
Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Organ des
Geschichtsvereins
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 14 · 1995

Rottenburger Jahrbuch
für
Kirchengeschichte

Band 14 · 1995

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. 14. 1995. –

© 1995 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.

Gesamtherstellung: M. Liehners Hofbuchdruckerei GmbH & Co. Verlagsanstalt, Sigmaringen
Printed in Germany · ISBN 3-7995-6364-4 · ISSN 0722-7531

Inhalt

I. AUFSÄTZE

Barbara Hallensleben

Pädagogik aus dem Geist der Exerzitien. Die Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola 11

Anne Conrad

»Äußere Schulen« und Pensionate. Die Mädchenschulen der Ursulinen, Englischen Fräulein und Notre-Dame-Schwestern im 17. und 18. Jahrhundert 25

Dominik Burkard

Katholische Theologie in der Kurpfalz. Zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Heidelberg (1706–1807) 37

Peter Rummel

Die Jesuitenuniversität Dillingen als kirchliche Bildungsanstalt für Württemberg . 51

Manfred Weitlauff

Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Michael Sailer 65

Franz Xaver Bischof

Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um die Fortbildung der Priester . 91

Josef Rief

Bildung als »eigentliche Menschenbildung« – zur Bildungskonzeption Johann Baptist Hirschers 109

Notker Hammerstein

Bildungsdefizit und Bildungschancen der Katholiken im 19. Jahrhundert: Universitäten und Wissenschaften 131

Ewald Gruber

Erziehungs- und Bildungsarbeit der Franziskanerinnen von Sießen in der Zeit von 1854 bis 1940 153

Jürgen Sydow

Probleme der frühen Geschichte des Klosters Bebenhausen 177

II. ARBEITSBERICHTE

Irina Baumgärtner-Wallerand

Die Rottenburger Dombaufgabe 189

Barbara Schüler

- »Eine trostreiche Erscheinung für gebildete Katholiken?« Zum Wandel des Hefe-Bildes im Spiegel der nichtkirchlichen Publizistik (1863–1893) 205

III. QUELLEN

Peter Thaddäus Lang

- Die tridentinische Reform im Landkapitel Ebingen 1575–1679 213

IV. KRITISCHE MISZELLEN

Brigitte Degler-Spengler

- Kirchenvisitationen in der Schweiz. Zu drei neuen Editionen 239

Dieter Mertens

- Zum Inkunabelkatalog der Diözese Rottenburg-Stuttgart 249

Helmut Feld

- Erwägungen zur Mystik des Hochmittelalters 257

V. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

- Geschichte der Konzilien, hg. v. *Giuseppe Alberigo* (Leonhard Hell) 265
Arnold Angenendt, Heilige und Reliquien (Barbara Hallensleben) 266
Ferdinand R. Gabbauer, Die Pentarchie-theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (Hubert Wolf) 267
Martin Heckel, Gleichheit oder Privilegien. Der Allgemeine und der Besondere Gleichheitssatz im Staatskirchenrecht (Louis Carlen) 268
Ulrike Marga Dahl-Keller, Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat (Louis Carlen) 269
 Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl (Rudolf Reinhardt) 270
Hans Heimerl/Helmuth Pree, Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche (Siegfried Facht) 271

2. Quellen und Hilfsmittel

- Landesbibliographie von Baden-Württemberg. Bd. 6 und 10 (Hubert Wolf) 273
 Staatsarchiv Freiburg. Beständeübersicht (Franz Maier) 273
 Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones et acta publica. Bd. VI: Dokumente zur Geschichte des deutschen Reiches und seiner Verfassung 1331–1335 (Michael Matscha) 275
Susanne Schlösser, Wahl- und Krönungsakten des Mainzer Erzkanzlerarchivs (Alfred Schröcker) . . 276
 Fürstlich Thurn und Taxissches Archiv. Grafschaft Friedberg-Scheer. Urkundenregesten (Rudolf Reinhardt) 276

3. Antike und Mittelalter

<i>Hans Georg Thümmel</i> , Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre (Helmut Feld)	277
Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus (Ulrich Köpf)	278
Tod im Mittelalter, hg. v. <i>Arno Borst u. a.</i> (Helmut Feld)	279
<i>Klaus Bergdolt</i> , Der Schwarze Tod in Europa. Die große Pest und das Ende des Mittelalters (Josef N. Neumann)	281
<i>Edith Ennen</i> , Frauen im Mittelalter (Barbara Hallensleben)	282
Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert, hg. v. <i>Johannes Fried</i> (Peter Rückert) . .	284
<i>Wilfried Hartmann</i> , Der Investiturstreit (Josef Buck)	285
<i>Heinz Thomas</i> , Ludwig der Bayer (Manfred Heim)	286
<i>Karl-Friedrich Krieger</i> , Die Habsburger im Mittelalter (Wilhelm Baum)	287
<i>Lotte Kéry</i> , Die Errichtung des Bistums Arras 1093/94 (Peter Engels)	288
<i>Louis Carlen</i> , Zeremoniell und Symbolik der Päpste im 15. Jh. (Heribert Smolinsky)	290
<i>Marianne Schmitz</i> , Lebens- und Arbeitsweise zweier südfranzösischer Kollektoren in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts (Detlev Zimpel)	291

4. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

<i>Bernhard von Clairvaux</i> , Sämtliche Werke Bd. 4 (Barbara Hallensleben)	291
<i>Lydia Maidl</i> , Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin (Barbara Hallensleben)	293
<i>Peter Dinzelbacher</i> , Christliche Mystik im Abendland (Barbara Hallensleben)	294
<i>Stefan Zekorn</i> , Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler (Michael Egerding)	296
<i>Peter Dinzelbacher</i> , Mittelalterliche Frauenmystik (Peter Engels)	297
<i>Sabine Tanz – Ernst Werner</i> , Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen (Gabriele Lautenschläger)	298
<i>Petra Hörner</i> , Dorothea von Montau (Gabriele Lautenschläger)	299
<i>Béatrice W. Acklin Zimmermann</i> , Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten (Gabriele Lautenschläger)	300

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

<i>Ilja Mieck</i> , Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit (Barbara Hallensleben)	301
Die Reformation in Deutschland und Europa, hg. v. <i>Hans R. Guggisberg u. a.</i> (Barbara Hallensleben)	302
Quellen zur Reformation 1517–1555, hg. v. <i>Ruth Kastner</i> (Norbert Haag)	304
Erzbischof Albrecht von Brandenburg, hg. v. <i>Friedhelm Jürgensmeier</i> (Hubert Wolf)	305
<i>Gabriele Schmidt-Lauber</i> , Luthers Vorlesung über den Römerbrief (Helmut Feld)	306
<i>Max Engammare</i> , Qu'il me baise des baisiers de sa bouche (Helmut Feld)	307
<i>Ralf Kötter</i> , Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus (Peter Walter)	308
<i>Dieter Fauth</i> , Thomas Müntzer in bildungsgeschichtlicher Sicht (Eugen Paul)	309
<i>Michael F. Feldkamp</i> , Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur (Hubert Wolf)	310
<i>Roberto Zapperi</i> , Der Neid und die Macht. Die Farnese und Aldobrandini im barocken Rom (Wolfgang Reinhard)	311

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd. 5: Der Südwesten (Franz Xaver Bischof)	312
<i>Wolfgang Zimmermann</i> , Rekatholisierung, Konfessionalisierung und Ratsregiment (Paul Warmbrunn)	313
Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich (Rudolf Reinhardt)	314
Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der Katholischen Erneuerung in Westfalen (Rudolf Reinhardt)	315
<i>Rainer Decker</i> , Die Hexen und ihre Henker (Thomas P. Becker)	316
 6. Neuere Kirchengeschichte: 18. und 19. Jahrhundert	
<i>Hubert Wolf</i> , Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (Alfred Schröcker)	318
<i>Daniela Neri</i> , Anton Freiherr von Cetto (1756–1847) (Manfred Eder)	319
<i>Christian Wolff</i> , Entdeckung der Wahren Ursache von der wunderbaren Vermehrung des Getreydes (Philipp Schäfer)	321
Deutschlands Weg in die Moderne, hg. v. <i>Wolfgang Hardtwig u. Harm-Hinrich Brandt</i> (Hubert Wolf)	321
Il Concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (Hubert Wolf)	322
<i>Jutta Osinski</i> , Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert (Georg Langenhorst)	324
<i>Martin Krauß</i> , Armenwesen und Gesundheitsfürsorge in Mannheim vor der Industrialisierung (Herbert Aderbauer)	325
<i>Hedwig Brüchert-Schunk</i> , Städtische Sozialpolitik vom Wilhelminischen Reich bis zur Weltwirtschaftskrise (Hans-Otto Binder)	327
 7. Politischer Katholizismus des 19. Jahrhunderts	
Deutscher Katholizismus und Sozialpolitik (Barbara Henze)	328
Ludwig Windthorst 1812–1891, hg. v. <i>Hans-Georg Aschoff</i> (Josef Rief)	329
Wilhelm Emmanuel von Ketteler 1811–1877, hg. v. <i>Erwin Iserloh</i> (Josef Rief)	330
Georg von Hertling 1843–1919, hg. v. <i>Winfried Becker</i> (Josef Rief)	332
Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jh. (Barbara Henze)	334
<i>Ernst Heinen</i> , Katholizismus und Gesellschaft. Das katholische Vereinswesen zwischen Revolution und Reaktion (Heinz-Albert Raem)	337
 8. Theologie des 19. Jahrhunderts	
Revision der Kirche – Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Theologen Johann Sebastian Drey in Geschichte und Gegenwart, hg. v. <i>Abraham P. Kustermann</i> (Peter Walter)	339
<i>Bradford E. Hinze</i> , Narrating history, developing doctrine. Friedrich Schleiermacher and Johann Sebastian Drey (Abraham P. Kustermann)	340
<i>Ferdinand Christian Baur</i> , Briefe. Teil 1 (1814–1835) (Reinhold Rieger)	341
<i>Christian Andrae</i> , Ferdinand Christian Baur als Prediger (Reinhold Rieger)	343
 9. Staat und Kirche im 20. Jahrhundert	
<i>Heinz Hürten</i> , Deutsche Katholiken 1918–1945 (Hubert Wolf)	344
<i>Hubert Gruber</i> , Friedrich Muckermnn SJ (1883–1946) (Pia Nordblom)	345
<i>Cornelius Heinrich Meisiek</i> , Evangelisches Theologiestudium im Dritten Reich (Joachim Mehlhausen)	346

<i>Gabriel Adriányi</i> , Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert (Roman M. Zawadzki) . . .	348
<i>Siegmund Bulla</i> , Das Schicksal der schlesischen Männerklöster während des Dritten Reiches (Isabell Sprenger)	350
<i>Karl Rahner</i> , Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943), hg. v. <i>Hubert Wolf</i> (Leonhard Hell)	351
<i>Walter Repges</i> , Als Gesandter am Hofe des Papstes (Abraham P. Kustermann)	352
<i>Hartmut Benz</i> , Finanzen und Finanzpolitik des Heiligen Stuhles (Siegfried Facht)	352

10. Klöster und Orden

Mönchtum, Orden, Klöster, hg. v. <i>Georg Schwaiger</i> (Ludger Horstkötter)	354
Klosterleben. Klausur-Frauenklöster in der Ostschweiz, hg. v. <i>Giorgio von Arb u. a.</i> (Brigitte Degler-Spengler)	355
<i>Hartmut Boockmann</i> , Der deutsche Orden (Barbara Hallensleben)	356
<i>Giancarlo Rocca</i> , Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX–XX (Patrick Braun)	357
Severino Fabriani nel bicentenario della nascita (Patrick Braun)	357
<i>Armin Kohnle</i> , Abt Hugo von Cluny (Hans-Jörg Gilomen)	359
<i>Bruno Greis</i> , Kloster Einsiedeln (Rudolf Reinhardt)	361
<i>Johannes Duft</i> , Die Abtei St. Gallen Bd. 3: Beiträge zum Barockzeitalter (René Pahud de Mortanges)	362
Chartularium Sangallense Bd. VII (1348–1361) (Rudolf Reinhardt)	363
Kloster Seeon (Manfred Heim)	363
<i>Anja Ostrowitzki</i> , Die Ausbreitung der Zisterzienserinnen im Erzbistum Köln (Brigitte Degler-Spengler)	364
Kloster Magdenau 1244–1944 (Brigitte Degler-Spengler)	366
<i>Johannes Brümmer</i> , Kunst und Herrschaftsanspruch. Abt Benedikt Knittel und sein Wirken im Zisterzienserkloster Schöntal (Elmar Hochholzer)	368
Marchtal. Prämonstratenserabtei, Fürstliches Schloß, Kirchliche Akademie (Gregor Richter)	369
<i>Christian Hesse</i> , St. Mauritius in Zofingen (Beat Bühler)	371
<i>Isnard W. Frank</i> , Das Totenbuch des Mainzer Dominikanerklosters (Petra Zimmer)	372
<i>Bernhard Neidiger</i> , Das Dominikanerkloster Stuttgart (Petra Zimmer)	373

11. Diözesangeschichte

Helvetia Sacra Abteilung 1, Bd. 2: Das Bistum Konstanz – Das Erzbistum Mainz – Das Bistum St. Gallen (Günter Christ)	374
Bischof Ulrich von Augsburg (Josef Gelmi)	376
<i>Karl Kosel</i> , Der Augsburger Domkreuzgang und seine Denkmäler (Anton Bauer)	377
Ecclesia Cathedralis – Der Dom zu Würzburg (Anton Bauer)	377
Der Caritasverband für das Erzbistum Paderborn in Geschichte und Gegenwart, hg. v. <i>Hans Jürgen Brandt</i> (Hans-Josef Wollasch)	378
Diocesi di Milano (Patrick Braun)	379

12. Südwestdeutsche Landesgeschichte

Baden-Württembergische Biographien, Bd. 1 (Rudolf Reinhardt)	380
Die französische Revolution und die Oberrheinlande (Wolfgang Dobras)	381
Italienische Reisen – Herzog Carl Eugen von Württemberg in Italien (Bernhard Theil)	383

<i>Raimund Waibel</i> , Frühliberalismus und Gemeindewahlen in Württemberg (Thomas Kühne)	384
Der Alb-Donau-Kreis, Bd. 2 (Peter Th. Lang)	385
Heinstetten in der ehemaligen Herrschaft Werenwag (Peter Th. Lang)	385
<i>Heinz Bader</i> , Am Ursprung der Eyach. Alt-Pfeffingen – 1200 Jahre Lautlingen – <i>Gustav Rieber</i> , Laufen. Geschichten aus der Eyachtalgemeinde – 1200 Jahre Endingen – <i>Günther Meinhold</i> , Frommern, Dürrwangen und Stockenhausen (Peter Th. Lang)	386

13. Kunstgeschichte

<i>Ursula Mende</i> , Die Bronzetüren des Mittelalters (Anton Bauer)	387
<i>Gunnar Bugge/Bernardino Mezzanotte</i> , Stabkirchen. Mittelalterliche Baukunst in Norwegen (Anton Bauer)	388
<i>Bernhard Gallistel</i> , Die Bernwardsäule und die Michaeliskirche zu Hildesheim (Anton Bauer)	389
Januaris Zick und sein Wirken in Oberschwaben (Matthias Kunze)	390
<i>Kerstin Hengevoss Dürkop</i> , Skulptur und Frauenkloster (Petra Zimmer)	392
<i>Reinhard Worschech</i> , Bildstöcke. An den Wegen durch Unterfranken (Rudolf Reinhardt)	392

14. Umschau

<i>Karl Mittermaier</i> , Die deutschen Päpste (Rudolf Reinhardt)	393
<i>Blaise Pascal</i> , Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées) (Leonhard Hell) . . .	393
<i>Marianne-Franziska Imhasly</i> , Katholische Pfarrer in der Alpenregion um 1850 (Rudolf Reinhardt)	393
<i>Johannes Leopold</i> , Erinnerungen aus meinem Leben (1840–1906) (Johannes Wahl)	394
Allmende Bd. 36/37, 38/39 (Abraham P. Kustermann)	394
Zollernalb-Profilen Bd.3 (Rudolf Reinhardt)	395
Hohenstaufen-Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen Bd. 1–3 (Rudolf Reinhardt)	396
Reutlinger Geschichtsblätter 1993 (Rudolf Reinhardt)	396
Lebensbilder aus Schwaben und Franken Bd. 17 (Rudolf Reinhardt)	397
Jahrbuch des Deutschordens-Museum Mergentheim (Rudolf Reinhardt)	397
Antoniter-Forum (Rudolf Reinhardt)	398
Kloster Wald. Die Geschichte eines Hauses (Rudolf Reinhardt)	399
<i>Norbert Kruse</i> , Heilig-Blut-Reliquie zu Weingarten (Rudolf Reinhardt)	399
<i>Lucia Pohlmann/Gerhard Reifferscheid</i> , Wallfahrtskirche zum Heiligen Kreuz Stegmannsdorf (Ostpreußen) (Rudolf Reinhardt)	400
<i>Erich Kleineidam</i> , Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt (Rudolf Reinhardt)	400
St. Friedrich in Friedrichsdorf, 1773–1993 (Rudolf Reinhardt)	400

VI. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	401
--	-----

VII. VEREINSNACHRICHTEN	405
-----------------------------------	-----

Orts- und Personenregister	409
--------------------------------------	-----

BARBARA HALLENSLEBEN

Pädagogik aus dem Geist der Exerzitien Die Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola

Nicht alle Fragen der Pädagogik lassen sich mit pädagogischen Grundsätzen lösen, wie sich nicht auf alle Fragen der Welt irdische Antworten finden lassen. So mag es einen Sinn haben, aus anderer Perspektive die Pädagogik anzusprechen – als Theologin, die ihre Habilitation über Ignatius (und Mary Ward) verfaßt hat¹; als Frau, die durch die Schule der Exerzitien gegangen ist und selbst Exerzitien begleitet; die Unterricht in Schule, Gemeinde und Universität mit seinen Chancen und Schwierigkeiten kennt und die ignatianische Spiritualität als hilfreich und inspirierend erfahren hat.

Ignatius von Loyola (1491–1556) hat seinen Orden, die »Gesellschaft Jesu«, nicht als Schulorden gegründet. Ihm ging es in einem umfassenderen Sinne um die Teilnahme an der Sendung Jesu Christi. Um die Bedeutung der Jesuiten im pädagogischen Bereich zu verstehen, ist bei der Berufungsgeschichte anzusetzen, die Ignatius als »Pädagogik Gottes« erfährt (I.). Die Exerzitien versuchen diese Erfahrung methodisch strukturiert zu vermitteln (II.). Die Unterrichtsstätten des Jesuitenordens gründen in dieser Spiritualität; losgelöst davon gerät die ignatianische Pädagogik in die Aporien neuzeitlicher Subjektivität (III.).

I. Ignatius in der Schule Gottes

Lange mußten seine Mitbrüder Ignatius bitten, »er möchte uns doch darlegen, auf welche Weise Gott ihn vom Anfang seiner Bekehrung an geführt habe, damit dann dieser Bericht uns als Vermächtnis und väterliche Unterweisung [Pädagogik!] nützlich sein könne«². Endlich diktierte Ignatius einem Pater des Ordens seine Lebensgeschichte. Nüchtern berichtet er sein Leben so, daß es als Pädagogik Gottes mit ihm ansichtig wird. Über die entscheidende Zeit als Büsser und Bettler in Manresa schreibt er einen der wenigen deutenden Sätze seines Berichts: »In dieser Zeit behandelte ihn Gott auf die gleiche Weise, wie ein Schullehrer beim Unterricht ein Kind behandelt. Mag nun der Grund dafür seine Unerfahrenheit und sein unausgebildetes Verständnis gewesen sein oder die Tatsache, daß er keinen anderen Lehrmeister hatte, oder sein fester Willensentschluß, ganz Gott zu dienen, den Er ihm selber eingegeben hatte: auf jeden Fall hielt er es für klar erwiesen – und dies blieb seither immer seine Ansicht –, daß Gott mit ihm auf solche Weise verfuhr« (PB 27).

Es ist die Pädagogik Gottes, die Ignatius zur Pädagogik der Menschen führt: Zunächst ist er der sicheren Überzeugung, seine Berufung liege im Heiligen Land. Nach der Ausweisung durch die örtliche kirchliche Autorität aber »kam er immer mehr zu der Überzeugung, er solle eine Zeitlang studieren, um den Seelen helfen zu können« (PB 50). Doch selbst jetzt behält das

1 Barbara HALLENSLEBEN, *Theologie der Sendung im Ursprung bei Ignatius von Loyola und Mary Ward* (Frankfurter Theologische Studien 46), Frankfurt 1994.

2 IGNATIUS VON LOYOLA, *Der Bericht des Pilgers*, übersetzt und erläutert von Burkhard SCHNEIDER, Freiburg 1977, Nr 2; im folgenden zitiert als PB mit Angabe der nummerierten Abschnitte.

Vertrauen zu seinem himmlischen Lehrer den Vorrang. »Indes behinderte ihn dabei etwas gar sehr: wenn er nämlich auswenig lernen wollte, wie dies zu Anfang des Grammatikunterrichtes notwendig ist, überkamen ihn neuartige Einsichten in Dingen des geistlichen Lebens und neuartige Tröstungen, und zwar in einer solchen Stärke, daß er nicht mehr auswendig lernen konnte, und trotz aller Anstrengungen vermochte er diese nicht loszuwerden. Darüber machte er sich oftmals seine Gedanken und sagte sich: nicht einmal wenn ich wirklich beim Beten bin oder bei der Messe, überkommen mich derart lebhaftere Einsichten. Ganz allmählich merkte er so, daß dies alles nur Versuchung war« (PB 54f.). Die Konkurrenz zwischen Gott und seinen irdischen Lehrern hört auf.

Auch weiterhin erteilt er jedoch anderen »Geistliche Übungen«. Sie führen immer wieder zu Konflikten mit der Inquisition, denen er sich durch Ortswechsel entzieht. Zum Schweigen bringt ihn erst das Gespräch mit einem Dominikaner in Salamanca, das ihn zugleich erneut zu einem Gefangenen der Inquisition macht. Auf die Auskünfte über seine Lebensführung antwortet ihm der Mönch: »Ihr seid nicht wissenschaftlich gebildet, und da redet ihr über Tugend und Laster? Aber darüber vermag man nur unter einer der folgenden zwei Voraussetzungen zu sprechen: entweder ist man gebildet oder vom Heiligen Geist geführt. Nun seid ihr aber nicht vorgebildet; also sprecht ihr in der Kraft des Heiligen Geistes« (PB 65). Ignatius wird »ein wenig stutzig« und bricht das Gespräch ab: »Pater, über meine bisherigen Ausführungen hinaus werde ich kein weiteres Wort mehr sagen« (PB 65f.). Das Dilemma zwischen abstrakter, geistloser Bildung und spiritualistischer Häresie schien unlösbar. Aus der Haft entlassen, gibt Ignatius die Antwort mit seinem Leben: Er und seine Gefährten setzen ihre Studien in Paris fort, schränken ihre Seelsorgetätigkeit stark ein und treffen das Übereinkommen: »erst wenn sie ihre Studien abgeschlossen hätten, würden sie ihre Lebenspläne weiterverfolgen« (PB 78). Ab Anfang 1537 widmet er sich nach Abschluß der Studien zusammen mit seinen Gefährten seelsorglichen und caritativen Aufgaben. Sie werden zu Priestern geweiht und legen die Gelübde der Armut und Keuschheit ab.

Trotz aller Intensität der Christusnachfolge bleibt die Ahnung von etwas Ausstehendem. Seit seiner Priesterweihe betet Ignatius daher inständig, er möge Christus zugesellt werden. Die Bitte wird dem Pilger in einer mystischen Erfahrung bei La Storta vor den Toren Roms erfüllt: »Als er eines Tages einige Meilen vor der Ankunft in Rom in einer Kirche weilte und dort betete, hat er eine solche Umwandlung in seiner Seele verspürt und so deutlich eine Schau gehabt, wie Gott der Vater ihn Christus Seinem Sohn zugesellt, daß er daran überhaupt nicht mehr zu zweifeln wagen konnte, Gott der Vater habe ihn Seinem Sohne zugesellt« (PB 96). So einschneidend ist dieses Geschehnis, daß Ignatius den autobiographischen »Bericht des Pilgers« hier enden läßt – ohne viele Worte über die Werke des Ordens einschließlich der Schulen und Kollegien.

Die Bestätigungsbulle für die neue Ordensgemeinschaft hebt ihrerseits mit dieser Erfahrung an: »Wer immer in unserer Gesellschaft, von der wir wünschen, daß sie mit dem Namen Jesu bezeichnet werde, unter dem Banner des Kreuzes für Gott Kriegsdienst leisten und allein dem Herrn und seiner Braut, der Kirche, unter dem Römischen Papst, dem Stellvertreter Christi auf Erden, dienen will, der soll ...«³. Der Weg des Ignatius mündet restlos ein in die Sendung des kreuztragenden Christus. Die »Unterweisung von Kindern und einfachen Menschen im Christentum« gehört von Anfang an wie selbstverständlich zur Ausfaltung dieses Zieles. Die pädagogische Grunderfahrung und das erste Ziel des Ignatius ist dabei die Gottunmittelbarkeit der persönlichen Führung. Die Worte des 119. Psalms werden in seinem

3 Monumenta Constitutionum praevia, Reprint Rom 1934 (Monumenta Historica Societatis Iesu 63), 375f. Die Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI) werden herausgegeben vom Institutum Historicum Societatis Iesu in Rom. Die Zitation folgt der fortlaufenden Numerierung der MHSI-Bände, nicht der Einteilung in »Series«.

