unter Beweis gestellt. Denn die Gestapo Stuttgart reagierte tags darauf ebenfalls, sie allerdings wollte es genauer wissen, ihr genügte nicht bloß eine Mitteilung, ob oder ob nicht verlesen worden war, sondern sie stellte einen detaillierten Fragenkatalog auf, nämlich:

- 1. *Welchen Pfarrern das Verbot ... eröffnet wurde,*
- 2. *in welcher Form die Eröffnung erfolgte,*
- 3. *ob eine Ungehorsamsstrafe angedroht wurde,*
- 4. *welche Pfarrer ... die Hirtenbriefe verlesen haben,*
- 5. *in welcher Form die Verlesung geschah bzw. ob in der Predigt nur auf das Verbot hingewiesen wurde und*
- 6. *welche Pfarrer dem Verbot Folge leisteten.*

Damit nicht genug, verlangte die Gestapo weiter: *Die Personalien der Pfarrer sind mit einer kurzen politischen Beurteilung jeweils genau anzugeben. Ich ersuche ferner um Bericht über die Auswirkungen des Verlesens der Hirtenbriefe in der Bevölkerung und über sonstige dabei gemachte Erfahrungen.*

Die Erwartungen des Historikers an die Ergiebigkeit der darauf eingegangenen Berichte durften groß sein, sie wurden allerdings nicht voll erfüllt. Zunächst mußte festgestellt werden, daß zwar an beide Oberamtsbezirke die gleichen Anweisungen ergangen waren, dennoch die Ausführlichkeit der Berichte aus dem Oberamt Leutkirch bei weitem nicht der aus dem Oberamt Wangen entspricht. Durchgängig fehlen zu Leutkirch politische Einschätzungen der

¹⁶ Die nicht immer vollständig angegebenen Geburtsdaten der erwähnten Geistlichen wurden ergänzt aus den Angaben im Personalkatalog. Hier sind auch die Angaben über den Kriegsdienst 1914–1918 und evtl. Auszeichnungen der Geistlichen aufgeführt.

Geistlichen und Angaben über Reaktionen der Bevölkerung. Auch hat es den Anschein, als sei im Oberamtsbezirk Leutkirch nur über diejenigen Pfarreien berichtet worden, in denen der eine oder beide der Hirtenbriefe zum Verlesen gekommen waren. Über die Gründe dafür kann man nur mutmaßen. Möglicherweise haben die Bürgermeister des Leutkircher Bezirks sogleich nach Eingang der ersten Aufforderung des Landrats vom Montag die Berichte erstellt, den etwas später eingegangenen umfangreicheren Fragenkatalog aber nicht beachtet. Unsere Quellen weisen nun aber nicht nur Lücken bezüglich des Oberamts Leutkirch auf, sondern sind auch für das Oberamt Wangen nicht einheitlich, weil manche Bürgermeister einige Fragepunkte nicht beantwortet haben. Immerhin gibt es zum Oberamt Wangen und nur zu diesem teilweise ergänzende Berichte der Gendarmerieposten.

Nun machte Herr Dr. Janker vom Diözesanarchiv Rottenburg dankenswerterweise auf die Predigt- und Verkündbücher der Pfarreien aufmerksam, die wenigstens teilweise in seinem Archiv vorliegen. Wenn also über eine Gemeinde keine amtlichen Berichte in den Landratsamtsakten vorhanden sind, ob die Hirtenbriefe verlesen wurden, kann in solchen Büchern nachgesehen werden, ob etwas vermerkt ist. Am Beispiel der Pfarreien Merzhofen, Aitrach und Diepoldshofen konnte im Rottenburger Archiv verifiziert werden, wie sich solche Lücken füllen lassen. Doch liegen dort längst nicht alle derartigen Bücher vor, die zumeist noch bei den Pfarreien verwahrt werden.

Wie sich aus den Quellen ergibt, wurde in der Mehrzahl der Fälle, in denen gegen das Verbot verstoßen wurde, bereits am Sonntag, dem 28. August verlesen, wie es angeordnet war, in anderen Fällen geschah dies aber erst am 4. September. Wenn man dies im einzelnen aufführen wollte, müßte es verwirrend sein. Es soll deshalb vereinfachend in den Fällen, wo für beide oder wenigstens für einen der beiden Sonntage über Verstöße gegen das Verbot berichtet wird, dies ohne Unterscheidung als Verhalten im Sinne der Kirche gewertet werden. Eine weitere Vereinfachung muß im Hinblick auf die beiden Hirtenbriefe erfolgen. Manchmal wurde der eine morgens, der andere abends oder der eine am 28. August, der andere am 4. September oder überhaupt nur einer von beiden verlesen. Darauf wird wegen der Übersichtlichkeit ebenfalls nicht geachtet. Auch wenn nur einer der beiden Briefe verlesen wurde, wird dies nachfolgend als Verbotsverstoß ebenso gewertet, wie es die amtlichen Beobachter 1938 getan haben. Ein weiterer Hinweis ist notwendig: Bei der Rechtfertigung des Verstoßes gegen das Verbot wird wiederholt auf die Gehorsamspflicht gegenüber dem Bischof auch dann verwiesen, wenn es sich um den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe gehandelt hatte. Hierzu ist daran zu erinnern, daß Bischof Sproll diesen gemeinsamen Hirtenbrief noch vor der Vertreibung für seine Diözese unterzeichnet und selbst zum Verlesen von der Kanzel bestimmt hatte.

Fragen wir nun, wie sich nach den Berichten der Klerus im Allgäu gegenüber dem Verbot verhalten hat. Zunächst läßt sich dazu feststellen, daß, von kirchlicher Sicht her gesehen, das Ergebnis positiv zu bewerten ist. Denn allein aus dem Oberamt Wangen wurden damals zu 21 Priestern Angaben gemacht, von denen sich 14, also zwei Drittel, nicht an das Verbot hielten, wenn auch der eine oder der andere erst abends in der Andacht oder am darauffolgenden Sonntag dem Auftrag nachkam, was schon angedeutet wurde. Diese 14 Priester haben nicht nur Treue, sondern auch Mut bewiesen. Doch auch diejenigen, die sich dem Verbot beugten, lassen sich nicht in allen Fällen als besonders staatstreu oder ängstlich einstufen. So hieß es beispielsweise im Bericht des Bürgermeisters von Neuravensburg über Pfarrer Josef Leißle in Schwarzenbach (geb. 13. März 1879), dieser *hetzt gern gegen den Staat*, die Hirtenbriefe aber wurden in Schwarzenbach nicht verlesen. Zu Eglofs berichtete der dortige Bürgermeister, in Vertretung des erkrankten Pfarrers hätte Vikar Bernhard Dobler (geb. 30. Oktober 1909) im Ort selbst und in der Kapelle zu Bühl das Verbot mißachtet. Der Kaplan Vinzenz Wiggenhauser (geb. 17. April 1883) hätte wohl in Bühl tätig werden sollen aber sich

vermutlich deswegen zurückgehalten, weil ihm bewußt gewesen sei, *daß sein Schuldkonto bereits voll ist*¹⁷. Schließlich haben einige von den Geistlichen, die sich an das Verbot hielten, in der Predigt ausdrücklich auf die Hirtenbriefe und das ergangene Verbot hingewiesen und sich inhaltlich zu den Vorgängen geäußert. Zu Stadtpfarrer Eugen Tritschler von St. Maria zu Isny (geb. 3. Juli 1878) hieß es ausdrücklich, dieser hätte im Gottesdienst für *unsern gekränkten Bischof* beten lassen. Man kann folglich ohne Überzeichnung feststellen, daß der Klerus im Oberamt Wangen nicht nur fest zum Bischof stand, sondern zum überwiegenden Teil bereit war, dies nach außen zu bekunden unbeschadet möglicher Repressalien, die damals keinesfalls auszuschließen gewesen sind.

Nicht anders stand es im Oberamt Leutkirch. Wie ich schon andeutete, scheint hier nur über solche Geistliche berichtet worden zu sein, die sich nicht an das Verbot hielten¹⁸. Das Ergebnis ist auch im Oberamt Leutkirch überzeugend gewesen, haben doch 21 Priester dieses Bezirks das Verbot mißachtet. Beeindruckend ist das Ergebnis etwa von Leutkirch, wo gleich drei Geistliche, nämlich um 7 Uhr Kaplan Anton Schweiß (geb. 17. Februar 1900), um 8 Uhr Kaplan Alois Schelling (geb. 9. Juli 1888) und um 10 Uhr Stadtpfarrer Karl Kästle (geb. 11. Februar 1893) ihre Gehorsamspflicht gegenüber dem Bischof erfüllten. Zu neun Gemeinden des Oberamts Leutkirch liegen keine Angaben vor.

Von unmittelbaren Folgen und Bestrafungen der Priester für das verbotswidrige Verhalten ist nichts bekannt. Solche mußten auch nicht von vornherein erwartet werden, weil nach den Angaben zum Oberamt Wangen dort keinem Seelsorger eine *Ungehorsamsstrafe* angedroht worden war. Im Oberamt Leutkirch dürfte es nicht anders gewesen sein, wenn auch Angaben dazu nicht überliefert sind. Wenn es bei Vikar Bach zu Wangen anders gewesen war, so betraf dies den Auftrag, als Dekanvertreter die Pfarrer des Sprengels über das Verbot zu informieren. Im übrigen nahm man sogar hin, daß einige Geistliche bereits bei der Übermittlung des Verbotsbefehls erklärten, sich nicht daran halten zu wollen. Der Bürgermeister von Immenried entgegnete auf eine entsprechende Einlassung des Pfarrers Josef Höhnlein (geb. 15. September 1880) mit dem Satz, *ich habe ihm dann erklärt, daß solches mir gleich sein könne, die daraus sich ergebenden Folgerungen habe er selbst zu tragen*. Wenn dies auch nicht als förmliche Ankündigung einer sogenannten Ungehorsamsstrafe gedeutet wurde, so dürfte dennoch die Drohung verstanden worden sein. Ohne Zweifel gehörte Mut dazu, eine derartige Äußerung zu machen, wie es auch des Mutes bedurfte, gegen das Verbot zu verstoßen.

An solchem Mut des Handelns und des offenen Bekenntnisses hat es auch sonst nicht gefehlt, wie die übermittelten Aussagen der Priester bei der Befragung nach den Beweggründen ihres verbotswidrigen Verhaltens belegen. In der Mehrzahl der Fälle berief man sich aus naheliegenden Gründen auf die Gehorsamspflicht gegenüber dem Bischof, so Pfarrer Augustin Kalbrecht in Berkheim (geb. 16. Oktober 1887) mit dem Satz, *weil am Ende des Hirtenbriefes stand, daß er am 28. 8. unbedingt zu verlesen sei. Ferner bin ich der Ansicht, daß ich in kirchlichen Dingen dem Bischof mehr Gehorsam schulde als weltlichen Behörden*.

17 Im Werk »Priester unter Hitlers Terror. Eine biographische und statistische Erhebung«, bearb. von Ulrich von HEHL (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A: Quellen Bd. 37) 2. Auf. 1985, (künftig: von Hehl) wird Sp. 1222 über V. Wigenhauser ausgeführt: »Vom 16. August bis 8. Oktober 1936 in Untersuchungshaft durch die Gestapo wegen Heimtücke. Am 9. April 1937 Verhandlung vor dem Oberlandesgericht Stuttgart. Freispruch. Bereits seit dem 17. September 1936 Unterrichtsverbot.«

18 Es gibt zwei Ausnahmen, nämlich zu Urlau und zu Merazhofen. Dies erklärt sich daraus, daß in beiden Fällen vom selben Bürgermeister (zu Urlau von dem der Gemeinde Herlazhofen, zu Merazhofen von dem zu Gebrazhofen) jeweils über mehrere Pfarreien zu berichten war, die in den übrigen Fällen zu den »ungehorsamen« zählten.

Inhaltsgleich erklärte Pfarrer Jakob Strauß von Hofs (geb. 19. Januar 1898), *für ihn seien die Weisungen des Bischofs maßgebend*, während Pfarrer Gebhard Biedlingmaier in Beuren (geb. 24. August 1884) hinzugefügt hatte, er glaube durch eine *Anordnung, die sein Vorgesetzter, der Bischof von Rottenburg getroffen habe, jeder Verantwortung enthoben zu sein* und Stadtpfarrer Franz Knupfer von der Isnyer Pfarrei St. Georg (geb. 8. November 1888) erklärte auf *entsprechenden Vorhalt wörtlich ... Ich habe am Tag meiner Priesterweihe dem damaligen Bischof Keppler und seinen Nachfolgern Gehorsam gelobt für die Kirche und die Treue im Glauben*. Man fühlt sich erinnert an eine ähnliche Aussage des Pfarrers von Regglisweiler aus den Augusttagen des gleichen Jahres. Eine nicht minder überzeugende Argumentationsstütze bezogen die Seelsorger von Deuchelried, Eisenharz und Kirchdorf zur Rechtfertigung ihres Handelns aus Art. 4 Abs. 2 des Konkordats des Reiches mit dem Heiligen Stuhl, wonach *Hirtenbriefe verlesen werden dürfen*; und Pfarrer Augustin Honer von Deuchelried (geb. 7. Januar 1874) setzte hinzu, *nach meiner Überzeugung bricht Reichsrecht jedes Landesrecht wie in vorliegendem Falle*. Eine weitere Variante der Rechtfertigung nutzte Pfarrer Josef Hayder von Bolsternang (geb. 29. Dezember 1884), indem er sich auf seine militärische Vergangenheit berief¹⁹. Der Bürgermeister erwähnte, daß der Geistliche bei den Dragonern gedient hatte und später Feldgeistlicher gewesen sei. Pfarrer Honer argumentierte so: *Ich als alter Soldat habe es nicht fertig gebracht, meinen geistlichen Kollegen dadurch in den Rücken zu fallen, daß ich von der Verlesung Abstand nahm. Zudem hieß es im Nachsatz des Fuldaer Hirtenbriefes, daß dieser unbedingt zu verlesen sei*. Wenn die Sache nicht einen so ernsten Hintergrund hätte und es in der damaligen Situation nicht so gefährlich gewesen wäre, möchte man darüber schmunzeln, wie hier der zeitübliche Herrschaftsjargon dazu diene, eben diese Herrschaftsträger in ihre Schranken zu verweisen, wie man kompromißlos in der Sache und geschmeidig bis schelmisch in der Diktion dem Widerpart begegnete.

Damit können dieser Abschnitt beendet und die politischen Beurteilungen der Priester aufgenommen werden, die ja von der Gestapo gleichfalls verlangt worden waren. Wieder ist als erstes zu bemerken, daß eben nicht für alle, sondern nur für 17 Geistliche aus dem Oberamt Wangen solche Beurteilungen abgegeben worden sind. Die Ergebnisse sind zudem sehr unterschiedlich, doch lassen sich die beiden Gruppen der positiv bzw. als unbedenklich Beurteilten einerseits und der negativ Beurteilten andererseits unterscheiden.

Zur ersten Gruppe ist Pfarrer Honer aus Deuchelried zu zählen, über den es hieß, er *ist in politischer Hinsicht sehr zurückhaltend*, von öffentlichen Äußerungen gegen den Nationalsozialismus sei nichts bekannt. Noch eindeutiger fiel das Urteil über Pfarrer Hayder von Bolsternang aus, von dem der berichtende Bürgermeister respektvoll als vom *hochwürdigen Herrn Pfarrer* schrieb und ihm bescheinigte, *in jeder Hinsicht als politisch einwandfrei aufzutreten, sich nie politisch zu betätigen und wie in politischer, so ... auch in jeder anderen Hinsicht ... untadelhaft zu sein*. Als unpolitisch wurden noch die Seelsorger in Amtzell, Beuren, Niederwangen, Pfärrich, Ratzenried und Roggenzell beurteilt, während Pfarrer Peter Rehm von Siggen (geb. 27. Juni 1881) *als in politischen Angelegenheiten sehr vorsichtig zu sein* hingestellt wurde.

Man mag gegenüber den nach den Maßstäben der damaligen Zeit recht positiven Urteilen über die Pfarrer von Deuchelried und Bolsternang ein gewisses Erstaunen zeigen, hatte doch der erste selbstbewußt auf das Konkordat und dessen Vorrang als Reichsrecht gepocht und zugleich sich auf die Gehorsamspflicht gegenüber seinem Bischof berufen, während Pfarrer Hayder seinen Verstoß gegen das Verbot mit der Berufung auf soldatische Tugenden und auf die Pflicht zur Solidarität mit den *geistlichen Kollegen* gerechtfertigt hatte. So unpolitisch

¹⁹ Tatsächlich war der 1909 geweihte Pfarrer Hayder nach verschiedenen Verwendungen im Sanitätsdienst seit Mai 1917 Sanitätsunteroffizier beim Dragoner-Regiment 25, später Feldgeistlicher, Auszeichnungen: EK II und Silberne Verdienstmedaille.

erscheint dies aus heutiger Sicht nicht zu sein. Da übrigens von sieben als unpolitisch eingestuften Priestern immerhin drei das Verbot mißachteten, scheint es nicht abwegig, gewissermaßen von Gefälligkeitsbeurteilungen auszugehen, wenigstens teilweise. Man gewinnt den Eindruck, es hätten wohlwollende Ortsbürgermeister ihre schützende Hand über den einen oder den anderen halten wollen. Im Zusammenhang mit den Angaben über die Reaktionen der Bevölkerung wird darauf zurückzukommen sein.

Die Palette der negativen Urteile ist breit gefächert, sie fängt mit eher dunklen Andeutungen an, z.B. zu Kaplan Wiggerhauser in Eglofs, der sich bewußt gewesen sei, *das sein Schuldkonto bereits voll ist*, was schon zu erwähnen war. Ebenfalls lapidar und doch vielseitig heißt es über Pfarrer Wunibald Schmid zu Christazhofen (geb. 22. Juni 1873), der würde *in politischer Hinsicht ... wohl zur genüge bekannt sein*²⁰. Konkreter und wohl auch schärfer urteilte der Wangener Bürgermeister über Vikar Bach als *starken Gegner des Nationalsozialismus*²¹. In Pfarrer Edmund Prestel²² von Eisenharz (geb. 1. Juli 1894) erblickte der *Stützpunktleiter der N.S.D.A.P. sogar den Mittelpunkt des geistigen Widerstandes gegen die Weltanschauung des Dritten Reiches*. Dieses Urteil paßt eigentlich nicht zu den sonstigen Angaben zu Pfarrer Prestel, nach denen der ehemalige Weltkriegsoffizier *sehr zurückgezogen* lebte und sich *in der Öffentlichkeit nicht ... betätigte*. Auch sollte Prestel²³ im übrigen neben seiner *streng kirchlichen Einstellung* und *abgesehen von den weltanschaulichen Gegensätzen* deutsch denken und fühlen. *Sein Ideal vom deutschen Menschen dürfte christlich und deutsch sein* wie es geradezu pathetisch hieß. Weniger geschwollen urteilte ein Polizeibeamter über Pfarrer Höhnlein von Immenried, der nicht bloß dem Bürgermeister schon bei der Übermittlung des Verbots ins Gesicht gesagt hatte, er werde sich nicht daran halten, sondern sich auch noch der Beschlagnahme des Hirtenbriefes widersetzte, über diesen fiel das Urteil, einer jener zu sein, die sich *an keine Anordnung halten*. Schlecht im Sinne der Partei kam Pfarrer Karl Striegel von Rohrdorf (geb. 24. Januar 1881) weg, gegen dessen *Einstellung ... zum neuen Staat ... der Bürgermeister schon seit Monaten Bedenken* hegte. Konkret hieß es: *Die immer wiederholt feststellbare Kritik und Äußerungen, wenn auch in verdeckter Form, in der Kirche erschweren die Arbeiten der Parteigenossen im Sinne der Volksgemeinschaft ganz erheblich, ganz abgesehen davon, daß in der Pfarrgemeinde Rohrdorf noch eine sogenannte katholische Jungmännervereinigung besteht*²⁴. Von Pfarrer Leißle aus Schwarzenbach und dem gegen ihn erhobenen Vorwurf *hetzt gern gegen den Staat*²⁵, war schon zu berichten.

Als schlimmsten Vorwurf darf man wohl die Aussage über, fast möchte man sagen gegen Pfarrer Hugo Sauter aus Leupolz bewerten, über dessen angeblich schädliches Wirken schon eingangs einige Kernsätze zitiert worden sind. Über diesen Geistlichen heißt es im Bericht des Bürgermeisters vom 5. September 1938 weiter: *Pfarrer Sauter ist ein sehr phantastischer katholischer Geistlicher und versteht es, die Hirtenbriefe in sehr eindringlicher Form zu verlesen, um damit die Gläubigen zu beeinflussen. Durch die ausgeprägte Art der Verlesung*

20 Von HEHL Sp. 1210 zu Pf. Schmid: »mehrere Verhöre durch die Gestapo« und »Unterrichtsverbot«. Zu seinem Kriegsdienst und Auszeichnungen s. Personalkatalog S. 118.

21 Nach von HEHL Sp. 1172 erhielt auch Vikar Bach Unterrichtsverbot.

22 Nach ebd. Sp. 1205 ebenfalls mit Unterrichtsverbot belegt.

23 Kriegsfreiwilliger, zuletzt Leutnant, Auszeichnungen: EK II, Silberne Verdienst-Medaille, Rote Kreuz Medaille, s. Personalkatalog S. 217.

24 Von HEHL Sp. 1217 zu Pf. Striegel: »Seit 1937 mehrere Verhöre durch die Gestapo und andere Instanzen. Seit Januar 1938 Unterrichtsverbot...«

25 Pf. Leißle war offensichtlich besonders mutig, hatte er doch schon aus politischen Gründen die Pfarrei Elchingen verlassen müssen, dazu von HEHL Sp. 1198: »Seit 1933 verschiedene Verhöre und Haussuchungen durch die Gestapo, dabei Beschlagnahme eines Buches, wegen Regimekritik Verwarnung und Androhung von KZ durch die Gestapo. Vom 19. Januar bis 23. Februar im KZ Ulm-Kuhberg durch die Gestapo. Die Freilassung erfolgte nur unter der Bedingung des Pfarreiwechsels. Unterrichtsverbot.«

*der Hirtenbriefe wurde schon sehr viel Unruhe in die Bevölkerung ... getragen. Wenn Pfarrer Sauter ... zurückhaltender wäre, so wäre in der Gemeinde Leupolz vieles besser. Er versteht es aber fast in jeder Predigt, in konfessioneller Hinsicht nicht mißzuverstehende Andeutungen auf die heutige Staatsführung zu machen und weist immer wieder darauf hin, daß der katholische Glauben in Gefahr sei usw.*²⁶.

Das war und das ist eindeutig.

Versuchen wir eine erste Zwischenbilanz, so ist festzuhalten, daß die überwiegende Zahl der Seelsorgegeistlichen im württembergischen Allgäu mannhaft dem Gestapo-Verbot getrotzt und auf bischöfliche Weisung den bzw. die Hirtenbriefe verlesen hat. Auch denen, die sich an das Verbot hielten, ist nicht in jedem Fall besondere Ängstlichkeit oder gar Willfährigkeit gegenüber dem totalitären Staat zu unterstellen, wie die Hinweise auf das *Schuldkonto* des Kaplans Wiggershauser oder auf den Umstand, daß der Pfarrer von Schwarzenbach *gern gegen den Staat* hetze, belegen. Und doch bleibt die Tatsache bestehen, daß ein Drittel der Geistlichen im Oberamt Wangen und vermutlich nicht weniger im Oberamt Leutkirch sich an das Verbot hielt, aus welchen Gründen auch immer. Nur Helden gab es ganz offensichtlich auch hier nicht, was die mutige Haltung der anderen eher unterstreicht. Eines aber ergibt sich mit Sicherheit, angebiedert mit dem Regime hat sich nach diesen Quellen keiner der Allgäuer Priester. Mögen einzelne tatsächlich politisch so zurückhaltend gewesen sein, wie es ihnen manche Bürgermeister bescheinigten, der Kollaboration mit den Nationalsozialisten wurde keiner verdächtigt. Und unter Berücksichtigung der seinerzeitigen Umstände sind es nachgerade nicht wenige, die nach den zeitüblichen Maßstäben schlechte Noten erhielten, woraus im Wandel der Zeiten geradezu Ruhmesblätter geworden sind. Diese leuchten noch heller, wenn die Liste der gemäßregelten Priester der Diözese Rottenburg aus der Publikation von Ulrich von Hehl, *Priester unter Hitlers Terror*²⁷ herangezogen wird, begegnen doch bei von Hehl die uns bekannten Priesternamen Vikar *Andreas Bach*, Pfarrer *Josef Laißle*, Pfarrer *Hugo Sauter*, Pfarrer *Wunibald Schmid*, Pfarrer *Karl Striegel* und Kaplan *Wiggershauser*. Fast alle hatten schon im Sommer 1938 Unterrichtsverbot, andere bekamen es später verhängt, und Pfarrer *Leißle* war 1934 einige Wochen im KZ Oberer Kuhberg in Ulm inhaftiert.

Bei der Bewertung der 1938 entstandenen Unterlagen ist noch folgendes wichtig: In den negativen Urteilen gegenüber unliebsam gewordenen Priestern klingt immer wieder an, daß langfristige Überwachungen ausgewertet wurden. Es läßt sich daran erneut zeigen, wie der staatliche Unterdrückungsapparat in wesentlichen Teilen ein Überwachungs- und Bespitzelungsapparat ist.

Nach den Vorgaben der Gestapo Stuttgart hatten im August/September 1938 die Bürgermeister und Gendarmeriestellen auch nach den Auswirkungen des Verlesens der Hirtenbriefe in und auf die Bevölkerung zu forschen und darüber zu berichten. Es ist dies als klares Eingeständnis zu werten, daß sich die Machthaber sehr wohl der Ungeheuerlichkeit, die sie dem katholischen Volk zumuteten, wie auch des mangelnden Rückhalts, dem sie im Volk begegneten, bewußt waren. Und wie bei der Überwachung des Klerus kann die Ausforschung der Bevölkerung nur als Vorsorge gedacht gewesen sein für den Fall größerer Unruhen. Die Beispiele aus Rottenburg und dessen Umland Ende Juli 1938 mögen die Befürchtungen genährt haben. Der Bericht der Geheimen Staatspolizei Stuttgart an das Geheime Staatspolizeiamt Berlin vom 25. Juli wurde schon mit den Passagen über *die Rottenburger Bevölkerung* und ihre *feindselige Haltung gegenüber den Demonstranten* wie gegenüber dem Landrat und der Polizei zitiert.

Aus Furcht vor Wiederholung war offensichtlich das Interesse an einer umfassenden

26 Von HEHL Sp. 1209 zu Pf. Sauter: »Am 10. Februar 1939 polizeiliches Verhör. Seit 18. April 1939 Unterrichtsverbot.«

27 Vgl. Anm. 17, 20, 21, 22, 24, 25 und 26.

Aufklärung groß. Doch letztlich dürften die Ergebnisse der Berichterstattung nach dem 28. August nicht voll befriedigt haben. Denn die Antworten bieten nur Einblicke, keine flächendeckenden Zustandsbeschreibungen. Auch für unsere Fragestellung ist dies von Nachteil, vor allem deshalb, weil aus dem Oberamtsbezirk Leutkirch gar keine, aus dem Oberamt Wangen lediglich für 11 Gemeinden Angaben über die Reaktion der Bevölkerung vorliegen. Diese aber sind zumindest teilweise recht merkwürdig. Denn wie soll man es werten, wenn es zu Deuchelried heißt, die Bevölkerung hätte sich zwar in der Wirtschaft *wie üblich über die Hirtenbriefe unterhalten, aber eine besondere Erregung nicht gezeigt*, oder wenn in Beuren sogar überhaupt *irgendwelche Äußerungen* nicht zu hören gewesen sein sollen? Für Eisenharz, wo beide Briefe verlesen worden waren, wird immerhin eine *wegen der Rottenburger Vorgänge im Volk bestehende Erregung* zugegeben, diese sei jedoch durch das Verlesen der *Hirtenbriefe, besonders des Fuldaer, der in der Hauptsache dogmatischer Natur ist, ... kaum gesteigert* worden. Ähnlich wollte man in Immenried *nichts Anstoßendes*, in Niederwangen sogar *keinerlei Äußerungen* gehört haben. Große *Auswirkungen* hatte auch der Bürgermeister von Ratzenried nicht ausgemacht, doch wagte dieser, wenn auch vorsichtig, eine eigene kritische Ansicht zu äußern. *Immerhin wäre es besser gewesen, wie ich auch von Kirchengegnern feststellen konnte, wenn die Sache in Rottenburg in anderer Form gelöst worden wäre*, schrieb er. In Rohrdorf, wo der *gemeinschaftliche Hirtenbrief ... trotz Verbot in aller eingehenden Deutlichkeit öffentlich verlesen* worden war und wo die Kritik des Ortspfarrers angeblich die Arbeit der Parteigenossen erschwerte, hatte immerhin nach dem Urteil des Bürgermeisters *die Verlesung des Hirtenbriefes ... auf die überwiegende Anzahl der Kirchenbesucher (abgesehen von den Parteigenossen) einen ergreifenden Eindruck gemacht*. Die Bewertung dieser Beobachtung unterblieb.

Wie schon anklang, sind diese verharmlosenden Beschreibungen nicht glaubwürdig, passen sie doch weder in das Bild, das man sich von den Folgen erregender Vorgänge macht, noch stimmen sie mit den eigenen Erinnerungen des Verfassers an offene Unmutsäußerungen nach der Abnahme und dem Abtransport der Kirchenglocken in seinem schlesischen Heimatort überein. So dürfte es wahrscheinlicher sein, daß mancher Bürgermeister die Reaktion beschönigte, vielleicht um dem Ortspfarrer, sicher aber um seiner Gemeinde Unannehmlichkeiten zu ersparen.

Derartige Rücksichten wurden allerdings nicht überall genommen. Der Bürgermeister von Wangen, der, wie schon erwähnt, den Vikar Bach als *starken Gegner des Nationalsozialismus* apostrophiert hatte, urteilte nun: *Die Verlesung des Hirtenbriefes hat in der so tief schwarzen Zentrumstadt Wangen im Allgäu in gewissen Kreisen doch eine gewisse Beunruhigung und Empörung hervorgerufen, wenn diese ja auch nicht so öffentlich zum Vorschein kam*. In Isny hatte lediglich Stadtpfarrer Knapfer von St. Georg den gemeinsamen Hirtenbrief verlesen, was *erhebliche Unruhe und Ärgernis hervorgerufen* haben sollte. Fraglich ist allerdings, ob der Isnyer Bürgermeister die richtige Gruppe im Visier hatte, denn Unruhe und Ärgernis machte er insbesondere unter den Parteigenossen aus, von denen prompt einige den Kirchenaustritt vollzogen. Eindeutig war dagegen das Stimmungsbild über Leupolz, wo *ein Großteil der Bevölkerung aufgebracht* war, wo man *hauptsächlich für Bischof Sproll Stellung genommen und die Handlungsweise der Staatspolizei verurteilt* hatte. Diese Passagen wurden schon eingangs vorgetragen, auch der Satz, es stehe fest, daß *weit aus der überwiegende Teil der katholischen Bevölkerung auf Seiten von Bischof Sproll stehe*.

Mit solcher Bestimmtheit steht diese Aussage nur in dem Bericht über Leupolz. Nirgends aber wird das Gegenteil behauptet, sieht man einmal von den Hinweisen auf Unruhen in Isny ab, die sich aber auf die Parteigenossen und nur auf diese beziehen. Zu keinem

Ort konnte berichtet werden, die Einwohner hätten sich gegen den Bischof gewandt, wie ja auch unter den Priestern keinem einzigen der Makel angehängt worden ist, ein Kollaborateur gewesen zu sein.

So ist zusammenfassend der Schluß zulässig, im Allgäu standen Klerus und Gläubige in der so bedrohlichen Situation nach der Vertreibung ihres Bischofs auf der Seite der Kirche, nicht der nationalsozialistischen Machthaber, was mehr oder weniger offen zu Tage treten, nicht aber in Frage gestellt werden konnte.

Der hier vorgetragene Quellenbericht ist naturgemäß nur ein Ausschnitt aus dem breiten Spektrum der damaligen Realität. Es ging dabei darum, einen Beitrag zur katholischen Alltagsgeschichte im Nationalsozialismus, damit zugleich zu dem weiten Feld der Geschichte von unten, wie man heute gern sagt, zu leisten. Mit der Beschränkung auf die staatliche Überlieferung und dabei wiederum auf die der unteren Ebene mußte notwendig der Blickwinkel eingengt werden, zumal aus dem gesamten Zuständigkeitsbereich des Staatsarchivs Sigmaringen nur aus dem Landratsamt Wangen solche Quellen in dieser Dichte überliefert sind. Doch reicht dies, um die Mechanismen der Überwachung und der Einschüchterung ebenso wie die Stimmungslage in der Bevölkerung sichtbar zu machen. Wer andere Ansätze nimmt, wird zu gleichen Ergebnissen kommen, etwa unter Berücksichtigung der Zahlen der Gottesdienstbesucher, der Kommunikanten in den Pfarreien oder der Teilnehmer an Bekenntnistagen, auch an solchen der Jugend²⁸. Auch bedurfte es nicht der Erschütterung wie der Vertreibung des Bischofs, um das katholische Volk wachzurufen. Schon ein Jahr zuvor gab es etwa im Allgäu Ärger wegen eines Hirtenbriefes. Denn als die deutschen Bischöfe ihren gemeinsamen Fastenhirtenbrief 1937 drucken und in den Pfarreien für 20 Pfennige verkaufen ließen, schritt schon damals die Gestapoleitstelle Stuttgart mit einem Verbot ein. Interessanterweise berief sie sich dabei auf das Konkordat mit der Begründung, eine solche Verbreitung sei bisher nicht üblich gewesen und daher auch nicht durch das Konkordat geschützt. Wenigstens aus dem Oberamt Leutkirch liegen darüber im Staatsarchiv Sigmaringen einige Schriftstücke vor. Aus diesen ergibt sich eindeutig, daß der Hirtenbrief guten Absatz fand und die Polizei es nicht wagte, ihn in den Familien zu beschlagnahmen. Der Landjäger von Hauerz brachte es auf den Punkt, er berichtete an das Oberamt am 16. Februar 1937, *die im Besitz von Privatpersonen befindlichen Hirtenbriefe wurden vorläufig nicht erfaßt, weil dies hier nicht so einfach ist, wo alles hinter dem Pfarrer steht, zumal wenn es sich um solche Dinge handelt. ... In Ellwangen trifft dasselbe zu*²⁹. Solche Zeugnisse für die starke Bindung der katholischen Gläubigen an die Kirche gibt es zahlreiche und vielseitige. Im Archiv der Diözese Rottenburg existiert z.B. ein Schriftwechsel aus dem Jahr 1942 über die Frage nach der Bedeutung kirchlicher Trauerfeiern für Gefallene³⁰. In diesem Zusammenhang konnte das Ordinariat feststellen: *Um den wirklichen Willen der Volksgenossen im Oberland in dieser Richtung kennen zu lernen, genügt ein Blick in die Tageszeitungen, in denen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Totenfeiern angekündigt werden.* Auch das war katholischer Alltag im Nationalsozialismus. Doch mit diesen ergänzenden Hinweisen ist das Thema bereits überschritten, das dem württembergischen Allgäu gewidmet war und unter dem Gesichtspunkt der Bewährung in schwerer Zeit einen Lichtstrahl aus der Vergangenheit in die Gegenwart lenken wollte, um Hoffnung für die Zukunft zu wecken.

28 Zu Teilnehmerzahlen vgl. Paul KOPF, Joannes Baptista Sproll Leben und Wirken. Zum 50. Jahrestag der Vertreibung des Rottenburger Bischofs am 24. August 1938, Sigmaringen 1988, S. 103 et passim.

29 StA Sig. Wü 65/42 Bd. 4 Bü 806.

30 G 1.5 Bü 7/–136–142.

GABRIEL ADRIÁNYI

Religiöse Minderheiten im Königreich Ungarn im Zeitalter der Reformation*

Die Reformation breitete sich in Ungarn nach der Niederlage des Reiches auf dem Schlachtfeld zu Mohács gegen die Türken, 1526, aus. Ihre Anhänger, meist Erasmianer und Humanisten, zählten zuvor nicht einmal einige Hunderte. Aufgrund des Zusammenbruchs des Staates und der mittelalterlichen Kirche, des ausgebrochenen zwölfjährigen Bürgerkrieges, der türkischen Eroberungen, des Verlustes der königlichen Autorität, vor allem jedoch aufgrund der Machtergreifung etwa 25 Oligarchengeschlechter kam es zu einem Siegeszug der Glaubenserneuerung. Nach zeitgenössischen Berichten, jedoch auch nach neuesten Schätzungen gehörten Ende des 16. Jahrhunderts etwa 80 bis 85 % der Bevölkerung Ungarns einer reformatorischen Konfession an, während auch der Rest größtenteils aus orthodoxen Rumänen und Ruthenen bestand. Kardinalprimas Péter Pázmány bezifferte in seinen Berichten von 1621 und 1622 die Zahl der ungarischen Katholiken mit weniger als 10 % der Gesamtbevölkerung und gab die Zahl der protestantischen Geistlichen mit rund 2000 an.

Die Reformation fand in Ungarn zuerst erklärlicherweise unter der deutschen Bevölkerung Anklang. In Oberungarn bildeten sie unter Führung von Leonhard Stöckl (1510–1560) schon 1549 ihre eigene lutherische Kirche; die Siebenbürger Sachsen folgten ihnen unter Leitung von Johannes Honterus (1498–1549) 1553 nach. Die Herausbildung der Hauptrichtungen der Reformation erfolgte auch in Ungarn im Zuge wechselvoller und erbitterter Kämpfe. Ab Mitte der 1550er Jahre setzte sich in Ostungarn und Siebenbürgen die helvetische Richtung der Reformation durch, eine eigene und einheitliche kalvinische Kirche gab es seit 1567. Die Antitrinitarier oder wie sie in Ungarn hießen »Unitarier«, erhielten als »recepta religio« auf dem Landtag zu Torda (Thorenburg) 1568 den gesetzlichen Schutz. Somit gab es im alten Ungarn vier »anerkannte Religionen«: die Katholiken – in Siebenbürgen sehr eingeschränkt und gerade noch toleriert –, die Lutheraner, die Calvinisten und Unitarier.

Religiöse Minderheitengruppen gab es drei: die der Anabaptisten, der radikalen Antitrinitarier und der Sabbatarier. Die Anabaptisten waren Flüchtlinge aus dem Ausland, meist aus Mähren, die in der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Ober- und Westungarn sowie in Siebenbürgen Zuflucht fanden. Unter ihnen ragten die sogenannten »Habanen« heraus. Aber auch diese, wie die übrigen Anabaptisten wurden entweder protestantisiert, katholisiert oder aber zur Auswanderung gezwungen.

Der Antitrinitarismus kam aus Polen nach Ungarn. Besonders in Siebenbürgen breitete er sich aus, da auch Fürst Johannes II. Sigismund ihn unterstützte. Eine Gruppe der Unitarier radikalisierte jedoch immer mehr ihre Lehre, schließlich leugnete man auch die Gottheit Christi und die Unsterblichkeit der Seele. Auch der kalvinische Bischof Ferenc Dávid gesellte sich zu dieser Bewegung. Er und seine Anhänger, die radikalen Antitrinitarier, wurden jedoch

* Zusammenfassung des Referates auf der Studientagung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart (23.–27. September 1993) in Weingarten zum Thema »Religiöse Minderheiten im Konfessionszeitalter«.

staatlich verfolgt und unterdrückt. Aus dieser Bewegung ging aber später doch noch eine andere hervor, die der sogenannten Sabbatarier. Der Großgrundbesitzer János Gerendi sammelte nämlich ausländische wie heimatliche Anhänger um sich, die trotz Verfolgung ihre Lehren und Ansichten an einen weiteren Kreis vermitteln konnten. Eine Hauptperson war Simon Péchi, Erzkanzler des Fürsten Gábor Bethlen (1613–1629). Nach 1638 wurden auch sie unterdrückt, ihr letzter Rest trat 1868 bei der Rezeption der jüdischen Religion zum Judentum über.

Warum diese sektiererischen Minderheitengruppen in Siebenbürgen und nicht in den übrigen Regionen des Königreiches entstanden und zeitweise bestehen konnten, erklären die dortigen politischen und religionsgeschichtlichen Verhältnisse. Der Zusammenbruch des alten Reiches, der Bürgerkrieg, die sich ständig bewegenden kaiserlichen und türkischen Truppen, die Abtrennung Siebenbürgens 1541 vom Königreich als von der Hohen Pforte abhängiges Fürstentum, die allgemeine Lage, haben dort ganz spezielle politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Verhältnisse geschaffen. Aufgrund dieser Verhältnisse fanden dort sektiererische Gruppen und Bewegungen mehr Nährboden und Unterschlupf als anderswo.

Als weiterführende Literatur sei verwiesen auf:

- Gabriel ADRIÁNYI, Die Ursachen der Ausbreitung der Reformation in Ungarn, in: Ungarn-Jahrbuch 5 (1973) S. 66–75;
- DERS., Protestantische und katholische Intoleranz in Ungarn im 17. Jahrhundert, in: ebd. 7 (1976) S. 103–113;
- DERS., Luthers Beziehungen zu Ungarn, in: Martin Luther im Spiegel heutiger Wissenschaft, Studium Universale – Schriftenreihe der Universität Bonn. Bd. 4. Hg. von Kurt Schäferdiek. Bonn 1985. S. 159–182;
- DERS., Gegenreformation oder katholische Erneuerung? Der katholische Reformweg in Ungarn im 17. Jahrhundert (Veröffentlichung der Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken der evangelischen Kirche, Bd. 19. Hg. von Helmut Baier). Neustadt an der Aisch 1989. S. 51–66;
- DERS., Polnische Einflüsse auf Reformation und Gegenreformation in Ungarn, in: Ungarn-Jahrbuch 4 (1972) S. 61–71.
- Antal PIRNÁT, Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in den 1570er Jahren. Budapest 1961.
- Mihály BUCSAY, Die Geschichte des Protestantismus in Ungarn. Stuttgart 1959.

Konfessionelle Minderheiten in nordwestdeutschen Domkapiteln und Stiften*

Zu den nicht wenigen rechts- und kirchenrechtsgeschichtlichen Besonderheiten im Alten Reich gehört die kaum bekannte Tatsache, daß die Normaljahresregelung des Westfälischen Friedens (Instrumentum Pacis Osnabrugense, Art. 4, § 2) – m. W. abgesehen von Wetzlar und Straßburg – nur im deutschen Nordwesten auch innerterritorial und sogar innerhalb bestimmter Institutionen Gültigkeit erhielt. Weil dort im Jahre 1624 konfessionell gemischte Domstifte bestanden hatten, blieben die Domkapitel von Lübeck, Osnabrück, Minden und Halberstadt bikonfessionell, ebensolche Kollegiatstifte erhielten sich innerhalb Brandenburg-Preußens in Halberstadt (drei), im Fürstentum Minden (zwei) und je eines in Herford und Bielefeld. In der Reichsstadt Goslar, die 1802 an Preußen fiel, gab es ebenfalls ein konfessionell gemischtes Kollegiatstift, desgleichen in der Stadt Höxter. Mehrkonfessionelle Kanonissenstifte blieben bis zur napoleonischen Zeit in Herdecke, Clarenburg, Gevelsberg, in und bei Soest, in Fröndenberg, zeitweise in Bersenbrück, Schildesche, Keppel und – das einzige bis heute bestehende – in Börstel erhalten.

Um die Besetzung von Kanonikaten der jeweils anderen Konfession scheint es keinen ernsthaften Streit gegeben zu haben. Man »arrangierte« sich, wobei die merkwürdigsten Überschneidungen vorkamen, jedoch, wie schon Johannes Heckel betont hat, das kanonische Recht weitestgehend beobachtet wurde¹.

Weitere Kreise zog jedoch ein Streit im Osnabrücker Domkapitel, der erst 1774 zum Ausbruch kam und grundsätzlich bis zum Ende des Hochstifts in der Schwebe blieb, die Frage nach der Gültigkeit des Zölibats auch für protestantische Domherren. Der Reichshofrat in Wien wurde angerufen und dieser Prozeß von den Klägern, den drei protestantischen Domherren im mehrheitlich katholischen Kapitel, wie von den Beklagten, dem Domkapitel in seiner Gesamtheit, mit der Veröffentlichung ausführlicher Stellungnahmen begleitet². Die Argumentation des Domkapitels gipfelte in dem Nachweis, daß bereits im Jahrhundert der Reformation der Hochadel danach gestrebt habe, daß auch weiterhin »die nachgebohrnen

* Eine ausführliche Fassung dieses Beitrags erscheint demnächst in der Festschrift zum 65. Geburtstag von Günter Christ (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Band 14, Stuttgart 1994).

1 Johannes HECKEL, Die evangelischen Dom- und Kollegiatstifter Preussens (Kirchenrechtliche Abhandlungen 100 u. 101), Stuttgart 1924, S. 115.

2 Standhafte Behauptung der Freiheit des Ehestandes der evangelischen Dom-Capitularen zu Osnabrück, welche ihnen von dem Capittel daselbst beim höchstpreislichen Kaiserl. Reichs-Hofrath bestritten worden, 1774 – (Johann Friedrich Anton MEYER), Gründliche Abfertigung der vermeintlichen standhaften Behauptung der Freiheit des Ehestandes deren der Augspurgischen Confession Verwandten Domcapitularen zu Osnabrück, 1774 – Rechtliche Widerlegung der von den osnabrückischen Domherren A.C. unter dem Titel einer Standhaften Behauptung der Freyheit des Ehestandes eines evangelischen Domherrn zu Osnabrück durch einen öffentlichen Druck gegen das dasige Domkapitel bekannt gemachten Gründe, 1775.

Söhne zu den Stiftern gelangen ... nicht aber auch heyrathen, und dadurch die Häuser beschweren sollten«³.

Ein moderner, unbefangener Leser solcher Schriften wird sich fragen, warum in einer Frage wie dieser, ausschließlich profan und juristisch argumentiert wird. Doch wer sich in der Geschichte des »stiftischen Deutschland« der Neuzeit auskennt, wird theologische Argumente in einer solchen Auseinandersetzung nicht erwarten. Es mochte zwar auch einige theologisch gebildete Domherren unter den Katholiken geben, doch eine Auseinandersetzung mit den protestantischen Amtsbrüdern konnte nur juristisch geführt werden; die Frage theologisch zu diskutieren war offenbar keine der beiden Seiten gewillt oder in der Lage. Man mag auch fragen, ob eine theologische Dimension überhaupt gesehen wurde, es deutet nichts darauf hin; Verständigung war hier ohnehin nicht möglich. Um so deutlicher sprach man die profanen Argumente aus, denn hier und nur hier konnte noch an gemeinsame ständische Interessen angeknüpft werden. Kirchliche Pfründen wurden – und zwar nicht zuletzt auf Grund der Zölibatsforderung – zu einem Stützpfeiler der ständischen Gesellschaft, diese Funktion wird hier ganz offen beschrieben. Allgemeine Anerkennung der ständischen Gesellschaft wird unreflektiert vorausgesetzt, und daher eine gerichtliche Entscheidung zugunsten der bestehenden Ordnung erwartet und teilweise auch erreicht. Auf der anderen Seite zeigt sich jedoch, wieweit die Sonde aufgeklärter Kritik in die Verflechtungen von Kirche und ständischer Gesellschaft bereits vorgedrungen war, und von woher sich Gefahr für beide abzeichnete. Die Heirat ist »eine Veränderung, welche ein einzelner privatus in seinem Privat-Stande vornimmt« und steht so sehr »in eines jeden Belieben und Convenienz ..., daß man einen dritten deshalb selbige nicht verwehren wird, weil ein andrer nicht geheiratet hatte«⁴. Der Anspruch auf selbstbestimmte, *individuelle* Lebensgestaltung ohne Rücksicht auf ständische und institutionelle Bindungen meldet sich an.

3 Gründliche Abfertigung (wie Anm. 2), S. 42.

4 Standhafte Behauptung (wie Anm. 2), S. 20.

Buchbesprechungen

1. Quellen – Gesamtdarstellungen

Die Originale der Papsturkunden in Baden-Württemberg, 1198–1417. 1. Teil: 1198–1341. 2. Teil: 1343–1417. Bearb. von TILMANN SCHMIDT (*Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum*, Bd. VI). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1993. LII und 836 S.

1952/1953 schlug der italienische Historiker Franco Bartolini vor, alle einschlägigen Archive der Welt nach Originalen von Papsturkunden aus dem Zeitraum von 1198 bis 1417 durchzusehen. Vorgeschlagen wurde eine genaue Beschreibung der einzelnen Stücke (samt Regest.). Vor allem sollten alle Kanzleivermerke sorgfältig aufgenommen werden. Durch einen Vergleich mit den Einträgen in den Vatikanischen Registern könnten so der Geschäftsgang der päpstlichen Kanzlei aufgehell und das Personal dieser Behörde erfaßt werden.

Doch: Wie so oft bei derartig großzügig konzipierten Unternehmen folgten den großen Worten und heiligen Schwüren kaum Taten. Es lag letztlich bei den nationalen Wissenschaftsorganisationen, ob sie bereit waren, die Anregung Bartolinis aufzunehmen und die notwendigen Personal- und Sachmittel zur Verfügung zu stellen.

Relativ rasch liefen die Arbeiten in der Schweiz an. Dies war im wesentlichen das Verdienst von Anton Largiadèr, der von 1963 bis 1970 die drei Bände des »Censimento Helvetico« vorlegte. Bernard Barbiche wandte sich den umfangreichen Beständen der Archives Nationales in Paris zu; 1975 bis 1982 erschienen drei Bände, und zwar für die Zeit von 1198 bis 1415. Mit ihnen wurde der »Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum« eröffnet. Brigitte Schwarz veröffentlichte die Urkunden in Niedersachsen von 1199 bis 1417; der Band erschien in derselben Sammlung (1988). Patrick N. R. Zutshi bearbeitete den 5. Band des »Index«; er bietet die Urkunden in England in der Zeit von 1305 bis 1415 (erschienen 1981). Außerhalb der Reihe legte Walter Zöllner 1966 ein Verzeichnis der Papsturkunden des Erzstiftes Magdeburg vor. Ebenfalls nicht in der genannten Reihe erschien das »Verzeichnis der Originale spätmittelalterlicher Papsturkunden in Österreich (1198–1304)«, bearbeitet von Wolfgang Hilger (Wien 1991). Als Band 6 des »Index Actorum Romanorum Pontificum« liegt nun die Bearbeitung für Baden-Württemberg vor. Diese Fronarbeit wurde von Tilmann Schmidt geleistet.

Aufgenommen werden konnten 1270 Urkunden. Die meisten von ihnen waren bereits durch Urkundenbücher oder Regestenwerke bekannt. Jedes Stück mußte aber geprüft werden; vor allem galt es (wie oben angedeutet), alle Kanzleivermerke sorgfältig aufzunehmen. Zugänglich waren alle Stücke (mit Ausnahme einer Urkunde im Besitz des Grafen von Königsegg-Aulendorf). Neben den großen Archiven des Landes (Generallandesarchiv Karlsruhe, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Staatsarchiv Ludwigsburg) sind auch viele kleine Archive (Stadtarchive, Adelsarchive, Pfarrarchive) mit ihren Beständen vertreten. Entscheidend für die Aufnahme war der heutige Lagerort (das heißt im Lande Baden-Württemberg), nicht der Empfänger. So liegen einige Urkunden für die elsässischen Klöster Pairis und Königsbrück heute im Generallandesarchiv Karlsruhe. Urkunden, deren Inhalt durch ein Regestenwerk oder ein Repertorium noch bekannt ist, die aber inzwischen untergegangen sind, wurden nicht herangezogen. Daß im Dezember 1944 beim großen Bombenangriff auf Heilbronn im dortigen Staatsarchiv eine Urkunde unterging, kann man noch begreifen; daß aber erst kürzlich beim Brand im Pfarramt Weingarten eine Originalurkunde verloren ging, ist völlig unverständlich. Das Gejammer über die Verluste, welche im Verlauf der Säkularisation eingetreten sind, verlieren bei einem solchen Leichtsinn und einer derartigen Interessenlosigkeit jegliche Berechtigung.

Die Kanzleivermerke wurden vom Bearbeiter bereits in einer ausführlichen Einleitung und in sechs Appendices ausgewertet. So erfaßte er die Skriptoren, die Taxatoren, die Distributoren, die Abbreviatoren, die Sekretäre und die übrigen Beamten der päpstlichen Kanzleien aller drei Obedienzen. Es folgen Listen der Prokuratoren (mit Angabe der Auftraggeber) und der Auftraggeber selbst. So wird zum Beispiel deutlich, daß Petrus de Asisio vor allem für die Zisterzienserklöster des Landes gearbeitet, während der Prokurator Sancta Maria sich des Deutschen Ordens angenommen hat. Ein weiterer Appendix zeigt alle Zeichen, die auf den Urkunden erscheinen. Ein Register bietet die »Incipit«. Dem folgt ein ausführlicher Index der Namen, der Orte und der wichtigsten Sachen (Index nominum et notabilium rerum, S. 765–834).

Baden-Württemberg, und damit auch die Diözese Rottenburg, können dankbar sein, daß dieses wichtige Nachschlagewerk durch den Einsatz von Tilmann Schmidt nun zur Verfügung steht. Eine Auswertung des reichen Materials durch die landesgeschichtliche Forschung kann unter vielerlei Gesichtspunkten geschehen. So wird zum Beispiel deutlich, wer sich im Schisma an welchen Papst gewandt hat, welche Streitigkeiten »draußen« durch Kommission erledigt wurden, wann der Erwerb eines Kirchensatzes durch eine päpstliche Inkorporation legitimiert wurde und vieles andere mehr. *Rudolf Reinhardt*

EMIL VAN DER VEKENE: *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*. Bibliographisches Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Geschichte und Literatur der Inquisition 3. Vaduz: Topos Verlag 1992. XXXVII und 474 S. Ln/Halbleder. DM 250,-.

Das Szenario, das man im allgemeinen unter dem Stichwort »Inquisition« assoziiert, scheint eher für Romane und Horrorfilme geeignet zu sein, denn für nüchterne historische Forschungen. Brennende Scheiterhaufen, hochnotpeinliche Verhöre in dafür bestens ausgestatteten Folterkellern, psychopathische Großinquisitoren, zu Unrecht verurteilte Heilige wie etwa Jeanne d'Arc – eine Aufzählung, die sich beliebig verlängern ließe – sprechen in der Tat die Phantasie der Unterhaltungsmacher an und selbst Umberto Eco's berühmter Roman »Name der Rose« lebt auf seiner nicht-semiotischen Ebene, der story of sex and crime, durchaus auch von diesen (un-)heiligen Schauern. Zusätzlich breitet sich über das Phänomen »Inquisition« der Schleier des Geheimnisvollen; immer wieder kann man hören und lesen, das Archiv der Hl. Römischen und Universalen Inquisition sei der Forschung nicht zugänglich. Aber, wenn dem so ist, wie kann man dann eine Bibliographie mit 7110 Titeln vorlegen, wovon allein der hier vorzustellende 3. Band 2301 Nummern enthält?

Tatsächlich muß aber zwischen der *Römischen Inquisition*, dem sogenannten Hl. Offizium, und den zahlreichen *Inquisitionen* in den einzelnen Staaten und Territorien unterschieden werden. Während die Akten der ersteren nur in Ausnahmefällen der Forschung zugänglich gemacht werden, ist die Quellenlage für die nicht-römischen Inquisitionen in der Regel unvergleichlich besser.

Die Bibliographie ist in sieben Abteilungen gegliedert: 1. Allgemeines (Bibliographien, Kongresse, Institute); 2. zeitgenössische Druckschriften (Handbücher der Inquisitoren und Erlasse der Inquisition nach Ländern geordnet, weltliche Verordnungen zum Thema, Autodafés und Gelegenheitsschriften wie Predigten); 3. Flugschriften und polemische Schriften; 4. historische Untersuchungen zur Geschichte der Inquisition (und einzelnen Sachthemen mit einem Schwerpunkt zum Thema »Juden«); 5. historische Abhandlungen über 300 Personen, die mit der Inquisition zu tun bekamen beziehungsweise für sie tätig waren (wie etwa Giordano Bruno, Galileo Galilei, Konrad von Marburg oder Bernard Gui); 6. Geschichte der Inquisition in den verschiedenen Ländern (mit Schwerpunkten in Spanien, Portugal und ihren Kolonien in Lateinamerika, Italien und Frankreich); 7. Inquisition in der Literatur (wie etwa bei Dostojewski oder Stefan Andres).

Mit dieser dreibändigen Bibliographie hat van der Vekene ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument für die Inquisitionsforschung geschaffen. In einer ungeheuren Energieleistung (ohne Institut und Mitarbeiter) hat er weltweit detektivisch Publikationen aufgespürt und exakt verzeichnet. Vor allem die zahlreichen Besitznachweise in Amerika, Spanien und der privaten Sammlung des Bearbeiters sind eine große Hilfe für die Weiterarbeit, die, was den deutschen Sprachraum angeht, mit dem internationalen Forschungsniveau nicht mithalten kann. Gerade die zahlreichen Bücherzensuren der römischen Indexkongregation im 19. Jahrhundert, die van der Vekene unter das Thema Inquisition subsumiert, sind bislang kaum untersucht. Genannt seien hier nur Lord Acton, Johann Baptist Balzer, Joseph Beck, Ignaz Heinrich Wessenberg, Bernhard Bolzano, Friedrich II. von Preußen, Johann Friedrich, Jakob Frohschammer,

Philipp Funk, Joseph Gehringer, Ferdinand Gregorovius, Anton Günther, Paul Hinschins, Johann Baptist Hirscher, Hontheim, (Febronius) Ignaz Jaumann, Wilhelm Koch, Sebastian Merkle, Leopold von Ranke, Joseph H. Reinkens, Franz H. Reusch, Aemil Ruckgaber, Herman Schell, Johann Fr. Schulte, Johann Theiner oder Joseph Wittig – von Kant und Heine ganz zu schweigen.

All diese Namen tauchen in der Bibliographie, die durch ausgezeichnete Register der Verfasser und betroffenen Personen erschlossen ist, nicht auf. Die Arbeit van der Vekenens erfüllt somit zumindest einen doppelten Zweck: sie dokumentiert das bereits Erarbeitete und zeigt die Desiderate der Forschung auf. Die drei Bände sind ein absolutes Muß für jede Institutsbibliothek; der stattliche Preis – der gediegenen Ausstattung durchaus entsprechend – macht sie leider für den privaten Geldbeutel kaum erschwinglich. Auf die vom Bearbeiter angekündigte »Ikonographie der Inquisition« darf man heute schon gespannt sein.

Hubert Wolf

Gaisberg-Schöckingensches Archiv Schöckingen. Urkundenregesten 1365–1829. Bearb. von PETER MÜLLER (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg Bd. 20). Stuttgart: Kohlhammer 1993. 111 S. Kart. DM 24,-.

Die weitverzweigten Linien der Herren von Gaisberg verloren im Laufe der Jahrhunderte fast den ganzen Besitz. Geblieben ist allein das Schloß von Schöckingen (Landkreis Ludwigsburg) samt dem dortigen Archiv. Der Urkundenbestand gliedert sich in zwei Gruppen, nämlich Urkunden Gaisbergischer Provenienz und eine beachtliche Sammlung der Provenienz Schad von Mittelbiberach. Die zweite Gruppe kam durch eine Heirat 1815 an die Herren von Gaisberg-Schöckingen. Sie betrifft die Schadschen Besitzungen in Grimmelfingen und Ulm. Da die Familie Schad verschiedentlich andere Besitzer »beerbte« und dabei deren Urkunden übernommen hatte, weist der Bestand verschiedene Provenienzen auf (Ehinger, Krafft, Kloster Söflingen). Der Inhalt der Stücke ist recht bunt. Besonders interessant ist eine Urkunde vom 4. Juli 1612: Ulrich von Gaisberg errichtete eine Stiftung, damit junge Familienmitglieder früh zur Schule geschickt werden können. Ihm selbst war von seinem Stiefvater der Besuch einer Lateinschule verweigert worden.

Der gesamte Bestand enthält 141 Urkunden; dazu kommen neun inserierte Stücke. Die Originale wurden nach der Verzeichnung wieder nach Schöckingen verbracht. Der Bestand ist verfilmt; der Mikrofilm kann im Staatsarchiv Ludwigsburg benützt werden.

Rudolf Reinhardt

Akten des Reichskammergerichts im Hauptstaatsarchiv Stuttgart A–D. Inventar des Bestands C 3. Bearb. von ALEXANDER BRUNOTTE und RAIMUND J. WEBER (Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg 46/1). Stuttgart: Kohlhammer 1993. 671 S. Pappbd. DM 78,-.

Das neuzeitliche Reichskammergericht entstand im Rahmen der Bemühungen um eine Reichsreform im Jahr 1495 und ging 1806 mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation unter. Die Akten wurden zunächst in Wetzlar gesammelt und seit 1845 auf die 39 damaligen Staaten des Deutschen Bundes und Belgien verteilt, wobei als Kriterium der Wohnsitz des Beklagten Anwendung fand. Auf die im heutigen Bundesland Baden-Württemberg liegenden ehemaligen Staaten entfielen 9330 Akten, von denen 5331 Württemberg betrafen. Diese wurden als Bestand C 3 im Hauptstaatsarchiv zusammengefaßt und sind im Gegensatz zur entsprechenden Überlieferung der Nachbarterritorien, in denen es zu Aktenvernichtungen in großem Umfang kam, so gut wie vollständig erhalten.

In einer kompetenten, lesenswerten Einleitung (S. 9–103) beschreibt R. Weber die Geschichte des Reichskammergerichtes und seines Archives, wobei in einem ersten Teil rechtsgeschichtliche Fragen (wie Verfahrensarten, Zuständigkeiten, Prozeßmaterien) im Vordergrund stehen. Dann kommt das Schicksal der Akten nach der Übernahme durch Württemberg und die Neuverzeichnung des Bestandes durch ein DFG-Projekt in den Blick, dessen erste Frucht der vorliegende Band ist, der die alphabetisch nach Klägern geordneten Prozeßakten mit den Anfangsbuchstaben A–D bietet.

Die Verzeichnung ist mustergültig; die Bezeichnung »Inventar« stellt eine Untertreibung dar, teilweise handelt es sich fast um Regesten. Jede Causa ist sehr übersichtlich nach einem Schema mit acht Rubriken verzeichnet: 1. laufende Nummer (=Bestellsignatur) – in Klammern: alte Signatur – Zeitraum des Prozesses, 2. Kläger mit Vorname, Nachname, Beruf, Titel, Wohnort, 3. Beklagter dto., 4. Prokuratoren

und Notare (im Falle von Revision), 5. Prozeßart und Angabe des Streitgegenstandes, 6. Instanzen (nur bei Apellationsprozessen), 7. »Darin-Vermerke« (Regesten etc.), 8. Hinweise zu Umfang, Stapelhöhe, Zustand der Akten und Literatur.

Die Bedeutung der Akten des Reichskammergerichts wurde oft unterschätzt; sie wird wohl erst voll erkannt sein, wenn aufgrund des vorliegenden Repertoriums mit ihnen konkret gearbeitet wird. Rechtsgeschichtliche Erkenntnisse, wie etwa die Bedeutung des Hofgerichts Rottweil oder des Landgerichts Schwaben als Vorinstanzen des Reichskammergerichts, sind genauso zu erwarten wie Einsichten in prozessuale Auseinandersetzungen von weltlichen und geistlichen Großen, die um Weinbau, Handwerk, Geld, Kredit oder Konfession stritten. Vor allem aber für die ortsgeschichtliche Forschung wird dieses Repertorium ein unverzichtbares Hilfsmittel werden. So geben insbesondere die »Darin-Vermerke« wichtige Hinweise zu Orts- und Pfarregeschichte. Wer in Zukunft Lokalgeschichte in gutem Sinne treibt, für den wird dieser durch Register (man mag zur Kreisreform stehen wie man will, in einem 1993 erschienenen Band sollten die aktuellen Kreisbezeichnungen verwendet werden und nicht durchweg die alten: also etwa Ostalbkreis statt Landkreis Aalen; Register S. 606 und öfter) ausgezeichnet erschlossene Band zu einer wahren Fundgrube. Weshalb der Rezensent nicht nur örtlichen Geschichts- und Altertumsvereinen, sondern auch Gemeindeverwaltungen sowie Gymnasialbibliotheken und öffentlichen Büchereien dieses Inventar zur Anschaffung nur dringend empfehlen kann. Hoffentlich muß man nicht zu lange auf das Erscheinen der Buchstaben E–Z warten!

Hubert Wolf

Die Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe. Teil 7: Spezialakten der badischen Ortschaften (229).
 Barb. von REINHOLD RUPP. (Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg 39/7) Stuttgart: Kohlhammer-Verlag 1992. 643 S.

Schon in der »Gesamtübersicht der Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe«, das Manfred Krebs 1954/1957 (Veröffentlichungen der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Heft 2) vorgelegt hat, fiel die Abteilung 229 durch ihren außergewöhnlichen Umfang auf. Sie nahm nicht weniger als 102 Seiten (S. 315–417) in Anspruch. Dem entspricht die Wirklichkeit: mit 1108 laufenden Metern und 118.938 Faszikeln ist sie der größte Einzelbestand des Archivs. Da dieser auch am meisten benützt wird, war es angebracht, ihn neu zu verzeichnen. Die Gliederung ist alphabetisch. Bei jeder Ortschaft werden zunächst die Herrschaftsverhältnisse um 1800 geschildert; dann folgen Angaben über den Umfang der Bestände samt ihrer zeitlichen Abgrenzung; schließlich werden die wichtigsten Belange genannt. Das Schwergewicht der Akten liegt in der Zeit vor Säkularisation und Mediatisierung. Angegeben werden, soweit möglich, auch die Provenienzen. So erscheinen bei Hornberg (heute im Ortenaukreis) das Herzogtum Württemberg, bei Illmensee (heute Kreis Sigmaringen) die Reichsstadt Pfullendorf und das Hochstift Konstanz als ursprüngliche Lagerorte. Der überaus reiche Inhalt des Inventars wird durch Register erschlossen: Personen, Geographie, Sachen. Für die Forschung ist besonders wichtig der »Herrschafts- und Verwaltungsindex«. Mit seiner Hilfe lassen sich alle Provenienzen ermitteln und die im 19. Jahrhundert auseinandergerissenen Archivkörper wenigstens zu einem Teil und auf dem Papier rekonstruieren.

In der auf zehn Bände berechneten neuen Übersicht über die Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe ist mit Teil 7 der dritte Band erschienen. Der Benutzer des Archivs wartet mit Interesse auf die noch ausstehenden Inventare.

Rudolf Reinhardt

HERBERT GUTSCHERA – JOACHIM MAIER – JÖRG THIERFELDER: Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992. 391 S. Geb. DM 64,-.

ROLAND FRÖHLICH: Große illustrierte Kirchengeschichte. Die Erfahrung von 2000 Jahren. Freiburg i. Br.: Herder-Verlag 1992. 279 S. Geb. DM 68,-.

KARL HARTMANN: Zwanzig Jahrhunderte Kirchengeschichte. Vom Anfang bis zur Gegenwart erzählt. Mit erläuternden Karten, Skizzen und Tabellen. Lahr: Verlag Ernst Kaufmann 1992. 264 S. Geb. DM 48,-.

Wenn Autoren, die in der Kirchengeschichtsschreibung bereits durch mehrere Veröffentlichungen hervorgetreten sind, sich daran machen, ein ökumenisches Sachbuch, eine illustrierte Kirchengeschichte

und ein Lesebuch zu zwanzig Jahrhunderten Kirchengeschichte zu verfassen, darf man erwarten, daß die Darstellungen umfassend, kritisch und auf dem heutigen Stand der Wissenschaft sind. Und in der Tat liegen denn auch die Unterschiede zwischen diesen drei Büchern weniger in der Qualität der Inhalte als vielmehr in der Konzeption der Darstellung im Hinblick auf ein breiteres Publikum, das diese Bücher ansprechen wollen.

Den Charakter eines Kompendiums hat das ökumenische Sachbuch von *Gutschera, Maier und Thierfelder*. Es ist den Autoren hervorragend gelungen, die wesentlichen Entwicklungen der Kirchengeschichte knapp und klar und dabei doch differenziert und gut lesbar darzustellen. Der Anspruch, ökumenisch zu sein, wird eingelöst. In gleich präziser und unparteiischer Weise wird zum Beispiel über katholische und evangelische Mission, über die orthodoxen Kirchen, den Methodismus und die Freikirchen berichtet. Der konfessionsgebundene Leser kann hier in der Tat seinen Horizont erweitern. Wohltuend an diesem Buch ist auch, daß die Autoren dem Leser ihre Urteile über die jeweiligen Ereignisse im darstellenden Text nicht einfach »unterjubeln«, sondern am Anfang der Kapitel über kontroverse Meinungen aufklären und am Ende der Kapitel die Argumente sorgfältig abwägen. Das Buch ist so wahrhaftig kritisch und aufklärend. Es versetzt den Leser in die Lage, auf der Basis der dargebotenen Information zu einem eigenständigen Urteil zu kommen.

Das gilt auch und besonders für das sehr ausführliche Kapitel über die Kirchen und den Nationalsozialismus, ein Thema, das bis heute Emotionen und Kontroversen auslöst und das die beiden anderen Bücher sehr viel kürzer und summarischer abhandeln. Daß aber die gesamte Nachkriegszeit nur mit etwa 10 Seiten über die ökumenische Bewegung bedacht wird, wird den Ereignissen und Entwicklungen der Kirchen in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts doch wohl nicht gerecht. Wenigstens als Problemfelder hätten die Veränderungen der Kirchen außerhalb Europas und die Herausforderungen, denen sich die Kirchen in den industrialisierten Staaten stellen müssen, angesprochen werden müssen, so daß sich auch eine Anknüpfung der Kirchengeschichte an die Gegenwart und Zukunft ergeben hätte.

Weit hinter den Möglichkeiten zurück bleibt leider die Aufmachung des Buches. Die Autoren bieten wichtige Quellen zur Erschließung der jeweiligen Epoche, sie haben Bilder ausgewählt, die mehr sind als bloße Illustration, doch die Verlage druckten alles grau in grau und viel zu klein ab. Hätten die Verlage sich zu mehr graphischem Aufwand durchgerungen, wäre die pädagogische Qualität dieses Buches voll zur Geltung gekommen. So kann man dem Buch nur mehr Sein als Schein bescheinigen.

Ganz und gar nicht an der Ausstattung gespart, sondern aus der Fülle seines Bildarchivs geschöpft hat der Herder-Verlag bei der großen illustrierten Kirchengeschichte. Die Illustration ist üppig, die Reproduktionen von allerbesten Qualität. Doch hat die Menge der zur Verfügung stehenden Bilder dazu verleitet, bei der Auswahl keine strengen Kriterien anzulegen, so daß in dem Buch viele Bilder zu finden sind, die eher einen dekorativen und illustrativen Charakter als einen Quellenwert besitzen. Warum haben zum Beispiel ein Bild der römischen Wölfin, der Proklamation des Kaiserreichs von 1871 oder einer Atombombenexplosion jeweils eine ganze Seite in einer Kirchengeschichte verdient? Auch dürfte die Häufung von Papstbildern (7 Papstbilder auf 4 Seiten) am Ende des Buches kaum zu neuen Erkenntnissen über das Papsttum und seine Bedeutung im 20. Jahrhundert verhelfen. Die Bildunterschriften paraphrasieren oft den darstellenden Text und sind daher eine unnötige Doppelung.

Fröhlichs Darstellung der Kirchengeschichte ist kompetent und sprachlich flüssig, an manchen Stellen aber etwas weniger präzise als die Darstellung von *Gutschera – Maier – Thierfelder*. Verglichen mit deren Buch fällt bei Fröhlich auch die Betonung der klassischen Themen der Geschichtsschreibung, etwa des Verhältnisses von Papst und Kaiser, auf. Diese Gewichtung führt dazu, daß man wenig über die kirchliche Soziallehre, dafür aber einiges über das Schicksal des Kirchenstaats erfährt. Auch das Kapitel über die katholische Kirche und den Nationalsozialismus hätte detaillierter ausfallen können. Alles in allem ist dieses Buch eine informative, aber eher katholische als ökumenische Kirchengeschichte.

Das dritte Buch ist hervorgegangen aus Vorträgen, die der Pfarrer *Karl Hartmann* bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat. Dies macht dieses Buch schwer vergleichbar mit den beiden vorhergehenden. Der mündliche Vortragsstil des Textes wirkt anregend, persönlich und unterhaltend, seine Schwäche ist jedoch, daß er auch sehr vergrößert, was manchmal sogar zu grobem Unfug führt, so wenn zum Beispiel den Seldschuken »asiatische Kaltblütigkeit« unterstellt wird (S. 125). Ziemlich willkürlich und von der Sache her nicht gerechtfertigt ist auch die Einteilung der Kapitel nach Jahrhunderten. Da der Autor in jedem Kapitel von einem wirklichen oder angenommenen Gegenwartsproblem ausgeht, um selbiges in der Geschichte wiederzufinden, ist die gesamte Darstellung äußerst kurzschlüssig und moralisierend. So wird am Beispiel Karls des Großen das Thema »große Männer in der Kirche« abgehandelt, um damit zu enden:

»Wir sollten deshalb auch heute nicht nach den starken Männern in der Kirche rufen, sondern nach den dienstbereiten. Herr ist ohnehin allein Jesus Christus« (S. 99). Wer so kurzatmig aus der Geschichte lernen will, nimmt die Geschichte nicht ernst!

Der Text des Buches wird durch keine Bilder aufgelockert oder ergänzt, dafür gibt es ganzseitige Kartenzeichnungen, Schemata oder Datenlisten, deren Informationsfülle genau das Gegenteil von dem bewirkt, was diese Hilfsmittel eigentlich bewirken sollen, nämlich eine schnelle, übersichtliche Information. So präsentiert sich das Buch als eine Bleiwüste, in die sich nur der verirrt, der an Hartmanns manchmal origineller Wertung der geschichtlichen Ereignisse interessiert ist.

Ceterum censeo: Die drei besprochenen Bücher sind alle in einem Jahr erschienen, sie wenden sich alle drei an ein breiteres Publikum. Wenn sie dieses Publikum auch erreichen, kann es mit dem Interesse an der Kirchengeschichte so schlecht nicht bestellt sein.

Josef Buck

2. Antike – Mittelalter

MANI. Auf der Spur einer verschollenen Religion. Hg. von LUDWIG KOENEN und CORNELIA RÖMER. Freiburg i. Br.: Herder-Verlag 1993. 106 S. Geb. DM 32,-.

Das Bändchen bietet ein Vorwort von *Josef Sudbrack* (S. 7–20), eine Einleitung von *Cornelia Römer* (S. 21–42) und dann die Übersetzung des »Kölner Mani-Codex«, jedenfalls der erhaltenen, oder doch wenigstens einigermaßen überzeugend rekonstruierbaren Partien.

Man muß Sudbrack zustimmen, wenn er konstatiert: »Wer zölibatär, jungfräulich lebt, wird mancherorts und in manchen Medienäußerungen wie ein Ausgestoßener aus der Gesellschaft diffamiert« (S. 12). Kann man sich ihm aber auch da anschließen, wo er zu hoffen scheint, daß dem dadurch abgeholfen werden könnte, daß man »das Phänomen des Manichäismus« ernstnimmt (S. 13)? Muß man »als Christ« wirklich »in die Mitte des christlichen Glaubens hineingehen, um dem Phänomen des Manichäismus gerecht zu werden« (S. 17)? Da wird vielleicht doch angesichts des alles in allem vergleichbar unergiebigem Kölner Büchleins zuviel verlangt und zuviel erwartet. Im übrigen scheint mir eine Formulierung wie die, »daß Gottes Wort selbst Teil dieser Welt wird« (S. 19) richtiger zu sein als die Rede davon, daß »Gott Mensch, Fleisch, Materie wird« (S. 14). Die Manichäer haben keinen »ethnische(n) Anspruch« (S. 12) erhoben (wie jetzt die Volksgruppen auf dem Balkan), sondern einen ethischen, also einen sittlichen.

Während Sudbrack Augustins späteres Verhalten zum Manichäismus nur »harte Abweisung« (S. 19) nennt, sagt Römer: »Augustinus ... beschimpfte Manis Lehre« (S. 22), oder: die »christlichen Kirchenväter ... hatten immer ... neue Formulierungen gefunden, um die Konkurrenzreligion zu verunglimpfen« (S. 29). Sie selbst ist »froh, einen Text zu besitzen, in dem der Religionsstifter durch die von seinen Schülern aufgezeichneten Worte selbst zu uns spricht« (S. 42). Gewiß wird jeder, der griechisch kann und sich für Mani interessiert, froh sein, hier einen Text vor sich zu haben, für den er nicht Koptisch oder Uigurisch lernen muß; was aber die ipsissima verba des Mani angeht, wäre doch mindestens so viel Redaktionskritik erforderlich wie bei den Evangelien, zumal das Büchlein (im Format von 2,5 x 3,5 cm) erst »wahrscheinlich im 5. Jahrhundert ... im Ägypten hergestellt worden ist« (S. 39).

In der ersten Erzählung, der von der sprechenden Dattelpalme, wird schon deutlich, daß Mani kein lebendiges Gemüse verletzen will; freilich muß er dann doch wenigstens das Gemüse essen, das andere trotz seines Weinens (2. Erzählung) geschnitten haben. Man wundert sich, daß Mani einmal gesagt haben soll: »die Palme sprach zu mir« (S. 46), dann aber: »als die Palme dies zu dir sagte« (S. 47). Der erste Satz ist im Text schräg gedruckt, also »in dem griechischen Text nur ergänzt« (vgl. S. 42), im zweiten Satz aber ist »dies zu dir« gerade gedruckt, also im Text enthalten. Da scheint entweder falsch ergänzt oder schon im Text ein Widerspruch zu sein.

Mani schnitt wie gesagt selbst kein Gemüse, sondern erbat es sich von anderen »en logo eusebeias«; ein Mitglied der Täufersekte, bei denen Mani aufwuchs, wundert sich, daß er das Gemüse »en merei eusebeias« erbittet. Beide griechischen Ausdrücke übersetzen Koenen und Römer mit »wie eine fromme Gabe« (S. 47). Das ist durchaus möglich; aber schon zu Zeiten des Mani selbst (etwa bei Origenes) und später immer häufiger hatte das Wort »eusebeia« die Bedeutung »rechter Glaube« angenommen; so wäre wenigstens mit dieser Bedeutung hier auch zu rechnen.

Mani rühmt sich, daß er »das Ausruhen einhielt, kein Unrecht beging« usw. (S. 45f.); aus einer Wasserquelle sei ihm die Gestalt eines Mannes erschienen und habe ihn auf das Ausruhen hingewiesen,

damit er »nicht sündigte und Leid über *ihn* brächte« (S. 48). Man könnte sich natürlich fragen, ob das »auton« nicht eher auf Mani selber zu beziehen wäre; schließlich haben die Herausgeber in der Einleitung zur kritischen Edition von 1988 schon gezeigt, daß nicht erst in so späten griechischen Texten das »auton« für »hauton« stehen und dann sogar den Sinn von »emauton« haben kann (S. XXVI, Anm. 45).

Die »gute(n) ferne(n) erste(n) Rechte(n)«, von der wie von »unserem Vater« »alle trefflichen Ratschlüsse« kommen, kann doch wohl kaum, wie Anmerkung 5 auf Seite 51 behauptet, »ein manichäischer Ritus« sein, wie dies die Handauflegung natürlich ist. Wenn Mani sich ausdrücklich rühmt, daß er »dem Gesetz der Täufer nicht folgte« (S. 46), dann kann doch mit »jenem Gesetz«, in dem er »mit großer Kunst und Umsicht wandelte«, nicht gut »das Gesetz gemeint« sein, »nach dem die Täufer lebten« (S. 53, Anm. 8).

Mani wird in die Reihe der Menschen gestellt, die eine Offenbarung empfangen, nämlich Adam, Seth, Enos, Sem, Henoch und vor allem Paulus; seltsamerweise wird aber nicht dessen Bekehrungserlebnis, sondern seine Entrückung »bis zum dritten Himmel« (2 Kor 12,2) angeführt; dann wird einmal behauptet, er sei »ins Paradies«, und dann er sei »in den dritten Himmel *und* ins Paradies entrückt« worden (S. 66 u. 67). Paulus spricht nicht vom Paradies; auch die Zitate von Gal 1,1 und Gal 1,11–12 sind sehr ungenau. Offenbar identifizierten die Manichäer Entrückung mit Beauftragung, um so Mani zu rechtfertigen; sie erklären nämlich: »In dieser Weise folgt auch für den hochloblichen Apostel Mani ... daß er die Berichte für uns aufgeschrieben hat« (S. 67). Übrigens versichern sie, Mani habe seine Wahrheit nicht »vom Hören (akoe) von Büchern«, nicht daß er sie nicht »gelesen« habe (S. 68).

Der, von dem Mani sich in »Gnade berufen« weiß, und der sich seiner erbarmte, enthüllte ihm »die Geheimnisse über sich selbst, über *seinen* unbefleckten Vater« So fragt man sich, ob derjenige, der berufen hat, in diesem selben Brief an die Stadt Edessa wirklich als Manis »seligster Vater« (S. 68) verstanden war; dieser Titel ist nämlich ergänzt.

Mani bezeichnet sich zwar selbst (nur) als »Apostel Jesu Christi« (S. 69), wird aber von seinen Anhängern offensichtlich sehr nahe an Christus herangerückt, wenn auch durch Erzählungselemente. Er soll erzählt haben, einige der Täufer hätten sich wütend gefragt: »Will er etwa zu den Hellenen gehen?«. Das ist natürlich (von den Herausgebern nicht ausgewiesenes) Zitat aus Joh 7,35, wo die Juden sich über Jesus fragen: »Will er etwa in die Diaspora der Heiden (Hellenen) gehen und die Heiden lehren?« Man muß also auch hier übersetzen: »Will er etwa zu den *Heiden* gehen?« (nicht: »zu den Griechen« wie S. 76).

Ich kann mir nicht helfen; die »große Rolle«, die »das Christentum und die Person Jesu für die Entwicklung, von Manis Leben und Lehre gespielt haben« (so Römer S. 24), scheint hauptsächlich darin zu bestehen, daß Mani sich für seine Speiseregeln auf das Beispiel Jesu – besonders auf sein Lob für die nicht zusammen mit ihrer Schwester Martha arbeitende (aber wahrscheinlich mitessende) Maria – berief; die Jünger Jesu hätten sich ja auch nicht »ihr Essen durch eigenhändige Arbeit und Bestellung des Bodens« beschafft (S. 82).

Obwohl von Manis ersten Missionsreisen und seinen Erfolgen berichtet wird, gibt er selbst als Inhalt seiner Verkündigung nur »das Ausruhen, die Gebote und das Niederfallen (proskynesis) vor den Himmelsleuchten« an (vgl. S. 97). Als besonders befremdlich mag man es empfinden, daß Mani sich eigentlich nur von seinem himmlischen Gefährten (syzygos) gesandt weiß (S. 86/87); wenn er ihn auch als den »Allerherrlichsten und Erhabensten« bezeichnet (S. 87), kann er doch damit kaum das höchste gute Wesen gemeint haben, denn er unterscheidet ihn von »unserem Vater« (S. 50f.). Vielleicht muß man aus dieser Unterscheidung folgern, daß in dem Brief Manis an die Stadt Edessa die knappe Lücke im Text (vgl. oben) nicht durch das Wort »Vater«, sondern eher »syzygos« zu schließen ist. Und dieses Wort wäre dann besser nicht mit »Zwilling« (so in der Übersetzung durchgängig) wiederzugeben.

Wenn etwas deutlich wird beim sorgfältigen Lesen, dann dies, daß der Text sich gegen logische Systematisierung sperrt. Man versteht, warum ein forschender Denker wie Augustinus sich vom Manichäismus wieder abgewendet hat.

Hermann-J. Vogt

WALTER BERSCHIN: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. III.: Karolingische Biographie 750–920 n. Chr. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters Bd. 10). Stuttgart: Hiersemann Verlag 1991. XII und 484 S. 1 Frontispiz und 4 Abb. Ln. DM 340,-.

»Die Süße der Modulation (des Chorals) konnten unter anderen Völkern Europas die Germanen oder Gallier wohl lernen und immer wieder repetieren, aber keineswegs unverdorben bewahren, sowohl wegen

der Leichtfertigkeit, mit der sie von ihrem Eigenen in die gregorianischen Gesänge mischten, als auch wegen ihrer natürlichen Wildheit. Aus ihrem alpenländischen Körperbau röhrt die Stimme wie mit Donnerschall; den süßen Klang des übernommenen Gesangs bringt sie aber nicht hervor, denn die barbarische Säufergurgel mag sich zu einem sanften Lied drehen und wenden wie sie will, sie schleudert doch in ihrer lärmenden Art nur rau klingende Laute – so wie wenn ein Wagen über Pflasterstufen rollt – und verwirrt, belästigt, erbost die Hörer, die sie milde stimmen wollte«. Das schrieb Johannes Diaconus, der Historiker im Hofkreis von Papst Johannes VIII. (872–882), in seiner *Vita S. Gregorii* (II. Buch, Kapitel 7). Eine – wenn auch versteckte – Antwort darauf findet sich bei Notker dem Stammler von St. Gallen, der in seinen *Gesta Karoli* (884/887) ebenfalls auf den Unterschied zwischen der römischen und »unserer« Singweise zu sprechen kam. Seiner Überzeugung nach lag der Grund für die Verderbtheit des Gesangs allein im Neid der Römer auf den Ruhm der Franken; denn die auf Bitten Karls eigens von Rom zur Nachhilfe ausgesandten Kleriker hätten heimlich verabredet, so unterschiedlich und so verderbt zu singen, daß niemals Einheit und Gleichklang im Frankenreich zustande käme (I. Buch, Kapitel 10).

Die kleine polemische Geschichte des gregorianischen Choralis, die allein das römische Maß gelten läßt, ist nur ein Teil des ausladenden Werkes, das der Autor in päpstlichem Auftrag ausführte. In der Tradition römischer Bischofsbiographie – der *Liber pontificalis* wurde 872 offenbar nicht mehr fortgeführt – entstand eine vom Umfang her alles Bisherige überbietende *Vita*. Und sogar nicht nur vom Umfang her: Gregor erscheint wie ein »Musterpapst« (S. 387), der bewußt aus der Reihe der alten Papstbiographien herausgehoben wird. Daß der Verfasser dabei obendrein nach Prinzipien moderner Wissenschaft arbeiten konnte, ist vor allem der äußerst günstigen Quellengrundlage zuzuschreiben. Dennoch ging es nicht in erster Linie um historische Korrektheit. Dem historischen Gregor »hatte nichts ferner gelegen, als Kultur am Papsthof zu organisieren, die *Artes liberales* zu pflegen, mit seinem senatorischen Adel zu prunken und sich demonstrativ von den Barbaren abzusetzen«, auch wenn es im 13. Kapitel des II. Buches so dargestellt wird (S. 379). Gregor wird hier geschildert aus spätkarolingischer Sicht. Schauplatz ist nicht das Rom um 600, sondern die prunkvolle Stadt um 875, die für kurze Zeit wieder Mittelpunkt für Literatur und Wissenschaft wurde: Johannes Diaconus zeichnet ein authentisches Zeitbild. Entsprechendes gilt von Notkers *Gesta Karoli*. Als ein Stück Geschichtsschreibung über Karl den Großen betrachtet, genossen sie lange keinen guten Ruf. Sieht man sie jedoch, wie es moderne Kritiker tun, als Schilderung der Welt um 883, gespiegelt in Geschichten um Karl den Großen, dann wird deutlich, was Notker seiner Zeit und vor allem dem herrschenden Karolinger Karl III. vermitteln wollte. Stets ist das Vergleichen zwischen dem schon übergroß gewordenen Karl und seinem Urenkel spürbar.

Die vergnügliche Geschichte von den singenden Galliern und Germanen nebst literaturgeschichtlicher Würdigung und Einordnung ist nachzulesen und zu verfolgen im 3. Band des Werkes »Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter« von W. Berschin. Mit diesem Hinweis wird schon deutlich, was auch für die vorhergehenden Bände galt: es handelt sich bei aller Fülle an Informationen, die die vorgestellten Biographien erschließen und sie in ihrem Kontext verständlich machen, um ein ausgesprochen lesbares Buch. Diese Feststellung klingt banal, wird aber zur Auszeichnung, wenn sie wie hier auf ein Werk von fundierter Wissenschaftlichkeit bezogen werden kann.

Der behandelte Zeitraum 750–920 n. Chr. wird durch zwei Epochengrenzen bestimmt. Zunächst kommt die Zeit bis etwa 800 in den Blick, in der sich für Gallien und Germanien eine Erneuerung des geistigen Lebens anbahnte, die sogenannte karolingische Renaissance, die – allmählich – das Merowingische ablöste. Dabei ergab sich eine Verschiebung der kulturellen Expansion nach Osten, entscheidend bestimmt durch die geistige Kraft der von England ausgehenden Mission, die mit den Namen Wilfrid, Willibrord und Winfrid (Bonifatius) gekennzeichnet ist. Es entstand eine eigene »Kulturprovinz Insulares Deutschland«, etwa das Gebiet zwischen Utrecht, Echternach, Eichstätt und Erfurt (Kapitel X des Gesamtwerks, *AETAS BONIFATIANA*, S. 1–94).

Die folgende zentrale Karolingerzeit, geprägt vom Willen zur umfassenden Erneuerung und Hebung des Sprachstudiums, brachte eine Reihe von neuen, dem nun geltenden Maß und Niveau entsprechenden Lebensbeschreibungen hervor, auch Überarbeitungen alter Viten in neuem Stil wurden charakteristisch. Karl hatte bekannte Gelehrte an den Hof gezogen, die all diese Bemühungen im Gesamtreich durchsetzen sollten. Aber es waren in erster Linie nicht Hofschule oder Bischofsitze, die sich der biographischen Literatur widmeten, es waren die großen Abteien. Sie brachten am ehesten eine wichtige Voraussetzung für eine dauerhafte Literaturtradition mit: einen regelten Schulbetrieb. So werden im XI. Kapitel (*CORRECTIO*, S. 95–332) neben Alkuin und Einhart vor allem die Klöster Fulda, Reichenau und St. Gallen sowie Corbie und Corvey vorgestellt. Dennoch bleibt: der berühmteste Biograph dieser

Zeit war Einhart. Er schuf um 830 mit seiner Herrscherbiographie, der *Vita Karoli*, »Weltliteratur«: weit verbreitet, viel gelesen und zitiert, in verschiedenen Formen bearbeitet (S. 199ff.). Als wesentlichen Punkt, als »die renaissancehafte Tat« hebt W. Berschin in literaturgeschichtlicher Beurteilung den »kaum überbietbar(en) imitative(n) Charakter« der *Vita* hervor (S. 218f.). Einhart wählte als Hintergrund für seine *Karlsvita* das Leben des *Divus Augustus*, die zweite der 12 Kaiserviten des Sueton. Der oft wörtliche Anschluß an Suetons Text erfolgte zweifellos mit Absicht. Angewandt wurde jenes stilistische Verfahren, das aus der Hagiographie als »biblischer Hintergrundstil« bekannt ist: das Mitschwingen des ganzen Hintergrundes bei der Nennung eines einzelnen Satzes oder Begriffs aus einer biblischen Geschichte, die dem Hörer geläufig ist. Einhart jedoch wechselte die Kulisse aus: statt auf biblische Texte nahm er Bezug auf die Kaiserbiographie Suetons. Und dies vorgegebene Modell war eigentlich nicht wiederholbar, diese Imitation sollte und konnte nur schwerlich von einem künftigen Herrscherbiographen imitiert werden; dem Autor Einhart war über einen »großen Einzelnen« ein Werk von »einsamer Größe« gelungen (S. 220).

Das letzte Kapitel (XII: *STILI DIVERSITAS*, S. 333–429) ist der Epoche von 870 bis 920 gewidmet, in der Johannes Diaconus und Notker der Stammler, aber auch Rimbert und Agius, Heiric von Auxerre, Hincmar von Reims oder Stepfan von Lüttich biographische Arbeiten verfaßt haben. Nach der Mitte des IX. Jahrhunderts ging mit dem politischen Wandel auch ein Wandel in der Literatur einher. Es erwachten neu die religiösen Lebensformen von Einsiedler und Rekluse (zum Beispiel Findan von Rheinau, Meinrad von der Reichenau, Hartmut von St. Gallen), der Missionar wurde wieder Thema der Hagiographie (zum Beispiel Anskar und Rimbert von Hamburg-Bremen), und auffällig ist das vermehrte Aufkommen von Frauenbiographien (zum Beispiel Hathumod von Gandersheim, Liutbirg von Wendhausen/Sachsen, Odilia aus dem Elsaß).

Insgesamt werden in dem stattlichen Band von über 480 Seiten rund 170 Texte aus der karolingischen Epoche, dem Zentrum der Geschichte der Biographie im lateinischen Mittelalter, vorgestellt. Nimmt man die im Anhang wiedergegebene »Auswahl in Gruppen« und die Zeittafel hinzu, liegt die Zahl der literaturwissenschaftlich eingeordneten Texte bei 245, so daß bisher in allen drei Bänden mehr als ein halbes Tausend Werke aus sieben Jahrhunderten in den Blick genommen ist. *Theodor Klüppel*

LUDGER KÖRNTGEN: Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bussbücher (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 7). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1993. XXIII und 292 S. DM 98,-.

Gegenüber der Buße der Alten Kirche konnte in der Bußpraxis des Frühmittelalters der Einzelne eine geheime »Privatbuße« übernehmen, die mit asketisch bestimmten Übungen, vor allem Fasten, verbunden war. Dieser Bußpraxis dienten die frühmittelalterlichen Bussbücher, die in bedeutender Vielfalt auftraten und kirchenrechtsgeschichtliche, sakramententheologische und liturgiegeschichtliche Diskussionen entfacht haben. Fragen der Herkunft, gegenseitige Verwandtschaft, Bezug zur kirchlichen Praxis, Verbreitung, Klassifizierung usw. sind Forschungsgegenstände.

Die vorliegende, sehr tüchtige Bonner Dissertation wendet sich anonymen Paenitentia zu, deren Bedeutung für die Quellengeschichte der Bussbücher bisher nicht erkannt wurde. Sie erschließt erstmals diese Texte und untersucht, inwieweit sie bei der weiteren Erforschung der frühmittelalterlichen Bussbücher zu berücksichtigen sind und sich von ihnen Zugänge zu den noch nicht umfassend untersuchten Kompilationen ergeben. Der Verfasser stellt fest, daß das Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts verfaßte Paenitentiale Ambrosianum Quelle des Paenitentiale Cummeani ist und eines der ältesten irischen oder britischen Bussbücher. Zur genaueren Unterscheidung der frühen irischen und britischen Bußpraxis bestimmt er den kirchlichen Kontext der Bußpraxis, der das Bussbuch diente, das einen stark monastischen Hintergrund hat.

Mit dem Paenitentiale Oxoniense II, das die von Iren und Angelsachsen der fränkischen Kirche vermittelte Bußpraxis voraussetzt, wurde eine bisher unbekannte Quelle fränkischer Bussbücher gefunden. Ältere fränkische Rechtsvorstellungen und Probleme der fränkischen Kirche werden behandelt, und es wird gezeigt, wie die wohl von irischen und angelsächsischen Mönchen propagierte Bußpraxis in die diözesanen Strukturen der fränkischen Kirche eingefügt werden konnte, und daß der Text für die Seelsorgepraxis des fränkischen Klerus verfaßt wurde und die private Buße als einheitliche Praxis erscheint.

Mit umfassender Quellenkenntnis untersucht Körntgen Unterschiede und Gemeinsamkeiten, wechselseitige Beziehungen, Überlieferung und Quellengeschichte fränkischer Bußbücher und charakterisiert die Rezeptionen, die vor allem in Nordostfrankreich und Italien überliefert sind, wobei er annimmt, daß im Gefolge der fränkischen Eroberung schon früh die Übernahme aus Nordostfrankreich nach Italien erfolgte. Aus der Auswahl und Gestalt der Quellen zieht er Rückschlüsse auf Ziel und Umfeld der Kompilationen. Er sieht das Nebeneinander der frühmittelalterlichen Bußbücher nicht nur regional differenziert, sondern auch bestimmt durch konkrete Interessen, welche die jeweiligen kirchlichen und sozialen Zusammenhänge erforderten. Wieweit die verschiedenen Bußbücher unterschiedlichen Benutzergruppen zuzuordnen sind, bedürfte näherer Untersuchungen, ebenso die Charakteristik der einzelnen Bußbücher und die pastorale Situation des Raumes im Gesamten. Die vorliegende Arbeit macht auch deutlich, daß die kirchenrechtlichen Regelungen und einzelne Bußbücher ohne detaillierte Quellen- und Überlieferungskritik nicht »als repräsentatives Zeugnis der Bußpraxis der fränkischen Kirche zitiert werden« (S. 255) können. Diese Kritik aber und ihre vortreffliche Auswertung muß man dem Verfasser in hohem Maß attestieren.

Im Anhang wird das Paenitentiale Ambrosianum ediert, wobei am Rand des Textes die parallelen Canones des Paenitentiale Cummeani vermerkt werden, wodurch die wichtigste Rezeption der einzelnen Bestimmungen erkennbar wird. Auch wird der Incipit-Explicit-Nachweis zum Paenitentiale in II libris und zum Bußbuch der Handschrift D 1 gegeben. Verzeichnisse der zitierten Canones und Handschriften, Personen-, Orts- und Sachregister vervollständigen das Buch.

Louis Carlen

ANNETTE ZURSTRASSEN: Die Passauer Bischöfe des 12. Jahrhunderts. Studien zu ihrer Klosterpolitik und zur Administration des Bistums (Vorarbeiten zu den Regesten der Passauer Bischöfe). Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe 1989. 410 S. Pappbd.

Mit ihrer von Egon Boshof betreuten Dissertation greift Zurstraßen eine – angesichts der Bedeutung des Bistums überraschende – Forschungslücke auf, denn tatsächlich fehlt eine Gesamtdarstellung der Geschichte des Bistums und seiner Bischöfe für das 12. Jahrhundert. Die Ursache dafür liegt unter anderem darin, daß es bisher weder Regesten noch eine modernen Ansprüchen genügende Urkunden-Edition für die Passauer Bischöfe gibt, und bedeutende biographische Leistungen hat das Bistum für den behandelten Zeitraum nicht hervorgebracht. Das ist denn auch das Problem der Verfasserin gewesen. Vorab stellt Zurstraßen klar (S. 15), daß sie bis auf Ausnahmen keine endgültigen Ergebnisse der Urkundenkritik liefert, diese blieben der entstehenden Edition der Passauer Bischofsurkunden vorbehalten. Dementsprechend enthält ihr Quellenverzeichnis keine Hinweise auf im Original benutzte Urkunden, sondern nur gedruckte Quellen. Diese allerdings wurden anhand älterer Einzelstudien auf ihre Seriosität hin geprüft.

Was also leistet diese Arbeit und wie ist sie aufgebaut? Zurstraßen charakterisiert in chronologischer Reihe die Pontifikate der Bischöfe von Ulrich (1092–1121) bis Diepold (1172–1190). Nicht im Sinne von in sich abgerundeten Biographien, sondern »eher im Stile mittelalterlicher Gesta«, mit Schwerpunkt auf der Regierungstätigkeit (S. 13). Ihr Verhältnis zu den Klöstern der Diözese als Verwaltungszentren nimmt einen wichtigen Raum der Untersuchung ein, ebenso wird die Beziehung der Bischöfe zum Papsttum und ihre Stellung im Reich betrachtet.

Im ersten Kapitel behandelt Zurstraßen die Bischöfe Ulrich, Reginmar und Reginbert unter dem Aspekt der Reorganisation des Bistums Passau seit dem Investiturstreit. Das zweite Kapitel umfaßt die Diözese in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mit den Bischöfen Konrad, Rupert, Albo (Elekt), Heinrich und Diepold, wobei naturgemäß das Problem des alexandrinischen Schismas eine wichtige Rolle spielt. Die folgenden Kapitel haben einen eher thematischen Schwerpunkt: Kapitel drei behandelt die kirchliche Administration und Organisation, mit den Schwerpunkten auf Domstift (Domkapitel und bischöfliche Kapellane), Diözese (wobei dem Pfarrnetz der Klöster breiter Raum eingeräumt wird, einschließlich etwa der Untersuchung von Pfarreien der Bamberger Eigenklöster), Archidiacone und dem Hospitalwesen. Das vierte Kapitel widmet sich der Grundlegung der bischöflichen Territorialherrschaft. Dazu untersucht die Verfasserin das Verhältnis von Bischof und Stadt, die Vogteien der bischöflichen Eigenklöster, Ansätze zum Ausbau der landesherrlichen Stellung und die Rolle der bischöflichen Ministerialität. Als eine Art Resümee faßt das fünfte Kapitel die Klosterpolitik der Passauer Bischöfe und die Administration des Bistums noch einmal zusammen.

Über die Vor- und Nachteile von Bischofsgeschichte als Bistumsgeschichte ist Grundsätzliches bereits gesagt worden (vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 8, 1989, S. 79–93); dennoch muß man der Verfasserin angesichts der schwierigen Urkundensituation (siehe oben) Respekt zollen. Die vorhandenen gedruckten Quellen sind umfassend berücksichtigt. Ergebnisse: Die Arbeit überzeugt in der Beschreibung der Auswirkungen des Investiturstreits, etwa bei Bischof Ulrich (lange Vakanz vor seiner Wahl, Widerstand in Teilen seiner Diözese) mit den Folgen für seine Klosterpolitik. Hier war ein Wirken im Sinne der Kirchenreform nur noch sehr begrenzt möglich, was einen gravierenden Einschnitt bedeutete, spielten doch gerade Klöster und Pfarreien bei Ulrichs Vorgänger eine wesentliche Rolle bei der Verwirklichung reformpolitischer Ziele. Auch die Bedeutung der Passauer Bischöfe für die Reichsgeschichte des 12. Jahrhunderts ist durch diese Arbeit besser zu erkennen. Die Beweisführung, daß sowohl Konrad III. als auch Friedrich I. daran interessiert waren, den Passauer Bischofsstuhl in den Händen von zuverlässigen Gewährsleuten zu wissen (S. 177), ist gut nachvollziehbar (hätte aber etwas gestrafft werden können, da in der Forschung nicht umstritten). Im Rahmen der Administration des Bistums versuchten die Bischöfe durch geschickte Personalpolitik, Gegensätze zu entschärfen, etwa indem sie zwischen Domkapitel und bischöflicher Kapelle personelle Querverbindungen knüpften; ebenso wurden führende Positionen Passauer Eigenklöster mit bischöflichen Kapellänen besetzt. Wichtig ist allerdings auch die Beobachtung, daß derartige Eingriffsmöglichkeiten im Laufe der Zeit deutlich geringer wurden. Die ein wenig summarisch wirkenden, wegen der Quellenlage aber wohl nicht anders machbaren Beschreibungen der Pfarreien werden in einer Zusammenfassung ausgewertet und dürften ortsgeschichtlichen Fragestellungen neue Hinweise geben. Zur Bedeutung der bischöflichen Ministerialität wäre zu bemerken, daß es hier Parallelen zu anderen Bistümern gibt, auf die man hätte hinweisen können, so etwa bei der Feststellung, daß die Richter der Stadt Passau im 12. Jahrhundert aus der Ministerialität stammen und daher »nicht zu Vertretern von kommunalen Bestrebungen« (S. 326) wurden.

Mit ihrer umfassenden Auswertung des bisher zugänglichen Quellenmaterials leistet Zurstraßen einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Bistums Passau im 12. Jahrhundert. Und soviel darf bereits gesagt werden: trotz des Untertitels »Vorarbeiten zu den Regesten der Passauer Bischöfe« wird man auch nach Erscheinen derselben weiterhin auf ihre Dissertation zurückgreifen. – Ein Orts- und Personenregister schließt die Studie ab.

Detlev Zimpel

Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von RICHARD BENZ. 11. Auflage, Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 1993. XL und 1027 S. Ln. DM 49,80.

Der Dominikaner Jacobus de Voragine (1228/29–1298), seit 1292 Erzbischof von Genua, schrieb (wohl vor 1267) die »*Legenda Sanctorum in uno volumine*«, die schon bald als »*Legenda aurea*« bekannt wurde. Diese Sammlung von Heiligenlegenden, aber auch kurzen Betrachtungen über Heilsereignisse, Glaubensgeheimnisse und kirchliche Hochfeste (zum Beispiel Fronleichnam, Fastenzeit, Karfreitag, Mariä Verkündigung, Mariä Geburt, Adventszeit, Bittgänge, Kreuzerhöhung, Kirchweihe) fand eine heute kaum mehr vorstellbare Verbreitung. Bekannt wurden bis jetzt ungefähr 1000 mittelalterliche Handschriften und 97 Inkunabeldrucke in lateinischer Sprache; dazu kommen zahlreiche Übersetzungen ins Französische, Englische, Niederländische, Italienische usw. Die älteste der deutschen Übersetzungen dürfte die sogenannte »elsässische« *Legenda aurea* sein, die wohl noch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammt. Sie wurde kürzlich kritisch von *Ulla Williams* und *Werner Williams-Krapp* ediert (Tübingen: Max Niemeyer-Verlag 1980–1990). Daß das Werk auch in der Gegenwart noch gerne gelesen wird, zeigt die Übersetzung von Richard Benz, die 1993 in 11. Auflage (seit 1955) erschienen ist.

Ein Buch, das so oft abgeschrieben, gedruckt und wohl gelesen wurde und wird, verdient einen dreifachen Hinweis:

1. Die *Legenda aurea* war ein lebendiges Buch, das heißt sie wurde nicht nur rezipiert; zahlreiche Ergänzungen zum ursprünglichen Text (neue Legenden), unzählige Textvarianten und die vielen Versionen mancher Legenden oder Legendengruppen zeigen, daß sich die Gläubigen bei der Weitergabe ständig mit dem Inhalt auseinandergesetzt haben.

2. Das Buch muß einen ungeheuren Einfluß gehabt haben. Es wäre reizvoll, einmal die Überlieferungsdichte anderer theologischer Werke (die Bibel eingeschlossen) des Mittelalters damit zu vergleichen. Wir könnten dann zuverlässiger sagen, was damals die »Basis« wirklich geglaubt und verehrt hat. Nicht die gelehrte Theologie in erster Linie, sondern solches Legendengut wurde vom lesenden Publikum als

Normen für Glauben und Leben übernommen, wenngleich viele Vorbilder (durch Übersteigerungen des Verfassers) kaum realisierbar waren. Wer der Wirkungsgeschichte der Theologie und den Inhalten des »religiösen Lebens« im Mittelalter nachspürt, darf an solchen Zeugen nicht vorübergehen. Schon die Quantität der Überlieferungen zwingt zur Auseinandersetzung. Utopische Wunschbilder vom kirchlichen Denken und Handeln in der Vergangenheit helfen nicht weiter. Die *Legenda aurea*, ihre Überlieferungsstränge, ihre Textgeschichte und die Geschichte ihrer Rezeption sind ein gutes Objekt für Forschungen über die Mentalitäten der Volksfrömmigkeit.

3. Weithin unbekannt ist, ob und wie die *Legenda aurea* in die Volksfrömmigkeit der Barockzeit hineingewirkt hat. Einflüsse, aber auch neue Akzente bei der Weitergabe und Umsetzung sind nicht auszuschließen.

Rudolf Reinhardt

MICHAEL KISSENER: Ständemacht und Kirchenreform. Bischöfliche Wahlkapitulation im Nordwesten des Alten Reiches 1265–1803 (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF Bd. 67). Paderborn: Schöningh 1992. 318 S. Kart. DM 68,-.

Die vorliegende Untersuchung geht neue Wege. Sie ist, anders als die bisherigen Behandlungen von Wahlkapitulationen, einem komparatistischen Ansatz verpflichtet. Objekt des Vergleichs sind die Bistümer der vormaligen Kölner Kirchenprovinz: Köln, Münster, Osnabrück, Minden, in Form von Exkursen auch Lüttich und Utrecht. Damit wurde die kirchliche Einteilung für ein Phänomen gewählt, das – wie aus dem weiteren Gang der Untersuchung hervorgeht – in überwiegendem Maße auf die Regelung von Belangen des weltlichen Territoriums abgestellt ist (dies gilt im übrigen auch für die Haltung gegenüber der reformatorischen Bewegung) und damit in erster Linie das Erz- beziehungsweise Hochstift, weniger jedoch das Bistum als kirchliche Organisationseinheit betrifft. Auch machen bestimmte Formen von Verflechtungen – Mehrfachpräbendierungen oder etwa die sich seit dem 16. Jahrhundert häufenden Kumulationen bischöflicher Würden – bekanntlich vor den Grenzen der Kölner Kirchenprovinz nicht halt. Unterschiedlich ist der Stand der Überlieferung – für die Mehrzahl der Untersuchungsobjekte durchaus zufriedenstellend, für Minden und Utrecht eher schütter. Daß Lüttich, wo die Quellen seit 1581 wieder reichlicher fließen, lediglich im Anhang behandelt wird, ist angesichts des auf die Kölner Kirchenprovinz im ganzen abgestellten Konzepts zu bedauern.

Daß Wahlkapitulationen nicht isoliert von den übrigen Gegebenheiten territorialer »Verfaßtheit« gesehen werden können, ergibt sich allein schon daraus, daß sie zu einem Gutteil Fragen der politischen Machtverteilung, aber auch materieller Besitzstände zum Gegenstand haben. So ist es nur folgerichtig, daß sich der Verfasser in besonderem Maße die Frage nach der »Verwurzelung in den territorialen Verfassungsverhältnissen« (S. 13) stellt, nach der Einbindung von Wahlgedingen in »Landesfreiheiten« im engeren Sinne, waren doch die in Frage stehenden Domkapitel voll in das landständische System integriert. Es ist zweifellos so gewesen, daß verbrieft Landesfreiheiten wie das Münster'sche Landesprivileg von 1309 oder die kölnische Erblandesvereinigung von 1463 geeignet waren, die Position des Domkapitels als potentieller Gegenpart des geistlichen Regenten zu stützen. Damit ist freilich das Verhältnis von Wahlkapitulation und Landesprivileg, und generell von Domkapitel und Landständen, noch lange nicht hinreichend umschrieben. Wie am Beispiel Kölns zu ersehen ist, ließen sich die übrigen Stände beileibe nicht ohne weiteres in das Schlepptau der Kapitelsinteressen nehmen – weder bei den beiden Reformationsversuchen des 16. Jahrhunderts noch auch bei den im 18. Jahrhundert dominierenden Steuerdifferenzen. Auch wäre zu bedenken, daß die, lediglich 1550 um konfessionelle Bestimmungen ergänzte, rheinische Erblandesvereinigung im Gegensatz zu den Wahlgedingen ein zu starres Instrument war, um auf die Herausforderungen neuer Entwicklungen wie etwa die Formierung von Zentralinstanzen angemessen zu reagieren. Daß die Domkapitel auch da, wo wie in Osnabrück und Minden keine eigentlichen Landesverträge bestanden, nicht ohne Rücksicht auf die übrigen Landstände agieren konnten, zeigen die wiederholten Versuche von Ritterschaft und Bischofsstädten, auf Bischofswahl, Wahlkapitulationen und Sedisvakanz Einfluß zu nehmen.

Sehr verdienstlich erscheint, daß deutlich gemacht wird, wie sich unter dem gängigen Sammelbegriff »Wahlkapitulation« beziehungsweise »Wahlgedinge« unterschiedliche Inhalte verbergen: ältere »Juramente« wie in Münster, Osnabrück und Minden, aber auch in Utrecht, Zusatzjuramente und Wahlkapitulationen im engeren Sinne, wie sie in Köln schon seit 1414 allein begegnen, in Münster und Osnabrück jedoch erst seit 1532 die zur Erstarrung tendierenden »Juramente« zu überlagern beginnen und denen

aufgrund ihrer Fähigkeit, aktuelle Forderungen aufzunehmen, die Zukunft gehören sollte. Dazu traten fallweise noch Separatartikel wie seit 1762 in Münster (damit wurden dem Neo-Elekten nicht weniger als vier Dokumente zur Unterzeichnung vorgelegt), »Nebenkapitulationen« sowie bei Elekten hochfürstlicher Abstammung auch besondere Garantieerklärungen von seiten des regierenden Hauses.

Die Aufstellung von Wahlgedingen, dies braucht nicht besonders betont zu werden, hing letztlich davon ab, inwieweit die Domkapitel das Monopol auf die Wahl des Bischofs erringen konnten. Hier ergibt sich ein differenziertes Bild: während in Köln nach 1274 der Einfluß des »Priorenkollegs« verschwindet und auch in Osnabrück das Kapitel von 1265 an für ein knappes Jahrhundert das Wahlrecht allein ausübt, muß sich das Utrechter Kapitel die Mitwirkung von Stiften, später auch Archidiakonen gefallen lassen. Ständische Einwirkungen sind jedoch bis in das 16. Jahrhundert hinein in den westfälischen Hochstiften, aber auch in Lüttich festzustellen, suchen Ritterschaft wie auch Bischofsstädte bei Sedisvakanz, Wahl und Aufstellung von Wahlgedingen ihre Mitwirkung geltend zu machen. Aufschlußreich sind auch die Modalitäten bei Beratung, Unterzeichnung und Beedigung der Wahlverträge, lassen sich doch aus dem Umstand, ob diese (dies der häufigere Fall) vor der Wahl oder erst zu einem späteren Zeitpunkt fixiert wurden, ob das Domkapitel oder der Elekt als Aussteller auftrat, schließlich ob die Beedigung der Kapitulation in den Akt der bischöflichen Inthronisation integriert war oder im Nachhinein erfolgte, Rückschlüsse auf die jeweilige Gewichtung des Einflusses von Wählern und Gewähltem ziehen. Auch der – unterschiedlich praktizierte – Grad der Geheimhaltung der Abmachungen darf als Indiz für die Stärke der Kapitulationsposition gelten. Schließlich hatten auch die wählenden Kapitel eine recht unterschiedliche Struktur aufzuweisen – in Köln die bekannte Zweiteilung in Edelmaniker und Priesterherren bürgerlicher beziehungsweise niederadeliger Herkunft, in Lüttich die auffallend starke Repräsentanz des Bürgertums, in den westfälischen Stiften schließlich die Dominanz des landsässigen Adels, mit zunehmender Tendenz zur Adelsexklusivität. Angesichts der Einbindung der Domherren in das gesellschaftlich-soziale Umfeld mußten sich auch hieraus unterschiedliche Interessenlagen ergeben, die ihrerseits auf die Ausgestaltung der Wahlkapitulationen nicht ohne Auswirkung geblieben sind.

In einem ausführlichen Kapitel geht der Verfasser der Genese der einzelnen Wahlkapitulationen nach, ist es doch für das Verständnis der Texte unerlässlich, die jeweiligen konkreten Rahmenbedingungen zu berücksichtigen. Daß dies in recht unterschiedlicher Ausführlichkeit der Fall ist, war gewiß durch die Quellenlage, aber auch durch das Gewicht der einzelnen Pontifikate bedingt. Dennoch drängt sich der Eindruck mancher Ungleichgewichtigkeit auf. Reichlich knapp faßt sich der Autor bei Münster für die Jahre 1611, 1688, 1706 und 1719 – 1706 war es bekanntlich nicht nur zu »Unstimmigkeiten« (S. 94) gekommen, sondern die Bischofswahl wurde geradezu zum Testfall für die Durchsetzung der kaiserlichen Autorität; 1719 wurde die Wahl des Wittelsbachers (zunächst Philipp Moritz', über dessen Wahlkapitulation man an dieser Stelle gern Näheres erfahren hätte, dann Clemens Augusts) mit einem bis dahin unbekanntem finanziellen Einsatz betrieben. Sehr ausführlich wird dagegen Johann Wilhelm von Jülich-Cleve-Berg behandelt, obwohl er nie bischöfliche Funktionen ausgeübt und auch in die Bischofsreihe der »Hierarchia Catholica« keinen Eingang gefunden hat. Zu fragen wäre auch, ob die endlose Kette der Auseinandersetzungen des Kölner Kurfürsten Joseph Clemens mit seinem Domkapitel und den übrigen Landständen in diesen Kontext gehört hätte; auf die Gestaltung der Kapitulationsvereinbarungen hatten diese, wie S. 75 ausgeführt, offenbar keine Auswirkungen. Dies soll freilich nicht heißen, daß spätere Reaktionen einzelner Kirchenfürsten auf die ihnen auferlegten Bindungen gänzlich auszuklammern wären; überall da, wo diese die Wahlkapitulation für den Nachfolger beeinflusst haben, sind sie durchaus am Platz. Mögliche Auswirkungen der »Innocentiana« von 1695 und der »Leopoldina« von 1698 werden nicht weiter thematisiert; die einschlägigen Verdikte haben in dem untersuchten Raum offensichtlich keine Spuren hinterlassen. Dagegen läßt sich bei der letzten, wenn auch infolge der Zeitumstände folgenlos gebliebenen Münster'schen Bischofswahl von 1801 ein neues, an den Maximian aufgekklärten Denkens orientiertes Verständnis des Wahlkapitulationswesens erkennen – Zeichen eines durchaus vorhandenen Regenerationspotentials.

»Ständemacht und Kirchenreform« lautet der, auch für den zweiten Hauptteil noch einmal aufgenommene, Obertitel und damit zugleich das Leitmotiv der Studie. Von »Ständemacht« läßt sich, angesichts der Verflechtung der Domkapitel in das landständische System, mit Recht sprechen. Wie ist es aber um die »Kirchenreform« als Leitlinie bestellt? Sind die Wahlkapitulationen »als möglicher Wirkfaktor bei der Ausprägung der konfessionellen Landkarte« (S. 13) anzusehen? In der Tat wird das Faktum der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts auch in den Wahlkapitulationen reflektiert, allerdings in recht unterschiedlicher Weise. So wird zweifellos die Adolf von Schaumburg 1550 vorgelegte Kölner Wahlkapitulation »in

den Dienst sowohl der konfessionellen Absicherung des Stifts wie auch der katholischen Reform gestellt« (S. 58), parallel dazu bekanntlich auch die Erblandesvereinigung durch konfessionelle Bestimmungen ergänzt. Zu fragen ist freilich, inwieweit die, nun im Sinne einer Konservierung des altkirchlichen Status erweiterte, Wahlkapitulation die Funktion einer Weichenstellung zugunsten des Katholizismus tatsächlich erfüllen konnte. Immerhin wurden damit Erzbischöfe wie Johann Gebhard von Mansfeld oder Friedrich IV. von Wied nicht verhindert, war bei der Absetzung des Gebhard Truchseß wohl die Wahlkapitulation eine gern genutzte Waffe, doch scheiterte dieser bekanntlich in erster Linie an politischen Konstellationen. Auch in Münster und Osnabrück haben die 1532 aufgenommenen antilutherischen Tendenzen der Wahlkapitulation einen Franz von Waldeck nicht davon abhalten können, die reformatorische Bewegung zu begünstigen; dessen, mit Zusatzvereinbarungen in katholischem Sinne verbundenes, Einlenken gegenüber dem Osnabrücker Domkapitel 1548 ist vor dem Hintergrund der kaiserlichen Machtstellung zu sehen und entsprang eher taktischem Kalkül, nicht etwa innerer Umkehr. Ob ein Erz- oder Hochstift katholisch blieb beziehungsweise zum Katholizismus zurückfand, hing von anderen Faktoren ab als der Wahlkapitulation. Neben der konfessionellen Konstellation in Nachbarterritorien kam es vor allem darauf an, ob innerhalb der einzelnen Domkapitel reformatorische Tendenzen überwunden werden konnten – hierbei spielte eine neue, am Collegium Germanicum geformte Generation von Domherren keine geringe Rolle. Welche, im altkirchlichen Verständnis, verhängnisvollen Auswirkungen eine konfessionell ambivalente Wahlkörperschaft haben konnte, zeigt sich an den »halbprotestantischen«, teils auch offen zum Luthertum stehenden Fürstbischöfen der nordwestdeutschen Germania Sacra. Doch nicht zum wenigsten hing die Gestaltung der konfessionellen Landkarte ab von einzelnen Bischofspersönlichkeiten, die einen eindeutig altkirchlichen religionspolitischen Kurs einschlugen. Wohl hat etwa die Kölner Wahlkapitulation von 1550 versucht, Maßstäbe zu setzen. Mehr freilich konnte eine Wahlkapitulation schwerlich leisten; ein prägender Einfluß auf das Fürsten- und Bischofsbild ist den Wahlkapitulationen im ganzen versagt geblieben, trotz mancher Vorgaben im einzelnen. Es sind ja nur verhältnismäßig wenige Bischofspersönlichkeiten gewesen, die in kritischer Situation konfessionelle Akzente gesetzt haben, und ihnen brauchte freilich der Impetus katholischer Reform nicht erst durch ihre Wahlkapitulation nahegebracht zu werden. Ohnehin stellten auch im späteren 17. und im 18. Jahrhundert »Musterbischöfe« tridentinischer Provenienz eher eine Seltenheit dar. Im ganzen kommt man bei nüchterner Betrachtung schwerlich um die Einsicht herum, daß der Stellenwert des Wahlkapitulationswesens für die katholische Reform mehr als begrenzt gewesen ist. Auch ist zu bedenken, daß die Abwehr reformatorischer Bestrebungen wie auch die Postulate einer Kirchenreform innerhalb des hier behandelten Zeitraums nur etwa für ein gutes Jahrhundert ein vorherrschendes Thema gewesen sind, nicht jedoch der rote Faden, der sich durch die gesamte Entwicklungsgeschichte der Wahlkapitulationen zieht.

Uneingeschränkte Zustimmung muß die Art und Weise finden, in welcher der Verfasser an die Aufschließung der Kapitulationstexte herangeht; hier wird in der Tat Neuland betreten. Mit der Arbeitseinheit der »Forderung« (anstelle der in vieler Hinsicht problematischen Einteilung in Artikel) wurde ein Instrument zu einer präzisen Erfassung der Kapitulationsinhalte gefunden, die auch die Einbeziehung sprachlicher und sachlicher Modifikationen erlaubt. Einer weitergehenden Auswertung in quantitativer wie auch qualitativer Hinsicht dient die Differenzierung in »Grundforderungen«, durch nähere Ausführungsbestimmungen präzierte weitere »Grundforderungen« sowie auf konkrete Fälle abgestellte »Sonderforderungen«, dazu in Forderungen »weltlicher« und (sehr eng im Sinne des Tridentinums ausgelegter) »kirchlicher« Natur, weiter auch in Langzeit- und Kurzzeitforderungen. Der dabei für die »Langzeitforderungen« angelegte Maßstab – sie müssen in mehr als der Hälfte der Wahlgedinge vertreten sein – orientiert sich freilich sehr stark an quantitativen Maßstäben, so daß gelegentlich auch periphere Forderungen nur deshalb in diese Kategorie eingereiht werden, weil sie über Jahrhunderte hinweg von einer Wahlkapitulation zur anderen weitergeschleppt wurden. Generell wird man freilich dem Urteil zustimmen können, daß das Überwiegen weltlicher Langzeitforderungen (so in Köln, aber auch in Osnabrück) geeignet ist, den Wahlkapitulationen »grundgesetzähnlichen Charakter« zu verleihen. Im ganzen läßt diese Methode wesentliche quantitative und qualitative Aspekte klar hervortreten, so etwa das Verhältnis »weltlicher« und »kirchlicher« Forderungen oder aber durch Anlässe unterschiedlichster Art ausgelöste Schübe neu in die »Juramente« beziehungsweise Wahlkapitulationen aufgenommenen Punkte. So spiegelt sich auch im graphischen Befund die jeweils hinter der Aufstellung von Wahlgedingen stehende größere oder geringere Dynamik. Daß, auf das ganze gesehen, »weltliche« Materien überwiegen, überrascht nicht – auch dies darf als Indiz für den nur begrenzten Stellenwert von Wahlkapitulationen als Instrumente der Kirchenreform gelten. Die in einschlägigen Untersuchungen über Wahlgedinge häufig

erörterte Frage nach dem Stellenwert des kapitularischen Eigeninteresses gegenüber den Belangen von Territorium und Kirche bleibt hier ausgeklammert und läßt sich mit dem in der Untersuchung angewandten Raster allerdings auch schwer erfassen.

Den Zugriff auf die Kapitulationsmaterie im einzelnen eröffnen zahlreiche Tabellen, die in chronologischer Ordnung die Bestimmungen der Wahlgedinge von Köln, Münster, Osnabrück und Minden festhalten. Jeder Tabelle ist eine nach Nummern und Unternummern geordnete Auflistung des »Forderungsgehalts« vorangestellt, so daß aus den tabellarischen Übersichten auf einen Blick abgelesen werden kann, ob überhaupt beziehungsweise unter welchem Artikel, gegebenenfalls formal oder inhaltlich modifiziert, bestimmte Forderungen in Wahlkapitulationen beziehungsweise »Juramenten« auftauchen. Daß dabei die Tatbestände nur knapp, gleichsam regestenartig, umschrieben werden können, versteht sich bei der Fülle an Details von selbst. Für weitere Forschungen erweisen sich die Fundstellennachweise als sehr hilfreich. Für eine Reihe von Texten liegt eine Mehrfachüberlieferung vor, manchmal an verschiedenen Fundorten; Textabdrucke sind verhältnismäßig selten. Neben umfangreichem Archivmaterial stützt sich die Darstellung auch auf ein beachtliches Maß an Literatur; das Literaturverzeichnis umfaßt nicht weniger als 17 Seiten. Einige, nicht unwesentliche Titel vermißt man freilich, so Max Braubachs Biographien über Maximilian Franz von Habsburg und Wilhelm von Fürstenberg oder Hans Otto Langs Studie »Die Vereinigten Niederlande und die Fürstbischofs- und Coadjutorwahlen in Münster im 18. Jahrhundert«. Auch hätte sich von manchem im Literaturverzeichnis angeführten Titel im Text intensiver Gebrauch machen lassen – so sucht man etwa Karl Sommers im Literaturverzeichnis genannte Untersuchung über Clemens August von Wittelsbach unter »Münster« und »Osnabrück« vergebens. Auf S. 92 unten ist durch ein Druckversehen der Text entstellt, die Anmerkungen 213 bis 218 fehlen.