Munde zur persönlichen Erfahrung: »Ich wurde klüger als all meine Lehrer; denn über deine Vorschriften sinne ich nach. Mehr Einsicht habe ich als die Alten; denn ich beachte deine Befehle ... Ich weiche nicht ab von deinen Entscheiden, du hast mich ja selbst unterwiesen« (Ps 119, 99–102).

II. Die Schule der Exerzitien

1. Das Ziel des Ordens in der theologischen Reflexion des Jerónimo Nadal

Ignatius hat seinen Orden nicht als Schulorden gegründet. »Gott ist unser Ziel«⁴ – so umschreibt Jerónimo Nadal SJ (1507–1580), der erste bedeutende Theologe des Ordens, die Gründungsintention. Wie aber kann Gott Ziel werden, da er jeder menschlichen Bewegung unhintergebar vorausliegt und ihr unerreichbar entzogen bleibt? Die theologischen Reflexionen Nadals knüpfen an die Vision von La Storta an. Die freie Selbstbestimmung Gottes wird offenbar in der Heilssendung Jesu Christi für die Welt, die sich in Kreuz, Tod und Auferstehung vollendet. Der Jesuit hat Gott zum Ziel, indem er das Ziel Gottes zu seinem eigenen erwählt⁵. Der Weg ist von Gott selbst durch Christus im Heiligen Geist eröffnet⁶: »Denn wir handeln nicht aus uns heraus, sondern in Christus, in seiner Gnade, in seiner Kraft; als ob man sagte: Ich handele, aber nicht ich, sondern in mir handelt Christus und ich in Christus« (vgl. Gal 2,20)⁷. »Christus aber leidet, nicht in sich, sondern in der Kirche. Ich ergänze, sagt Paulus, was noch fehlt an den Leiden Christi usw.«⁸ (Kol 1,24). »Coadiutores sumus Dei«⁹ (1 Kor 3,9).

Nicht einzelne apostolische Dienste und die zugehörigen Niederlassungen sind den Jesuiten anvertraut, sondern die Welt als Ort der Sendung Jesu Christi. »Es gibt Sendungen, die für die ganze Welt sind – und diese ist unser Haus. Wo immer unsere apostolischen Dienste benötigt werden oder von größerem Nutzen sind, dort ist unser Haus«¹⁰. Die Jesuiten »wissen um ihr Ziel, für das Heil und die Vollkommenheit aller Seelen zu sorgen ... Sie wissen, daß sie nicht so viele Häuser bauen oder besitzen können, um von diesen aus den Kampf zu beginnen. Unter diesen Verhältnissen halten sie es für ihre ruhigste und beste Bleibe, wenn sie immer unterwegs sind, dabei den ganzen Erdkreis umschreiten, nirgends eine Bleibe haben, immer fremd, immer bettelnd, ohne jede Habe, auf nichts anderes bedacht, als Jesus Christus nachzuahmen, der nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, und die ganze Zeit seines Predigens auf Pilgerfahrten verbrachte«¹¹.

Es ist diese Sendung, in der der Jesuit sein Heil zugleich mit dem der anderen sucht: »Wir müssen uns nicht nur mit der göttlichen Gnade um unser Heil kümmern, sondern mit derselben Gnade auch um das der Nächsten«, schärft Nadal ein und fügt mit Nachdruck

4 »es pues Dios nuestro fin«: MHSI 90, 306.

5 »Constitutus igitur est nobis finis perfectissimus, idem scilicet ille quem Pater caelestis Filio suo unigenito praestituit incarnationis, vitae, mortis ac resurrectionis, ut ad maiorem Patris sui aeterni gloriam oves quaereret quae perierant domus Israel; salutem scilicet animarum«: MHSI 90, 139f.

6 »Nec alio spiritu coepit Societas quam hoc charitatis et amoris, quo et Christus conceptus et passus. Nam et nobis idem qui et Christo finis«: MHSI 90, 83.

7 MHSI 90, 85.

8 MHSI 90, 81f.

9 Zit. z. B. MHSI 90, 292f.

10 »Ay misiones, que es por todo el mundo, y es nuestra casa. Donde ay necesidad o más utilidad de nuestros ministerios, ai es nuestra casa«: MHSI 90, 469f.

11 MHSI 90, 773f.

hinzu: »Man beachte, daß es heißt ›vielmehr mit derselben Gnade‹. Es besteht kein Unterschied zwischen dem, was Gott euch gibt für euch, und dem, was ihr habt, um dem Nächsten zu helfen; alles ist ein und derselbe Dienst«¹². Selbstheiligung und Apostolat werden nicht äußerlich aneinandergefügt, sondern das eigene Heil wird in qualitativ neuer Weise mit der Sendung für die ganze Schöpfung verbunden. Nach Nadal entsteht ein »circulo«¹³, in dem Dienst am Nächsten, Gebet und eigener Glaubensweg einander bedingen und wechselseitig fördern. Der Beweggrund ist identisch mit dem Grund für Menschwerdung und Kreuzestod Christi: »damit die Seelen nicht zugrundegehen«¹⁴. Glaube ist Weitergabe des Glaubens, ist »Mission«.

2. Die Exerzitien als Vermittlung der Pädagogik Gottes

Die praktische Umsetzung dieser Einsichten bereitet nicht geringe Schwierigkeiten. Wie soll man das nicht Lehrbare lehren? Läßt sich aus der Lebensgeschichte des Ignatius ein »Curriculum« entwerfen? Wie soll die unverfügbar freie Zuwendung Gottes, die Ignatius erfahren hat, »pädagogisch« vermittelt werden, ohne sie durch rationale Beherrschung zu zerstören? Die Exerzitien, die Ignatius aus seiner persönlichen Erfahrung von der Zeit in Manresa an niederschreibt, versuchen eine pädagogische Einweisung in die Pädagogik Gottes. Die im Exerzitienbuch zusammengestellten Übungen können als Methode bezeichnet werden, d. h. als ein kommunikables, auf Einsicht beruhendes und damit lernbares Verfahren. Sie fügen sich ein in die Methodendebatte der beginnenden Neuzeit: Da bislang tragende Erkenntnis- und Lebensordnungen ihre selbstverständliche Geltung verloren hatten, rückte das Verfahren, das den Zugang zur Erkenntnis der Wirklichkeit eröffnete, in den Mittelpunkt des Interesses¹⁵. Die Wahrheitsfrage war von nun an eng verknüpft mit der Frage nach der Gewißheit und der Frage der Vermittlung. In diesem Zusammenhang entstanden im Rahmen der humanistischen Bewegung auch erstmals auf breiterer Basis pädagogische Konzepte mit der dazugehörigen methodischen Literatur. Der Spanier Juan Luis Vives (1492–1540), ein Zeitgenosse des Ignatius und Mitstudent in Paris, entwickelte ein geschlossenes pädagogisches System »und behandelt mit feinem Verständnis die Erziehungsfrage von der Geburt bis zum Erwachsenen«¹⁶. Programmatisch stellte Descartes zwei seiner philosophischen Hauptwerke unter die pädagogisch formulierten Titel »Regulae ad directionem ingenii« und »Discours de la méthode«.

Das Exerzitienbuch ist schon in seiner Gliederung bezeichnend für die Methode des Ignatius: Die zeitliche Struktur von vier Wochen bildet den Rahmen. Das ist um so bemerkenswerter, als die Zeiteinteilung nicht einem festen Schema von »Lektionen« folgt, sondern disponibel bleibt für die Zeit des Wirkens Gottes. Zeit im Exerzitienbuch ist nicht chronologische Zeit, nicht die aristotelische »Zahl der Bewegung in bezug auf früher und später«¹⁷, sondern personale Zeit, insofern sie eschatologisch von Gott her erfüllt wird. Von Anfang an eröffnen die Exerzitien eine Pädagogik der Freiheit Gottes und des Menschen. Nicht der Exerzitienbegleiter ist der Lehrer, sondern Gott selbst: Der Begleiter bzw. die Begleiterin darf den Exerzitanten nicht zu bestimmten Zielen drängen, denn es ist »innerhalb solcher geistlichen Übungen beim Suchen des göttlichen Willens mehr angemessen und viel besser, daß der Schöpfer und Herr selber sich seiner Ihm hingegebenen Seele mitteile, sie zu

12 MHSI 90, 337.

13 Vgl. MHSI 90, 328.

14 MHSI 90, 811.

15 Vgl. Joachim RITTER u. a., Art. Methode: HWBPh V (1980), 1304–1332.

16 Albert REBLE, Geschichte der Pädagogik, Stuttgart (1951) ¹⁵1989, 79.

17 ARISTOTELES, Physik IV, 11, 219b 1–2.

Seiner Liebe und Seinem Lobpreis entflamme und sie zu dem Weg bereit mache [*disponer*], auf dem sie Ihm künftig besser dienen kann. Auf diese Weise soll derjenige, der die Übungen vorlegt, weder zu der einen noch zu der anderen Seite sich wenden und hinneigen, sondern, mehr wie eine Waage in der Mitte stehend, unmittelbar den Schöpfer mit seinem Geschöpf und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn wirken lassen¹⁸. Der Betrachtungsstoff soll nur kurz und nüchtern vorgelegt werden, damit der Exerzitant ihn gleichsam selbst entdecken kann: denn »nicht das Vielwissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Verspüren und Verkosten der Dinge von innen her« (EB 2).

Um der Unmittelbarkeit zu Gott willen wird die Unmittelbarkeit zur Welt zunächst aufgehoben. »Prinzip und Fundament« der Exerzitionen lauten: »Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, Ihm Ehrfurcht zu erweisen und Ihm zu dienen und dadurch seine Seele zu retten. Die anderen Dinge auf dem Antlitz der Erde sind auf den Menschen hin geschaffen und damit sie ihm bei der Verfolgung des Zieles helfen, zu dem hin er geschaffen ist. Daraus folgt, daß der Mensch sie so weit zu gebrauchen hat, als sie ihm auf sein Ziel hin helfen, und sie so weit lassen muß, als sie ihn daran hindern. Deshalb ist es notwendig, daß wir uns allen geschaffenen Dingen gegenüber indifferent machen in allem, was der Freiheit unseres freien Willens überlassen und nicht verboten ist; dergestalt, daß wir von unserer Seite Gesundheit nicht mehr verlangen als Krankheit, Reichtum nicht mehr als Armut, Ehre nicht mehr als Ehrlosigkeit, langes Leben nicht mehr als kurzes, und folgerichtig ebenso in allem übrigen, indem wir einzig das ersehnen und erwählen, was uns mehr zum Ziele hinführt, auf das hin wir geschaffen sind« (EB 23).

Nur auf Gott bezieht sich der Mensch als auf sein Ziel; alle anderen Geschöpfe stellen »Mittel« zur Erreichung dieses Zieles dar¹⁹. Diese Sätze klingen zunächst unerträglich utilitaristisch. Aber »Ziel« und »Mittel« sind hier nicht zu verstehen im neuzeitlichen Sinne von »Mitteln zum Zweck«. Gott als Ziel ist nicht eine ausgezeichnete Handlungswirkung neben anderen, sondern der Ermöglichungsgrund von freiem, sinnvoll zielgerichtetem Handeln überhaupt. Nach der klassischen Theologie des Thomas von Aquin ist Gott als letztes Ziel des Menschen der Freiheit des Willens entzogen. Diese Festlegung eröffnet die freie Disposition des Willens gegenüber allen endlichen Handlungszielen, die gerade so in ihrem Selbstwert konstituiert werden²⁰. Die frei gewählten Mittel sind dem Ziel nicht äußerlich; sie sind nicht »Mittel zum Zweck«. Denn das Ziel ist nicht zugänglich außerhalb der zu wählenden Mittel. In diesem Sinne sind alle ignatianischen »Mittel« realsymbolische Vermittlungsgestalten, die Gott als Ziel gegenwärtig setzen und zur Erscheinung bringen im menschlichen Freiheitsvollzug. Ignatius geht in seiner Freiheitskonzeption weiter als Thomas: Sogar das nicht Wählbare ist frei zu wählen. »Prinzip und Fundament« sind die Wahl der Freiheit, die im geschöpflichen Vollzug immer auch pervertiert werden kann.

Distanzierung von allem Endlichen – neue Zuwendung in Freiheit, um Gott darin zu suchen und zu finden und zu wählen, in dieser Spannung stehen alle folgenden Übungen der Exerzitionen, die hier nicht im einzelnen vorgestellt werden können. Distanzierung sogar von meiner eigenen Freiheit! Damit steht Ignatius bereits mitten in der Grunderfahrung der Neuzeit: der autonomen Selbstgründung des Subjekts. Er nimmt im Glauben Stellung zu dieser neuen Welt- und Selbsterfahrung, nicht in ängstlicher Abgrenzung, sondern in mutiger

18 Exerzitenbuch Nr. 15; im folgenden zitiert als EB mit Angabe der nummerierten Abschnitte. Zitiert wird nach der Ausgabe: IGNATIUS VON LOYOLA, Geistliche Übungen, Übertragung und Erklärung von Adolf HAAS, Freiburg (1966) 1975.

19 Sachlich und terminologisch entspricht die Formulierung des Ignatius dem augustinischen Begriffspaar *uti – frui*, dem gemäß alle Geschöpfe nur zu »gebrauchen«, Gott allein aber zu »genießen« ist: *De civitate Dei*, lib. XI, cap. 25; vgl. MHSI 27, 833.

20 Vgl. Quaest. disp. De malo 6; HWBPh II, 1085 f.

Weiterführung: Ja, was aus uns selbst und unserer Schöpfung wird, ist in unsere Freiheit gelegt. Niemand als das Subjekt selbst bringt seine Freiheit zur Entscheidung. Wir werden das, was wir frei wählen. Gerade darum darf sich der Mensch nicht mit Endlichem begnügen, sondern muß Gott wählen, in dem allein unvergängliches Leben ist. Die erste Exerzitienwoche dient der Reinigung von Scheinidentitäten, durch die das Subjekt sich an das Endliche klammert, das ihn doch in den Tod reißen wird. »Wir müssen uns bereiten, um zur Vollkommenheit zu gelangen in jeglichem Stand oder Leben, das Gott unser Herr uns gibt, um es zu erwählen« (EB 135) – so lautet der Grundauftrag der zweiten Exerzitienwoche, die eigene Lebensgestalt in der Nachfolge Jesu frei zu wählen.

Deutlich heben sich die Exerzitien in vieler Hinsicht von den zeitgenössischen Methodenmodellen ab, vor allem von den auf strenger Gesetzmäßigkeit beruhenden Naturwissenschaften. Die Exerzitien verbinden methodische Strenge mit der Freiheit des Wirkens Gottes. Sie eröffnen methodisch einen methodisch nicht beherrschbaren Raum der Freiheit, der sich bereits im voraus der Freiheit Gottes verdankt. Der Methodenbegriff wird hier an die äußerste Grenze geführt. Der Exerzitant »verfügt« mit ihrer Hilfe über den Willen Gottes nur insofern, als er von Gott her über sich verfügen läßt. Die Pädagogik der Exerzitien entgeht damit sowohl der Aufhebung der Freiheit Gottes durch eigenmächtig gesetzte Ordnungen als auch der individualistischen Beliebigkeit der Suche nach dem Willen Gottes, die von ihrem Ergebnis keine Rechenschaft abzulegen vermag. Die ignatianische freie Wahl des Subjekts mündet ein in eine kommunikable Gemeinschaftsgestalt, die Kirche.

III. Die Schulen des Jesuitenordens

1. Der pädagogische Ansatz der Reformation – Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Zwar ist der Jesuitenorden nicht als Kampfgemeinschaft gegen den Protestantismus gegründet, doch fiel seine Bereitschaft, sich für die seelsorglichen Anliegen der Kirche zur Verfügung zu stellen, in die Zeit der Kirchenspaltung. Damit verbunden war eine Krise des gesamten Bildungswesens. Die Reformatoren gingen in ihrem Verständnis des *sola gratia* von einem Gegensatz zwischen Gnade und menschlicher Pädagogik aus. »Denn die Erziehung geschieht in der Welt und mit den Mitteln der Welt, zielt hier aber auf etwas, was nicht von dieser Welt, also auch nicht vom Menschen aus mit eigener Kraft direkt greifbar ist. Es kann letztlich nur von Gott selbst gegeben werden, und das eigentliche Ziel: der Christenmensch, liegt jenseits von Erziehung und Unterricht«²¹. Die Werke, auch die pädagogischen, wirken nicht das Heil.

Tatsächlich stellte sich als eine der ersten Wirkungen der Reformation ein Verfall des gesamten Schulwesens »von gefährlichem Ausmaß« ein, der den reformatorischen Bildungsimpuls als Gegenwirkung nach sich zog. »Auch die Universitäten erlebten einen katastrophalen Niedergang. Die Universität Wien hatte 1530 noch 30 Studenten, auch in Heidelberg gab es jetzt mehr Professoren als Studenten, Basel ging ganz ein, auch Wittenberg verödete ab 1522. Die Studentenzahlen an den Universitäten sanken bis 1535 im ganzen fast auf ein Viertel, die Gesamtlage bei den Gelehrtenschulen war nicht anders. Wir hören daher aus jenen Jahren bewegte Klagen von allen Seiten, besonders natürlich von den Humanisten, über den beängstigenden Wandel der Dinge. Erasmus schrieb 1528 an Pirkheimer: »Wo der Lutheranismus herrscht, da sind die Wissenschaften untergegangen«. Selbst Luther klagt 1524, daß »allenthalben die Schulen zergehen« ... Luther griff nun mit der ihm eigenen Tatkraft ein und

21 REBLE (Anm. 16) 89f.

rief ... besonders die Obrigkeit, aber auch die Eltern energisch auf, für die Schule zu sorgen«²².

Ignatianische und reformatorische Pädagogik unterschieden sich in dieser Situation nicht nur inhaltlich, sondern durch einen unterschiedlichen Stellenwert der Pädagogik als solcher. Für Luther war der Schulunterricht ein »weltlich Ding«: »Wenn nun gleich ... keine Seele wäre, und man der Schulen und Sprachen gar nicht bedürfte um der Schrift und Gottes willen, so wäre doch allein diese Ursache genugsam, die allerbesten Schulen, beide für Knaben und Maidlein, an allen Orten aufzurichten, daß die Welt, auch ihren weltlichen Stand äußerlich zu halten, doch bedarf feiner, geschickter Männer und Frauen, daß die Männer wohl regieren könnten Land und Leute, die Frauen wohl ziehen und halten könnten Haus, Kinder und Gesinde«²³. Bei den Jesuiten bildeten Gnade und Freiheit, christliche Unterweisung und rationale Bildung vom Prinzip her auf der Basis der Exerzienspiritualität eine Einheit. Die äußere Vermittlung religiöser und jeglicher Bildung ist weder beziehungslos der Gnade nebengeordnet noch als Kausalursache des Glaubens angesehen. Die Lehrenden können sich verstehen als »Mittel« im ignatianischen Sinne für die unverfügbare Pädagogik Gottes. Daher erhielt der Religionsunterricht im Stundenplan einen verhältnismäßig begrenzten Raum²⁴. So ging von den Exerzitien, die zunächst keineswegs von pädagogischen Absichten im engeren Sinne geleitet waren, ein geschichtswirksamer pädagogischer Impuls aus. Wie kam es dazu?

2. Die geschichtliche Entwicklung jesuitischer Unterrichtsstätten

Anfangs wollte Ignatius weder Studium noch gar Lehre innerhalb seines Ordens; die erforderliche Ausbildung sollte vor dem Ordenseintritt abgeschlossen sein. Die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu dokumentieren die einschneidende Wandlung: »Da sich aber Gute und wissenschaftlich Ausgebildete im Vergleich zu anderen nur in geringer Zahl finden, und von den wenigen die meisten bereits von ihren bisherigen Anstrengungen ausruhen wollen, halten wir es für eine sehr schwierige Sache, daß die Gesellschaft durch solche wissenschaftlich ausgebildeten, guten und gelehrten Männer vermehrt werden kann, und zwar sowohl wegen der großen Anstrengungen, die in ihr verlangt werden, wie wegen der großen Selbstverleugnung. Deshalb schien uns allen, da wir ihre Bewahrung und ihre Vermehrung zum größeren Ruhm und Dienst für Gott unseren Herrn wünschen, wir sollten einen anderen Weg einschlagen, nämlich junge Menschen zulassen, die durch ihre guten Sitten und ihre Begabung hoffen ließen, sie würden zugleich Tugend und Gelehrsamkeit erlangen, um im Weinberg Christi unseres Herrn zu arbeiten«²⁵.

Zunächst wurden in Universitätsstädten Kollegien für den studierenden Nachwuchs der Gesellschaft Jesu errichtet. 1544 existierten bereits sieben solcher Kollegien: Paris, Coimbra, Padua, Löwen, Köln, Valencia und Alcalá²⁶. Anfangs fanden an diesen Kollegien keine Lehrveranstaltungen statt, sondern die Scholastiker besuchten die Vorlesungen der Universi-

22 Ebd. 89.

23 Martin LUTHER, An die Bürgermeister und Ratsherrn aller Städte in deutschen Landen, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524); zit. nach: Reble (Anm. 16) 82f.

24 Vgl. Anne CONRAD, »Katechismusjungfrauen« und »Scholastikerinnen«. Katholische Mädchenbildung in der Frühen Neuzeit, in: Heide WUNDER / Christina VANJA (Hgg.), Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit, Frankfurt 1991, 154–179, S. 165f.

25 Konstitutionen SJ 308; zit. nach: Peter KNAUER, Satzungen der Gesellschaft Jesu, als Manuskript gedruckt, Frankfurt 1980.

26 Vgl. Monumenta Paedagogica Societatis Iesu I, 7*; V, 1*; die fünf Bände der Monumenta Paedagogica gliedern sich ein in die Reihe der MHSI als Bd 92, 107, 108, 124, 129; zit. im folgenden als MP I–V. Die Auswertung dieser umfangreichen Quellenedition steht bislang weitgehend aus.

tät. Dabei machten sich jedoch viele Unzulänglichkeiten bemerkbar. Juan de Polanco, der künftige Sekretär des Ignatius, wurde 1542 nach Padua geschickt, um dort sein Theologiestudium zu beenden. In einem Brief nach Paris beklagt er sich über den Mangel im Studienangebot, der zu einer erheblichen Verzögerung der Studien führe, wenn er nicht durch private Initiativen ausgeglichen werde²⁷. Seit spätestens 1549 fanden Vorlesungen in den Kollegien statt: »Patavii privatae lectiones domi habentur«, so berichtet Polanco in seiner Chronik der Gesellschaft Jesu²⁸.

Hinzu kamen die guten Erfahrungen in den überseeischen Missionen: In Goa/Indien folgten seit 1543 einige Jesuiten der Bitte des Bischofs und unterrichteten im dortigen Priesterseminar bzw. Knabenkonvikt. Gerade unter den Nichtglaubenden erwies sich dieser Dienst als segensreich und geistlich äußerst fruchtbar. So fiel es Ignatius um so leichter, zunächst auf Vorschlag des Franz von Borja in Gandia in der spanischen Provinz Valencia 1545/46 die Stiftung eines Kollegs anzunehmen, in dem die Jesuiten die Lehrer stellten. Der Prototyp des Kollegs für externe Schüler, die nicht Jesuiten werden wollten, wurde Messina, 1548 auf Anweisung des Ignatius durch Nadal gegründet. Die Unterrichtsordnung folgte dem »modus Parisiensis«, den Ignatius und seine Gefährten kennen und schätzen gelernt hatten. Er beteiligte intensiver die Studenten durch gemeinsame Einübung des Stoffes, Teilnahme an den scholastischen Disputationen sowie eine straffere Durchführung des Lehrplanes, der in der Philosophie Aristoteles und in der Theologie Thomas von Aquin folgte. Das Kolleg in Messina hatte schon ein Jahr später etwa 200 Schüler bei einer verschwindend geringen Zahl von Scholastikern der Gesellschaft Jesu.

1551 folgte die Gründung des Collegium Romanum, das 1552 unter 520 Schülern nur 11 Scholastiker zählte. Seit 1556 konnten hier akademische Grade in Philosophie und Theologie verliehen werden. Das 1552 gegründete Collegium Germanicum sollte insbesondere ausgewählte Studenten aus Deutschland im Alter zwischen 15 und 21 Jahren aufnehmen, um sie für den seelsorglichen Dienst in den Ländern der Reformation vorzubereiten. Sie mußten ein Gelübde ablegen, Weltpriester zu werden und in keinen Orden einzutreten. Der Erfolg und die dringliche Notwendigkeit für die damalige Kirche ließen die Anfragen nach neuen Kollegien, Schulen, Priesterseminaren etc. rasch ansteigen. Das Schwergewicht erhielt die Arbeit auf der mittleren pädagogischen Ebene, im gymnasialen Sektor, da die Jesuiten hier fast konkurrenzlos arbeiteten und die Nachfrage groß war²⁹. Das Unterrichtsprogramm sah Kurse in lateinischer und griechischer Grammatik vor. Darauf folgten drei weitere Kurse: Humaniora (Poetik), Rhetorik und Dialektik. Auf dieser Grundausbildung konnten dann die dreijährige philosophische und vierjährige theologische Universitätsausbildung oder anderen Spezialstudien aufbauen.