Die Studie stellt im ganzen eine aner kennenswerte Forschungsleistung dar. Der Rahmen, den sich der Verfasser gesteckt hat, ist allerdings zu weit gespannt, als daß sämtliche Wahlvorgänge in gleicher Intensität hätten behandelt werden können. So wirken manche Parteien doch recht ungleichgewichtig. Der für die Bearbeitung gewählte vergleichende Ansatz erweist sich durchaus als fruchtbar; so werden nicht zuletzt die Besonderheiten der Entwicklung im Kölner Erzstift deutlich faßbar. Daß in der Koadjutorwahlkapitulation Maximilian Heinrichs von Wittelsbach 1642 »die vorläufige Machtlosigkeit« (S. 68) des Koadjutors festgeschrieben wurde, entsprach allerdings durchaus dem bei Koadjutorien üblichen Usus; die weitgehende Übertragung der Regierungsgewalt an den Koadjutor Ferdinand von Wittelsbach 1595 war ein durch die offenkundigen Defizite des regierenden Erzbischofs bedingter Sonderfall. Von der mit der pointierten Ausrichtung auf »Kirchenreform« und »Bischofsbild« verbundenen Problematik ist bereits die Rede gewesen – in diesem Zusammenhang ist wohl auch die häufige Verwendung von »Bistum« anstelle von »Hochstift« zu sehen. Das Hauptverdienst der Arbeit liegt darin, zu den Inhalten der einzelnen Wahlkapitulationen beziehungsweise »Juramenten« einen gangbaren Weg gebahnt zu haben; künftige Bearbeiter werden dies zu würdigen wissen. Die detaillierte Erschließung der Texte ist freilich eine Aufgabe, die sich durch diese in vieler Hinsicht verdienstvolle Untersuchung keineswegs erledigt hat. *Günter Christ*

WERNER MEZGER: Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur (Konstanzer Bibliothek 15). Konstanz: Universitätsverlag 1991. 624 S. mit 354 Abb. Geb. DM 98,-.

Unabhängig von ideologischen Konjunkturen und Moden gehören Erforschung und Deutung der Zusammenhänge von Religion und Brauchtum zu den zentralen Themen der wissenschaftlichen Volkskunde, die aus guten Gründen zumeist zur Selbstbezeichnung »Empirische Kulturwissenschaft« übergegangen ist. Vorliegende Arbeit ist die Freiburger Habilitationsschrift (1989/90) des im genannten Fach als Fastnachtsforscher bereits bestens renommierten Autors. Diese Stichworte, die in Verbindung mit dem Umfang des Buchs Ungenießbarkeit signalisieren könnten, sollten jedoch niemanden erschrecken. Mezgers Buch ist bei aller wissenschaftlichen Präzision und Disziplin nicht nur glänzend geschrieben (auch glänzend gegliedert und durchsichtig darstellend), sondern beeindruckt ebenso durch die Fülle und Qualität der Abbildungen, großenteils in Farbe. Vom Autor als Beweismittel und Belege für die Stimmigkeit seiner Argumentation eingesetzt (S. 28: »autonome Quellen mit eigenem Aussagewert«), stellen sie auch unabhängig davon einen ikonologischen Schatz dar, der in dieser Zusammenstellung einmalig und nirgends sonst zu haben ist. Unter dieser Rücksicht machen nicht zuletzt der günstige Preis und die spürbare verlegerische Sorgfalt das Vergnügen an diesem Buch vollkommen.

Titel und Untertitel wollen genau gelesen sein, denn sie enthalten die Hauptthese dieser schlechterdings grandiosen Arbeit, die zu widerlegen oder auch nur entscheidend zu modifizieren kaum mehr als denkbare Möglichkeit erscheint: Die Fastnacht ist kein heidnisches Frühlingsfest, sondern wurzelt ihrer Idee nach im christlichen Mittelalter und ist hinsichtlich ihres Brauchtums nur aus ihrem engen Sinnbezug zum Kirchenjahr zu verstehen.

Mezger erfaßt die Fastnachtsforschung methodisch als Bedeutungsforschung. Mit diesem – von ihm beeindruckend eingelöst – methodologischen Postulat siedelt er sich an (1.) fernab der wissenschaftlich schon längst, im populären Verständnis und leider auch bei manchen professionellen »Brauchpflegern« noch viel zu wenig obsolet gewordenen »Kontinuitätstheorie«, aber auch jenseits der – bzgl. ihrer phänomenologischen Leistungen je auf ihre Weise verdienstlichen – Forschungsstrategien von (2.) Hans Moser, der zwar den christlichen Deutungsansatz vom Festtermin her als einzig tragfähige Interpretationsbasis konzidiert, aber dem Brauchinhalt gegenüber indifferent bleibt, sowie (3.) dessen Antipoden Dietz-Rüdiger Moser, der die Fastnacht monokausal von der christlichen Heilslehre abhängig macht, ohne andere Determinanten überhaupt ins Kalkül zu ziehen oder die Frage der Vermittlungswege zwischen Kirche und Brauchtum konkret zu beantworten. Vieles spricht dafür, daß der seit Jahrzehnten in der Fastnachtsforschung tobende Methodenstreit mit der Arbeit Werner Mezgers zu einem irreversiblen Ende gebracht ist, das als Neuansatz zugleich das Richtige der ihm vorausgehenden Ansätze zu integrieren und das Fehlerhafte daran abzuweisen in der Lage ist. Dafür sprechen die präzise methodologische Reflexion in der Einführung (S. 9–30) wie die Bilanz am Ende (S. 482–513), die die Adäquatheit von Mezgers Methode von den zusammengefaßten Einzelergebnissen her nochmals in Evidenz stellt, sich aber auch nobel um die gemeinte kritische Integration bemüht zeigt.

Ausgangspunkt ist der Narr selbst als Schlüsselfigur, die sich in ihrer Symbolik und Emblemik restlos, aber auch nur vom christlichen Mittelalter her entschlüsselt. Der Narr ist der »insipiens« von Psalm 53,2 (Vulgata: Ps 52,1) der in seinem Herzen spricht und in der Realität der Rolle auslebt: »es gibt keinen Gott«. Gottesferne und Teufelsnähe (S. 102) bestimmen sein Sein, alle denk- und darstellbaren Ableitungen davon sein pittoresk symbolisiertes Sosein. Aus der Narrenidee entspringt das negativspiegelbildliche »Gegenmodell zur Heilslehre« (S. 309), die Gegenwelt zum mittelalterlich gefügten ordo. Diese Gegenwelt ist es, die nun ihre Symbole (Marotte und Spiegel, Kolben und Wurst, Schellen, Eselsohren, Hahnenkamm, Fuchsschwanz usw.) und Bräuche (Narrenschiff versus Schiff des Heils, Narrenbaum versus Lebensbaum, Narrenbrunnen versus Lebensbrunnen usw.) weniger sich autonom erschafft, als sich vielmehr außerfastnächtliche Motive – oft in grotesker Übersteigerung – zunutze macht und gewisse, vornehmlich ökonomisch begründete Rahmengenheiten (aus Gründen des ökonomischen Einschnitts der vorösterlichen Fastenzeit und der mit ihr verbundenen Rechts- und Wirtschaftstermine) sich zusätzlich anverwandelt, vor allem auf der Ebene des Essens und Trinkens (bzw. des Fressens und Saufens). So kommt der Narr in die Fastnacht, so wird die Fastnacht zum Narrenfest.

Das 15. Jahrhundert bereits trägt in die Fastnachtsfeier den bis heute fortwirkenden Zwiespalt ein (durch die Reformation also nur einseitig sozial perpetuiert, aber nicht von ihr erfunden), sie »bloß noch im Kontrast zur Fastenzeit« (S. 493) als dem Modell des gottgefälligen Lebens zu sehen und von daher zu be-, zunehmend aber zu verurteilen.

Wo Mezger in allem Auf und Ab von Fastnachtsfeier und zeitweiligem Fastnachtsverständnis Kontinuitäten bis heute nachweist (besser gesagt: phänomenologisch aufdeckt), geschieht dies trotzdem nicht etwa in einer nur besonders subtilen Variante der eingangs berührten »Kontinuitätstheorie« und mit der ihr entsprechenden Naivität, sondern im Bewußtsein, daß der einzige durchlaufende rote Faden »die generelle Charakterisierung aller Akteure der tollen Tage als »Narren« ist« (S. 512). Ist es mit diesem Vorbehalt die Intention der Arbeit, die »Kernfrage nach dem ursprünglichen Zusammenhang zwischen Narrenthematik und Fastnachtsbrauch« zu klären (ebd.), lassen sich Methode, Ergebnisse und Leistung der Arbeit am besten mit Formulierungen des Autors selbst charakterisieren, denen am Ende restlos zuzustimmen ist: »Den entscheidenden Schlüssel boten ikonographische Beobachtungen. Insbesondere durch Bildquellen läßt sich nämlich der Nachweis erbringen, daß über die alte, a priori theologisch definierte Narrenidee zahlreiche Dingsymbole, Allegorien und zeichenhafte Handlungsmuster ins Fastnachtsbrauchtum gelangt sind, von denen noch erstaunlich viele – wenn auch als sinnentleerte und längst nicht mehr richtig verstandene Formen – bis in die Gegenwart ragen. Hinter diesen, heute rätselhaft anmutenden Phänomenen die Vorstellungswelt und die Motivtraditionen des christlichen Mittelalters wiederzuentdecken, war unser wichtigstes Erkenntnisziel« (S. 512f.). – Wissenschaft in geradezu stupender Perfektion, und doch das reine Vergnügen.

Abraham Peter Kustermann

3. Humanismus – Katholische Reform – Reformation – Gegenreformation

JÖRG MAUZ: Ulrich Molitoris. Ein süddeutscher Humanist und Rechtsgelehrter. Einführung von HEDWIG HEGER. Wien: Verlag Dr. A. Schendl 1992. 152 S. Geb. DM 55,-.

Der Jurist und Humanist Ulrich Molitoris (ca. 1442–1507) aus Konstanz gehört zu den weniger bekannten Persönlichkeiten des deutschen Frühhumanismus. Nach seinem Studium in Basel und Pavia wirkte er von 1470 bis 1490 als Notar des Bischofs und Berater des Erzherzogs Sigismund von Österreich in Konstanz. Nach dem Tod des Bischofs Otto von Sonnenberg, dessen Sache er im Konstanzer Bischofsstreit gegen den päpstlichen Kandidaten Ludwig von Freiberg vertreten hatte, geriet Molitoris in Konflikt mit dem neuen Bischof Thomas Berlower. 1493 mußte er aus dem bischöflichen Dienst ausscheiden. 1494–1496 diente er dem Erzherzog Sigismund in Innsbruck als Kanzler. Nach dessen Tod wirkte er die letzten zehn Jahre seines Lebens (1497–1507) als Anwalt am Reichskammergericht, das in jenen Jahren in verschiedenen Reichsstädten tagte.

Von Molitoris sind insgesamt fünf Werke erhalten, in denen vorwiegend rechtliche und politische Themen behandelt werden. Als humanistischer Schriftsteller hat er sich mit seinem Werk »Somnium comedie« (1475) profiliert, in welchem der Konstanzer Bischofsstreit und andere aktuelle Ereignisse in einer Art verschlüsselter Komödie dargestellt werden. Am bekanntesten ist der Traktat »De laniis et phitonicis mulieribus« (1489) in Dialogform, in dem Molitoris zu den Hexenprozessen in traditioneller, keineswegs aber »aufgeklärter« und »moderner« Weise Stellung nimmt. Die Beschreibung dieses Traktats (S. 75–87) und die ebenfalls in Dialogform abgefaßten Abhandlung über den Landfrieden (1495) (S. 89–103) sind die inhaltlichen Schwerpunkte dieser Arbeit, die an der Universität Konstanz (wann?) als Dissertation angenommen wurde.

Das hauptsächliche Verdienst der Arbeit besteht darin, daß Leben und Werk des Konstanzer Rechtsgelehrten, auch unter Zuhilfenahme zahlreicher archivalischer Quellen, wieder in Erinnerung gerufen wurde. Leider ist damit alles Positive gesagt. Der bis ins Peinliche sich steigernden Saloppheit des Vorworts entspricht auch der Inhalt des Buches. Daß gleich auf der ersten Seite (in dem Geleitwort von Hedwig Heger: S. 9) das Todesdatum von Molitoris falsch angegeben wird, mag noch hingehen. Schlimmer ist schon, daß in einem Werk mit humanistischer Thematik der Name eines bedeutenden Humanismus-Forschers (Paul Joachimsmen) permanent falsch geschrieben wird (S. 20; S. 104, Anm. 17; S. 142). Ich will die Liste der Fehler, Ungenauigkeiten und Flüchtigkeiten hier nicht fortsetzen. Nur noch zwei Stellen seien angeführt, die für die unseriöse und schlampige Arbeitsweise des Verfassers symptomatisch sind: S. 106, Anm. 31 muß es heißen: »In Pavia (!) convenient (!) ad Dungalum ...« (Der einschlägige wichtige Aufsatz von Mirella Ferrari in: *Italia medioevale e umanistica* 15, 1972, S. 1–52 scheint dem Verfasser unbekannt zu sein). Kapitel 2 (S. 23) beginnt mit dem Satz: »1470 hatte Ulrich Molitoris in Pavia seine Studien mit dem Doktorat in Kirchenrecht abgeschlossen«; dazu die Anmerkung 42 (S. 111): »Den Studienabschluß von Ulrich Molitoris mit dem Doktorat konnte ich im Archivio di Stato in Pavia nicht nachweisen. Da Ulrich Molitoris den Dokortitel führte und ohne Widerspruch bei hohen Stellen arbeiten konnte, dürfte ein »Titelschwindel« kaum in Frage kommen«.

Man fragt sich, wie eine Dissertation in diesem Zustand die kritischen Augen der Referenten passieren konnte. Nach Auskunft des Vorworts hat der Verfasser an den 116 Seiten (Text und Anmerkungen) von 1975 bis 1991 gearbeitet. Hoffentlich sind diese 16 Jahre auch der kritischen Edition der Schriften von Molitoris zugute gekommen, die der Verfasser »zu gegebener Zeit« nachreichen (!) will. *Helmut Feld*

MEINRAD SCHAAB (Hg.): Territorialstaat und Calvinismus (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen, Bd. 127). Stuttgart: Kohlhammer 1993. X und 272 S. Kart. DM 35,-.

Dieser Band enthält die Referate, die auf der Jahrestagung der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg 1990 in Heidelberg gehalten wurden. Alle Beiträge kreisen um die Frage, welchen Einfluß die calvinistische Theologie und insbesondere die calvinistisch geprägte Vorstellung von der konkreten Gestalt der Kirche auf die Verfassungsbildung in den behandelten Territorien genommen hat. Sie im einzelnen zu diskutieren, ist hier nicht möglich. Alle Referate haben ein hohes Niveau, sowohl

was die Behandlung der Quellen als auch was die Auseinandersetzung mit der bisherigen Literatur betrifft, und sie führen die Forschung auf dem Gebiet der Verfassungsgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts wesentlich weiter.

A. Holenstein behandelt das Thema: Reformierte Konfessionalisierung und bernischer Territorialstaat; M. Schaab: Obrigkeitlicher Calvinismus und Genfer Gemeindemodell. Die Kurpfalz als frühestes reformiertes Territorium im Reich und ihre Einwirkung auf Pfalz-Zweibrücken; N. Mout: Staat und Calvinismus in der Republik der Vereinigten Niederlande; G. Schmidt: Die zweite Reformation in den Reichsgrafschaften. Konfessionswechsel aus Glaubensüberzeugung und aus politischem Kalkül? S. Hoyer: Stände und calvinistische Landespolitik unter Christian I. (1587–1591) in Kursachsen; U. Jablonowski: Der Einfluß des Calvinismus auf den inneren Aufbau der anhaltinischen Fürstentümer Anfang des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Anhalt-Köthen; G. Menk: Absolutistisches Wollen und verfremdete Wirklichkeit – der calvinistische Sonderweg Hessen-Kassels; P. M. Hahn: Calvinismus und Staatsbildung. Brandenburg-Preußen im 17. Jahrhundert.

Zu dem Beitrag von Holenstein (S. 10) wäre anzumerken, daß die nicht auf Sonntage fallenden Feiertage, wie Weihnachten, in Genf schon vor dem Eintreffen Calvins (vermutlich unter dem Einfluß Guillaume Farel's) nicht mehr gefeiert wurden. Bereits zu Beginn der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts, als die »Évangélistes« oder »Luthériens«, wie man sie damals nannte, noch in der Minderheit waren, feierten sie Feste wie Weihnachten, Fronleichnam und Christi Himmelfahrt nicht mehr mit und gingen an diesen Tagen ostentativ ihren alltäglichen Beschäftigungen nach.

Leider hat man sich nicht die Mühe gemacht, dem Buch auch ein Register zu geben, was ein gravierender Mangel ist. Pflöge doch ein bedeutender Bibliothekar und Gelehrter unseres Jahrhunderts zu sagen: »Un libro senza registro non è un libro«.

Helmut Feld

IOANNIS CALVINI OPERA EXEGETICA. Vol. XVI. Commentarii in Pauli Epistolas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses. Edidit HELMUT FELD. Genève: Droz 1992. LVIII und 487 S. Ln.

Die theologische Bedeutung des Genfer Reformators Johannes Calvin (1509–1564) gründet nicht nur auf seinen systematischen Werken, allen voran der *Institutio Christianae Religionis*, sondern auch auf seinen exegetischen Arbeiten, die im Zusammenhang mit seiner umfangreichen Predigt- und Lehrtätigkeit entstanden sind. Bislang lagen die Schriftkommentare Calvins in der innerhalb des »Corpus Reformatorum« im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts erschienenen Gesamtausgabe seiner Werke vor. Man findet dort einen Lesetext, der die letzte von Calvin selbst besorgte Fassung mit (unvollständigen) Hinweisen auf Abweichungen von früheren Ausgaben bietet, aber, was die von Calvin verwendeten Quellen und die von ihm geführten Auseinandersetzungen angeht, den Leser weitgehend im Stich läßt. Eine heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Edition kann man das, so verdienstvoll das Unternehmen seinerzeit war, kaum nennen. So hat sich Thomas H. L. Parker bereits vor mehreren Jahren daran gemacht, Calvins Kommentar zum Römerbrief neu zu edieren (Ioannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos, Leiden 1981). Nun folgt mit dem hier vorzustellenden Buch nicht nur ein weiterer Teil des Calvinischen Kommentarwerks, sondern zugleich der Eröffnungs-Band der Neuausgabe der Opera Omnia Calvins, welche von einer internationalen Herausgebergruppe betreut wird.

Es mag Zufall sein, daß dieses Jahrhundertwerk nun mit der Kommentierung zum Galater-, Epheser-, Philipper- und Kolosserbrief begonnen wird, welche Calvin 1548 in einem Band zusammengefaßt veröffentlichte (weitere Auflagen erschienen 1551, 1556, 1557/63). Wer jedoch um die zentrale Bedeutung des Galater- und vor allem des Epheserbriefes für die Theologie Calvins weiß, wird es begrüßen, daß die kritische Gesamtausgabe der Werke Calvins gerade mit deren Kommentar den Anfang macht. Auch wenn für die »ratio editionis« auf die nicht abgedruckten, von der Kommission zur Herausgabe der Werke Calvins erarbeitenden Grundsätze verwiesen wird (vgl. S. XLII), so kann man doch erkennen, daß hier wie im *Corpus Reformatorum* eine »Ausgabe letzter Hand« vorliegt, die freilich im Unterschied zu ihrer Vorgängerin alle Abweichungen minutiös verzeichnet, so daß man jetzt die Veränderungen, die Calvin im Laufe der Zeit vorgenommen hat, im Detail verfolgen kann. Im Apparat werden darüber hinaus nicht nur die direkten Zitate aus der Schrift und anderen Autoren nachgewiesen, sondern auch die häufigen Anspielungen auf Schrifttexte, antike und patristische Autoren wie sprichwörtliche Redensarten aufgehell. Nicht zuletzt unternimmt es der Herausgeber, die von Calvin als *Papistae* bezeichneten katholischen Autoren und deren Werke zu identifizieren, mit denen sich der Reformator auseinandersetzt. Dabei wird

nicht nur die außerordentliche Belesenheit Calvins deutlich, sondern auch die Versiertheit des Herausgebers, dessen Quellenverzeichnis immerhin zwölf eng bedruckte Seiten umfaßt (S. XLV–LVI). Den Codex Iuris Canonici von 1983 würde man unter den Quellen des Genfer Reformators kaum vermuten (vgl. S. XLIX), allerdings wird S. 43 Anm. 39 deutlich, warum der Herausgeber ihn anführt.

Helmut Feld, dem wir unter anderem bereits die Herausgabe der exegetischen Werke des Tübinger Theologen Wendelin Steinbach verdanken, beschränkt sich nicht auf die Erarbeitung eines kritischen Textes, sondern legt in seiner vorzüglichen Einleitung zugleich Hilfen zum Verständnis desselben vor. Er gibt einen bei aller Kürze erhellenden Überblick über Calvins Quellen (S. XXI–XXVI), zeigt die Prinzipien der Calvinischen Schrifterklärung auf (S. XXVI–XXXII) und zeichnet in gekonnter Weise ein Panorama der wichtigsten theologischen Themen, die in den edierten Kommentaren begegnen (S. XXXI–XLII). Vier für die wissenschaftliche Arbeit unerläßliche Register (Bibelstellen, Personen, Moderne Autoren und Editoren, Sachen) schließen den auch verlegerisch vorzüglich ausgestatteten Band ab.

Was hätte der Reformator wohl dazu gesagt, wenn er gehört hätte, daß nicht nur der Herausgeber dieses Werkes, sondern auch zahlreiche der im Vorwort genannten Geldgeber zu den von ihm so genannten Papisten gehören?

Peter Walter

MARTIN ARNOLD: Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525) (Göttinger theologische Arbeiten, Bd. 42). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. X und 383 S. mit 5 Abb. Kart. DM 82,-.

ALEJANDRO ZORZIN: Karlstadt als Flugschriftenautor (Göttinger theologische Arbeiten, Bd. 48). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 313 S. mit 3 Abb. Kart. DM 58,-.

Die vorliegenden Untersuchungen, zwei Göttinger theologische Dissertationen, sind aus den gemeinsamen Seminaren zur reformatorischen Flugschriftenliteratur hervorgegangen, die der Kirchenhistoriker Bernd Moeller und der Germanist Karl Stackmann seit vielen Jahren veranstalten. Sie bestätigen die schon längst in Publikationen dieser beiden Gelehrten erwiesene Fruchtbarkeit einer interdisziplinär angelegten Erforschung der Reformation und ihrer Literatur.

Martin Arnold hat aus der großen Zahl von schätzungsweise 10000 Flugschriftenausgaben, die zwischen 1501 und 1530 im deutschen Sprachgebiet erschienen sind, jenen kleinen Teil zum Gegenstand einer sorgfältigen Untersuchung gemacht, der Handwerker zu Verfassern hat. Diese Berufsbezeichnung versteht er relativ eng; Maler sind davon ausgeschlossen. Übrig bleiben 28 Flugschriften von insgesamt zehn Handwerkern (soweit zu ermitteln, durchweg Meistern): *Hans Sachs*, Schuhmacher in Nürnberg; *Sebastian Lotzer*, Kürschner in Memmingen; *Clemens Ziegler*, Gärtner in Straßburg; *Ulrich Richsner*, Weber in Augsburg; *Georg Schönichen*, Schuster in der sächsischen Landstadt Eilenburg; *Hans Staygmayer*, Bäcker in Reutlingen; *Melchior Hoffman* aus Schwäbisch Hall, von Beginn der zwanziger Jahre bis 1526 als Kürschner in Livland tätig; *Hans Mörlin*, Leinenweber in Schweinfurt; *Peter Reychart*, Kürschner in Rothenburg o. d. T.; *Peter Kadolzbürger*, Deckenweber in Nürnberg. Die 28 Flugschriften sind in insgesamt 71 Auflagen erschienen, von denen allein 40 auf die fünf Werke des bekanntesten Autors Hans Sachs entfallen. Ihre Entstehungszeit ist eng begrenzt: Flugschriften von Handwerkern sind erst seit 1523 nachweisbar, nachdem Luthers Bibelübersetzung auch Lateinunkundigen ein selbständiges Argumentieren mit der Heiligen Schrift ermöglicht hatte. Nach 1525 versiegt diese Literatur rasch wieder.

In zwei kurzen, Bekanntes geschickt zusammenfassenden Kapiteln über die gesellschaftliche Stellung der Handwerker sowie über ihre Teilnahme am kulturellen und religiösen Leben am Vorabend der Reformation (Kap. II: S. 7–37) und über »Flugschriften als Massenmedien der Reformationszeit« (Kap. III: S. 38–55) bereitet der Verfasser auf den Hauptteil seines Buches vor, in dem er die einzelnen Handwerker und ihre Flugschriften behandelt (S. 56–326). Die Untersuchung ist für alle zehn Autoren nach demselben Schema aufgebaut: Auf eine Darstellung des biographischen und des allgemeinhistorischen Hintergrunds folgt die Analyse der einzelnen Schriften nach Ursprungssituation, Adressaten, Absicht und Inhalt. In einem dritten Abschnitt wird der theologische Gehalt der Schriften unter drei stereotypen Gesichtspunkten zusammengefaßt: »Die Richtschnur des Glaubens und Lebens« – »Der Weg zur Seligkeit« – »Das christliche Leben«. In dieses Grundgerüst fügt der Verfasser eine Reihe von Exkursen vor allem über das Verhältnis der Autoren zur Tradition und zu den Reformatoren sowie über ihre weitere Entwicklung ein. Eine thesenhafte Zusammenfassung beschließt die Untersuchung.

Die Bedeutung dieses Buches liegt vor allem darin, daß es alle bekannten Flugschriften einer kleinen, klar definierten Gruppe nichttheologischer Schriftsteller aus der frühen Reformationszeit vergleichend zusammenstellt und in ihrem biographischen wie im weiteren historischen Zusammenhang sorgfältig interpretiert. Die knappe Schilderung des gesellschaftlichen und literarischen Rahmens in den Kapiteln II und III enthält zwar wenig Neues, bietet aber dem Leser eine willkommene Einführung in den Stoff. Freilich bringt auch der Hauptteil keine großen Überraschungen. Die Zahl von nur zehn Autoren erlaubt keine weitreichenden Schlüsse, zumal da diese Autoren für ihren Berufsstand doch wohl nicht repräsentativ sind. Es handelt sich durchweg um Menschen von nicht gerade alltäglichen Fähigkeiten. Mindestens acht von ihnen haben sich in der reformatorischen Bewegung ihrer Stadt hervorgetan; zwei (Ziegler, Hoffman) waren auch als Laienprediger tätig; drei (Sachs, Schönichen, Staygmayer) besaßen Lateinkenntnisse. Ihre geographische Konzentration auf süddeutsche Reichsstädte (acht Autoren) bestätigt unser Bild vom geistigen Leben in diesen frühen Zentren der Reformation. Im übrigen halte ich es für problematisch, die Handwerker als *theologische* Schriftsteller zu bezeichnen. In ihren kurzen, für ein großes, nichttheologisches Publikum bestimmten Flugschriften vermitteln sie reformatorische Ansichten an einen weiteren Leserkreis, manchmal in durchaus origineller Weise, aber doch ohne selbständig an der theologischen Diskussion mitzuwirken. Deshalb kann auch das Ergebnis nicht überraschen, daß die Autoren weitgehend inhaltlich übereinstimmen, daß sie mehr oder weniger lutherische Einflüsse erkennen lassen, die Bibel als »alleinige Richtschnur des Glaubens und Lebens« betrachten und fast durchweg »die Grundlagen der reformatorischen Rechtfertigungslehre (solo Christo, sola fide, sola gratia)« vertreten (S. 330) – zumal da der Verfasser bereits durch die Formulierung der drei thematischen Gesichtspunkte eine gewisse Einengung und Vereinheitlichung seiner inhaltlichen Auswertung vorweggenommen hat. Doch wenn man von der Untersuchung einer so begrenzten Zahl von Texten, die ja »in quantitativer Hinsicht [...] ein Randphänomen der Flugschriftenliteratur« (S. 327) darstellen, nicht zu viel erwartet, dann wird man das Buch mit Gewinn lesen. Es stellt einen gehaltvollen und methodisch anregenden Beitrag zur Vertiefung unserer Kenntnis des frühen reformatorischen Geschehens dar.

Einen ganz anders ausgerichteten Einblick in die reformatorischen Flugschriften und ihre Probleme bietet der argentinische Theologe Alejandro Zorzin. Er befaßt sich mit einem der führenden Theologen der frühen Wittenberger Bewegung, der von der reformationsgeschichtlichen Forschung neben Gestalten wie Martin Luther oder auch Thomas Müntzer bisher zu Unrecht vernachlässigt wurde. Seine zahlreichen Flugschriften sind selten zum Gegenstand umfassender Untersuchungen gemacht worden. Demgegenüber möchte der Verfasser die literarische Produktion Karlstadts in den Jahren 1518–1525 »aus einer historisch-publizistischen Perspektive« (S. 14) betrachten.

Eine Vorarbeit dafür soll der weitgehend statistische Teil I (S. 19–83) leisten, der die Erscheinungsweise von Karlstadts Werken in den Jahren 1518–1526 mit den Publikationen elf anderer Vertreter der reformatorischen Bewegung einschließlich Luthers, mit deutschen Übersetzungen des Erasmus von Rotterdam und mit Schriften von fünf altgläubigen Autoren vergleicht. Die Ergebnisse werden mit Hilfe von Diagrammen veranschaulicht. – Der Hauptteil (II: S. 85–221) ist dann der Publizistik Karlstadts von 1518–1525 gewidmet. Zorzin gliedert die etwa 60 Flugschriften in sechs »Publikationsblöcke«, die jeweils durch mehrmonatige Publikationspausen voneinander getrennt sind. Die Phasen der Produktivität gehen von Mai 1518 bis Februar/März 1520, August 1520 bis Januar 1521, Juni/Juli 1521 bis April 1522, Anfang 1523 bis April 1523, Dezember 1523 bis Mai 1524 und Oktober 1524 bis September 1525 (letztere mit drei »Publikationsoffensiven«). Die einzelnen Blöcke werden zunächst weiter differenziert und nach verschiedenen Gesichtspunkten (Anzahl der Nachdrucke, Umfang der Schriften, Streuung der Druckorte, Verhältnis zwischen lateinischen und deutschen Schriften) quantifizierend beschrieben (S. 85–109). Nach einem Überblick über den biographischen Hintergrund von Karlstadts Publizistik (S. 110–130) untersucht der Verfasser den Adressatenkreis der Flugschriften anhand der Widmungen und Anredeformeln (S. 131–163). Er unterscheidet sechs Flugschriften-»Typen«: Textauslegung, Thesenreihe, Streitschrift, (Send-)Brief, Traktat und Predigt (S. 164–180) und versucht, Aspekte einer inhaltlichen Entwicklung herauszuarbeiten (S. 181–216). Dafür analysiert er insbesondere zwei Schriften, die sich gegen die Bevormundung von Laien richten: »Verba Dei quanto candore&quam sincere praedicari, quantaque solitudine universi debeant addiscere« gegen Johannes Eck (1520) und »Eine Frage, ob auch jemand ohne die Fürbitte Marias selig werden kann« (1524). Karlstadt konzentriert sich in seiner Beweisführung zunehmend auf eine Argumentation allein aus der Schrift und bemüht sich zugleich immer stärker, den einfachen Laien anzusprechen. Was sich hier exemplarisch aufzeigen läßt, hat Geltung für das ganze Werk, war freilich auch bisher nicht ganz unbekannt. – In drei Anhängen verzeichnet der Verfasser

28 Publikationsvorhaben und -ankündigungen Karlstadts bis 1525 und fügt einige Bemerkungen über den »Sermon vom Stand der christgläubigen Seelen in Abrahams Schoß« (Predigt von 1522) und den »Spiegel der Blinden« (1522) (mit drei Titelblattillustrationen) an. Ein 86 Nummern umfassendes, chronologisch geordnetes Verzeichnis aller gedruckten Werke Karlstadts unter Einbeziehung einiger Schriften anderer Autoren, die eng mit Karlstadts publizistischer Tätigkeit zusammenhängen, rundet das Buch ab.

Die materialreiche Untersuchung liefert eine wichtige Vorarbeit für jede Beschäftigung mit dem Werk Karlstadts und darüber hinaus für die Kenntnis der Wittenberger Reformation in ihrer Frühphase. Ihr Wert liegt in der Fülle der mitgeteilten konkreten Beobachtungen und Feststellungen, die in einer Besprechung natürlich nicht im einzelnen wiedergegeben werden können. Eine Einsicht von allgemeinerem Charakter wird man aber festhalten müssen: Eine gründliche, umfassende Analyse und als ihre Voraussetzung eine kritische Ausgabe von Karlstadts Gesamtwerk gehören zu den Desideraten der Reformationsforschung.

Ulrich Köpf

Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535). Hg. von ADOLF LAUBE in Zusammenarbeit mit ANNEROSE SCHNEIDER und ULMAN WEISS. Erläuterungen zur Druckgeschichte von HELMUT CLAUS. Berlin: Akademie Verlag 1992. 2 Bde. X und 1778 S. Ln. DM 480,-.

Wie die Erforschung der Reformationsgeschichte im allgemeinen ihren Schwerpunkt bisher in der Frühzeit der reformatorischen Bewegung hatte, so konzentrierte sich auch das Interesse an den Flugschriften weitgehend auf die »Sturmtruppen der Reformation« (Arnold E. Berger) bis 1525. Die Voraussetzung jeder ausgedehnten Beschäftigung mit dieser für die Reformationszeit so charakteristischen Literaturgattung bilden allerdings leicht zugängliche Ausgaben der Texte. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß Adolf Laube, der zusammen mit Hans Werner Seiffert und Mitarbeitern der »Akademie der Wissenschaften der DDR« bereits 1975 »Flugschriften der Bauernkriegszeit« und 1983 solche »der frühen Reformationsbewegung« herausgab, seine Edition nun bis ins Jahr 1535 fortgeführt hat. Die Begrenzung dieser Zeitspanne durch das Ende des Bauernkriegs und das Täuferreich von Münster entspricht dem ursprünglichen gesellschaftsgeschichtlichen Interesse der Herausgeber. Diese die früheren Bände beherrschende Ausrichtung spielt wohl auch in der vorliegenden Sammlung noch eine Rolle; aber sie bildet nicht mehr den einzigen Gesichtspunkt der Auswahl. Jetzt kommen die genuin religiös-theologischen Auseinandersetzungen ebenfalls zu ihrem Recht.

Die Sammlung umfaßt – in fünf Sachgruppen geordnet – insgesamt 91 Flugschriften, die meist vollständig, gelegentlich auch nur in Auszügen abgedruckt sind (zwei von ihnen auf zwei Gruppen verteilt, so daß insgesamt 93 Stücke entstehen). Gruppe I enthält 22 Schriften zum innerevangelischen Streit um das Abendmahl: von Karlstadts Erklärung von 1. Kor. 10 (1525) über die Stellungnahmen der Oberdeutschen, Schweizer und Wittenberger bis zu einer Schrift des gemäßigten Schwenckfelders Valentin Krautwald (1535). In Gruppe II sind 14 Texte über das Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit und die Möglichkeit oder Notwendigkeit des Widerstands enthalten. Diese Stellungnahmen setzen vor allem Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 voraus. Sie knüpfen an die Überlegungen und Erfahrungen im Bauernkrieg an (Jakob Strauß, Eberhard Ruell), gehen dann aber zunehmend auf die veränderte Situation des Protestantismus ein (Auseinandersetzungen mit der innerevangelischen Opposition in den werdenden Kirchentümern, Behauptung des Protestantismus gegenüber Kaiser und Reich). Die mit 27 Texten umfangreichste Gruppe III enthält Schriften protestantischer Dissidenten (der »Täufer« und »Spiritualisten«: Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Hans Hut, Melchior Hoffman, Christian Entfelder, Bernhard Rothmann und weniger bekannter), jedoch ohne thematische Festlegung; aus ihnen lassen sich die zentralen Gedanken dieser Minderheit gebliebenen Bewegungen erkennen. Gruppe IV bietet eine Reihe von 16 Stellungnahmen gegen die Täufer, zumeist aus dem Wittenberger Lager (Luther, Melanchthon, Nikolaus von Amsdorf, Johannes Bugenhagen, Johannes Brenz und andere), aber auch oberdeutsche und Schweizer Stimmen (zum Beispiel Martin Butzer, Jakob Wirb). Die V. Gruppe schließlich umfaßt 14 erzählende Texte, vor allem über protestantische Märtyrer (zum Beispiel Leonhard Käser [Keyser], Ludwig Hätzer) und über das Täuferreich von Münster (die letzten fünf Stücke). Die Sammlung gibt natürlich ein einseitiges Bild von der Flugschriftenliteratur der Jahre, da »fast generell« auf Schriften aus dem altgläubigen Lager verzichtet wurde. Doch wird vom Herausgeber erfreulicherweise »eine separate Ausgabe altgläubiger Streitschriften« angekündigt (S. 5).

Die Texte sind originalgetreu, aber benutzerfreundlich wiedergegeben. Abkürzungen werden mit

Recht stillschweigend aufgelöst. Über die Normalisierung von Orthographie und Interpunktionen kann man verschiedener Meinung sein; ich halte sie in einer Ausgabe, die einen weiteren Leserkreis erreichen möchte, für angemessen. Dem Ziel leichter Zugänglichkeit möchten auch die in Fußnoten beigegebenen Worterläuterungen und die in den Anhängen gebotenen, teilweise sehr elementaren Sacherklärungen dienen. Eine dem Text nachgestellte »Vorbemerkung« beschreibt jeweils genau die Druckvorlage und bietet gehaltvolle Angaben zu Entstehung und Druckgeschichte sowie Hinweise auf Ausgaben und Sekundärliteratur. Außerdem ist jeder Gruppe eine Einleitung vorausgeschickt, die kurz den Inhalt der einzelnen Schriften und ihren geschichtlichen Kontext vorstellt. Dabei kann der Herausgeber seinen ideologischen Hintergrund nicht ganz verbergen. Wie die Schriften im Vorwort als Widerspiegelung des gesellschaftlichen Bewußtseins gedeutet werden (S. 3), so findet sich auch in den Einleitungen die Auffassung der religiösen beziehungsweise theologischen Aussagen als eines bloßen Ausdrucks gesellschaftlicher Tendenzen. Über die Schriften der »Täufer« und »Spiritualisten« (S. III) liest man: »Die in dieser Gruppe zusammengefaßten Flugschriften künden von der Opposition gegen die Haupttrends der gesellschaftlichen Entwicklung nach der Niederschlagung des Bauernkrieges. Dieser Widerstand artikuliert sich vor allem theologisch, wie das in einer Gesellschaft, die derart von Religion bestimmt ist, auch gar nicht anders sein kann« (S. 581). Solche Verständnislosigkeit gegenüber dem genuin religiös-theologischen Anliegen der Autoren mag hier und da die Auswahl der Schriften beeinflussen. Doch schmälert sie nicht den Wert der Ausgabe im ganzen, die dem Reformationshistoriker ein außerordentlich wichtiges, sonst nur schwer zugängliches Material zur Verfügung stellt. Leider macht ihr horrender Preis sie gerade für den weiteren Leserkreis unerschwinglich, für den sie von ihrer Anlage her bestimmt ist. *Ulrich Köpf*

MANFRED RUDERSDORF: Ludwig IV. Landgraf von Hessen-Marburg. 1537–1604. Landesteilung und Luthertum in Hessen (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Universalgeschichte Bd. 144). Verlag Philipp von Zabern: Mainz 1991. VIII und 321 S. sowie 4 Abb. und 1 Karte. DM 78,-.

Landgraf Ludwig IV. von Hessen-Marburg, der Gegenstand der hier zu besprechenden Studie, verkörpert als Territorialfürst das Stadium des Übergangs vom hessischen Gesamtstaat Philipps des Großmütigen zu einem zweigeteilten Hessen mit den Polen Kassel und Darmstadt, wird sein bei der Landesteilung von 1567 geschaffenes Fürstentum Hessen-Marburg doch 1604 zwischen Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt aufgeteilt. Anders seine konfessionelle Rolle: hier wird er zum Begründer einer strikt lutherischen Ausrichtung, die nach der Konsolidierung in Marburg auch auf Darmstadt übergreift und schließlich der territorialen Teilung auch den konfessionspolitischen Stempel aufdrückt.

Landgraf Ludwig IV. hat fast vier Jahrzehnte lang regiert, von 1567 bis 1604. Dennoch widmet die Arbeit der vor dem Regierungsantritt liegenden Phase fast zwei Drittel des Raumes, und dies aus gutem Grund. Es sind die Jahre entscheidender Prägung, vor allem am Hof Herzog Christophs von Württemberg. Es ist keine erfreuliche Atmosphäre, in der Ludwig als sechstes Kind des landgräflichen Paares heranwächst. Mit 12 Jahren mutterlos geworden, der Vater nach dem Debakel von Mühlberg fünf Jahre, von 1547 bis 1552, in kaiserlicher Gefangenschaft; dazu die aus der berüchtigten Doppelhe Landgraf Philipps erwachsene Problematik, die – angesichts des zunehmend fordernden Auftretens des Nachwuchses der »Zweitfrau« Margarete von Saale – nicht zuletzt auch die Frage der im Testament von 1562 dann festgeschriebenen Landesteilung beeinflusst hat. Daß diesen Jahren so breiter Raum eingeräumt wird, ist in dem bestimmenden Einfluß begründet, den Person, Familie, Hof, ja überhaupt der »lutherische Musterstaat« (S. 121) Herzog Christophs auf den jungen Landgrafen ausüben. Der Stuttgarter Hof wird nicht nur als der Ort beschrieben, an dem Ludwigs Charakter nachhaltig geprägt wird; hier erfolgt auch die entscheidende Weichenstellung für die konfessionelle Ausrichtung im Sinne eines konsequenten Luthertums. Untermauert wird diese Orientierung durch die 1563 geschlossene Ehe mit Hedwig, der ältesten Tochter Herzog Christophs – die drei Jahre später folgende eheliche Verbindung von Ludwigs ältestem Bruder Wilhelm mit Sabine, der jüngeren Herzogtochter, sollte weit weniger folgenreich sein. Die, übrigens von württembergischer Seite mit einem ausgesprochenen Sinn auch für die Realitäten ausgehandelte, Eheschließung mit all ihren diplomatischen, dynastischen, zeremoniellen, aber auch materiellen Dimensionen wird ausgeleuchtet und geradezu als Lehrstück der Verflechtung der verschiedenen Ebenen vorgeführt. Dabei wird deutlich, daß Herzog Christoph beileibe nicht auf die Rolle des Brautvaters beschränkt blieb. Über die Funktion als politisches Vorbild und Mentor hinaus lieb er bei der

nicht unproblematischen Landesteilung immer wieder seinen Rat, kam ihm – dies eine neue, über die bisherige innerhessische Perspektive hinausgehende Erkenntnis des Verfassers – eine »Wächter- und Garantenrolle ... bei der Neuformierung des politischen Systems in Hessen« (S. 153) zu. Mehr noch: mit dieser Verbindung wurde die »Umpolung« der dynastischen Anbindung an Sachsen auf Württemberg (dessen Herzog die Restitution von 1534 bekanntlich Philipp von Hessen zu verdanken hatte) eingeleitet, und damit die Einbindung in ein »süddeutsch geprägtes, territoriales Hegemonialsystem« (S. 120).

Die 1567 beginnende eigene Regierungstätigkeit Landgraf Ludwigs IV. wird auf zwei, in der Praxis freilich eng verbundenen, Ebenen vorgeführt: der administrativen und der konfessionellen. Anknüpfend an »ältere historische Grundlagen« (S. 166 – Marburg war vom 13. bis zum 15. Jahrhundert bereits einige Male landgräflicher Herrschaftssitz gewesen) geht es um die Etablierung von Hof und Behördenapparat in der neuen Residenzstadt. Der weniger von adeliger Festkultur, sondern eher religiös geprägte Hof stellt sich in seiner staatspolitischen Funktion dar, als Ort der Einbindung des Adels, als »Identifikationsobjekt für die Bevölkerung im Oberfürstentum Hessen« (S. 181). Der in seinen Vertretern ausführlich behandelte Beamtenapparat erweist sich, was die Rekrutierung betrifft, nicht zufällig nach Süden orientiert und schlägt damit eine zukunftsweisende »Brücke nach dem südlich gelegenen Darmstadt« (S. 200), wie überhaupt die landgräfliche Personalpolitik – ungeachtet eines fortbestehenden Gesamtstaatsbewußtseins und in Marburg angesiedelter »Santinstitutionen« (S. 196) wie Hofgericht und Universität – auf eine gewisse Eigenständigkeit des Marburger Teilfürstentums ausgerichtet war. Die Außenbeziehungen waren bestimmt von Anlehnung an die kaisertreue lutherische Fürstengruppe – 1593 wirkte Landgraf Ludwig beim Straßburger Kapitelstreit als einer der kaiserlichen Kommissare – und gutem Einvernehmen mit Nachbarterritorien wie dem Mainzer Kurstaat; hier bereinigte der Merlauer Vertrag von 1582 alte Differenzen um die Reliktpositionen des Erzstifts im Hessischen.

Zum sprengenden Element in der den Erben Philipps des Großmütigen hinterlassenen Gesamtstaatsproblematik wurde denn auch nicht das Politisch-Administrative – hier fand man von Fall zu Fall zu pragmatischem Ausgleich –, sondern der sich zunehmend entwickelnde Dissens in der Konfessionsfrage. Ihm wird demgemäß ausführlich nachgegangen. Unter Landgraf Philipp hatte sich eine, wie sich in der Folge zeigen sollte, labile konfessionelle Symbiose zwischen der sächsischen und der oberdeutschen Richtung herausgebildet, mit einem »relativ offenen und weitgefaßten Kirchenbegriff« (S. 208). Diese Position hat Landgraf Ludwig dann konsequent verlassen, hier hat er sich, anders als im Bereich weltlicher Regententätigkeit, nachdrücklich profiliert. Maßgebend waren dafür zweifellos die schon in jungen Jahren am Stuttgarter Hof empfangenen Eindrücke, verstärkt durch die Präsenz der Landgräfin württembergischer Provenienz. Darüber hinaus wirkte sich jedoch auch der seit den 70er Jahren des 16. Jahrhunderts zunehmende Konfessionalisierungsdruck im Reich aus, sah sich doch die Landgrafschaft Hessen-Marburg sowohl mit dezidiert reformierten (Nassau-Dillenburg, Sayn-Wittgenstein) als auch gegenreformatorisch aktiven Nachbarterritorien (Kurmainz, Fulda) konfrontiert. Im einzelnen wird der facettenreiche Weg zum lutherischen Konfessionsstaat anschaulich nachgezeichnet, wie er sich ungeachtet aller noch lange festgehaltenen Zwänge solidarischen Handelns der vier Teilfürsten herausbildete. Eine besondere Rolle kam der Marburger Universität zu, an welcher der 1576 berufene Ägidius Hunnius, »der sattelfeste Gralshüter des schwäbischen Luthertums« (S. 237), im Sinne einer »Lutheranisierung der theologischen Fakultät« (S. 238) wirkte; darüber hinaus bestand in Marburg ein radikalem Wandel abholdes religiöses Klima, unterstützten loyale Superintendenten wie Tholde in Frankenberg und Pistorius in Nidda den konfessionellen Kurs des Landesfürsten, so daß von einer »zweiten lutherischen Reformation«, einem »Prozeß lutherischer Rekonfessionalisierung« (S. 242) gesprochen werden kann. Nicht weniger Gewicht mißt der Verfasser den politischen Auswirkungen der Konfessionalisierungspolitik des Landgrafen bei. Sie führte nicht allein zu einer »Territorialisierung« und »Regionalisierung« (S. 224) der einzelnen Landeskirchen – 1582 kamen die Generalsynoden für das »Gesamtterritorium« zum Erliegen –, sondern beschleunigte auch den territorialen Desintegrationsprozeß. Damit war es mit der traditionellen Brückenfunktion Hessens zwischen Nord und Süd zu Ende; der konfessionellen folgte die politische Polarisierung; dabei trat – nach dem Tode des auch in einer zweiten, 1591 geschlossenen Ehe kinderlos gebliebenen Landgrafen im Jahre 1604 – Darmstadt in die Rolle Marburgs ein. Wie sehr es nun zum Träger lutherischer Kontinuität geworden war, ist nicht zuletzt daran zu erkennen, daß – nachdem bei der Teilung des Erbes Marburg an Hessen-Kassel gefallen war – 1606/07 in Gießen eine neue Universität lutherischer Prägung begründet wurde.

Die sich auf umfangreiche archivalische Quellen (Marburg, Darmstadt, Stuttgart, Tübingen) wie auch ausgedehnte Literaturstudien stützende Untersuchung vermittelt in kritischer Auseinandersetzung mit

dem Forschungsstand ein einprägsames Bild der Wechselwirkung von Dynastie, Politik und Konfession; sie rückt zugleich eine der Weichenstellungen zu künftiger konfessioneller Polarisierung ins rechte Licht.

Günter Christ

4. Neuere Kirchengeschichte – Neuzeit

ETIENNE FRANÇOIS: Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg Bd. 33). Sigmaringen: Thorbecke Verlag 1991. 304 S. mit Abb. Ln. DM 68,-.

Der feste Grundsatz frühneuzeitlicher Religionspolitik, daß innerhalb eines Territoriums nur eine Konfession geduldet werden dürfe, wurde in dem Jahrhundert zwischen Reformation und Westfälischem Frieden dem Rechtsanspruch nach nur in wenigen Fällen durchbrochen. Eine Reihe von oberdeutschen Reichsstädten, allen voran die damalige Großstadt Augsburg, bildete dabei in Südwestdeutschland die wichtigste Ausnahme. Die Tolerierung zweier Bekenntnisse, im Augsburger Religionsfrieden von 1555 festgeschrieben, wurde im Westfälischen Frieden in vier Städten (Augsburg, Biberach, Ravensburg, Dinkelsbühl) zur verfassungsrechtlichen Parität erweitert, die beiden Konfessionen, unabhängig vom tatsächlichen Proporz, die gleiche Zahl politischer Ämter garantierte. Die vorliegende Studie von Etienne François, eine 1986 von der Universität Straßburg angenommene Habilitationsschrift, untersucht für die Stadt Augsburg, wie unter diesen rechtlichen Rahmenbedingungen die beiden Konfessionen in den Jahrhunderten zwischen Westfälischem Frieden und dem Ende des Alten Reichs zusammenlebten, wie sie sich voneinander abgrenzten und wie sie ihr Selbstbewußtsein definierten. Während für die Geschichte Augsburgs vor 1648 wichtige Arbeiten vorliegen, war die Erforschung des Zusammenlebens der Konfessionen in der schwäbischen Reichsstadt nach dem Dreißigjährigen Krieg bisher ein absolutes Forschungsdesiderat. François nähert sich von drei Seiten seiner Fragestellung. In einem ersten Abschnitt untersucht er die demographischen Verhältnisse Augsburgs (S. 33–72), anschließend folgt ein Vergleich der sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen der beiden Konfessionen (S. 73–142). In einem dritten Kapitel (S. 143–220), vom Verfasser als kultureller Ansatz bezeichnet, untersucht François an ausgewählten Beispielen das alltägliche Zusammenleben der Konfessionen.

Pest, Belagerungen und militärische Besetzung der Stadt durch schwedische und kaiserliche Truppen hatten die Augsburger Bevölkerung bis 1648 in dramatischer Weise um zwei Drittel auf etwa 16000 Einwohner reduziert. Das »demographische Trauma« (S. 39) der Stadt hatte längerfristig auch für das konfessionelle Verhältnis bedeutende Folgen: Die Katholiken, die vor dem Krieg etwa ein Fünftel der Einwohner ausmachten, steigerten ihren Anteil an der Gesamtbevölkerung, bis sie in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Protestanten überflügelten. Nach Ausweis der Kirchenbücher wurden schon seit 1696 mehr katholische als evangelische Kinder in der Stadt getauft, auch die Mehrheit bei den Hochzeiten verschob sich nach 1710 zugunsten der früheren Minderheit. Hinsichtlich der Migrationsbewegungen und der Bevölkerungsstruktur unterschieden sich die beiden Konfessionen zunächst scharf: Dem massiven Zuzug zahlreicher Katholiken aus dem ländlich geprägten Umland stand die Stagnation des protestantischen Bevölkerungsanteils gegenüber, der nur durch Neubürger aus anderen evangelischen Städten aus zum Teil beträchtlicher Entfernung gesichert wurde. Im 18. Jahrhundert übernahmen die beiden Konfessionen die Charakteristika des jeweils anderen Bekenntnisses: Der starke katholische Zuzug schwächte sich ab, das protestantische Einzugsgebiet glich sich in seinen Merkmalen dem der Katholiken an. In wirtschaftlicher Hinsicht durchlebte Augsburg nach 1648 einen Prozeß der Differenzierung und Spezialisierung (gegen die bisherige These vom ökonomischen Niedergang der Reichsstadt): Textilgewerbe, Kunsthandwerk (Buch- und Kunstdruck, Malerei) sowie Handel und Verarbeitung von Edelmetallen (Augsburger Goldschmiedekunst) bestimmten das Wirtschaftsleben. Im Fernhandel dominierten protestantische Familien, jedoch weniger wegen der durch Max Weber postulierten Affinität von Protestantismus und Kapitalismus als vielmehr wegen der dichten familiären Verflechtungen der evangelischen Wirtschaftselite (»networks«), die das Eindringen katholischer Handelshäuser vereitelten (S. 123 f.). Das Augsburger Handwerk stellte sich in komplexer Form konfessionell differenziert dar: Rein katholischen Berufen (zum Beispiel Gärtner) standen ausschließlich protestantische Gewerbe gegenüber (etwa Metzger, Gerber). Der Rückgang evangelischer Handwerker bewirkte eine Konzentration auf weniger Tätigkeiten: Aus dem Textilbereich zogen sich die Protestanten beinahe völlig zurück (Rückgang um

52%), während ihr Anteil im Druckgewerbe konstant blieb. Die Gesellen waren in konfessionell getrennten Bruderschaften organisiert. Obwohl die Kundenkreise konfessionell indifferent waren (so wurde ein Großteil der katholischen Andachtsbilder des Barocks von Protestanten hergestellt), war nach der Einschätzung des Verfassers das Berufsprofil der beiden Bekenntnisse am Ende des 18. Jahrhunderts schärfer geschieden als in den Jahren um 1648. Die von François in Anlehnung an überwindene innerdeutsche Verhältnisse als »unsichtbare Grenze« bezeichnete Trennung der beiden Konfessionen erforderte umfassende »Erziehungsstrategien der Abgrenzung« (S. 143). Sie führten dazu, daß Mischehen und Konversionen nur in marginalen Zahlen vorkamen. Im kommunalen Kontext zählten zu den Formen der Distanzierung die an den kirchlichen Hauptfesten gehaltenen katholischen Kontroverspredigten. Vordergründig gegen den konfessionellen Gegner gerichtet, zielten sie aber tatsächlich in ihrer formalen Abgrenzung gegen die Protestanten auf die Konstituierung einer »imaginären Gemeinschaft« innerhalb des katholischen Lagers (S. 151). Ihr konfessionelles Pendant waren die Friedensfeste, an denen die Protestanten wichtiger lutherischer Jubiläen gedachten und dabei die Geschichte als Beweis der Gottgefälligkeit der Reformation interpretierten. Die Inszenierungen konfessioneller Abgrenzung kanalisiert nach François das »Konfliktpotential der Bikonfessionalität« (S. 163) und entschärften es in theatralischer Form. Ihr Äquivalent fanden sie in zahlreichen Arten der »feinen Unterschiede«, dazu gehörten Gebetsformen, äußerliche Zeichen wie Rosenkranz und Skapulier, der Hausschmuck, selbst die Kleidung der Frauen. Die Vergabe der Vornamen wurde in prägnanter Weise konfessionell differenziert, eine Entwicklung die erst nach dem Dreißigjährigen Krieg einsetzte. Neben Lokalheiligen (Ulrich, Afra, Simpert, Thekla, Walburga) dominierten bei den Katholiken die Heiligen der Gegenreformation (etwa Theresia, Ignaz, Anton, Franz Xaver, Franz von Sales). Die Intensivierung der Verehrung des heiligen Josephs schlug sich ebenfalls in der Wahl der Vornamen nieder. Katholiken neigten immer mehr zur Vergabe von Mehrfachvornamen. Bei den Mädchen wurde Maria zum beinahe obligaten Namensteil: 1776 trugen von 308 getauften Mädchen 287 diesen Namen (S. 175). Die Protestanten distanzierten sich in negativer Abgrenzung: Sie vermieden katholische Vornamen (etwa Maria), ebenso lehnten sie Mehrfachvornamen ab.

Der von François beschriebene Lernprozeß einer Internalisierung der konfessionellen Grenze stellte höchste Anforderungen an die Anpassungsfähigkeit des Individuums, von dem die Aneignung der über Generationen tradierten Verhaltensformen eingefordert wurde. Der Vorgang erfaßte die gesamte kulturelle und soziale Wirklichkeit Augsburgs. Die theologische Seite dieses Prozesses wurde vom Verfasser bewußt ausgeschlossen. Unter dieser Fragestellung könnte das von François entworfene Bild noch um zahlreiche Facetten erweitert werden (Katechismusunterricht, Bruderschaften, liturgische Formen der Abgrenzung). Die prägnant formulierten Ergebnisse der Augsburger Fallstudie, vom Verfasser souverän in die internationale Forschungsliteratur eingeordnet und durch zahlreiche Diagramme sowie einen umfangreichen Anhang veranschaulicht und belegt, verdeutlichen, daß die Phase der Konfessionalisierung, in diesem Fall präziser der konfessionellen Ausdifferenzierung, die gesamte frühe Neuzeit durchzog. Eine Begrenzung auf das Jahrhundert zwischen Augsburger Religionsfrieden und Westfälischem Frieden (1555–1648) erweist sich zu sehr auf eine reichspolitische Perspektive eingeengt. Neben den zahlreichen Erkenntnissen für die Augsburger Stadtgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts leistet die Arbeit einen profunden Beitrag zur Erforschung des konfessionellen Zeitalters. *Wolfgang Zimmermann*

JAKOB FRIEDRICH REIMMANN (1668–1743): *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum* (1725). Mit einer Einleitung hg. von Winfried Schröder (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, Abt. II: Supplementa, Bd. 1). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1992. 722 S. Ln. Subskr.-Preis (bis 31. 12. 1993) DM 440,-.

In der 1992 gestarteten Reihe »Philosophische Clandestina...« werden Schriften der frühen deutschen »Radikalaufklärung« ediert, die zu ihrer Zeit aus Gründen faktischer oder förmlicher Zensur – teilweise ungedruckt geblieben – sozusagen unter dem Ladentisch gehandelt wurden und trotzdem ihre – gemeinhin oft vergessene – Wirkungsgeschichte hatten. Daß die »Historia atheismi« Reimmanns, 1725 in Hildesheim erschienen (eine geplante, um ca. 200 Seiten erweiterte Neuaufgabe kam nie zum Erscheinen), in der II. Abteilung (»Supplementa«; die I. Abteilung umfaßt Texte von Th. L. Lau, Fr. W. Stosch, G. Wagner und U. G. Bucher) steht, hat seinen Grund darin, daß sie nicht selbst das Schicksal der »littérature clandestine« teilte, sondern an deren Schaffung insofern beteiligt war, als sie sie (bibliogra-

phisch) dingfest machte: aufspürte, nachwies, kommentierte, (dis-)qualifizierte und so letztlich inkriminierte. Reimmann war in dieser Hinsicht der im Detail Kenntnisreichere und mit feinerer Witterung Begabte als seine Zeitgenossen J. F. Buddeus und J. A. Fabricius, deren einschlägige Schriften ebenfalls noch in der Abteilung »Supplementa« zu erwarten sind.

Die »Historia universalis atheismi« geht von einem vom späteren und erst recht vom heutigen abweichenden Sprachgebrauch des Atheismus-Begriffs aus, der, wie der Herausgeber in seiner knappen, aber (auch im Apparat) instruktiven Einleitung in den Band darlegt, ein breites »Spektrum von Abweichungen in Religionsangelegenheiten« (S. 15) bezeichnen konnte, »keineswegs auf die Leugnung der Existenz Gottes« festgelegt war (S. 16), im Grunde also »jede Abweichung vom wahren Glauben und der richtigen Gottesverehrung« (S. 9) meinen konnte. Jede – aus der Sicht eines intelligenten Autodidakten, der diese dickleibige Schrift (eine seiner vielen, wenngleich auf lange Sicht seine einflußreichste; siehe die Auswahlbibliographie Reimmanns S. 38) in seiner letzten amtlichen Stellung als lutherischer Superintendent in Hildesheim schrieb.

Reimmanns Werk ist im Rahmen des ihm Möglichen und Erreichbaren in der Tat universal angelegt. Es beginnt nach der unvermeidlichen Definition des Gegenstands mit dem »Atheismus« unter den Juden – praktisch ab Erschaffung der Welt –, durchwandert die gesamte alte Welt, einschließlich der griechischen und römischen Philosophenschulen, deckt dann den »Atheismus« im Christentum auf, getrennt nach Ost und West, seinem Vorkommen in der Papstkirche und ihren sprachlichen Einheiten, bei den Reformierten (Reimmann schlägt die gesamte englische Aufklärung pauschal hierher!), bei den Lutheranern, um mit dem »Atheismus« im Islam zu enden. Literaturhistoriker, der er seinem primären Interesse und seiner Begabung nach mehr ist denn philosophisch-theologischer Analytiker, wird »das bis dahin monumentalste einschlägige Handbuch« (S. 7) Reimmanns desto brisanter und in seinem dokumentarischen Wert für heute interessanter, je näher die von ihm »indizierten« Schriften seiner eigenen Zeit und Gegenwart stehen.

Der hauptsächliche Wert der Wiederauflage der Schrift Reimmanns (und vergleichbarer anderer) besteht nicht im möglichen Wiederaufleben seiner Einschätzungen und Urteile, sondern im wieder ermöglichten Zugriff auf eine Dokumentation, die neben anderem eben auch »Clandestina« rubriziert, die noch gründlicher als Reimmanns kommentierte Bibliographie selbst (darum handelt es sich im Kern der Sache) in Vergessenheit geraten sind. Die »Historia atheismi« ist im Gesamtumfang ihrer 30 u. 584 Seiten in guter Qualität fotomechanisch faksimiliert. Angeschlossen ist noch das Faksimile von Reimmanns 60seitiger »Idea Compendii Theologici...« (Hildesheim 1724), das deutlicher als die »Historia« den theologischen Apologeten verrät, deutlicher als ihn die Einleitung des Herausgebers skizziert. Daß die siebte und letzte seiner apologetischen Adversusdemonstrationes gerichtet ist »Adversus Christianos ab A[ugustana] C[onfessione] abhorrentes, qui negant religionis Evangelii veritatem«, ist eine überdeutliche Parallele zur gleichfalls konfessionell verengten »demonstratio christiana et catholica« der sich schulförmig fixierenden römisch-katholischen Apologetik, in dieser Zuspitzung aber eine recht rare evangelische Variante.