Die frühen Dokumente des Ordens spiegeln diese Entwicklung: Der IV. Hauptteil der Konstitutionen – »Die Unterweisung derer, die in der Gesellschaft behalten werden, in Wissenschaft und in anderen Mitteln, den Nächsten zu helfen« – bestand in seiner ersten Fassung von 1548–50 aus neun Kapiteln und wurde nun durch die Abschnitte über die Schulen, Kollegien und Universitäten fast verdoppelt. Die vielen einzelnen Anweisungen und Konstitutionen für die neuen Institute ließen mehr und mehr nach einer Vereinheitlichung

27 »porque la falta de exercicio que allá sospechábamos, es mucha, y las lecciones ordinarias públicas son tan pocas que estaría muy despacio quien quisiese seguir su passo, y no avría menester pocos años para sola la lógica. Pero esto último pensamos remediarlo con lecciones extraordinarias que se leyn muchas privatim ... Y bien veo que el estudio de casa en fin ha de hazerme la costa principal«: MP I, 358f.

28 Juan de POLANCO, Chronicon; zit. nach MP I, Appendix I.

29 Vgl. Miquel BATLLORI, Der Beitrag der Ratio studiorum für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins, in: Michael SIEVERNICH / Günter SWITEK (Hgg.), Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 314–322.

rufen. Seit 1565 beriet man im Orden Entwürfe einer »Ratio studiorum«, deren endgültige Fassung 1599 verabschiedet wurde.

3. *Das geistliche Fundament: Die Einheit von Geist und Wissenschaft*

Nadal spricht in seinen geistlich-theologischen Ausführungen über die Konstitutionen 1554 in der spanischen Ordensprovinz von der besonderen Gnade Gottes für die Gesellschaft Jesu, daß in ihr »Wissenschaft und Geist sich verbinden«³⁰. Diese Verbindung ist keine äußerliche Aneinanderreihung. Sie sagt etwas aus sowohl über den Geist Gottes als auch über die Wissenschaft. Sie sagt, daß der Geist Gottes ein Geist der Sendung für das Heil der ganzen Schöpfung ist und daß der Geist des Menschen in dem Maße zur Erfüllung kommt, wie er in diese Lebensbewegung Gottes einstimmt. Noch bevor sich die Wissenschaften im Laufe der Neuzeit zu Theorien der Weltbeherrschung verabsolutieren können, werden sie bei Ignatius sowohl relativiert als auch in ihrer Würde anerkannt: Sie sind nichts ohne den Geist, können aber wahres, ja unabdingbares »Mittel« der Gnade (im Sinne der Exerzitien) werden.

Das wird in Nadals Rede von der »Versuchung Gottes« deutlich: Es handelt sich nicht mehr um die alttestamentliche Versuchung Jahwes in der Wüste bei Massa und Meriba, als das Volk sein Vertrauen von rettenden Taten seines Gottes abhängig macht. Es handelt sich nicht mehr um die neutestamentliche Versuchung Jesu, Gott zur rettenden Mitwirkung mit eigenmächtigen Taten zu provozieren. Die Versuchung Gottes besteht nun in der Verweigerung der Mitwirkung durch den Menschen, so daß Gott zu außerordentlichen Wundern genötigt wird. Diese Versuchung Gottes ist immer dann gegeben, wenn der Mensch die Mittel, d. h. die geschichtlichen Gestalten für die Sendung Jesu Christi nicht zur Verfügung stellt. »Es ist notwendig, daß ich mitwirke; sonst versuche ich Gott«³¹, betont Nadal. Zu dieser Art der Versuchung gehört wesentlich der Verzicht auf die Wissenschaften unter falscher Berufung auf das Gottvertrauen: »Du sagst: Gott wird mir helfen und ich werde die Häretiker ohne Wissenschaften überwinden. Das heißt Wunder fordern und außerordentliche Dinge und Gott versuchen«³².

Die geistlichen Anweisungen für das Studium unterstreichen diese Konzeption der Bildung: Einerseits dürfen die Studien nicht vom geistlichen Leben entfremden³³, andererseits soll das Gebet die Studien nicht beeinträchtigen: »Wenn die Frömmigkeit zur Vernachlässigung der Studien führt, dann halte sie für Illusion«³⁴. Da das Studium als Erfüllung des Willens Gottes und Bereitung für den Dienst in der Sendung »in gewisser Weise den ganzen Menschen fordert«³⁵, wurden die Gebetszeiten während der Ausbildung von Ignatius radikal gekürzt. Streitigkeiten darüber hoben bereits zu seinen Lebzeiten an. Nicht nur von außen verdächtigte man die Gesellschaft Jesu des Laxismus. Auch aus ihren eigenen Reihen erhob sich die Forderung nach längeren Gebetszeiten. Von seiner ersten Visitationsreise nach Spanien brachte Nadal die Beschwerde mit, daß die festgesetzte Gebetszeit von einer Stunde (einschließlich des Breviergebetes und der zweimal 15 Minuten Gewissenserforschung) nicht ausreiche. Verbunden mit einer scharfen Rüge an Nadal wegen seiner Nachgiebigkeit bestand

30 »las letras y espíritu se juntassen«: MHSI 90, 38.

31 »Es menester que yo coopere, que de otra manera sería tentar a Dios«: MHSI 90, 360.

32 »Pues diréis: »Dios me ayudará y los [= die Häretiker] confundiré sin letras. Eso es pedir milagros y cosas extraordinarias y tentar a Dios«: MHSI 90, 448.

33 »studia, nisi spiritui coniuncta sumantur, multae animae pernicii occasio sunt; quod videmus in lutheranis«: MHSI 90, 64.

34 »si la devoción quitasse los studios, terníala por ilusión«: MHSI 90, 456.

35 Vgl. Konstitutionen SJ 340 und MP II, 118 (Jerónimo NADAL, Dokumente für eine deutsche Studienordnung, ca. 1563).

Ignatius darauf: »Einem wirklich Abgetöteten reicht eine Viertelstunde, um sich mit Gott im Gebet zu vereinen«³⁶.

Vor allem die Patres in Portugal und Spanien, darunter den künftigen Ordensgeneral Franz von Borja, mußte Ignatius mehrfach in ihrem Bestreben nach Erweiterung der Gebets- und Bußübungen bremsen³⁷. »Ihr werdet es noch dahin bringen, daß ich zu den Kartäusern gehe!«, lautete 1555 Borjas bezeichnende Antwort auf die von Nadal ausgesprochenen Mahnungen³⁸. An ihn, den zukünftigen Ordensgeneral, schrieb Ignatius: Es wäre gut, man »machte sich einmal klar, daß Gott sich des Menschen nicht nur dann bedient, wenn er betet; sonst wären allerdings alle Gebete zu kurz, wenn sie weniger als 24 Stunden am Tag dauerten ... Der Mensch muß sich ja, soviel er nur kann, Gott hingeben. In Wirklichkeit aber bedient sich Gott bisweilen anderer Dinge mehr als des Gebetes; und manchmal läßt er zu, daß man ihretwegen auf das Gebet verzichtet, und öfter noch, daß man es abkürzt. Gewiß muß man also beten und nicht nachlassen; aber in einem vernünftigen Sinn, so wie es die Heiligen und Gottesgelehrten verstanden haben«³⁹.

4. Die Versuchungen

In den Dokumenten, die Pater Nadal ca. 1563 für eine deutsche Studienordnung zusammenstellte, weist er darauf hin, daß die pädagogischen Mittel der Gesellschaft Jesu nur in der Kraft der geistlichen Mittel wie Gebet, Sakramentenempfang, Übung aller Tugenden etc. ihre Wirksamkeit erlangen⁴⁰. Einheit und Differenz zwischen Gott als Ziel der Gesellschaft Jesu und den endlichen Zielsetzungen der Werke des Ordens wurden jedoch nicht immer durchgehalten. Das zeigt die Geschichte der Exerzitien: Die Aufmerksamkeit für die Pädagogik Gottes ging zugunsten der schulischen Pädagogik stark zurück. Die Aufbau- und Leitungsaufgaben im Orden und die weltweit angetragenen Dienste beanspruchten gerade die Patres, die auch die fähigsten Exerzitienbegleiter gewesen waren. Sogar für Ignatius sind zwischen 1539 und seinem Tode 1556 nur zwei Personen bekannt, denen er Exerzitien gab⁴¹. Vor allem die Lehrverpflichtungen in Kollegien und Universitäten wurden für die Gesellschaft Jesu zum bedrängenden Anlaß, sich über den Stellenwert äußerer, relativ stabiler apostolischer Werke für die eigene Sendung klarzuwerden. Beim Tode des Ignatius 1556 existierten bereits 46 Kollegien mit »Externen«; 1574 zählte man 121 Kollegien bei nur sechs Professenhäusern in der ganzen Welt⁴².

Die Lebensweise der Sendung in ihrer ursprünglichen Gestalt der Pilgerschaft in Armut trat immer weniger in Erscheinung, da die Kollegien alle verfügbaren Kräfte in eine gewisse *stabilitas* hinein banden, ja tendentiell die Kräfte der relativ jungen Gemeinschaft überforder-

36 Luis GONÇALVES DA CAMARA, Memoriale, Nr. 196: MHSI 66, 645.

37 Vgl. Erwin ISELOH, »Gott finden in allen Dingen«. Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit, in: DERS., Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, 2 Bde, Münster 1985, II, 216–231.

38 Zit. nach Otto KARRER, Der heilige Franz von Borja. General der Gesellschaft Jesu (1510–1572), Freiburg 1921, 166f.

39 Zit. nach: Hugo RAHNER (Hg.), Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe, Einsiedeln – Zürich – Köln 1956, 162 und 187f.

40 »Sciant autem omnes duo esse Societatis media, quibus ad suum finem contendit: alterum est vis quaedam spiritualis ac divina, quae acquiritur usu sacramentorum, orationis, virtutum omnium exercitio religioso, ex peculiari gratia a Deo accepta; alterum est positum in facultate quae ex studiis comparari solet. Simul intelligant primarium esse prius illud medium, immo vero ex quo hoc secundum efficaciam habere debet, ut simul et nobis et omnibus possimus efficacius opitulari«: MP II, 118.

41 Dr. Miguel Torres und Juan de Alba.

42 MP IV, 3*.

ten. Das Ideal der Sendung schien sich fast ausschließlich in den überseeischen Missionen verwirklichen zu lassen, in denen das Leben ungesichert und abenteuerlich war und von nicht wenigen Jesuiten das Martyrium gefordert wurde. Vermutlich liegen bereits in dieser frühen Zeit des Jesuitenordens die Ansätze zu einem Sprachgebrauch, der »Mission« mit Verkündigung unter Nicht-Christen identifiziert. Die Folge: Spätestens die dritte Generation von Ordensmitgliedern wurde nicht mehr – wie alle Jesuiten, die vor 1541 in die Gesellschaft Jesu eintraten⁴³ – durch die Exerzitien gewonnen, sondern durch die Anziehungskraft, die von den Werken des Ordens ausging, insbesondere durch die exzellenten Ausbildungsmöglichkeiten.

Der geschichtliche Vorgang hatte theologisch relevante Verschiebungen im Selbstverständnis der Ordensgemeinschaft ebenso zur Grundlage wie zur Folge. Im Zuge des Aufbaus und der Festigung äußerer apostolischer Werke trat die Gesellschaft Jesu in den Bereich der ambivalenten geschichtlichen Ziele ein, die im Sinne der Exerzitien »Mittel« darstellen. Die Indifferenz hatte sich zu bewähren. Denn selbst so geistlich definierte Ziele wie die christliche Ausbildung der Jugend, die Wiedergewinnung der Häretiker, die Bekehrung der Ungläubigen sind nicht schlechthin identisch mit dem geistlichen Ziel der Nachfolge Jesu Christi. In den pädagogischen Dokumenten des Ordens wird im Laufe der Zeit das innergeschichtliche Ziel der Pädagogik immer klarer und eigenständiger formuliert: die Erkenntnis der Wahrheit (MP II, 671), geeignete Arbeiter für den Weinberg des Herrn (MP IV, 127), die Verteidigung der Religion und Abwehr der Häresien (MP IV, 189f.), Sitte und Moral zu heben (ebd.), gar der Nutzen für die kaiserliche Majestät (MP II, 1031), natürlich auch die Qualifikation innerhalb der einzelnen Fächer. Aus ihrer geschichtlichen Eigengesetzlichkeit heraus erfordern diese Ziele Planung und Wachstum, können erreicht oder verfehlt werden. In dem Maße, wie die Jesuiten bewußt oder unbewußt das Ziel ihres Ordenslebens mit den Zielen ihrer pädagogischen Werke identifizierten, erwuchs aus dem Ausbleiben erwarteter oder doch erhoffter Erfolge Resignation, die Glaubensfreude schwand. Bereits wenige Jahre nach dem Tod des Ignatius wurden Klagen über den Niedergang der Disziplin, des geistlichen Eifers, der Abtötung, der Studien laut.

Mit dem Übergewicht der Pädagogik begann zugleich ihr Niedergang. Das Verhältnis von Ziel und Mitteln geriet auch im Jesuitenorden in eine Denkform, die der neuzeitlichen Ablösung menschlicher Zwecke von Gott als Ziel entspricht. Die Selbsterhaltung wird zwar nicht zum formalen Bezugspunkt des Handelns, doch Gott gerät in die Rolle eines Mittels zur Konstitution des Subjekts in seinen selbstgesetzten Zielen. Vor keiner anderen Gefahr hatte Ignatius in den Exerzitien eindringlicher gewarnt, als er in der Einleitung zum Vollzug der Wahl schrieb: »Deshalb muß alles, was ich erwähle, so beschaffen sein, daß es mir zum Ziele hin helfe, zu dem hin ich geschaffen bin, so daß ich nicht das Ziel dem Mittel unterordne und anpasse, sondern das Mittel dem Ziel. So geschieht es zum Beispiel, daß viele zuerst die Wahl treffen zu heiraten, was ein Mittel ist, und dann an zweiter Stelle Gott unserem Herrn in diesem Ehestand zu dienen, welcher Dienst Gottes doch das Ziel ist. Ebenso gibt es andere, die zuerst kirchliche Pfründen zu erlangen trachten und erst nachträglich Gott in diesen dienen wollen. Auf diese Weise streben sie nicht geraden Weges zu Gott, sondern sie wollen, daß Gott geraden Weges ihren ungeordneten Neigungen entgegenkomme, und folglich machen sie aus dem Ziel ein Mittel und aus dem Mittel das Ziel« (EB 169).

So aber kam es auch innerhalb des Jesuitenordens: Die sich zu geistlichen Zwecken verselbständigenden pädagogischen, katechetischen und missionarischen Werke des Ordens brachten die Versuchung mit sich, nicht nur die Freiheit Gottes, sondern auch die Freiheit der Individuen äußeren Notwendigkeiten zu unterwerfen. Der einzelne Jesuit – bald wohl auch

43 Vgl. Ignacio IPARRAGUIRRE, *Historia de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*, 3 Bde, II, 260.

die Schüler –, sahen sich anonymen Mechanismen geopfert; ihnen blieb nur die Selbsterbauung am Erfolg oder die mehr oder weniger geistlich kompensierte Unzufriedenheit.

Die Dokumente aus der Frühzeit des Ordens illustrieren diese Schwierigkeiten und Versuchungen. Die erste Generalkongregation 1558⁴⁴ nimmt bereits mit einer gewissen Zurückhaltung Stellung: Kollegien sollen nicht angenommen werden, wenn nicht für ein Jahr im voraus der Unterhalt für 14 Jesuiten gewährleistet ist. Strafen und andere Züchtigungen sollen in den Schulen nicht durch Jesuiten ausgeübt werden, sondern durch einen »corrector externus«. Öffentliche Lehrstühle an Universitäten sollen nur angenommen werden, wenn es keinen Wettbewerb und Streit mit anderen Kandidaten gibt. Die Externen sind von den Scholastikern des Ordens in Wohnen und Umgang streng zu trennen.⁴⁵ Noch stärker mahnt die zweite Generalkongregation 1565 zur geistlichen Unterscheidung. Aufgrund vieler Anträge rufen die versammelten Patres zur Mäßigung [*moderationem adhiberi*] und »sie bitten den Pater General und empfehlen ihm dringlich, daß er sich eher darum bemühe, die bereits angenommenen Kollegien zu stärken und zu vervollkommen als neue anzunehmen«⁴⁶. Selbst eine Aufgabe des Collegium Romanum wurde ernsthaft erwogen.

Aufschlußreicher noch sind die Berichte und Klagen aus dem Alltag:

Bei der Überlastung in den Schulen wurde eine qualitativ neue Art von Mühe empfunden: Wenn ein Prediger oder Beichtvater indisponiert war, so ersetzte ihn ein anderer, oder seine Abwesenheit konnte gut verschmerzt werden. Fiel ein Lehrer aus und mußte sein Kollege gar zwei Klassen übernehmen, so entstand eine kaum zumutbare Belastung. Die pädagogische Arbeit »es officio continuo y perpetuo« (MP II, 769).

Da man die anstrengende Arbeit der Lehrer weder kannte noch gar zu schätzen wußte, wurden sie zusätzlich zu ihrer strapaziösen Lehrtätigkeit mit Hausämtern überhäuft und bei all dem wenig geachtet, wie die abfällige Bezeichnung als »gramatici« oder »gramuffi« spüren läßt⁴⁷. Kamen sie nach sechs Stunden Unterricht erschöpft aus ihren Klassen und mußten noch den Unterricht des folgenden Tages vorbereiten, dann behandelte man sie, als kämen sie aus der Erholung und hätten nichts zu tun⁴⁸.

Die Jesuiten, die als Lehrer für den Elementarunterricht in den Kollegien eingesetzt waren, wurden vielfach aus ihren eigenen Studien herausgerissen. In den Akten findet sich der Brief eines jungen Paters, der mit 17 in die Gesellschaft Jesu eingetreten und von diesem Zeitpunkt an seit über 12 Jahren ständig im Schulunterricht beschäftigt war, ohne je in der Seelsorge arbeiten zu dürfen, obwohl er doch seit fast fünf Jahren Priester sei. Weitere 13 Jahre später trat er aus dem Orden aus. Ein anderer Pater erzählt, er kenne mehrere hervorragend qualifizierte Interessenten an der Gesellschaft Jesu, die jedoch nicht eintreten wollten aus Angst, ihr Leben lang Schulunterricht geben zu müssen. Wir finden jedoch auch den Brief eines Paters, der inständig darum bittet, nicht zum Weiterstudium geschickt zu werden, sondern im Schuldienst bleiben zu dürfen: »La profesión de latinidad es requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo quoniam elegi eam«⁴⁹. En este ministerio quiero morir« (MP III, 421), denn er ist überzeugt: »Puerilis institutio est renovatio mundi« (ebd. 402).

44 Vgl. MP III, 3–8.

45 Vgl. Hermann STOECKIUS, Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert, I: Ordensangehörige und Externe, II: Das gesellschaftliche Leben im Ordenshause, München 1910/1911; DERS., Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu, Bonn 1918.

46 »... rogaverunt R. P. Generalem Praepositum et serio commendaverunt, ut potius applicaret animum ad roboranda et ad perfectionem adducenda collegia iam admissa, quam ad nova admittenda«: MP III, 8f.

47 Vgl. MP IV, 208 (P. Torsellini SJ; 1575).

48 MP III, 378; Ioannes Legaz an Antonius Cordeses, Provinzial von Aragon, 30. 5. 1565.

49 Vgl. den Zionspsalm 132, 14: »Hier will ich wohnen, ich hab ihn erkoren«.

Während der Schulunterricht in den Ländern der Reformation sein Recht haben möge, beklagen sich die spanischen Patres, daß bei ihnen »die Schulen wenig nützlich seien«⁵⁰, zumal die Kinder wenig aufnahmefähig sind für geistliche Unterweisung, und bitten um Befreiung von dieser Last. Aber auch hier erhob sich Gegenrede: Durch nichts seien die Jesuiten so beliebt im Volk und würden ihre seelsorglichen Dienste so gern in Anspruch genommen wie durch ihre pädagogische Tätigkeit⁵¹.

Geistliche Forderungen nach stärkerer Abtötung⁵² waren gut gemeint, verfehlten aber das tieferliegende Problem. Auch einzelne praktische Maßnahmen wie die Sorge für einen zusätzlichen Lehrer, der einspringen konnte, längere Ferien, Versetzung nach begrenzter Zeit der Unterrichtstätigkeit etc. vermochten die grundsätzlichen Anfragen nicht mehr zum Schweigen zu bringen: P. Cortesono, 1564–1569 Rektor des Germanicums, bezeichnete die Vielzahl der Kollegien schlechthin als »rovina della Compagnia« (MP II, 870) und als Hindernis für die eigentliche Berufung der Gesellschaft. »Societas fine frustraretur suo« (MP II, 49), hieß es auch aus Spanien. »se impiden las misiones, que es el fin de nuestro instituto«⁵³.

IV. Ausblick

Die geschilderten Spannungen wiederholen sich in der Geschichte der Pädagogik des Jesuitenordens. Sie erfuhren viele praktische Lösungen, die das Schulwesen der Gesellschaft Jesu bis heute zu einer geschichtswirksamen Kraft werden ließen. Abschließend einige wenige Bemerkungen zur theologischen Auswertung der Problematik:

1. Die erste Bemerkung mag banal klingen, doch zeigt der Vergleich mit der Reformation, wie wenig selbstverständlich und zugleich fundamental wichtig sie ist: *Pädagogik als geistliches Geschehen ist möglich und nötig*. In der Frage nach der Bildungskonzeption des Ignatius von Loyola geht es weniger um einzelne Inhalte, die mit der Zeit wechseln, modern sind und dann wieder veralten. Es geht vielmehr um den Stellenwert der Pädagogik, um ihre Verbindung mit der Person der Lehrenden wie der Lernenden. Diese Fragen sind unverändert aktuell. Die Rückbindung der ignatianischen Pädagogik an die Exerzitionen warnt bis heute davor, aus der Weitergabe des Glaubens, aus der Neuevangelisierung Europas usw. eine planbare Technik machen zu wollen, über den Bildungsinhalten und Erfordernissen der Ausbildung die freiheitliche Bildung der Person zu vernachlässigen. Noch nie in der Geschichte der Bildung und Ausbildung hat es eine solche Fülle von katechetischem und pädagogischem Material gegeben. Ignatius erinnert an die Notwendigkeit, gleichsam die »Wandlungsworte« darüber zu sprechen, den Heiligen Geist darauf herabzuflehen, damit sie Mittel der Gnade werden und nicht endliche »Mittel zum Zweck« bleiben.

2. Wie es keine eigene Jesuitentheologie gibt, sondern höchstens eine überwiegend von Jesuiten vertretene Theologie, so auch *keine eigene Jesuitenpädagogik* – oder aber sehr viele solcher pädagogischen Konzepte: Da stets und notwendig eine Differenz bleibt zwischen der Pädagogik Gottes und den menschlichen Möglichkeiten pädagogischer Vermittlung und da die ignatianische Spiritualität auf der Unterscheidung der Geister beruht, kann sie sich prinzipiell mit jedem pädagogischen Ansatz verbinden, der die Freiheit Gottes wie des

50 Dokumente der spanischen Provinzkongregation 1571; vgl. MP II, 49.

51 Vgl. MP III, 378; P. Legaz SJ.

52 »Mortificatio magistrorum maior«: P. Ledesma SJ über eine Konsultation der Lehrenden am Collegium Romanum 1563/64: MP II, 482.

53 MP IV, 471; P. Ramirez aus Cordoba an Juan de Polanco, 20. 2. 1573.

Menschen achtet und ihr einen förderlichen Rahmen der Entfaltung bietet. Die Gesellschaft Jesu selbst muß sich immer neu diesem kritischen Maßstab unterwerfen. Die einzelnen Elemente aus der Geschichte ihrer Pädagogik könnten in sorgsamer geschichtlicher Kleinarbeit mit diesem Maßstab verglichen werden. Die Verabsolutierung innergeschichtlicher – auch pädagogischer – Zwecke ist eine bleibende Versuchung.

3. Ignatius zeigt nicht zuletzt eine neue Qualität unseres eigenen Glaubens. Das Vertrauen auf die Führung Gottes läßt sich nicht mehr definieren an unserer menschlichen Freiheit und unserem umfassenden Engagement vorbei. *Aus der Gnade ist harte Arbeit geworden.* Es gilt die schwierige Gratwanderung zu unternehmen zwischen der Selbstrechtfertigung durch Leistung bzw. der Selbsterlösung durch Technik, Fortschritt und Ideologie auf der einen Seite und einer spiritualistischen Verflüchtigung des Glaubens auf der anderen Seite. Glauben heute bedeutet, in der Sendung Jesu Christi zu leben und die »Arbeit Gottes«⁵⁴ in dieser Welt zu tun.

Auf diesem Hintergrund läßt sich fragen: Könnte es nicht sein, daß die Jesuiten beim Wort genommen wurden? Sie wußten sich gerufen in die Nachfolge des kreuztragenden Christus. Die Gestalt dieser Nachfolge war eine unerwartete, ungeplante – wie es zu sein pflegt. Es wurde eine Kreuzesnachfolge nicht nur aus Heroismus, sondern aus mitverschuldetem Leiden, wie das Leiden der Schächer. Das läßt sich aus der gesicherten Position des geschichtlichen Rückblicks leicht konstatieren. Aber wer hätte – bei aller notwendigen Kritik – das Recht, sich darüber zu erheben?

Die Erneuerung der Pädagogik ist jedenfalls nicht aus der Pädagogik erfolgt. Das kann beunruhigen und beruhigen zugleich. Beunruhigen, weil kein handhabbares Konzept daraus unmittelbar abzuleiten ist. Beruhigen, weil es uns anleitet, immer neu in die Schule Gottes zurückzukehren. Beruhigen auch, weil wir unabhängiger werden vom sichtbaren pädagogischen Erfolg – und vielleicht gerade dadurch ermutigt, uns der heute ebenso dringlichen wie belastenden Aufgabe der Pädagogik nicht zu entziehen.