Die Aufklärungsforschung ist mit dieser Edition in den Stand gesetzt, in leicht zugänglicher Form nicht hinter den verfügbaren Informationen der von ihr erforschten Zeit zurückzubleiben. Naturgemäß ist der Kreis der an einer solchen Edition Interessierten begrenzt, noch kleiner wohl der ihrer Käufer. Was trotzdem und zuletzt auch »klandestin« bleibt, ist ihr stolzer Preis. *Abraham Peter Kustermann*

RUDOLF ENDRES: Adel in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie Deutscher Geschichte Bd. 18). München: R. Oldenbourg Verlag 1993. X und 153 S. Brosch. DM 28,-.

Als 18. Band der Reihe »Enzyklopädie Deutscher Geschichte« legt Rudolf Endres, Verfasser mehrerer Studien zum Thema, vorliegende Einführung in die Erforschung des Adels in der Frühen Neuzeit vor. Sie besteht aus drei Teilen: im ersten Teil (S. 1–48) wird eine Übersicht über Bedeutung und Funktion der verschiedenen Adelsklassen im allgemeinen sowie in einzelnen Teilen des Reiches gegeben und der Wandel der ökonomischen Grundlagen des adeligen Lebensstils dargestellt. Im zweiten Teil (S. 49–115) werden die neueren und neusten Forschungen zu den im ersten Teil thematisierten Fragen vorgestellt. Der dritte Teil (S. 117–141) enthält eine Darstellung der archivalischen und gedruckten Quellen sowie, in Auswahl, der einschlägigen Literatur.

Nachdem die historische Adelforschung in den letzten Jahrzehnten wenig intensiv betrieben wurde,

läßt sich seit einigen Jahren ein verstärktes Interesse für diese gesellschaftliche Gruppe beobachten, bei dem auch einer sozialgeschichtlichen Sichtweise Rechnung getragen wird (S. 49). Vermehrte Aufmerksamkeit findet unter anderem die vertikale Mobilität, also der soziale Auf- und Abstieg zwischen Bürgertum und Adel sowie innerhalb des Adels selbst. Um diese Frage hat sich unter anderem der allzu früh verstorbene Tübinger Historiker Volker Press in mehreren Studien verdient gemacht. Nach dem Dreißigjährigen Krieg werden viele Adelsgüter an Patrizier verkauft, welche alsbald die Anerkennung der Gleichrangigkeit mit dem Ritteradel verlangen und diese auch mittels kaiserlicher Privilegien durchsetzen können. Wo Landesfürsten zur Hebung des eigenen Ansehens zusätzlich beginnen, in eigener Regie Nobilitierungen vorzunehmen und wo auf diese Weise die Zahl der Adligen anschwillt, strebt der alte Adel zur Wahrung der Exklusivität einen Aufstieg in eine höhere Adelsklasse an. Scheidet eine Familie durch Aussterben oder, insbesondere im 18. Jahrhundert, durch Verarmung aus dem Adel aus, treten alsbald neue Familien an ihre Stelle, so daß ein fortwährender »biologisch-sozialer Selektionsprozeß« (S. 50) stattfindet. Im Gegensatz zur Kastengesellschaft erweist sich die ständische somit als eine durchaus offene Gesellschaft. Mit dem Aufkommen des weit verbreiteten Beamtenadels ist damit aber auch der Grundstein für den Bedeutungsverlust des Adels als Ganzem, einst Träger von bedeutenden Privilegien und Teilhaber an der Herrschaft, gelegt.

Der Autor versteht es hier wie bei allen anderen behandelten Einzelfragen, dem Leser in komprimierter und zugleich leicht verständlicher Form Zugang zu einem komplexen Gebiet zu verschaffen, ihn an den aktuellen Forschungsstand heranzuführen und den Appetit auf weiterführende Forschungen zu wecken, was angesichts mancher gravierender Desiderata ein großes Verdienst ist.

René Pahud de Mortanges

AUFKLÄRER – KARDINAL – PATRIOT. Franz Xaver von Salm. Katalog der Ausstellung vom 11. Juni – 12. Nov. 1993 der Bischöflichen Residenz. Klagenfurt: Universitätsverlag Carinthia 1993. 364 S.

Franz Xaver Altgraf von Salm-Reifferscheidt-Krautheim, geboren 1749 in Wien, erhielt früh Domherrenstellen in Olmütz und Salzburg, und nach einer alten Tradition seiner Familie auch in den hochadeligen Domkapiteln Köln und Straßburg. 1775 wurde er in Rom durch Papst Pius VI. zum Priester geweiht, 1780 nominierte ihn Kaiserin Maria Theresia zum Auditor Rotae; in den folgenden Jahren nahm er die Aufgaben des Amtes wahr (vgl. seine Urteile S. 41–42). Überdies mußte er aus Rom dem Kaiser über »politisch erhebliche Vorfälle« berichten, sowie ganz allgemein die »Interessen des Reiches« an der römischen Kurie fördern. 1783 erfolgte die kaiserliche Nomination auf das Fürstbistum Gurk. Die Bischofsweihe war 1784 in Salzburg. In die ersten Jahre der Bischofszeit fiel die josephinische Diözesanregulierung, die dem kleinen Bistum Gurk eine beträchtliche Erweiterung brachte (fast 160 Pfarreien) und es zum Landesbistum für beinahe ganz Kärnten machte. Eine Konsequenz war die Verlegung der Bischöflichen Residenz von Straßburg im Gurktal nach Klagenfurt. Gleichzeitig wandelte der Bischof das regulierte Domstift von Gurk in ein weltliches Domkapitel um; es zog ebenfalls nach Klagenfurt.

Franz Xaver von Salm, vom »jansenistisch-josephinischen« Reformkatholizismus geprägt, war ein eifriger Bischof. Er visitierte seine Diözese selbst; auffallend ist zudem eine rege Predigtstätigkeit. Als aufgeklärter Fürst bemühte sich Salm auch um die Naturwissenschaften und um den Ausbau der Wirtschaft (Eisenwerke). Untrennbar ist mit seinem Namen – im Zuge der aufgeklärten »Entdeckung« der Alpenwelt – die Erstbesteigung des Glockners im Jahre 1800 verbunden. Auch wenn Salm selbst nicht die beiden Gipfel bestieg, so organisierte er doch die Expedition und begleitete die Männer ein gutes Stück des Weges.

1816 nominierte ihn der Kaiser für das Kardinalat; am 23. September erfolgte die Promotion (Eubel VII, 13). Die Großzügigkeit des Bischofs, vor allem den Armen gegenüber, sein Mäzenatentum, die Belastungen durch die napoleonischen Kriege wie auch die Widrigkeiten der Zeit führten zum wirtschaftlichen Ruin des Bischofs und seines Hochstifts. Am 19. April 1822 starb Kardinal von Salm völlig verarmt in Klagenfurt.

Zu Ehren des verdienten Mannes veranstalteten die Diözese Gurk-Klagenfurt und die Stadt Klagenfurt vom 1. Juni bis 12. November 1993 eine Ausstellung. Wie heute üblich, ist der Katalog zweigeteilt. Während der zweite Teil (S. 169–356) die Exponate beschreibt, bietet der erste Teil Abhandlungen zu den angesprochenen Themen. Verwiesen sei auf folgende Beiträge: Peter G. Tropper, Franz Xaver Altgraf von Salm (1749–1822) – eine kirchliche Führungspersönlichkeit zwischen Josephinismus, Franzosenzeit und

Restauration (S. 13–34); Johannes O. Ritter, Franz Xaver von Salm-Reifferscheidt als Auditor der Sacra Romana Rota von 1781–1783 (S. 35–42 mit Verzeichnis der Rota-Urteile Salms in den Jahren 1781–1783); Peter G. Tropper, Zur kirchlichen Topographie und Statistik der Diözese Gurk unter Fürstbischof Franz Xaver von Salm. Die »Karten der Siebzehn Decanate der Gurkischen Diözese« (S. 43–79); Walburga Litschauer, Musik am Hofe des Fürstbischofs Franz Xaver von Salm (S. 80–81); Eduard Mahlknecht, Der Gurker Bischof Franz Xaver von Salm als Kunstmäzen (S. 82–99); Marianne Klemun, Bischof Salm und die Naturwissenschaften im Kärnten des ausgehenden 18. Jahrhunderts (S. 100–116) und wieder Marianne Klemun, Die ersten Glocknerbesteigungen – Höhepunkt der naturwissenschaftlichen Entwicklung in Kärnten (S. 116–132).

Ein aufgeklärter Bischof erfuhr durch Ausstellung und Katalog die verdiente Würdigung. Da von der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht unmittelbar betroffen, konnte der Aufklärer Salm nicht nur Reformen initiieren, sondern (im Gegensatz zu seinen Amtsbrüdern im Reich) auch deren Ergebnisse noch sehen und erleben.

Rudolf Reinhardt

MARKUS RIES: Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828). Stuttgart: Kohlhammer 1992. 590 S. und 8 S. Bildtafeln. Pappbd. DM 149,-.

Die Doktor-Dissertation der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München von Markus Ries (wissenschaftliche Betreuung Professor Dr. Manfred Weitlauff) bietet die erste umfassende historisch-kritische Untersuchung und Darstellung der verschiedenen, zum Teil gegeneinanderlaufenden Bestrebungen, die nach der Französischen Revolution und dem Zusammenbruch der deutschen Reichskirche in der Säkularisation von 1802/03 zur Neuorganisation des alten Reichs-Fürstbistums Basel führten.

Das Napoleonische Konkordat von 1801 hatte den Verlust der in Frankreich gelegenen oberelsässischen Anteile des Fürstbistums besiegelt, und der Wiener Kongress von 1815 schlug die erstmals fürstbischöflichen Herrschaftsgebiete im schweizerischen Jura zur Hauptsache dem reformierten Kanton Bern zu. Im selben Jahr wurde die schweizerische Quart des Bistums Konstanz vom alten Diözesanverband losgetrennt. Damit trat die sogenannte Bistumsfrage als eine der großen kirchen- und kulturpolitischen Aufgaben an die Führungskräfte der nachrevolutionären Schweiz heran, die als ausgesprochen plurikulturelles Land vor der Herausforderung stand, die verschiedenen kantonalen Identitäten unter einer neuen, nationalen Identität in einem zukünftigen Bundesstaat zusammenzuführen. Von diesem komplexen politischen Problem wurde nicht zuletzt auch die katholische Kirche der Schweiz tangiert, die seit Jahrhunderten in einer föderalistischen Gesellschaft verwurzelt war, und von ihren geschichtlichen Grundlagen her über alte, republikanisch-demokratische Traditionen verfügte, die den römisch-kurialen Instanzen schon längst ein Dorn im Auge waren.

Die Reorganisation der schweizerischen Bistumsverhältnisse ging im wesentlichen von der Initiative der Kantonsregierungen aus. Den Politikern war daran gelegen, die kirchliche Neuordnung mit der Umgestaltung der Schweiz zum modernen Nationalstaat in Einklang zu bringen und einen möglichst weitgehenden Einfluß auf die Bischofswahl und die Bistumsverwaltung zu gewinnen.

Anfänglich standen mehrere Bistumsprojekte zur Diskussion. Erst 1820 schlossen sich die Kantone Luzern, Bern, Solothurn und Aargau zwecks Verfolgung einer gemeinsamen Bistumspolitik zu einem Verband zusammen. Ihr Ziel war die Schaffung eines neuen, schweizerischen Bistums Basel mit Bischofssitz in Solothurn. Verwirklicht wurde dieses Ziel nach achtjährigen Verhandlungen im Basler Bistumskonkordat vom 26. März 1828.

Es ist das Verdienst von Markus Ries, den wechselvollen Verlauf der Konkordatsverhandlungen in intensiver Archivarbeit unter Einbezug aller zur Verfügung stehenden Quellen aus dem geschichtlichen Kontext heraus erforscht und die Absichten und Zielsetzungen der beteiligten Parteien aufgehellert zu haben. Damit hat er die historischen Grundlagen zu einer objektiven Beurteilung und Würdigung der Ereignisse und der daran beteiligten Persönlichkeiten bereitgestellt.

Der Wiener Kongress hatte die Neueinteilung der Bistümer in der Schweiz und die Zukunft des Basler Bistums sozusagen in die Kompetenz der schweizerischen Landesbehörden gelegt. Mit der Zuweisung der hochstiftischen Gebiete an die Kantone Bern und Basel wurde der Auftrag an die eidgenössische Tagsatzung verbunden, für eine zeitgemäße Umgestaltung der Basler Bistumsverhältnisse besorgt zu sein.

Es war dem Ermessen der politischen Behörden überlassen, den kleinen Restbestand des Bistums durch die Zuordnung weiterer Gebiete am Leben zu erhalten oder mit einem neuen Sprengel zu vereinen, den man aus den ehemals konstanziischen Territorien errichten würde. Damit war die schweizerische Bistumsfrage zu einem staatspolitisch brisanten Thema geworden.

Erst nach der Abberufung von Nuntius Testaferrata im Jahre 1816 griff auch die römische Kurie als mitbestimmende und mitgestaltende Kraft leitend in die Kämpfe um die Reorganisation der schweizerischen Bistumsverhältnisse ein. Ihr war es in erster Linie darum zu tun, durch die Wiederherstellung des Basler Sprengels der Entstehung eines großen Nationalbistums, wie es Luzern vor Augen schwebte, entgegenzuwirken.

Bei den jahrelangen, von großem gegenseitigem Mißtrauen geprägten Verhandlungen mit der römischen Kurie erwies sich deren Geschäftsträger in Luzern, Auditor Pasquale Gizzi, als außerordentlich gewandter, menschlich-fairer Partner. Ihm vor allem war es zu verdanken, daß am 26. März 1828 das bereinigte Basler Konkordat schlussendlich unterzeichnet werden konnte.

Seit der Säkularisierung von 1802/03 herrschte bei den staatlichen Behörden mit größter Selbstverständlichkeit die Überzeugung vor, daß die Schaffung neuer kirchlicher Organisationen prinzipiell als Sache der Landesherren zu gelten habe. Mit der Dotierung eines neuen Sprengels glaubten sie für sich zwangsläufig auch das Recht der Aufsicht über den Bischof und seine Verwaltung erworben zu haben. So fuhr die Basler Konkordatskantone auch nach der Übereinkunft von 1828 fort, die Angelegenheiten des Bistums auf gemeinsamen Diözesankonferenzen abzuhandeln. Die Ausübung des obrigkeitlichen Plazets galt sowohl für bischöfliche Erlasse als auch für die Durchführung von Synoden, für die Zulassung geistlicher Körperschaften und für die Vorladung vor das geistliche Gericht. Die Organisation des neuen Sprengels war 1828 nicht abgeschlossen, manche Fragen blieben noch jahrzehntelang offen.

Bei der Reorganisation des Bistums Basel manifestierte sich einmal mehr die grundlegende Problematik von Konkordatsabschlüssen, an denen einzig die römische Kurie und die betroffenen Landesherren beteiligt waren, während die Ortskirchen selbst und ihre Exponenten – Bischof, Domkapitel, Klerus, Kirchenvolk – von der Mitsprache ausgeschlossen waren. Ihre Einbeziehung in den Reorganisationsprozeß wäre allenfalls durch ortskirchliche Verträge, wie sie im Bistum Konstanz von Fürstbischof Karl Theodor von Dalberg und dessen Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg angestrebt worden waren, zu erreichen gewesen. Die Verwerfung solcher weitblickenden Visionen, die mit Romfeindlichkeit nichts zu tun hatten, leistete sowohl dem nationalstaatlichen Partikularismus als auch dem kirchlichen Zentralismus Vorschub.

Die römischen Konkordate als »völkerrechtliche Verträge« begründeten indessen eine neue Stabilität und Kontinuität im Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Gegenüber Änderungen des staatlichen und kirchlichen Rechts, wie sie sich im Lauf der Zeiten zwangsläufig ergaben, erwiesen sie sich als »Instrumente zur Wahrung kirchlicher Traditionen«. Die Konkordate blieben in Kraft, bis der staatliche Vertragspartner entweder von der politischen Bildfläche verschwand oder im Zuge von inneren und äußeren Umwälzungen sein Selbstverständnis fundamental veränderte. Da solche Umstürze bis heute allein der Schweiz erspart geblieben sind, gehört die Diözese Basel zu den wenigen ehemaligen Reichsbistümern, deren Umschreibung nach wie vor auf einem im Gefolge der Säkularisation vereinbarten Konkordat beruht. Die Übereinkunft vom 26. März 1828, obwohl seither in nahezu allen Elementen revidiert, bildet bis heute »die entscheidende rechtliche Grundlage« für den Bestand des Bistums Basel.

Hans Wicki

ELISABETH FEHRENBACH: Verfassungsstaat und Nationsbildung 1815–1871 (Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd. 22). München: Oldenbourg 1992. 158 S. Br. DM 28,-.

Nach dem gleichen Muster wie der »Oldenbourg Grundriß der Geschichte« ist auch die »Enzyklopädie deutscher Geschichte« aufgebaut: Nach einem enzyklopädischen Überblick folgen die Grundprobleme und Tendenzen der Forschung, die präzise verbunden sind mit dem dritten Teil, einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis, das seinerseits vor allem die neuere Forschung erfaßt. Der zweite und dritte Teil orientiert sich mehr an den Bedürfnissen der Fachhistoriker und Studenten, der erste Teil wendet sich auch an ein breiteres Publikum. Die Vorstellung von deutscher Geschichte, die der Konzeption der Enzyklopädie zugrundeliegt, ist laut Vorwort des Hauptherausgebers Lothar Gall »pragmatisch«. Damit sollen »programmatische Rückprojektionen« vermieden werden und die jeweiligen

zeitgenössischen Vorstellungen von deutscher Geschichte zum Tragen kommen. Das könnte als historistisches Konzept mißverstanden werden, einer solchen Begrenzung auf die zeitgenössischen Vorstellungen soll jedoch durch Längsschnitte und die Einbeziehung übernationaler Tendenzen entgegengewirkt werden.

Diese Zielsetzung wird von der Autorin des vorliegenden Bandes voll eingelöst. Neben der Verbindung von Längs- und Querschnitten wird immer wieder auch der Vergleich vor allem mit England und Frankreich gezogen. Die systematische Betrachtung hat sogar den Vorrang vor der chronologischen, so daß der interessierte Laie in manchen Fällen noch zu anderen Hilfsmitteln greifen muß. Dies muß er auch aus einem weiteren Grund. Die Enzyklopädie ist so angelegt, daß die einzelnen Bände sich ganz auf ihre Spezialthemen konzentrieren sollen. Auch das hat die Autorin strikt eingehalten: alles ist auf die zwei Begriffe Verfassungsstaat und Nationsbildung konzentriert. Wer mehr erwartet, wird enttäuscht, wer sich aber genau für diese hochaktuellen Problemkreise interessiert, wird hier sehr gut bedient. Vor allem wird in die jüngste Forschung vorzüglich eingeführt.

Seit den sechziger Jahren hat sich die deutsche Geschichtswissenschaft vorwiegend mit den negativen Aspekten der deutschen Geschichte beschäftigt. Wie bei den kritisierten Vorgängern blieb dabei aber die Begrenzung auf die preußisch-deutsche Geschichte weitgehend bestehen. Seit den achtziger Jahren fand nun eine längst fällige Schwerpunktverlagerung auf Süd- und Westdeutschland statt. Das hat gerade bei den hier behandelten Schwerpunkten »Konstitutionalismus und Parlamentarismus«, »Vereins- und Parteigeschichte« und »Nationsbildung« zu erheblichen Korrekturen geführt. Die Geschichte der Landtage in den süddeutschen Staaten und die Untersuchungen zur Paulskirche haben eine viel stärkere Tendenz zur Parlamentarisierung ergeben als bislang angenommen. Auch der Liberalismus hat neue Konturen bekommen; so ist die anfänglich umstrittene These Lothar Galls vom ursprünglich klassenlosen Gesellschaftsmodell des Frühliberalismus weitgehend akzeptiert. Die organisatorische Verankerung des Liberalismus wird inzwischen durch die Ergebnisse der Vereins- und Parteigeschichte höher eingeschätzt. Dagegen gibt es bei der Beurteilung des politischen Katholizismus noch kein klares oder gar einheitliches Bild. Die Schemata wie »rechts-links« oder »reaktionär-demokratisch« passen hier nicht.

Die Ergebnisse der jüngsten Forschung bedeuten für die Nationsbildung allgemein und die Reichsgründung 1870/71 im besonderen: das Vereinswesen und die Parteien, die 48er Revolution, die nach Meinung der Autorin nicht nur unter dem Aspekt des Scheiterns betrachtet werden sollte, und das keinesfalls resignierende Bürgertum, haben einen weit höheren Anteil an diesem Prozeß als es die bisherige Kontrastierung von (gescheiterter) demokratischer Revolution und Bismarckscher Reichsgründung durch »Eisen und Blut« glauben machen wollte. Die Autorin plädiert denn auch dezidiert dafür, den Begriff »innere Reichsgründung« für diesen Prozeß der Nationsbildung zu verwenden und nicht für die konservative Wende von 1878/79. Das bedeutet für das lange dominierende Erklärungsmodell »deutscher Sonderweg« eine starke Abschwächung wenigstens für den Zeitraum bis 1871.

Zum Schluß noch eine kleine Korrektur: Fichte forderte in seinen »Reden an die deutsche Nation« keineswegs einen mächtigen deutschen Staat, sondern ließ die Ein- oder Mehrstaatlichkeit Deutschlands bewußt offen. Auch sein Begriff vom »Urvolk« war nicht auf Deutschland beschränkt. Er verwendete diesen Begriff bei der Frage nach den Unterschieden zwischen Deutschland und anderen Völkern germanischer Abkunft. Dabei war ihm die sprachliche Gemeinschaft wichtiger als Geographie und ethnische Abkunft, denn keines der aus den Germanen entstandenen Völkern könne für sich besondere Reinheit behaupten (4. Rede). Vom »Volk« der »Freiheitskriege« zu dem der Nationalsozialisten lag noch ein weiter Weg.

Hans-Otto Binder

WOLFGANG HÜBNER: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern (1817–1850). Analyse und Interpretation der Akten und Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz von 1850 (Regensburger Studien zur Theologie 40). Frankfurt a. M.: Peter Lang Verlag 1993. 759 S. Brosch. DM 158,-.

Auf mehr als 700 eng bedruckten Seiten handelt der Verfasser sein Thema ab. Ausführlich kommen die Spannungsfelder zwischen dem bayerischen Staat und der katholischen Kirche zur Darstellung: Unterricht und Erziehung des Klerus, Bruderschaften und religiöse Vereine, Klöster und klösterliche Institute, Recht und Einfluß der Kirche auf Unterricht und Erziehung der katholischen Laien, Fragen des Kultus, Verwaltung der Kirche, Pfründewesen, Kirchenvermögen, Verhältnis zu anderen religiösen Gemeinschaften im Lande. Detailliert und minutiös wird der Gang der Verhandlungen des bayerischen Episkopats in Freising 1850 nachgezeichnet. Beigezogen hatten die Bischöfe auch Theologen, so Döllinger und

Reithmayr. Beim Problem der Ausbildung der jungen Geistlichen stand nicht nur der bayerische »Sonderweg«, nämlich die Ausbildung an staatlichen Lyzeen, sondern auch das Problem »Universitätsstudium oder Tridentinisches Seminar« zur Diskussion. Die Seminarkonzeption hatte ja in Reisach und Windischmann entschiedene Vertreter. Daß der übrige Episkopat auf diese Linie einschwenkte, lag weniger daran, daß diese Form der Priestererziehung als die bessere angesehen wurde; vielmehr wollten die Bischöfe klar machen, daß Entscheidungen über die Heranbildung der jungen Priester primär in ihre Kompetenz fallen. Widerstand kam allein von Seiten der anwesenden Universitätstheologen.

Angemerkt werden muß, daß der Titel der materialreichen Studie irreführend ist. Geschildert wird zwar das Verhältnis von Kirche und Staat in Bayern vom Konkordat (1817) bis zur Freisinger Konferenz (1850), allerdings nur aus der Sicht und in der Interpretation der Teilnehmer an der Bischofskonferenz. Diese Interpretation zu kennen ist zwar wichtig; sie dürfte aber kaum die ganze historische Wahrheit bieten. Daß ein so voluminöser und materialreicher Band ohne Register erscheint, ist ein unverzeihlicher Mangel.

Rudolf Reinhardt

HORST HEINRICH JAKOBS: Die Begründung der geschichtlichen Rechtswissenschaft (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF Heft 63). Paderborn: Schöningh 1992. 415 S. Kart. DM 83,-.

Nach der Definition des großen deutsch-englischen Kunsthistorikers Nikolaus Pevsner (*The Return of Historicism*, in: *Studies in Art, Architecture and Design*, Bd. 2, 1968, S. 243) ist Historismus der Glaube an die Macht der Geschichte in einem derartigen Ausmaß, daß ursprüngliche Gestaltungskraft erstickt und durch ein Operieren, das durch eine vorhergehende Periode inspiriert ist, verdrängt wird. Bekanntlich waren weiteste Bereiche der europäischen Kultur im 19. Jahrhundert von einem solchermaßen geprägten Historismus beherrscht. Dies gilt nicht etwa nur für die Architektur, die lediglich die augenfälligste Ausprägung dieser Tendenz bietet, vielmehr wurden etwa auch die Philosophie, die Nationalökonomie und insbesondere die Rechtswissenschaft – und zwar gerade auch im Hinblick auf die Entwicklung neuer Gedanken und Systeme – von einem vor allem historisch orientierten Denken erfaßt. Die von Friedrich Carl von Savigny in Deutschland begründete und von dessen Schüler Georg Friedrich Puchta zur sogenannten Begriffsjurisprudenz weitergeführte Historische Rechtsschule versuchte dementsprechend Ausbildung und Geltung, Wesen und Struktur des Rechts vornehmlich aus einer Analyse seiner historischen Genese und damit der Rechtsgeschichte zu ergründen. Indem für sie der Gedanke des organischen Wachstums des Rechts zentrale Bedeutung besaß, boten ihr historische Rechtsvorschriften und Rechtsphänomene nicht nur (beliebige) Hilfsmittel zur Interpretation des geltenden Rechts, sondern sie enthielten wichtige Leitlinien sowohl für die Lösung der Rechtsprobleme der Gegenwart als auch für die Weiterentwicklung des Rechts.

Wer allerdings derartig allgemeine Darlegungen oder eine Hilfe zur raschen Orientierung hinsichtlich der Geschichte, der Lehren oder der geistigen Prägung der Historischen Rechtsschule in dem hier zu besprechenden Werk erwartet, wird weitgehend enttäuscht – es setzt die entsprechenden Kenntnisse bereits voraus. Ziel der Untersuchung ist die Ergründung der rechtstheoretischen Grundlagen des Denkens und Arbeitens Savignys und Puchtas, insbesondere auch des Einflusses, den Hegel auf Puchta ausgeübt hat, und zwar (wie der Verfasser bereits im Vorwort betont) primär aufgrund der Quellen und erst in zweiter Linie (und zudem nur begrenzt) unter Heranziehung der Sekundärliteratur. Angesichts der Fülle der zu diesem Thema vorhandenen Literatur ist diese Entscheidung zu begrüßen, auch wenn dabei sicher einige interessante Denkansätze und Erkenntnisse der neueren Zeit unbeachtet blieben. So aber ist ein Buch entstanden, das statt einen riesigen – vielleicht kaum mehr überwindbaren – Berg juristischen Wissens aufzutürmen, tatsächlich eine Auseinandersetzung mit der Materie selbst zu bieten vermag – und zwar eine ausgesprochen tiefgründige und damit lesenswerte, vorausgesetzt freilich, der Leser besitzt fundierte Grundkenntnisse in der Philosophie und Rechtslehre insbesondere des 19. Jahrhunderts.

Die lediglich drei Kapitel des Bandes (eigentlich handelt es sich um drei Teile) widmen sich der Differenz des Savignyschen und des Puchtaschen Begriffs vom Gewohnheitsrecht, der Entstehung der Volksgeistlehre und schließlich der Entstehung der geschichtlichen Rechtswissenschaft. Ergänzt werden sie durch die Wiedergabe einiger Quellenstellen von zentraler Bedeutung für das Thema. Den Auftakt des ersten Kapitels bildet ein – kritischer – Überblick über die Lehre vom Gewohnheitsrecht in der Gegenwart, es untersucht dann die Rechtsquellenlehre Savignys und Puchtas (also deren Auffassungen vom Gesetzes-, Juristen- und Gewohnheitsrecht sowie deren Verhältnis zueinander) und wendet sich schließlich der Bedeutung, die das

gemeinsame Bewußtsein des Volkes und der Volksgeist für Savigny und Puchta besaßen, zu. Das zweite Kapitel befaßt sich mit der Lehre vom Volksgeist als Theorie des Gemeinwesens sowie der Begründung der Volksgeistlehre und bestimmt abschließend die Volksgeistlehre als Resultat der Transzendentalphilosophie, während das dritte Kapitel zunächst einen Überblick über die juristischen Methodologien des 18. Jahrhunderts bietet und dann Savignys Methodologievorlesung des Wintersemesters 1802/03, seine Anleitung zu einem eigenen Studium der Jurisprudenz vorstellt, um im Anschluß hieran der Frage nach den Auswirkungen, die sich aus ihr für die folgenden Arbeiten Savignys ergaben, nach der Fortsetzung und der Ausbildung, die seine Gedanken dort fanden, nachzugehen. Wie dieser Überblick deutlich zeigt, ist es nicht etwa die Absicht des Verfassers, den zeitlichen Ablauf der Begründung der Historischen Rechtsschule aufzuzeigen, sondern er unternimmt es – mit außergewöhnlichem Einfühlungsvermögen und größter Akribie – die rechtstheoretischen und philosophischen Wurzeln ihres Denkens nachzuzeichnen.

Einen merklichen Mangel der Arbeit bildet freilich das gänzliche Fehlen nicht nur jeglicher Register, sondern auch eines Literatur- oder Abkürzungsverzeichnisses – und dies, obwohl in den Anmerkungen reichlich von Abkürzungen und gekürzt zitierten Titeln Gebrauch gemacht wird. Ob aber Historiker oder Philosophen, für die das Buch auch geschrieben sein dürfte, in »MK« (S. 10, Anm. 5) den Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch (zudem: welche Auflage?), oder in »Coing-Staudinger (12. Aufl.) Einl.« (S. 81, Anm. 169) die von Helmut Coing verfaßte Einleitung zur 1980 erschienenen 12. Auflage von Staudinger, Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch, zu erkennen vermögen (genannt seien hier nur zwei Beispiele von vielen), erscheint doch einigermaßen fraglich. Außerdem enthalten die – ungemein umfangreichen – Anmerkungen auch einige Ungenauigkeiten. So wäre der Leser etwa wohl doch daran interessiert, wenn schon bei dem Juristen Hofacker eine »aus intimer Kenntnis sogleich nach dessen Tode« verfaßte Biographie zitiert wird (S. 255, Anm. 53), auch zu erfahren, von wem diese geschrieben wurde (oder ob dies unbekannt ist); sofern ältere Schriften angeführt werden, wäre es durchaus nicht unwichtig, das Erscheinungsjahr zu nennen (S. 25, Anm. 47; Zittelmann AcP 66, S. 436 ff.; Jahreszahl mitgeteilt zwar S. 10, Anm. 1, auf sie wird aber nicht verwiesen), und anderes mehr.

Ungeachtet dieser Schwierigkeiten, die das Buch bereitet, die aber ohne Zweifel zu meistern sind, bietet es eine grundlegende und ungemein wertvolle Analyse der Historischen Schule der Jurisprudenz, mit der sich nicht nur jeder auseinandersetzen hat, der sich mit der geschichtlichen Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts in intensiver Weise beschäftigen möchte, sondern auch alle diejenigen, die eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den geistigen Grundlagen des Rechts überhaupt suchen, denn – dies zeigt die Lektüre des Buches ebenfalls mit Deutlichkeit – lediglich eine längst überwundene Epoche der Rechtsgeschichte, die keine überzeitlich bedeutsamen Erkenntnisse hervorgebracht hätte, war die Historische Schule mit Sicherheit nicht. Insofern zählt zu den zentralen Aussagen der Arbeit zweifelsohne der Satz (S. 256, Anm. 55): »Die ungeschichtliche Schule ist diejenige, die die Einsichten der Gegenwart über diejenigen der Vergangenheit stellt, sich also ihrer Abhängigkeit von dieser nicht bewußt ist«. Auch wenn er nur an versteckter Stelle erscheint, möchte man sich wünschen, daß er seine Wirkung auf Rechtswissenschaft und Rechtspolitik der Gegenwart nicht völlig verfehle, und daß der Verfasser in einem anderen Punkt unrecht behalte, nämlich daß »unserer oberflächlichen politischen Zeit ›offener‹ Wertungen der Standpunkt der geschichtlichen Rechtswissenschaft gewiß nie begreiflich sein« werde (S. 76). Denn wenn auch die Historische Schule in ihrer Verehrung der Geschichte zweifellos zu weit gegangen ist, so läßt sich doch kaum leugnen, daß sich die Gegenwart, die ja letztlich nur zwischen Vergangenheit und Zukunft im unendlichen Ablauf der Geschichte steht, nur aus deren Verständnis heraus in ihrer ganzen Problematik begreifen läßt. Den Blick hierfür geöffnet zu haben, ist zweifellos ein bedeutendes Verdienst des »historischen« 19. Jahrhunderts. Einen wichtigen Beitrag zum Verständnis seiner Rechtswissenschaft bildet die Schrift H. H. Jakobs.

Felix Hammer

Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke. Bearbeitet von RUDOLF HERZOG † und OTHMAR PFYL (Quellen zur Schweizer Geschichte, hg. von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz; NF. III. Abt.: Briefe und Denkwürdigkeiten, Bd. X). Basel: Kommissionsverlag G. Krebs 1990. 433 S. Ln.

Die Wessenberg-Forschung in allen ihren Zweigen darf im Gebiet des ehemaligen Bistums Konstanz immer mit bevorzugtem Interesse rechnen. Seit geraumer Zeit hat sie es im Bereich der Darstellungen vermocht, hergebrachte Bilder und Urteile – wohlbegründet und deshalb einigermaßen erfolgreich – zu

revidieren. Noch größere Durchschlagkraft in dieser Richtung wäre ihr vielleicht beschieden gewesen, wenn die Bereitstellung neuer Quellen, also Quellenforschungen und -editionen, mit dem vielseitigen Interesse an Gestalt, Wirken, Schicksal und »Ambiente« Wessenbergs im gleichen Maß Schritt gehalten hätte. Vornehmlich mit Namen und Verdiensten von Wolfgang Müller und Kurt Aland verbunden und der Absicht nach breit und systematisch angelegt, kam die Edition autobiographischer Quellen vergleichsweise langsam voran und blieb vor ungefähr 15 Jahren zuletzt auf halbem Wege stecken. Umso erfreulicher ist, daß dank weiterer motivierender Interessens-»Segmente« die Arbeit trotzdem nie ganz und überall zum Erliegen kam. So präsentiert sich der hier anzuzeigende Band als Teil eines großangelegten Forschungsprojekts, dessen Hauptzweck »die Erforschung des liberalen Katholizismus in der Schweiz und in Süddeutschland ist, als dessen Exponent Wessenberg gilt« (S. 7). Intermediäre Unwägbarkeiten sind damit angedeutet, daß sich die Realisierung dieses Bandes von 1967 bis 1986 (Abschluß des Manuskripts) bzw. 1990 (Druck) hinzog. Daß er überhaupt zum Erscheinen kam, dürfte zuvorderst Othmar Pfyl zu verdanken sein, dessen Handschrift in allen Belangen der Bearbeitung durchschimmert. Aus seiner Feder stammen auch die einleitenden Texte und Angaben zu den beiden Korrespondenten, den Lagerorten des edierten Briefbestands, den Editionsgrundsätzen sowie die vier überaus nützlichen und mit Sorgfalt erarbeiteten Register (Personen, Sachen, Orte, vorkommende Publikationen Wessenbergs und Zschokkes). Hauptsächlich wird die Hand Pfyls aber in Duktus und Endredaktion der Anmerkungen zu zahllosen Briefstellen spürbar, die, gelegentlich fast zu weit ausführend, stets verlässliche Informationen liefern und Kenntnisse selbst in entlegensten Details verraten. Weniger in der Kollation der Handschriften und Texte als hier dürfte die Ursache für die lange Bearbeitungszeit zu suchen sein.

Im Zentrum der 174 zwischen Wessenberg und dem helvetischen Pädagogen und (Kultur-)Politiker Heinrich Zschokke (1771–1848) gewechselten Briefe (hauptsächlich seit 1830; nur neun der Briefe datieren aus den Jahren davor) steht ihrer amtlichen Stellung bzw. ihren Interessen entsprechend die Politik in Form der Kirchen- und Kulturpolitik der Zeit. Daß bei Geistern wie denen der beiden Korrespondenten daneben eine Reihe weiterer Materien und Sujets in die Briefe einfließen, macht nicht wenig von ihrem Reiz aus, etwa: Kommentare zu allgemeinen philosophischen, weltanschaulichen und literarischen Themen der Zeit, gegenseitige Beurteilungen ihrer eigenen wissenschaftlichen und literarischen Publikationen, und nicht zuletzt sehr persönliche, freundschaftlich gefärbte Mitteilungen aus dem privaten Leben, Fühlen, Reisen und Leiden.

Gegebenermaßen geht hinsichtlich des Politischen und Kirchenpolitischen die Hauptperspektive auf die Schweiz. Vorgänge in Deutschland kommen mehr beiläufig zur Sprache; so leider nur ganz wenige Namen und Vorgänge, die sich mit der Diözese Rottenburg oder der Tübinger Kath.-Theol. Fakultät verbinden. Trotzdem tönt in dieser Korrespondenz, die im März 1848 (ein Vierteljahr vor Zschokkes Tod) endet, all das an, was in verschiedener Hinsicht das Europa des Vormärz bewegt.

Nicht immer sind die beiden Freunde übrigens einer Meinung. Als Beispiel sei der Aargauische Klosterstreit von 1841 genannt, in dem sich Zschokke, der geistige Führer der antirömischen Minderheit im Großen Rat des Aargaus, in seinem Element zeigt, während Wessenberg hinter den vorgetragenen Besorgnissen über unkluge Taktik im einzelnen nicht undeutlich Differenzen in der Sache durchblicken läßt, wenn auch vornehm verklausuliert (bes. Briefe Nr. 88–94, S. 233–249). Überhaupt fällt bei zusammenhängender Lektüre dieses Briefwechsels wieder einmal die Unbefangenheit Wessenbergs nach allen Seiten, die Selbständigkeit und Noblesse seines Urteils, seine Nüchternheit und Treffsicherheit in der Einschätzung künftiger Entwicklungen in sehr pointierter Weise auf. Er hält alle diese »Tugenden« auch dort aufrecht, wo der private und freundschaftliche Charakter dieser Korrespondenz vielleicht einmal eine Abweichung davon erlaubt hätte. Also müssen sie ihm wohl nicht erst zur zweiten geworden, sondern Mitgift bereits seiner ersten und eigentlichen Natur gewesen sein.

Die gefällige Einrichtung im Druck und das verwendete Papier sind eine schöne Entsprechung zur sorgfältigen Redaktion des Bandes. Daß trotz umfassendsten Bemühens um Belege, wie es hier spürbar wird, doch einmal das eine oder andere übersehen werden kann, bestätigt sich allerdings auch hier: Das Verhältnis Wessenbergs zum Deutschkatholizismus (siehe besonders Briefe Nr. 144f. und 151, S. 356–359 und 368) ist in dieser Zeitschrift einmal mit einem Dokument beleuchtet worden, das vielleicht eines Hinweises wert gewesen wäre (siehe RJKG 5, 1986, bes. 100–103). Doch Kleinigkeiten dieser Art schmälern den Wert dieser verdienstvollen Edition um nichts.

Abraham Peter Kustermann

HUBERT WOLF: *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen, Bd. 58)*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992. LVII und 395 S. Kart. DM 86,-.

Johannes von Kuhn gehört ohne Zweifel zu den bedeutendsten Theologen, die die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen hervorgebracht hat, beziehungsweise die an ihr als Lehrer gewirkt haben. Während seine theologische Leistung bereits in mehreren Monographien gewürdigt worden war, stand eine modernen historischen Ansprüchen genügende, aus den Quellen geschöpfte Biographie bislang aus. Gerade das eher negative Bild, das Franz Xaver Linsenmann in seinen vor wenigen Jahren edierten Lebenserinnerungen vom Menschen Kuhn gezeichnet hatte, ließ dieses Desiderat um so deutlicher spüren. Die vorliegende Dissertation, die unter der Leitung Rudolf Reinhardts angefertigt wurde, der selber die Erforschung der Tübinger Theologie vielfach angeregt und durch eigene Studien bereichert hat, möchte diesem Mangel abhelfen. Um es vorweg zu sagen, dem Verfasser ist ein großer Wurf gelungen, der ihn als überaus kompetenten und problembewußten Forscher ausweist.

Zunächst zeichnet er die wissenschaftliche Laufbahn Kuhns nach, welche sich fast ausschließlich in Tübingen abspielte. Die Tätigkeit an der Universität Gießen, wo Kuhn 1832, erst fünfundzwanzigjährig und ohne jede Seelsorgerfahrung, auf eine Professur für Exegese an der neugegründeten Katholisch-Theologischen Fakultät berufen worden war, stellte nur ein kurzes Zwischenspiel dar. 1837 wieder zurück in Tübingen las Kuhn, obwohl mit der Erklärung des Alten Testaments betraut, hauptsächlich über das Neue Testament und übernahm 1838 zusätzlich die Dogmatik, auf welche er sich seit 1855 ausschließlich konzentrieren durfte. Damit ist die Lebensstellung erreicht, die er bis 1882, als er nach fünfzig Jahren akademischer Lehrtätigkeit in den Ruhestand trat, innehaben sollte. Daß er kein geruhames, allein der Forschung und Lehre gewidmetes Gelehrtenleben führen konnte, dafür sorgten manche Umstände, die in den folgenden Kapiteln, deutlicher als es bisher bekannt war, hervortreten.

Bereits der junge Tübinger Professor, der sich mit David Friedrich Strauß auseinandersetzte, wurde, da er sich grundsätzlich auf den Boden der historischen Kritik stellte, der Häresie verdächtigt. Zudem brachten ihn Hermesianer, die sich durch Aussagen Kuhns über ihren verstorbenen, mittlerweile von Rom gemäßregelten Lehrer verletzt fühlten, in den Verdacht abweichender Lehre. Zunächst gelang es Kuhn, sich dieser Angriffe zu erwehren, ja, er wurde zu einem Vorkämpfer der ultramontanen Bewegung in Württemberg. Da er aber letztlich nicht bereit war, seine eigenständige, durch Jacobi und Schleiermacher wie durch den deutschen Idealismus beeinflusste Theologie im Sinne der vordringenden Neuscholastik zu korrigieren, geriet er – zunächst auf philosophischem, dann auch auf theologischem Gebiet – in Auseinandersetzungen mit deren Protagonisten, die zu dem häufig gebrauchten Mittel einer Denunziation in Rom griffen, um den ehemaligen Parteigänger auszuschalten.

Den Schwerpunkt der Darstellung bildet die Rekonstruktion des römischen Prozesses gegen Kuhn, welche fast die Hälfte des Bandes ausmacht. Man kann diesen Teil der Arbeit nicht anders denn als Kabinettstück historischer Forschung bezeichnen. Da das Archiv des S. Officium nach wie vor nicht zugänglich ist, war der Verfasser auf seinen Spürsinn angewiesen, um über indirekte Quellen (zum Beispiel Gutachtenentwürfe, Korrespondenzen usw. in anderen Archiven) den Verlauf des Verfahrens zu rekonstruieren. Die Glaubenskongregation hat sich allerdings herbeigelassen, manche der Forschungsergebnisse, etwa was die Beteiligung Johann Baptist Franzelins S. J. am Prozeß angeht, wenigstens zu bestätigen. Der Rezensent ist sich unschlüssig, ob er die überholte Archivpolitik der Glaubenskongregation eher als Forschungshindernis bedauern oder als Förderung ungeahnter detektivischer Fähigkeiten, ohne die ja kein Historiker auskommt, ansehen soll. Die Attacke, die seine deutschen Gegner mit Hilfe römischer Stellen gegen Kuhn führten, kam nicht zum Ziel, da die auswärtigen Gutachten, soweit bekannt, nicht bestätigten, was die Anklage ihm vorwarf; sie scheiterte nicht zuletzt auch an dem ausgewogenen Urteil maßgeblicher Mitarbeiter des S. Officium. Dennoch war Kuhn, der seit 1869 nichts mehr veröffentlichte und sich bei seinen Vorlesungen vielfach vertreten ließ, theologisch ein gebrochener Mann. Die Beschlüsse des I. Vaticanums über die päpstliche Unfehlbarkeit trugen das ihre dazu bei. Die öffentliche Anerkennung, die Kuhn bereits 1868 durch die Berufung in die Kammer der Standesherrn zuteil geworden war, konnte die Enttäuschungen über die innerkirchliche Entwicklung freilich nicht kompensieren. Manches Schrofte und Tyrannische, was Linsenmann an Kuhn kritisiert, mag sich von daher erklären; seine Einschätzung ist freilich, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, durch zahlreiche positive Urteile über Kuhn zu relativieren (vgl. S. 359f.). Kuhn ist es jedenfalls durch sein literarisches

Schweigen wie durch sein strenges Regiment über die Tübinger Fakultät gelungen, dieser das Schicksal der Bonner oder Breslauer Schwestern zu ersparen.

Die vorliegende Arbeit zeigt, wieviel auf einem anscheinend abgernteten Feld noch eingeholt werden kann, wenn dem Tüchtigen das Glück hold ist. Letzteres hat dem Verfasser unter anderem über 200 bislang unbekannt Briefe Kuhns an den Grafen von Rechberg aus den Jahren 1862–1886 besichert, die manches in neuem Licht zeigen. Auf den angekündigten Dokumentenband, in welchem die bislang noch nicht edierten Quellen allgemein zugänglich gemacht werden sollen, darf man gespannt sein. Unter den am Ende der Untersuchung genannten Forschungsdesideraten möchte der Rezensent als systematischer Theologe eines hervorheben, ohne die anderen dadurch hintanstellen zu wollen: Die geforderte »kirchengeschichtliche Ergänzung systematischer Arbeiten« (S. 384) erscheint in der Tat notwendig, schreibt doch niemand, wie gerade in dieser Arbeit wieder deutlich wird, im luftleeren Raum. Statt von Ergänzung sollte allerdings eher von wechselseitiger Kritik gesprochen werden. Der systematische Theologe ist ohne Zweifel auf historische Kritik angewiesen, der Kirchenhistoriker umgekehrt aber auch auf die Kritik des Systematikers, der sich im vorliegenden Falle fragt, ob Kuhn sich in zentralen theologischen Aussagen tatsächlich in dem Maße von taktischen, kirchenpolitischen Überlegungen hat leiten lassen, wie der Verfasser annimmt (vgl. zusammenfassend S. 382).

Peter Walter

LEONHARD HELL: Reich Gottes als Systemidee der Theologie. Historisch-systematische Untersuchungen zum theologischen Werk B. Galuras und F. Brenners (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie Bd. 6). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1993. VIII und 243 S. Kart. DM 56,-.

Es wäre im höchsten Maße verwunderlich, wenn die Theologie nicht immer wieder auf das Reich Gottes zu sprechen käme, auch wenn es wahr ist, daß sie über ihre Beschäftigung mit seiner begrifflichen Fassung oder mit der Art seiner Indienstnahme für ihre Zwecke – jedenfalls auf die Dauer gesehen – keine ungeschmälerte Genugtuung empfinden kann. Einerseits gilt es, davon Kenntnis zu nehmen, daß die Vorstellung oder Idee von dem *einen* Reich Gottes schon in den ältesten Überlieferungen des Alten Testaments (siehe Deborah-Lied) in bestimmten geschichtlich zu verstehenden Umrissen greifbar wird; andererseits muß man die Feststellung machen, daß christliche Verkündigung und theologische Reflexion mehr als einmal in dem Maße falscher Weichenstellungen sich bewußt werden mußten, wie sie sich an der Reich-Gottes-Idee beziehungsweise an ihrer begrifflichen Fassung zum Zweck der (vermeintlich) christlichen Bewältigung anstehender Aufgaben in Theologie und Kirche gleichsam definitorisch festzumachen suchten. Fast könnte es so scheinen, als ob sich der Reich-Gottes-Gedanke auf den Lippen und in den Ordnungssystemen des Menschen wie jener Proteus der antiken Mythologie verhält, der sich unter den Augen und unter dem versuchten Zugriff der Irdischen unaufhörlich in wechselnden Gestalten zeigte und so seine eigentliche Wahrheit letztlich doch zu verhüllen verstand. Wirklich und in Wahrheit kann vom Reich Gottes offensichtlich nur dann die Rede sein, wenn das Wort vom Reich Gottes aus dem Munde dessen kommt, der es unmittelbar aus göttlicher Kraft und im Gehorsam gegenüber göttlicher Beauftragung aufrichtet und es mit *sich selbst* und seinem Wirken identifizieren kann (siehe Lk 22,29–30).

Um so mehr verdient eine theologische Dissertation Beachtung, die im Zugehen auf den Reich-Gottes-Gedanken, wie er in der Behandlung durch Theologen verschiedener Epochen zutage tritt, die Aufmerksamkeit von vornherein gezielt auf die Grenzen und auf das Besondere dieser Behandlung zu lenken weiß. Dieses ist in der hier anzuzeigenden Publikation so sehr der Fall, daß sie diesem sehr konkret gefaßten Interesse ihre Zielsetzung und ihren Aufbau verdankt (vgl. S. 1–7, 11–25 und 127–145).

Zunächst handelt es sich bei den Theologen, deren Reich-Gottes-Verständnis Leonhard Hell in seiner Untersuchung zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen unter der Ägide des damaligen Tübinger Dogmatikers und jetzigen Bischofs von Rottenburg-Stuttgart Walter Kasper erhoben und begriffs-, geistes- und theologiegeschichtlich eingeordnet hat (S. 1–198), um den Freiburger Pfarrer und späteren Brixener Bischof Bernhard Galura (1764–1856) und um den Bamberger »Seminarregens, Dogmatikprofessor und Domdekan« (S. 88) Friderich Brenner (1784–1848). Natürlich liegt der Schwerpunkt der Dissertation auf der Herausarbeitung jener gedanklichen Momente am Reich-Gottes-Verständnis, auf die es den beiden Theologen (und zugleich auch Seelsorgern) bei ihrem letztlich doch einheitlich motivierten Griff nach der in der Aufklärung hochgeschätzten theologischen Grund- und Schlüsselvorstellung unmittelbar ankam: Angesichts ihres Situiertseins in der Zeit eines tiefgreifenden und traditionell-theologisch kaum auffangbaren Umbruchs auf allen Ebenen menschlichen Daseins standen sie als

Verkünder und Interpreten des Wortes der Offenbarung sowohl auf der Kanzel im Hörsaal als auch auf der Kanzel im Gotteshaus vor der durch das aufklärerische Selbstdenkertum des Menschen notwendig entstehenden Schwierigkeit, diesem Wort sowohl als geglaubtem als auch als reflektiertem Wort die Einheitlichkeit und damit die Zugänglichkeit durch die auf Einheiten ansprechbare und auf Einheit drängende Vernunft zurückzugewinnen beziehungsweise zu erhalten. Sie wußten, daß das Wort der Offenbarung nur als der Vernunft zugängliche Einheit vor die Menschen getragen werden konnte. Das Reich Gottes »als offenbart geltende Grund- und Leitidee der Heiligen Schrift« und »eo ipso (als) der Zentralgedanke einer jeden wahrhaft biblischen Theologie« erschien B. Galura angesichts vieler in der Bibel enthaltener Ungereimtheiten als »die Sonne des ganzen Systems« (S. 14) der Offenbarung und der Theologie. Im Reich-Gottes-Gedanken war ihm, wie er glaubte und auch theologisch einsichtig zu machen gewillt war, von der Heiligen Schrift selbst eine Einheit des Ganzen der Theologie und der Verkündigung, jedenfalls als gedankliches Motiv einsetzbares Instrument, angeboten, das die alle theologische Disparatheit und Weltfremdheit überwindende These erlaubte: »Der dreieine Gott (...) ist Sachgrund seines Reiches, die Geschichte des Reiches jedoch ist der erste zureichende Erkenntnisgrund der trinitarischen Verfaßtheit seines Herrn« (S. 15). An B. Galura geschult, bezeichnete F. Brenner das Reich Gottes als die eine allgemeine Idee, die »die wahre An- und Übersicht der ganzen Offenbarungs-Oekonomie geben« (S. 90–91) konnte, zugleich freilich auch einen Umbau des Systems der Theologie erforderlich machte, falls man gemäß der Geistigkeit der Aufklärung Sach- und Erkenntnisordnung auch in der Theologie bereits im Ansatz zusammenfallen ließ; denn dies war unausweichlich: Wenn das Reich Gottes, obwohl überirdisch grundgelegt, sich gewissermaßen per definitionem in dieser Welt weiter (bis zum Ende) entfaltete, konnte die Theologie (und in ihrem Gefolge auch die Verkündigung des Glaubens, die nunmehr der Theologie zu folgen hatte – nicht mehr umgekehrt) für ihr jeweiliges Bemühen nicht mehr nur auf ein irgendwann in der Geschichte vermeintlich ein für allemal geprägtes Reich-Gottes-Verständnis zurückgreifen, um dieses zur verbindlichen Basis ihrer Reflexion zu machen. Mit dieser durch den geschichtlich vielfältig artikulierten Reich-Gottes-Gedanken tatsächlich gestützten Einsicht war aber zugleich die Frage gestellt, wie die Grundlegung der Theologie unter wechselnden Reich-Gottes-Konzeptionen geleistet werden müsse. Der Verfasser konnte in seiner Dissertation überzeugend deutlich machen, daß sich bereits B. Galura und F. Brenner vor diese Notwendigkeit gestellt sahen und in Richtung auf eine den Zeitbedürfnissen entsprechende Bestimmung des Verhältnisses insbesondere zwischen Dogmatik und Fundamentaltheologie die ersten Schritte taten.

Damit hat er zugleich den »Ort« in seiner Untersuchung namhaft gemacht, der ihm den Brückenschlag ermöglichte zur Theologie der Gegenwart, und zwar insofern, als in ihr aufs neue die Frage erörtert wird, wie heute die Grundlegung der Theologie zu erfolgen habe; denn einmal mehr steht diese auf der Suche nach ihrer »Systemidee« vor der Überlegung, ob mit dem Griff nach dem Reich-Gottes-Gedanken den Nöten und Notwendigkeiten nicht entsprochen werden könne oder gar müsse, die der Theologie aus der heutigen Geistigkeit erwachsen. Die beiden Theologen, deren Beteiligung an der heutigen Auseinandersetzung über diese Thematik von Hell umrißhaft erkennbar gemacht wird, sind Walter Kasper und Max Seckler (siehe S. 201–226).

Es ist sicherlich das Recht des Autors, diese Auseinandersetzung nur – wenn auch mit verschiedenen Akzentuierungen – anzudeuten. Aber er hat durch seine dem Wesentlichen verpflichtete und darum sehr umsichtige Beschäftigung mit dem Reich-Gottes-Gedanken bei B. Galura und F. Brenner doch selbst auch *diejenigen* Linien sichtbar gemacht, die für den letzten Teil der Dissertation ein tieferes theologisches Eindringen auch in die zwischen W. Kasper und M. Seckler bestehende Kontroverse stimulieren. Daß er seine Aufmerksamkeit dabei weniger auf W. Kasper und auf seine sachlich und traditionell an das Denken in Analogien (insbesondere an die *analogia fidei*) gebundene Dogmatik und auf seinen Beitrag zu der heute notwendig erscheinenden theologischen Systemdiskussion lenkt und mehr den Weg andeutet, auf den M. Seckler als Fundamentaltheologe Bedacht zu nehmen sich genötigt sieht, ist selbstverständlich. Als unbefriedigend und dem Ganzen seiner Arbeit nicht angemessen aber wird empfunden, daß sein dezidiertes Interesse am Reich-Gottes-Gedanken in *moderner* Theologie keine ausdrückliche theologiegeschichtliche Einordnung erfährt – etwa durch den Hinweis auf Autoren der protestantischen Theologie, die der Verfasser ja reichlich zitiert, oder auch durch den Hinweis auf das Gewicht der Tradition in katholischer Theologie und Glaubensverkündigung, das durch die Erhebung des geschichtlichen Ausprägungen ausgesetzten Reich-Gottes-Gedankens zur System-Idee der theologischen Reflexion und Glaubenspredigt eine deutlich anders geartete Herleitung erfahren müßte. Keinesfalls ist es denkbar, daß diese Anmerkungen dem Verfasser der hier angezeigten theologischen Dissertation eine Überraschung bereiten.

Josef Rief

5. Nationalsozialismus – Kirche nach 1945

THOMAS BREUER: *Verordneter Wandel? Der Widerstreit zwischen nationalsozialistischem Herrschaftsanspruch und traditionaler Lebenswelt im Erzbistum Bamberg* (Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen, Bd. 60). Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1992. XXXIX und 411 S. Kart. DM 98,-.

Er sei sich bewußt, daß er »andere Perspektiven und Wertungen vertrete, als sie bislang mit dieser Reihe verbunden wurden«, erklärt der Autor im »Vorwort« zu seiner breit angelegten Untersuchung (Dissertation Bamberg, 1990; geringfügig überarbeitet, redaktionell betreut von Heinz Hürten). Sein persönliches »Interesse« an der kirchlichen Zeitgeschichte gelte jenen »massiven Anfragen« an das Verhalten der Kirche in der NS-Zeit, die »von katholischer Seite« nicht zufällig erst einsetzten, »als die traditionelle Sozialform des Katholizismus unter dem Druck der Modernisierungsprozesse in den 60er Jahren eine beschleunigte Auflösung erfuhr« (S. 374). Aus seinem »ausdrücklichen Bekenntnis« schließlich »zu demokratisch-humanitären Werten« leitet der Verfasser seinen Anspruch ab, kirchliches Verhalten in der NS-Zeit von dieser »Position« her zu messen (S. 6).

Der Verfasser hat seine Forschungen »sozialgeschichtlich« angelegt (S. 2–5). Das Ergebnis gibt – sachgerechter als der kaum erläuterte Buchtitel – der Untertitel wieder. Die »Lebenswelt der fränkischen Katholiken in den 30er und 40er Jahren« entspreche keineswegs dem »Klischeebild eines allgegenwärtigen und alles verschlingenden Terrorsystems« (S. 4; vgl. S. 116). Für das Erzbistum Bamberg zeige sich: Durch das »Beharrungsvermögen des katholischen Milieus« sei das »Funktionieren des Regimes« zwar »nicht entscheidend gestört« worden, doch sei hier der nationalsozialistische Herrschaftsanspruch »auf deutliche Grenzen« gestoßen (S. 371). Trotz einiger »Auflösungserscheinungen an den Rändern« habe sich das katholische Milieu »im ganzen doch als geschlossene Einheit« präsentiert (S. 367).

Den Beleg für diese These liefern die Kapitel V bis XIII. Einer »Kurzen Verlaufsgeschichte des Kirchenkampfes« folgen »mehr systematisch« orientierte Einzeluntersuchungen (zum Beispiel kirchliche Presse, katholisches Vereinswesen, Stadt- und Landjugend, Kampf um die Schule, Kirche und Menschenrechte). Das vorgelegte Material stützt sich bewußt (»Kirche von unten«) auch auf Materialien, die Vorgänge an der »Basis« oder Maßnahmen gegen Einzelpersonen betreffen (vgl. dazu S. 6–10). Die Einzeldarstellungen wirken schlüssig. Der Befund: »Bischöfe, Klerus und Kirchenvolk haben – mit Ausnahme einiger weniger, die nicht repräsentativ waren – trotz aller Distanz zur nationalsozialistischen Ideologie und trotz Ablehnung der NS-Kirchenpolitik ihre Loyalität zum NS-Staat nicht aufgekündigt und das Regime in zentralen Fragen unterstützt oder zumindest nicht behindert« (S. 370). Die »Beseitigung des Pluralismus im Jahre 1933« habe »Beifall« gefunden, bis zum Jahre 1938 auch die »revisionistische Außenpolitik«. Bei Kriegsbeginn habe man »Mitwirkung« als »Gewissenspflicht« betrachtet. »Nur wenn Katholiken betroffen waren«, habe man gegen die Verletzung von Menschenrechten protestiert, zur »Verfolgung von Juden, Sozialisten und anderen kirchenfernen Personengruppen« habe man weitgehend geschwiegen beziehungsweise sie überhaupt nicht wahrgenommen« (ebd.). Daher lehnt es der Verfasser ab, für den »Widerstreit« (Buchtitel) im Erzbistum Bamberg den Begriff »Widerstand der Kirche« zu verwenden. »Im allgemeinen Sprachgebrauch« sei die Verwendung dieses Begriffes »auf politisch bewußte Verhaltensformen zu beschränken, die sich fundamental gegen das Regime richteten« (S. 370; vgl. dazu U. von Hehl, in: *Deutschland 1933–1945. Neue Studien zum NS-Herrschaftssystem*, Düsseldorf 1992, S. 153–181).

Die ihm eigene Wertung des Kampfes der katholischen Kirche gegen das Regime gewinnt der Verfasser jedoch erst durch seine »Zusammenschau von Mikro- und Makrogeschichte« (S. 4). Sie bewahre davor, »etwas für einen antinationalsozialistischen Widerstand (zu halten), was kirchlicherseits in der langen Kontinuität von Auseinandersetzungen mit dem modernen Staat und den ihn prägenden gesellschaftlichen und politischen Kräften seit der Französischen Revolution« gestanden habe. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil sei die katholische Kirche aus der »Defensive« gegenüber der sich seit der Französischen Revolution »entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft« nicht herausgekommen (S. 18). Die Belege für diese »Langzeitperspektive« (S. 5) beginnen mit dem Kampf gegen die modernen »Zeitirrtümer« im 19. Jahrhundert und reichen bis zu den kirchlichen Reaktionen gegen erste »Schikanen und Konflikte« im Jahre 1933 (Kap. 2.II bis IV). Daß die katholische Kirche »die NS-Zeit als Ergebnis einer Entwicklung (gesehen habe), die mit der Aufklärung und Säkularisation begann«, zeige drastisch die Nachkriegszeit (Kap. XIV). »Die Diagnose zu stellen, daß die deutsche Katastrophe ihre Ursache in der

Entchristlichung von Staat und Gesellschaft habe, und als Therapie eine Wiederverchristlichung zu verlangen, war gewissermaßen eines« (S. 359). – Kein Zweifel, diese Langzeitperspektive ist ein »neuer« Ansatz. Perspektivenwandel belebt zunächst die Historiographie; was sich darüber hinaus ergibt, ist – vorläufig – offen.