54 Vgl. EB 236: »... erwägen wie Gott um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde arbeitet und sich müht, das heißt, Er verhält sich wie einer, der mühsame Arbeit verrichtet ...«.

ANNE CONRAD

»Äußere Schulen« und Pensionate

Die Mädchenschulen der Ursulinen, Englischen Fräulein und Notre-Dame-Schwestern im 17. und 18. Jahrhundert

Das Bemühen um eine weitgreifende Alphabetisierung und die allmähliche Durchsetzung eines differenzierten Schulwesens gehören zu den Charakteristika der frühen Neuzeit¹. Mehr und mehr wurde darauf gedrungen, daß alle Kinder – Jungen wie Mädchen – eine allgemeine Grundbildung erhalten sollten. Die Sache selbst war nichts völlig Neues: In Lesen, Schreiben und Rechnen hatten gegen Bezahlung bereits die Lehrer und Lehrerinnen der spätmittelalterlichen Stadtschulen unterwiesen. Neu war jetzt, daß der Elementarunterricht kostenlos, möglichst flächendeckend und immer in Verbindung mit religiöser Unterweisung angeboten wurde.

Vorangetrieben wurde diese Entwicklung durch die zwei wesentlichen geistesgeschichtlichen Strömungen der Zeit: Humanismus und Konfessionalisierung. Im Zuge des Humanismus wurden die Formung des Menschen, die Lenkung seiner Fähigkeiten, die Bildung seines Intellekts aufgewertet und in den Mittelpunkt gerückt. Durch die religiösen Auseinandersetzungen der Zeit erhielt diese Bildungsbewegung zudem eine neue Dimension. Im Zeitalter der Konfessionen wurde die religiöse Entscheidung gefordert. Bereits Kinder sollten darauf vorbereitet werden, religiöse Bildung wurde unabdingbar, und – für das Thema Frauen- und Mädchenbildung besonders wichtig – diese wurde vor allem bei den Müttern, also den Frauen, als notwendig angesehen. Frauen sollten eine entsprechende Ausbildung genießen, damit sie ihre (religiösen) Kenntnisse an ihre Kinder weitergeben konnten. Diese religiöse Bildung stand, konfessionenübergreifend, immer im Vordergrund.

Die Vermittlung »weltlicher« Elementarkenntnisse erscheint dabei zunächst eher als ein »Zubrot« dazu. Um die religiöse Unterweisung etwas attraktiver zu machen – so lauteten sogar offizielle Begründungen – bot man auch die »weltlichen« Inhalte an, die in den spätmittelalterlichen Stadtschulen vermittelt wurden. Das ganze kostenlos, um eine möglichst große Klientel heranzuziehen. Darüber hinaus spiegelt sich in der Verbindung von religiöser und weltlicher Bildung, in der Integration der einen in die andere, die mit Humanismus und Renaissance angebahnte Tendenz zur »Verdiesseitigung«: Das Leben in der »Welt« – in der Ehe oder im sogenannten »weltgeistlichen Stand« – wurde auch aus kirchlicher Sicht aufgewertet; die »Welt« verlangte nach (religiös und weltlich) gebildeten Menschen, Männern und Frauen. Die Kirchen versuchten, dem zu entsprechen.

Auf die so gestellten Herausforderungen antworteten innerhalb der katholischen Kirche auf männlicher Seite vor allem die Jesuiten, auf weiblicher die Ursulinen und Jesuitinnen, das heißt jene religiösen Frauengemeinschaften, die sich als Lehrorden einen Namen gemacht und die bis in die Gegenwart die Mädchenbildung nachhaltig geprägt haben. Ich möchte im folgenden drei dieser Lehrorden – Ursulinen, Englische Fräulein und Notre-Dame-Schwe-

1 Vgl. etwa Rolf ENGELING, *Analphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft*, Stuttgart 1973; Roger CHARTIER, *Die Praktiken des Schreibens*, in: *Geschichte des privaten Lebens*, 3. Bd.: *Von der Renaissance zur Aufklärung*, hrsg. von Philippe ARIÈS und Roger CHARTIER, Frankfurt am Main 1991, S. 115–165.

stern –, die viel miteinander gemeinsam haben, vorstellen und exemplarisch auf ihr Selbstverständnis, ihre geistliche und pädagogische Konzeption und ihre Unterrichtspraxis eingehen².

Die Ursulinen

Die Ursulinen gehen zurück auf die von Angela Merici (1470/75–1540) 1535 im norditalienischen Brescia gegründete »Compagnia di Sant'Orsola«, die »Gesellschaft der heiligen Ursula«, eine religiöse Vereinigung von Frauen, die ein Keuschheitsversprechen ablegten und sich durch eine besondere Spiritualität – dargelegt in drei Schriften Angela Mericis – auszeichneten, zunächst aber noch kein gemeinsames Leben führten, sondern sich lediglich als ordensähnliche religiöse Gemeinschaft verstanden³. Die Regel, die Angela Merici für die »Gesellschaft der heiligen Ursula« verfaßte, ist eine einzigartige Mischung aus Ordensregel einerseits und Bruderschafts- oder Drittordensregel andererseits. Vom Schulunterricht als einem spezifischen Betätigungsfeld der Ursulinen ist in ihr noch keine Rede.

Prägend für die weitere Entwicklung der Ursulinen wurde seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und besonders nach dem Konzil von Trient ihre Verbindung mit der Christenlehrbewegung. Die Glaubensunterweisung, die Katechese, war im 16. Jahrhundert zu einem der wichtigsten Anliegen der katholischen Kirche geworden. Zu offenkundig war die Unkenntnis des Volkes, der »kleinen Leute«, was die elementaren Dinge des Christentums betraf. Nicht nur die protestantischen Reformatoren, sondern auch die katholischen Reformer prangerten dies an und forderten, dem entgegenzuwirken. In Oberitalien gehörte Mailand zu den Vorreitern entsprechender katholischer Initiativen. Bereits 1536 war dort von einigen Priestern, vor allem aber von Laien, eine »Christenlehrbruderschaft« gegründet worden, die sich für eine regelmäßige Katechese einsetzte⁴. An Sonn- und Feiertagen erteilten ihre Mitglieder im Anschluß an die Messe Unterricht in den Grundlagen des katholischen Glaubens: Das Vaterunser, das Ave Maria, das Glaubensbekenntnis, die Zehn Gebote, die wichtigsten Glaubenssätze versuchte man – meist nach dem Frage- und Antwort-System – den Zuhörern, Jungen und Alten, Frauen und Männern, nahezubringen⁵. Seit den sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts übernahmen auch die Ursulinen diese katecheti-

2 Vgl. zur Thematik insgesamt: ANNE CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Bd. 142), Mainz 1991; dort auch ausführliche Hinweise auf Quellen und Literatur; HELVETIA SACRA. Abteilung VIII, Band 1: *Die Kongregationen in der Schweiz, 16. – 18. Jahrhundert*. Bearbeitet von Maria Immaculata Auer, Gianfranco Barbieri u. a., redigiert von Patrick BRAUN. Basel/Frankfurt a. M. 1994. Speziell zur Mädchenbildung: ANNE CONRAD, »Katechismusjungfrauen« und »Scholastikerinnen«. *Katholische Mädchenbildung in der Frühen Neuzeit*, in: *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, hrsg. von Heide WUNDER und Christina VANJA, Frankfurt am Main 1991, S. 154–179.

3 Vgl. Thérèse LEDÓCHOWSKA, *Angèle Merici et la Compagnie de Ste-Ursule à la lumière des documents*, 2 Bde., Rom, Mailand 1967; Luciana MARIANI, Elisa TAROLLI, Marie SEYNAEVE, Angèle Merici. *Contribution pour une biographie*. Mailand 1987; ANNE CONRAD, *Mit Klugheit, Mut und Zuversicht. Angela Merici und die Ursulinen*, Mainz 1994.

4 Vgl. Des heiligen Karl Borromäus Satzungen und Regeln der Gesellschaft der Schulen christlicher Lehre, aus dem Ital. übers., erl. und mit einer Einleitung versehen v. J. A. KELLER (Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit, Bd. 16), Paderborn 1893.

5 Die gleiche Entwicklung findet sich – zeitlich etwas versetzt – seit Ende des 16. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum. Auch hier wurden Christenlehrgesellschaften eingerichtet, die sich der Volks- und Kinderkatechese widmeten. Vgl. dazu z. B. Thomas Paul BECKER, *Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand*

sche Unterweisung und beteiligten sich am Ausbau entsprechender Schulen und Unterrichtsformen.

Seit Ende des 16. Jahrhunderts entwickelten sich aus dem Katechismusunterricht Elementarschulen, in denen über die christliche Unterweisung hinaus Kinder und Jugendliche auch im Lesen, Schreiben und Rechnen unterrichtet wurden. Die Katecheten und Katechetinnen wurden zu Lehrern und Lehrerinnen. Die enge Anbindung an die Christenlehrbewegung wurde in der Folgezeit für die Ausbreitung der Ursulinen charakteristisch. Eine der wichtigsten Etappen in der Geschichte der Ursulinen war dabei der Sprung über die Grenzen Italiens hinaus zunächst nach Frankreich. In Avignon hatten in den 1580er Jahren die Priester César de Bus und Jean Baptiste Romillon nach dem Mailänder Vorbild eine Christenlehrbruderschaft, die französischen Doktrinierer, die »Pères doctrinaires« oder »Pères de la doctrine Chrétienne«, gegründet. Françoise de Bermond (1572–1626)⁶, die mit de Bus und Romillon befreundet war, wurde in den 1590er Jahren Initiatorin der Ursulinen als weiblichem Gegenstück⁷. In den nächsten Jahren erfolgte dann sehr schnell die Ausbreitung der Ursulinen in Frankreich. In den meisten französischen Städten fanden sich Frauen, die sich den Ursulinen anschlossen⁸.

Mit zunehmender Ausbreitung und Etablierung innerhalb der katholischen Reformbewegung entwickelten sich die Ursulinen dabei von einer Laienvereinigung ohne »vita communis« zu einem Orden im eigentlichen Sinn. Im gleichen Maß wie dann seit der Wende zum 17. Jahrhundert die Jesuiten an Bedeutung für und Einfluß auf das katholische Schulwesen gewannen, wurden die Ursulinen zu deren weiblichem Pendant.

Die Jesuiten hatten im Unterschied zu den im Mittelalter entstandenen Orden keinen weiblichen Zweig. Bereits Ignatius von Loyola hatte, als es entsprechende Initiativen von Frauen gab, dies ausdrücklich abgelehnt⁹. Trotzdem hatten sich im Laufe der Zeit immer wieder Frauen zusammengefunden, die wie die Jesuiten leben wollten und lebten und sich – in je unterschiedlich starker Ausprägung – als jesuitische Frauen, als »Jesuitinnen«, verstanden und auch als solche bezeichnet wurden.¹⁰ Auch die Ursulinen wurden in vieler Hinsicht zu »Jesuitinnen«.¹¹ Aus den Gründungsberichten der verschiedenen Ursulinenhäuser geht her von Visitationsprotokollen 1583–1761 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn, Bd. 43), Bonn 1989, S. 117–127.

6 Sie stand durch ihren Beichtvater Romillon der Christenlehrbewegung nahe und hatte durch den Avignoner Erzbischof Grimaldi von den italienischen Ursulinen erfahren.

7 Die Gruppe von Frauen um Françoise de Bermond erhielt 1594 die päpstliche Erlaubnis, »Mädchen in der christlichen Lehre zu unterrichten«. Die zunächst für sich lebenden Frauen zogen in ein Haus in L'Isle-sur-la-Sorgues und führten als Ursulinen unter der geistlichen Leitung des Doktrinierers César de Bus ein der Christenlehre und dem Mädchenunterricht gewidmetes gemeinschaftliches Leben. In Avignon war kurz darauf eine weitere Ursulinen gründung erfolgt. Zwischen den beiden Ursulinenhäusern wie auch mit den Doktrinierern bestand eine enge Verbindung und Zusammenarbeit.

8 Vgl. dazu die Übersicht im Anhang von: Marc VENARD, *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon. XVIe siècle*. Paris 1993.

9 Vgl. Hugo RAHNER, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Freiburg i. Br. 1956.

10 Vgl. Joseph GRISAR, »Jesuitinnen«. Ein Beitrag zur Geschichte des weiblichen Ordenswesens von 1550–1650, in: *Reformata Reformanda*, hrsg. von Erwin ISERLOH und Konrad REPGEN, Bd. 2, Münster 1965, S. 70–113; Anton ARENS, Jesuiten und »Jesuitinnen«. Das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zu religiösen Frauengemeinschaften, in: *Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier*, hrsg. vom Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 66), Mainz 1991, S. 81–99.

11 Vgl. Anne CONRAD, Ursulinen und Jesuiten. Formen der Symbiose von weiblichem und männlichem Religiosentum in der frühen Neuzeit, in: *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, hrsg. v. Kaspar ELM und Michel PARISSÉ (Berliner Historische Studien, Bd. 18, Ordensstudien VIII), Berlin 1992, S. 213–238.

vor, daß die Ursulinen sich selbst, daß aber auch ihre Umwelt sie nahezu immer in Analogie zu den Jesuiten sah.

Diese geistige und auch geistliche Nähe der Ursulinen zu den Jesuiten war während des 17. und 18. Jahrhunderts immer präsent. Als Beispiele für den deutschen Raum sei hier nur auf Düsseldorf und Landshut verwiesen. In Düsseldorf, wo die Ursulinen 1681 eine Niederlassung gründeten, bemühten sie sich um ein Haus in unmittelbarer Nähe des Düsseldorfer Jesuitenkollegs. Im Zusammenhang damit schrieb eine der Schwestern, man habe die Absicht, eine Schule einzurichten, die »schier den Jesuiten gleich« sei – ein weibliches Äquivalent zum Jesuitengymnasium also. Äußerer Ausdruck für die geistige Nähe zu den Jesuiten war auch, daß die Ursulinen in ihre Wappenbilder und Siegel wie die Jesuiten das Christusmonogramm IHS übernahmen, und die jesuitische Spiritualität spiegelt sich nicht zuletzt in dem hohen Rang, den die Verehrung jesuitischer Heiliger und die Lektüre jesuitischer Literatur einnahmen¹².

In Landshut bestand seit 1668 ein Ursulinenkloster. 1690 schrieb die Oberin in die Chronik, die Ursulinen seien in Bayern eingeführt worden, damit »unserem Institut gemäß das weibliche Geschlecht durch uns nit minder als das männliche durch die Herren PP. Societatis Jesu, in gueten Sitten, wolanständigen Khünsten und allen Tugenten unterwiesen werden solle«. Die Ursulinen würden dafür Sorge tragen, daß die Mädchen durch sie »dieselbe eifrige Unterweisung« erhielten wie die Jungen durch die Jesuiten¹³.

Ziel der Ursulinen war es also, im schulischen und seelsorgerischen Bereich die gleichen, oder zumindest vergleichbare Aufgaben wie die Jesuiten wahrzunehmen, wenn auch »nur« im Hinblick auf Frauen und Mädchen. Es gab jedoch einen wesentlichen Unterschied: Das Konzil von Trient hatte die Klausurvorschriften für Frauenorden verschärft, und die weiblichen Orden, allen voran die Ursulinen, mußten – im Gegensatz zu den diese monastische Lebensform ablehnenden Jesuiten – fast ausnahmslos die Klausur übernehmen¹⁴.

Trotz klösterlichen Lebens sollte jedoch ein Freiraum für die charakteristische Tätigkeit der Ursulinen erhalten bleiben. Möglich wurde dies durch die Festschreibung eines zusätzlichen feierlichen Gelübdes, durch das sich die Ursulinen zur Erziehungstätigkeit trotz Klausur verpflichteten. Die Idee, ein viertes Gelübde abzulegen, hatte ihre Entsprechung bei den Jesuiten, die ebenfalls ein viertes Gelübde ablegten, das sich auf ihren besonderen Ordenszweck bezog: Sie gelobten, dem Papst, als Leiter der Kirche, »immer, wenn sie gebraucht werden«, für die verschiedenen Formen der Mission und Glaubensverbreitung also, zur Verfügung zu stehen. Die Ursulinen sahen ihren Aufgabe im Mädchenunterricht.

Ein eigener Zweig der Ursulinen bildete sich ausgehend von Dole (Burgund), wo Anne de Xainctonge eine Ursulinnenniederlassung gegründet hatte. Die Ursulinen von Dole waren nicht bereit, die monastische Lebensform zu übernehmen, lehnten weiterhin die Klausur ab, verzichteten aber auch auf die päpstliche Anerkennung als eigentlicher Orden. Sie legten nur einfache, keine feierlichen Gelübde ab und begnügten sich mit der Billigung durch den Diözesanbischof. Tochtergründungen von Dole entstanden u. a. in Besançon, Fribourg und Luzern¹⁵. Heute gehören zu ihnen u. a. die Ursulinen in Villingen/Schwenningen und in Brig.

12 Zit. nach Hans Ulrich KRUMME, Die Geschichte der Ursulinenschule in Düsseldorf von den Anfängen bis zum Beginn der preußischen Zeit 1815, in: 300 Jahre Ursulinen in Düsseldorf 1681–1981, Düsseldorf 1981, S. 61–94, hier: S. 66–68.

13 Zit. nach Alfons HUBER, »Zu Nuz und Guetem der weiblichen Jugend«. Über die Einführung der Ursulinen in Straubing, in: 300 Jahre Ursulinen in Straubing 1691–1991, Straubing 1991, S. 87–94, hier: 87 und 90.

14 Vgl. Anne CONRAD, Ordensfrauen ohne Klausur? Die katholische Frauenbewegung an der Wende zum 17. Jahrhundert, in: Feministische Studien 1986, Heft 1, S. 31–46.

15 Vgl. Hermann ALBISSER, Die Ursulinen zu Luzern. Geschichte, Leben und Werk des ersten Konvents. 1659–1798, Stans 1937.

Die Unterrichtstätigkeit der Ursulinen¹⁶ war meist auf zwei Bereiche aufgeteilt: »außwendige Schul« und »Pension:schul«, wie es die erste Oberin des Dorstener Klosters, Maria Victoria von Nesselrode-Reichenstein (1666–1758), nannte¹⁷, also Elementarschule, in der die Kinder der Umgebung kostenlos unterrichtet wurden, einerseits und höhere Schule und Pensionat, in dem Mädchen aus dem Adel, später auch aus dem Bürgertum gegen ein »Kostgeld« wohnten und eine höhere Bildung erhielten, andererseits. Für Klosterleben und Schulorganisation blieben dabei bis in die Neuzeit auch in Deutschland die Satzungen der französischen Ursulinen, besonders von Bordeaux und Paris maßgebend. Im Règlement von Paris (1652), das u. a. in Erfurt in Gebrauch war, finden sich ausführliche Anweisungen für das Zusammenleben im Pensionat und für den Schulunterricht, sowohl für die religiöse Unterweisung als auch für den Unterricht in den »weltlichen« Fächern¹⁸. Die pädagogischen Prinzipien erscheinen dabei recht modern: Die Mädchen sollten ihren Fähigkeiten und Neigungen gemäß gefördert werden; die Lehrerinnen durften keine bevorzugen oder benachteiligen; Fehlern der Mädchen sollten die Lehrerinnen mit Sanftmut und Milde begegnen. Wegweisend wurde auch, daß außer den Lehrerinnen, die den eigentlichen Unterricht erteilten, eine weitere Lehrerin vorgesehen war, die als besondere Bezugsperson für die Pensionärinnen auch außerhalb des Schulunterrichts da sein sollte.

Hinsichtlich der Lehrinhalte¹⁹ war die religiöse Unterweisung grundlegend für den gesamten Schulstoff. Darüber hinaus wurde in den »deutschen« Elementarschulen, den »äußeren« oder »externen« Schulen, Mädchen aus allen Schichten der Bevölkerung Grundkenntnisse im Lesen, Schreiben, Rechnen, später auch in Geographie, Geschichte und Naturkunde vermittelt; außerdem erhielten sie eine handwerkliche Ausbildung im Bereich der Textilverarbeitung, die sie dazu befähigen sollte, sich selbst ihren Lebensunterhalt zu verdienen. In den höheren Schulen standen über die Elementarkenntnisse hinaus u. a. Fremdsprachen (Latein, Englisch, Französisch, Holländisch), Welt- und Kirchengeschichte, Zeichnen, Musik, oft auch besondere Handarbeiten, in Köln z. B. die Goldstickerei, auf dem Stundenplan.

Die Englischen Fräulein

Als Jesuitinnen par excellence gelten die von Mary Ward begründeten Englischen Fräulein²⁰. Kein anderer der neuen Frauenorden ging in seiner Nachahmung der Jesuiten so weit wie sie, kein anderer bekam auch so deutlich und bis zur letzten Konsequenz zu spüren, wie schwierig es war, ein weibliches Äquivalent zu den Jesuiten durchzusetzen.

16 Zum folgenden: CONRAD, Mit Klugheit, Mut und Zuversicht (oben Anm. 3), S. 107f.; Marie de SAINT-JEAN MARTIN, L'éducation des Ursulines, Rom 1947.

17 Vgl. Andrea WOLFRAMM, Anfänge von St. Ursula Dorsten (1699–1758), in: St. Ursula Dorsten, Das Kloster und seine Schulen von der Gründung bis zur Gegenwart. Eine Chronik, Dorsten 1982, S. 9–25, hier: S. 16.

18 Ein Exemplar dieses Règlements befindet sich im Archiv des Ursulinenklosters in Erfurt; ein kommentierter Textauszug in: Erziehung und Bildung des weiblichen Geschlechts. Quellensammlung, hrsg. von Elke KLEINAU, 2 Bde., Weinheim, in Vorbereitung.

19 Vgl. etwa ALBISSER, Die Ursulinen zu Luzern (Anm. 15), sowie Barbara WEBER, Die Geschichte der Kölner Ursulinenschule von 1639–1875, Köln 1930.

20 Vgl. CONRAD, Zwischen Kloster und Welt (Anm. 2), passim, sowie Henriette PETERS, Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut, Innsbruck, Wien 1991.

Die Engländerin Mary Ward (1585–1645) hatte 1611 ihre Gemeinschaft, die Englischen Fräulein²¹, gegründet. Sie berief sich dabei auf eine Eingebung, in der sie die Worte hörte: »Nimm das Gleiche der Gesellschaft« und die sie in dem Sinn verstand, »daß wir das Gleiche [wie es die Gesellschaft Jesu hatte] nehmen sollten der Art und Weise nach, einzig das ausgenommen, was Gott durch die Verschiedenheit des Geschlechtes verboten hatte«²². Die Englischen Fräulein erstellten bis 1620 nacheinander drei verschiedene Entwürfe für die Verfassung ihrer Gemeinschaft²³, von denen sie die beiden – letzten die »Ratio Instituti« und das »Institutum« auch erfolglos in Rom zur Approbation vorlegten.

Bereits die »Ratio Instituti«²⁴ von 1615, entstanden unter Mitarbeit des Beichtvaters Mary Wards, des Jesuiten Roger Lee, war ganz von jesuitischem Geist getragen und enthielt alle für die Gesellschaft Jesu charakteristischen Elemente. Die konkrete Aufgabe, die die Frauen für sich sahen, war die Mädchenerziehung: Sie wollte »Jungfrauen und kleine Mädchen vom frühesten Alter an in der Frömmigkeit, in der christlichen Sitte und in den freien Künsten unterrichten und sie befähigen ..., je nach ihrem Berufe entweder den weltlichen oder geistlichen Stand anzutreten«²⁵. Die Verfassung der Gemeinschaft sollte bis in Einzelheiten derjenigen der Jesuiten nachgebildet sein.

Das »Institutum«²⁶ von 1620 stimmte nicht nur inhaltlich, sondern – abgesehen von einigen wenigen Passagen – auch wörtlich mit der »Formula Instituti«, der ersten Regel der Jesuiten, überein²⁷. Die Identifikation mit der Gesellschaft Jesu erstreckte sich auf alle Punkte: angefangen beim gleichen Namen, über die Verfassung mit einer Generaloberin an der Spitze und die verschiedenen Grade innerhalb der Gesellschaft – Novizin, Scholastikerin, Koadjutorin in geistlichen oder zeitlichen Aufgaben und Professin –, bis hin zur besonderen Bindung an den Papst durch ein zusätzliches Gehorsamsgelübde. Wie die Jesuiten sahen sich auch die Frauen im umfassendsten Sinn als Missionarinnen für die Sache der katholischen Kirche: »Wir sind also zum Gehorsam verpflichtet, sei es nun, daß der Papst es für gut finde, uns zu den Türken oder zu anderen Heiden zu schicken, selbst in jene Länder, die man Indien nennt, oder zu Irrgläubigen (Häretikern) und von der Kirche getrennten (Schismatikern) oder auch zu irgendwelchen Gläubigen.«

Zur Ausbildung von Frauen, die in diesem Sinn apostolisch und missionarisch wirken wollten, sollten Studienhäuser und Kollegien eingerichtet werden, wie sie die Jesuiten hatten. Der entsprechende Passus in dem »Institutum« Mary Wards ist identisch mit dem der »Formula Instituti« der Jesuiten: »Es scheint aber auch sehr angebracht zu sein, daß diejenigen jüngeren Schwestern, die Neigung zum geistlichen Leben haben und für die wissenschaftlichen Studien geeignet sind, als Arbeiterinnen für den Weinberg des Herrn herangebildet werden. Solche Niederlassungen sollen gleichsam zu einer Pflanzstätte unserer Profießgesell-

21 Diese auf ihre Herkunft zurückgehende Bezeichnung wurde allgemein üblich. Mary Ward selbst wünschte als Namen für ihre Gemeinschaft »Societas Jesu«, den gleichen Namen also, wie ihn die Jesuiten trugen. Vgl. PETERS (wie Anm. 20), S. 925.

22 Zit. nach PETERS (wie Anm. 20), S. 196. Mit dem, »was Gott durch die Verschiedenheit des Geschlechtes verboten hatte«, war die Übernahme des Priesteramtes gemeint.

23 Die »Schola Beatae Mariae« (1611/12), die »Ratio Instituti« (1615) und das »Institutum« (1620).

24 Text der »Ratio Instituti« in deutscher Übersetzung, in: Mary K. E. CHAMBERS, *Leben der Maria Ward (1585–1645)*, hrsg. von H. J. COLERIDGE, Bd. 1, Regensburg 1888, S. 411–420.

25 Ebd., S. 412.

26 Text des »Institutums« in: PETERS (wie Anm. 20), S. 925–929.

27 Die »Formula Instituti« (Text in deutscher Übersetzung in: IGNATIUS VON LOYOLA, *Satzungen der Gesellschaft Jesu*, übers. von Peter KNAUER, als Manuskript gedruckt, Frankfurt am Main, 3., erneut durchgesehene Aufl. 1980, S. 2–17) war 1540 und in überarbeiteter Form 1550 vom Papst bestätigt worden. PETERS (wie Anm. 20), S. 925–929, bringt einen synoptischen Vergleich von »Institutum« und »Formula Instituti«.

schaft werden. Die Professgesellschaft soll daher zur Erleichterung der Studien und zur Hilfe für die Studierenden Kollegien haben, wo immer Wohltäter aus Gründen der Frömmigkeit zur Errichtung und Fundierung der Kollegien gewonnen werden können.« Die »Studentinnen«, von denen also wissenschaftliche Studien erwartet wurden, wurden als »Scholastikerinnen« bezeichnet; die Leitung der Kollegien lag bei »Rektorinnen«. Lediglich bei der Beschreibung der konkreten Aufgaben der Gesellschaft werden Unterschiede zur Jesuitenregel deutlich, die in den eingeschränkten Möglichkeiten von Frauen, die weder die Funktionen eines Priesters noch eine öffentliche Verkündigungstätigkeit offiziell ausüben durften und dürfen, begründet waren.

Doch selbst dabei war die größtmögliche Nähe zu den Jesuiten und deren Aufgabenbereich gegeben. Es heißt bei Mary Ward: »Die Aufgaben des Institutes werden dadurch erfüllt, daß die Mitglieder die Menschen auf die öffentlichen Predigten und Vorträge aufmerksam machen und darauf vorbereiten; weiter durch jedweden anderen Dienst am Wort Gottes; durch Unterweisung der Mädchen in den geistlichen Übungen und einfacher Leute im christlichen Glauben; durch Katechismusunterricht und Einführung in den ehrfürchtigen Gebrauch heiliger Dinge; durch Erziehung der Mädchen in Schulen und Heimen ... Weiter sollen die Mitglieder die Gläubigen zu deren geistlichem Trost zum Empfang der Beichte und der anderen Sakramente bewegen und sie darauf vorbereiten, ferner für die Sendung von Predigern und geistlichen Vätern in Städte und abgelegene Orte sorgen, Frauen von zweifelhaftem Lebenswandel aufsuchen und auf den Empfang der Gnade vorbereiten, die ihnen durch die Sakramente vermittelt wird.« Und zur Begründung fügt sie hinzu: »Auf diese Weise nämlich werden die Priester, Prediger und Missionare der Kirche Gottes mehr Zeit für ihre wichtigeren Aufgaben haben und einem größeren Kreis von Menschen dienen können.«

Die Englischen Fräulein agierten in der Frauenseelsorge also weitgehend selbständig und unterstützten darüber hinaus die »Priester, Prediger und Missionare«. Eine Abhängigkeit von männlichen Personen oder Instanzen war – mit Ausnahme des Papstes – nicht vorgesehen; auch die Jesuiten werden nirgends explizit erwähnt.

Mary Ward konnte sich jedoch mit ihren Vorstellungen nicht durchsetzen. Die damit verbundene, vergleichsweise »freie«, unabhängige und selbstbestimmte Lebensform erschien für eine religiöse Frauengemeinschaft als unangemessen, ja geradezu skandalös. Im August 1631 wurde gegen die Englischen Fräulein eine Bulle Urbans VIII.²⁸ veröffentlicht, nach der die »mulieres, seu virgines Jesuitissarum nomine assumpto« verboten und ihre Häuser aufzulösen waren. Die Englischen Fräulein fügten sich: Sie verzichteten von nun an darauf, als »religiosae« zu gelten, und gaben ihren Anspruch auf, eine den Jesuiten gleichwertige Ordensgemeinschaft zu sein. In München blieben einige Frauen weiterhin zusammen, jedoch nach außen hin nicht mehr als religiöse Gemeinschaft, sondern sozusagen »säkularisiert« als Gruppe von weltlichen Lehrerinnen, die Mädchenschulen unterhielten. Ende des 17., Anfang des 18. Jahrhunderts wurden von München aus unter dem Namen »Institutum Beatae Mariae Virginis« wieder neue Niederlassungen gegründet. Doch erst 1978 (!) erhielt der Orden formell jesuitische Konstitutionen.

Wie bei den Ursulinen wurde auch bei den Englischen Fräulein zwischen »äußeren Schulen« und »höheren« Pensionatschulen unterschieden. Ähnlich waren auch die Inhalte, die vermittelt wurden: Religion, die Elementarfächer sowie Handarbeiten, in den höheren Schulen dann vor allem Fremdsprachen, im 18. Jahrhundert besonders Französisch. Ursprünglich hatte auch der Lateinunterricht einen hohen Stellenwert gehabt – besonders, aber nicht nur für jene Schülerinnen, die vorhatten, später selbst Mitglied der Englischen

28 »Pastoralis Romani Pontificis«, datiert schon vom 13. 1. 1631, Text in: Jakob LEITNER, Geschichte der Englischen Fräulein und ihrer Institute seit ihrer Gründung bis auf unsere Zeit. Aus den Quellen dargestellt, Regensburg, 1869, S. 761–767.

Fräulein zu werden. So schrieb 1627 Mary Ward an ihre Gefährtin Winefried Bedingfielt, die an der Schule in München unterrichtete: »Diese Zeilen schreibe ich hauptsächlich, um ihnen wegen des unerwarteten Fortschrittes ihrer Lateinschulen zu gratulieren. Sie können sich wohl nicht denken, welche Freude ich an den Aufgaben jener 2 begabten Mädchen fand. Sie werden nur ihr eigenes Glück befördern, wenn sie dieselben schnell in diesem Fach voranzubringen versuchen, und Gott wird ihnen helfend zur Seite stehen, weil seine Ehre und sein Dienst dabei im Spiele sind. Alle, die genügend befähigt sind, sollten sie dazu einladen und was diejenigen betrifft, die bei uns einzutreten willens sind, muß nichts so hoch angeschlagen werden, als die Kenntnis der lateinischen Sprache. Die lateinische Schrift, in der N. N. ihre Aufgabe schrieb, wird von den hiesigen Patres sehr gelobt, obwohl ich glaube, daß sie in der Folge noch besseres leisten wird. Ich fürchte nur, diese schlaun Mägdlein lassen sich von irgend jemand zu Hause helfen. Aber sie werden schon darauf acht geben. Gute Winn, tun Sie Ihr Möglichstes hierin und in allem andern«²⁹. Über eine Schülerin in Augsburg, die Tochter eines Ratsherrn, hieß es 1660: »Weilen ihr Fleiß eben so groß war als ihr Verstand, erlernte und begriffe sie alles was ihr vor die Hand oder Augen kame; wie sie denn die lateinische und englische Sprach durch eigenen Fleiß in kurzer Zeit also wohl erlernt, daß sie alles daraus in das Deutsche übersetzen konnte«³⁰.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts verlor der Lateinunterricht jedoch an Bedeutung; vor allem Französisch als die Sprache der Gebildeten, zum Teil auch Italienisch rückten in den Vordergrund. Von der Möglichkeit, Englisch, die »Heimatsprache« der Englischen Fräulein, zu lernen, machten vergleichsweise wenige Schülerinnen Gebrauch³¹. Spätestens seit Ende des 17. Jahrhunderts wurden auch hauswirtschaftliche Kenntnisse vermittelt sowie an den höheren Schulen auch Zeichnen, Musik und Tanz. Für diese musischen Fächer wurden meist (männliche) Lehrer von außen hinzugezogen, und die Schülerinnen mußten diesen Unterricht zusätzlich bezahlen³². Die vor allem seit dem 18. Jahrhundert erhaltenen Schulordnungen und Stundenpläne unterscheiden sich kaum von denen der Ursulinen. Wie bei diesen standen Lehrmethoden und Unterrichtsorganisation ganz im Zeichen der jesuitischen Pädagogik³³.

Die Notre-Dame-Schwestern

Ein dritter großer, von der jesuitischen Spiritualität und Pädagogik geprägter weiblicher Lehrorden ist die »Congrégation de Notre-Dame«, gegründet 1598 von Alix LeClerc (1576–1622) und Pierre Fourier (1565–1640) in Lothringen³⁴.

29 Zit. nach Maria Theodolinde WINKLER, Maria Ward und das Institut der Englischen Fräulein in Bayern von der Gründung des Hauses in München bis zur Säkularisierung desselben. 1626–1810. Ein Beitrag zur Mädchenbildung des 17. und 18. Jahrhunderts, München 1926, S. 81.

30 Zit. ebd., S. 82.

31 Vgl. ebd., S. 83f.

32 Vgl. ebd., S. 85f. Diese Regelung war auch bei den Ursulinen üblich.

33 Vgl. Hélène DERRÉAL, *Un missionnaire de la pédagogie des Jésuites. Le »Modus Parisiensis«*, Rom 1968; François CHARMOT, *La pédagogie des Jésuites. Ses principes – son actualité*, Pana 1951; Herbert VOSSEBRECHER, *Die Bildungs- und Erziehungsmethoden der deutschen Jesuiten in Katechese und Gottesdienst des 16. Jahrhunderts*, in: *Beiträge zur Didaktik und Erziehungswissenschaft*, hrsg. von J. TYMISTER, Paderborn 1971, S. 181–188.

34 Vgl. Hélène DERRÉAL, *Un missionnaire de la Contre-Réforme. Saint Pierre Fourier et l'Institution de la Congrégation de Notre-Dame*, Paris 1965; Elisabeth DARAPSKY, *Geschichte der Welschnonnen in Mainz. Die regulierten Chorfrauen des Hl. Augustinus und ihre Schulen* (Beiträge zur Geschichte der Stadt Mainz, Bd. 25), Mainz 1980; CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt*, S. 75–83; zur Erziehungstätigkeit: Sophia INKMANN, *Die pädagogischen Grundsätze in den Konstitutionen der Chorfrauen des heiligen*

Für das deutsche Sprachgebiet, wo man die Ordensfrauen »Welschnonnen« oder »Notre-Dame-Schwestern« nannte, wurden seit dem 17. Jahrhundert die Gründungen in Luxemburg (1627), Trier (1640), Münster (1642), Essen (1652), Paderborn (1658), Bonn (1664), Mainz (1679), Straßburg (1692) und Heidelberg (1700) wichtig. Ziel der »Congrégation de Notre-Dame« war es, öffentliche Schulen einzurichten, um vor allem arme Mädchen zu christlichen Frauen und Müttern zu erziehen. Inhaltlich sollte die »Frömmigkeit«, also Katechese, im Vordergrund stehen, darüber hinaus sollten aber auch »andere Dinge«, die »einigen zeitlichen Nutzen« bringen, gelehrt werden: Lesen, Schreiben und Handarbeiten. Mit dem Handarbeitsunterricht sollten außerdem gerade die armen Mädchen, die sonst keine Ausbildungsmöglichkeiten hatten, in die Lage versetzt werden, selbst ihren Lebensunterhalt »ehrenhaft« zu verdienen.

Das jesuitische Selbstverständnis Alix LeClerc wird besonders deutlich in einer Vision, von der sie in einem autobiographischen Bericht erzählt. Angesprochen sind dabei die Jesuiten: Es »schien ... mir, als befände ich mich in einem Eurer [=der Gesellschaft Jesu] Häuser; da war ein Kloster und eine große Zahl Eurer Brüder, welche wie in Prozession herumzogen, und unsere Schwestern saßen in einer Ecke neben der Pforte des Klosters. Ich hatte einen Rechen, womit man das Heu auf den Wiesen zusammen recht, und sammelte damit alle Strohhalme, die im Kloster zerstreut waren, um sie für mich zu verwerten. Die Väter hatten gar nicht acht auf mich und schienen mein Tun geringzuschätzen, mit Ausnahme eines einzigen, der sehr ehrwürdig aussah und über die anderen Autorität zu haben schien. Dieser sah mich freundlich an und bedeutete mir, ich solle in meiner Arbeit ausharren. Als ich wieder zu mir gekommen, verstand ich, daß dies der heilige Vater Ignatius war, der mich ermutigt hatte, in dem Unterrichte der jungen Mädchen, die man sowenig achtet wie Strohhalme, fortzufahren.«³⁵ In einer anderen Vision sah sie zwei Jesuiten vor sich, »und es wurde mir im Geiste gesagt, daß ich diesen folgen solle«³⁶.

Mädchenerziehung im jesuitischen Geist – das war also auch ihr Programm, und sie sah sich darin von höchster jesuitischer Stelle – von Ignatius von Loyola selbst – bestätigt. Daraus leitete sich noch eine andere Konsequenz ab: Bei aller Anhänglichkeit an die Jesuiten dachte auch Alix LeClerc nicht an eine Abhängigkeit von ihnen oder an die Unterordnung unter deren Obere. Die Frauen stellten sich vielmehr selbständig neben die Männer und erkannten wie diese lediglich die (gemeinsame) geistige Autorität des »Vaters Ignatius« an.

Die Analogie zu den Jesuiten zeigte sich auch noch gut hundert Jahre später in Eichstätt, wo 1711 ein Kloster gegründet wurde³⁷. Der Stiftungsbrief verwies zum einen auf das Beispiel anderer »fürstlichen Residenzen«, in denen bereits weibliche Lehrorden wirkten: »wo geistliche Jungfrauen da seint, Religieuses de nôtre Dame oder Englische Freulen, welehe die Jugend so im Schreiben und Lesen, dergleichen auch adeliche, vornehmere und mitlere, in nöthig-, nuzlich- oder zierlicher Arbeith, vornehmlich aber in Gottesforcht und guten Sitten zu

Augustinus, ihre zeitgeschichtliche Bedeutung und ihr Einfluß auf Overberg, Paderborn 1928; Marie-Elisabeth AUBRY, La Congrégation de Notre-Dame à Nancy et l'éducation des filles aux XVIIe et XVIIIe siècles, in: Annales de l'Est 26 (1974), S. 75–96.

35 Mutter Alexia LE CLERC, Leben von ihr selbst und einer ihrer ersten Gefährtinnen beschrieben, hrsg. von W. E. HUBERT (Lebensbilder katholischer Erzieher, Bd. 6), Mainz 1897, S. 32.

36 Ebd., 17.

37 Vgl. Sammelblatt Historischer Verein Eichstätt 81/82 (1988/89) (Dokumentation zur Erneuerung der ehemaligen Kloster Kirche Notre Dame in Eichstätt und zur Errichtung des Informationszentrums Naturpark Altmühltal). Ich danke Herrn Dr. Brun APPEL, Diözesanarchiv Eichstätt, für freundliche Hinweise.

instruieren pflegen«³⁸. Zum anderen wurde aber auch der Vergleich mit den Jesuitenschulen herangezogen, denn: »Um die jungen Männer mühten sich längst ›ruhmlich‹ die Jesuiten«³⁹. Noch auffälliger demonstriert diese Analogie ein (angeblicher?) bischöflicher »Fundationsbrief« von 1712, ein »verdächtiges Dokument«⁴⁰, das nur in unbeglaubigter Abschrift vorliegt. In historisch und sachlich unrichtiger Deutung bezieht es das Seminardekret des Trienter Konzils allgemein auf Knabenschulen, stellt dann fest, daß diese Forderung des Konzils von den Jesuiten erfüllt worden sei und daß nun das gleiche für Mädchen durch die Notre-Dame-Schwestern getan werden solle⁴¹.

Gegenüber dem hier wie bei den anderen weiblichen Lehrorden immer wieder formulierten Anspruch, »das gleiche« für die Mädchen ins Werk zu setzen, wie es die Jesuiten für Jungen taten, ist – was die Unterrichtsinhalte anbelangte – sicher Skepsis angebracht⁴². Von gleichen Bildungsmöglichkeiten für Mädchen und Jungen kann bis ins 20. Jahrhundert hinein keine Rede sein; dies für das 17. und 18. Jahrhundert zu erwarten wäre anachronistisch. Daß dennoch seitens der Frauen immer die »Gleichheit« mit den Jesuitenschulen betont wurde, verweist darauf, daß sie »Gleichheit« in einem anderen, weiteren Sinn verstanden: Die Erziehung und Bildung, die die Mädchen in den Schulen der Ursulinen, Englischen Fräulein und Notre-Dame-Schwestern erhielten, wurde als gleichwertig mit der jesuitischen Knabenbildung angesehen, ohne daß die unterschiedliche Definition der Geschlechterrollen grundsätzlich in Frage gestellt worden wäre. Frauen und Männer hatten ihren jeweils anderen gesellschaftlichen »Ort« und sollten eine diesem Status entsprechende Ausbildung erhalten – Gleichheit in der Differenz also⁴³.

Darüber hinaus ist jedoch die grundsätzliche Offenheit für Weiterentwicklungen und Erweiterungen des Lehrstoffes hervorzuheben. Während von den herausragenden männlichen Befürwortern der Mädchenbildung wie Juan Luis Vives (1492–1540) oder François Fénelon (1651–1715) ausdrücklich auf die Grenzen der Mädchenbildung hingewiesen wurde⁴⁴, ist für das pädagogische Konzept der weiblichen Lehrorden eine (fast) »grenzenlose« Offenheit charakteristisch, die auf der grundlegenden Annahme beruhte, daß Mädchen ebenso wie Jungen Geist und Verstand ausbilden und einsetzen sollten, um als (katholische) Christen die Welt zu gestalten. Die Grenzen bildeten allein die christliche Lehre und Ethik. Die Schulen der Ursulinen und Jesuitinnen setzten damit einen anderen Akzent als die zu Weltabgewandt-

38 Zit. nach Brun APPEL: Zur Geschichte des Klosters der Congrégation de Notre-Dame in Eichstätt, 1711–1809. In: Sammelblatt Historischer Verein Eichstätt 81/82 (1988/89), S. 9–53, hier: S. 16.

39 APPEL 17.

40 APPEL 19. Den größten Teil des »Fundationsbriefes« nehmen Verfügungen zugunsten der Familie Knebel von Katzenelnbogen ein, die die Gründung des Klosters initiiert hatte. Unabhängig davon, ob es sich dabei um ein rechtswirksames Schriftstück handelt oder nicht, ist die Parallelisierung zur Gesellschaft Jesu aufschlußreich.

41 Vgl. APPEL 19.

42 So auch APPEL 33: »Mit dem Gymnasium, das die Jesuiten betrieben, sollten die Schulen der Congrégation de Notre-Dame nicht verglichen werden.«

43 Allgemein zum Geschlechterverhältnis in der frühen Neuzeit: Heide WUNDER, »Er ist die Sonn', sie ist der Mond«. Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992.

44 Vgl. CONRAD, »Katechismusjungfrauen« (oben Anm. 2), S. 172–174; zu Vives vgl.: Peter KETSCH, Frauen im Mittelalter. Quellen und Materialien, hrsg. von Annette KUHN, Bd. 2: Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft (Geschichtsdidaktik: Studien, Materialien, Bd. 19), Düsseldorf 1984, 249–252.

heit neigende und Liturgie und Bibelstudium betonende Pädagogik des Jansenismus⁴⁵ und unterscheiden sich auch von der Mädchenerziehung im Rahmen des Halleschen Pietismus⁴⁶.

Das 17. Jahrhundert war jene Zeit, in der von den Ursulinen und den anderen jesuitisch geprägten Frauenvereinigungen die größte innovative Kraft ausging. Aufklärung, Säkularisation, später der Kulturkampf stellten sie seit dem 18. Jahrhundert vor neue Herausforderungen, setzten sie der Kritik aus, brachten Krisen und Rückschläge. Es gab aber auch neue Impulse, die die Frauen in Auseinandersetzung mit der Zeit immer wieder einen Neuanfang versuchen ließen. Als Rüstzeug mag dazu nicht zuletzt die Orientierung an den ersten Generationen der Gründerinnen gedient haben, an engagierten Frauen, die als Frauen und durch Frauen, durch die Erziehung und Bildung von Mädchen, in Kirche und Welt etwas bewegen wollten.

45 Vgl. Joseph SELLMAIR, *Die Pädagogik des Jansenismus*, Donauwörth 1932; F. Ellen WEAVER, *Erudition, Spirituality, and Women: The Jansenist Contribution*, in: *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Private and Public Worlds*, hrsg. von Sherrin MARSHALL, Bloomington, Indianapolis 1989, S. 189–206.

46 Ulrike WITT, »Wie soll ich aber zu solch' einem herrlichen Durchbruch kommen?« *Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*, Diss. Göttingen 1993.

DOMINIK BURKARD

Katholische Theologie in der Kurpfalz

Zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Heidelberg (1706–1807)*

Theologische Fakultäten rücken immer wieder ins Blickfeld historischen Interesses. Lassen sich an ihnen doch wie kaum sonstwo theologische und kirchenpolitische Entwicklungen ablesen, werden sie zum Gradmesser und Proberstein neuer Ideen oder Konstellationen, zumal fakultätsinterne Differenzen meist eine Art Spiegel für kirchenpolitische Auseinandersetzungen auf höherer Ebene sind. Hinzu kommt, daß die Fakultäten weitgehend die theologische, kirchliche und kirchenpolitische Prägung der nachwachsenden Priestergenerationen in der Hand haben. Selbst über manche kleinen, nur kurze Zeit existierenden theologischen Fakultäten sind wir – wenn auch nicht immer in zufriedenstellendem Maße – unterrichtet¹. Wenig bekannt und in der Forschung fast gänzlich übersehen wurde bisher die katholisch-theologische Fakultät der Universität Heidelberg. Das verwundert umso mehr, als sie immerhin hundert Jahre (1706–1807) bestand und – mit zeitweise bis zu sieben Ordinarien² – relativ gut ausgestattet war. In den hundert Jahren ihrer Wirksamkeit hat ein Großteil des Wormser, Speyerer und Mainzer Klerus in Heidelberg sein theologisches Rüstzeug erhalten, allein 755 ehemalige Heidelberger Studenten lassen sich als spätere Geistliche dieser drei Diözesen nachweisen³.

A. Zum Stand der Forschung

Wie bereits angedeutet wurde, ist die Literatur zur katholisch-theologischen Fakultät an der Heidelberger Universität spärlich gestreut. Eine Monographie fehlte bislang ebenso, wie neuere Forschungen zu Teilbereichen der Fakultätsgeschichte⁴. Schon ein Blick in einschlä-

* Mit Anmerkungen versehenes Referat, gehalten auf der Studientagung von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart zum Thema: KIRCHE UND BILDUNG IN DER NEUZEIT (Weingarten 22.–26. September 1993).

1 Dies gilt etwa für Ellwangen, Gießen oder Marburg. Vgl. z. B. Rudolf REINHARDT, Die Friedrichs-Universität Ellwangen, 1812–1817. Vorgeschichte – Aufstieg – Ende, in: EJ 27, 1977/78, 93–115 (mit Überblick über die wichtigste Literatur). – Fritz VIGENER, Die katholisch-theologische Fakultät in Gießen und ihr Ende, in: Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins 24, 1922, 28–96. – Carl MIRBT, Die katholisch-theologische Fakultät zu Marburg. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche in Kurhessen und Nassau. Marburg 1905.

2 Neben zwei Lehrstühlen für Dogmatik je einer für Moraltheologie, Kirchengeschichte, Exegese, Sprachen und Pastoraltheologie.

3 Karl Hennig WOLF, Die Heidelberger Universitätsangehörigen im 18. Jahrhundert. Studien zu Herkunft, Werdegang und sozialem Beziehungsgeflecht (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte NF 4) Heidelberg 1991, 114.