Martin Gritz

Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945–1962, hg. und kommentiert von HEINZ HÜRTE (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 7). Paderborn: Schöningh 1991. 171 S. Kart. DM 19,80.

Der historisch interessierte Leser, der sich aus erster Hand über den Beitrag des Katholizismus zur staatlichen Neuordnung Westdeutschlands nach dem Ende der NS-Diktatur informieren möchte, findet in dem von Hürten herausgegebenen Band eine ebenso lesenswerte wie aufschlußreiche Quellensammlung. Thematisch übersichtlich geordnet werden die Dokumente unter 10 Gesichtspunkten dargeboten: Rückblick und Neubeginn; Verfassungen in Bund und Ländern, Bundestagswahlen (damit implizit das Verhältnis zu den politischen Parteien); Der Staat und seine Aufgabe; Spaltung und Wiedervereinigung Deutschlands; Westbindung und Verteidigungsbeitrag; Erziehung und Schule; Ehe und Familie; Moderne Kultur; Versöhnung und Friede. Der wichtige Bereich der sozialpolitischen Initiativen der Katholiken soll in einem separaten Band dargestellt werden (vgl. S. 11).

15 der 44 Dokumente beziehen sich auf die Zeit vor der Gründung der Bundesrepublik. Dabei kommt dem 1. Nachkriegskatholikentag im Jahre 1948 ein besonderes Gewicht zu, da hier die katholische Konzeption des Nachkriegsdeutschlands besonders deutlich herausgearbeitet wurde. Das letzte Dokument datiert auf August 1962. Eine Begründung für den Abschluß des dokumentierten Zeitraumes wäre unter Hinweis auf das Ende der Ära Adenauer sowie auf den Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils angebracht gewesen.

Jedes Dokument wird durch einen Kurzkommentar eingeführt, der den jeweiligen historischen Kontext skizziert. Der Autor beschränkt sich darauf, für seine Dokumentation Proklamationen, Resolutionen, Hirtenbriefe und Denkschriften heranzuziehen, da in solchen Quellen »zentrale Vorgänge in übersichtlicher Form mit hinreichendem Aufschluß« (S. 12) darstellbar sind, während bei Akten und Protokollen der jeweilige Interpretationszusammenhang erschlossen werden müßte.

Der 150seitigen Dokumentation (S. 17–167) ist eine Einleitung vorangestellt (S. 9–16), die zur Erhellung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes unablässig ist. Wenngleich sich der Herausgeber bewußt ist, mit seiner Quellensammlung nicht alle wichtigen Vorgänge und Entwicklungen dokumentieren zu können (S. 12), so liegt der Wert des Bandes darin, »grundsätzliche Positionen zu erfassen, mit denen der deutsche Katholizismus an die Aufgabe der politischen Neugestaltung in den Jahren nach 1945 herantrat« (S. 12). »Handlungsleitende Ideen« (S. 11) bot die katholische Soziallehre mit den Prinzipien von Solidarität und Subsidiarität, die die neue Ordnung entscheidend prägten. In Reflexion des nationalsozialistischen Unrechtsstaates forderten Bischöfe und Laienverbände, die Staatsgewalt »an die von Gott gesetzte Wesens- und Werteordnung« zu binden (S. 67). Dies ist der unhinterfragte hermeneutische Rahmen für das Selbstverständnis katholisch kirchlichen Handelns in dieser Zeit. »Der Rechts- und Kulturstaat, den wir fordern, ist an eine objektive Wertordnung gebunden, deren Inhalt der Staat nicht bestimmen kann« (S. 68). Dabei war es das Ziel des Katholizismus nach 1945, der Staatsgewalt Grenzen zu setzen und »den politischen Aufbau so zu gestalten, daß der Wiederkehr des Unheils vorgebeugt« (S. 15) wurde.

Hürten ist sich der Schwierigkeit bewußt, im Rahmen seiner Dokumentation eine »politische Leistungsbilanz der deutschen Katholiken dieser Jahre« (S. 14) zu erstellen. So gibt der Autor ohne weiteres zu, daß auf Grund seiner Schwerpunktsetzung kaum deutlich werde, »daß die Katholiken durch ihre massive Unterstützung des Kurses von Konrad Adenauer Entscheidendes zum Gelingen seiner Politik beigetragen hat« (Ebd.). Doch hat der Herausgeber überzeugend dokumentiert, daß die katholische Kirche – neben der Wahrung ihrer eigenen Interessen »ihre Verantwortung für das Ganze der Gesellschaft ... deutlicher erkannt und energischer bejaht hat als dies früher üblich gewesen war« (S. 14).

In gelungener Weise bietet die Dokumentation einen Einblick in die Probleme und Denkstrukturen der unmittelbaren Nachkriegszeit und der fünfziger Jahre. Zum Schluß der Dokumentation wäre ein Ausblick wünschenswert gewesen, welche Versäumnisse in dieser Periode den Ruf nach Wandel und Reform in den sechziger Jahren mitverursacht haben.

Heinz-Albert Raem

GERHARD BESIER – STEPHAN WOLF (Hg.): »Pfarrer, Christen und Katholiken«. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Quellen Bd. 1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991. VII und 867 S. Kart. DM 68,-.

Wohl kaum eine kirchengeschichtliche Quellenedition der letzten Jahre hat – weit über die engere Zunft hinaus – für so viel Aufsehen gesorgt wie »Pfarrer, Christen und Katholiken« (übrigens ein Mielke-Zitat, der damit zeigte, wie wenig er als zuständiger Ressortchef von seiner Materie verstand). Die Urteile über den hier anzuzeigenden Band reichen von vorbehaltloser Zustimmung, richtungsweisender Edition, Beitrag zur tabulosen Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit bis hin zum Vorwurf des oberflächlichen Elaborats. Insbesondere einzelne Amtsträger der evangelischen Kirche, um deren (Nicht-)Involvierung in den SED-Staat es vor allem geht, reagierten äußerst heftig und emotional. So äußerte der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Peter Beier (Düsseldorf) über den Herausgeber Gerhard Besier, der als ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Berlin lehrt: »Es ist schon toll, wie ein ketzerisches Ungeheuer sein Unwesen treiben darf, ohne daß etwas dagegen getan wird« (Zitat nach der Schwäbischen Zeitung Nr. 170 vom 25. Juli 1992).

Dieses Echo hängt sicherlich mit der Brisanz des traktierten Themas zusammen. Hier wird tatsächlich ein »heißes Eisen« der neuesten deutschen Kirchen- und Profangeschichte angefaßt, wie die nicht enden wollenden öffentlichen Diskussionen um die »Fälle« Lothar de Maizière (Inoffizieller Mitarbeiter »Czerny«?) und Manfred Stolpe (Inoffizieller Mitarbeiter »Sekretär«?) beispielhaft zeigen. Für die vorliegende Edition stand das vollständige Aktenmaterial der Bezirksverwaltung für Staatssicherheit der Stadt Leipzig zur Verfügung. 161 Dokumente aus der Zeit von 1949 bis 1991 (Übersicht S. 98–110) werden herausgegeben, wobei sich die Kommentierung – wohl infolge des Zeitdrucks – auf die wesentlichsten Hinweise beschränkt. Nahezu alle wichtigen Entscheidungen und Dienstabweisungen des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) sind abgedruckt; besonders interessant ist, wie diese konkret vor Ort umgesetzt wurden. Auch die innerkirchlichen Diskussionen nach der »rechten« Verhältnisbestimmung von christlichen Kirchen und sozialistischem Staat und ihre Wandlungen in der DDR-Geschichte werden deutlich. Besonders bedrückend ist sicher der Nachweis, wie Pfarrer und andere kirchliche Mitarbeiter ihre Kollegen bespitzelten und sich als IM (Inoffizielle Mitarbeiter) bewußt oder unbewußt vom Staatsapparat engagieren ließen (vgl. v. a. die ausgewählten operativen Vorgänge und IM-Akten S. 655–707).

Dankbar ist man für die informative Einleitung (S. 1–96), die das Selbstverständnis des Ministeriums für Staatssicherheit und seine Arbeitsweise vorstellt. Die schon genannten Inoffiziellen Mitarbeiter spielten dabei neben den Operativen Personenkontrollen (OPK) sowie Differenzierungs- und Zersetzungsmaßnahmen eine zentrale Rolle. In chronologischer Reihenfolge werden überdies die Reaktionen und Einwirkungen der SED und des MfS auf den »Weg der Kirchen« in der DDR dargestellt. Hier zeigen sich auf beiden Seiten interessante Entwicklungen und Umbrüche. Nicht nur Pfarrer und Bischöfe, sondern auch »einfache« Gemeindeglieder, insbesondere im Bereich der Studentengemeinden und Basisgruppen, gehörten zu den bevorzugten Zielgruppen der Tätigkeit des MfS.

Sicherlich ist es für eine abschließende Beurteilung des Verhältnisses Kirche-Staat in der ehemaligen DDR zu früh und sicherlich kann man der vorliegenden Edition vorwerfen, sie hätte nicht nur die staatlichen Akten heranziehen dürfen, sondern auch die entsprechende kirchliche Gegenüberlieferung konsultieren sollen. Aber das schmälert den Wert des Bandes in keiner Weise, der auf ein zugegeben dunkles Kapitel der kirchlichen Zeitgeschichte ein bezeichnendes Licht wirft. Es handelt sich um Quellen, und solche bedürfen der Interpretation, das ist gar keine Frage. Aber soll man Quellen nur deshalb verschweigen, weil sie Unangenehmes enthalten oder weil der interpretative Rahmen noch nicht vollständig geklärt ist? Besser solche Akten kommen überhaupt ans Licht und können – kontrovers – interpretiert werden, als sie verschwinden auf Nimmer-Wiedersehen in irgendwelchen dunklen Kanälen. Aus den Fehlern mit der Aufarbeitung der NS-Vergangenheit sollten wir einiges für die historische Bearbeitung der Zeit des SED-Regimes gelernt haben.

Hubert Wolf

GIUSEPPE ALBERIGO – KLAUS WITTSTADT (Hg.): Ein Blick zurück – nach vorn: Johannes XXIII. Spiritualität, Theologie, Wirken (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit 2). Würzburg: Echter 1992. 211 S. Kart. DM 39,-.

Das »Istituto per le Scienze Religiose« (Bologna) hat sich unter der Ägide von Giuseppe Alberigo das anspruchsvolle Ziel gesetzt, eine fünfbändige »Geschichte des II. Vatikanischen Konzils« zu erarbeiten, die mindestens in fünf Sprachen (Italienisch, Englisch, Französisch, Spanisch und Deutsch) erscheinen soll. Der erste Band ist für 1993 angekündigt; zur Jahrtausendwende soll das Projekt abgeschlossen sein. In diesen größeren Rahmen hinein gehört das hier vorzustellende Buch über den Papst des Konzils, Johannes XXIII. (junior), das die deutsche Übersetzung der Beiträge eines internationalen Symposions vom Sommer 1986 bietet, das unter dem Thema »L'età di Roncalli« in Bergamo stattfand. Dabei stand das historisch-kritische Interesse im Vordergrund: »Das Bild Roncallis mußte gereinigt werden von lobpreisenden ... Zusätzen«. Anstelle von »Anekdotensammlungen«, die ein »kitschiges Zerrbild« des »papa buono« vermarkteten, sollte der wirkliche Johannes XXIII. wieder entdeckt werden (Alberigo, Einleitung S. 9). Ob dies angesichts der für diesen Pontifikat noch lange gesperrten Akten des Vatikanischen Archivs schon möglich ist, steht dahin. Alberigo weist allerdings ausdrücklich auf die Quellenproblematik hin.

Der Mythos vom »liberalen« Papst wird gründlich entzaubert; insbesondere der Beitrag von Alberto Melloni, Ursprung und Entwicklung der geistigen und geistlichen Bildung Roncallis (S. 13–52), macht die »bodenständigen« Wurzeln des späteren Papstes deutlich. Hier wuchs kein Reformator heran. Dies unterstreichen die beiden Beiträge, die den diplomatischen Missionen Roncallis in Bulgarien 1925–1934 (Francesca della Salda, S. 53–71) und Paris 1944–1953 (Etienne Fouilloux, S. 73–110) gewidmet sind. Die Begegnungen mit orthodoxen Christen weiteten zwar den ökumenischen Horizont, dennoch betrachtete Roncalli manche Einheitstheologien mit unbestreitbarer Strenge. Auch in Frankreich beurteilte man den Nuntius als klassisch-konservativ, der sich in die reformerische Bewegung des französischen Katholizismus nicht habe einfügen können. Neben einem Beitrag über den Prediger Roncalli (Maurilio Guasco, S. 111–136) und dem Versuch von Giuseppe Ruggieri, eine Theologie des Papstes herauszuarbeiten (S. 177–208), steht Alberigos Studie über Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil zweifellos im Mittelpunkt des Symposium-Bandes. Durch die Einberufung des Konzils hat sich der Papst sicher seinen Platz in der (Kirchen-)Geschichte gesichert. Alberigo sieht die Konzils-idee des Papstes, sein »neues Modell« der »Suche nach Gemeinschaft« (S. 175) äußerst positiv. Das Konzil Johannes XXIII. habe »eine Fahrt gezeigt auf dem Weg des Gottesvolkes« in die Zukunft (S. 176).

Ob man dieser positiven Einschätzung des Vatikanums II. in allem zustimmen können, wird hoffentlich die angekündigte fünfbändige Konzilsgeschichte zeigen. Der Rezensent hat an diese einige Fragen: War das Vatikanum II. ein monarchisches oder ein konziliares Konzil? Hat sich die »pastorale Sprache« seiner Dekrete als positiv erwiesen oder würde der CIC 1983 anders aussehen, wenn das Konzil juristisch präzise Dekrete verabschiedet hätte? Was ist eigentlich aus den kirchenpolitisch brisanten Themen wie der Einführung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit geworden? Wurden die Reformen wirklich durch die Liturgiereform ersatzweise befriedigt, um sie von den eigentlichen Reformfragen abzulenken? Wie lassen sich die beiden oft unvereinbar nebeneinanderstehenden »konservativen« und »fortschrittlichen« Aussagenreihen in vielen Konzilsdekreten im Rahmen der Rezeptionsgeschichte sachgerecht beurteilen? Vielleicht ist es auch zur historischen Beantwortung dieser Fragen noch zu früh. Der Anstoß zu einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Johannes XXIII. und seines Konzils, der die Hagiographie und Legendenbildung ablöst, ist auf jeden Fall zu begrüßen, genauso die Initiative Klaus Wittstadts, die italienische Forschung auch den »nur« deutsch Lesenden zugänglich zu machen. Übersetzungen internationaler Forschungsergebnisse sind im Zeitalter zurückgehender Sprachkenntnisse unbedingt notwendig.

Hubert Wolf

6. Klöster – Orden

HELVETIA SACRA. Abteilung III: Die Orden mit der Benediktinerregel, Bd. 2: Die Cluniazenser in der Schweiz, redigiert von HANS-JÖRG GILOMEN unter Mitarbeit von ELSANNE GILOMEN-SCHENKEL. Basel: Verlag Helbig und Lichtenhahn 1991. 795 S. und 2 Karten. Geb. DM 179,-.

Die Freiheit von weltlicher wie bischöflicher Gewalt, an deren Stelle der (ideelle) Schutz des Papsttums trat, ermöglichte den Aufstieg des im Jahr 1910 gegründeten Klosters Cluny. Als »autochton monastische

Reformbewegung« (J. Wollasch) unternahmen die Cluniazenser den Versuch, das Mönchtum aus eigener Kraft zu erneuern. Im Zentrum ihres monastischen Lebens stand der feierliche, aufwendig gelebte Gottesdienst, zu dem auch Totengedächtnis und Gebet für verstorbene Mönche und Wohltäter gehörten. Als Reformzentrum wurde Cluny in zweierlei Weise tätig: Zum einen reformierten die Cluniazenser jedes Benediktinerkloster, dessen Abt oder Eigenkirchenherr dies wünschte, nach ihren Gewohnheiten (*ordo Cluniacensis*), ohne daß dadurch irgendeine juristische oder organisatorische Abhängigkeit entstand. Zum anderen ließ sich Cluny Klöster durch ihre weltlichen oder geistlichen Herren inkorporieren. Diese Klöster unterstanden dann als Teil der Abtei Cluny in der Rechtsform des Priorats (selten auch der Abtei) direkt dem Abt von Cluny (*Ecclesia Cluniacensis*).

Der vorliegende Band behandelt die in dieser Weise durch Schenkung der Abtei Cluny unterstellten Benediktinerklöster im Gebiet der heutigen Schweiz. Zwei »Gründungswellen« lassen sich unterscheiden. Um 950 erhielt Cluny von Mitgliedern der burgundischen Königsfamilie und dem Bischof von Genf mehrere Klöster in der Westschweiz übertragen. Maßgebend hierfür war vor allem der Einfluß der Schwester des burgundischen Königs Adelheid (Romainmôtier, Genf, später Peterlingen). Adelheids Heirat mit dem deutschen König Otto d. Gr. begründete dann auch die Beziehungen zwischen Cluny und dem Ottonenhof (Übertragung von S. Maiolus in Pavia an Cluny, Gründung von Adelheids Grabkloster im elsässischen Seltz mit einem Mönch von Cluny als Abt, Orientierung von Klöster in Paderborn am *ordo Cluniacensis*). Die Äbte von Cluny verfolgten aber nicht die Absicht, deutsche Klöster, deren Freiheit sich anders als die von Cluny selbst aus der Verbindung zur Reichsgewalt definierte, ihrem Verband anzuschließen. Nach 1070 kam es im äußersten Südwesten des Reiches dann jedoch durch Schenkungen örtlicher Adelige und Kleriker zu einer größeren Zahl cluniazensischer Klostergründungen. Neben St. Ulrich im Schwarzwald und den Stiftungen der Grafen von Pfirt sind dabei im Gebiet der Schweiz Rueggisberg (um 1075), Münchenweiler bei Murten (um 1080/81), St. Alban in Basel (zwischen 1083 und 1105) sowie Corcelles am Neuenburger See, Hettiswil im Bistum Konstanz und Bellmund zu nennen, das dann auf die Petersinsel im Bielersee verlegt wurde. Für diese Stiftungen waren nicht zuletzt auch adels- und kirchenpolitische Erwägungen von Belang, wie sie sich im Zeichen des Investiturstreites und der sich gegenüber dem Königtum emanzipierenden Adels Herrschaften ähnlich auch bei den Förderern des Hirsauer Reformkreises nachweisen lassen. Wichtig ist, daß alle Klosterstifter in persönlicher Verbindung zum burgundischen Raum standen. Neben der Randlage der neuen Klöster im Verhältnis zu Deutschland erklärt diese Tatsache den Sonderfall von Cluniazenserklöstern auf Reichsgebiet. Schon die Hirsauer fühlten sich demgegenüber zwar ebenfalls dem *ordo Cluniacensis* verpflichtet, entwickelten sich aber nicht zu »schwäbischen Cluniazenserklöstern« (J. Wollasch).

Die Gründung der schweizerischen Cluniazenserklöster während des 11. und 12. Jahrhunderts lag deutlich »nach der spirituellen Glanzzeit Clunys« (S. 33). Trotzdem bleibt festzuhalten, daß die Schenkungen etwa von Rueggisberg und Münchenweiler oder selbst die von H.-J. Gilomen und J. Wollasch im einzelnen unterschiedlich beurteilte Übertragung von St. Alban in Basel an Cluny zu Ausgang des 11. Jahrhunderts auch deshalb erfolgten, weil die Stifter ein spezifisch cluniazensisches Konzept von Mönchtum mit besonderem Gottesdienst und Totengedächtnis bevorzugten. In dem vorliegenden Band geht auf die Frage des cluniazensischen Totengedächtnisses vor allem der Artikel über Münchenweiler ein, das auf noch nicht geklärtem Weg unmittelbar nach seiner Gründung in den Besitz des Nekrologs des cluniazensischen Frauenpriorats Marcigny gelangte. Immerhin 100 Münchenweiler verbundene Männer und Frauen wurden hier als Berechtigte für ein volles Dreißigtagedächtnis, »wie es einem Mönch von Cluny zukam«, in das Totenbuch eingetragen (J. Wollasch). Die Cluniazenserprovinz Alemannia forderte ihre Klöster noch im Jahr 1301 auf, alle verstorbenen Mönche nach Cluny zu melden, um so einem Verfall des Memorialwesens zu steuern (S. 74).

Die Schweiz mit ihrer Lage zwischen Deutschland, (Reichs-)Italien und Burgund stellt hinsichtlich der monastischen Reformbewegungen am Ausgang des 11. Jahrhunderts insofern ein interessantes Untersuchungsfeld dar, als hier neben den Cluniazensern auch andere Reformklöster wie St. Blasien oder Hirsau mit den von ihm geprägten Reformzentren Schaffhausen und Petershausen ihre Wirksamkeit entfalteten. Das Verhältnis dieser verschiedenen Reformgruppen zueinander nach räumlichen Einzugsgebieten und spirituellen bzw. politischen Gründen ihres Erfolges wurde bereits im Band III/1 der *Helvetia Sacra* (Klöster des Benediktinerordens) eingehend und wegweisend erörtert (dort S. 54–82).

Im 12. Jahrhundert eroberten die Zisterzienser Europa. Auch andere neue Orden, vor allem die Kartäuser, gewannen jetzt an Einfluß. Im Gebiet der Schweiz kam es im 12. und 13. Jahrhundert vor allem aus Gründen der Besitzverwaltung noch zur Gründung einer erheblichen Zahl von Unterprioraten und

Niederlassungen der Cluniazenser. Die epochemachende Glanzzeit ihres Klosterverbandes war jedoch abgelaufen. Schon bei der zwiespältigen Abtswahl von 1109 hatten sich erste Krisensymptome gezeigt. Insgesamt wurde der »Widerspruch zwischen Mönchtum und Herrschaft« (J. Wollasch) immer mehr zum Problem. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts gestaltete sich die *Ecclesia Cluniacensis* nach dem Vorbild der Zisterzienser um in einen Orden nach heutigem Sprachgebrauch. Auch die Cluniazenser hielten jetzt regelmäßig Generalkapitel ab und ordneten ihre Klöster Provinzverbänden zu. Grund dafür waren nicht zuletzt die Weisungen der Päpste, die im 13. Jahrhundert zeitweise sogar zisterziensische und kartäusische Reformfachleute als ihre Beauftragten zu den Generalkapiteln der Cluniazenser entsandten.

Untersuchungen zur Geschichte der Cluniazenserklöster im späten Mittelalter liegen bis heute nur in sehr geringer Zahl vor (N. Bulst). Diese Forschungslücke wird durch den vorliegenden Band jedenfalls für das Gebiet der heutigen Schweiz geschlossen. H.-J. Gilomens Einleitung greift in einzelnen Fragen auf die Entwicklung des 11. und 12. Jahrhunderts zurück, konzentriert sich aber auf die Zeit nach 1200. Gilomen definiert zunächst den institutionellen Rahmen des Ordens und beschreibt die Rechte der Mutterabtei Cluny, Entstehung und Aufgaben des Generalkapitels, Ausformung, Ordensämter und Kompetenzen der Provinzen sowie das Visitationswesen des Ordens. Anschließend geht er in einem Kapitel über die Provinz *Alemannia et Lotharingia*, der die meisten der schweizerischen Priorate zugehörten, auf die Struktur dieses Verbandes und die Rechtsstellung der einzelnen Abteien, Männer- und Frauenpriorate im Rahmen von Provinz und Orden ein. Beigegeben ist diesem Abschnitt ein Verzeichnis aller Klöster der Provinz über die schweizerischen Niederlassungen hinaus sowie eine tabellarische Auflistung der Tätigkeit einzelner Prioren in Ordensämtern. Den Abschluß bildet ein Kapitel über »Symptome und Ursachen einer spätmittelalterlichen Krise des Ordens«, wobei im einzelnen auf den Verfall der Ordensstruktur, die Auflösung der Ordensabgrenzungen, wirtschaftliche Probleme, das Kommendenwesen und die Schwierigkeiten eingegangen wird, die sich aus der Landeshoheit von Territorien und Städten vor allem im 15. Jahrhundert für den Orden ergaben. Diese Ausführungen gewinnen durch die anschließenden Darstellungen der Geschichte der einzelnen Klöster, in deren Mittelpunkt nach der Schilderung der Gründungsgeschichte schon aufgrund der Quellenlage zumeist die Entwicklung vom 13. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts steht, noch erheblich an Plastizität und Materialfülle. Über die Funktion eines Nachschlagewerks auch zu den einzelnen Klostergeschichten hinaus wird deutlich, wie einerseits Funktionsverlust hinsichtlich der ursprünglichen Aufgabenstellung, andererseits die Anforderungen der Landesherren und Städte, auf deren Territorien die Klöster lagen, das Erscheinungsbild und das Leben der Konvente prägen. Mit der Integration der Klöster in den Verband des städtischen Territoriums ging am weitesten Bern, das Ende des 15. Jahrhunderts die Priorate Rueggisberg und Petersinsel ganz seinem städtischen Vinzenzstift inkorporierte. Beim Konstanzer Konzil beteiligten sich die Cluniazenser an den Erneuerungsbemühungen für das benediktinische Mönchtum, ohne daß ihre besondere Ordenszugehörigkeit noch eine Rolle gespielt hätte.

Zentrales Anliegen der *Helvetia Sacra* ist die Erarbeitung von Viten der Klostervorsteher. Der vorliegende Band enthält (jeweils im Anschluß an die Geschichte der einzelnen Priorate) insgesamt 378 Kurzbiographien von Priestern schweizerischer Cluniazenserklöster mit Angaben zu regionaler und sozialer Herkunft, Werdegang, Einsatz für die Rechte und Besitzungen des Klosters, Reformbemühungen und Verhältnis der Prioren zu Orden und Provinz auf der einen sowie Territorium bzw. Stadt auf der anderen Seite. Da die Bände der *Helvetia Sacra* über den Benediktiner- und den Zisterzienserorden bereits vorliegen, können die Angaben über die Klostervorsteher der Orden nach der Benediktinerregel im Gebiet der Schweiz jetzt vergleichend miteinander in Bezug gesetzt werden. Prägen die Äbte und Prioren das Erscheinungsbild und die Individualität der Klöster nach außen, so bleibt die Erforschung der inneren Struktur der Konvente noch eine Aufgabe der Forschung. Sie zählt nicht mehr zu den Aufgaben, die die *Helvetia Sacra* sich gestellt hat.

Die Gliederungen der Artikel zu den einzelnen Klöstern orientieren sich an Quellenlage und Forschungsstand. Die Bibliographie ist aufgeteilt in allgemeine Literaturangaben nach der Einleitung sowie Angaben zu Archiven, gedruckten Quellen und Literatur zur Geschichte der einzelnen Priorate. Spezialliteratur zu Sonderproblemen benennen zudem die Anmerkungen, die durchzugehen sich so in jedem Fall lohnt.

Für die Rezension wurden gerade hinsichtlich der Entwicklung im 10. und 11. Jahrhundert neben dem vorliegenden Band weitere Veröffentlichungen zur Geschichte des cluniazensischen Mönchtums herangezogen. Betreffende Zitate sind mit Angabe des Verfassernamens als solche gekennzeichnet.

Bernhard Neidiger

KASPAR ELM (Hg.): Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlicher Orden und Klöster (Berliner Historische Studien 17: Ordensstudien VII). Berlin: Duncker & Humblot 1992. 279 S. Brosch. DM 146,-.

Der Band vereinigt 12 Vorträge, die auf einem wissenschaftlichen Kolloquium 1983 in Berlin gehalten wurden. Unter dem Leitthema wird ein beeindruckendes Stück vergleichender Ordensgeschichtsforschung vorgestellt. Zur Sprache kamen Kollegiatstifte (G. P. Marchal), die frühe Abtei Prémontré (D. Lohrmann), Zisterzienser (Fürstenfeld: K. Wollenberg; friesische Zisterzienser: J. A. Mol), Johanniter (W. G. Rödel), nordfranzösische Templer (J. Krieser), Deutscher Orden (B. Jähning), Antoniter (A. Mischlewski), Hospitäler in Barcelona (U. Lindgren), spätmittelalterliche Franziskaner (B. Neidinger), Birgitten (T. Nyberg), Schwestern von gemeinsamen Leben (G. Rehm). Damit ist eine beachtliche Zahl von Orden und geistlichen Gemeinschaften erfaßt. Trotz der allen Orden gemeinsamen Verpflichtung zur Armut, d. h. persönliche Besitzlosigkeit bei gemeinsamem Besitz (Ausnahme: OFM), gibt es durchaus Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise der Orden und Klöster. Bei den monastischen und kanonikalen Klöstern mit ihrem ausgedehnten Grundbesitz, der in Eigenbewirtschaftung oder Verpachtung bearbeitet wurde, ist das von der Sache her gegeben. Gewöhnlich stimmt dann die klösterliche Wirtschaftsweise mit der jeweiligen geographischen und ökonomischen Umgebung überein und die Erwerbspolitik richtet sich danach. So werden z. B. zwischen den Komtureien des Deutschen Ordens im preußischen Elbing und im süddeutschen Beuggen erhebliche Unterschiede beobachtet. Die Ordenshäuser folgen etwa neuen, jungen Wirtschaftspraktiken (zeitweilige oder dauerhafte Rentenpacht), kommerzialisieren Zehnt- und Nutzrechte und gehen mit in der Ausnutzung von Lohnarbeit (S. 124 für die Templer). Aber dann gibt es doch die Besonderheiten der einzelnen Ordensgemeinschaften: Das perfektionierte System des Almosensammelns bei den Antonitern (vorgeführt am Beispiel Memmingen und seinem Präzeptor Petrus Mitte, 1439–1479), die Absicherung durch ausreichende Pfründe bei den Birgitten (Kloster Gnadenberg/Oberpfalz, 1420 gegr.; ähnliches könnte auch für die Kartäuser gesagt werden), der Verzicht auf aktive Erwerbspolitik bei den Franziskanern, denen aber doch Abgaben und Einkünfte zukommen, die zu eigenem Wirtschaftsgebaren führen und auch das Bettelordensklöster zu einem Faktor des städtischen Wirtschaftslebens werden lassen.

Der informationsreiche und anregende Band bleibt streng bei seinem Thema und erhellt es von den genannten geistlichen Gemeinschaften her. Natürlich muß dabei vieles ungesagt bleiben, aber beachtenswerte Beiträge für die Geschichte einer monastischen Ökonomie sind doch vorgelegt. – Zum Versuch einer Gesamtschau vgl. den Artikel »Economia monastica«: Dizionario degli Istituti di Perfezione 3 (1976) S. 1011–1049.

Karl Suso Frank

KASPAR ELM – M. PARISSÉ (Hg.): Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter (Berliner Historische Studien Bd. 18: Ordensstudien VIII). Berlin: Duncker & Humblot 1992. 256 S. Brosch. DM 156,-.

Der Band vereinigt Vorträge eines wissenschaftlichen Kolloquiums aus dem Jahr 1986 und illustriert in beeindruckender Weise den Forschungsschwerpunkt »Vergleichende Ordensforschung«. In 12 Beiträgen werden exemplarische Vorgänge aus der Ordensgeschichte aufgegriffen: Östliches Asketentum des 4. Jh. (S. Elm), Italien im frühen und hohen Mittelalter (G. Jenal), angelsächsische Doppelklöster (D. B. Baltrusch-Schneider), Iberische Halbinsel (A. Linage Conde), Cluny (J. Wollasch), Südwesten des Reiches, 11.–13. Jh. (E. Gilomen-Schenkel), Fontevraud (M. Parisse), Das Kloster La-Celle-Les Brignoles in der Provence (P. L'Hermite-Leclercq), Hospitaliter und Ritterorden (A. Mischlewski, F. Tommasi, F. Bériac), Ursulinen und Jesuitinnen (A. Conrad). Die Exempla könnten freilich mühelos vermehrt werden; nur ungerne vermißt man die Birgitten.

Die Namen stehen für ausgewiesene Fachkompetenz, so daß zuverlässige Auskunft und erhellende Klarstellung erwartet werden darf. Das Doppelkloster ist kein neuentdecktes Phänomen und in der Ordensforschung auch immer mitbeachtet worden. Allein die kirchlichen und staatlichen Gesetze gegen die Institution (zusammengestellt von G. Jenal, S. 35–37, der für das frühe und mittelalterliche Italien kein Doppelkloster feststellen kann), lassen seine Bedeutung erkennen. Für eine nicht angemessene Beachtung nennt E. Gilomen-Schenkel einige innere Gründe (S. 117; 123). Ein äußerer Grund liegt zweifellos in der unsicheren Definition des Doppelklosters, die auch nach dieser Publikation bleibt. Nicht von ungefähr ist

die Rede von Doppelklöstern und Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen. Beim eigentlichen Doppelkloster sollte die räumliche Einheit (bei getrennten Wohnbezirken), die gemeinsame wirtschaftliche Basis und die einheitliche Leitung konstitutiv sein. Die gleiche Regel wird man hinzusetzen dürfen. Aber Fontevraud zeigt zwei verschiedene Regeln. Nach den Ausführungen von M. Parisse ist dieses Kloster, das gewöhnlich als klassisches Beispiel eines Doppelklosters gilt, doch eher eine singuläre Erscheinung. Die Leitung kann bei einer Äbtissin oder einem Abt liegen. Wenn für die frühen angelsächsischen Klöster allgemein die Leitung durch eine Frau angenommen wird, kann der hier veröffentlichte Beitrag eine Korrektur bringen (S. 60). Die Verfasserin bringt für die Klosterführung hilfreich den Gedanken der Gefolgschaft ein (S. 71).

Die aufmerksame Lektüre der Vorträge macht deutlich: Erstens: Mit dem Begriff des Doppelklosters muß sehr vorsichtig und behutsam umgegangen werden. Zweitens: Von den frühmittelalterlichen Doppelklöstern (soweit genau nachgewiesen) sind die hochmittelalterlichen Institutionen ähnlicher Art zu unterscheiden. Drittens: Die frühe Neuzeit zeigt die bewußte Nachahmung männlicher Gründungen durch Frauen. Andererseits zeigt der Band überzeugend, daß eine lebhaftige Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen in den verschiedensten Formen durchaus konstitutiv für die Mönchs- und Ordensgeschichte ist.

Karl Suso Frank

Das Zisterzienserinnenkloster Wald. Bearb. von MAREN KUHN-REHFUS. (*Germania Sacra*. NF 30: Das Bistum Konstanz 3). Berlin 1992. XIV und 715 S. 3 Tafeln. Ln. DM 304,-.

Wohl aufgrund der wenig günstigen Erfahrungen aus der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg änderte das Max-Planck-Institut für Geschichte, nunmehr für die »Germania Sacra« verantwortlich, die Arbeitsweise. Hatte man vorher begonnen, nach einem festen Plan die Geschichte der großen Kirchen der Germania Sacra zu erforschen und vorzustellen, ging man nun pragmatischer vor: Nur noch jene Kirchen wurden in die Planung einbezogen, für die sich, meist aufgrund der beruflichen Tätigkeit, ein Bearbeiter anbot. Nach Abschluß der Vorarbeiten werden dann die Bände, ohne Rücksicht auf eine Systematik, zum Druck gebracht. So fanden nur zwei Hochstifte, nämlich das Domstift Münster (Wilhelm Kohl) und die Reihen der Würzburger Bischöfe (Alfred Wendehorst) kompetente Bearbeiter. Sonst wurden, sieht man vom adeligen Damenstift Gandersheim ab, allein Kollegiatstifte und Klöster mittlerer Größe vorgestellt.

Trotz der fehlenden Systematik ist dieses pragmatische Vorgehen zu begrüßen. Auf einem solchen Hintergrund wird verständlich, daß für die Diözese Konstanz, nach dem Stift St. Stephan in der Bischofsstadt (bearbeitet von Helmut Maurer, 1981) und der Zisterzienserabtei Bebenhausen (bearbeitet von Jürgen Sydow, 1984) nunmehr die Historisch-statistische Beschreibung des Zisterzienserinnenklosters Wald vorliegt; diese Abtei war relativ klein. Sie war nicht reichsunmittelbar und gehörte so im eigentlichen Sinn nicht einmal zur Germania Sacra. Der Grund, weshalb dieses Kloster in Angriff genommen wurde, war, daß die Bearbeiterin 1969 darüber eine Dissertation vorgelegt hat. Als Archivrätin im Staatsarchiv Sigmaringen hatte sie später einen relativ bequemen Zugang zu den wichtigsten archivalischen Überlieferungsgruppen.

Für den vorliegenden Band wurde das in der Germania Sacra übliche Gliederungsschema übernommen: Quellen, Literatur, Denkmäler, Archiv und Bibliothek, historische Übersicht, Verfassung, Klostergemeinschaft, Würden und Ämter, Beziehungen zum Schutzvogt und zu Österreich, Siegel und Wappen, innerklosterliches Leben, Gottesdienst, Wallfahrten und Prozessionen, Gebetsverbrüderungen, Reliquien, Almosen, geistiges Leben, Bildung und Ausbildung, Besitz und schließlich Personallisten (Äbtissinnen, Priorinnen, Subpriorinnen usw.) bis hin zu einem Katalog der vor der Profese ausgetretenen Novizinnen.

Die einzelnen Abschnitte bieten reiches Material zu einer Geschichte der Abtei. Hier kann nur auf weniges verwiesen werden. Auch in Wald dominierte lange Zeit das Pfründensystem, d. h. die Konventualinnen hatten Anspruch auf ein festes Deputat an Geld und Naturalien. Verbunden war damit das Recht auf Privatbesitz. Eine wichtige Voraussetzung für eine Aufnahme waren im 17. und 18. Jahrhundert musikalische Fähigkeiten; dies macht deutlich, daß auch hier der Konvent in Gottesdienst und Rekreation Musik (polyphonal und instrumental) pflegte.

Nicht spannungsfrei war das Verhältnis zur weltlichen Gewalt, d. h. zur hohenzollerischen Grafschaft Sigmaringen, die ihrerseits immer mehr unter habsburgische Oberhoheit geriet. Dies blieb nicht ohne Konsequenzen für Wald. Die Abtei wurde schließlich von der Vorderösterreichischen Regierung in Freiburg wie ein landsässiges Kloster behandelt. Geistlich unterstand Wald zunächst dem Abt von Salem.

Unter der Äbtissin Maria Dioscura kam es um 1750 zu Spannungen. Der Vaterabt versuchte nämlich, eine unbeschränkte Aufsicht auch über die Temporalien der Frauenabtei zu erlangen. Dem widersprach nicht nur der Konvent, sondern auch die (konkurrierende) hohenzollerische Regierung in Sigmaringen. Es kam schließlich zur Aufkündigung der Paternität; 1752 unterstellte sich das Kloster der Abtei Kaisheim. Doch kam es auch hier bald zum Bruch. Schon 1762 legte der Abt die Paternität nieder. Die Äbtissin bat nun den Ordensgeneral, die Rechte eines Vaterabtes auf Tennenbach zu übertragen. Dem Wunsch wurde entsprochen. Eine erneute Ausweitung der Rechte des Vaterabtes war nicht mehr möglich; die Vorderösterreichische Regierung wachte eifersüchtig auf die Wahrung ihrer (angeblichen und wirklichen) Rechte im Hinblick auf die klösterlichen Temporalien.

Vor einer grundsätzlichen Kritik zunächst ein kleiner Hinweis: Es geht wohl nicht an, die kaiserlichen Laienpfründer unter der »Klostergemeinschaft« zu subsumieren. Die Inhaber kaiserlicher Brotbriefe dachten gar nicht daran, an Ort und Stelle ihr Gnadenbrot zu verzehren; sie ließen sich durch jährliche Geldzahlungen abfinden. Man hätte diesen Abschnitt also an anderer Stelle, zum Beispiel »Kloster Wald und das Reich« unterbringen müssen.

Wer heute die Klosteranlage besucht, spürt, daß es ein »barockes Wald« gegeben hat. Davon erfährt man in dieser umfassenden Darstellung nicht viel. Der Leser selbst muß die vielen Steinchen suchen und zu einem großen Mosaik zusammensetzen: Musikpflege, Bibliothek, Wallfahrten und Gottesdienste, Reliquientranslationen, Feste, Feiern usw. Ursache für diese Atomisierung ist ohne Zweifel die von der Redaktion vorgegebene Gliederung des Stoffes, die bei einem weltgeistlichen Institut (Männer oder Frauen) angemessen sein mag. Der geistige Habitus eines klösterlichen Konventes hingegen besteht nicht nur aus der Summe einzelner »Geistigkeiten«. Schon durch die gemeinsame Regel, die gemeinsamen Gewohnheiten muß es zur Bildung eines »Gruppenbewußtseins« kommen. Dies wurde völlig übersehen. So vermißt der Leser kulturgeschichtliche »Bilder« (z.B. für die Renaissance oder den Barock). Die »historische Übersicht« konnte deshalb kaum mehr als eine knappe Darstellung der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung werden. Dies ist zu bedauern. Zum ersten Mal wurde nämlich in Archiven und Bibliotheken fast die ganze Kloster Wald betreffende Überlieferung erschlossen. *Rudolf Reinhardt*

GÜNTER ESSER: *Josepha Dominica von Rottenberg (1676–1738). Ihr Leben und ihr geistliches Werk.* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF Bd. 2) Berlin: Akademieverlag 1992. 446 S. DM 112,-.

Große Persönlichkeiten überschreiten zugleich die Grenzen ihrer Epoche. Die Dominikanerin Josepha Dominica von Rottenberg »gehört sicher nicht zu diesen großen Frauen der Kirchengeschichte« (S. 27), wenn sie auch in vieler Hinsicht Außergewöhnliches leistete. Auf diese Weise mögen in ihrem Leben und Werk typische Züge ihrer Zeit deutlicher hervortreten. Ihr Kloster Katharinental im Thurgau, seit 1245 dem Ordensverband inkorporiert, zeitweilig Herberge für Meister Eckhart und Heinrich Seuse, wurde 1868 nach der Niederlage der katholischen Kantone und der Einführung der neuen liberalen Bundesverfassung aufgehoben. Das Klosterarchiv, darunter Originale und Abschriften der Werke Dominicas, konnte teils nach Einsiedeln, teils in das Dominikanerinnenkloster von Weesen gerettet werden. Bis 1984 befand sich dieses Material »in einer großen Holzkiste auf dem Speicher des Klosters in Weesen. Inzwischen wurde auf Anregung des Verfassers dieser Arbeit ein eigener Archivraum eingerichtet, so daß die Manuskripte geordnet und mit einer Signatur versehen werden konnten« (S. 163). Die vorgelegte Auswertung der Texte durch Günter Esser, Dominikaner des Konvents St. Andreas in Köln, wurde 1990 als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue./Schweiz angenommen. Teil I bietet eine »Lebensbeschreibung« (S. 25–158): »Die politische Situation zu Lebzeiten Dominica von Rottenbergs« war geprägt durch die neue völkerrechtliche Unabhängigkeit der Schweizer Eidgenossenschaft nach dem Westfälischen Frieden und die daraus folgenden internen, nicht zuletzt konfessionell bedingten Auseinandersetzungen. Ein Abschnitt über »Die kirchliche Situation« skizziert die nachtridentinischen Reformbemühungen, getragen insbesondere durch Jesuiten und Benediktiner, und zentrale Ausdrucksformen barocker Frömmigkeit und Theologie. »Das dominikanische Umfeld« wird geschildert im Rückgriff bis auf die Reformbemühungen der Caterina von Siena im 14. Jahrhundert. Die Zweiteilung der eigentlichen Lebensbeschreibung der Josepha Dominica von Rottenberg in eine »äußere« und eine »innere« Biographie ist dem Anliegen der Kirchengeschichte, die Verbundenheit beider Aspekte aufzuweisen, nicht förderlich. Wir hören von Dominicas Exstasen, wunderbaren Heilungen, ihren Friedensappel-

len in konfessionell-politischen Auseinandersetzungen selbst um den Preis von Zugeständnissen an die Protestanten, von ihrer Zeit als Priorin (1713–1738), ihrer Bautätigkeit und ihren Erfolgen bei der Durchsetzung der strengen Observanz, an der mehrere Visitatoren zuvor gescheitert waren, schließlich von ihrem Reformwirken in umliegenden Klöstern. Bemerkenswert ist nicht zuletzt ihre schriftstellerische Tätigkeit, zu der sie sich durch die Muttergottes von Einsiedeln ermutigt erfährt und die eine Art partnerschaftliche Annäherung an den männlichen Ordenszweig bedeutet (S. 107). Fast zwei Drittel der Arbeit sind der »Texterschließung« (Teil II: S. 159–436) gewidmet. Die »Bestand-Aufnahme der Schriften« ergänzt die erste Katalogisierung von 1768 durch das neu aufgefundene Material und gibt sorgfältige archivalische Beschreibungen. Ausgewählte »Quellentexte zur Biographie« behalten das barocke Deutsch bei und sind durch dezente Zusätze im Text und erläuternde Anmerkungen lesbar gestaltet.

Der Verfasser zeigt Dominica in ihrer Entwicklung als Kind des Barock: Die in neuer Intensität erfahrene Freiheit und Gottunmittelbarkeit äußert sich in der schroffen Diskrepanz zwischen Anmaßung und Verzweiflung, in »einer Art ›geistlichem Dualismus‹« (S. 129): Die wiederholten göttlichen Zusagen, »daß ich keiner Creatur also vereiniget bin wie dir« (S. 314); »Kein Weibsbild hat für die Seelen mer gethan als du« (S. 326); »Deine Schriften seindt die letzte Gnad so ich der Welt gib« (S. 328) etc. stehen unvermittelt neben der Erfahrung des eigenen Nichts, der ständigen Mahnung zur Demut, der »Angst, vom Teufel besessen zu sein und daß die Welt durch sie betrogen werde« (S. 104, 271): »Ich glaube, daß kein unglückseligere Creatur auf Erden als ich« (S. 270). Sie ersehnt die Hölle, um ihre Liebe unter Beweis stellen zu können. Die geistliche Vermählung steht nicht mehr am Ende, sondern am Anfang ihres Weges (S. 112–115) und umschließt den Auftrag, dieser Berufung in der freien Lebensgestaltung gerecht zu werden in Beharrlichkeit (S. 76, 121). Dabei weist Eßer fünf Phasen der Vertiefung auf: Dominica selbst erkennt, wie ihre »Comedi mit Gott« (S. 239) in die Nüchternheit der »praktischen Liebe« (S. 126 f.) verwandelt werden muß.

Die Bemühungen des Verfassers um gründliche wissenschaftliche Arbeit erweisen sich streckenweise als kontraproduktiv und überfremden das geschichtliche Material: Wird Dominica all zu klare Eifersucht als Novizin wirklich erst durch den Artikel »Eifersucht« aus dem »Lexikon der Pädagogik« einleuchtend (S. 109, Anm. 324)? Die Erklärung der »Reue« nach dem »Lexikon für Theologie und Kirche« (S. 45, Anm. 67) wird dem erwähnten Phänomen der »attritio« nicht gerecht. Mystische Phänomene bei Dominica, dazu noch der schlechte Ruf in die Nachfolge Christi, werden mit Tanquereys Grundriß der asketischen und mystischen Theologie, Paris 1935, erläutert (S. 139, Anm. 513; ähnlich S. 73 mit Anm. 113), der seine eigenen geschichtlichen Voraussetzungen hat. Geistliche Verbindungslinien bis hin zu Augustinus und Cassian (S. 156) oder auch »nur« bis zur Begine Hadewich aus dem 13. Jahrhundert (S. 135) zeugen vom einen Geist im Wandel der Kirchengeschichte, sind aber zur präzisen Erfassung einer Gestalt des 17./18. Jahrhunderts nur bedingt hilfreich. Zu oberflächlich bleibt die pauschale Abwertung des Jesuitenordens (S. 37, 124).

Formal läßt die Arbeit einiges zu wünschen übrig. Abgesehen von Unstimmigkeiten zwischen Inhaltsverzeichnis und Text (Teil I beginnt vor, nicht nach der Einführung) sowie einigen Druckfehlern löst der häufig unvermittelte Beginn neuer Sätze in einer neuen Zeile Sinneinheiten auf, zumal auch neue Absätze nicht mit Einrückungen beginnen. Einfache und doppelte Anführungszeichen sowie das Apostroph werden störend uneinheitlich wiedergegeben. Die Herausgeber der neuen Reihe sollten sich und ihre Autoren auf ein einheitliches Konzept der Textgestaltung festlegen. *Barbara Hallensleben*

GISELA FLECKENSTEIN: Die Franziskaner im Rheinland, 1875–1918 (Franziskanische Forschungen 38). Werl/Westfalen: Diedrich-Coelde-Verlag 1992. 382 S. Kart. DM 49,80.

Vorliegender von Christoph Weber betreuter Beitrag zur katholischen Ordensgeschichte stellt eine Pionierleistung dar, die nicht übersehen werden sollte. Innerhalb der literarischen Gattung Ordensgeschichte ist sie modellhaft. Hier ist nichts von den apologetischen oder fromm erbaulichen Tendenzen vieler sogenannter Ordensgeschichten zu spüren, die im Grunde nichts anderes sind als Selbstbeweihräucherungen. Aber die Verfasserin bringt auch nicht nur die übliche Ereignisgeschichte, die im Aneinanderreihen von Regierungsdaten der Provinziale besteht. So wenig die äußere Geschichte – etwa während des Kulturkampfes – außer acht gelassen wird, so sehr bietet die Arbeit, was man bisher weithin vergebens sucht, eine gesellschafts- und mentalitätsgeschichtlich orientierte Darstellung des klösterlichen Lebens. Hervorzuheben ist das 3. Kapitel, das eine Soziographie des Ordens bringt. Den Voraussetzungen und

Motiven wie der sozialen Herkunft der Mitglieder wird nachgegangen, sowie ihrer Formierung in Noviziat und Studium. Typische Ordenslaufbahnen und Verwendungsprofile werden aufgezeigt. Auch dem Thema »Ordensaustritt« wird nicht ausgewichen. Ähnliches gilt vom 4. Kapitel, das eine hervorragende Alltagsgeschichte der Provinz darstellt von den religiösen Übungen, von Disziplinen und Beichte, bis zur Rekreation. Hervorzuheben ist schließlich das 6. Kapitel, das unter dem Thema »Armut in der Praxis der Minderbrüder« nicht nur das Armutsgelübde in seinem Bezug zum täglichen Leben abhandelt, sondern zugleich eine Finanz- und Wirtschaftsgeschichte der Franziskaner bedeutet. Doch auch auf die Abschnitte, die über die Seelsorgstätigkeit und die wissenschaftlich-literarische Arbeit des Ordens handeln, sei hingewiesen.

So bescheiden diese Arbeit auf den ersten Blick erscheint, so ist doch auch sie von Wichtigkeit für den Historiker, insbesondere wenn man sie in den Rahmen einer Mentalitätsgeschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert stellt. Ein Hinweis sei in diesem Zusammenhang erlaubt. Die religiöse Erbauungsliteratur wird relativ kurz abgehandelt. So sprechend dem Kundigen die genannten Themen sind, so wäre es für das Verständnis gelebter franziskanisch-katholischer Mentalität im 19. Jahrhundert nicht unwichtig gewesen, vielleicht noch mehr ins Einzelne zu gehen. Ähnliches gilt hinsichtlich des Inhalts der Predigten. Freilich wird man anderweitig reich entschädigt durch überraschende Einblicke auf Grund der Souveränität, mit der bisher unbekanntes Terrain betreten wird. In diesem Zusammenhang ein Hinweis auf das letzte Kapitel, das über Veränderungen während des Ersten Weltkriegs berichtet und dabei auch ein Thema zur Sprache bringt, welches sonst wenig behandelt wird: die Vaterlands- und Kriegsbegeisterung der Patres. Schließlich sei auf die Tabellen des Anhangs hingewiesen, in denen u. a. die soziale Herkunft der Patres und Brüder aufgeschlüsselt und die Abrechnungen für die Provinzkapitel vorgestellt werden. Nimmt man zu all dem den vorzüglichen wissenschaftlichen Apparat und das ausführliche Orts- und Namensregister, so kann man den »Franziskanern im Rheinland« zu einer solchen vorbildhaften Ordensgeschichte nur gratulieren.

Otto Weiß

PAUL KOPF: Die Franziskanerinnen von Bonlanden. Licht und Schatten. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1992. 308 S. Geb.

Nur einmal in der Geschichte unserer Diözese war im 19. Jahrhundert die Gründung einer Schwesternkongregation betont auf die Persönlichkeit eines Geistlichen zugeschnitten. Es war Faustin Mennel, geboren 1824 in Hüttenweiler, Pfarrei Roggenzell. Mennel gehörte zum jungkirchlich-ultramontan gesinnten Klerus der Diözese. 1853 war er Mitglied eines Komitees von fünf oberschwäbischen Geistlichen, deren Ziel es war, in Heggbach ein Kloster für Redemptoristen einzurichten. Einer der Mitinitiatoren war der ehemalige Tübinger Universitätsprofessor Martin Joseph Mack, der (wahrscheinlich etwas später) auch ein Heim zur Resozialisierung entlassener Strafgefangener plante.

1854 erhielt Mennel, damals Pfarrer in Erolzheim, von einem Ehepaar eine größere Parzelle geschenkt. Dort sollte ein »Institut« für Mädchen (Kinderrettungsanstalt, Waisenhaus) entstehen. Zur Betreuung wollte Mennel eine Schwesterngenossenschaft gründen. Energisch setzte er in den folgenden Jahren seinen Plan in die Tat um. Zwei Schwestern aus dem jungen Kloster in Oggelsbeuren, das wiederum von den Franziskanerinnen in Dillingen abhängig war, halfen bei der »monastischen Einrichtung« der neuen Gruppe. Das Institut, nunmehr eine Schule für Mädchen, später ein Lehrerinnen- und Hauswirtschaftsseminar, nahm einen raschen Aufschwung. Einen gewissen Rückschlag brachte der Kulturkampf; Mennel durfte nur so viele Schwestern aufnehmen, als durch Tod ausschieden. Er behalf sich mit einem »Dritten Orden« (mit eigener Tracht); die Schwestern gehörten aber auch zur Kongregation.

Bald konnten auswärtige Häuser eingerichtet werden: Ein Mädcheninstitut in Riedlingen (1902), eine Töchtertschule St. Hildegard in Ulm (1921), eine Frauenarbeitsschule in Buchau (1922), eine Haushaltungsschule in Oberthalheim bei Horb (1926) und im selben Jahr eine Frauenarbeitsschule mit Kinderheim in Schwenningen. Einige dieser Häuser mußten später wieder geschlossen werden. St. Hildegard in Ulm ist heute ein »Freies Mädchengymnasium«; das Kinderheim in Schwenningen, später Kinderkrankenhaus mit einer Kinderschwesternschule, wurde 1986 in ein Altenpflegeheim umgewandelt.

1926 wurde ein richtungsweisender Beschluß gefaßt: Die Kongregation ging nach Übersee in die Missionsarbeit. Die ersten Schwestern führen nach Argentinien; Brasilien und die USA waren die nächsten Ziele. 1937 schloß die nationalsozialistische Landesregierung die ersten Schulen (Ulm, Bonlanden); dies machte deutlich, daß die Kongregation als Schulorden in Deutschland wenig Aussicht auf

weitere Entfaltung hatte. Man beschloß deshalb, die Generalleitung nach Brasilien zu verlegen. 1949 wurde der Verband in vier Provinzen geteilt: Deutschland, Argentinien, Brasilien und Nordamerika. In Südamerika wandten sich die Schwestern der karitativen Arbeit an den ärmeren Schichten zu. Im Zuge dieser geographischen Ausweitung wurde Bonlanden zu einer Genossenschaft päpstlichen Rechts. Damit entfiel die Aufsicht des Rottenburger Bischofs, der vor Ort durch einen Superior vertreten worden war.

Bis heute blieb Faustin Mennel das Leitbild und Vorbild der Schwestern. Er wurde nach seinem Tod (1889) in einer Gruft unter dem Hochaltar der Klosterkirche beigesetzt, eine Ehre, die hierzulande nur Bischöfen (nicht einmal Weihbischöfen) zuteil wird.

Wiederholt schon hat sich der Autor in Aufsätzen mit der Entwicklung der Kongregation beschäftigt (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 8, 1989, S. 49–77 und 10, 1991, S. 133–147). Mit diesem Buch faßte er die Ergebnisse seiner Forschungen zusammen. Beigegeben ist ein umfangreicher, instruktiver Bildteil (S. 93–242). Da die einzelnen Bilder mit guten Legenden versehen sind, führt dieser Teil die geschriebene Darstellung weiter. Erfreulich ist, daß der Anteil der »Bischofsbilder« (im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Publikationen) sich in Grenzen hält. Die Arbeit der Schwestern steht im Vordergrund.

Ein eigener Abschnitt des Bildteils ist der Bonlandener Krippe mit 254 Personen und 124 Tieren gewidmet. Seit 1985 ist das restaurierte Kunstwerk aus der Barockzeit ständig den Besuchern zugänglich (S. 247–279; Die Bilder lassen die Pracht erahnen).

Mit diesem Buch setzte der Autor der fast 140jährigen Arbeit der vielen genannten und ungenannten Schwestern der Bonlandener Kongregation, hier in Deutschland und in Übersee, ein würdiges Denkmal. Es sei all denen zur Lektüre empfohlen, welche der Kirche ein Defizit an sozialem Engagement vorwerfen. Wenn die Kongregation von Bonlanden ein Defizit hatte, dann war es eine zu große Zurückhaltung bei der Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit.

Rudolf Reinhardt

7. Universitäts- und Stadtgeschichte

ERFURT 742–1992. Stadtgeschichte – Universitätsgeschichte. Hg. von ULMAN WEISS. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger 1992. 684 S. mit 1 Karte. Ln. DM 88,-.

Im Jahre 742 errichtete Bonifatius in Erfurt einen Bischofssitz. Dies war die erste schriftliche Erwähnung des alten Siedlungsplatzes. 1392 begannen in der Stadt die Vorlesungen der drei Jahre zuvor von Papst Urban VI. privilegierten Universität. Dieses doppelte Jubiläum wurde für den Herausgeber zum Anlaß, aus Erfurt stammende oder mit der Stadt (z. B. durch ihre Berufstätigkeit) verbundene Historiker um Beiträge zu bitten. Das Ergebnis war ein bunter Strauß von Abhandlungen zur Geschichte der Stadt. Der zeitliche Bogen ist weit gespannt, von der Frühgeschichte bis herein in die Gegenwart. Eine Besprechung kann den reichen Inhalt nur andeuten. Die Frühgeschichte der Universität berühren Adolar Zumkeller (Der Augustinereremit Johannes Zachariae – eine bedeutende Persönlichkeit aus der Gründungszeit der Erfurter Universität), Sönke Lorenz (Das Erfurter »Studium generale artium« – Deutschlands älteste Hochschule), Erich Kleineidam (Die Gründungsurkunde Papst Urbans VI. für die Universität Erfurt vom 4. Mai 1389) und Johannes Kadenbach (Philosophie an der Universität Erfurt im 14./15. Jahrhundert, Versuch einer Rekonstruktion des Vorlesungsprogramms). Der Beitrag von Jürgen Kiefer (Abriß zur Geschichte der Akademie nützlicher [gemeinnütziger] Wissenschaften zu Erfurt in den Jahren 1754–1991) wird von Hans Tümmler (Zur Tätigkeit der Erfurter Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zwischen den beiden Weltkriegen), der aus eigenem Erleben berichtet, ergänzt. Die Erfurter Akademie ist ja untrennbar mit dem Namen von Karl Theodor von Dalberg verbunden. Auch die Geschichte der evangelischen Kirche in der Stadt kommt ausführlich zur Sprache, so bei Johannes Wallmann (Erfurt und der Pietismus im 17. Jahrhundert), Walter Fleischmann-Bisten (Der Evangelische Bund in Erfurt) und Hans Jochen Genthe (Die Evangelische Kirche in Erfurt 1945–1990). Die politische und wirtschaftliche Entwicklung der Stadt wurde ebenfalls hinreichend berücksichtigt. Insgesamt ist diese Jubiläums-Gabe eine wertvolle Ergänzung, aber auch Korrektur zur »Geschichte der Stadt Erfurt«, die Willibald Gutscheck 1986, also noch unter dem SED-Regime, im Auftrag des Rates der Stadt herausgegeben hat (2. Auflage Weimar 1989).

Rudolf Reinhardt

ALMUTH MÄRKER: Geschichte der Universität Erfurt, 1392–1816. (Schriften des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt, Bd. 1). Weimar: Verlag Hermann Böhlau Nachfolger 1993. 103 S. Pappbd. DM 20,-.

1378/1392 stifteten die Bürger der Stadt Erfurt eine Universität. Die Anstalt blühte rasch auf. Der Zuzug von Studenten war beachtlich, bedeutende Gelehrte dozierten in Erfurt. Das 16. Jahrhundert brachte einen empfindlichen Einbruch. Der Besuch ging stark zurück, obwohl die Stadt sich dem neuen Glauben öffnete und die Lehre Luthers auch an der Universität Fuß fassen konnte. Die Konkurrenz konfessioneller Universitäten (z. B. Marburg 1527 oder Würzburg 1582) wurde spürbar. 1649 kam es, unter Berufung auf den Westfälischen Frieden, zu einer entschiedenen Rekatholisierung Erfurts. Parallel dazu lief eine stärkere Unterordnung der Stadt unter das Regiment der Landesherren, der Kurfürsten von Mainz. Trotzdem erreichte die Universität nicht wieder den alten Rang. Auch Reformen im ausgehenden 18. Jahrhundert und die Gründung einer »Kurfürstlichen Akademie nützlicher Wissenschaften« halfen wenig. Ähnliches galt für das Wirken des kurfürstlichen Statthalters Karl Theodor von Dalberg in der Stadt (1771–1802). Nach dem Anfall an Preußen hob die Berliner Regierung 1816 die Universität auf. Auch die Stadt Erfurt fiel zurück; sie verlor ihre Funktion als Zentralort für Wirtschaft und Handel in Thüringen.

Trotz dieses kläglichen Endes lebte die Erinnerung an eine große Universität fort. Unter den Gelehrten, die sich der Geschichte annahmen, sind vor allem J. C. H. Weissenborn (Acten der Universität Erfurt. 3 Bde. Halle 1881–1899) und Erich Kleineidam (Universitas Studii Erfordensis. Über die Geschichte der Universität Erfurt. 4 Bde. Leipzig 1964–1981, seither teilweise auch in 2. Auflage) zu nennen. Gerade das letztgenannte, unter schwierigen äußeren Gegebenheiten entstandene Werk dokumentiert hervorragend die Geschichte der untergegangenen Universität. Auch wenn zwei akademische Einrichtungen, das philosophisch-theologische Studium (in kirchlicher Trägerschaft) und die (staatliche) Medizinische Akademie sich als Träger der alten Traditionen fühlten, blieb kaum mehr als ein wehmütiges Erinnern an die alten Zeiten.

Entscheidende Impulse brachte die Wiedervereinigung Deutschlands. Das neue Ziel ist eine »Europäische Universität Erfurt«. Ob es gelingen wird, solche Pläne zu realisieren, ist noch offen. Die Philosophisch-theologische Hochschule hätte es indes verdient, angesichts ihrer großen Leistungen in den vergangenen 40 Jahren als Katholisch-theologische Fakultät im Rahmen einer solch neuen Universität fortgeführt zu werden.

Um für solche Pläne zu werben, hat der 1990 wieder begründete »Verein für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt« als ersten Band seiner neuen Schriftenreihe eine kurze und verständliche Geschichte der alten Universität Erfurt vorgelegt. Der Autorin ist es gelungen, auf engem Raum das Leben und den Studienbetrieb einer alten Universität und deren Entwicklung facettenreich zu schildern. Hierfür konnte sie vor allem auf die bereits genannten grundlegenden Werke von Weissenborn und Kleineidam zurückgreifen. Beigegeben sind einige Bilder, eine Zeittafel, ein Register und schließlich ein Glossar, das dem Laien wichtige Begriffe erschließt. Dem gelungenen Versuch, Universitätsgeschichte verständlich zu schreiben, ist eine weite Verbreitung zu wünschen. Damit verbindet sich die Hoffnung, die Universitas Studii Erfordensis möge in Bälde wieder erstehen und im alten Glanz erblühen.

Rudolf Reinhardt

VERITATI ET VITAE. 150 Jahre Theologische Fakultät Eichstätt. Festschrift im Auftrag der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt. Hg. von ALFRED GLÄSSER. Bd. 1: 350 S. – Vom Bischöflichen Lyzeum zur Katholischen Universität. Festschrift im Auftrag der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt. Hg. von RAINER A. MÜLLER. Bd. 2: 415 S. (Eichstätter Studien, NF 23). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1993. Kart. DM 88,-.

1843 richtete der Bischof von Eichstätt, Karl August Graf von Reisach, in seiner Bischofsstadt ein Bischöfliches Lyzeum (»Tridentinisches Seminar«) als Philosophisch-theologische Lehranstalt für den Klerus seiner Diözese ein. Er stellte sich damit in offenen Gegensatz zu den Intentionen der bayerischen Regierung, die, neben den beiden Universitätsfakultäten in München und Würzburg, für jede Diözese ein staatliches Lyzeum in Aussicht genommen hatte. Reisach konnte sich aber behaupten (mit Rücksicht auf

seine adelige Herkunft?). Auf jeden Fall wurde er schon 1846 Erzbischof von München und Freising. In dieser Eigenschaft versuchte er seine Ideen über die Seminarbildung der Geistlichkeit in ganz Bayern durchzusetzen. Streitigkeiten waren nicht zu vermeiden. Zwar konnte sich das Eichstätter Modell halten; Reisach aber wurde dem König so lästig, daß er ihn 1855 als Kurienkardinal nach Rom abschoß.

Aus Anlaß des 150jährigen Jubiläums gab die Katholische Universität Eichstätt eine zweibändige Festschrift heraus. Der erste Band wurde von der Theologischen Fakultät (Alfred Gläßer), der zweite von der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät (Rainer A. Müller) gestaltet.

Daß zwei Fakultäten je einen Band herausgaben und verantworten, fällt auf. Wiederholungen ließen sich so nicht vermeiden. Die unterschiedlichen Konzeptionen haben aber auch ihren eigenen Reiz. Um mit dem zweiten, dem Band der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät zu beginnen: Er bietet eine Geschichte der Katholischen Universität (und der Vorgängerinstitutionen) samt einer Bestandsaufnahme aus der jüngeren und jüngsten Vergangenheit. *Rainer A. Müller* (Eichstätts höheres Bildungswesen in Mittelalter und Frühmoderne, S. 11–34) schildert zunächst das Wirken der Domschule, die 1278 in einem Ordensstudium der Dominikaner eine Konkurrenz erhielt. Die Domschule blühte im 15. Jahrhundert noch einmal unter dem Einfluß des Humanismus auf. 1472 errichtete Herzog Ludwig von Bayern in Ingolstadt eine akademische Lehranstalt. Sie wurde auf Kosten der Domschule auch vom Eichstätter Bischof unterstützt. Ein Großteil des Diözesanklerus studierte fortan an der bayerischen Universität. Zwar kam es 1564 zur Errichtung eines Bischöflichen Seminars in Eichstätt; dieses war aber ungenügend dotiert und ohne eigene Konzeption. Bereits 1602 hörten die philosophischen und theologischen Vorlesungen auf. Einen Ersatz brachte ein Jesuitenkolleg, das, 1620 vom Papst bestätigt, ungefähr 50 Kandidaten des geistlichen Standes in Lyzealkursen Vorlesungen in Philosophie und Theologie bot. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens und nach einigem Hin und Her machte 1807 eine königliche Entschließung dem Gymnasium in Eichstätt und dem lyzealen Vorlesungsbetrieb ein Ende. – *Alois Schmid* behandelt, vor allem anhand ungedruckter Quellen, »Die Gründung des Lyzeums Eichstätt im Jahre 1843« (S. 35–55). Wir haben auf die Vorgänge bereits verwiesen. – *Bruno Lengsfelder* (Grundzüge der Hochschulgeschichte 1843 bis 1933, S. 57–75) schildert die gelegentlich schwierige Entwicklung des Bischöflichen Seminars bis zur Machtübernahme im Jahre 1933. Hervorstechendes Merkmal dieser Periode war der Umstand, daß die Professorenschaft fast immer aus dem Eichstätter Klerus rekrutiert wurde bzw. werden mußte, weil von auswärts kaum jemand gewonnen werden konnte. (Das bekannteste Beispiel war Philipp Hergenröther, der sein Eintreten für das Unfehlbarkeitsdogma mit dem Verlust seiner Stelle als Religionslehrer und außerordentlicher Professor in Würzburg bezahlen mußte.) Überregionale Bedeutung erhielt das Seminar von Eichstätt während des Kulturkampfes; da andere kirchliche Bildungsanstalten geschlossen wurden, konnte das Haus auch die Ausbildung des Priesternachwuchses aus Preußen übernehmen. Auffallend ist zudem im 19. Jahrhundert, daß junge Adelige, die Priester werden wollten, vor allem in Eichstätt ihre Studien machten. (Was war wohl der Grund?) Zu ihnen gehörte Max Prinz von Sachsen, der nach allem zu schließen für eine hierarchische Laufbahn bestimmt war, sein Leben aber als Sonderling und Professor in Freiburg in der Schweiz beendete. – *Ernst Reiter* (Die Hochschule im Dritten Reich, S. 93–108) behandelt eine bewegte Zeit. 1932 war Konrad Graf von Preysing Bischof von Eichstätt geworden. Seine entschiedene Ablehnung des Nationalsozialismus blieb nicht ohne Wirkung auf Professoren und Studenten. Dies bekam die Hochschule bald zu spüren. Sie verlor 1939 alle staatlichen Zuschüsse. Trotzdem erreichte die Zahl der Studenten eine nie gekannte Höhe. Nach Kriegsbeginn profitierte Eichstätt erneut von der Schließung anderer Bildungsstätten. Durch die Einberufung zur Wehrmacht ging die Zahl der Studenten aber drastisch zurück; am Ende blieben nur noch Untaugliche, Verwundete und Prüfungsurlauber übrig. – *Hubert Gruber* schließlich schildert »Die Eichstätter Hochschule nach 1945« (S. 109–132). Die Entwicklung dieser Jahrzehnte war wechselhaft, im Ganzen aber doch positiv. Bereits im Oktober 1945 konnte die Hochschule den Lehrbetrieb wieder aufnehmen. Erneut hatte sie großen Zuspruch von außen (wie alle staatlichen philosophisch-theologischen Hochschulen in Bayern, die den Krieg ohne Schäden überlebt hatten). Neues kam dazu: 1956 gab die bayerische Regierung die staatliche Lehrerbildung in Eichstätt auf. Die Bischöfe nützten die Gelegenheit, um in kirchlicher Trägerschaft eine eigene pädagogische Hochschule zu errichten. Am Ende stand die »Kirchliche Gesamthochschule Eichstätt«. Der Weg dieser kirchlichen Gesamthochschule zu einer katholischen Universität war nicht leicht; nun standen vor allem Fragen der philosophischen und theologischen Konzeption im Vordergrund. Die Auffassungen der Verantwortlichen divergierten oft beachtlich. *Heinz Hürten*, seit 1977 auf dem Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Geschichte, schildert diese Zeit als »Wachstums- und Krisenjahre« (S. 133–148). Vieles konnte der Autor nur sybillinisch

andedeut, allein dem Kenner verständlich. Diesen Teil beschließt eine Reflexion von *Harald Dickerhof* »Die ›katholische Universität‹. Begriff, Geschichte und Verbreitung« (S. 149–168).

Weitere Untersuchungen des Bandes schildern die Entwicklung der Studentenzahlen und des Haushaltswesens von 1843 bis 1992 (*Reiner Flik*, S. 169–201), die Entwicklung der Bibliotheken (*Klaus Walter Littger*, S. 203–218), des Universitätsrechenzentrums (*Wolfgang A. Slaby*, S. 219–225) und schließlich – etwas modisch: »Das Zentralinstitut für Lateinamerika-Studien« (*Karl Kohut*, S. 227–229). In den »Fakultätsbeschreibungen« erhielten die einzelnen Fächer die Möglichkeit, sich vorzustellen: Theologie (*Ernst Reiter*), Philosophisch-Pädagogische Fakultät (*Peter Paulig*), Sprach- und Literaturwissenschaftliche Fakultät (*Günter Niggel*), Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät (*Walter Pötzl*), Mathematisch-Geographische Fakultät (*Erwin Grötzbach* und *Manfred Sommer*), die 1989 in Ingolstadt errichtete Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät (*Leo Schuster*) und schließlich die Fakultät für Religionspädagogik/Kirchliche Bildungsarbeit, die einen Fachhochschulstudiengang anbietet und aus den Fachschulen für Religionslehre und Seelsorgshilfe hervorgegangen ist. Ebenfalls einen Fachhochschulstudiengang betreut die »Fakultät für Sozialwesen«. Daß die Integration dieser beiden Fakultäten mit Fachhochschulstudiengängen einige Schwierigkeiten bereitet hat und noch immer bereitet, ist verständlich.

Der wohl *wertvollste Teil dieses Bandes* sind die »Biogramme von Lehrenden von 1843 bis 1992« (S. 299–415), die *Helmut Flachenecker* zusammengestellt hat. Dieser Teil wird noch lange seinen Wert behalten, bietet er doch Biographien bedeutender Gelehrter und einflußreicher Persönlichkeiten: Anton Antweiler (1900–1981), Andreas Bauch (1908–1985), Matthias Ehrenfried (1871–1948), Ludwig Eisenhofer (1871–1941), Joseph Ernst (1804–1869) usw.

Der erste Band der Festschrift wurde von der Theologischen Fakultät betreut. Ein erster Teil ist historisch ausgerichtet: »Zur Theologie und Theologiegeschichte der Eichstätter Schule«, während ein zweiter Teil »Aus der Theologie der Theologischen Fakultät heute« fachspezifische Beiträge einzelner Professoren bietet. Auf drei davon soll eigens verwiesen werden: *Günter Wilhelms* (Liturgie und Modernität. Kritische Anmerkungen zum Verhältnis von Gesellschaft und Kirche, S. 279–289) behandelt die »Entsakralisierung«, »Rationalisierung« und »Verarmung des Rituals« in der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanum. Diese Vorgänge, von manchen Beobachtern als Weg in die Modernität gesehen, deutet der Autor als ein Abdriften in einen falschen Subjektivismus, der die katholische Kirche auf den soziologischen Stand einer Sekte führen wird. – *Konstantin Maier* (Die »mittelalterliche« Diözesansynode. Ein Modell für die Gegenwart? S. 209–225) zeigt, daß heute die Diözesansynoden (CIC 1983 Kanon 460) noch immer nach dem mittelalterlichen Vorbild konstruiert sind. Mit anderen Worten: Die Diözesansynoden dienen letztlich allein der Bekanntgabe bischöflicher Erlasse. Der Bischof ist der einzige Gesetzgeber; die anderen Teilnehmer, Geistliche wie Laien, haben allein beratende Funktion. Daran hat sich nichts geändert, obwohl im 19. Jahrhundert die »Synodiker« synodale, also keine monokratischen Synoden wollten. Sie konnten sich mit der Forderung nach dem Stimmrecht (Votum decisivum) aller Teilnehmer nicht durchsetzen. Bei den meisten Diözesansynoden, die in den beiden vergangenen Jahrzehnten in Deutschland abgehalten wurden, übersahen die Teilnehmer und Beobachter zunächst in ihrer frohgemuten Begeisterung und mit der unbeschwerten Rückbindung an den (angeblichen) Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils die Tatsache, daß die Verfassungsstruktur dieser Synoden noch immer »mittelalterlich« ist und der Bischof allein entscheidet. – Der Beitrag von *Theodor Maas-Ewerd* (Meßfeier in Gemeinschaft. Die Bemühungen des Eichstätter Bischofs Dr. Michael Rackl [1935–1948] um die Feier der »Gemeinschaftsmesse« in seiner Diözese, S. 105–133) verläßt zwar den unmittelbaren Raum der Universität; Rackl war aber von 1911 bis 1935 Professor am Theologischen Lyzeum gewesen. Er war in liturgischen Fragen nicht nur »Bremsen« oder Kanalisator; von sich aus regte er neue Formen der Gottesdienstgestaltung an. Vor allem bei Priesterexerzitien und ähnlichen Treffen verlangte er die Teilnahme aller an einer einzigen Meßfeier. (Mit Schrecken erinnert sich der Rezensent an ein vom Bischöflichen Ordinariat in Rottenburg organisiertes, einmonatiges Treffen seines Kurses in Stuttgart-Hohenheim im Jahre 1955. Von jedem der jungen Priester wurde damals verlangt, täglich zu zelebrieren. Dies war aber nur möglich, indem in allen Winkeln und Ecken des Hauses Altäre hergerichtet wurden. Später verkündeten die Verantwortlichen von damals das Aggiornamento.) Als dann 1943 das Staatssekretariat in Rom aufgrund einer (unverständlichen) Anfrage aus Deutschland in der Frage Gemeinschaftsmessen entschied, konnte Bischof Rackl das Reskript mit der trefflichen Bemerkung veröffentlichen: »Aufgrund dieser Entscheidung des Oberhauptes unserer Kirche bestätige ich und bekräftige ich noch einmal alle Anordnungen, die für unser Bistum hinsichtlich Gemeinschaftsmesse, Bet- und Singmesse ergangen sind.«

Schließlich noch ein Hinweis: Auch Eichstätt hat eine eigene Schule (»Eichstätter Schule«). Warum auch nicht? – Was dem einen recht, ist dem anderen billig. Und die Voraussetzungen einer theologischen Schulbildung erfüllten die Eichstätter allzumal: Wissenschaftlichkeit, Gegenwartsbezogenheit und Kirchlichkeit.

Rudolf Reinhardt

MANFRED BRÜMMER: Staat kontra Universität. Die Universität Halle-Wittenberg und die Karlsbader Beschlüsse 1819–1848. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger 1991. 236 S. und 16 Abb. Ln. DM 68,-.

Die Autonomie der Universitäten und die Freiheit von Forschung und Lehre sind heute wieder zu einem – ideologisch stark belasteten – Thema geworden. Vor allem die Katholisch-Theologischen Fakultäten stehen im Mittelpunkt des Interesses, Nihil-Obstat-Verweigerungen und Professorenabsetzungen wegen Lehre und Lebenswandel erregen die Gemüter. Meist wird dann der Staat als Hort der Freiheit und als Schutzmacht der bedrängten Wissenschaft angerufen. Auf der anderen Seite mehren sich die Stimmen, die neuerdings angesichts knapper Gelder und hochschulpolitischer Einengungen gerade im Staat einen Hauptfeind der Autonomie der Hochschulen sehen.

Angesichts einer solchen, nicht selten emotional aufgeladenen Diskussion, greift man dankbar zu der hier anzuzeigenden Studie. Brümmer macht klar, daß die mittelalterlichen Universitäten zunächst zwar durchaus autonome Korporationen (Selbstergänzung des Lehrkörpers, eigene Gerichtsbarkeit, Wahl der Rektoren und Dekane) im kirchlichen Rahmen waren, sich aber seit Humanismus und Renaissance mehr und mehr in die sich herausbildenden Territorialstaaten einordnen mußten. Bald wurde der Kanzler zum Wahrer staatlicher (und kirchlicher) Interessen des Landesherrn; die »Autonomie reichte stets nur so weit als sie der Landesherr zu verbiefen für richtig hielt« (S. 16).

Zu einem Höhepunkt staatlichen Eingreifens im universitären Bereich kam es zwischen Restauration (1815) und Revolution (1848), wie Brümmer am Beispiel der Universität Halle-Wittenberg überzeugend nachweist. Ausgangspunkt waren die gegen die burschenschaftlichen Regungen ergangenen Karlsbader Beschlüsse von 1819. An allen sechs damals preußischen Universitäten wurden Regierungsbevollmächtigte eingesetzt, die in Personalunion die Kuratorfunktion übernahmen. Ihre Hauptaufgaben waren: Repräsentation des Kultusministeriums am Universitätsort, Aufsicht über Professoren und Studenten, Vermögensverwaltung und Bauhoheit.

Diese Funktion hatten Georg Hartmann von Witzleben 1819–1828, Gottlieb Delbrück 1831–1842 und Ludwig Wilhelm Anton Pernice 1843–1848 inne, wobei die Persönlichkeit des Kurators von großer Bedeutung war. Die Position des Regierungsbevollmächtigten wurde zwar im Gefolge der Märzrevolution gestrichen, der Kurator nahm jedoch die staatlichen Aufsichtsrechte bis in die Zeit des Nationalsozialismus in vollem Umfang wahr. Die gründliche Untersuchung Brümmers zeigt, daß die immer wieder behauptete Autonomie der Universitäten in den Bereich der Legende gehört. Und Preußen bzw. Halle-Wittenberg war hier kein Einzelfall. Es läßt sich – um nur das Beispiel Tübingen zu nennen – durchaus zeigen, daß der Kanzler der entscheidende Mann des Staates vor Ort war. Bei ihm informierte sich der Minister, er empfahl Professoren für die Beförderung und verhinderte deren Berufung, wie sich in den Kanzlerakten des Universitätsarchivs deutlich niederschlägt. Gleichgültig, welchen Titel man dem Mann des Staates beilegte – Kanzler, Regierungsbevollmächtigter oder Kurator – ohne ihn lief an den Universitäten so gut wie nichts. Ob man sich heute auf diese Art von Autonomie berufen will, steht auf einem anderen Blatt.

Hubert Wolf

EVAMARIA ENGEL: Die deutsche Stadt des Mittelalters. München: C. H. Beck 1993. 395 S. mit 29 Abb. Ln. DM 58,-.

Das vorliegende Buch, das in der renommierten Reihe »Beck's Historische Bibliothek« erschienen ist, kann mit einigem Interesse rechnen, da man ja wohl erwartet, daß hier nunmehr, einige Jahre nach der »Wende«, eine Forscherin, die jahrzehntelang in der Stadtgeschichtsforschung der DDR zusammen mit anderen in erster Reihe stand, die dort erzielten Ergebnisse ehrlich der Forschung des Westens gegenüberstellt und dadurch zu einer echten Bereicherung unseres Wissens beiträgt. Unsere Enttäuschung ist daher sehr groß, daß es der Verfasserin nicht gelungen ist, sich von dem langjährigen Druck der Ideologie

wirklich zu befreien, statt einfach, nur wenig verdeckt, wie bisher weiterzumachen; der Band wirkt ohne die früheren üblichen seitenlangen Zitate aus Marx, Engels, Lenin usw., die nunmehr fortgefallen sind, ja fortfallen mußten, sehr eigenartig, da die ideologische Grundlage doch deutlich zu spüren ist. Der direkte Bezug auf die bisher gültigen »Heiligen« ist übrigens nicht einmal völlig weggefallen; denn man reibt sich etwas verwundert die Augen, wenn man in der Bibliographie einen Hinweis auf die anscheinend unverzichtbare Ausgabe der Werke von Marx und Engels (sind diese wirklich als stadteschichtliche Spezialisten anzusehen?) findet, wie das dann auch auf S. 323 deutlich wird, ohne daß hier die damit verbundenen, einstmals heftig geführten ideologischen Auseinandersetzungen der DDR-Wissenschaft erwähnt werden.

Dabei ist diese Bibliographie ohnehin recht eigenartig. Die großen Lücken in ihr sind schlechterdings nicht zu übersehen, auf andere hier aufgeführte Titel könnte man ohne Schaden verzichten. Nun ist sicherlich zuzugeben, daß jedes stadteschichtliche Werk irgendwie die Interessen und Forschungsschwerpunkte seines Verfassers spiegelt, aber das darf eben nicht zur deutlich spürbaren Einseitigkeit führen; der hier (S. 13) mit Recht erwähnte »ostelbische« Forschungsschwerpunkt hätte zudem bei einem der gesamtdeutschen Stadtgeschichte gewidmeten Buch (und so lautet schließlich sein Titel!) nicht zu einer derartig schwachen Berücksichtigung der übrigen deutschen Landschaften führen dürfen – von Ostelbien aus läßt sich eine deutsche Städtegeschichte sicher nicht schreiben, da es dann zu nicht akzeptablen Gewichtsverlagerungen bei wenigen westdeutschen Paradebeispielen kommt, während andere ebenso wichtige Städte in den Hintergrund treten. Zudem muß man sich wundern, daß die für diesen östlichen Raum erschienene (wichtige!) fremdsprachige Literatur der ehemaligen »sozialistischen Bruderländer« mit keinem Wort erwähnt wird (als ob es z. B. keine polnische Literatur zur allgemeinen Stadtgeschichte oder über Danzig usw. gibt!). Ganz im Sinne der marxistischen Stadtgeschichtsforschung ist es wiederum, wenn die bei uns so vieldiskutierte Frage der Kontinuität von der Spätantike zum Mittelalter nur dürtig behandelt wird.

Recht verwunderlich ist auch die durchgängige Bezeichnung der städtischen Unterschichten als »Plebejer«. Dieses Wort war in DDR-Zeiten allgemein üblich, aber schon 1966 hat Erich Maschke, der sich mit den Unterschichten bekanntlich besonders intensiv befaßt hat, darauf hingewiesen, wie stark ideologiebefrachtet dieser Begriff, der auf Friedrich Engels und dessen begrenztes historisches Wissen zurückgeführt werden kann, in Wirklichkeit ist. Man sollte ihn also meiden und nicht versuchen, ihn nun auch noch bei uns einführen zu wollen.

Eine Auseinandersetzung mit zahlreichen Einzelbehauptungen und Einzelfragen muß an dieser Stelle natürlich unterbleiben. Stattdessen können hier nur noch in Auswahl einige Probleme angeschnitten werden, welche die Kirchengeschichte betreffen. Es fällt auf, daß »die Kirche« in ihren zahlreichen Lebensformen und Institutionen oder gar in ihren Lehren kaum Verständnis gefunden hat. So wichtig z. B. die Bischofsstädte für die Entwicklung des mittelalterlichen Städtewesens waren – im vorliegenden Bande wird das überhaupt nicht klar. Ebenso ist von der Verfasserin wohl die Rolle von Kirche und Klerus sowie der Stadtklöster im städtischen Leben nicht erkannt worden; denn die diesbezüglichen Bemerkungen können nur als dürtig bezeichnet werden. So nimmt es auch nicht wunder, daß etwa die Bedeutung der großen Klöster und ihrer Stadthöfe für die städtische Wirtschaft überhaupt nicht gesehen wird (S. 142ff.), und die Unkenntnis kirchlicher bzw. religiöser Gedankenwelt wird an einzelnen Stellen immer wieder deutlich.

Das Buch soll das Ergebnis städtegeschichtlicher Arbeit der Jahre 1962–1991 sein. Der Rezensent bedauert es, daß er dieses Werk, das – praktisch wenig verändert erschienen – nunmehr doch wie ein Fossil anmutet, so hart kritisieren muß. Dabei ist es äußerst verwunderlich und eigentlich unverständlich, daß das Werk von der Stiftung »Pro civitate Austriae« des Österreichischen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung erst 1992 mit einem Preis bedacht worden ist. Da kann man sich wohl nur mit dem alten Juvenal trösten: »Difficile est saturam non scribere.«

Jürgen Sydow

WEINGARTEN. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Im Namen der Stadt Weingarten hg. von NORBERT KRUSE – HANS ULRICH RUDOLF – DIETMAR SCHILLING – EDGAR WALTER. Weingarten 1992. 600 S. Geb. DM 68,-.

Wiederholt schon konnten wir in dieser Zeitschrift gute und instruktive Heimatbücher anzeigen oder besprechen: Warthausen (7, 1988, S. 372f.), Wilflingen (8, 1989, S. 407f.), Bad Boll (9, 1990, S. 336f.),

Fellbach mit Schmiden und Öffingen (10, 1991, S. 392f.), Erolzheim (11, 1992, S. 406), Böhmenkirch (ebd. S. 415f.), Gönningen (ebd. S. 416f.) usw. Bei einer Qualifizierung würde das neue Heimatbuch für Weingarten einen der besten Plätze erhalten. Der Stadt gelang es nämlich, sich die sachverständige Mitarbeit einiger Professoren der dortigen Pädagogischen Hochschule zu sichern. Diese wiederum konnten nicht weniger als 50 Autoren verpflichten. Mancher von ihnen steuerte nur wenige Seiten bei, diese aber meist mit hoher fachlicher Kompetenz.

In einem ersten Teil wird die »Natur- und Kulturlandschaft« um Weingarten geschildert (S. 23–76). Der Schwerpunkt liegt indes auf der Geschichte. Sie ist in drei Perioden gegliedert: Von der Frühgeschichte bis 1800, von 1806 bis 1945 und schließlich die Entwicklung der Stadt seit Kriegsende. Dieser letzte Abschnitt schildert auch die Gegenwart: Bevölkerung, Wirtschaft, Schulen, Kultur, Garnison, religiöses Leben, katholische Gesamtkirchengemeinde, evangelische Kirchengemeinde, Benediktinerabtei, Blutritt, Mundart und Brauchtum, Vereine. Der Schwerpunkt der beiden ersten historischen Teile liegt, wie könnte es anders sein, auf der Geschichte des Klosters. Seine Entwicklung wird umfassend und kompetent beschrieben. Besondere Aufmerksamkeit fanden die Barockzeit, das barocke Münster mit seinen Kunstschatzen und die Heiligblut-Verehrung.

Deutlich wird auch, daß der neuralgische Punkt in den letzten einhundert Jahren das Verhältnis zur benachbarten ehemaligen Reichsstadt Ravensburg war. 1938 wurde Weingarten dorthin eingemeindet. Nach dem Krieg stellte die französische Besatzungsmacht die Selbständigkeit wieder her. Einem neuen Versuch der Eingemeindung, den die Landesregierung von Baden-Württemberg (1973–1975) unternahm, konnte die Stadt durch einen Prozeß vor dem Staatsgerichtshof begegnen.

Einige Korrekturen verlangt der Abschnitt über das Theater in der Barockzeit (S. 244–246). Der Autor scheint allein die Arbeit von Gebhard Spahr über die »Theaterpflege im Kloster Weingarten 1697–1730« (Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 16, 1957, S. 319–330) ausgewertet zu haben. Vor allem der Aufsatz von Gisela Zeißig »Das Theater der Benediktiner in der Barockzeit: Das Beispiel Weingarten« (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 9, 1990, S. 67–75) hätte weitere Informationen geboten, so zum Beispiel einen Hinweis auf eine zweite große Sammlung zur Weingartener Theatergeschichte, heute in der Diözesanbibliothek Rottenburg. Es sind ca. 130 Texte, und zwar aus der Zeit von 1740 bis 1780.

Aufmerksamkeit verdient auch das Bild der Argonnenkaserne, die am 17. April 1945 bombardiert wurde (S. 375). Die Kaserne wurde damals als Lazarett genutzt. Nach allem zu schließen erfolgte die Zerstörung nicht durch den Bombenteppich einer hochfliegenden Formation, sondern durch Angriffe mit Jagdbombern. In Frage kommt eine jener Thunderbolt-Staffeln, über welche die französische Armee damals verfügte. Die Piloten dieser Flugzeuge fielen allgemein nicht so sehr durch besondere Tapferkeit, sondern durch eine krasse Unkenntnis der Haager Landkriegsordnung, d. h. durch die Jagd auf Zivilisten und im Freien arbeitende Bauern, durch Attacken auf Lazarettzüge (so bei Horb a. Neckar) und ähnliche »Heldentaten« (sprich Kriegsverbrechen) auf. In Weingarten gab es unter den Krankenschwestern und Schwerverwundeten 48 Tote.

Alle Texte sind durch zahlreiche Bilder, auch Karten illustriert. Die Auswahl war sorgfältig. Die Stadtgemeinde Weingarten und ihre Bewohner können auf ein solches Heimatbuch stolz sein.

Rudolf Reinhardt

8. Württemberg – Baden/Baden-Württemberg

AXEL GOTTHARD: Konfession und Staatsräson. Die Außenpolitik Württembergs unter Herzog Johann Friedrich (1608–1628) (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen, Bd. 126). Stuttgart: Kohlhammer 1992. 498 S. DM 64,-.

Der Autor dieser Dissertation der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen hat sich ehrgeizige Ziele gesetzt. Unter anderem soll das Geschichtsbild der Deutschen, in dem das Jahr 1608 bisher keinen festen Platz hatte, erweitert werden. 1608 sei kein Allerweltsjahr gewesen, damals habe »die größte von Menschenhand verschuldete Katastrophe ihren Anfang genommen.« In dieses Jahr fiel auch der Regierungsantritt des jungen, fünfundzwanzigjährigen Regenten, des Herzogs Johann Friedrich von Württemberg, der unter seinen Zeitgenossen als einer der besonnensten und friedliebendsten Fürsten des Deutschen Reiches galt. Wie Johann Friedrich und seine außenpolitischen Berater (einige unter ihnen hervorragende Politiker) das Herzogtum Württemberg durch die Wirren

zweier aufgewühlter Dezennien zu steuern versuchten, wie die Möglichkeiten und Grenzen eines diplomatischen Krisenmanagements im Vorfeld und im ersten Drittel des Dreißigjährigen Krieges aussahen, soll umfassend, mit Einschluß der Friedens- und Konfliktforschung, der Militär- und Diplomatiesgeschichte untersucht werden.

Die Arbeit orientiert sich an der Reichsgeschichte und verfolgt dann die zahlreichen Verästelungen der württembergischen Politik. Der Autor will viel erzählen, »zwischen nebulösem Schwadronieren über das Große und Ganze und antiquarischem Übereifer liegt ... das Bemühen, detailliert erhobene Befunde auf ihren exemplarischen Gehalt hin zu durchleuchten«. Die Studie beginnt mit dem »Epochenjahr 1608« und endet mit dem Jahr 1628, das als einschneidendste Zäsur in der württembergischen Außenpolitik in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts bezeichnet wird. Für Württemberg war es eine Überlebensfrage, zwischen den zunehmend unvereinbaren Polen der Glaubenstreue, Reichstreue und Friedensliebe eine Harmonisierung zu versuchen. Dieses Bemühen wird in neun Kapiteln dargestellt. Im ersten Kapitel werden die labilen linksrheinischen Besitzungen Württembergs und das schwierige Verhältnis zu Österreich untersucht. Die folgenden Kapitel behandeln die Aktivitäten um die Union. Die Kapitel 6–8 zeigen den Weg auf, der in den Krieg führte, und schildern das Ende der Union und die vermittelnde Neutralität Württembergs. Das letzte Kapitel macht deutlich, daß Württemberg im Jahre 1628 am Rande des Abgrunds stand. Johann Friedrich hinterließ sein Territorium in einem desolaten Zustand. Der Stuttgarter Herzog und seine Räte hatten sich während der ganzen Regierungszeit Johann Friedrichs in einem unlösbaren Dilemma befunden: eine eindeutige Parteinahme für eine Seite war zu riskant, eine zu starke Distanz gefährlich. Es gab für sie eigentlich nur ein Ziel: die Absicherung der eigenen Position in einer unruhigen Zeit des Reiches. Deshalb war ihre Vermittlungsdiplomatie nicht ideologisch oder missionarisch, sondern in erster Linie pragmatisch orientiert. Aber die Handlungsfreiheit einer Mittelmacht wie Württemberg, eine eigenständige Außenpolitik zu betreiben, war gering. Schließlich habe der Wiener Katholizismus (!) und die uneingeschränkte Macht der Waffen gesiegt. Württemberg mußte in diesen Jahren den Weg in ein kümmerliches Satellitendasein im Schatten des siegreichen Habsburgerreiches antreten.

Die Arbeit ist kenntnisreich, das Material wurde mit viel Fleiß zusammengetragen. Ein wichtiges Thema der württembergischen Landesgeschichte wird neu und umfassend erschlossen. Aus einer landesgeschichtlichen Position heraus werden allgemeine Situationen erwägenswert und zuweilen originell beleuchtet. Der Verfasser dieser Dissertation will nicht »das widerborstige Zeitalter wohlfeil schulmeistern und einem roten Faden entlangbürsten«. Er selbst bürstet seine Untersuchung der Chronologie entlang, was durchaus zu begrüßen ist. Beim wohlfeilen Schulmeistern greift er kräftig zu. Ein Verzeichnis der Personennamen und ein Register der wichtigen Sachbetreffe erschließen die umfangreiche Arbeit. Warum ein Ortsregister weggelassen wurde, ist nicht ersichtlich.

Andreas Zieger

HANS-JÜRGEN KREMER (Bearb.): Das Großherzogtum Baden in der politischen Berichterstattung der preußischen Gesandten 1871–1918. Zweiter Teil: 1900–1918 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde. Reihe A Bd. 43). Stuttgart: Kohlhammer 1992. VIII und 737 S. Kart. DM 98,-.

Auch der zweite Teil der preußischen Gesandtschaftsberichte aus Karlsruhe wurde von seinem Bearbeiter mit der gleichen Sorgfalt und großem Arbeitsaufwand herausgegeben wie schon der erste Teil (Vgl. unsere Besprechung im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11, 1992, S. 371 f.). Die Zahl der vorwiegend biographischen Anmerkungen ist eher noch umfangreicher als im ersten Teil. Die versprochenen Register sollen nun in einem dritten Band erscheinen, dafür wurde der zweite Teil ergänzt durch solche Berichte, die nur noch im Konzept vorhanden waren und bisher in Merseburg lagen. Darunter finden sich einige interessante Schreiben aus dem Jahre 1874, die zeigen, wie sehr sich die badische Regierung bemühte, bei der Besetzung des Freiburger Erzbischöflichen Stuhles im Einverständnis mit Bismarck zu handeln.

Das dominierende Thema der Berichte nach 1900 blieb für den preußischen Gesandten auch weiterhin das parlamentarische Geschehen in Baden: die Diskussionen im Landtag, die Richtungskämpfe in den Parteien und vor allem die Wahlen, wobei die durch das Mehrheitswahlrecht bedingten Stichwahlabkommen das besondere Interesse des preußischen Gesandten fanden. Sie erschienen ihm teilweise als recht merkwürdig und der heutige Leser kann dies nachvollziehen, wenn z. B. die Antisemiten 1903 in

Karlsruhe den sozialdemokratischen Kandidaten gegen den konservativen unterstützten. Im allgemeinen geben die Berichte jedoch mehr einen Spiegel der Einstellung der Reichsleitung und speziell des jeweiligen Reichskanzlers zu den Parteien als einen eigenständigen Einblick in deren Entwicklung. Das Zentrum galt dem preußischen Gesandten noch lange Zeit als der politische Hauptgegner. Das änderte sich dann aber schlagartig, als die badischen liberalen Parteien in der »Großblockpolitik« konsequent Stüchwahlabkommen mit den Sozialdemokraten eingingen und diese ihrerseits dem Etat zustimmten. Eine Mehrheit aus Konservativen und Zentrum erschien nun plötzlich als das geringere Übel. Obwohl der preußische Gesandte anerkennen mußte, daß die badischen Sozialdemokraten im Landtag konstruktive Politik betrieben und mit Ludwig Frank und Wilhelm Kolb über fähige Politiker verfügten, blieben sie in seinen Augen gefährliche Gegner von Staat und Gesellschaft.

Eine zweite Gefahr sah er in dem um die Jahrhundertwende zunehmenden »Partikularismus«, der sich allerdings vorwiegend als Preußenfeindschaft äußerte, und in dem verstärkten demokratischen Grundzug der badischen Politik. Das großherzogliche Haus war für ihn jedoch Garant für die Reichstreue Badens, deshalb versuchte er, um mehr Verständnis für dessen Anliegen in Berlin zu werben. Das betraf vor allem die 1870 geschlossene Militärkonvention, in der Baden den preußischen Interessen viel weiter entgegengekommen war als Bayern und Württemberg. Die mangelnde Berücksichtigung der badischen Interessen bei der Truppenstationierung und der Ernennung der kommandierenden Generäle wurde bis in den Weltkrieg hinein schmerzlich empfunden.

Für den Ersten Weltkrieg ist die Edition ganz generell sehr ergiebig. Der Herausgeber hat hier nämlich zusätzlich zu den Gesandtschaftsberichten auch die Berichte des stellvertretenden Generalkommandos mit aufgenommen. Während der Gesandte vorwiegend über die Stimmung am Hof und bei den Parteien berichtete, handelte es sich hier um sehr detaillierte Berichte über die Stimmung im ganzen Land. Ausführlich wurde über die Versorgungsschwierigkeiten berichtet und den damit zunehmenden Gegensatz von Stadt und Land. Mit dem Ärger über »Schleichhandel« und »Wucher« nahm auch der Antisemitismus zu. Besonderes Interesse widmete die Berichterstattung auch den Frauen und vor allem den Arbeiterinnen, denn bei ihnen wurde ein starkes Protestpotential vermutet. Interessant ist auch, daß die gegen Kriegsende immer häufigeren Luftangriffe auf die badischen Städte bei der Zivilbevölkerung großen Eindruck hinterließen. Den Zeitungen wurde deshalb verboten, darüber zu berichten. Schon im Oktober 1917 wurden Hunger, Kälte und Krankheit als möglicherweise ausschlaggebend für den Kriegsausgang angesehen. Der kurzen Euphorie bei Beginn der Offensiven 1918 im Westen folgte dann auch ein abrupter Stimmungsumschwung, als sich deren Scheitern abgezeichnet hatte. Das Waffenstillstandsersuchen sorgte dann auch in den »vaterländischen« Kreisen für einen vollständigen »Stimmungszusammenbruch«, so daß sich auch in Baden der revolutionäre Umbruch widerstandslos vollzog. Das stellvertretende Generalkommando hatte nicht zu Unrecht immer wieder vor einer allzu optimistischen Darstellung der Situation in der Presse gewarnt und auch die überzogenen Forderungen der Alldeutschen mehrfach kritisiert. Seine Berichte sind im ganzen nur wenig beschönigend.

Hans-Otto Binder

HANS-MARTIN MAURER – PAUL SAUER (u. a.): Geschichte Württembergs in Bildern 1083–1918. Stuttgart: Kohlhammer 1992. 324 S. und 424 Abb., davon 149 farb. Ln. DM 98,-.

Franziska von Benerdin (1748–1811), besser bekannt als Reichsgräfin von Hohenheim und »Favoritin« Herzogs Carl Eugen von Württemberg, muß eine starke und schöne Frau gewesen sein – jedenfalls behaupten dies Zeitgenossen und Forscher. Aber erst wenn man die Aussagen über sie mit ihrem Porträt (S. 204) zusammenbringt, entsteht ein wirkliches Bild. Oder: Liest man August Willburgers Studie über »Das Collegium illustre zu Tübingen« (Tübingen 1912), bekommt man zwar eine Vorstellung vom Leben dieser »Ritterakademie«. Doch die farbige Darstellung eines Turniers im Innenhof (S. 145) läßt Willburgers Studie erst richtig lebendig werden und verdeutlicht den Kontrast zur heutigen Verwendung des einstigen Collegiums illustre als katholisches Hochschulkonvikt (Wilhelmstift).

Zwei Beispiele für viele, welche die Konzeption der »Geschichte Württembergs« paradigmatisch vor Augen führen. Es geht hier nicht um ein Bilderbuch, das der naiven Vorstellung folgte, Bilder allein erzählten Geschichte. Dazu gibt es in der Tat zu wenig »Ereignisbilder«, die einen Vorgang direkt und unmißverständlich darstellen. Mit Bildern läßt sich nur vermitteln und darstellen, »was wir schon wissen« oder umgekehrt, aus Bildern läßt sich nur etwas lernen, »wenn man gesagt bekommt, was es mit dem

abgebildeten Gegenstand auf sich hat, wenn man Namen und Daten erfährt und einen Hinweis darauf erhält, in welchem Kontext das Bilddokument zu sehen ist« (Vorwort S. 6).

Diese Konzeption wird hier mustergültig durchgeführt. Der Band ist in vier Teile (Mittelalter, Reformation und Dreißigjähriger Krieg, 17. und 18. Jahrhundert, »Königszeit« 1806–1918) gegliedert, wobei jeweils in einem einleitenden Essay auf der Basis des neuesten Forschungsstandes das Koordinatensystem für die folgenden Abbildungsteile gelegt wird. Die einzelnen, zum großen Teil farbigen »Bilder« werden dann durch kurze Legenden erschlossen. Dabei stand das Bemühen im Vordergrund, auf »Historienbilder« (im Sinne von späteren Illustrationen »vergänger« Ereignisse) zu verzichten und sich auf zeitgenössische Bilder zu konzentrieren.

Dieses Vorhaben ist ausgezeichnet gelungen: Porträts und Epitaphe, alte Stadt- und Schloßansichten, Karten und Pläne, Urkunden, Orden, Münzen und Siegel, Photographien von Kirchen und anderen Gebäuden laden immer wieder zum Schauen und Verstehen ein. Andererseits wird dieser Band zu einer unverzichtbaren Ergänzung zu »900 Jahre Haus Württemberg«. Bei Bildern geht es um Ästhetik, deshalb sei hier dem Verlag für die bibliophile Ausstattung ausdrücklich ein Lob ausgesprochen. In Summa: Zur Anschaffung und zum Verschenken unbedingt zu empfehlen.

Ein Hinweis sei hier jedoch erlaubt: statt des Altersbildes von Bischof Carl Joseph von Hefeles (1809–1893) S. 286, der in der Legende als Wortführer der Minorität auf dem Vatikanum I. dargestellt wird, sollte man in der zweiten Auflage, zu der es sicher kommt, ein aussagekräftigeres Porträt wählen, in dem Hefeles Impulsivität und aufrechter Gang besser zum Ausdruck kommt. Das Bildarchiv des Tübinger Wilhelmsstifts könnte hier sicher mit interessantem Material dienen. *Hubert Wolf*

DER NECKAR-ODENWALD-KREIS. Hg. von der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg in Verbindung mit dem Neckar-Odenwald-Kreis. 2 Bde. 1980 S. mit zahlreichen Karten, Grafiken und Tabellen im Text. Die separate Kartentasche enthält 30 Karten, 6 Tabellen, 6 Stammtafeln und 40 Seiten Siglen und Literatur. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1992. Geb. DM 158,-.

Eine fundierte Kenntnis lokaler Gegebenheiten ist eine nicht unwesentliche Voraussetzung fruchtbarer landesgeschichtlicher Arbeit. Diesem Bedürfnis kommen zwar seit einer Reihe von Jahren in verstärktem Maße Ortsgeschichten entgegen, darunter nicht wenige von beachtlichem wissenschaftlichen Niveau, doch orientieren sich diese in der Regel an Jubiläen, so daß von einer flächendeckenden Erfassung bestimmter Räume nicht die Rede sein kann.

Die von der Landesarchivdirektion von Baden-Württemberg herausgegebenen »Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg«, von denen bis jetzt Bearbeitungen des Alb-Donau-Kreises sowie der Landkreise Biberach und Konstanz vorliegen und zu denen sich nun die beiden stattlichen, dem Neckar-Odenwald-Kreis gewidmeten Bände gesellen, füllen für den dort behandelten Raum dieses Defizit in geradezu erschöpfender Weise aus. Es handelt sich um eine Gemeinschaftsarbeit von nicht weniger als 40 Autoren, und dies nimmt bei der Fülle der Aspekte nicht wunder. Es geht beileibe nicht allein um die historische Entwicklung, wiewohl diese ausgiebig zu ihrem Recht kommt. Die Bände wollen vielmehr eine generelle Bestandsaufnahme vermitteln, dies mit dem Schwergewicht auf dem 19. und 20. Jahrhundert. Eine grobe Gliederung läßt sich darin erkennen, daß einem allgemeinen Teil mit Überblicksdarstellungen ein zweiter, den einzelnen Gemeindebeschreibungen gewidmeter folgt. Letzterer ist, aus buchtechnischen Gründen – der zweite Band hätte sonst ein unhandliches Format angenommen – auf beide Bände aufgeteilt. In der Übersicht des allgemeinen Teils folgen auf ein Kapitel »Natürliche Grundlagen« weitere Abschnitte über »Geschichtliche Grundlagen«, »Bevölkerung und Siedlung«, »Wirtschaft und Verkehr« sowie »Öffentliches und kulturelles Leben«. Die im Rahmen dieser Besprechung besonders interessierenden historischen Partien schlagen den Bogen von der Ur- und Frühgeschichte über die Römerzeit bis zum 20. Jahrhundert; besonders thematisiert werden mit Kapiteln über »Herrschaftsentwicklung«, »Formen der Herrschaft«, »Gemeinden, Zehnten, Appellationsgerichte« Fragen von Struktur und Funktionsweise des Herrschaftsorganismus, aber auch die, mit der gemeinshistorischen Entwicklung in enger Wechselwirkung stehenden, Bereiche von kirchlicher Gliederung, Bildungswesen, Demographie, Wirtschaft und Verkehr. Daß »Kriegsereignisse und revolutionäre Erhebungen« nur auf wenigen Seiten in tabellarischer Form abgehandelt werden, ist angesichts des Umstandes, daß diese in Ortsgeschichten oft in ermüdender Breite ausgewalzt werden, durchaus zu begrüßen.

Die Gemeindedarstellungen vermitteln zunächst ein generelles, durch Lageskizzen, Statistiken etc.

unterstütztes Bild der betreffenden Gemeinde mit den Schwerpunkten »Natur und Kulturlandschaft« sowie »Die Gemeinde im 19. und 20. Jahrhundert«. Die im engeren Sinne historischen Informationen sind der Geschichte der einzelnen Stadt- bzw. Gemeindeteile vorbehalten, hier ähnlich den entsprechenden Partien im einführenden allgemeinen Teil auf bestimmte Themenbereiche (»Siedlung und Gemarkung«, »Herrschaft und Staat«, »Grundherrschaft und Grundbesitz«, »Kirche und Schule«, »Bevölkerung und Wirtschaft«) abgestellt; kleinere Nebenorte wie Weiler oder Höfe sind im Zusammenhang derjenigen Ortsteile behandelt, in die sie im Lauf der Entwicklung eingemeindet wurden. Daß die Angaben auf breiter Quellen- und Literaturbasis beruhen, zeigt die jedem Gemeindebeitrag beigegebene, nach den ehemals selbständigen Gemeindeteilen unterteilte Übersicht der gedruckten bzw. ungedruckten Quellen (dies eine besonders ergiebige Fundgrube!) sowie der allgemeinen wie auch speziellen Ortsliteratur (hier auch entlegene Beiträge). Die Auflösung der verwendeten Siglen muß der Benutzer freilich in einem in der beigegebenen Kartentasche mehr oder weniger versteckten Heft suchen; hier findet sich auch eine ausführliche, gut gegliederte Literaturübersicht für den allgemeinen Teil des Werkes.

Damit wäre das Problem der Benutzbarkeit für Zwecke historischer Forschung angesprochen. Die »Kreisbeschreibungen« sollen zweifellos, und dies sogar vorwiegend, ein Hilfsmittel zur Orientierung bei der Bewältigung von Gegenwartsaufgaben sein; sie vermitteln gewissermaßen das Selbstverständnis des in Frage stehenden Raumes und helfen, auch unter Einbeziehung der geschichtlichen Dimension, den Blick über den Tellerrand lokaler Bezüge hinaus auszuweiten. So lag es nahe, die 1975 geschaffene Gliederung in, ehemals eigenständige Orte einbeziehende, Großgemeinden zum Gliederungsprinzip zu machen. Hier freilich liegt die Crux für den auf vielfach anders strukturierte Raumeinheiten fixierten Historiker. Es bedarf zur Rekonstruktion historischer Organisationseinheiten (Ämter, Zenten) einiger, allerdings durch ein sorgfältiges Register am Schluß von Band II erleichterter, Sucharbeit, um an die gewünschten Informationen zu kommen. Hierbei leisten freilich die instruktiven Kartenbeilagen wertvolle Hilfe. Auch dies zeigt, daß man sich – und dies nicht nur in Württemberg-Baden – bei der Neuformierung der Verwaltungsbezirke über historische Bindungen souverän hinweggesetzt hat. Dies ist freilich nur ein kleiner Wermutstropfen, den der lernfähige Benutzer rasch verworfen haben wird, ebenso wie die Tatsache, daß beim Vergleich einzelner Beiträge gelegentlich kleinere Unstimmigkeiten begegnen. Welch umfassendes Informationsmaterial für die Lokal-, aber auch die Regionalgeschichte mit den hier angezeigten beiden Bänden vorliegt, macht ein Blick in die Nachbarregionen deutlich, wo man beispielsweise für den Main-Tauber-Kreis noch auf den 1980 erschienenen Band IV von »Das Land Baden-Württemberg. Amtliche Beschreibungen nach Kreisen und Gemeinden« angewiesen ist – durchaus ein respektables, ähnlichen Aufbauprinzipien verpflichtetes Werk mit den nämlichen, durch die heutige Verwaltungsgliederung bedingten Problemen für den historisch orientierten Benutzer, dem das für den Schlußband in Aussicht gestellte Register hier freilich nicht weiterhilft.

Im Kreiswappen sind mit Kurpfalz und Kurmainz die beiden die historische Entwicklung bis zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entscheidend prägenden Kräfte festgehalten. Ihrer Hinterlassenschaft, aber auch den Zeugen der in diesem Raum besonders lebendigen Adelswelt nicht zuletzt in persönlichen Begegnungen nachzuspüren, laden die zahlreichen, zum Teil farbigen Abbildungen geradezu ein – zusammengefaßt, würden sie einen informativen Bildband abgeben.

Günter Christ

Pfarrerbuch innerwürttembergischer Reichsstädte. Bearb. von MAX-ADOLF CRAMER. (Baden-württembergisches Pfarrerbuch, hg. im Auftrag des Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche in Baden und des Vereins für württembergische Kirchengeschichte, Bd. III). Stuttgart: Verlag Chr. Scheufele 1991. XVI und 170 S.

Vom baden-württembergischen Pfarrerbuch ist nach den Bänden Kraichgau-Odenwald (1979) und Württembergisch Franken (1981) ein weiterer Band anzuzeigen. Die Herausgeber sind sich der »Fragwürdigkeit« der geographischen Umgrenzung bewußt. Aufgenommen wurden die Reichsstädte Eßlingen, Giengen a. d. Brenz, Reutlingen, Rottweil, Schwäbisch Gmünd und Weil der Stadt. Die letztgenannten drei Städte blieben bekanntlich katholisch. In der Reformationszeit trugen aber überall Prediger die neue Lehre vor. (Etwas irreführend ist der Gesamttitel des Werkes; es werden nämlich auch die Lehrer an den öffentlichen Schulen verzeichnet.)

Der Band hat drei Teile. Zunächst werden, nach Reichsstädten geordnet, die Inhaber der einzelnen Kirchen- und Schullehrerstellen chronologisch verzeichnet. Im zweiten, dem umfangreichsten Teil, folgen

die Biographien aller Pfarrer, Diakone und Lehrer (insgesamt 442). An Daten werden geboten: Herkunft, Eltern, Studium, kirchliche Laufbahn, Familie (Frau und Kinder), einschlägige Literatur. Der dritte Teil schließlich bietet die Register: Namen, Dienstorte, sonstige Orte, Berufe.

Das Pfarrerbuch wird sich nicht nur als unentbehrliches biographisches Nachschlagewerk bewähren; es bietet auch die Möglichkeit, die Institution »evangelisches Pfarrhaus« unter vielerlei Aspekten (soziale Verflechtung, genealogische Einbindung, Bildung usw.) zu analysieren. Insgesamt darf man die beiden Landeskirchen und die mit ihnen verbundenen Geschichtsvereine zu dieser großartigen Leistung beglückwünschen.

Rudolf Reinhardt

IMMO EBERL (Bearb.): Flucht, Vertreibung, Eingliederung. Baden-Württemberg als neue Heimat. Begleitband zur Ausstellung, hg. vom Innenministerium Baden-Württemberg. Sigmaringen: Thorbecke 1993. 296 S. Geb. DM 44,-.

Im Zuge des Ende der siebziger Jahre erwachten Interesses an der Sozial-, Alltags- und Mentalitätsgeschichte der Nachkriegszeit haben auch die Flüchtlinge und Vertriebenen, zu denen (rechnet man die Nachkommen mit) etwa jeder vierte bis fünfte Einwohner der alten Bundesrepublik gehört, die Aufmerksamkeit der Historie auf sich gezogen. Der regionalhistorische Ansatz, aber auch das historische Selbstdarstellungsbedürfnis der Bundesländer wirkte in diese Richtung. Machten mit Bayern, Schleswig-Holstein und dann auch Niedersachsen die drei Länder mit den höchsten Vertriebenenquoten den Anfang bei der Beackerung des neuen Forschungsfeldes, so bildete Baden-Württemberg bisher das Schlußlicht.

Die derzeit durch das »Ländle« ziehende Wanderausstellung zur Geschichte der Flüchtlinge und Vertriebenen ist ein Beitrag dazu, diesem Defizit abzuhelpfen. Der hier zu besprechende Begleitband kommentiert die einzelnen Exponate ausführlich, reproduziert sie zum großen Teil und läßt sich so auch unabhängig von der Ausstellung benutzen.

Er informiert über die Vielfalt der deutschen Siedlungsgebiete im Osten, zeigt, wie die Deutschen durch die dortigen Nationalbewegungen vor, vor allem aber nach dem ersten Weltkrieg immer stärker unter Druck gerieten und sich von den Nationalsozialisten gern »heim ins Reich« holen ließen, schildert den Prozeß der Vertreibung in seinen politisch-strategischen und menschlich-leidvollen Dimensionen und dokumentiert die Situation der Vertriebenen und Flüchtlinge in Südwestdeutschland: ihre anfängliche Unterbringung in Lagern, ihre – meist überaus konfliktreiche – Einquartierung in Wohnungen der Einheimischen, den staatlich unterstützten Wohnungsbau der Vertriebenen, deren parteipolitische Auskristallisierungen (BHE), die praktische Wirkung des Lastenausgleichs, die berufliche Eingliederung der Vertriebenen, die Folgen dieses Prozesses für »Religion, Bildung, Kunst und Brauchtum« der Vertriebenen wie der Einheimischen (z. B. die konfessionelle Durchmischung vieler Regionen) und schließlich das interessenpolitische Engagement der Vertriebenenverbände und Landsmannschaften in Baden-Württemberg. Immer wieder wird der Blick auch auf die Unterschiede innerhalb Baden-Württembergs gelenkt, die dadurch entstanden, daß in der südlichen Hälfte des späteren Bundeslandes die französische Besatzungsmacht (anders als die amerikanische im Norden) die Aufnahme von Flüchtlingen zunächst verweigerte. Zahlreiche Illustrationen, kartographische Veranschaulichungen lokaler und regionaler Unterschiede und exemplarische Biographien lockern die Materie auf. Bei letzteren freilich handelt es sich ausschließlich um Erfolgskarrieren, um Vertriebene, denen es gelang, ihren früheren sozialen und wirtschaftlichen Status wiederzuerlangen. Sie belegen jenen Mythos der schnellen und vollständigen Integration der Vertriebenen, dem die ältere Forschung huldigte und Politiker noch heute gern huldigen. Auch dieser Band bricht für ihn – explizit im Vorwort des Innenministeriums und in der Einleitung des Bearbeiters – eine Lanze.

Sicher: Die Sozialpolitik der fünfziger Jahre verhinderte die Proletarisierung und Radikalisierung der Flüchtlinge und Vertriebenen; der BHE als ihre – moderate – Interessenspartei spielte schon in den sechziger Jahren auch in Baden-Württemberg keine nennenswerte Rolle mehr. Die neuere Forschung freilich hat unter anderem gezeigt, daß beruflicher Status und Wiederaufstiegchancen der Vertriebenen – und ganz besonders der erwerbstätigen Frauen – im Durchschnitt noch zu Beginn der siebziger Jahre deutlich unter dem der Einheimischen lagen. (Die schon 1986 ff. publizierten Untersuchungen von Paul Lüttinger sind in dem ansonsten aktuellen Literaturverzeichnis nicht verzeichnet.)

Der Anteil der – schon mit den Entbehrungen und Greueln der Flucht und Vertreibung mehr als die »im Feld« stehenden Männer konfrontierten – Frauen an den Bemühungen der Vertriebenen in Baden-Württemberg wieder Fuß zu fassen, scheint sich, so legt es dieser Band nahe, ohnehin im wesentlichen auf

die Produktion des ein oder anderen Gemäldes (S. 249), die Vorführung alter Trachten (S. 258) und die Bereicherung der schwäbischen Küche um einige Rezepte (S. 263) beschränkt zu haben. Immerhin lassen einige wenige unkommentierte Fotos vom Lagerleben (S. 125f.) erahnen, daß dies nicht alles war. Und immerhin ordnet sich der Darstellungsteil nicht ganz den einleitenden Prämissen unter. Hin und wieder fällt ein wiewohl schwaches Licht auf die Schattenseiten jenes Integrationsprozesses: Die Vertriebenen waren lange Zeit weit stärker als die Einheimischen mit Arbeitslosigkeit konfrontiert (S. 196); ehemalige Vollbauern konnten, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, in Südwestdeutschland (anders als teilweise in Norddeutschland) nur als Nebenerwerbslandwirte an ihren alten Beruf anknüpfen (S. 206ff.); Baden-Württemberg lag im Bundesvergleich zu Beginn der fünfziger Jahre an letzter Stelle, was den Verschwägerungsgrad, also die Eheschließungen zwischen Einheimischen und Vertriebenen anbelangte (S. 156).

Eine historische Ausstellung und ein dazugehöriger Begleitband sind weitgehend auf die Vorarbeiten der Fachwissenschaft angewiesen, sie können diese nicht ersetzen. An aktuellen Untersuchungen mangelt es für den deutschen Südwesten mehr als für andere Bundesländer (sieht man einmal von den neuen ab). Es bleibt zu hoffen, daß sich dies in nicht allzu ferner Zukunft ändert.

Thomas Kühne

9. Kunstgeschichte

ANDREAS TACKE: Der katholische Cranach. Zu zwei Großaufträgen von Lucas Cranach d. Ä., Simon Franck und der Cranach-Werkstatt (1520–1540) (Berliner Schriften zur Kunst, Bd. 2). Mainz: Philipp von Zabern 1992. 290 S. mit 156 Abb. und 16 farb. Tafeln. Ln. DM 120,-.

Lucas Cranach d. Ä. (1472–1553) gilt in der Kunst- und Kirchengeschichtsschreibung der Reformationszeit als der »lutherische« Maler schlechthin, der mit seinen Gemälden und Druckgraphiken in entscheidender und nachhaltiger Weise zur Verbreitung der Ideen Martin Luthers beitrug. Weniger bekannt ist, daß Cranach und seine Wittenberger Werkstatt in den zwei Jahrzehnten, in denen die wichtigsten Arbeiten für Luther entstanden, auch an einem Auftrag für dessen Gegner, den Kardinal Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz und Magdeburg und Administrator des Bistums Halberstadt (1490–1545), arbeiteten: der Ausführung des Bildprogramms für die Altäre des Doms von Halle. Und noch einen zweiten »katholischen« Großauftrag hatte der Meister angenommen: die Ausgestaltung der Stiftskirche des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg (1505–1571) in Berlin. Die vorliegende Arbeit, die Teil einer 1989 an dem Fachbereich für Kommunikations- und Geschichtswissenschaften der Technischen Universität Berlin eingereichten Dissertation ist, hat die Rekonstruktion der Bildprogramme dieser beiden Großaufträge zum Gegenstand.

Die Tatsache, daß Cranach zugleich für Luther, dessen enger Freund und Propagandist er war, und für altgläubige Auftraggeber arbeiten konnte, ist nur dann befremdlich, wenn man die Verhältnisse späterer Jahrzehnte, als die konfessionellen Fronten bereits deutlich abgegrenzt und erstarrt waren, auf die zwanziger und dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts überträgt. Der Verfasser weist jedoch mit Recht darauf hin, daß die Zeit, in der Cranach die beiden hier behandelten Bilderzyklen schuf, eine Übergangszeit war, in der herkömmliche und neue Glaubensvorstellungen noch nebeneinander bestehen konnten. Die lutherische Orthodoxie grenzte sich erst allmählich von derjenigen der mittelalterlichen katholischen Kirche ab, und auch die faktische Konfessionsbildung war ein Vorgang, der sich über mindestens eine Generation hinzog und damals gerade in seinen ersten Anfängen stand. Von daher gesehen ist die Annahme umfangreicher Aufträge von seiten katholischer Fürsten durch Cranach und deren Realisierung durch seine Werkstatt so ungewöhnlich nicht. Dennoch bleibt das Problem des religiösen Weltbildes oder der Glaubensgesinnung und Frömmigkeit, die in diesen Werken zum Ausdruck kommen – ein Problem, das von dem Verfasser vielleicht doch nicht genügend bedacht wird.

Kurz nach der Bekanntmachung der Ablaßthesen Luthers begann der Kardinal Albrecht, in Halle seine Lieblingsresidenz in prächtigen, renaissanceartigen Dimensionen auszubauen. Hierzu gehörte auch die Errichtung eines neuen Stifts, die der Kardinal an seinem 30. Geburtstag, dem 28. Juni 1520, vornahm. Sitz des neugegründeten Stifts wurden die größte Kirche der Stadt, die Dominikanerkirche zum Heiligen Kreuz, und die zugehörigen Klostergebäude. Für diese später als »Dom« von Halle bezeichnete Kirche, in der Albrecht einen reichen Reliquienschatz hatte zusammentragen lassen, gab er bei Cranach einen Zyklus von Bildern in Auftrag, der auf sechzehn Seitenaltären aufgestellt werden sollte. Hauptbild der Festtags-

seite des Flügelaltars war jeweils ein Ereignis des Leidens Christi, angefangen vom »Einzug in Jerusalem« bis zur »Auferstehung Christi«. Auf der Predella des Altars war immer das alttestamentliche Ereignis abgebildet, das als Vorbild (Typos) der Leidensstation Christi dienen konnte – z. B. im Falle der Auferstehung die Jonas-Geschichte. Sowohl auf den Seitenflügeln wie auf den einzelnen Tafeln der Werktagsseite der Altäre waren der Patron des Altares und andere Heilige mit ihren Attributen dargestellt. Die Arbeiten an dem Zyklus begannen im Herbst 1520 und waren spätestens 1525 abgeschlossen.