4 Hier sind lediglich zu nennen: Adalbert MERX, Die morgenländischen Studien und Professuren an der Universität Heidelberg vor und besonders im 19. Jahrhundert, in: Heidelberger Professoren aus dem

gige theologische Lexika ist enttäuschend; die Auskünfte, die man erhält, lassen zu wünschen übrig. So weiß *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* lediglich, daß 1706 neben den reformierten Lehrstühlen eine »wesentlich reicher ausgestattete (!), mit Jesuiten besetzte Fakultät gegründet«, alle drei Konfessionen 1803 in einer »kirchlichen Sektion« zusammengefaßt und die katholische Theologie später nach Freiburg verlegt worden sei⁵. Das *Lexikon für Theologie und Kirche*⁶ fügt hinzu, man habe die Jesuiten 1782 durch die Lazaristen ersetzt (!) und nennt die Namen zweier (!) 1806 nach Freiburg übersiedelter Professoren. In der neu erschienenen *Theologische(n) Realenzyklopädie* erhält die katholisch-theologische Fakultät immerhin über sechzehn Zeilen gewidmet, die jedoch – statt neue Informationen zu liefern – alte (und nicht ganz unproblematische) Feststellungen und Wertungen kolportieren⁷. Eine erste Schrift zur theologischen Fakultät hatte im Jubiläumsjahr 1886 Stocker vorgelegt⁸. Er bietet neben einer äußerst knappen und sehr fehlerhaften Einführung lediglich eine – ebenfalls zu korrigierende – Auflistung von Professoren. Benrath legte dann 1953 in enger Anlehnung an Hausrath⁹ einen weiteren Aufsatz vor¹⁰. Während man dort über die evangelische Theologie breit unterrichtet wird, bleibt die katholische Seite völlig vernachlässigt. Ein Aufsatz von Bornkamm¹¹ behandelt ebenfalls nur die *pars reformatorum*. Neben dieser Literatur bleibt also lediglich der Rückgriff auf allgemeine Darstellungen zur Geschichte der Heidelberger Universität, die die Fakultät allerdings in zumeist düsteren Farben schildern¹². Angesichts des skizzierten Forschungsstandes stellte sich vor allem einmal die Aufgabe einer

19. Jahrhundert. Festschrift der Universität zur Zentenarfeier ihrer Erneuerung durch Karl Friedrich. Bd. 1. Heidelberg 1903, 1–74. – Franz SCHNEIDER, Zur Verlegung der katholisch-theologischen Fakultät von Heidelberg nach Freiburg im Jahre 1807, in FDA 41, 1913, 134–150. – Andere Arbeiten sind eher biographisch ausgerichtet: Eduard HEGEL, Thaddäus Anton Deresers Studium und Lehrtätigkeit an der Universität Heidelberg. Ein Beitrag zur Geschichte der katholisch-Theologischen Fakultät der Ruperto-Carola, in: AMRhKG 4, 1952, 229–253. – Willibald KULLMANN, Mitglieder der kölnischen Franziskanerprovinz als Studierende oder Lehrende an der Universität Heidelberg in den Jahren 1770–1804, in: Franziskanische Studien 1951, 250–263. – Gabriel LÖHR, Die Dominikaner an der Universität Heidelberg, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 1951, 271–293. – Liselotte MUGDAN, Jesuiten im Lehrerkollegium der Universität Heidelberg während des 18. Jahrhunderts, in: ZGO 112, 1964, 187–218. – Neuerdings auch: Dagmar DRÜLL, Heidelberger Gelehrtenlexikon. 1652–1802. Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo 1991. – Dagmar DRÜLL, Heidelberger Gelehrtenlexikon. 1803–1932. Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo 1986.

5 RGG 3, 1959, 123–127; 125 (H. BORNKAMM). – Die katholisch-theologische Fakultät wurde allerdings erst später »reicher ausgestattet«!

6 LThK² 5, 1960, 65–67; 66 (R. HAUSER). – Die Lazaristen lösten nicht die Jesuiten ab. Bereits ab 1773 – nach Aufhebung des Jesuitenordens – übernahmen Angehörige anderer Orden, Franziskaner, Dominikaner und Karmeliter die Professuren bzw. besetzten die neugeschaffenen Lehrstühle. Erst ab 1782 kamen nach und nach auch die Lazaristen zum Zug; es gelang ihnen aber nie, alle Lehrstühle zu besetzen. Im übrigen wurde 1807 neben Thaddäus Dereser und Bonifatius Schnappinger auch Franz Xaver Werk von Heidelberg nach Freiburg versetzt.

7 TRE 14, 1985, 576–581; 578 (G. A. BENRATH).

8 C. W. F. L. STOCKER, Die theologische Fakultät an der Großherzoglich-badischen Universität Heidelberg von 1386–1886. Heilbronn 1886.

9 Adolf HAUSRATH, Geschichte der theologischen Fakultät zu Heidelberg im 19. Jahrhundert. Prorektorsrede. Heidelberg 1901.

10 Gustav Adolf BENRATH, Drei theologische Fakultäten in Heidelberg (1803–1807) und Karl Friedrichs Unionspolitik, in: Neue Heidelberger Jahrbücher. NF 1953.

11 Heinrich BORNKAMM, Die Theologische Fakultät Heidelberg, in: Ruperto Carola, Sonderband 2, 1961, 135–162.

12 Einen Literaturüberblick bieten Gustav Adolf BENRATH in TRE 14, 1985, 581 und Hermann WEISERT, Universitätsgeschichte, in: BDLG 126, 1990, 412–473.

an den wichtigsten Quellen orientierten und sinnvoll strukturierten Darstellung der Fakultätsgeschichte¹³. Einige Grundzüge sollen im folgenden aufgewiesen werden.

B. Ein Unicum in der deutschen Universitätslandschaft?

Im Zeichen der »Ökumene« haben wir uns längst an ein Näherrücken der Konfessionen gewöhnt. Dies gilt auch auf institutioneller und universitärer Ebene. Daß katholische und evangelische Theologie nebeneinander an ein und derselben Universität gelehrt werden, gehört schon fast zur Selbstverständlichkeit universitärer Praxis. Dies war nicht immer so. 1768 gab es in Erfurt einen zaghaften Anfang¹⁴. Zwei Jahre zuvor war ein ähnlicher Versuch in Rastatt gescheitert¹⁵. Erst im 19. Jahrhundert kam es aufgrund der territorialen Umgestaltung zur Realisierung auf breiterer Ebene: So 1803 in Würzburg¹⁶. Ein Versuch in Münster¹⁷ scheiterte, dafür kam es 1811 in Breslau¹⁸ und 1817 in Tübingen¹⁹ zu einem Nebeneinander von katholischer und evangelischer Theologie. 1830 folgte – nach einem vergeblichen Versuch 1802 – Gießen²⁰. Gerade in Breslau und in Tübingen konnte man – angesichts eines sich

13 Zulassungsarbeit für die kirchliche Dienstprüfung, vorgelegt im Sommersemester 1992 bei Prof. Dr. Rudolf Reinhardt am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Tübingen. Die Arbeit wurde im Wintersemester 1992/93 von der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen als Dissertation zur Promotion zum Lizentiaten angenommen. Inzwischen ist sie im Druck erschienen: »Oase in einer aufklärungssüchtigen Zeit«? Die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 42) Sigmaringen 1995. Ausgewertet wurden insbesondere Bestände folgender Archive: Universitätsarchiv Freiburg (UAF), Universitätsarchiv Heidelberg (UAH), Generallandesarchiv Karlsruhe (GLA).

14 Der Mainzer Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim berief in diesem Jahr vier lutherische Theologieprofessoren an die Universität. Allerdings ließ sich der ursprüngliche Plan, eine eigene evangelisch-theologische Fakultät zu errichten, nicht verwirklichen. Die katholisch-theologische Fakultät konnte verhindern, daß den evangelischen Kollegen der Status einer eigenen Fakultät zuerkannt wurde. – Erich KLEINEDAM, *Universitas Studii Erfordensis*. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt. Teil IV: Die Universität Erfurt und ihre Theologische Fakultät von 1633 bis zum Untergang 1816 (Erfurter Theologische Studien 47). Leipzig 1981.

15 Vorgesehen war eine theologische Fakultät mit zwei katholischen und zwei evangelischen Professoren. – Adolf SEYB, Ein Plan zur Errichtung einer Universität in Rastatt, in: ZGO 74, 1920, 205–217.

16 Eduard HEGEL, Zum Verhältnis der Konfessionen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts, in: *ZWISCHEN POLEMIK UND IRENIK*. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Hg. von Georg SCHWAIGER (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 31) Göttingen 1977, 11–28; 25.

17 Vorgesehen waren 1808 zwei Fakultäten mit je drei Ordinarien, 1811 war das Projekt auf eine theologische Fakultät mit einem katholischen und einem evangelischen Professor geschrumpft. Die Pläne gelangten nicht zur Ausführung. – Dieter FROITZHEIM, Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg (Kanonistische Studien und Texte 23) Amsterdam 1967, 90ff.

18 Ewald HORN, Einiges zur Vorgeschichte der paritätischen Universität in Breslau, in: HJ 32, 1911, 786–808.

19 Rudolf REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: *Tübinger Theologen und ihre Theologie*. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Hg. von Rudolf REINHARDT (Contubernium 16) Tübingen 1977, 1–42.

20 Anton LUTTERBECK, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Gießen. Eine allen Theologen Deutschlands gewidmete Denkschrift. Gießen 1860. – Fritz VIGENER, Die katholisch-theologische Fakultät in Gießen und ihr Ende, in: *Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins* NF 24, 1922, 28–96. – Stephan LÖSCH, Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Giessen, 1830 bis

formierenden Widerstands – auf ein »gelungenes« Vorbild verweisen, das zu jenem Zeitpunkt allerdings bereits nicht mehr bestand – vielmehr ziemlich sang- und klanglos beendet worden war, nämlich auf die Einrichtung in Heidelberg²¹. Im Hinblick auf das Nebeneinander von katholischer und evangelischer Theologie unter einem Dach war Heidelberg zwar kein Unicum oder »Modell«. Wohl aber wurde hier – und zwar sehr früh, zu Beginn des 18. Jahrhunderts – etwas versucht, was erst gut 100 Jahre später Nachahmer fand.

1) Politische Gegebenheiten und Voraussetzungen

Es stellt sich die Frage nach den Ursachen, die zu jener damals einzigartigen Einrichtung innerhalb der deutschen Bildungslandschaft führten. Der Blick fällt hierbei (in erster Linie) auf die konfessionelle Situation der Kurpfalz sowie auf die veränderten politischen Bedingungen an der Wende zum 18. Jahrhundert. Als der Westfälische Friede von 1648 ausgehandelt wurde, hatten die Akteure aus den Fehlern der Vergangenheit gelernt. Eine wichtige Bestimmung des Vertrags war, daß bei einem Religionswechsel des Landesherrn die Untertanen bei der bisherigen Konfession verbleiben durften und die kirchlichen Strukturen des Landes zu erhalten waren²². Diese Bestimmungen sollten sich in der Folgezeit, angesichts der zahlreichen Konversionen in fürstlichen Häusern²³, bewähren. Nur in einem Fall wich die Politik davon ab, und zwar in der Kurpfalz²⁴. Im Pfälzischen Erbfolgekrieg konnte Frankreich im linksrheinischen Teil des Landes zahlreiche Simultaneen einführen. Im Friedensschluß von Rijswijk (1697) blieb dem »Reich« nichts anderes übrig, als zuzustimmen. Doch sollte es nicht dabei bleiben. 1685 kamen in Heidelberg – nach dem Aussterben der Pfalz-Simmernschen Linie – die katholischen Pfalz-Neuburger an die Regierung. Das reichskirchliche Engagement der von den Jesuiten beratenen Pfalz-Neuburgern ist bekannt²⁵. Vor allem Kurfürst Johann Wilhelm versuchte seit 1690, dem Katholizismus mehr Raum zu gewähren. Auch in der rechtsrheinischen Pfalz kam es nun zu zahlreichen Simultaneen. Den Orden, allen voran den Jesuiten,

1850, in: ThQ 108, 1927, 159–208. – Rudolf REINHARDT, Art.: Giessen, Faculté de Théologie catholique, in: Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique 20, 1984, 1266–1268.

21 Georg MAY, Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817–1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur katholischen Bewegung (Kanonistische Studien und Texte 28) Amsterdam 1975, 128f.

22 Vgl. Instrumentum Pacis Osnabrugense, in: Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit. Bearbeitet von Karl ZEUMER (Quellensammlungen zum Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht 2) Tübingen 1913.

23 Hierzu: Rudolf REINHARDT, Konvertiten und deren Nachkommen in der Reichskirche der frühen Neuzeit, in: RJKG 8, 1989, 9–37.

24 An Literatur sei nur genannt: Meinrad SCHAAB, Die Wiederherstellung des Katholizismus in der Kurpfalz im 17. und 18. Jahrhundert, in: ZGO 114, 1966, 147–205. – Alfred HANS, Die kurpfälzische Religionsdeklaration von 1705. Ihre Entstehung und Bedeutung für das Zusammenleben der drei im Reich tolerierten Konfessionen (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 18) Mainz 1973.

25 Franz Wilhelm WOKER, Aus den Papieren des kurpfälzischen Ministers Agostino Steffani Bischofs von Spiga spätern apostolischen Vicars von Norddeutschland. Deutsche Angelegenheiten, Friedens-Verhandlungen zwischen Papst und Kaiser. 1703–1709. Erste Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im katholischen Deutschland. Köln 1885. – DERS., Agostino Steffani, Bischof von Spiga i.p.i. apostolischer Vicar von Norddeutschland 1709–1728 (Dritte Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im katholischen Deutschland) Köln 1886. – Josef KRISINGER, Die Religionspolitik des Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz, in: Düsseldorfer Jahrbuch 47, 1955, 42–125. – Rudolf REINHARDT, Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger Dynastie, in: HJ 84, 1964, 118–128.

wurde die Möglichkeit gewährt, sich im Land niederzulassen, Kirchen und Residenzen zu bauen²⁶. Ein Höhepunkt dieser Politik war das Bestreben, an der traditionell reformierten Landesuniversität Heidelberg Lehrstühle für katholische Theologie zu errichten. Auch hierbei waren die Jesuiten willfährige Helfer des Kurfürsten. 1706 wurden zwei Lehrstühle für Dogmatik errichtet²⁷, 1709 folgte ein weiterer Lehrstuhl für Moralthologie²⁸. Die Entrüstung war groß. Rasch formierte sich ein breiter Widerstand²⁹. Keine Frage: die 1706 in Heidelberg neben der evangelisch-theologischen Fakultät errichtete und 100 Jahre überdauernde katholisch-theologische Fakultät war keineswegs ein »ökumenisches«, vielmehr ein äußerst brisantes – unter gegenreformatorischem Vorzeichen stehendes – Unternehmen. 1807, also bei erstbesther Gelegenheit und unter veränderten politischen Bedingungen, fand die Heidelberger »Zwangssehe« ihr nur von wenigen bedauertes Ende³⁰.

2) Ungeklärte Strukturen: Der Status der Fakultät im Universitätsgefüge

Daß man sich im frühen 19. Jahrhundert in Breslau wie in Tübingen mehr oder weniger unreflektiert auf das »Vorbild« Heidelberg berufen hat, bzw. lediglich an das Nebeneinander beider Konfessionen in der Theologie dachte, zeigt ein Blick auf die verfassungsrechtliche Sondersituation in Heidelberg. Die Stellung der katholischen Theologie im Universitätsgefüge war nämlich von Anfang an ungeklärt. Die beiden Lehrstühle für katholische Dogmatik, die 1706 geschaffen wurden, waren schlicht per Dekret in die bestehende (reformierte) theologische Fakultät eingegliedert worden, ohne daß man sich von kurfürstlicher Seite über sich ergebende Schwierigkeiten im klaren gewesen ist. Das heißt: Man ging zunächst von einer theologischen Fakultät aus, in der nun durch Angliederung neuer Lehrstühle zwei Konfessionen vertreten waren. Lediglich an der Universität war man sich der damit verbundenen Problematik bewußt³¹. Folgende Bedenken wurden aufgeworfen:

1. Man kann keine gemeinsame Fakultätsakten haben.
2. Es kann keine »consilia Theologica« miteinander geben.
3. Die Frage der Zensur.

26 SCHAAB, Wiederherstellung (wie Anm. 24) 175 ff.

27 Das Patent vom 29. Juli 1706 spricht zunächst nur von einer Professur. GLA 205/617. – Später erklärte sich der Kurfürst näher. So sollten für die Dogmatik zwei Professoren bestellt werden. Kurfürst an Regierung 2. Dezember 1706. – Urkundenbuch der Universität Heidelberg. Zur fünfshundertjährigen Stiftungsfeier der Universität. Hg. von Eduard WINKELMANN, 2 Bde., Heidelberg 1886, Nr. 1957.

28 Reskript 20. März 1709. GLA 205/636 sowie GLA 205/617. – Bereits 1705 gab es Überlegungen, eine Professur für Moralthologie zu errichten. Wiederholt stellten die Jesuiten den Antrag, ihren hierfür bestellten Professor im Kolleg in die Theologische Fakultät einzugliedern. Korrespondenz hierzu in: GLA 205/617 und 636.

29 Getragen von evangelischer Fakultät, Senat und reformiertem Kirchenrat.

30 Da sich die Freiburger Theologische Fakultät in Berufungsnöten sah, wurde von Professor Ferdinand Wanker die Versetzung der Heidelberger Professoren nach Freiburg angeregt. Die Regierung griff den Vorschlag rasch auf; man erkannte die finanziellen Vorteile. Die Heidelberger Professoren scheinen einer Versetzung – zunächst – positiv gegenübergestanden zu sein. Erst allmählich kamen ihnen Bedenken. Professor Jakob Schmitt aus der Philosophischen Fakultät, der ebenfalls versetzt werden sollte, versuchte noch in letzter Minute, das ganze zu kippen. Nach dem ersten Semester in Freiburg forderte Dereser – freilich vergebens – in Heidelberg die katholisch-theologischen Lehrstühle wiederherzustellen. – SCHNEIDER, Zur Verlegung 147 f. – HEGEL, Studium und Lehrtätigkeit 252 (wie Anm. 4).

31 Der Senat beauftragte die evangelischen Theologen, ein entsprechendes »Memorial« zu verfertigen, welches diese »nach vorheriger communication mit dem KirchenRath« am 28. August 1706 an den Landesherrn absandte. – Liber actorum theol. fac. UAH H-I-175/1, Seite 381 f. – Mieq und Kirchmeyer an Kurfürst. GLA 205/636.

4. Bei Examina und Promotionen war das Glaubens- und Konfessionsbekenntnis erforderlich. Hierbei befürchtete man Polemik und Deklassierung der je anderen Konfession³² und
5. befürchtete man »allerley contractionen und collisiones« sowie »allerley gefährliche motibus under den Studenten«.

Neben den genannten Punkten zeigten sich in den Folgejahren weitere Konfliktfelder: Zahl und Dotation der Lehrstühle, Rangfolge im Senat und Rektoratswahl. Trotz dieser Bedenken wurden statutenmäßige Änderungen nicht vorgenommen; weiterhin galten die Bestimmungen von 1672³³. Erst in der alltäglichen Praxis – und damit in der Auseinandersetzung – fand die katholische Theologie ihren Ort im Universitätsgefüge. Spätestens in den 20er Jahren dürfte dieser Prozeß abgeschlossen gewesen sein.

In der Praxis wurden die Schwierigkeiten dadurch gelöst, daß man faktisch von zwei theologischen Fakultäten ausging³⁴. Dennoch hielt man nach außen hin am Konstrukt der einen theologischen Fakultät fest. Das zeigte sich zum Beispiel hinsichtlich der Rektorenwahl sowie in den jährlich erscheinenden Vorlesungsverzeichnissen. An diesem Konstrukt änderte sich im Prinzip auch später nichts.

C. Die Fakultät in ihrer Entwicklung: Phasen der Fakultätsgeschichte

Hundert Jahren Fakultätsgeschichte wird man nur gerecht, wenn man versucht, ihre Entwicklung behutsam in aufeinanderfolgende Phasen einzuteilen. Dabei geht es nicht in erster Linie darum, Einschnitte im strukturellen Bereich zu kennzeichnen. Diese sind offenkundig und lassen sich in kurzen Strichen skizzieren. Es geht auch darum, kirchenpolitische und damit – mehr oder weniger zwangsläufig – auch theologische Veränderungen aufzuzeigen.

1. Phase des Aufbaus

Eine erste Phase war vom Bemühen geprägt, die neuen Lehrstühle ins Universitätsgefüge zu integrieren, den Status der Professoren zu sichern und der katholischen Theologie einen festen Platz an der seither reformierten Universität zu verschaffen. 1709 konnte sogar – wie schon erwähnt – ein weiterer katholischer Lehrstuhl für Moraltheologie gestiftet werden, der ebenfalls mit Jesuiten besetzt wurde. Auch der Dominikanerorden meldete Interesse an, kam aber trotz intensiver Bemühungen und seiner römischer Protektion nicht zum Zug³⁵. Gegen die neuen katholischen Lehrstühle formierte sich an der Universität ein breiter – wenn auch erfolgloser – Widerstand.

32 1722 wurde denn auch nach Regensburg gemeldet: »Bei hiesiger univ. haben catholici contra statum pacis Westphalicae et Ryswicensis es so weit gebracht, dass wann eine catholische promotion ist, solche candidati darbei ihr glaubensbekenntnuß nach der bulla und formula Pii IV. öffentlich in auditorio ablegen, mithin unter nahmen der sogenannten ketzer die evangelische praeceptores und professores verdammen und dieselbe zu verfolgen sich verpflichten, welches nicht mit anzuhören und mit ihrer gegenwart und stillschweigen zu authorisieren, einige reformirte professores zwar abzutreten pflegen, andere aber und in specie Thylius darbei bleiben«. – Zit. nach WINKELMANN, Urkundenbuch Nr. 2005 (wie Anm. 27).

33 Eike WOLGAST, Die kurpfälzische Universität 1386–1803, in: SEMPER APERTUS. 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986. Festschrift in 6 Bänden. Bearbeitet von Wilhelm Doerr. Berlin/Heidelberg 1985. Bd. I, 1–70; 31.

34 Es fanden getrennte Fakultätssitzungen statt, beide Teile wählten ihren eigenen Dekan, promovierten selbständig und hatten eigene Entscheidungsbefugnis.

35 Hierzu der italienische Briefwechsel GLA 205/636.

In der Folgezeit kam es kaum zu theologischen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen. Wahrscheinlich konnte man sich keine großen Polemiken leisten. Bezeichnenderweise artikulierten sich die Differenzen lediglich im Hinblick auf strukturelle, institutionelle und rechtliche Fragen und endeten, als die katholische Theologie ihren »Ort« gefunden hatte.

Es dürfte die damals übliche Jesuitentheologie gelehrt worden sein. Die Professoren wechselten – ebenfalls nach jesuitischer Manier – in rascher Folge. Mit dem neuen Studiengang »Katholische Theologie« wurde Heidelberg zum Anziehungspunkt einer großen Zahl von Studierenden – vornehmlich von Jesuitenzöglingen³⁶ – die nicht aus der Kurpfalz stammten.

2. Im Zeichen einer beginnenden »Reform«

Die Jesuiten lehrten in Heidelberg bis zur Jahrhundertmitte ziemlich unangefochten, obwohl sich andernorts bereits Widerstand gegen Methode und Inhalt ihres Unterrichts regte³⁷. Nach der Jahrhundertmitte sah man sich aber auch in Heidelberg mit Ideen der beginnenden »Aufklärung« konfrontiert. Christoph Wilkin³⁸, ein ehemaliger Jesuit und einst Student an der Heidelberger Universität, dann für kurze Zeit Präses am Priesterseminar in Fulda, trat 1759 mit harscher Kritik gegen die bisherige Art des Theologietreibens an³⁹. Es war zugleich eine Abrechnung mit dem Jesuitenorden und der Heidelberger theologischen Fakultät⁴⁰. Vehement trat Wilkin für Reformen auf allen Ebenen ein: Breites Studium der Vielfalt möglicher Theologien, kritische Beschäftigung mit der protestantischen Theologie, schriftstellerische Tätigkeit der Professoren und Eröffnung eines theologischen Wettbewerbs.

Als konkrete Wege schlug Wilkin vor: 1) von der herkömmlichen Methode des Diktats im Studium abzurücken und mit gedruckter Literatur zu arbeiten. 2) Die Errichtung eines Lehrstuhls für eine »Theologia Critica«, die unter Rekurs auf die Quellen vornehmlich historisch-kritisch ausgerichtet sein sollte. Wilkins Vorschläge wurden von der Fakultät abgelehnt als Versuch, die theologischen Wissenschaften »in eine pure historiam ecclesiasticam« umzuwandeln. Man witterte »syncretismo« und »libertinismo«. Ganz anders bewertete die kurfürstliche Oberkuratel die Vorschläge Wilkins. Zwar wollte man ihm keine solche Professur übertragen. Wilkin lasse jedoch einen »wohl gefaßten Kopf« erkennen. Man empfahl dem Kurfürsten, mit den betreffenden Geistlichen Vikariaten in Verbindung zu treten und eine Verbesserung des Theologiestudiums anzustreben⁴¹. Tatsächlich kam es zu Beginn der 60er Jahre – gegen den Widerstand der Fakultät – zu einigen Änderungen. Der Versuch, eine Exegese-Professur einzurichten, scheiterte indes. Aber schon 1770 wurde von kurfürstlicher Seite der Plan zur Errichtung neuer Ordinarien wieder aufgegriffen⁴². Jetzt dachte man an drei neue Professuren: Exegese, Kirchengeschichte und Orientalische Sprachen. Erst nach Aufhe-

36 WOLF, Universitätsangehörige (wie Anm. 3) 120.

37 Vgl. Richard von DÜLMEN, Antijesuitismus und katholische Aufklärung in Deutschland, in: HJ 89, 1969, 52–80.

38 Über ihn: Georg Joseph MALKMUS, Materialien zu einer Fuldaer Literargeschichte. Jesuitenheft II (Handschrift 18. Jhd.). Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Fulda. – Werner August MÜHL, Die Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und Juristischen Fakultät 1734–1805 (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda 20) Fulda 1961.

39 GLA 205/571.

40 Wegen Anerkennung seines theologischen Doktorats war es in den Jahren 1757–59 zum Streit gekommen. Hierzu: Die Matrikel der Universität Heidelberg. Bearbeitet von Gustav TOEPKE. Hg. von Paul Hintzelmann. Bd. IV, Heidelberg 1903, 116 und 568.