Für den Versuch einer Rekonstruktion des ursprünglichen Zyklus der Hallenser Altarbilder ergab sich somit die doppelte Aufgabe der Einordnung der noch vorhandenen Gemälde in ihren ursprünglichen Zusammenhang (wobei es keineswegs in allen Fällen sicher ist, ob das betreffende Bild überhaupt zu dem Zyklus gehörte) und der Lösung der Frage, welche zentralen Szenen oder Darstellungen von Heiligen verloren gingen und wohin sie einmal gehörten. Glücklicherweise war der Verfasser dabei nicht ausschließlich auf Vermutungen angewiesen, sondern er konnte auf die von Cranach selbst gezeichneten Entwürfe der Altarbilder zurückgreifen, die zum großen Teil erhalten sind. Allerdings ist auch hier wiederum die Zuordnung der Zeichnungen nicht in allen Fällen klar. Doch kann der Rekonstruktionsversuch, der sich auch auf die in der Stiftskirche von Halle verwendeten liturgischen Sondertexte der Karwoche stützt, im ganzen als gelungen gelten. Die zu Hilfe genommenen Hypothesen fügen sich durchaus überzeugend in den Gesamtrahmen ein.

Hierzu gehört auch die Zuordnung der Ausführung eines Großteils der Bilder an einen Künstler der Cranach-Werkstatt namens Simon Franck, der sich später selbständig machte und noch in Aschaffenburg für den Kardinal Albrecht arbeitete. Dieser Künstler wurde bisher in der kunsthistorischen Forschung mit den Notnamen »Meister der Gregorsmesse« und »Pseudo-Grünewald« bezeichnet. Wie bereits erwähnt, hat Lucas Cranach d. Ä. die maßstabgetreuen Entwürfe (»Visierungen«) für die Altäre der Hallenser Stiftskirche selbst angefertigt, die Ausführung aber seiner Werkstatt übertragen. Ob die Gemälde in Wittenberg oder in einer Zweigwerkstatt in Halle ausgeführt wurden, ist nicht bekannt. Doch hat Simon Franck den Hochaltar der Marien- (Markt-) Kirche zu Halle bereits 1529 als eigenständiger Meister geschaffen.

Im Auftrage des Neffen des Kardinals Albrecht, des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg, hat Cranach mit seiner Werkstatt in den Jahren 1537–1538 nochmals einen Passions- und Heiligenzyklus, ähnlich dem in Halle, geschaffen. Nach dem Vorbild seines Onkels gründete auch Joachim ein neues Stift, wozu er die in der Nähe seines Schlosses in Berlin-Cölln gelegene Dominikanerkirche verwendete. (Sie wurde später als »Alter Dom« bezeichnet; König Friedrich II. ließ sie abreißen). Die Rekonstruktion des Berliner Zyklus ist noch ungleich schwieriger als die des Hallenser, da bei dem Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund (1608–1620) vom lutherischen zum calvinistischen Glauben ein Großteil der sakralen Kunstwerke der Stiftskirche (sie hatte insgesamt 15 Flügelaltäre) demoliert und in die Spree geworfen wurde. Die lutherisch gebliebene Kurfürstin Anna (1576–1625) rettete einen Teil der Bilder. Zahlreiche Berliner Reliquien, Reliquiare und Bilder wurden auch von katholischen Fürsten aufgekauft und so in alle Welt zerstreut. Der Versuch, den Berliner Passionszyklus wenigstens wieder zwischen zwei Buchdeckeln zusammenzuführen, ist umso verdienstvoller.

Wie bereits angedeutet, ist zu dem vorliegenden Werk kritisch vor allem anzumerken, daß der Verfasser der Frage nach dem hinter den Passionszyklen Cranachs stehenden religiösen Weltbild nicht eingehender nachgegangen ist. Zwar sind seine einleitenden Ausführungen über die noch nicht ausgebildete konfessionelle Differenzierung in der Entstehungszeit der Zyklen (1520–1538) durchaus zutreffend. Auch blieben die zur Reformation übergetretenen Fürsten nicht selten lebenslang den kultischen Formen der mittelalterlich-katholischen Kirche verhaftet, in denen sie aufgewachsen waren. Dies trifft schon bei Luthers Landesherrn, dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen von Sachsen zu, gilt aber sicher auch für Joachim II. von Brandenburg, der an Allerheiligen 1539 mit dem Einnehmen des Abendmahls unter beiden Gestalten seinen formellen Übertritt zum neuen Glauben vollzog. Fürsten wie er und die Mehrzahl des christlichen Volkes der damaligen Zeit mögen einen solchen Schritt noch nicht als Glaubens- oder Kirchenwechsel verstanden haben, aber die theologisch Gebildeten waren sich wie die Reformatoren selbst der fundamentalen Unterschiede zwischen »papistischem« und »evangelischem« Glauben sehr wohl bewußt. Und Lucas Cranach muß ohne Zweifel als theologisch gebildet gelten, auch wenn er nicht wissenschaftliche Theologie studiert hat.

Der an den zahlreichen gotischen Flügelaltären des katholischen Kirchenraums praktizierte Heiligen- und Reliquienkult, die dort zelebrierten unzähligen Toten- und Gedächtnismessen waren einer der

hauptsächlichen Greuel des Papsttums, gegen den alle Reformatoren Sturm liefen. Es ist deshalb unzutreffend, wenn der Verfasser zu dem Berliner Passionszyklus feststellt, »daß aus ihm weder eine altkirchliche noch eine lutherische Passionsfrömmigkeit abzulesen ist« (S. 173). Mit Sicherheit kann man an den Motiven aus der Passionsgeschichte kein »reformatorisches Anliegen« Cranachs ablesen (schon gar nicht ist der Hallenser Zyklus ein »evangelisches U-Boot«, dessen reformatorische Sprengladung der »dumme« Albrecht nicht bemerkt hätte): damit hat Tacke durchaus recht. Doch gilt nicht, wie er meint, auch der Umkehrschluß. Vielmehr sind beide Zyklen Zeugnisse genuiner spätmittelalterlicher katholischer Weltsicht und Frömmigkeit (womit nicht gesagt ist, daß dies auch Cranachs persönlicher Glaubensüberzeugung entsprochen hätte!). Dafür spricht schon die pure Existenz der zahlreichen Altäre, auf denen die Passion Christi in Einzelszenen für die stufenweise fortschreitende *pia meditatio* des frommen Betrachters dargestellt war. Der Beter konnte so, nach spätmittelalterlich-franziskanischer Auffassung, Anteil am Leiden Christi gewinnen und der Verurteilung im Endgericht entgehen. In der Sicht Luthers barg diese Art von Frömmigkeit die Gefahr der »Werkelei« in sich; in den Augen Calvins war es falscher Kultus, Götzendienst.

Aber auch keine einzige der einzelnen Darstellungen kann mit reformatorischem Glaubensverständnis in Zusammenhang gebracht werden: weder die Heiligenbilder noch die zentralen Altarbilder. Alle stehen vielmehr im Kontext des mittelalterlichen religiösen Weltbildes und sind in diesem zu deuten. Ich nenne dafür nur als einziges Beispiel die »Höllenfahrt Christi«. In dem Hallenser Zyklus (S. 149, Abb. 90) ergreift der zur Hölle abgestiegene Erlöser zuerst den Arm Adams; in dem Berliner Zyklus (S. 260, Abb. 151) ist es Eva, die als erste an der Hand Christi den Bereich des Höllenschlundes verläßt. Beide Male ist die Unterwelt neben den Heiligen des Alten Testaments auch mit zahlreichen Kindern bevölkert: sie ist als *Limbus patrum* und *Limbus puerorum* zugleich dargestellt. Ganz gewiß keine religiös »neutrale« Bildlösung! Man lese nur nach, was Luther in seinem »Großen Katechismus« von 1529 zu diesem mythologischen Komplex, der ja inzwischen auch den modern sein wollenden katholischen Theologen peinlich geworden ist, zu sagen hat: nämlich überhaupt nichts. Ob man aus der Tatsache, daß die Bildgestaltungen Cranachs bewußt im Rahmen der spätmittelalterlich-katholischen Religiosität realisiert wurden, Rückschlüsse auf die Glaubensgesinnung, den Charakter oder die Charakterlosigkeit des Malers ziehen darf, kann hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls war er nicht nur ein bedeutender und überaus produktiver Künstler, sondern auch ein tüchtiger Geschäftsmann.

Bei der Lektüre des Buches sind folgende Fehler und Versehen aufgefallen: S. 9, Z. 25 muß es heißen: »Antichristi«; S. 26, Z. 26: »daß alle Hallenser Kirchen ihm als Filialkirchen«; S. 155, Z. 6: »nicht gerade bescheiden«; S. 155, Z. 33: Heinrich von Akko kann nicht »Weihbischof von Akko« gewesen sein, auch nicht »Suffraganbischof von Halberstadt«, sondern er war Weihbischof (des Administrators) von Halberstadt und als solcher Titularbischof von Akkon; entsprechend muß es S. 159, Z. 1 heißen: »Weihbischof«; S. 159, Z. 7: »die 22. Augusti«; S. 169, Z. 12: »illam ex regum historia«; S. 171, Z. 9: »Sanctae Crucis«; S. 246: die Bildunterschrift unter Abb. 139 muß heißen: »Joab ersticht Abner«. Zu der Zeichnung des heiligen Clemens (S. 115, Abb. 57) wüßte man gern, weshalb ein Papst hier mit dem Bischofsstab (*pedum*) und nicht, wie sonst üblich, mit dem päpstlichen Kreuzstab abgebildet ist.

Unbeschadet den wenigen hier angeführten kritischen Bemerkungen und Beanstandungen ist das Werk insgesamt von hoher wissenschaftlicher Qualität. Allein das Auffinden und die Zusammenstellung des Bildmaterials, die gewiß mit einem enormen Arbeitsaufwand verbunden waren, verdienen uneingeschränkte Anerkennung. Das Buch eröffnet bisher unzureichend bekanntes Neuland sowohl auf dem Gebiet der kunsthistorischen als auch dem der religions- und kulturgeschichtlichen Erforschung des Zeitalters von Renaissance und Reformation. Helmut Feld

GEORG DEHIO: Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Begründet vom Tag der Denkmalpflege, fortgeführt von Ernst Gall, Neubearb. und besorgt durch die Dehio-Vereinigung. Baden-Württemberg I: Die Regierungsbezirke Stuttgart und Karlsruhe. Bearbeitet von DAGMAR ZINDARS (u. a.) München: Deutscher Kunstverlag 1993. VIII und 909 S. mit 7 Karten.

In einigen Jahren kann der »Dehio« einen runden Geburtstag feiern. Gegründet im Jahre der Denkmalpflege 1900, erschien 1905 als erster Band »Mitteldeutschland« (kürzlich als Nachdruck erneut aufgelegt). Weitere Bände folgten, bei fast gleichbleibender Konzeption. (Die Österreich-Ausgabe ging nach dem

Zweiten Weltkrieg organisatorisch eigene Wege.) Die Gliederung ist topographisch, d.h. sie richtet sich nach vorgegebenen, allerdings wechselnden politischen Einheiten.

Der Band Baden-Württemberg erschien 1964 zum letzten Mal. Nun liegt eine Neubearbeitung vor, die zwei Bände benötigt. Als Gliederungsrastrer wurden die Regierungsbezirke gewählt; daß dies recht willkürlich ist und oft Gewachsenes auseinanderreißt, ist den Herausgebern wohl bewußt. Der zweite Band mit den Regierungsbezirken Tübingen und Freiburg soll 1995 folgen.

Daß die Neubearbeitung gegenüber der Auflage von 1964 gewonnen hat, zeigt schon der Umfang. Waren es damals knapp 600 Seiten, bietet allein der erste Band über 900 Seiten Text. Auch die einzelnen Artikel haben sehr gewonnen. Als Beispiel sei »Stuttgart-Mühlhausen« (in der neuen Auflage S. 550) genannt. Erhielt in der alten Auflage die überaus interessante Veitskirche mit ihren drei gotischen Altären 15 Zeilen, so ist es jetzt fast eine ganze Seite. Daß die benachbarten Stadtteile Stuttgart-Münster und Stuttgart-Hofen ebenfalls aufgenommen wurden, ist ein erfreulicher Fortschritt, erhielt doch die klassizistische St. Barbara-Kirche in Hofen nach der Säkularisation drei prächtige Barockaltäre aus der Franziskanerkirche im benachbarten Öffingen.

Insgesamt informiert der »Dehio« umfassend den Freund der Kunst, vor allem auf Reisen. Konsequenz wurden jetzt auch Denkmäler des 20. Jahrhunderts aufgenommen; sie sind bereits Teil unserer Geschichte. Wie in den älteren Auflagen sind Grundrisse der größeren Objekte beigegeben, manchmal auch Pläne der historischen Stadtkerne. Das handliche Format wurde beibehalten, ebenso die bewährte alphabetische Gliederung. Daß eingemeindete Orte unter ihrem alten, historischen Namen erscheinen, ist erfreulich; dort wird der Besucher am ehesten nachschlagen. Ebenso ist zu begrüßen, daß auf die schrecklichen Retortennamen der letzten Gebietsreform ganz verzichtet wurde. So erscheint der altwürttembergische Ort Beutelsbach unter diesem Namen, nicht unter »Weinstadt«.

Einige kleinere Korrekturen und Ergänzungen: Bei Bildechingen hätte kritisch angemerkt werden müssen, daß die altehrwürdige Wallfahrtskirche zur schmerzhaften Muttergottes, ein spätgotischer Bau des 15. Jahrhunderts, durch die Erweiterung 1962/63 ihren Reiz, aber auch die eigentliche Tradition verloren hat und im Grunde heute nur noch das Treppenhaus der neuen Kirche ist. – Nicht aufgenommen wurde Degmarn, ein Deutschordensdorf bei Neckarsulm. Die schmucke Barockkirche des 18. Jahrhunderts mit ihrer ursprünglichen Ausstattung hätte einige Zeilen verdient, ebenso das Pfarrhaus aus der gleichen Zeit. Auch das benachbarte Dahenfeld fehlt. Bei Markgröningen wäre ein Hinweis angebracht gewesen, daß die Reste der Spitalkirche lange Zeit als Wagenremise und Scheuer gedient haben; 1955 wurden sie der katholischen Gemeinde überlassen. Diese sorgte für eine Restauration der Ruine; Schwierigkeiten machte die architektonische Anbindung eines neuen Kirchenschiffs an den schlanken, hohen und engen Chorraum.

Erfreulich ist, daß der Verlag den schnell verschmutzenden Leineneinband aufgegeben hat. Er wurde durch eine abwaschbare Folie ersetzt. Allerdings flog dem Rezensenten beim ersten Durchblättern ein Bogen (S. 537–552) entgegen. Dies sollte bei einem Buch nicht passieren, das auf Reisen einige Strapazen auszuhalten hat.

Rudolf Reinhardt

STRASSE DER ROMANIK. Die Kunstführerkassette. Kirchen, Klöster, Burgen in Einzelheften. München/Berlin: Deutscher Kunstverlag 1993. Kassette mit 49 Heften (insges. 1100 S. mit ca. 600 Bildern). DM 78,-.

In Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Wirtschaft, Technologie und Verkehr in Magdeburg hat der Deutsche Kunstverlag durch 49 Kunstführer der Reihe »Große Baudenkmäler« im Land Sachsen-Anhalt eine Straße der Romanik »ausgesteckt« (zwei Routen: Nord und Süd). Vorgestellt werden berühmte Denkmäler: Gernrode, Quedlinburg, Havelberg, Merseburg, Zeitz, Halle, Schulpforte, Hammersleben, Magdeburg, Querfurt, Jerichow, Naumburg, Halberstadt, aber auch weniger bekannte, doch nicht minder eindrucksvolle Zeugen der romanischen Baukunst, so die Stiftskirche St. Pankratius in Hammersleben, die Doppelkapelle in Landsberg, Burg Falkenstein, die Klosterkirche in Hecklingen usw. Die Kunstführer informieren kurz, aber sachkundig. Eine solche Kassette bietet zweifellos Vorteile; im voraus schon kann man sich informieren und im nachhinein sind die kleinen Hefte übersichtlich geordnet. Ein erstes Blättern in den Führern zeigt den teilweise recht desolaten Zustand mancher Baudenkmäler; sie machen aber auch deutlich, daß selbst die Westdeutschen Opfer der Teilung waren: Fast ein halbes Jahrhundert war uns der Zugang zu großartigen Zeugen einer gemeinsamen Vergangenheit verwehrt worden.

Rudolf Reinhardt

ELISABETH HÜTTER: Die Pauliner-Universitätskirche zu Leipzig. Geschichte und Bedeutung (Forschungen und Schriften zur Denkmalpflege Bd. 1). Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1993. XV und 179 S. 8 Farbtafeln. Ln. DM 68,-.

Die sog. »Wende« hat uns manche Veröffentlichung beschert, die ihr Verhaftetsein im alten System noch deutlich zeigt (vgl. z.B. oben S. 268 f.). Umso erfreulicher ist es, daß wir das vorliegende Buch anzeigen können, das erst jetzt erscheinen konnte und als erster Band einer neuen Reihe des Landesamts für Denkmalpflege Sachsen eine Wiedergutmachung in verschiedener Hinsicht darstellt.

Es handelt sich um eine schon 1961 fertiggestellte Dissertation, die – aus guten Gründen unverändert – nunmehr erscheint, ja erst jetzt erscheinen kann, nachdem man sie – da anscheinend als unliebsam empfunden – an der Universität verschwinden ließ; jedenfalls mußte sie bereits auf die Nennung des inzwischen aus der DDR geflohenen Doktorvaters verzichten und ist dort nicht mehr aufzufinden (!) – ein Zeugnis dafür, wie damals dort unangenehme Wahrheiten unterdrückt wurden. Schon in jenen Jahren nämlich hatte der erbitterte und letztlich erfolglose Kampf vor allem der Denkmalpflege um die Erhaltung der Leipziger Universitätskirche begonnen, die sowohl Kirche als auch ein sehr wichtiger Raum für Veranstaltungen der Universität gewesen ist und schließlich auch der ausgebombten katholischen Propstei-Gemeinde für ihre Gottesdienste diente. Dieser Kampf wird in den vorgeschalteten Abschnitten dokumentiert und fand in der eiligst nach dem grundlegenden Beschluß des Politbüros der SED durchgeführten Sprengung der Kirche 1968 seinen abrupten Abschluß; aus ihr wurden nicht einmal die wertvollsten Kunstwerke gerettet und sogar noch in den Trümmern wurde die Untersuchung baugeschichtlicher Fragen rundweg abgelehnt. Ein wahrhaft trauriges Kapitel deutscher Universitätsgeschichte, mit dem das Leipziger Universitätsviertel »sozialistisch« umgestaltet wurde.

Die Leipziger Paulinerkirche wurde seit etwa 1231 als Kirche des dortigen Dominikanerklosters zu bauen begonnen. Die Verfasserin geht allen ihren Baustadien gewissenhaft nach, beginnend mit dem Versuch einer Rekonstruktion der ursprünglichen Anlage, eingebunden in die Bettelordensarchitektur des 13. Jahrhunderts, und weitergeführt über den spätgotischen Umbau zur Hallenkirche, die Umgestaltung zur evangelischen Universitätskirche nach der Einführung der Reformation bis hin zu den Umbaumaßnahmen im Barock und im 19. Jahrhundert. Dies alles ist eine sehr zuverlässige Darstellung.

Natürlich darf man nicht vergessen, daß überall dort, wo die allgemeine Entwicklung dargestellt oder Vergleiche gezogen werden, der Forschungsstand von 1961 gegeben ist, wobei zudem schon damals der erschwerte Zugang zu westlicher Fachliteratur sich abzeichnete. Das schadet der eigentlichen Darstellung des Befundes an der Paulinerkirche selbstverständlich nicht, aber es wird spürbar, wenn z.B. Fragen der Ordensgeschichte und Ordensarchitektur etwa bei dem einführenden Kapitel über die Dominikaner (und ihre Ausbreitung in Mitteldeutschland) oder der Stadtgeschichte (z.B. zur Anlage von Bettelordensklöstern am Stadtrand) behandelt werden. Der Exkurs über die deutschen Universitätskirchen (S. 121 f.) hätte m.E. breiter ausfallen sollen; die Bemerkung, daß 1542 der Universität Tübingen das »Augustinerstift« zugewiesen wurde, ist falsch. In einem Anhang (S. 157–174) werden gedruckte und ungedruckte Quellentexte ediert. Dem Text sind 8 Farbtafeln mit Aufnahmen der Kirche kurz vor ihrer Zerstörung und einem Ausmalungsentwurf von 1898 vorangestellt.

Das Werk stellt somit eine gründliche Untersuchung des Baudenkmals und zugleich eine würdige Erinnerung an diese frevelhaft zerstörte Kirche wie auch eine dankenswerte geistige Wiedergutmachung dar. Mögen wir in Zukunft von solchen Untaten bewahrt bleiben.

Jürgen Sydow

10. Umschau

Schon immer hat die Bildung geistlicher Sekundogenituren in der frühen Neuzeit das Interesse der Historiker gefunden. Besonders bekannt wurde das Haus Bayern, dem es gelang, von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis 1761 in der Reichskirche eine bedeutende Sekundogenitur zu halten, und zwar mit dem Zentrum in Köln. Auch Habsburg bemühte sich. Seit 1665 hatte die Dynastie aber keine Kandidaten mehr zur Verfügung. Dies änderte sich erst 1769, als ein Sohn von Kaiserin Maria Theresia, Maximilian Franz, wieder in der Reichskirche eingesetzt werden konnte. Er sollte dann Köln und Münster samt dem Hochmeisteramt des Deutschen Ordens übernehmen. Einen gewissen Ersatz für den Ausfall der

Habsburger leisteten um die Wende zum 18. Jahrhundert die verschwägerten Pfalz-Neuburger und die Lothringer; doch fielen auch diese beiden Dynastien nach einer Generation praktisch aus. Die katholischen Wettiner traten ebenfalls um 1700 an; sie konnten aber erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts mit Clemens Wenzeslaus, zunächst Bischof von Freising und Regensburg, dann Erzbischof von Trier und Augsburg einen nennenswerten Erfolg erzielen. Die Bemühungen anderer Dynastien (Hessen-Darmstadt, Württemberg) blieben meist in den Ansätzen stecken.

Wichtige Instrumente bei diesem Mühen um beständige Positionen in der Reichskirche waren die Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge und Kumulationen. Mit Hilfe dieser beiden Verfassungsfiguren ließen sich auf die Dauer mächtige und einflußreiche Sekundogenituren schaffen.

Daß es schon vorher, im 15. und 16. Jahrhundert ähnliche Bestrebungen der hochadeligen Dynastien gegeben hat, hat kürzlich *Hans-Georg Aschoff* am Beispiel der westfälischen und niedersächsischen Hochstifte (Köln, Bremen, Paderborn, Münster, Osnabrück, Utrecht, Minden, Verden, Hildesheim) gezeigt (*Dynastische Interessen in den westfälischen und niedersächsischen Bistümern während des 15. und 16. Jahrhunderts*, in: *Römische Quartalschrift* 87, 1992, S. 236–251). In Konkurrenz zum einheimischen Adel und einigen gräflichen Familien (Moer, Hoya) waren vor allem die Dynastien Hessen, Braunschweig-Grubenhagen, Braunschweig-Wolfenbüttel, Braunschweig-Lüneburg, Holstein, Sachsen-Lauenburg daran interessiert. Auch hier waren Koadjutorien und Kumulationen bewährte Instrumente. Daß diese Versuche, im Gegensatz zu den Bemühungen im 17. und 18. Jahrhundert, bisher kaum beachtet wurden, hat verschiedene Gründe. Für das 16. Jahrhundert drängte sich vor allem das Problem der Konfessionsbildung, das heißt das Ringen zwischen der alten und den neuen Kirchen in den Vordergrund des Interesses. Dynastisches Mühen um die Hochstifte der Reichskirche wurden von beiden Seiten stillschweigend geduldet, weil es auch dem Erhalt der eigenen Konfession diene.

Nach der Besetzung Mitteldeutschlands durch die russische Armee, bereiteten die neuen Machthaber und ihre deutschen Handlanger dem »bürgerlichen Vereinswesen« ein rasches Ende. Alle Vereine wurden aufgelöst und enteignet. Allein in der Stadt Chemnitz waren es über 500. Dazu gehörten so harmlose Vereinigungen wie der »Verein zur Unterstützung armer Kranker«, die »Lutherhilfe (Kirchbauverein der Luthergemeinde)«, der »Erste Englische Sprachverein«, der »Gymnasialverein«, der »Deutsche Frauenbund zur alkoholfreien Kultur«, der »Katholische Männerverein«, der »Sparverein für Konfirmanden und jugendliche Personen«, der »Caritasverband« und schließlich auch der »Verein für Chemnitzer Geschichte«. Sparkonten, Archiv und Bibliothek wurden durch den Rat der Stadt beschlagnahmt. Nach der »Wende« entstand auch der Chemnitzer Geschichtsverein neu (19. April 1991). Er konnte schon mit einer eigenen Zeitschrift an die Öffentlichkeit treten (*»Mitteilungen des Chemnitzer Geschichtsvereins«*. 62. Jahrbuch, NF1. Chemnitz: Selbstverlag des Chemnitzer Geschichtsvereins 1992). Dabei knüpft er an die »Mitteilungen des Vereins für Chemnitzer Geschichte« (1876–1944) an. Das Generalthema ist das Chemnitzer Vereinsleben der letzten einhundert Jahre. Wolfgang Uhlmann schildert die breite Streuung der »Chemnitzer Vereine im 19. Jahrhundert« (S. 7–17: Spar- und Wohltätigkeitsvereine, Geselligkeitsvereine, technische Vereine, Musik- und Theatervereine, Bildungs- und Wissenschaftsvereine, Frauenvereine, Sportvereine, Militärvereine usw.). Gert Richter, der Vorsitzende, berichtet über die Geschichte des »Vereins für Chemnitzer Geschichte« von 1872 bis 1945 (S. 19–46). Weitere Beiträge sind dem Verein »Kunsthütte«, dem »Chemnitzer Erzgebirgszweigverein« und den »Chemnitzer Musik- und Gesangsvereinen« gewidmet. Makaber ist die »Liste der zwischen 1945 und 1948 aufgelösten Vereine« (S. 119–146). Wie schon erwähnt, waren es über 500 solcher »bürgerlicher Vereinigungen«. Die Namen zeigen, daß auch christlich geprägte Gruppen als »bürgerlich« eingestuft und entsprechend behandelt wurden.

Als Nachfolger der bewährten Bibliographien von Heyd und Lautenschlager erscheint seit geraumer Zeit die »Landesbibliographie von Baden-Württemberg«, herausgegeben von der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Verbindung mit den Landesbibliotheken Karlsruhe und Stuttgart. Nun liegt, bearbeitet von Brigitte Schürmann und Ludger Syré, *Band 9* vor. Er bietet »die Literatur des Jahres 1988, mit Nachträgen ab 1986« (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1992. XVIII und 800 S.).

Seit mehr als zehn Jahren untersucht Lutz Reichardt die Namen der württembergischen Ortschaften. In regelmäßigen Abständen erscheinen Ortsnamenbücher. Gliederungsprinzip sind die heutigen Stadt- und Landkreise. Aufgenommen werden auch Wüstungen, sowie einfache Wohnplätze. Nach der Lokalisierung des Orts folgen alle nachweisbaren Namensformen. In einem weiteren Abschnitt wird jeder

Ortsname historisch und philologisch gedeutet und eingeordnet. Nach den Landkreisen Stuttgart, Esslingen und Ludwigsburg (1982), Reutlingen (1983), Tübingen (1984), Alb-Donau und Ulm (1986), Heidenheim (1987) und Göppingen (1989) erschien nun: *Ortsnamenbuch des Rems-Murr-Kreises*. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen Band 128) Stuttgart: Kohlhammer-Verlag 1993. VII und 466 S. mit 1 Karte.

Bei der Verwaltungsreform der siebziger Jahre wurden die Gemeinden Altheim, Kreenheinstetten, Leibertingen und Thalheim zur Gesamtgemeinde Leibertingen zusammengeschlossen. Kreenheinstetten feierte kürzlich das 1000-jährige Jubiläum seiner ersten Erwähnung. Dies wurde möglich, weil das in einer St. Gallener Urkunde von 793 erwähnte »Hohunsteti«, das die Forschung unterschiedlich lokalisiert, kurzerhand für Kreenheinstetten in Anspruch genommen wurde. Eine Festschrift erschien unter dem zunächst rätselhaften Titel: »Im Schatten eines Denkmals«. Der Untertitel deutet: »Geschichte und Geschichten des Geburtsortes von Abraham a Sancta Clara, Kreenheinstetten 793–1993«. Herausgegeben wurde die Festgabe von der Gemeinde Leibertingen (246 Seiten), die Redaktion hatte Walter Knittel. Das Buch ist gut aufgemacht, bei der Geschichte liegt der Akzent verständlicher Weise auf der Neuzeit. Dafür wurde umfangreiches ungedrucktes Material herangezogen (u. a. im Erzbischöflichen Ordinariatsarchiv Freiburg und im Generallandesarchiv Karlsruhe). Die Beiträge zur neuesten Geschichte beruhen teilweise auf mündlichen Berichten derer, die dabei gewesen sind. Das »Denkmal« des Dorfes, den berühmten Wiener Prediger, schildert Gunter Haug (S. 41–52). Diesen Artikel hätte man besser einem Fachmann anvertraut, da in der vergangenen Zeit eine umfangreiche Literatur über den kaiserlichen Prediger erschienen ist. Nicht fehlen durfte »Nur Kinder, Küche, Kirche? – Frauen im Dorf von 1850 bis 1950« (S. 165–179).

Auch Hailfingen (heute Ortsteil von Rottenburg) erhielt ein Heimatbuch: »Hailfingen 1093–1993. Ein Gäudorf und mehr als 900 Jahre Geschichte« (redigiert von Karlheinz Geppert und Heidi Heusch. Rottenburg am Neckar/Hailfingen 1993. 374 S.). Anlaß für das Jubiläum war die erste Erwähnung des Roperti de Hadelvinga in einer Urkunde des Klosters Allerheiligen (Schaffhausen). Die Herren von Hailfingen, im Rottenburger Raum weit verzweigt, waren zunächst Ministerialen der Pfalzgrafen von Tübingen, dann der Grafen von Hohenberg. Sippengrablege war das Kloster Bebenhausen. 1527 starb die Familie mit Wendel von Hailfingen zu Pfäffingen aus (Hans-Peter Müller, Die Adligen von Hailfingen, S. 45–74). Unter dem Titel »Am Ende des Alten Reiches« schildert Dieter Manz die »Orts- und Regionalgeschichte von 1790 bis 1805«, d. h. vor allem die Folgen der Revolutionskriege für den Rottenburger Raum, nämlich Truppendurchzüge, Einquartierungen, Emigranten usw. Eine wichtige Quelle war das »Aufschreibbüchlein« von Christian Baur, einem Hailfinger Bauern. Diese, aus einer engen Perspektive geschriebenen Aufzeichnungen, mußten durch andere chronikalische Quellen (z. B. die Chronik von Ludwig Anton Hasler) ergänzt und erweitert werden. Ebenfalls von Dieter Manz stammt »St. Laurentius in Hailfingen, zur Bau- und Kunstgeschichte der Hailfinger Pfarrkirche« (S. 129–154). Dieses Gotteshaus mit netzgewölbtem Chor und spätgotischem Sakramentshaus gehört zu jenen Dorfkirchen der Gegend, welche noch heute ein sichtbarer Hinweis auf den Wohlstand sind, der im 15. und 16. Jahrhundert auf den fruchtbaren Lößböden des Gäus herrschte. – Edelgard Schmalz schildert »Die Pfarrei St. Laurentius im 19. Jahrhundert« (S. 155–168). Dieser Beitrag zeichnet sich weder durch eine besondere Kenntnis der kirchlichen Strukturen der Zeit noch durch Verständnis für die Kirchenreformen wessenbergischer Couleur aus. – Verschiedene Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte sind unter dem Titel »Vom Bauerndorf zur Auspendlergemeinde« zusammengefaßt. Unter anderem wird auch die Auswanderung nach Amerika geschildert. Interessant ist, daß bei der Reichstagswahl von 1933 in Hailfingen das Zentrum von der NSDAP überholt wurde, ganz im Gegensatz zu anderen katholischen Orten der Gegend (in Seeborn zum Beispiel erreichten die Nationalsozialisten nur 10%, während das Zentrum mit 75% aus der Wahl ging). – Utz Jeggel geht auf ein düsteres Kapitel ein; 1944/45 wurden KZ-Häftlinge und Zwangsarbeiter eingesetzt, um die Rollbahn des auf Hailfingen Gemarkung liegenden Flugplatzes zu verlängern. (Zwei kleine Korrekturen: Es gab keine dreimotorigen Messerschmitt-Flugzeuge; die Me 110 war 2-motorig; der Flugplatz wurde verlängert, um den modernen Me 262-Düsenflugzeugen den Start zu ermöglichen.) Ungefähr 75 dieser Arbeiter kamen um und wurden in einem Massengrab beigesetzt. Wenig glücklich war das Verhalten der Franzosen, als am 2. Juni 1945 das Grab geöffnet und die Toten umgebettet wurden. Der Terror der Besatzungsmacht, dem zwei Bondorfer Bürger zum Opfer fielen, war nicht geeignet, die Deutschen »umzuerziehen«. Die restlichen Beiträge

unter dem Titel »Hailfingler Leute«, »Geschichten«, »Vom Feiern und Singen, vom Essen und Trinken« und schließlich »Vereine« schildern bunt und farbig die Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte wie auch die Gegenwart. Die Tatsache, daß es auch einen Tennisclub gibt, zeigt, daß man es im Dunstkreis von IBM und Daimler zu etwas gebracht hat. – Dankbar ist der Leser für eine Liste der »Maße und Währungen« (S. 361) und das Register (S. 362–373).

Es ist ungewöhnlich, an dieser Stelle ungedruckte Arbeiten anzuzeigen (Exemplare der Arbeit können eingesehen werden an der Universitätsbibliothek Eichstätt, im Diözesanarchiv Rottenburg, im Staatsarchiv Ludwigsburg, in den Stadtarchiven Ellwangen und Schwäbisch-Hall, sowie neuerdings in der Bibliothek des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart). Wenn wir eine Ausnahme machen, dann deshalb, weil eine Studie zahlreiche interessante Nachrichten aus ungedruckten Quellen bietet, die ihres Umfangs wegen wohl aber nie gedruckt werden kann: *Ingo Gabor, Aspekte zum Kapellenbau im Gebiet der Fürstpropstei Ellwangen/Jagst im 17. und 18. Jahrhundert (Magisterarbeit an der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Universität Eichstätt 1993. 276 S., 2 Landkarten, 51 S. Bilder)*. Der Titel ist etwas irreführend: Der Autor beschränkt sich auf den Virngrund, also jenes Gebiet, das 1024 von Kaiser Heinrich II. als ellwängisches Territorium umschrieben worden ist. Trotz dieser Beschränkung wurden zahlreiche interessante Objekte aufgenommen: Sebastianskapelle in Breitenbach, Marienkapelle in Buch, Gangolfkapelle in Bühlertann, Heidkapelle bei Dalkingen, Kapelle zum hl. Wendelin und zur schmerzhaften Muttergottes in Ebnat (Gemeinde Neuler), die Kapellen in der Stadt Ellwangen selbst usw. Jedes Objekt ist eingehend beschrieben; den historischen Daten liegen umfangreiche ungedruckte Quellen zugrunde. In einem zweiten Teil wird das aufbereitete Material systematisch gegliedert, nach Künstlern, Handwerkern, äußere Gestaltung, architektonischen Elementen usw. Interessant, aber nicht einmalig (ein anderes Beispiel für eine solche Kunstförderung auf dem Lande war Januarius Zick. Dieser arbeitete nicht nur in den großen Klosterkirchen Oberelchingen, Wiblingen, Rot an der Rot, Ottobeuren und Zwiefalten. Im Auftrag des Zwielfaltener Abtes gestaltete er auch die kleinen Dorfkirchen in Dürrenwaldstetten und Zell bei Riedlingen. Dazu neuerdings eindrucksvoll der Ausstellungskatalog: Januarius Zick und sein Wirken in Oberschwaben. Hg. vom Ulmer Museum. Ulm 1993) ist, daß durch die Vermittlung der Fürstpropste Künstler und Kunsthandwerker von hohem Rang von auswärts für solche »Dorfkapellen« gewonnen werden konnten. Zahlreich waren auch die Wallfahrtskapellen im Untersuchungsgebiet. Hier wird wieder einmal deutlich, wie intensiv im Barock diese Frömmigkeitsform gepflegt wurde und wie groß ihre Bedeutung bis zur Aufklärung (mit einer radikalen Wallfahrtskritik) war. Von besonderem Rang im Ellwanger Raum war der hl. Patrizius, dessen Verehrung in der Wallfahrt von Hohenstadt ihr Zentrum hatte. Er war ein »Bauernheiliger« (gut für günstige Witterung und gegen Viehkrankheiten). Wie auch anderwärts kam es hier, schon im Hinblick auf die Dichte der Wallfahrtsorte, zur »Konkurrenz«. So geriet zum Beispiel die alte Heiligblut-Wallfahrt nach Schwenningen (Gemeinde Neuler) durch die von den Fürstpropsten geförderte Marienwallfahrt auf den Schönenberg immer mehr ins Abseits.

1991 feierte die Pfarrgemeinde St. Petrus in Taldorf bei Ravensburg das 800-jährige Jubiläum ihrer ersten Erwähnung. Daß Gemeinde- und Pfarreiwesen wesentlich älter sind, ist anzunehmen. 1191 war das Dorf bereits Sitz eines Dekans. Aus Anlaß des Jubiläums erschien eine Festgabe (*800 Jahre St. Petrus Taldorf. Fest- und Heimatbuch. 2. Auflage. Ravensburg-Taldorf 1991, 265 S.*). Im geschichtlichen Teil behandelt Peter Eitel zunächst einen wichtigen Aspekt der mittelalterlichen Geschichte: »Pfarrei St. Petrus Taldorf – Diener zweier Herren. Taldorf zwischen klösterlichem und reichsstädtischem Herrschaftsanspruch«. Die beiden Konkurrenten waren die expandierende Reichsstadt Ravensburg und das Prämonstratenserkloster Weißenau. Das Kloster blieb schließlich Sieger. Moriz Johner, Georg Wieland und Georg Spohn schildern dann in knappen Strichen die Geschichte der Pfarrei bis in die Gegenwart. Wichtige Quellen sind die Konstanzer bzw. die Rottenburger Visitationsberichte. Interessant ist vor allem die Auseinandersetzung mit den Versuchen einer Reform von Kult, Frömmigkeit und Liturgie in der Zeit der Aufklärung. Episode blieb der Plan, auf einem Hof in Dürnast ein Frauenkloster der Ewigen Anbetung zu gründen (1857). Trotz der Unterstützung durch Bischof Josef von Lipp scheiterte das Unternehmen, und zwar am unstillen Geist der beiden »Gründungsnonnen«. Wertvoll sind die Listen der Pfarrer von Taldorf, Alberskirch und Eggartskirch, die Georg Wieland erarbeitet hat (S. 72–87). Der zweite Teil der Festgabe besteht aus historischen Schlaglichtern (z. B. »Die Poststellen in der Pfarrei Taldorf«, »Die Währungsreform 1948« oder »Ärzte in Alberskirch und Dürnast«), die fast alle aus der Feder von Josef Rinderer stammen. Insgesamt ein gut lesbares, reich bildertes Heimatbuch. Auch der Fachhistoriker kann aus dem einen oder anderen Beitrag Nutzen ziehen.

In diesem Jahr (1994) feiern die Abtei und die Stadt Weingarten das 900-jährige Jubiläum der Übergabe der Heiligblut-Reliquie des Klosters. Dieses Jubiläum und seine Feiern dürften weithin die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich ziehen, zeigt der Blut-Freitag mit seiner berühmten Reiterprozession doch Jahr für Jahr mehr Interesse. Zum Umfeld der Vorbereitungen des Jubiläums gehört auch ein Buch: *Weingartener Blutritt (Friedrichshafen: Verlag Robert Gessner 1993. Ohne Paginierung, DM 29,50)*. Hier sind zum ersten Mal 24 Hinterglaspbilder zum Thema veröffentlicht, die Maria Felder, eine naive Malerin aus Aufreute (Gemeinde Argenbühl), geschaffen hat (heute im Besitz der Stadtgemeinde Weingarten). Die Bilder sind sehr eindrucksvoll; in ihrer bunten Farbigekeit geben sie die Stimmung des Festes gut wieder. Die erläuternden Texte schrieb, beraten durch Mönche der Abtei Weingarten, Gisela Linder. Das gefällig aufgemachte Buch eignet sich gut als Geschenk.

Unter dem Titel »*Verirrte Schäflein in der Diaspora*«. *Zur Geschichte der Kirchheimer Katholiken bis zur Errichtung der Stadtpfarrei St. Ulrich 1910 (Schriftenreihe des Stadtarchivs Kirchheim unter Teck Bd. 15, 1992, S. 127–163)* schildert *Herbert Aderbauer* die Geschichte einer württembergischen Diasporage-meinde. Im frühen 19. Jahrhundert zogen, meist aus familiären oder beruflichen Gründen (Soldaten, Beamte) nach und nach Katholiken in die bis dahin ausschließlich evangelische Oberamtsstadt Kirchheim. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts brachte die Industrialisierung (1870 Bau einer Maschinenfabrik) einen neuen Schub. Zunächst wurde die kleine Gemeinde von Steinbach (Wernau) aus pastoriert; nach dem Bau der Eisenbahnlinie nach Unterboihingen wurde sie dorthin umgepfarrt. Die eigentlichen Impulse für eine Gemeindebildung vor Ort kamen nicht von außen, sondern von einigen rührigen Kirchheimer Katholiken. 1874 überließ ihnen König Karl von Württemberg die Kapelle im Schloß als Gottesdienst-raum. Die von da an regelmäßig mögliche Meßfeier übernahm zunächst Dr. Stefan Uhl, Redakteur des Deutschen Volksblatts und des Sonntagsblatts. Er reiste jeweils von Stuttgart aus an. Nach seiner Ernennung zum Stadtpfarrer in Ludwigsburg (1879) mußte der Pfarrer von Unterboihingen diese Aufgabe übernehmen; dies führte zu Schwierigkeiten mit der eigenen Gemeinde. 1885 erhielten die Kirchheimer Katholiken in einem Expositurvikar einen eigenen Seelsorger. 1908 konnte Bischof Paul Wilhelm von Keppeler die von Cades erbaute Kirche einweihen und schließlich wurde 1910 das Vikariat zur Stadtpfarrei erhoben. Erster Stadtpfarrer wurde der Moraltheologe Dr. Otto Schilling, der aber nur ein Jahr blieb, da es ihn mehr zur Wissenschaft zog (1916 Professor der Moraltheologie in Tübingen).

Rudolf Reinhardt

Vor geraumer Zeit konnten wir in dieser Zeitschrift (8, 1990, S. 332f.) eine Arbeit zur Besprechung bringen, deren Fortsetzung jetzt vorliegt in GERHARD RAFF: *Hie gut Wirtemberg allewege II. Das Haus Württemberg von Herzog Friedrich I. bis Herzog Eberhard III.* Mit den Linien Stuttgart, Mömpelgard, Weitingen, Neuenbürg, Neuenstadt am Kocher und Oels in Schlesien, 1993 (DM 98,00; Bezug nur über BBW-Markt, Steinbeisstr. 16, D-71332 Waiblingen). Da der Folgebund nach Idee, Anlage und Präsentation dem ersten unverändert entspricht, mithin also auch dessen Vorzüge und Nachteile sich wiederholen, sei er hier nur kurz angezeigt. Er behandelt in den Generationen XI bis XIII des Hauses Württemberg in Haupt- und Nebenlinien insgesamt 56 Personen. Von der XI. Generation war Herzog Friedrich I. (gest. 1608) aus der Linie Mömpelgard bereits im ersten Band kurz berührt, ist aber gegebenenmaßen (als Stammvater aller nachfolgenden Linien des Hauses) hier erst in der angemessenen Breite ausgeführt. Seine fünfzehnköpfige Deszendenz stellt die XII. Generation dar, die sich nachmals in die Linien W.-Stuttgart, W.-Mömpelgard und W.-Weitingen und die weiteren Linien verzweigt. Haupt der regierenden Linie in der XII. Generation (W.-Stuttgart) ist Herzog Johann Friedrich (gest. 1628), der die Dynastie mit insgesamt neun Abkömmlingen sichert (die erste Tochter Heinrica ist in der Übersicht auf der ersten Umschlagseite versehentlich als Heinrich aufgeführt), darunter Herzog Eberhard III. (gest. 1674), seinem vierten Kind und zweiten Sohn, der ihm in der XIII. Generation 1628/1633 in der Regierung nachfolgt. – Genealogen im engeren Sinn wie Landeshistoriker im fachlichen und Liebhaber der Geschichte Württembergs im allgemeinen Sinn mag faszinieren, welche Wendung die »genealogische Krise« nach dem Tod des kinderlos verstorbenen Herzogs Ludwig (gest. 1593) in nur zwei Generationen nahm, wobei die Lebenszeit der zweiten (XIII.) weitgehend mit dem Dreißigjährigen Krieg parallel ging. Dem Autor gebührt Anerkennung für die umfängliche und subtile Präparationsarbeit im einzelnen, deren Fortführung man sich wünschen und deren Resultate man gern wieder gedruckt vorliegen sehen möchte. Streiten läßt sich über den Geschmack der S. XIII–XIX. Die präzeptorale Attitüde, die Selbstbeweihräucherung des Autors, die Panegyrik gegenüber Freunden und Förderern sowie die Verunglimpfung jeglicher Kritik

beeindrucken eher durch das Maß ihrer Peinlichkeit denn als »Duftmarken« von Originalität und Souveränität. Man kann sie ungestraft überblättern. »Furchtlos und treu« sei's angemerkt.

Abraham Peter Kustermann

In Zusammenarbeit mit dem Historischen Verein für Württembergisch Franken (Schwäbisch Hall) lud das Bildungshaus Schöntal 1987 zu einer Tagung »Zisterzienser im baden-württembergisch Franken« ein. Zu berichten war nicht nur über die beiden bekannten Männerabteien Schöntal und Bronnbach; auch fünf, heute weithin vergessene Frauenklöster bestanden in diesem Raum: Frauental bei Creglingen, Seligental bei Osterburken, Gnadental bei Schwäbisch Hall, Billigheim und Lichtenstern bei Heilbronn. Die Referate, gedruckt im »Jahrbuch des Historischen Vereins für Württembergisch Franken« (Bd. 72, 1990), wurden in einem Sonderdruck zusammengefaßt und illustriert vorgelegt. Jürgen Sydow, Die Zisterzienser – Entstehung und Geschichte eines Mönchsordens (S. 5–19) schildert kompetent und instruktiv die Entwicklung des Ordens von der Gründung bis in die Gegenwart. – Andere Beiträge beschäftigen sich mit Einzelthemen: Hermann Ehmer, Das Kloster Bronnbach im Zeitalter der Reformation (S. 21–42) behandelt eine kritische Zeit des Klosters. Unter Abt Clemens Leusser zog der neue Glaube im Kloster ein. Nur drei Konventualen blieben bei der alten Kirche. Es gelang aber durch das Eingreifen des Bischofs von Würzburg, das Kloster, gegen den Widerstand der Grafen von Wertheim, dem alten Glauben zu erhalten. Interessant ist die abschließende Bemerkung, der letzte Abt, Heinrich Göbhardt, habe versucht, Bronnbach durch die Umwandlung in ein »Institut« (d. h. in ein öffentliches Gymnasium und Priesterseminar) im Sinne der Aufklärung »nützlich« zu machen und dadurch zu erhalten. Der Plan mißlang; das Kloster wurde 1803 säkularisiert. – Elisabeth Schraut, Zum Bildungsstand fränkischer Zisterzienserkonvente (S. 43–67) kann für alle fränkischen Frauenklöster mittelalterliche Handschriften nachweisen. Da die Bibliotheken in alle Winde zerstreut wurden, ist mit weiteren Überraschungen zu rechnen. – Elmar Weiss, Das ehemalige Zisterzienserinnenkloster Seligental bei Osterburken (S. 85–104) behandelt die Geschichte des 1236 gegründeten Hauses. Um 1560 starb der Konvent aus. Versuche einer Restitution mißlingen. Deshalb übertrugen die Erzbischöfe von Mainz die Einkünfte zunächst den Jesuiten in der Bischofsstadt, später der erzbischöflichen Hofkammer. In der Säkularisation fiel der Besitz an die Fürsten von Leiningen, die ihn 1934 an Privatleute verkauften. Die Kirche war schon 1928 abgebrannt. – Ancilla Betting, Äbtissin von Oberschönenfeld, berichtet aufgrund eigener Erfahrungen über »Gelebte Spiritualität in einer Zisterzienserinnen-Gemeinschaft« (S. 73–84).

Rudolf Reinhardt

Chronik für das Jahr 1993

1. Die Studientagung 1993 war vom 22. bis 26. September. Das Thema: »Kirche und Bildung in der Neuzeit«. Der Besuch war zufriedenstellend, die Referate stießen durchweg auf Interesse, die Diskussion war lebhaft. Einige Referate werden in Band 14 (1995) unseres Jahrbuchs veröffentlicht werden. Die Tagung endete mit dem Besuch des Festgottesdienstes beim »Heilig-Leiber-Fest« der Pfarrei Baidt.
2. Die Vorbereitungen für die Studientagung 1994 sind abgeschlossen. Sie wird gemeinsam mit der Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte, dem Kirchengeschichtlichen Verein des Erzbistums Freiburg und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstaltet. Das Thema: »Kulturkampf – Kulturkämpfe. Staat, Gesellschaft, Kirche im 19. Jahrhundert«. Das Programm liegt fest. Es wird in den nächsten Wochen allen Mitgliedern zugehen.
3. Die Studientagung 1995 soll unter dem Thema »Vermittlung von Glaubensinhalten in Spätmittelalter und früher Neuzeit« (Arbeitstitel) stehen. Es wird noch geprüft, ob eine erneute Zusammenarbeit mit einem benachbarten Geschichtsverein möglich ist.
4. Die Mitgliederversammlung 1993 war in der Stadt Leutkirch (17. November). Eingeladen hatten die Stadt (Oberbürgermeister Otto Baumann) und die Katholische Kirchengemeinde St. Martin (Pfarrer Hans Betzler). Anlaß war das 1200jährige Jubiläum der ersten Erwähnung der »Leutekirche«. Wir sind der Einladung gerne gefolgt und danken noch einmal herzlich für die gastfreundliche Aufnahme. Den Vortrag am Vormittag hatte Präsident a. D. Professor Dr. Gregor Richter übernommen. Das Thema: »Im württembergischen Allgäu stand 1938 ›weitaus der überwiegende Teil der katholischen Bevölkerung auf seiten von Bischof Sproll«. Aus amtlichen Akten der Zeit.« Der Vortrag ist in diesem Band Seite 199 bis 211 gedruckt.
Der Carl-Joseph-von-Hefe-Preis war von Bischof Dr. Walter Kasper auf Vorschlag des Kuratoriums Frau Barbara Schüler zugesprochen worden. Die Preisträgerin berichtete über die Ergebnisse ihrer Untersuchungen: »Carl Joseph von Hefe im Lichte der nichtkirchlichen Presse in der Zeit von 1863 bis 1893«. Die Urkunde und der Preis wurden ihr von Herrn Domkapitular Dr. Werner Groß, der den Protektor vertrat, überreicht. Herr Professor Dr. Sönke Lorenz, Dekan der Geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen, sprach ein Grußwort. Freundinnen der Preisträgerin hatten es übernommen, den festlichen Teil der Mitgliederversammlung musikalisch zu umrahmen.
Am Nachmittag waren Führungen durch die Stadt (Herr Zimmer) und das Museum (Dr. Thierer). Über den Verlauf des »geschäftlichen« Teils der Versammlung wurden die Mitglieder durch ein Protokoll unterrichtet.
5. Die Bibliothek des Vereins wuchs auch im Jahre 1993 kontinuierlich. Buchgeschenke erhielten wir von:
Frau Roswitha Nusser (Schwäbisch Gmünd)
Frau Dr. Brigitte Degler-Spengler (Basel)
Prälat Dr. Karl Knaupp (Spaichingen)
Dr. Joachim Bensch (Thorbecke-Verlag in Sigmaringen)
Professor DDr. Helmut Feld (Mössingen)
Dr. Stephan Janker (Rottenburg)
Frau Gertrud Fischer (Rottweil)
Pfarrer Michael Klopp (Böhmekirch)
Mitglieder können die Bibliothek des Vereins in Tübingen (Wilhelmsstift), Collegiumsgasse 5, benutzen.
6. Die Werbung neuer Mitglieder muß unbedingt intensiviert werden. Auch zu diesem Zweck wurde ein Prospekt entworfen und gedruckt; hier stellt der Verein seine Ziele und Aufgaben vor.

Anschriften

Geschäftsführung

Ingeborg Moser
 Stauffenbergstraße 68, 72074 Tübingen
 Tel.: 07071/25149

Schriftleitung

Aufsätze, Miszellen, Quellen
 Stauffenbergstraße 68, 72074 Tübingen
 Besprechungsteil Dr. Elke Kruttschnitt
 Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Vorsitzender

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt
 Stauffenbergstraße 68, 72074 Tübingen

Schatzmeister

Dr. Waldemar Teufel
 Postfach 9, 72101 Rottenburg

Tauschverkehr

Mit folgenden Zeitschriften steht unser Verein (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte) im laufenden Tauschverkehr (in Klammern wird jeweils die Bibliotheksnummer angegeben). Zusammen mit der übrigen Vereinsbibliothek stehen die Bände zur Zeit im Wilhelmsstift in Tübingen (Collegiumsgasse 5). Dort könnten die Zeitschriften von den Mitgliedern eingesehen oder ausgeliehen werden.

- Alemannisches Jahrbuch (BGVZA 12)
- Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein (BGVZA 26)
- Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (BGVZA 37)
- Archiv für schlesische Kirchengeschichte (BGVZA 42)
- Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte (BGVZA 27)
- Beiträge zur Regensburger Bistumsgeschichte (BGVZA 36)
- Berichte des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg (BGVZA 20)
- Blätter für württembergische Kirchengeschichte (BGVZA 22)
- Die Diözese Hildesheim. Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim
- Esslinger Studien (BGVZA 23)
- Freiburger Diözesanarchiv (BGVZA 13)
- Hildesheimer Jahrbuch für Stadt und Stift Hildesheim
- Innsbrucker Historische Studien (BGVZA 38)
- Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst zu Würzburg (BGVZA 25)
- Jahrbuch des Vereins für Augsburgs Bistumsgeschichte (BGVZA 15)
- Oberbayerisches Archiv (BGVZA 49)
- Reutlinger Geschichtsblätter (BGVZA 21)
- Schriften des Vereins für die Geschichte des Bodensees (BGVZA 31)
- Spicilegium Historicum (BGVZA 50)
- Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige (BGVZA 75)

Der Sülchgau. Jahrgabe des Sülchgauer Altertumsvereins (GBVZA 74)
 Ulm und Oberschwaben (BGVZA 28)
 Wertheimer Jahrbuch (BGVZA 24)
 Wichmann-Jahrbuch des Diözesangesichtsvereins Berlin (BGVZA 51)
 Württembergisch Franken
 Würzburger Diözesangesichtsblätter (BGVZA 19)
 Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins (BGVZA 12)
 Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands (BGVZA 47)
 Zeitschrift für hohenzollerische Geschichte (BGVZA 14)
 Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte (BGVZA 117)

Durch Kauf bezieht der Verein die *Blätter für Deutsche Landesgeschichte* (BGVZA 48)

Die Mitarbeiter im Aufsatzteil

Professor Dr. GABRIEL ADRIÁNYI, 53113 Bonn, Am Hof
 Professor Dr. ULRICH BUBENHEIMER, 72762 Reutlingen, Bergstraße 104
 Professor Dr. GÜNTER CHRIST, 70859 Köln, Bodelschwingstraße 15
 Dr. DIETER FAUTH, 71032 Böblingen, Bismarckstraße 6
 Professor Dr. ETIENNE FRANCOIS, 13349 Berlin, Themsestraße 1
 Dr. PETER THADDÄUS LANG, 72461 Tailfingen, Lammerbergstraße 53
 Professor Dr. INGE MAGER, 20146 Hamburg, Sedanstraße 19
 Professor Dr. HEINZ-PETER MIELKE, 47919 Grefrath, Postfach 34
 Professor Dr. RUDOLFINE FREIIN VON OER, 84143 Münster, Pferdegasse 1
 Professor Dr. RUDOLF REINHARDT, 72074 Tübingen, Stauffenbergstraße 68
 Präsident a. D. Professor Dr. GREGOR RICHTER, 70195 Stuttgart, Umgelterweg 5
 Professor Dr. MEINRAD SCHAAB, 70182 Stuttgart, Eugenstraße 7
 Professor Dr. DIETER STIEVERMANN, 72119 Reusten, Auf den Beeten 10
 Dr. PETER G. TROPPER, A-9021 Klagenfurt, Mariannenstraße 2
 Dr. PAUL WARMBRUNN, 67346 Speyer, Gaierstraße 27
 Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, 71083 Herrenberg, Tübinger Straße 31A

Bei der Redaktion des Aufsatzteiles haben mitgeholfen:

BIRGIT BRONNER
 ANNE KUISL
 ANDREA POLONYI
 ELKE RENTSCHLER
 URSULA SCHERR

Den Besprechungsteil hat redigiert

Dr. ELKE KRUTTSCHNITT

Verzeichnis der Rezensenten

- Dr. HANS-OTTO BINDER, Im Öschle 27, 72070 Tübingen
 JOSEF BUCK, Friedenstraße 3, 70190 Stuttgart
 Prof. Dr. LOUIS CARLEN, Chemin Kybourg 3, CH-1700 Fribourg
 Prof. Dr. GÜNTER CHRIST, Bodelschwinghstraße 15, 50859 Köln
 Prof. DDr. HELMUT FELD, Marienburgerstraße 38, 72116 Mössingen
 Prof. Dr. KARL SUSO FRANK, Bürgerwehrstraße 17, 79102 Freiburg i. Br.
 Prälat Dr. MARTIN GRITZ, Isartal 6, 80469 München
 Prof. Dr. BARBARA HALLENSLEBEN, Wegentalstraße (St. Klara), 72108 Rottenburg
 FELIX HAMMER, Käsenbachstraße 58, 72074 Tübingen
 Dr. THEODOR KLÜPPEL, Hengstetter Steige 13, 75365 Calw
 Prof. Dr. ULRICH KÖPF, Liststraße 24/1, 72074 Tübingen
 Dr. THOMAS KÜHNE, Jahnplatz 12, 72108 Rottenburg
 Dr. ABRAHAM P. KUSTERMANN, Banaterstraße 5, 70794 Filderstadt
 Dr. BERNHARD NEIDIGER, Schlosserstraße 42, 70180 Stuttgart
 Prof. Dr. RENÉ PAHUD DE MORTANGES, Praederwan 25, CH-1734 Tentlingen
 DDr. HEINZ-ALBERT RAEM, Campo Santo Teutonico, Via della Sagrestia 17, I-00120 Città del Vaticano
 Prof. Dr. JOSEF RIEF, Neuprüll 25, 93051 Regensburg
 Prof. Dr. RUDOLF REINHARDT, Stauffenbergstraße 68, 72074 Tübingen
 Prof. Dr. JÜRGEN SYDOW, Jürgensenstraße 32, 72074 Tübingen
 Prof. Dr. PETER WALTER, Vincentiusgasse 3, 79232 March-Neuershausen
 Dr. OTTO WEISS, Via Merulana 31, I-00100 Rom
 Prof. Dr. HANS WICKI, Stauffacherweg 9, CH-6006 Luzern
 Prof. Dr. HUBERT WOLF, Universität, Hausenerweg 120, 60489 Frankfurt a. M.
 Dr. ANDREAS ZIEGER, Memelstraße 29, 74405 Gaildorf
 Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, Tübinger Straße, 71083 Herrenberg
 Dr. DETLEV ZIMPEL, Historisches Seminar, 79085 Freiburg/Breisgau

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AMRrhKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BGRK	Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit
BlwürttKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CS	Corpus Schwenckfeldianorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
EJ	Ellwanger Jahrbuch
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
HJ	Historisches Jahrbuch
HZ	Historische Zeitschrift
JGNK	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte

KLK	Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung
KRA	Kirchenrechtliche Abhandlungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NDB	Neue Deutsche Biographie
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift
QMRKG	Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte
QFRRG	Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RHbl	Rottweiler Heimatblätter
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ	Römische Quartalschrift
SVRG	Schriften des Vereins für Reformationgeschichte
ThQ	Theologische Quartalschrift
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZGOR	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
VKBad- Württ.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A: Quellen
VKBad- Württ.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung
ZwürttLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

BN	Bibliothèque Nationale (Paris)
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Ordinariatsarchiv Freiburg
EWA	Evangelisches Wesensarchiv (Augsburg)
GLA	Generallandesarchiv (Karlsruhe)
HAB	Herzog August Bibliothek (Wolfenbüttel)
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv (Wien)
HStA	Hauptstaatsarchiv
LB	Landesbibliothek
LKA	Landeskirchliches Archiv (Stuttgart)
PfA	Pfarrarchiv
StadtA	Stadtarchiv
StA	Staatsarchiv
StB	Staatsbibliothek
TLA	Tiroler Landesregierungsarchiv (Innsbruck)
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

(Biographische) Nachschlagewerke, Sammelwerke

Gatz, Bischöfe 1983

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945, ein biographisches Lexikon, hg. von Erwin Gatz. Berlin 1983.

Gatz, Bischöfe 1990

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803, ein biographisches Lexikon, hg. von Erwin Gatz. Unter Mitwirkung von Stephan M. Janker. Berlin 1990.

Hagen, Geschichte

August Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde. Stuttgart 1956 bis 1960.

Hagen, Gestalten

August Hagen, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde. Stuttgart 1948 bis 1963

Katholische Theologen

Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich Fries und Georg Schwaiger. 3 Bde. München 1975.

Neher¹

Stefan Jakob Neher, Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

Neher²

Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a. N.² 1885.

Neher³

Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd³ 1894.

Neher⁴

Alfons Neher, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart⁴ 1909.

900 Jahre Haus Württemberg

900 Jahre Haus Württemberg. Leben und Leistung für Land und Volk. Hg. von Robert Uhlend. 3. Auflage, Stuttgart 1985.

Personalkatalog

Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat. Rottenburg 1938.

Tübinger Theologen

Tübinger Theologen und ihre Theologie, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. von Rudolf Reinhardt (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), Tübingen 1977.

Verzeichnis 1984

Helmut Waldmann, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983. Rottenburg 1984.

Verzeichnis 1993

Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993. Rottenburg 1993.

Orts- und Personenregister

erstellt von *Anne Kuisl*, Tübingen

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben.

Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, Kreis oder Land.

- Adam, Johann (1867–1936) 65
Adami 71
Aitrach (Kreis Ravensburg) 205
Albrecht, Dieter 17
Albrecht Friedrich, 1568–1618 Herzog in Preußen 39
Albrecht von Brandenburg, 1514–1545 Erzbischof von Mainz 123
Aldringen, Johann Graf von (1588–1634) 96
Alexander VII., 1655–1667 195
Allgäu 65, 66, 74, 76, 199, 204, 205, 209, 211
Almazan, Marquis de 69
Altsted, Johann Heinrich 155 (Anm. 15)
Altdorf (Kreis Nürnberger Land) 182
Altenstadt (Frankreich) 137
Altranstädt, Friede 1706 45, 50
Altstetten bei St. Gallen 73
Amerika 181
Amtzell (Kreis Ravensburg) 207
Andernach (Kreis Mayen Koblenz) 65
Andreae, Jakob 172 (Anm. 60)
–, Johann Valentin (1586–1654) 155–157, 159–162, 168, 169, 173, 174 (Anm. 78), 175, 176
»Antitrinitarier« 213
Aretin, Karl Otmar Freiherr von 23
Arias, Francisco, SJ (1533–1605) 154
Arnauld, Angélique (1591–1661) 193
Arndt, Johann (1555–1621) 150, 152–155, 157, 159–163, 168, 170
Artner, Erhart 169 (Anm. 39), 175 (Anm. 94)
Augsburg 19, 66, 73, 79, 80, 82–107, 111, 114 (Anm. 23), 115, 158, 167, 180
–, Diözese 90 (Anm. 60)
–, »Geharnischter Reichstag« 1548 83
–, Hochstift 90
–, Interim 1548 13, 17, 83–85, 123, 124
–, Reichstag 1530 13
–, Reichstag 1555 13, 14, 111
–, Reichstag 1582 95
–, Religionsfrieden 1555 13–16, 18, 28, 31, 79, 81, 85, 87, 88, 90, 92 (Anm. 66), 96, 112, 124, 126, 149, 179
August, 1553–1586 Kurfürst von Sachsen 126
August d. J., Pfalzgraf bei Rhein, Herzog in Bayern 167 (Anm. 27)
Augustinus Aurelius (354–430) 192–194
Babo, Herren von 144
Bach, Andreas (geb. 1913) 204, 206, 208–210
Bad Kreuznach 137
Bad Liebenzell (Kreis Calw) 54
Bad Teinach (-Zavelstein; Kreis Calw) 54
Bad Urach (Kreis Reutlingen) 68, 73, 76
Baden, Markgrafschaft 17, 140, 148
–, Friede 136
–, Markgrafen von 137
–, Karl von, Markgraf (1529–1577) 71
Bärenthal 21
Bajus, Michael (1513–1589) 192
Bandini, Ottavio, Kardinal 31
Barrow, John 103 (Anm. 19)
Basel 159
Bayern
–, Herzogtum 13, 15, 17, 37, 67, 87, 90
–, Herzöge, s. Maximilian I.
–, Königreich 104
–, Kurfürsten, s. Maximilian I.; Max II. Emanuel; Maximilian IV. Joseph
–, Kurfürstentum 134, 135, 139, 141, 143, 198
–, Nordbayern 51 (Anm. 305)
–, Unterpfalz 134, 141
Bayern, Ernst von, 1585–1612 Kurfürst von Köln 119
–, Ferdinand von, 1612–1650 Kurfürst von Köln 37 (Anm. 141)
–, Magdalena von (1587–1628) 37
Belgien 193, 195–198
Bellheim (Kreis Gernersheim) 142
Benediktiner 139
Berchtesgaden (Kreis Berchtesgadener Land) 182
Berg, Herzogtum 34 (Anm. 109), 35, 36, 40–42, 49, 57
Bergstraße 137
–, Bergsträsser Rezeß 137, 142

- Berkheim (Kreis Biberach) 206
 Berlin 56, 201, 209
 Bern 110
 Bersenbrück (Kreis Osnabrück) 215
 Bérulle, Pierre de (1575–1629) 194
 Besold, Christoph (1577–1638) 155–157, 160
 (Anm. 55), 161 (Anm. 60), 168–170, 174, 175,
 176 (Anm. 107), 177
 –, Barbara 170, 175
 Besserer, Bernhard, Bürgermeister von Ulm 66
 Bethlen, Gabor von Iktár, 1613–1629 Fürst von
 Siebenbürgen 214
 Beuren (Zollernalbkreis) 207, 210
 Beurlin, Jakob (1520–1561) 71
 Biberach 19, 79, 80, 82–87, 89, 92–99
 Bibl, Victor 69
 Bicken, Johann Adam, 1601–1604 Erzbischof von
 Mainz 32
 Bidembach, Familie 172
 –, Johann 172 (Anm. 63)
 –, Wilhelm 175 (Anm. 94)
 Biedlingmaier, Gebhard (geb. 1884) 207
 Bielefeld 215
 Binz 199 (Anm. 4)
 Bischofshofen (Salzburg) 181
 Blarer, Ambrosius (1492–1564) 65, 111
 Blarer, Marx 118
 Bockenhofen, Joachim 157
 Böhmen 16, 27 (Anm. 24), 51 (Anm. 305), 144,
 180
 Börstel (Kreis Osnabrück) 215
 Bologna 47
 Bolsternang (Kreis Ravensburg) 207
 Bossert, Gustav (1841–1925) 69
 Brandenborch, Johannes M. 123
 Brandenburg
 –, Kurfürsten, s. Johann Sigismund; Georg Wil-
 helm; Friedrich Wilhelm
 –, Kurfürstentum 21, 22, 35, 36 (Anm. 125), 37, 39,
 51, 135, 136, 215
 Brandenburg, Johann Georg Markgraf von
 (1577–1624) 74
 Brandenburg-Bayreuth, Christiane Eberhardine
 Markgräfin von (1671–1727) 46
 Braunschweig 156, 166
 –, Herzogtum 25, 53
 Braunschweig-Calenberg-Göttingen, Fürstentum
 121, 123
 Braunschweig-Lüneburg, Elisabeth Herzogin von
 (1510–1558) 123
 –, Johann Friedrich von (1625–1679) 25 (Anm. 7)
 Braunschweig-Wolfenbüttel, August d.J. Herzog
 von (1579–1666) 161
 –, Christian Herzog von (1599–1626) 128
 Brecht, Martin 160
 Breitenstein, Abt 75
 Breitling, Familie 147
 Brendel von Homburg, Daniel, 1555–1582 Erzbi-
 schof von Mainz 123–127
 Brenner, Martin, 1585–1615 Bischof von Seckau
 179, 180, 185
 Brenz, Hieronymus 167
 Breslau 77
 Bretten (Kreis Karlsruhe) 68, 139
 Breymayer, Reinhard 158 (Anm. 36)
 Brüssel 27, 33 (Anm. 101)
 Brunn, Philibert 166
 Bucer/Butzer, Martin (1491–1551) 65, 127
 Bühl (Kreis Ravensburg) 205
 Bültzingslöwen, Ritter von 124
 Bündlerlin, Johann (gest. nach 1539) 152
 Bunthe, Heinrich 125, 127
 Burgau (Kreis Günzburg) 113 (Anm. 14)
 Burgdorf (Kanton Bern) 110 (Anm. 6)
 Burgund 12
 Calvin, Jean (1509–1564) 153, 154
 Calw 173
 Campanella, Tommaso (1568–1639) 155, 168, 169,
 174 (Anm. 84), 176 (Anm. 107)
 Canisius, Petrus SJ (1521–1597) 89
 Capito, Wolfgang Fabricius (1478–1541) 65
 Castellios, Sebastian (1515–1563) 100
 Celle 182
 Cellius, Erhard (1546–1606) 173
 –, Johann Alexander (1578–1625) 173, 174 (Anm.
 76), 175 (Anm. 92)
 Chamoy, franz. Gesandter 136
 Châtellier, Louis 107
 Christazhofen (Kreis Ravensburg) 208
 Christian II., 1591–1611 Kurfürst von Sachsen 159
 (Anm. 47)
 Christoph, 1550–1568 Herzog von Württemberg
 66
 Cicero 160 (Anm. 59)
 Clarenburg 215
 Clemens VIII., 1591–1605 26
 Clemens IX., 1667–1669 195
 –, Clementinischer Friede 195
 Clemens XI., 1700–1721 47, 196
 Clemens Wenzeslaus, Herzog von Sachsen
 (1739–1812) 49, 57
 Clemens, Georg (gest. 1610) 174 (Anm. 80)
 Cölln/Spree, Religionsvergleich 1672 39 (Anm.
 161), 42
 Corvinus, Antonius (1501–1553) 123, 127
 Cracow, Georg (1525–1575) 43
 Crell, Nikolaus (um 1550–1601) 43
 Crusius, Martin (1526–1607) 173

- Dänemark 128
 Dalberg, Freiherren von 144
 Dallau (Neckar-Odenwald-Kreis) 141
 Dávid, Ferenc, calvin. Bischof 213
 Deuchelried (Kreis Ravensburg) 207, 210
 Deutscher Orden 138, 141
 Deutschland/Deutsches Reich 11–24, 34, 42, 43, 54, 63, 64, 66, 67, 71, 72, 74, 80–83, 89, 95, 96, 103 (Anm. 7), 107, 111, 112, 121, 125, 131, 133, 134, 136, 144, 186, 194, 197, 198, 200, 207, 215, 216
 –, Reichskonkordat 1933 207, 211
 Diepoldshofen (Kreis Ravensburg) 205
 Dilph, calvinischer Kaplan 29
 Dilsberg (Stadtteil von Neckargmünd; Rhein-Neckar-Kreis) 143
 Dilthey, Johann 32 (Anm. 86)
 Dilthey, Wilhelm (1833–1911) 63 (Anm. 2)
 Dinkelsbühl (Kreis Ansbach) 19, 79, 80, 82–87, 88 (Anm. 49), 89, 94–100
 Dionysius Areopagita 154
 Ditzingen (Kreis Ludwigsburg) 170 (Anm. 43), 174
 Dobler, Bernhard (geb. 1909) 205
 Dominikaner 139
 Donauwörth (Kreis Donau-Ries) 80
 Dortmunder Vertrag 1609 39 (Anm. 161)
 Dossenheim (Rhein-Neckar-Kreis) 137
 Dresden 44 (Anm. 209), 45, 46, 49–51, 52 (Anm. 312), 126 (Anm. 31)
 Duderstadt (Kreis Göttingen) 121–130
 Düren 40
 Dürrenberg 181
 Düsseldorf 36, 37 (Anm. 135), 39 (Anm. 160), 40, 41
 –, Jesuitenkolleg 41
 –, Provisionalvergleich 1624 39
 –, Provisionalvergleich 1647 39 (Anm. 161), 42
 –, Religionsvergleich 1673 39 (Anm. 161)
 –, Vertrag 1629 39 (Anm. 161)
 Durlach (Karlsruhe-Durlach) 68, 71
 Du Vergier de Hauranne, Jean (Saint-Cyran; 1581–1643) 193, 194

 Eberhard Ludwig, 1677–1733 Herzog von Württemberg 52–54
 Eberstein, Grafen von 73
 –, Stephan Heinrich Graf von 68, 69, 73
 –, Barbara 69
 Eberstein, Herrschaft (Kreis Neunkirchen) 73
 Edingen (-Neckarhausen; Rhein-Neckar-Kreis) 144
 Eglofs (Kreis Ravensburg) 205, 208
 Eichsfeld 121–129
 Eisengrein, Balthasar 172 (Anm. 60)
 Eisenharz (Kreis Ravensburg) 207, 208, 210
 Eisenmenger, Samuel (geb. 1534) 67, 68, 71, 74
 Ekkehard, Meister E. (um 1260–1328) 64
 Elchingen (Kreis Neu-Ulm) 208 (Anm. 25)
 Elgard, Nikolaus (um 1547–1587) 125, 127
 Ellwangen (Kreis Biberach) 211
 Elsaß 72, 107, 194
 England 48, 136
 Erasmus von Rotterdam (1469–1536) 154, 213
 Erfurt 123, 127
 Estella, Diego de, OFM (1524–1578) 154
 Eußerthal (Kreis Südliche Weinstraße) 142

 Fahrenbach (Neckar-Odenwald-Kreis) 137
 Fels, Peter 113
 Ferdinand, 1564–1595 Erzherzog von Österreich 113
 Ferdinand I., 1531 röm. König, 1556–1564 röm.-dt. Kaiser 14, 95, 110, 111, 112 (Anm. 11), 126
 –, Declaratio Ferdinanda 14, 124–126
 Ferdinand II., Erzherzog von Österreich, 1619–1637 röm.-dt. Kaiser 16, 17, 26 (Anm. 14), 28 (Anm. 41), 30 (Anm. 62), 33, 172, 179, 180
 –, Restitutionsedikt 1629 16, 17, 40, 96, 134
 Ferdinand III., 1637–1657 röm.-dt. Kaiser 18–20, 22, 34 (Anm. 107), 99
 Fichtl, Hofrat 55
 Firmian, Leopold Anton Freiherr von, 1727–1744 Erzbischof von Salzburg 181
 Flemming, Jakob Heinrich Graf von (1667–1728) 44, 45, 48
 Förtsch, Basilius (gest. 1619) 154
 Folengo, Teofilo (1491–1544) 154
 Franck, Sebastian (1499–1542/43) 63, 100, 152
 Francke, Johann 157
 François, Etienne 101–107, 115
 Frankenthal/Pfalz 143
 Frankfurt am Main 47, 149, 156–163, 166, 167, 171, 173 (Anm. 76), 182
 Frankreich 13, 17, 18, 21, 65, 111, 135–138, 142, 144, 191–197
 Franz von Paola (gest. 1507) 33
 Franziskaner 30 (Anm. 62), 89, 139, 180
 Frecht, Martin (1494–1566) 65, 66
 Freiberg 52
 Freiburg im Breisgau 56, 79 (Anm. 1), 202
 – Erzdiözese 133
 Freudenberg (Kreis Siegen-Wittgenstein) 28
 Freyberg zu Justingen und Opfingen, Herren von 65, 66, 70–74
 –, Barbara (geb. Pfirt) 73
 –, Ferdinand 76
 –, Georg Ludwig (gest. 1631) 69, 72, 73, 156, 158
 –, Kaspar 75
 –, Michael Ludwig 72, 76
 –, Veronika (geb. Marschallin Pappenheim) 73, 76

- Friedrich I., 1688 Kurfürst von Brandenburg, 1701–1713 König von Preußen 21
 Friedrich II., 1740–1786 König von Preußen 17 (Anm. 27), 23, 56
 Friedrich II., 1797–1803 Herzog von Württemberg 56
 Friedrich August I. (II.) der Starke, 1694–1733 Kurfürst von Sachsen, 1697–1706, 1709–1733 König von Polen 21, 25, 42–52, 57
 Friedrich August II. (III.), 1733–1763 Kurfürst von Sachsen, König von Polen 46–51
 Friedrich Eugen, 1795–1797 Herzog von Württemberg 56
 Friedrich Wilhelm, 1640–1688 Kurfürst von Brandenburg 38
 Friedrich Wilhelm I., 1713–1740 König von Preußen 181
 Friedrich, Daniel, Schulmeister und Pfarrer 73
 Fröndenberg (Kreis Unna) 215
 Fröndenberg, Maria Franziska Gräfin von (1633–1702) 41
 Fürstenberg-Heiligenberg, Anton Egon Fürst von (1654–1716) 44
 Fürstenlieb, Christian Fürchtegott 55
 Fugger, Patrizierfamilie 89, 91, 105
 –, Johann Jakob (1516–1575) 66
 Fulda 147, 203, 207, 210
 Furttenbach, Euphrosina 70
 Futterer, Martin (gest. 1580) 127

 Gallas, Matthias Graf (1584–1647) 97
 Gastein (Salzburg) 181
 Gebrazhofen (Kreis Ravensburg) 206 (Anm. 18)
 Geislingen an der Steige (Kreis Göppingen) 70, 72
 Geistberg, Familie 72
 Gemmingen, Reinhard von 95 (Anm. 92)
 Genf 26
 Gent 30
 Georg I., 1698 Kurfürst von Hannover, 1714–1727 König von Großbritannien 21
 Georg II. August, 1727–1760 König von Großbritannien, Kurfürst von Hannover 182
 Georg Wilhelm, 1619–1640 Kurfürst von Brandenburg 38
 Gerendi, János 214
 Gerhard, Johann (1582–1637) 154
 Gerlach von Mainz, 1346/1354–1371 Erzbischof von Mainz 122
 Germersheim, Oberamt 135, 136, 140, 142
 Gevelsberg (Ennepe-Ruhr-Kreis) 215
 Geyman, Johannes Ortolf 173 (Anm. 65)
 Gießen 182
 Göttingen 182
 Goisen 185
 Gondershausen (Rhein-Hunsrück-Kreis) 142
 Goslar 215
 Gotha 51
 Grafeneck, Nikolaus von 69, 76
 Gran (Ungarn) 48
 Granada, Luis de, OP (1504–1588) 154
 Graz 172
 Gregor XIII. 1572–1585 89–91
 –, Gregorianischer Kalender 32, 89–91
 Grönenbach (Kreis Unterallgäu) 76
 Großbritannien 21
 Grubenhagen, Fürstentum 121
 Grüninger, Erasmus 151 (Anm. 6)
 Gruppenbach, Familie 172, 173
 –, Anna Maria Jakob 173 (Anm. 69)
 –, Georg (um 1550–1610) 172, 173
 Guldinast, Alexander (gest. 1621) 114
 Gustav II. Adolf, 1611–1632 König von Schweden 17, 96

 Haag (im Odenwald) 142
 Haager Vergleich 1630 39 (Anm. 161), 42
 Habsburg, Dynastie 17, 22, 37, 47, 49, 57, 134, 188, 196
 –, Maria Amalie von (1701–1756) 49 (Anm. 273)
 –, Maria Anna von (1718–1744) 49
 –, Maria Josepha von (1699–1757) 49
 –, Maria Theresia von (1717–1780) 49, 185–189
 –, s.a. Ferdinand I.; Ferdinand II.; Ferdinand III.; Joseph I.; Joseph II.; Karl V.; Karl VI.; Leopold I.; Matthias; Maximilian II.; Rudolf II.
 Habsburgische Erblande, s. Österreich
 Hagen, Karl (1810–1868) 63
 Hahn, Hermann Joachim 51, 52
 Halberstadt 215
 –, Domkapitel 215
 –, Hochstift 128
 Halbritter, Johannes 172 (Anm. 60)
 Halle 156
 Hallein (Salzburg) 181
 Hamburg 182
 Hameln 182
 Handschuhsheim (Heidelberg-Handschuhsheim) 137
 Hannover
 –, Königreich 121
 –, Kurfürstentum 21, 182
 –, Kurfürsten, s. Georg I.; Georg II. August
 Hanstein, Ritter von 124, 127
 –, Burghart von 124
 Has, Heinrich, kaiserl. Kommissar 84
 Hattstein, Marquard von, 1560–1581 Bischof von Speyer 67–72
 Hatzenberg, Peter (gest. 1612) 113
 Hauerz (Stadtteil von Bad Wurzach, Kreis Ravensburg) 211

- Hayder, Josef (geb. 1884) 207
 Hechingen (Zollernalbkreis) 201
 Heckel, Johannes 215
 –, Martin 81
 Heerbrand, Jakob (1521–1600) 172 (Anm. 60)
 Hegler, Alfred (1863–1902) 63
 Hehl, Ulrich von 209
 Heidelberg 72, 95 (Anm. 90), 136–139, 141, 142, 144–147
 –, Universität 140, 144
 Heidelberg-Rohrbach 133
 Heider, Valentin 98
 Heilbronn 156
 Heiligenstadt 122–126
 Heiligkreuzsteinach (Rhein-Neckar-Kreis) 146, 147
 Heining, Johann 175 (Anm. 93), 176
 Heinrich Seuse (1295–1366) 64, 154
 Helfenstein, Graf von 67
 Helmstedt 125
 Henslin, Bürgermeister 75
 Herborn (Lahn-Dill-Kreis) 26, 30, 33, 155 (Anm. 15)
 Herdecke (Ennepe-Ruhr-Kreis) 215
 Herford 215
 Herlazhofen (Kreis Ravensburg) 206 (Anm. 18)
 Hermannstadt (Rumänien) 189
 Herold, Christian 156
 Herrenberg 174 (Anm. 80)
 Herrmann, Superintendent 129
 Herwart, Johann David, Stadtvogt 98
 Herxheimer, Bernhard 74
 Hess, Tobias (1558–1614) 160
 Hesse, Familie 128
 Hessen, Landgrafschaft 12, 17, 33, 39, 41, 122
 Hessen-Rotenburg-Rheinfels, Ernst Landgraf von (1623–1693) 197
 Heusenstamm, Sebastian von, 1545–1555 Erzbischof von Mainz 123
 Hildesheim, Hochstift 37
 Hirschhorn, Ritter von 143
 Hitler, Adolf (1889–1945) 200
 Höhnlein, Josef (geb. 1880) 206, 208
 Hölzl, Abraham 175 (Anm. 92)
 Hördt (Kreis Germersheim) 142
 Höxter 215
 Hofs (Kreis Ravensburg) 207
 Hohenems, Mark Sittich II. von, 1561–1589 Bischof von Konstanz 112, 113
 –, Mark Sittich III. von, 1612–1619 Erzbischof von Salzburg 179
 Hohenfelder,
 –, Ehrenreich (gest. 1621) 173
 –, Georg Achatius von 173
 –, Ludwig 173 (Anm. 71)
 –, Markus 173 (Anm. 71)
 –, Wolfgang von 173
 Hohenlohe-Waldenburg, Fürst von 22
 Hohenzollern, Fürstentum 21, 45
 Hohnstein, Grafschaft 121
 –, Ernst VII. Graf von 124 (Anm. 20)
 Holland 26, 27, 32, 33, 36, 39, 41, 42, 48, 128, 135, 136, 162 (Anm. 64), 181
 Holstein-Gottorp, Herzog von 23
 Holstein-Sonderburg, Margarete Prinzessin von (1583–1638) 26, 28, 30 (Anm. 62)
 Honer, Augustin (geb. 1874) 207
 Honterus, Johannes (1498–1549) 213
 Horb am Neckar (Kreis Freudenstadt) 201
 Horn, Gustaf Karlsson Graf (1592–1657) 97
 Hundheim, Herren von 144
 Hundius, Johannes 41
 Hutten, Ludwig von, Stallmeister 65, 72
 Huttenau, Heinrich Junker von 172 (Anm. 60)

 Ickstatt, Johann Adam, Staatsrechtslehrer 55
 Ilvesheim (Rhein-Neckar-Kreis) 144
 Immenried (Kreis Ravensburg) 206, 208, 210
 Innozenz X., 1644–1655 195
 Innozenz XI., 1676–1689 195
 Innsbruck 75, 111–114
 Isny im Allgäu (Kreis Ravensburg) 204, 206, 207, 210
 Italien 12, 26, 47, 50, 90, 144, 198

 Jagemann, ev. Pfarrer 129
 Jakob I., 1603–1625 König von England und Schottland 37
 Jan, Maria 159
 Jan van Ruysbroek (1293–1381) 154
 Janker, Stephan 199 (Anm. 4), 205
 »Jansenismus« 191–198
 Jansenius, Cornelius (1585–1638) 192–197
 Jena 154
 Jennis, Lukas 158
 Jérôme Bonaparte, 1807–1813 König von Westfalen 121, 129
 Jesuiten 25, 26, 30, 38, 41, 45, 50–52, 54, 89, 91, 93, 101, 115 (Anm. 26), 117, 124, 139, 140, 144, 146, 180, 181, 183, 191–198
 Johann Albrecht, 1547–1576 Herzog von Mecklenburg 84 (Anm. 26)
 Johann Friedrich, 1608–1628 Herzog von Württemberg 172, 176 (Anm. 101)
 Johann Georg III., 1680–1691 Kurfürst von Sachsen 43
 Johann Georg IV., 1691–1694 Kurfürst von Sachsen 42, 43
 Johann Sigismund, 1608–1619 Kurfürst von Brandenburg 35, 37, 38

- Johann Wilhelm, 1690–1716 Kurfürst von der Pfalz 48 (Anm. 263), 135, 136, 138, 139, 142
 Johannes II. Sigismund, 1540–1571 Fürst von Siebenbürgen 213
 Josef I., 1705–1711 röm.-dt. Kaiser 47, 49, 179
 Joseph II., 1765–1790 röm.-dt. Kaiser 23, 187, 189
 –, Josephinismus 198
 –, Toleranzpatent 1781 189
 Judenburg (Steiermark) 187
 Jülich, Herzogtum 34 (Anm. 109), 35–37, 40, 41, 49, 57
 Jülich-Cleve-Berg 34, 39
 –, Wilhelm V. der Reiche, Herzog von (1516–1592) 34, 35
 –, Johann Wilhelm, Herzog von (1562–1609) 34–36, 37 (Anm. 134)
 –, Karl Friedrich von (1555–1575) 35
 –, Anna von (1552–1632) 35
 –, Anna von (1576–1625) 35
 –, Marie Eleonore (1550–1608) 39
 Julianischer Kalender 32, 90, 91
 Justingen, Herrschaft (Alb-Donau-Kreis) 71, 73, 74
- Kärnten 179, s. Österreich
 Kästle, Karl (geb. 1893) 206
 Kaiser
 –, röm.-dt., s. Ferdinand I.; Ferdinand II.; Ferdinand III.; Joseph I.; Joseph II.; Karl V.; Karl VI.; Leopold I.; Matthias; Maximilian II.; Rudolf II.
 Kaiserslautern 144
 Kalden 76
 Kalbrecht, Augustin (geb. 1887) 206
 Kalt, Nikolaus 117 (Anm. 33)
 Kantz, Theodor (1590–1635) 170 (Anm. 43), 174, 175 (Anm. 93, 94)
 Kapuziner 41, 54, 89, 139, 109 (Anm. 1), 180
 Karl V. 1519–1556 röm.-dt. Kaiser 13, 17, 80, 84, 85, 94, 110, 111
 Karl VI., 1711–1740 röm.-dt. Kaiser 49, 56, 136, 182, 188
 Karl XII., 1697–1718 König von Schweden 45, 48
 Karl Alexander, 1733–1737 Herzog von Württemberg 25, 45 (Anm. 228), 52–57
 Karl II. Eugen, 1737–1793 Herzog von Württemberg 56
 Karl Ludwig, 1649–1680 Kurfürst von der Pfalz 135, 146
 Karl III. Philipp, 1716–1742 Kurfürst von der Pfalz 49, 136, 146
 Karl Theodor, 1742–1799 Kurfürst von der Pfalz 136, 139, 140, 144
 Karmeliter 89
 Kassel 182
 Kassel, Herr zu 172 (Anm. 60)
 Kastroff, Jost 127
 Kaufbeuren 80
 –, Religionsgespräch 1545 75
 Kaunitz, Anton Wenzel Fürst von (1711–1794) 23
 Kautsky, Karl (1854–1938) 63 (Anm. 2)
 Kegel, Philipp 154
 Kempten 71, 75
 Kepler, Johannes (1571–1630) 71
 Keppel (Kreis Siegen)- 30, 215
 Keppler, Paul Wilhelm (1852–1926) 207
 Kiermayr, Reinhold Robert 125
 Kindvater, Alexander 123
 Kirchdorf 207
 Klagenfurt (Kärnten) 187
 Kleve, Herzogtum 35, 37, 38 (Anm. 155), 42
 –, »Erbvergleich« 1666 36, 39 (Anm. 161)
 –, Vergleich 1651 39 (Anm. 161)
 Klockh, Gottschalk 86 (Anm. 38), 95
 –, Matthäus (1566–1621) 94
 Knöringen, Wolf Dietrich von 75
 Knuber, Johann 157
 Knupfer, Franz (geb. 1888) 207, 210
 Köhler, Joachim 199 (Anm. 6)
 Köln 29 (Anm. 49), 48 (Anm. 263), 71
 –, Erzbischöfe, s. Waldburg, Gebhard Truchseß von; Bayern, Ernst von
 –, Erzstift 15, 37
 –, Jesuitenkolleg 30
 –, Nuntiatur 197
 Königsberg 37 (Anm. 139)
 Kogler SJ 48
 Konstanz 54, 69 (Anm. 19), 89, 98 (Anm. 106), 109–119
 –, Bischöfe, s. Metzler, Christoph; Hohenems, Mark Sittich von; Österreich, Andreas von
 –, Domkapitel 117
 –, Jesuitenkolleg 112, 117
 Kopf, Paul 199 (Anm. 6), 200, 201
 Kottmann, Max 203
 Kremsmünster (Oberösterreich) 187
 Kreuznach, s. Bad Kreuznach
 Krötlin, Gabriel, Stadtschreiber 75
 Kronberg, Johann Schweickard von, 1604–1626 Erzbischof von Mainz 128
 Kussovius, Joachim 175 (Anm. 93)
- Ladenburg (Rhein-Neckar-Kreis) 135, 141, 144
 Lampertheim (Kreis Bergstraße) 72
 Landau 65, 74, 137
 Landeck (Kreis Südliche Weinstraße) 137
 Landsberger Bund (1556–1598) 87
 Landschad, Ritter von 143
 –, Anna Elisabeth 72

- , Felicitas 72
 -, Hans Bleickhard (gest. 1583) 72, 76
 Landshut 34
 Lange, Dr. 75, 76 (Anm. 35)
 Laubenberg, von, Familie 65, 74, 75
 -, Andreas 76
 -, Hans Wilhelm von 75
 -, Hans Kaspar von 75
 Lausitz 16
 Leeder 73
 Lehmann, Christoph 95
 Leiningen, Grafen von 140
 Leipheim (Kreis Günzburg) 72
 Leipzig 49–52, 156, 159
 Leißle, Josef (geb. 1879) 205, 208, 209
 Leonberg (Kreis Böblingen) 97
 Leopold I., 1658–1705 röm.-dt. Kaiser 36, 188
 -, Leopoldinisches Diplom 1691 188
 Leopold (I.) II., 1765 Großherzog von der Toskana,
 1790–1792 röm.-dt. Kaiser 198
 Leopold V., 1619–1632 Erzherzog von Öster-
 reich 114
 Lessius, Leonhard (1554–1623) 192
 Leszczynsky, Stanislaus 1733/34–1747 König von
 Polen 47
 Leuchselring, Johann von 98
 Leupolz (Kreis Wangen im Allgäu) 208–210
 -, Oberamt 200
 Leutershausen 143
 Leutkirch im Allgäu (Kreis Ravensburg) 80, 199
 (Anm. 1), 204, 206
 - Oberamt 199 (Anm. 2), 203–206, 209–211
 Ley, Gabriel 158, 161 (Anm. 61), 168 (Anm. 30),
 175 (Anm. 92)
 Ley, Robert (1890–1945) 201
 Lichtenberger, Johannes (um 1440–vor 1502) 169
 Lidemann, Balthasar und Agatha 122
 Liegnitz 64
 Ligne, Familie 28
 -, Ernestine Yolande Prinzessin von (1594–1663/
 68) 27, 31, 33
 Limbach (Neckar-Odenwald-Kreis) 137, 141
 Lindau 97, 113
 -, Rezeß 1649 99
 Linz (Oberösterreich) 152, 156, 158, 183
 Lobenfeld (Rhein-Neckar-Kreis) 143
 Lobowska, Edikt 1697 44
 Löscher, Valentin Ernst (1673–1749) 52
 Löwen (Belgien) 192, 195
 -, Universität 193, 195
 Löwenstein, Georg Ludwig Graf von 169 (Anm.
 40), 176 (Anm. 101)
 Lorsch (Kreis Bergstraße) 137
 Lortz, Joseph (1887–1975) 83
 Lothringen 198
 Ludwig XIII., 1610–1643 franz. König 17
 Ludwig XIV., 1643–1715 franz. König 46 (Anm.
 233), 48, 138, 194–196
 Ludwigsburg 54, 55
 Lübeck
 -, Domkapitel 215
 Lüttich 37, 74
 Luftenberg (bei Linz) 156, 158
 Luther, Martin (1483–1546) 12, 43, 46, 48, 52,
 64–66, 70, 123, 124, 127, 152, 154, 155, 168, 169
 (Anm. 40), 170, 184, 187
 Lutter am Barenberge (Kreis Goslar) 128
 Machtolf, Erhard (gest. 1638) 173
 Mähren 213
 Magdeburg 15, 157
 Mainau 117
 Mainz 125–127
 -, Domkapitel 125
 -, Erzbischöfe 122, 126, s. Gerlach von Mainz;
 Albrecht von Brandenburg; Heusenstamm, Se-
 bastian von; Brendel von Homburg, Daniel;
 Bicken, Johann Adam; Kronberg, Johann
 Schweickard von; Schönborn, Johann Philipp;
 -, Erzdiözese 70, 121, 125
 -, Erzstift 20, 23, 122, 127, 134, 135, 137, 139
 Mammern, Herrschaft 72
 Manderscheid, Johann von, 1568–1595 Bischof von
 Straßburg
 Mannheim 136, 137, 141, 142, 144, 146, 147
 - Feudenheim 142, 146 (Anm. 30)
 - Sandhofen 146 (Anm. 30)
 - Wallstadt 142
 Marbeck, Pilgram (gest. 1556) 76
 Marburg 158, 171
 Mark, Grafschaft 34, 35
 Martin, Agnes (geb. von Remchingen) 73
 -, Johann, 1561 Prediger in Altstetten 73, 77
 Marx, Karl (1818–1883) 63 (Anm. 2)
 Matthias, 1612–1619 röm.-dt. Kaiser 37
 »Mauriner« 197
 Max II. Emanuel, 1679–1726 Kurfürst von Bayern
 136
 Maximilian I., 1597–1651 Herzog von Bayern,
 1623–1651 Kurfürst von Bayern 16, 37, 95 (Anm.
 90), 98 (Anm. 106)
 Maximilian II., 1564–1576 röm.-dt. Kaiser 67–70,
 126
 Maximilian IV. (I.) Joseph, 1799–1805 Kurfürst von
 Bayern 136
 Mazarin, Jules (1602–1661) 194
 Meersburg (Bodenseekreis) 112
 Melancthon (Schwarzerd), Philipp
 (1497–1560) 68, 90 (Anm. 60), 124, 127
 Memmingen 73, 97

- Merzhofen (Kreis Ravensburg) 205, 206 (Anm. 18)
- Merian, Matthäus d. Ä. (1593–1650) 159, 160
- Merseburg, Hochstift 126
- Mesepelbrunn, Julius Echter von, 1573–1617 Bischof von Würzburg 119
- Metzler, Bartholomäus (gest. vor 1553) 110
- Metzler, Christoph, 1548–1561 Bischof von Konstanz 112, 117
- Miller, Max 200, 201
- Millstatt (Kärnten) 183
- Minden, Fürstentum 215
- , Domkapitel 215
- Mission, Maximilian 103, 107
- Mohács (Ungarn) 213
- Molina, Luis de (1535–1600) 192
- Montabaur (Westerwaldkreis) 147
- Montaigne, Michel (1533–1592) 104
- Montgelas, Maximilian Graf von (1759–1838) 136, 140
- Montprecht 70
- Morell, Familie 115 (Anm. 28)
- , Hans Jakob 118
- Moritz, 1547–1553 Kurfürst von Sachsen 13, 84 (Anm. 26)
- Moritzburg 50
- Mosbach, Oberamt (Neckar-Odenwald-Kreis) 137, 139, 141–143
- Moser, Johann Jakob 22
- Mudau (Neckar-Odenwald-Kreis) 137
- Mühlhausen 121, 122
- Müller/Mylius, Georg, ev. Pfarrer 90
- Müller, Samuel, Arzt 71
- München 37 (Anm. 135)
- Münden (Kreis Göttingen) 182
- Münster 98, 116 (Anm. 32), 118, 119
- , Bischöfe 48, s. Bayern, Ernst von
- , Hochstift 37
- Münster, Johann Ludwig, Arzt 73
- Müntzer, Thomas (um 1490–1525) 152
- Mundenheim (heute Stadt Ludwigshafen) 142, 144
- Muratori, Ludovico Antonio (1672–1750) 198
- Murrhardt, Abtei (Rems-Murr-Kreis) 176 (Anm. 102)
- Nassau-Hadamar, Johann Ludwig (1590–1653) 27 (Anm. 27)
- Nassau-Siegen 26, 36–38
- , Johann VI. d. Ä. (1536–1605) 26 (Anm. 16)
- , Johann VII. Graf von (1561–1623) 26–28
- , Johann VIII. Fürst von (1585–1638) 25–34, 38, 53 (Anm. 319), 57
- , Johann Ernst (1582–1617) 26
- , Wilhelm Graf von (1592–1642) 26 (Anm. 16), 28
- , Wilhelm Ludwig von (1560–1620) 28 (Anm. 37)
- , Friedrich Heinrich 32
- , Ludwig Heinrich 33
- , Franz Johann Desideratus Fürst von (1627–1699) 33
- Naumburg 48
- , Hochstift 126, s.a. Sachsen-Zeitz, Moritz Wilhelm von
- Neapel 26
- Neckarhausen (Stadt Edingen-Neckarhausen) 144
- Neckarsteinach, Burg (Kreis Bergstraße) 72
- Negelin, Georg 166
- , Ursula 166
- Nettesheim, Heinrich Cornelius Agrippa von (1486–1535) 152
- Neuburg 36
- , Fürstentum 34, 38
- Neumayr, Franz SJ (1697–1765) 101
- Neuravensburg (Stadtteil von Wangen im Allgäu, Kreis Ravensburg) 205
- »Neustadt« 157, 158
- Neustadt an der Weinstraße 142, 144
- Nicolai, Christoph Friedrich (1733–1811) 104
- Nicolai, Melchior (gest. 1656) 161
- Niederlande, spanische, s. Belgien
- Niederwangen (Kreis Ravensburg) 207, 210
- Nippenburg, Konrad 172 (Anm. 63)
- Noailles, Luis Antoine de (1651–1729) 196
- Nördlingen (Kreis Donau-Ries) 96, 97, 180
- Nörten (-Hardenberg; Kreis Northeim) 122, 125
- Nürnberg 159, 160, 180, 182
- Nürtingen (Kreis Esslingen) 95
- Nußloch (Rhein-Neckar-Kreis) 142, 147
- Oberferdinandsdorf, Unterferdinandsdorf 143
- Obergimpfern (Kreis Heilbronn) 143
- Oberndorff, Grafen von 144
- Oberösterreich 179, s. Österreich
- Oberpfalz 18, 20, 34, 134–136
- Odenheim/Bruchsal, Ritterstift (Kreis Karlsruhe) 137
- Oecolampad 63
- Ödenburg (heute Sopron in Ungarn) 156, 169 (Anm. 39), 180
- Öhmich, Theodor, Pfarrer 156, 175 (Anm. 91)
- Öpfingen (Alb-Donau-Kreis) 156
- , Herrschaft 71, 72 (Anm. 22), 73
- Österreich 20, 22–24, 57, 94, 103 (Anm. 7), 109 (Anm. 1), 110–113, 118, 156, 171 (Anm. 59), 179–183, 185–189, 197, 198, 200
- Österreich, Andreas von, 1591–1600 Bischof von Konstanz 113
- Ofterdingen (Kreis Tübingen) 158 (Anm. 36)
- Oppenheim (Kreis Mainz-Bingen) 86, 115 (Anm. 25)

- Orléans, Philipp Herzog von, 1715–1723 196
 Ortenburg 180
 Osiander, Lukas d.J. (1571–1638) 150, 154, 155, 161, 176 (Anm. 102)
 –, Johannes, Abt 176 (Anm. 102)
 Osnabrück 98
 –, Diözese 16
 –, Domkapitel 215
 –, Religionsvergleich 1786 24 (Anm. 67)
 –, s. Westfälischer Friede
 Ostpreußen 181
 Osttirol 181
 Ottheinrich, Pfalzgraf, 1556–1559 Kurfürst von der Pfalz 34, 134
 Otto, Sebastian (1607–1678) 98
- Paderborn, Hochstift 37 (Anm. 141)
 Pappenheim, Marschälle von, Familie 65, 72, 74, 76, 77
 –, Anna (geb. Winneburg-Beilstein) (1570–1635) 76
 –, Konrad 76
 –, Magdalena 76
 –, Philipp zu Rothenstein, Kalden und Beltenburg (1542–1619) 76
 –, Walburga 76
 –, Veronika 76
 Paracelsus, Philippus Aureolus Theophrastus (1493–1541) 68, 70, 152, 154, 155, 160
 Paris 193
 –, Nuntiatur 195
 –, Sorbonne 195
 –, Erzbischöfe, s. Noailles, Louis Antoine
 Pascal, Blaise (1623–1662) 195
 Passau, Vertrag 1552 85
 Paul V. 1605–1621 16, 27 (Anm. 29, 31)
 Pázmany, Péter (1570–1637) 213
 Péchi, Simon 214
 Permeier, Johann 159 (Anm. 45), 160
 Peterstal (Stadtteil von Heidelberg) 143
 Petrus W. 77
 Pezzl, Johann 104
 Pfäffingen (Kreis Tübingen) 174 (Anm. 80)
 Pfärrich (Kreis Ravensburg) 207
 Pfalz
 –, Erbfolgekrieg 1688–1697 135
 –, Kurfürsten, s. Ottheinrich; Karl Ludwig; Philipp Wilhelm; Johann Wilhelm; Karl III. Philipp; Karl Theodor
 –, Kurfürstentum 16–18, 21, 22, 67, 72, 95, 133–148
 –, Rheinpfalz 67
 Pfalz-Neuburg 21, 35–57, 135, 138, 143
 –, Elisabeth Auguste Sophie von (1693–1728) 49
 –, Wolfgang Wilhelm Fürst von (1578–1658) 25, 34–42, 53 (Anm. 319), 57
 –, s. Johann Wilhelm, Kurfürst von der Pfalz
 Pfalz-Simmern, Dynastie 135
 Pfalz-Veldenz, Georg Johann von, Pfalzgraf (1543–1592) 71
 Pfalz-Zweibrücken
 –, Katharina Charlotte Gräfin von (1615–1651) 41
 –, Kirchenordnung 94
 Pforzheim 71
 Pfullingen (Kreis Reutlingen) 199
 Phauser, Sebastian (1520–1569) 69 (Anm. 19), 70
 Philipp der Großmütige, 1509–1567 Landgraf von Hessen 13
 Philipp, Landgraf von Hessen 84 (Anm. 26)
 Philipp Ludwig (1547–1614), Pfalzgraf 34, 35
 Philipp Wilhelm, 1685–1690 Kurfürst von der Pfalz 135, 138
 Pistoia, Synode 1786 198
 Pius X. 1903–1914 133
 Pius XI., 1922–1939 201
 Plebst, Jakob 174 (Anm. 79)
 Pleißenburg (bei Leipzig) 50
 Polen 42–44, 46, 50 (Anm. 286), 57, 213
 Pollweil, Nikolaus Freiherr von 110, 111
 Port Royal, Zisterzienserinnenkloster 193, 195, 196
 Prag, Friede 1635 17, 98
 Prämonstratenser 197
 Pregizer, Johann Ulrich (gest. 1656) 161
 Prestel, Edmund (geb. 1894) 208
 Pretzsch (Kreis Wittenberg) 46
 Preußen 22–24, 48, 53, 121, 136, 181, 186, 215
 –, Herzöge, s. Albrecht Friedrich
 –, Könige, s. Friedrich I.; Friedrich Wilhelm I.; Friedrich II. der Große
- Quesnel, Pasquier (1634–1719) 195, 196
 Quirini, Angelo Maria (1680–1755) 198
- Raab (Ungarn) 44
 Raab, Hofrat 55
 Rabe, Horst 14
 Radstein 181
 Räß, Andreas, 1842–1887 Bischof von Straßburg 25
 Rahner, Karl (1904–1984) 191
 Rappolstein, Agatha Gräfin von (1585–1648) 162 (Anm. 66)
 Rastatt, Friedensvertrag 136
 Ratichius, Wolfgang (1571–1635) 68
 Ratzenried (Kreis Ravensburg) 207, 210
 Ravensberg, Grafschaft 35
 Ravensburg 19, 75, 79, 80, 82–87, 89, 92–99, 113
 Ravenstein 35

- Regensburg 38, 95, 137, 180, 182
 –, Reichstag 45, 126, 181, 186
 Regglisweiler (Alb-Donau-Kreis) 202, 207
 Rehlinger, Familie 91
 Rehm, Peter (geb. 1881) 207
 Reihing, Jakob (gest. 1628) 37, 38
 Reisner, Adam 76
 –, Johann 76
 Remchingen, von, Familie 72
 –, General von 55
 Remling 67
 Reutlingen 201
 –, Landratsamt 199, 202
 Richelieu, Armand-Jean (1585–1642) 194
 Rickenbach (Kanton Thurgau) 111
 Riehl, Wilhelm Heinrich (1823–1897) 106
 Rieneck (Kreis Main-Spessart) 143
 Rieser, Herbert 191
 Riyswijk, Friedensvertrag 1697 21, 135
 Römer, Jörg 172 (Anm. 63)
 Roermond (Holland) 33 (Anm. 106)
 Röslin, Helisäus (1544–1616) 70, 71, 74, 77
 Roggenzell (Kreis Ravensburg) 207
 Rohrbach am Gießhübel (Kr. Heilbronn) 137, 139
 Rohrdorf (Kreis Ravensburg) 208, 210
 Rom 26, 27 (Anm. 29), 198
 –, Germanicum 125, 127
 –, Hl. Stuhl 50, 51, 201, 207
 –, Kurie 18, 31, 44, 47, 48, 54, 125, 195–197
 –, Päpste, s. Gregor XIII.; Clemens VIII.; Paul V.;
 Urban VIII.; Innozenz X.; Alexander VII.; Cle-
 mens IX.; Innozenz XI.; Clemens XI.; Pius X.;
 Pius XI.
 Ronse (Renaix; Belgien) 33
 Rosenberg, Alfred (1893–1946) 201
 Rosenkreuzer 152–155, 161
 Rostock 156
 Rothenstein 76
 Rot an der Rot, Prämonstratenserabtei (Kreis Bi-
 berach) 197
 Rottenburg (Kreis Tübingen) 201–203, 209, 210
 –, Bischöfe, s. Sproll, Johannes Baptista
 –, Bischöfliches Ordinariat 202, 203, 211
 –, Diözesanarchiv 205, 211
 –, Diözese 199–203, 205, 209
 Rottenmann (Steiermark) 187
 Rudolf II., 1576–1612 röm.-dt. Kaiser 125
 Rümelin, Martin (1587–1626) 174, 175 (Anm. 91)
 –, Anna Maria 174 (Anm. 81)
 Rusteberg, Burg 122
 Rüstungen (Kreis Heiligenstadt) 127
 »Sabbatarier« 213, 214
 Sachsen
 –, Herzog, s. Clemens Wenzeslaus
 –, Kurfürsten, s. Moritz; August; Christian II.;
 Johann Georg III.; Johann Georg IV.; Friedrich
 August I. der Starke; Friedrich August II.
 –, Kurfürstentum 12, 16, 21, 22, 25, 33, 37, 42–45,
 48, 49, 53, 54, 56, 92, 121, 122, 159
 Sachsen-Gotha, Friedrich II. Herzog von
 (1676–1732) 45
 Sachsen-Weißenfels, Johann Georg Herzog von
 (1677–1712) 45
 Sachsen-Zeitz, Christian August Herzog von
 (1666–1725) 43, 44, 46, 48, 57
 –, Moritz Adolf von (1702–1759) 57
 –, Moritz Wilhelm von (1664–1718) 48
 Saint-Cyran, Abtei (Dép. Indre) 193
 –, s.a. Du Vergier de Hauranne, Jean
 Salerno SJ 48
 Salzburg 21, 68
 –, Bundesland 179
 –, Erzbischöfe, s. Hohenems, Mark Sittich Graf
 von; Firmian, Leopold Anton Freiherr von
 –, Erzstift 179–182, 185, 198
 Sankt Johann (Salzburg) 181
 Sankt Veit (Kärnten) 181
 Sauter, Hugo (geb. 1897) 200, 208, 209
 –, Theresia 200
 Savonarola, Girolamo (1452–1499) 155
 Savoyen 27
 Schaitberger, Joseph (1658–1733) 181
 Schallenberg, Karl Christoph von 156, 158, 175
 (Anm. 93)
 Schaupp, Joachim 95
 Schelling, Alois (geb. 1888) 206
 Scher, Konrad 160 (Anm. 55)
 Schid, Johann Georg, Pfarrer in Lampertheim
 72–74
 Schildesche (kreisfreie Stadt Bielefeld) 215
 Schilling, M. Gabriel 125
 Schleiermacher, Friedrich (1768–1834) 63 (Anm.
 2)
 Schlesien 63, 64, 77, 182, 210
 Schlör, Johann Friedrich 95
 Schmalkaldischer Bund 13, 83, 110
 Schmid, Wunibald (geb. 1873) 208, 209
 Schnepf, Theodor 172 (Anm. 60)
 Schnierlin, Christoph 175
 –, Anna 175
 Schönaue (Rhein-Neckar-Kreis) 147
 Schönborn, Friedrich Karl von (1674–1746) 54, 55
 –, Johann Philipp, 1647–1673 Erzbischof von
 Mainz 129
 Schönfeld, Johann Baptist, Goldschmid 93
 Schriesheim (Rhein-Neckar-Kreis) 144
 Schulthaiß, Familie 115
 Schürf, Wilhelm 75
 Schwaben, Landvogtei 75

- (Schwäbisch-) Hall
 –, Hallischer Rezeß 1610 39 (Anm. 161), 135, 138
 Schwarzburg, Grafschaft 121
 Schwarzenbach (Kreis Ravensburg) 205, 208, 209
 Schwarzenberg, Adam Graf zu (1583–1641) 39
 Schwarzenberg, Peter Scher zu 65
 Schwarzenburg, Graf von 69
 Schweden 17, 18, 22, 96–99, 109, 117, 129, 134, 141
 Schweiß, Anton (geb. 1900) 206
 Schweiz/Eidgenossenschaft 63, 110, 111
 Schwencckfeld, Kaspar von (1499–1561) 64–67, 70, 72–76, 152, 153, 155, 158–161, 163, 168, 169, 170, 174 (Anm. 84), 175, 176
 »Schwencckfeldertum« 13, 63–77, 87, 88, 150–152, 158, 159
 Schwetzingen (Rhein-Neckar-Kreis) 146
 Seckau 179
 – Fürstbischöfe, s. Brenner, Martin
 Seckenheim (Mannheim-Seckenheim) 137, 142, 144
 Seinsheimische Kommission 94
 Sickingen, Grafen von 144
 Siebenbürgen 182, 183, 185, 188, 189, 213, 214
 Siegen, Grafschaft 28, 33, 34
 –, ehem. Franziskanerkloster 30
 –, Jesuitenkolleg 30
 –, Schloß 29
 –, Stadt 28, 29, 32, 33
 Siggen (Kreis Ravensburg) 207
 Sigmaringen, Staatsarchiv 199, 203, 211
 Sinbronn (Kreis Ansbach) 88 (Anm. 49)
 Skalweit, Stephan 80
 Sobieski, Johann III., 1674–1696 König von Polen 50 (Anm. 286)
 Soest 215
 Soldan, Wilhelm Gottlieb 25
 Spamer 67
 Spangenberg, Wolfhart (um 1570–1636) 127, 187
 Spanien 12, 16, 17, 27, 36, 39, 40, 43, 90, 110, 134, 139, 194, 196
 –, Erbfolgekrieg 1701–1713/14 48
 Spener, Philipp Jakob (1635–1705) 162, 187
 Sperber, Julius (gest. 1615) 157
 Speth, Johann Friedrich, Stadtsyndikus von Konstanz 109
 Speyer 69–71, 73, 90, 137
 –, Bischöfe, s. Hattstein, Marquard von
 –, Hochstift 142, 145
 –, Reichstag 1570 69
 Spinola 33
 Sponheim, Grafschaft 136, 137, 140
 Sproll, Johannes Baptista, 1927–1949 Bischof von Rottenburg 199–203, 205–207, 210, 211
 Stadelhofen (ehem. Vorstadt von Konstanz) 115, 116, 118
 Stadtlohn (Kreis Borken) 39, 128
 Stauffenberg, Albrecht Schenk von (ca. 1527/29–1593) 113, 114
 –, Wilhelm Schenk von 113 (Anm. 14)
 Staupitz, Johann von (gest. 1524) 154, 155, 157
 Steiermark 179, s. Österreich
 Steinach 72
 Steinachtal 142
 Stengel, Herren von 144
 Stenglin, Zacharias 98
 Stettin 156
 Stöckl, Leonhard (1510–1560) 213
 Stöver, Hauptpastor 29
 Stralendorf, Leopold Freiherr von 125–127
 Straßburg 15, 64–66, 71–74, 107, 156, 157, 169, 215
 –, Bischöfe, s. Manderscheid, Johann von; Räß, Andreas
 –, Diözese 70
 –, Domkapitel 71
 –, Domstift 74
 –, Hochstift 15
 Strauß, Jakob (geb. 1898) 207
 Strauß, Jakob (gest. nach 1527) 152
 Streicher, Familie 68
 –, Agatha (gest. 1581) 67–71
 –, Johann Augustin (gest. 1565) 68, 70
 –, Helene 76
 Striegel, Karl (geb. 1881) 208, 209
 Stuart, Elisabeth (1596–1662) 37
 Sturm, Achatius 174 (Anm. 79)
 Stuttgart 53–55, 56 (Anm. 370), 151 (Anm. 6), 161 (Anm. 62), 172
 –, Gestapoleitstelle 201–204, 209, 211
 –, Konsistorium 161
 –, Landesbibliothek 176 (Anm. 107)
 –, Oberlandesgericht 206 (Anm. 17)
 –, Verwaltung 156
 Sudermann, Daniel (1550– ca. 1631) 71, 74, 152, 155, 157, 158, 161 (Anm. 60), 163, 169
 »Täufer« 13, 23, 63, 64, 74, 76, 87, 88, 151, 152
 Tastungen (Kreis Worbis) 129
 Tauler, Johannes (um 1300–1361) 64, 154, 155, 168–170
 Teistungen (Kreis Worbis) 126
 Tempel, Marcus van den, Ordensprovinzial 26
 Theiner, Augustin (1804–1874) 25
 Thiesen, Ignatius 51 (Anm. 305)
 Thomas von Kempen (1379/80–1471) 154
 Thüringen 12, 121
 Thumb von Neuburg, Familie 65
 –, Friedrich 65
 –, Konrad 65
 –, Ursula 65, 72

- Thumm, Theodor (1586–1630) 150, 154, 155, 161, 174 (Anm. 76)
- Thurn und Taxis, Maria Auguste Prinzessin von (1706–1756) 53, 56
- Tilly, Johann Tserclaes Graf von (1559–1632) 39, 128
- Tissenius, Georg 156, 175 (Anm. 92)
- Torda (Thorenburg; Ungarn) 213
- Torgau 46
- Toskana 198
- Trient, Konzil 1545–1563 13, 128, 192
- Trier 139
- , Hochstift 139, 147
- Tritschler, Eugen (geb. 1878) 206
- Tübingen 38 (Anm. 144), 53, 71, 76, 149, 150, 152, 154–156, 158, 159, 161–163, 165, 166, 168, 172, 173, 175, 176, 201
- , Collegium illustre 53, 166 (Anm. 6), 173
- , Evangelisches Stift 161 (Anm. 61)
- , Religionsgespräch 1535 65
- , Tübinger Kreis 153, 155, 156, 159, 162, 163
- , Tübinger Vertrag 1514 56
- , Universität 53, 68, 94, 95, 151, 156, 157, 158 (Anm. 40), 161, 167, 168, 170, 173 (Anm. 76), 174, 176 (Anm. 100, 101)
- Türkei 213
- Tuttlingen 113, 114
- Udine 26
- Ulm 65–68, 70–73, 76, 80, 91, 98, 208 (Anm. 25), 209
- Ulrich, 1498–1519, 1534–1550 Herzog von Württemberg 66
- Unfried, Johann Bernhard (1595–1635) 174, 175 (Anm. 91)
- Ungarn 26, 182, 186, 213, 214
- »Unitarier«, s. »Antitrinitarier«
- Urach, s. Bad Urach
- Urban VIII. 1623–1644 31, 193
- Urlau (Kreis Ravensburg) 206 (Anm. 18)
- Ursulinen 129
- USA 64
- Venedig, Republik 26 (Anm. 14)
- Venningen, Grafen von 144
- Volschow, Stevelin 175 (Anm. 93)
- Vota, Karl Moritz SJ (1629–1715) 50, 51
- Wagegg, Schloß 75
- Wagrein (Salzburg) 181
- Waibstadt (Rhein-Neckar-Kreis) 143
- Waldburg, Truchsessen von
- , Karl (1548–1593) 69, 71
- , Gebhard, 1577–1583 Erzbischof von Köln 69, 71, 74
- Waldburg-Zeil, Johann Jakob Graf von (1602–1674) 98
- Waldeck-Wildungen, Magdalene Gräfin von (1558–1599) 26
- Waldwimmersbach (Rhein-Neckar-Kreis) 142
- Walldorf (Rhein-Neckar-Kreis) 146
- Walldürn (Neckar-Odenwald-Kreis) 146
- Wallmann, Johannes 162 (Anm. 64)
- Wambold von Umstadt, Familie 72
- Wangen im Allgäu (Kreis Ravensburg) 204, 210
- , Landkreis 199, 200–204, 211
- , Oberamt 199 (Anm. 2), 203–207, 209, 210
- Wanner, Johannes (gest. 1527) 110
- Weber, Lothar 80
- Weber, Max (1864–1920) 63 (Anm. 2)
- Wehnde (Kreis Worbis) 129
- Weigameier, Johann Baptist (Professor 1613–1629) 174, 175 (Anm. 91, 94)
- , Esther 174 (Anm. 81)
- Weigel, Valentin (1533–1588) 150–157, 161, 163, 168–171, 176
- »Weigelianismus« 152, 155, 158, 159
- Weingarten (Kreis Ravensburg) 74, 79 (Anm. 1)
- Weinheim (Rhein-Neckar-Kreis) 135, 137, 146
- Weißenu, Prämonstratenserabtei (Kreis Ravensburg) 197
- Weißenburg 180
- Wekhrin, Ludwig (1739–1792) 104
- Welling, Christoph 175 (Anm. 91)
- Werenwag 76
- Werfen (Salzburg) 181
- Werner, Johann 170
- Wesembeck, Johannes 172 (Anm. 63)
- Westernhagen, Ritter von 124, 126
- Westfälischer Friede 1648 18–23, 25, 50 (Anm. 288), 57, 80–82, 90, 93–95, 99, 101, 104, 107, 129, 135, 137, 141, 149, 182, 183, 215
- Westphal, von 128
- Wettin, Dynastie 47, 49, 57
- Wetzlar (Lahn-Dill-Kreis) 215
- Weyer, Justus 41
- Wieland, Johann Heinrich 98 (Anm. 106)
- Wieland, Sebastian 175 (Anm. 93)
- Wien 48, 49, 156, 175 (Anm. 92)
- , Reichshofrat 215
- , Regierung 185, 186
- Wiesenfeld (Kreis Heiligenstadt) 124
- Wiesloch (Rhein-Neckar-Kreis) 145
- Wiggenhauser, Vinzenz (geb. 1883) 205, 206 (Anm. 17), 208, 209
- Wild, Familie 165–177
- , Agnes (geb. Winkler) 167 (Anm. 25)
- , Andreas (geb. 1565) 172, 173
- , Anna (geb. Sturm; 1583–1624) 170, 176
- , Anna (geb. Winckler) 173, 176 (Anm. 100)

- , Barbara (verw. Krebs; gest 1607) 168 (Anm. 29)
 -, Eberhard (1581-um 1635) 150-152, 155-159, 161-163, 165-177
 -, Georg (1567-1624) 165-167, 170, 172, 173, 174 (Anm. 80), 176 (Anm. 100)
 -, Jakob (gest. vor 1545) 166
 -, Jakob II. (gest. vor 1590) 166
 -, Johannes (vor 1527-1617) 165-167, 172, 173
 -, Johann Eberhard (1610-1636) 166, 167, 175
 -, Katharina (geb. Kaiser von Entringen) 172 (Anm. 60)
 Wildbad im Schwarzwald (Kreis Calw) 54
 Wildeisen, Johann Melchior 98 (Anm. 110)
 Winckler, Friedrich 173
 Windner, Jakob (gest. zw. 1538 und 1540) 110
 Winter, Dr. 65
 Wintzingerode, Ritter von 124, 129
 -, Barthold von (gest. 1575) 127
 Wirsberg, Friedrich von, 1558-1573 Bischof von Würzburg 119
 Wisser in Zwingenberg und Leutershausen, Grafen von 143
 Wittenberg 12, 21, 68, 123, 154, 159
 Witzel, Georg (1501-1573) 154
 Wolfgang, Graf 172 (Anm. 60)
 Worms 12, 143
 -, Reichstag 1521 70
 -, Wormser Edikt 1521 12, 13
 -, Hochstift 137, 139-141, 146, 147
 Wrede, Kaspar von 31
 Württemberg
 -, Friedrich Ludwig von (1698-1731) 53
 -, Heinrich Friedrich von (1687-1734) 53
 -, Herzogtum 13, 16, 21, 54, 56, 65, 66, 72, 94, 150, 155, 156, 160, 161, 165, 171 (Anm. 59), 172
 -, Herzöge s. Ulrich; Christoph; Johann Friedrich; Eberhard Ludwig; Karl Alexander; Friedrich II. Eugen
 Württemberg-Hohenzollern 201-204
 Württemberg-Neuenstadt, Karl Rudolf von (1667-1742) 56
 Württemberg-Oels, Karl Friedrich von (1690-1761) 56
 Würzburg 54-56, 118, 119, 138
 -, Bischöfe, s. Wirsberg, Friedrich von; Mespelbrunn, Julius Echter von; Schönborn, Friedrich Karl von
 -, Hochstift 147

 Xantener Vertrag 1614 34 (Anm. 109), 35, 38, 39 (Anm. 161), 40

 Ypern (Belgien) 192
 Yrsch, Grafen von 143

 Zell, Matthias, ev. Pfarrer 65
 Zeller, Michael 171 (Anm. 59), 175 (Anm. 92-94)
 Zettwitz, Herren von 144
 Zetzner, Lazarus 157, 160 (Anm. 55)
 -, Eberhard 157
 Ziegler, Michael 172 (Anm. 60)
 Zimmermann, Georg 158, 159, 162, 171, 175
 Zisterzienser 139
 Zschunke, Peter 86
 Zürich 110
 Zwingenberg 143
 Zwingli, Ulrich (1484-1531) 63, 153, 154