41 Regierung an Kurfürst 18. September 1759. GLA 205/571.

42 Reskript an Oberkuratel. 28. November 1770. GLA 205/1091.

bung des Jesuitenordens wurde der Weg für Reformen wirklich frei. Der Studienplan wurde verändert. Neben den Exjesuiten zogen nun auch Mitglieder anderer Orden ins Professorenkollegium ein: Karmeliter, Franziskaner und Dominikaner. Die Berufung des Weltgeistlichen und Hofkaplans Johann Jacob Haeffelin⁴³ scheiterte. Trotz unterschiedlicher Herkunft zeigten die Professoren theologisch eine relative Geschlossenheit. Deutlich wurde dies etwa in der Diskussion um den Mainzer Exegeten Lorenz Isenbiehl⁴⁴.

3. Die Wende: Verlust der Einheitlichkeit

Das Ende der Siebzigerjahre markiert einen deutlichen Einschnitt in der Entwicklung der Heidelberger Fakultät. Ihre Haltung war bisher von relativer Geschlossenheit geprägt, verbunden mit einer eindeutig restaurativen Tendenz. Die Fakultät hatte sich weitgehend den Gedanken der »Aufklärung« verschlossen gehalten. Allerdings gibt es Anzeichen, daß sich bei einzelnen Professoren ein langsamer Gesinnungswandel vollzog. Zum Beispiel: Der Professor für Orientalische Sprachen, Alexius a Sto. Aquilino⁴⁵, gehörte zu den ständigen Mitarbeitern des als »aufgeklärt« geltenden Journals »Litteratur des katholischen Deutschlands«, das von den Banzer Benediktinern herausgegeben wurde⁴⁶.

Jetzt werden auch Spannungen innerhalb des Lehrkörpers sichtbar. Und zwar verlief die Front interessanterweise nicht wie andernorts zwischen den Exjesuiten und den neuen Professoren, sondern schob sich trennend zwischen die ehemaligen Ordensbrüder.

In dieser dritten Phase kam es zu Konflikten, die sich an zahlreichen Punkten entzündeten. Im Hintergrund standen nicht nur persönliche Animositäten, sondern unterschiedliche theologische und vor allem kirchenpolitische Positionen. So wandte man sich etwa gegen die bei Promotionen übliche »ganz unnütze und unbedeutende Darreichung eines alten Scholastikers«; – gemeint waren die Sentenzen des Petrus Lombardus. Grundlegende Differenzen kamen vor allem hinsichtlich des Fragekomplexes »Febronius« zum Vorschein. In dieser Phase kam es nochmals zur Erweiterung der Disziplinen: es wurde ein eigener Lehrstuhl für Homiletik errichtet⁴⁷, an dem aber bald auch allgemeine pastoraltheologische Vorlesungen gehalten wurden⁴⁸.

43 Hierzu: Peter FUCHS, Der Pfalzbesuch des Kölner Nuntius Bellisomi von 1778 und die Affäre Seelmann in der Korrespondenz des Kurfürstlichen Gesandten in Rom, Tommaso Marchese Antici, in: AMRhKG 20, 1968, 167–226; insbes. 182 ff.

44 Der »Fall Isenbiehl« war eine der großen theologischen Auseinandersetzungen in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Hier engagierten sich die Heidelberger Professoren mehrfach. – An Literatur zum »Fall Isenbiehl« sei lediglich verwiesen auf: Franz Rudolf REICHERT, Trier und seine Theologische Fakultät im Isenbiehlschen Streit (1773–1779), in: VERFÜHRUNG ZUR GESCHICHTE. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier. Hg. von Georg DROEGE, Wolfgang FRÜHWALD und Ferdinand PAULY, Trier 1973, 272–301.

45 Geboren am 7. Mai 1732 in Zeil bei Hassfurt. Nach seinen Studien Eintritt in den Karmelitenorden. Ordensinterne Tätigkeit, ab 14. Januar 1774 Professor für Orientalische Sprachen in Heidelberg. Er starb am 3. März 1785 in Heidelberg. Alexius erwarb sich weithin Anerkennung in seinem Fach. – DRÜLL, Gelehrtenlexikon I, 5 f. – MERX, Studien 18 f. (wie Anm. 4).

46 Wilhelm FORSTER, Die kirchliche Aufklärung bei den Benediktinern der Abtei Banz im Spiegel ihrer von 1772–1798 herausgegebenen Zeitschrift, in: StMBO 63, 1951, 231 f.

47 GLA 205/650 und 651.

48 Im Wintersemester 1783/84 kündigte Professor Johannes Nepomuk Paraquin pastoraltheologische Vorlesungen nach dem österreichischen Lehrbuch von Pitroff an. UAH A-601/1.

4. Phase: In der Auseinandersetzung um »Aufklärung« und »Kirchenreform«

In dieser Phase traten Fragen um »Aufklärung« und »Kirchenreform« offen zutage. Innerhalb der Fakultät kam es zur Parteienbildung. Es standen sich vor allem Franziskaner und Karmeliter gegenüber. Ab 1782 kam die Fakultät überdies stark unter den Einfluß des Lazaristenordens⁴⁹, der weitgehende kurfürstliche Vollmachten erhalten hatte⁵⁰. Der jeweilige Superior der Kongregation hatte maßgebliches Gewicht bei der Berufung freierwerdender Lehrstühle. Mit dem Tod des letzten Superiors 1793 fand die Lehrtätigkeit der Lazaristen an der Heidelberger theologischen Fakultät ihr Ende⁵¹.

5. Sieg der »aufgeklärten« Partei

In eine »heiße Phase« innerer Kämpfe trat die Fakultät 1796. Zankapfel war die Berufung des aufgeklärten Exegeten Thaddäus Dereser⁵². Der Streit überschattete sämtliche Fakultätsangelegenheiten jener Jahre. Am Ende des von allen Parteien hartnäckig geführten Kampfes stand der endgültige Durchbruch der »Aufklärung« an der Heidelberger Fakultät.

6. Chance eines Neubeginns und das rasche Ende der Fakultät

In eine letzte, sehr kurze Phase trat die Fakultät aufgrund der Umwälzungen an der Wende zum 19. Jahrhundert. Das Studium wurde 1804 völlig neu geordnet⁵³. Verwandte Lehrfächer wurden zusammengefaßt: Sprachen und Exegese, Kirchengeschichte und Kirchenrecht, Moral- und Pastoraltheologie. Für jeden Bereich wurden zwei Lehrstühle geschaffen, je einen für die katholische und einen für die protestantische Theologie. Dogmatische Lehrstühle gab es sogar drei, weil hier zwischen Lutheranern und Reformierten unterschieden wurde. Die Umgestaltung der inneren Struktur der theologischen Fakultät bot auch die Möglichkeit personeller Erneuerung. Man bemühte sich um bedeutende Theologen⁵⁴.

Mit dem Anfall der rechtsrheinischen Kurpfalz an das Großherzogtum Baden war das Schicksal der katholisch-theologischen Fakultät in Heidelberg besiegelt. Zwar entschloß sich die Regierung in Karlsruhe, auch weiterhin beide Universitäten – in Heidelberg und in Freiburg – zu unterhalten, doch sollte an jeder der beiden Anstalten nur eine theologische Fakultät existieren. So fand die soeben 100 Jahre alt gewordene katholisch-theologische

49 Alban HAAS, Die Lazaristen in der Kurpfalz. Beiträge zu ihrer Geschichte. Speyer 1960. – Der Kurfürst räumte den Lazaristen zunächst das Recht ein, im Erledigungsfall die Lehrstühle der Philosophie, des Kirchenrechts, der »Gottesgelehrtheit« und der Kirchengeschichte zu besetzen. Extractus Rescripti 12. August 1782. UAH A-088 (III, 2a, 42). – Das Recht wurde am 15. Oktober 1782 auf alle theologischen Lehrstühle ausgedehnt. GLA 205/652. – Allerdings war der Superior der Lazaristen am 16. August angewiesen worden, für die Lehrstühle »wechselweise einen Priester aus seiner Gemeinschaft und einen Weltpriester zu ernennen«. GLA 205/644.

50 HAAS, Lazaristen (wie Anm. 49) insbes. 27ff.

51 Ebd. 91f.

52 HEGEL, Studium und Lehrtätigkeit (wie Anm. 4).

53 Die Statuten bei WINKELMANN, Urkundenbuch Nr. 284 (wie Anm. 27). – Hierzu: Hermann WEISERT, Die Verfassung der Universität Heidelberg. Überblick 1386–1952 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1974, 2) Heidelberg 1974, 84ff. – Franz SCHNEIDER, Geschichte der Universität Heidelberg im ersten Jahrzehnt nach der Reorganisation durch Karl Friedrich (1803–1813) (Heidelberger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 38) Heidelberg 1913, 49ff.

54 Etwa Philipp Joseph Brunner, Benedikt Maria Werkmeister oder Johann Michael Sailer. – Die Bemühungen waren allerdings wenig erfolgreich.

Fakultät in Heidelberg mit der Versetzung ihrer Professoren nach Freiburg ein unerwartet rasches Ende.

D. Faktoren der Entwicklung

Die Entwicklung der Heidelberger katholisch-theologischen Fakultät war wesentlich von folgenden Faktoren abhängig:

1) Die Fakultät war im Zug einer verspäteten »Gegenreformation« errichtet worden. Sie mußte sich im reformierten Heidelberg behaupten. Dies war nur mit kurfürstlicher Rücken- deckung möglich. Gleichzeitig wurde ihr jedoch theologisches »Leisetreten« verordnet. Man ermahnte die Professoren von kurfürstlicher Seite, ruhig dem Lehrbetrieb nachzugehen und sich nicht in »theologische meynungsgrämerei« und »unnütze Schulfragen« einzulassen⁵⁵.

2) Die erklärte Funktion der Fakultät bestand in der Ausbildung des – insbesondere – kurpfälzischen Klerus. Die Betonung lag auf »Lehre«, nicht auf »Forschung«. Dem entspricht, daß die Professoren bis zur Jahrhundertmitte kaum schriftstellerisch tätig wurden. Wilkin bemerkte 1759 zynisch, die Professoren würden sich »mit den Erfindungen ihrer Vorfahren schlechterdings behelfen«⁵⁶.

3) Trotzdem wurde die Fakultät in theologischen Streitfragen als Gutachterin angegan- gen⁵⁷. Auch bezogen einzelne Professoren nicht selten Stellung zu aktuellen Themen.

4) Für die katholisch-theologische Fakultät fehlte in der traditionell reformierten Pfalz das »katholische Hinterland«. Zunächst garantierten die Jesuiten mit ihren zahlreichen Schulen für eine große Zahl von Studenten. Die Studierenden kamen in den ersten Jahrzehnten nicht aus der Kurpfalz, sondern aus fremden Territorien. Seit den 70er Jahren wurde Heidelberg aber angesichts anderer Studienanstalten⁵⁸ immer unattraktiver.

5) Ein großes Problem war die Rekrutierung der Professorenschaft. Mehr als selbstver- ständlich stützte man sich zu Anfang auf den Jesuitenorden. Ihm waren die Pfalz-Neuburger – später auch Karl Theodor – äußerst günstig gewogen⁵⁹. Die Societas Jesu galt überdies als »klassischer« Orden der Priestererziehung und -ausbildung und verfügte über ein großes Reservoir gut ausgebildeter Leute.

Nach Aufhebung des Jesuitenordens sollte zunächst ein bewußter Neuanfang gesetzt werden. Der Weltklerus kam mangels geeigneter Kandidaten kaum für die neu zu besetzenden Ordinarien in Frage. Dagegen boten sich die inzwischen in der Pfalz wiedererstandenen Orden an. Ihr Vorteil: Sie verfügten z.T. über ein eigenes Hausstudium, also geschulte Männer. Zudem waren Ordensleute als Professoren weitaus kostengünstiger⁶⁰ und in den Heidelberger Klöstern bestens versorgt (Kost und Logie). Ein weiterer Vorteil: Die Orden

55 Studienkommission an Fakultät 25. März 1774. GLA 205/646.

56 Pro Memoria 7. Mai 1759. GLA 205/571.

57 Vgl. UAH H-I-183/1–3; 191; 193 sowie GLA 205/642–45.

58 In Bonn und Freiburg (1783), Mainz und Ingolstadt (1784) sowie Dillingen (1786) kam es zum entscheidenden Durchbruch der Aufklärung, Würzburg, Trier und Fulda erlebten einen Höhepunkt. – Eduard HEGEL, Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhun- derts (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 206) Opladen 1975, 25.

59 Bernhard DUHR, Die Jesuiten am Neuburger-Düsseldorfer Fürstenhofe in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: Historisch-politische Blätter 158, 1916, 610–27; 653–73; 733–47; 815–23.

60 So erhielten die Professoren 1774 lediglich 150 Gulden, die Assessoren 10 Gulden. – Chronik des Barfüßer-Karmelitenklosters zu Heidelberg. Ein Beitrag zur pfälzischen Kirchengeschichte, verfaßt von Gregor HERTWICH OCD in den Jahren 1803/6, 234f. UBH. Vgl. auch die Angaben bei DRÜLL, Gelehrtenlexikon (wie Anm. 4).

waren exemt, d. h. die Fakultät blieb weiterhin ein landesherrliches Unternehmen, ohne allzu große Rücksichtnahme oder gar Abhängigkeit von bischöflichen Behörden.

Bewußt wurden 1774, also nach der Aufhebung des Jesuitenordens, alle in Heidelberg ansässigen Klöster beteiligt. Dadurch sollte der Wettbewerb belebt werden⁶¹. Auch war dadurch den Klöstern die Möglichkeit gegeben, sich auf ein Lehrfach zu spezialisieren. Bei den Karmelitern gelang dies z. B. in hervorragender Weise. Hier wurde der Lehrstuhl für Biblische Sprachen quasi zur »Erbprofessur«. Man betrieb die Studien auf hohem Niveau und achtete darauf, eigene Ordensleute für eine spätere Übernahme des Lehrfachs heranzubilden.

Allerdings wirkte dieses Monopoldenken nicht in jedem Fall segensreich⁶². 1782 wurde mit den Lazaristen ein vergeblicher Versuch gestartet, nochmals an die jesuitische Tradition anzuknüpfen und einen »Schul- und Erziehungsorden« heranzuziehen. Hierzu wurde eigens eine pfälzische Kongregation gegründet. Der erwartete Zustrom zum Orden blieb jedoch aus, die Lehrstühle konnten nicht mit deutschen Professoren, zuletzt überhaupt nicht mehr besetzt werden.

6) Zu erwähnen bleibt schließlich die relativ schlechte finanzielle Ausstattung der Fakultät. 1774 wurde die Zahl der Professuren vermehrt, ohne in gleichem Maße die Finanzen aufzustocken. Im Gegenteil: Die Einzelbesoldungen waren rückläufig⁶³. Das wirkte kontraproduktiv, sowohl auf die Attraktivität, eine Professur zu übernehmen, als auch auf die Motivation, das Lehrfach entsprechend auszufüllen. Es gab verschiedene Versuche, der finanziellen Misere gegenzusteuern, bzw. das magere Gehalt aufzubessern. Ein beliebtes – immer wieder mit mehr oder weniger Erfolg versuchtes – Mittel war die Kumulation von Lehrstühlen⁶⁴. Auch weigerte sich die Universität nach 1774 noch lange, die neuen Professoren zum Senat zuzulassen und ihnen ein entsprechendes Entgelt auszuzahlen⁶⁵.

7) Es wurde keine konsequente Nachwuchsförderung betrieben. Weltgeistliche hatten aufgrund der starken Stellung der Orden kaum die Möglichkeit, ein Professorat zu erlangen⁶⁶. Zwar wurden 1774 auch Assessorenstellen geschaffen, sie waren aber mit 10 fl. nahezu unbesoldet und gingen ebenfalls in die Hände der Orden über.

8) Reformansätze gab es viele. Wie stark dieselben zum Tragen kamen, war von verschiedenen Faktoren abhängig. Vor allem kam es darauf an, wer als »Träger« solcher Reformen fungierte. Eine starke Reformpersönlichkeit – wie sie andere Anstalten hatten – fehlte in Heidelberg. Die Versuche, die der Staat in den 60er und 70er Jahren unternahm, wurden nur halbherzig vorangetrieben und stießen nicht zuletzt auch auf den Widerstand der Professoren vor Ort. Hier kommt als weiteres Element die Haltung des Landesherrn ins Spiel. War Karl Theodor zu Beginn durchaus »Reformen« zugeneigt, so gewann seine Politik in den Achzigerjahren zunehmend »restaurative« Züge. Mit ein Grund dafür war sicher seine Allianz mit der Römischen Kurie und die daraus resultierende Gegnerschaft zu weiten Teilen des Reichsepiskopats. Die obrigkeitliche Haltung fand ihren Ausdruck in den Entscheidungen der Universitätskuratel. Erst gegen Mitte der Neunzigerjahre fand bei der Oberkuratel eine Wende statt. Im »Fall Dereser« offenbarte sich jedoch die Ohnmacht des

61 So zumindest die Oberkuratel im Rückblick, als 1787 von den Lazaristen versucht wurde, die anderen Orden von den Lehrstühlen fernzuhalten. Oberkuratel an Kurfürst 22. September 1787. GLA 205/652.

62 Die Franziskaner besorgten den moraltheologischen Lehrstuhl ziemlich lustlos.

63 WOLF, Die Heidelberger Universitätsangehörigen 37 (wie Anm. 3).

64 Nicht immer – wie zum Beispiel 1781 auf Intervention der Oberkuratel (an Kurfürst. 8. November 1781. GLA 205/644) – schritt die Regierung dagegen ein.

65 Erst am 1. April 1776 sprach der Kurfürst ein Machtwort. Reskript an Oberkuratel. UAH A-153/2.

66 Der Zusammenhang wurde zwar klar erkannt und auch benannt, allerdings viel zu spät. Oberkuratel an Kurfürst. 2 März 1791. GLA 205/648.

Beamtenapparats gegenüber dem Kurfürsten. Eine Frage war immer auch, wie sich Fakultät und Senat verhielten, und wieweit sie Einflußmöglichkeiten wahrnehmen konnten und wollten.

E. Zur Frage kirchlicher Einflußnahme

Wenn unsere Tagung unter dem Thema »Kirche und Bildung« steht, dann muß notwendigerweise die Frage gestellt werden, welchen Einfluß die Kirche – insbesondere die tangierten Bischöfe – auf die Heidelberger theologische Fakultät ausübten, bzw. welchen Beitrag sie für die Ausbildung der zukünftigen Geistlichen leisteten. Auch hierzu einige wenige Bemerkungen:

1) Die Kurfürsten gingen auch nach der Wiedererrichtung eines katholischen Kirchenwesens in ihrem Land davon aus, daß die bischöfliche Jurisdiktion laut Westfälischem Frieden weiterhin suspendiert sei. Sie ordneten deshalb selbst das Kirchenwesen. Einige Zeit hielten sie sich sogar einen eigenen Hofbischof in Düsseldorf, den Titularbischof von Spiga, Agostino Steffani⁶⁷.

2) Die Errichtung katholisch-theologischer Lehrstühle entsprang dem Interesse des pfälzischen Kurfürsten Johann Wilhelm. Ob und inwieweit Johann Wilhelms Bruder Franz Ludwig Einfluß ausübte, der von 1694–1732 auf dem Bischofsstuhl von Worms saß, von 1710–1729 zugleich Koadjutor, dann Erzbischof von Mainz war⁶⁸, bleibt zu klären.

3) Der bischöfliche Einfluß dürfte zumindest bis 1773 minimal gewesen sein. Die Jesuiten hatten das Sagen, sie besetzten die Lehrstühle. Auch nach 1773 hatten die Bischöfe auf die exemten Ordensprofessoren keinen Zugriff. Mehr Möglichkeiten dürften sie – theoretisch – während der Phase gehabt haben, in welcher die Lazaristen die Lehrstuhlbesetzungen vornahmen. Diese waren in die Diözesen inkardiniert⁶⁹. Pfalz-Zweibrücken verfolgte die Förderung der Lazaristen durch Kurfürst Karl Theodor entsprechend argwöhnisch: Man schaffe sich – so die Kritik – »neue odiose Verhältnisse mit einem OrdensGeneral, mit denen Bischöffen und mit dem Römischen Hoff« und schränke sich selbst auf diese Weise die landesherrliche Freiheit ein. Es sei »nicht zu begreifen, wie man, da man einmal durch Aufhebung des Jesuiter Ordens des erniedrigenden Jochs der Hierarchie in der Pfalz los worden, man bei unsern aufgeklärten Zeiten solches noch so gar freiwillig suchen und übernehmen« könne⁷⁰.

4) Die Frage nach dem Einfluß der Bischöfe stellt sich verschärft im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, vor allem im Zuge eines verstärkten episkopalen Selbstbewußtseins. Allerdings muß zugleich gefragt werden, inwieweit überhaupt bischöfliches Interesse an der Heidelberger Fakultät bestand. Was Worms betrifft, so war diese Diözese seit dem Westfälischen Frieden fast immer mit Mainz (oder Trier) kumuliert⁷¹. Die Erzbischöfe von Mainz hatten jedoch ihre eigene Universität und taten auch viel für deren Verbesserung⁷². Von

67 WOKER, Aus den Papieren 14f. (wie Anm. 25).

68 REINHARDT, Reichskirchenpolitik (wie Anm. 25), 123ff.

69 Vgl. Mitteilung Mainz an Kurpfalz vom 30. November 1781. GLA 205/650. – Die Kongregation verpflichtete sich am 8. Dezember 1781, die bischöfliche Jurisdiktion »allezeit in voller Maas« – auch für das theologische Studium – anzuerkennen. DDaM K 56/31.

70 Promemoria Geheimer Rat Bachmann. 28. November 1781. HStAM Kasten Blau 416/9a.

71 LTHK 10, 1226 (F.M. ILLERT).

72 Die Zahl derer, die aus Mainzer Territorium kamen und in Heidelberg studierten, nahm deshalb in den Achzigerjahren rapide ab. – WOLF, Die Heidelberger Universitätsangehörigen 137; 141 (wie Anm. 3).

Speyer war bereits 1768 unter Franz Christoph von Hutten das Bruchsaler Alumnat zu einer theologischen Hochschule ausgebaut worden⁷³.

5) Bischöfliches Interesse an der Heidelberger theologischen Fakultät äußerte sich in der Einholung theologischer Gutachten.

6) Kurfürst Karl Theodor war bestrebt, jeden bischöflichen Einfluß von außen zurückzudrängen. Er versuchte deshalb, einen eigenen Oberhirten für seine pfalz-bayerischen Lande zu erhalten⁷⁴. Dies mißlang, doch erhielt er dafür die Münchner Nuntiatur. Der daraus resultierende episkopale Protest förderte den engen Schulterschuß zwischen Pfalz-Bayern und Rom. Die Nuntiatur gewann erheblichen Einfluß und übte diesen auch auf die theologische Fakultät aus. Zumindest in zwei Berufungsangelegenheiten spielte die Nuntiatur – soweit aus den deutschen Akten ersichtlich – eine nicht unbedeutende Rolle⁷⁵.

Schluß

Bei allen Hindernissen und Widerständen, die zum großen Teil von »außen« an die Heidelberger katholisch-theologische Fakultät herangetragen wurden, zum Teil aber auch »hausgemacht« waren, bleibt dennoch das Geleistete zu würdigen. Aus denkbar schwierigsten Anfangsbedingungen herausgewachsen, konnte die Fakultät sich im Rahmen ihrer begrenzten Möglichkeiten erstaunlich entfalten. Im Sog eines zunehmend sich abzeichnenden Rückzugs theologischer Bildung und Ausbildung in vornehmlich binnenkirchliche Räume – oft von staatlicher und kirchlicher Seite gewünscht – fand die Heidelberger katholisch-theologische Fakultät 1807 ein plötzliches Ende⁷⁶.

73 Franz HUNDSNURSCHER, Die finanziellen Grundlagen für die Ausbildung des Weltklerus im Fürstbistum Konstanz vom Tridentinischen Konzil bis zur Säkularisation mit einem Ausblick auf die übrigen nachtridentinischen Bistümer Deutschlands. 1968, 217.

74 Hierzu: Richard BAUER, Kasimir von Häffelin und die kurbayerischen Landes- und Hofbistumsbestrebungen zwischen 1781 und 1789, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 34, 1971, 733–767.

75 1791 wurde auf Intervention der Münchner Nuntiatur dem Franziskaner Albertin Schott die Professur für Moraltheologie übertragen. Note Nuntius 2. März 1791 und Antwortschreiben von Oberndorff an Nuntius 12. April 1791. GLA 205/648. – Die Berufung stieß auf harten Widerspruch. Schott war als Kommissar des Nuntius bereits in Konflikt zum Kölner Erzbischof geraten und außer Landes gewiesen worden. – Eduard HEGEL, Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung vom pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit 1688–1814 (Geschichte des Erzbistums Köln 4) Köln 1979, 212. – Offenbar war die Nuntiatur Ende der 90er Jahre auch an der Agitation gegen Thaddäus Dereser beteiligt. – Josef KÖNIG, Beiträge zur Geschichte der theologischen Facultät in Freiburg, in: FDA 10, 1876, 251–314; 304.

76 Infolge der Veränderungen durch die französische Expansion und die Säkularisation von 1803 verschwand ein Großteil der theologischen Fakultäten. Allein 1798 wurden die Universitäten Köln, Bonn, Trier und Mainz aufgehoben, 1805 Fulda, 1816 Erfurt. – Eduard HEGEL, Die Situation der Priesterausbildung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. Hg. von Georg SCHWAIGER, Göttingen 1975, 25–39; 37 Anm. 4. – 1818 klagte Karl Josef Windischmann in Bonn im Blick auf die deutschen katholisch-theologischen Lehranstalten: »Hat man denn nicht in unseren revolutionären Zeiten jeden Bischofssitz untergraben, jede Schule bis auf Würzburg und Landshut und Freiburg aufgelöst?« – Heinrich SCHÖRS, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818–1831 (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 3) Köln 1922, 13f. – Bei der Verlegung der katholisch-theologischen Professoren von Heidelberg nach Freiburg spielten neben finanzpolitischen Gründen auch konfessionelle Überlegungen eine Rolle.

PETER RUMMEL

Die Jesuitenuniversität Dillingen als kirchliche Bildungsanstalt für Württemberg

Zahlreiche Geistliche der Diözese Augsburg stammten in der zweiten Hälfte des 19. und vor allem in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts aus Württemberg, das heißt aus dem Gebiet der Diözese Rottenburg. Während beispielsweise der Augsburger Schematismus von 1870 ca. 30 Pfarrer und Kapläne anführt, die im Königreich Württemberg geboren waren, so weist der Generalschematismus von 1930 aus, daß von den 1268 Seelsorgspriestern im Bistum Augsburg 168, d. h. etwa 13 % in Württemberg beheimatet waren, konnte man doch in Augsburg verhältnismäßig schnell eine der tausend Pfarreien erhalten. In einzelnen Landkapiteln, z. B. in Neu-Ulm und Weißenhorn, betrug der Anteil der württembergischen Geistlichen sogar 45 bzw. 57 %. Die meisten von ihnen haben ihre Studien an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Dillingen absolviert, wie auch das Zahlenverhältnis am Priesterseminar beweist. Von den 129 Alumnen des Studienjahres 1932/33 wurden 29, d. h. etwa 14,8 % als Rottenburger Diözesanen bezeichnet¹.

Doch nicht erst seit der Säkularisation besaß Dillingen² für zahlreiche württembergische Theologiestudenten eine besondere Anziehungskraft. Schon seit der Reformation stand die ehemalige Jesuitenuniversität an der Donau bei dem katholisch gebliebenen Bevölkerungsanteil des heutigen Württembergs in hohem Ansehen, war sie doch die einzige verhältnismäßig nahe gelegene Hohe Schule von überregionaler Bedeutung. Ob man allerdings die Dillinger Akademie als eine kirchliche Bildungsanstalt für Württemberg bezeichnen kann, sei zunächst als Frage dahingestellt. Die Antwort wird sich aus der nachfolgenden Abhandlung ergeben, die in drei Abschnitte von unterschiedlicher Gewichtung und Ausführlichkeit gegliedert ist:

1. Die Universität Dillingen, eine Stätte der Wissenschaft und jesuitischer Spiritualität.
2. Der Zugang geistlicher und weltlicher Studenten aus dem württembergischen Raum.
3. Ehemalige Dillinger Studenten in den württembergischen Klöstern und Gemeinden.

Für alle drei Kapitel gilt eine zeitliche, räumliche und inhaltliche Begrenzung, die den Rahmen der vorliegenden Abhandlung absteckt.

Bearbeitet werden soll der Zeitraum zwischen der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Auflösung des Jesuitenordens 1773, d. h. die Entwicklung von der Gründung der Universität 1549, bzw. 1551 bis zur Aufhebung und Umwandlung in eine bischöfliche Lehranstalt durch Fürstbischof Klemens Wenzeslaus³. Dabei sei die nachfolgende, wenn auch kurze Blütezeit ausgeklammert, in der Joseph Weber (1753–1831)⁴, Patriz Benedikt Zimmer (1757–1820)⁵ und

1 SCHEMATISMEN DER GEISTLICHKEIT DES BISTUMS AUGSBURG für die Jahre 1870, 1930, 1932. Vgl. dazu GATZ LI, 168–175.

2 Thomas SPECHT, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549–1804). Freiburg 1902. – LThK² 3, 391–333 (Andreas BIGELMAIR). – TRE 8, 750–752 (Peter RUMMEL). – Peter RUMMEL, Die Jesuiten, in: HBayKG 2, 844–845.

3 Geb. 1739, gest. 1812, Erzbischof und Kurfürst von Trier 1768–1801, Fürstbischof von Augsburg 1768–1812. Vgl. GATZ, Bischöfe 1983, 388–391 (Erwin GATZ).

4 GATZ, Bischöfe 1983, 795–797 (Peter RUMMEL).

5 LThK² 10, 1370 (Hermann LAIS).

Johann Michael Sailer (1751–1832)⁶ auf den Dillinger Lehrkanzeln dozierten. Damals hörten nicht nur zahlreiche Studenten aus Württemberg ihre Vorlesungen; auch Herzog Karl Eugen (1737–1793) kam im Februar 1785 nach Dillingen, um an den dortigen Lehrveranstaltungen teilzunehmen, die genannten Professoren mit Goldmedaillen auszuzeichnen und Sailer den Posten eines herzoglichen Hofpredigers in Stuttgart anzubieten⁷. Dieser folgte zwar nicht dem ehrenvollen Ruf, doch verbreiteten manche seiner Schüler als höhere oder niedrigere Würdenträger im neuen Bistum Rottenburg seine Gedanken einer gemäßigten kirchlichen Aufklärung, die das Glaubensleben des 19. Jahrhunderts maßgeblich beeinflussten. Zu diesen Sailerschülern gehörten u. a. der Ellwanger Generalvikariatsrat und Professor Johann Nep. Bestlin (1768–1831), gestorben als Pfarrer in Lauchheim, der Generalkommissar des exemten Sprengels Ellwangen Joseph Wagner (1764–1816), dessen Bruder Franz Alois Wagner (1771–1837), Domkapitular in Rottenburg⁸, ferner der Begründer der »Literaturzeitung für katholische Religionslehrer«, Franz Karl Felder (1766–1818)⁹, der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)¹⁰ und der erste Rottenburger Bischof Johann Baptist Keller (1774–1845)¹¹.

Geographisch soll mit dem Begriff Württemberg in etwa das 1806 errichtete Königreich umschrieben werden, dessen Gebiet vor der Säkularisation vor allem zu den Bistümern Konstanz, Augsburg und Würzburg gehörte, nach der Circumscription der neuen Diözesangrenzen 1821 aber mit der heutigen Diözese Rottenburg-Stuttgart deckungsgleich ist.

Inhaltlich erfolgt in erster Linie eine Beschränkung auf die geistlichen Studenten aus dem Welt- und Ordensklerus, die in Dillingen wenigstens einen Teil ihrer wissenschaftlichen Ausbildung erhalten haben. Nur angedeutet werden ferner spätere Aktivitäten einzelner weltlicher Studenten und schließlich die Intensität der Dillinger Ausbildung am Einzelbeispiel der freien Reichsstadt Schwäbisch Gmünd.

I. Die Universität Dillingen, eine Stätte der Wissenschaft und jesuitischer Spiritualität

Die Stadt Dillingen a. d. Donau, heute Große Kreisstadt mit 17000 Einwohnern, wurde 1258 von dem letzten Grafen von Dillingen, Bischof Hartmann V. (1248–1286)¹², der Kirche von Augsburg übereignet. Seit der Mitte des 15. Jahrhunderts zunächst zweite Residenz der Augsburger Fürstbischöfe, gewann sie immer mehr an Bedeutung und Ansehen im schwäbischen Land. Hier wurden ab 1452 bis 1567 mehrere Diözesansynoden abgehalten¹³, hier erhielten die Oberhirten ihre bischöfliche Konsekration und empfangen in dem modern ausgebauten Schloß höchste Gäste aus Reich und Kirche. Dillingen, inzwischen als Sitz der Hochstiftsregierung aufgewertet, wurde im Zeitalter der Konfessionalisierung Hauptresidenz

6 GATZ, Bischöfe 1983, 639–643 (Erwin GATZ). – Georg SCHWAIGER, Johann Michael Sailer, der bayerische Kirchenvater. München–Zürich 1982.

7 Hubert SCHIEL, Johann Michael Sailer, Leben und Briefe Bd. 1. Regensburg 1948, 76–88.

8 HAGEN, Geschichte 1, 79–81.

9 Franz Xaver BISCHOF, Das Ende des Bistums Konstanz. Stuttgart–Berlin–Köln 1989, 473.

10 GATZ, Bischöfe 1983, 808–812 (Karl-Heinz BRAUN).

11 GATZ, Bischöfe 1983, 366–369 (Rudolf REINHARDT).

12 Friedrich ZOEPFL, Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter. München–Augsburg 1955, 183–221.

13 Peter RUMMEL, Die Augsburger Diözesansynoden, in: JVABG 20 (1986) 24–46.

der Bischöfe und zwischen 1537 und 1548 Zufluchtsort des Domkapitels¹⁴. Dillingen galt damals als geistlicher und weltlicher Mittelpunkt der Diözese und des Hochstifts Augsburg; bald aber sollte diese Stadt als geistiges Zentrum einer katholischen Reformbewegung und Selbstbesinnung weit über das deutschsprachige Gebiet hinaus Berühmtheit erlangen.

Den Anstoß dazu gab der Augsburger Fürstbischof Otto Truchseß von Waldburg (1543–1573)¹⁵, den das Domkapitel in Dillingen zum Nachfolger des verstorbenen Christoph von Stadion gewählt hatte. Der 29jährige übernahm ein Bistum, in dem fast alle Reichsstädte, aber auch die nordwestlichen und nördlichen Gebiete zur Augsburger Konfession oder den Reformierten übergetreten waren, und ein Großteil des Klerus weder eine besondere theologische Ausbildung besaß, noch sich durch beispielhaftes priesterliches Verhalten auszeichnete. Um diesem Mißstand abzuwehren, errichtete Otto Kardinal Truchseß von Waldburg 1549 in Dillingen ein *Collegium literarum*¹⁶, das 1551 von Papst Julius III. zur Universität erhoben und 1553 von Kaiser Karl V. mit Privilegien ausgestattet wurde. Der Bischof verpflichtete zunächst namhafte Professoren aus Spanien und den Niederlanden, die vor allem dem Dominikanerorden angehörten, ließ 1557 ein erstes Universitätsgebäude erbauen und sah mit Genugtuung den unerwartet starken Zustrom der Studenten zu den höheren und niederen Studien. Über tausend Studierende sind für den Zeitraum zwischen 1550 und 1563 in den Matrikeln¹⁷ vermerkt, darunter bereits zahlreiche Württemberger.

Die eigentliche Blütezeit aber erlebte die Hohe Schule zu Dillingen nach der Übernahme durch den Jesuitenorden im Jahr 1563, die der Provinzial der Oberdeutschen Provinz, Petrus Canisius (1521–1597)¹⁸, bereits Jahre zuvor vorbereitet hatte. Waren die Anfänge dieses drittältesten bayerischen Kollegs zunächst für die aus Rom eintreffenden Jesuiten sehr beschwerlich und enttäuschend¹⁹, so nahm diese Niederlassung doch bald eine Sonderstellung innerhalb der Oberdeutschen Provinz ein. Als erste Jesuitenuniversität im Reich, deren Bildungsprogramm ebenso wie die Bestellung des Lehrkörpers allein durch die römische Ordensleitung bestimmt wurde, besaß Dillingen Modellcharakter für die anderen jesuitischen Hochschulen und Gymnasien im deutschsprachigen Raum²⁰. Als eine seiner Hauptaufgaben betrachtete dieser von Ignatius von Loyola begründete Orden die glaubhafte Verkündigung der katholischen Lehre in dem von Religionskämpfen erschütterten Reich, die Eindämmung der Reformation und die Umsetzung der Reformdekrete des Trienter Konzils in den einzelnen Bistümern und den alten Ordensgemeinschaften. Diesem Ziel diente zunächst die Heranbildung einer geistig geformten und spirituell geprägten Generation von Klerikern und Laien. So galt das Hauptaugenmerk dem wissenschaftlichen Unterricht an den Universitäten und der Errichtung von Gymnasien und Internaten. Außerdem strebte die Ordensleitung einheitliche Lehrpläne an, die in der *Ratio studiorum* 1599 veröffentlicht wurden und die im großen und ganzen bis 1773 Geltung besaßen²¹. Danach wurde der Lehrstoff des Gymnasiums in sechs

14 Friedrich ZOEPLF, Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Reformationsjahrhundert. München–Augsburg 1969, 116.

15 ZOEPLF, Reformationsjahrhundert (wie Anm. 14) 173–463.

16 SPECHT, Universität (wie Anm. 2) 22–54.

17 DIE MATRIKEL DER UNIVERSITÄT DILLINGEN, bearb. von Thomas SPECHT (AGHA II u. III, 1. Abt.). Dillingen 1909–1912; Registerband, bearb. von Alfred SCHRÖDER (AGHA III, 2). Dillingen 1914–1915.

18 LThK² 2, 915–917 (Burkhard SCHNEIDER). – DIE JESUITEN IN BAYERN 1549–1773. Ausstellungskatalog des Bayerischen Hauptstaatsarchivs und der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu. Weiffenhorn 1991.

19 Peter RUMMEL, Die Anfänge des Dillinger Jesuitenkollegs St. Hieronymus in den Jahren 1563 bis 1565, in: JVABG 25 (1991) 60–74.

20 Karl HENGST, Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Paderborn 1981, 168–183.

21 HENGST, Jesuiten (wie Anm. 20) 66–72. – Andreas SCHWARZ, Das Schulwesen der Jesuiten in: Die Jesuiten in Bayern (wie Anm. 18), 123–133.

Klassen vermittelt, philosophische und theologische Disziplinen in den Lyzeen doziert und das volle theologische, seit 1625 auch das kanonistische Studium mit der Möglichkeit zur Erlangung akademischer Grade an der Universität angeboten. An namhaften Professoren wirkten seit 1563, um nur einige Beispiele zu nennen, die Kontroverstheologen und Dogmatiker Hieronymus Torres (1527–1611) und Gregor von Valencia (1549–1603), die Moraltheologen Paul Laymann (1575–1635), ein Kämpfer gegen den Hexenwahn, und Christoph Raßler (1654–1723), der Begründer des Äquiprobabilismus, der Kanonist Franz Xaver Schmalzgrueber (1663–1735), die Philologen und Dramatiker Jakob Bidermann (1578–1639) und Jakob Pontanus (1542–1624) und der Astronom Christoph Scheiner (1575–1650)²².

Außerdem legten die Jesuiten größten Wert auf eine vertiefte Frömmigkeitshaltung, die vor allem durch die Marianischen Kongregationen gefördert werden sollte. P. Jakob Rem hatte diese 1574 in Dillingen eingeführt²³. All das trug mit dazu bei, daß die Zahl der Studierenden am Gymnasium und an der Hohen Schule vor allem bis zum Beginn des Dreißigjährigen Krieges sprunghaft anwuchs. Sie stieg von 313 im Jahr 1563 auf etwa 760 im Jahr 1605. Zeitweise studierten hier drei- bis viermal so viele Studenten wie in Freiburg und vorübergehend mehr als in Heidelberg²⁴.

Die Besetzung Dillingens durch die Schweden 1632, der Ausbau der Benediktineruniversität in Salzburg und die Übergabe einiger Lehrstühle in Freiburg an die Jesuiten führten dann zu einem stetigen Rückgang in Dillingen. 1770 verzeichnete der *Catalogus studiosorum* noch 335 Studierende. Ähnlich verhielt es sich mit der Belegung des Konvikts Sancti Hieronymi. Hier wohnten 1576 etwa 150, 1622 rund 300 und 1772 nur noch 70 weltliche und geistliche Zöglinge²⁵.

Zahlenmäßig konnte sich Dillingen zwar nicht mit den großen Kollegien in München und Augsburg messen, doch an Ausstrahlungskraft übertraf es aufgrund seines universitären Charakters alle anderen Bildungsstätten der Oberdeutschen Provinz. Hier immatrikulierten sich die Söhne des schwäbischen, tirolischen²⁶ und vorübergehend des polnischen Hochadels. Nach Dillingen sandten etwa 120 Klöster und Stifte der Benediktiner, Zisterzienser, Prämonstratenser und der Augustinerchorherren aus Südwestdeutschland und der Schweiz zeitweise viele junge Ordenskleriker, und hier bestand seit 1585 ein Päpstliches und seit 1610 ein Bischöfliches Alumnat. Aus diesen gingen etwa 25 Bischöfe und Weihbischöfe und über 290 Äbte und Pröpste hervor²⁷. So entwickelte sich die Dillinger Universität, die seit 1550 eine eigene Druckerei besaß, zu einem katholischen Reformzentrum für Südwestdeutschland, das höchste Anerkennung von der römischen Kurie erhielt. 1603 schrieb beispielsweise Nuntius Johannes della Torre: *Die Fratres, die in Dillingen studieren, empfangen mit dem Wissen zugleich Frömmigkeit, und sie werden zu einer sittenreinen Haltung erzogen. Am Beispiel der Patres lernen sie die Beobachtung der klösterlichen Disziplin. Der Fortschritt und die Frucht dieser Bemühungen, die jetzt in vielen Klöstern sichtbar werden, sind schon lange vom Apostolischen Stuhl wahrgenommen und die Mühe und Sorgfalt der Dillinger Patres sehr*

22 Peter RUMMEL, Die Jesuiten, in: HBayKG 2, 852–854.

23 Anton Höss, Jakob Rem SJ, Kündler der wunderbaren Mutter. München³ 1953. – Walter BRANDMÜLLER, Die Marianische Kongregation, eine Kraft der Erneuerung, in: Regnum 1974, 114–125.

24 MATRIKEL DILLINGEN (wie Anm. 17) III,1, 1168–1180. – Thomas SPECHT, Geschichte des Kgl. Lyceums Dillingen (1804–1904). Regensburg 1904, 273–275.

25 SPECHT, Universität (wie Anm. 2) 401.

26 Peter RUMMEL, Das Bildungssystem der Jesuiten in Schwaben und Tirol, in: Beiträge Schwaben–Tirol, hrsg. von Wolfram BAER u. Pankraz FRIED. Rosenheim 1989, 156–167.

27 Peter RUMMEL, Dillingen, ein geistiger Mittelpunkt klösterlicher Reform, in: JVABG 15 (1981) 255–285. – DERS., Die Beziehungen der Abtei Marchtal und der anderen oberschwäbischen Prämonstratenserstifte zur Universität Dillingen, in: Marchtal, hrsg. von Max MÜLLER u. a. Ulm 1992, 179–203.

gelobt worden. Der Heilige Stuhl empfiehlt, daß die jüngeren Mönche dorthin geschickt werden²⁸.

Der wachsende Zustrom an Studierenden bedingte auch eine Erweiterung der Lehrgebäude und Internate. 1603 bis 1621 wurden das neue Konvikt Sancti Hieronymi für die Welt- und Ordenskleriker und die adeligen Studenten, 1611 bis 1617 die Studienkirche Mariä Himmelfahrt, 1688 das Universitätsgebäude und zwischen 1713 und 1738 das neue Jesuitenkolleg und Gymnasium erbaut, das jetzt die Bayerische Akademie für Lehrerfortbildung und die Studienbibliothek beherbergen²⁹.

Nicht Schritt mit dieser regen Bautätigkeit hielt allerdings die geistige und wissenschaftliche Fortentwicklung in Dillingen. So kam es im 18. Jahrhundert zu wiederholten Auseinandersetzungen mit den bischöflichen Landesherrn, die u. a. den Mangel an praktischer Ausbildung beanstandeten und für den Diözesanklerus ein eigenes Priesterseminar in Pfaffenhausen bei Mindelheim errichteten, das dem Einfluß der Jesuiten entzogen war³⁰. Diese Entwicklung aber stellte kein speziell Dillinger Problem dar, sie zeichnete sich in fast allen jesuitischen Lehranstalten jener Periode ab und beschleunigte den Niedergang des Ordens.

II. Der Zugang geistlicher und weltlicher Studenten aus dem Württemberger Raum

Über die geographisch gegliederte und die soziale und ständische Zusammensetzung der Dillinger Studentenschaft geben in erster Linie die Universitätsmatrikel Auskunft³¹. Diese sind für den Zeitraum zwischen 1550 und 1695 veröffentlicht. Dazu kommen die mit Maschine geschriebenen sechs Bände *Catalogi Studiosorum* 1607–1775 und die vier Bände »Die Studenten an der ehemaligen Universität Dillingen aus den vorhandenen Verzeichnissen zusammengestellt, 1694–1776«. Beide Bearbeitungen stammen von Josef Anton Stegmeyr³². Sie sind leider unvollständig und weisen beträchtliche Lücken auf. Auch variiert der Umfang der jeweiligen Angaben. Einmal werden Beruf und Stand der Eltern, das Alter des Studierenden und dessen Geburtsort, auch die Eintrittsklasse angegeben, ein andermal nennt der Eintrag nur den Namen. Ergänzungen sind allerdings durch den Promotionskatalog möglich, dessen Thesenblätter manche Details enthalten³³. Unter Berücksichtigung der genannten Fakten können somit doch einige Aussagen getroffen werden, die zumindest für einzelne

28 Peter RUMMEL, P. Julius Priscianensis S.J. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration der Klöster im Einflußbereich der ehemaligen Universität Dillingen. Augsburg 1968, 103f. – Johannes della Torre war von 1595 bis 1606 Nuntius in Luzern.

29 DIE KUNSTDENKMÄLER VON BAYERN, Regierungsbezirk Schwaben Bd. 6 Stadt Dillingen a. d. Donau. München 1964, 178–237, 323–418. – Rudolf HASCH, Die Akademiebauten. Geschichte und Bedeutung. Dillingen 1990.

30 Thomas SPECHT, Geschichte des ehemaligen Priesterseminars Pfaffenhausen (1734–1804), in: Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen 30 (1917) 1–78; 31 (1918) 41–43; 32 (1919) 1–15; 33 (1920) 1–31.

31 Vgl. Anm. 17. Das Original befindet sich jetzt im Archiv des Bistums Augsburg.

32 Zu den originalen Quellen vgl. SPECHT, Universität (wie Anm. 2) XVII–XX. Dazu befinden sich in der Studienbibliothek Dillingen hand- bzw. maschinenschriftliche Abschriften von Pfarrer Josef Anton Stegmeyr, gefertigt um 1940: 1. *Catalogi Studiosorum* I–VI (1607–1775) – 2. Die Studenten an der ehemaligen Universität Dillingen aus den vorhandenen Verzeichnissen zusammengestellt. Bd. I–III (1694–1776), IV. Register. – 3. *Acta Universitatis Dilinganae* 1554–1715. Von der *Historia Collegii Dilingani* (1549–1772), deren Original in Freiburg/Schweiz liegt, befindet sich in der Studienbibliothek Dillingen eine Fotokopie.

33 *Promotiones Academiae Dilinganae* Tom. I (1555–1631) und *Promotionum Academicarum* Tom. II (1632–1760). Vgl. dazu die maschinenschriftliche Abschrift von Josef Anton Stegmeyr.

Perioden ein einigermaßen zuverlässiges Bild über die Dillinger Studentenschaft bieten. Dabei ist allerdings zu beachten, daß auch die Gymnasiasten in die Matrikel eingetragen wurden, so daß eine Unterscheidung zwischen Schüler und Student nicht immer erfolgen kann.

Insgesamt beträgt die Zahl der Immatrikulierten zwischen 1550 und 1696 etwa 20 000 und für die nachfolgenden Jahrzehnte bis zur Auflösung des Jesuitenordens 1773 rund 11 000. Diese Zahlen und die nachfolgenden Detailangaben, die nicht statistisch exakt ermittelt worden sind, sollen in erster Linie einen Trend aufzeigen, der allerdings als zuverlässig gelten kann. Von den 31 000 Immatrikulierten lassen sich zwischen 1550 und 1773 ca. 4 500 Studenten und Gymnasiasten aus Württemberg nachweisen, ungefähr 3 200 für die Zeit bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts und 1 300 für das 18. Jahrhundert. Sie stammen – soweit Angaben vorhanden sind – aus mehr als 560 Städten, Märkten und Dörfern, wobei etwa 470 Ortschaften nur wenige Male genannt werden. Gewisse Zentren kristallisieren sich für den gesamten Zeitraum heraus. Zu diesen gehören beispielsweise Ellwangen, Schwäbisch Gmünd, Rottenburg, Riedlingen, Rottweil, Biberach, Ehingen, Munderkingen, Wiesensteig, Wangen, Weingarten, Neresheim, Ravensburg, Saulgau und Waldsee, Städte, auf die noch näher eingegangen wird³⁴.

Allein über 16 % aller württembergischen Studenten sind aus Ellwangen und Schwäbisch Gmünd, den zwei bedeutendsten Orten des württembergischen Gebietsanteils der Diözese Augsburg gekommen. In Ellwangen hatte Otto Kardinal Truchseß von Waldburg, Bischof und Fürstpropst zugleich, 1568 Petrus Canisius SJ zu Fastenpredigten eingeladen und damit eine Entwicklung eingeleitet, die zu einer engen Bindung zwischen Ellwangen und der Dillinger Universität führen sollte. Unter den Fürstpröpsten Wolfgang von Hausen (1584–1603) und Johann Christoph von Westerstetten (1603–1612), die beide in Dillingen studiert hatten³⁵, konnten die Jesuiten in Ellwangen eine Mission errichten, später die Wallfahrt auf dem Schönenberg aufbauen und schließlich ab 1685 ein Gymnasium eröffnen, das bis 1773 bestand³⁶. Die gute pädagogische und pastorale Arbeit der Gesellschaft Jesu führte dazu, daß über 320 Studenten nach Dillingen geschickt wurden und dort wenigstens zeitweise ihre wissenschaftliche und spirituelle Ausbildung erhielten. Inwieweit die Tätigkeit des heiligmäßigen Paters Johann Philipp Jenigen SJ.³⁷ auf dem Schönenberg dazu beigetragen hat, läßt sich wohl erahnen, nicht aber belegen.

Anders war die Situation in Schwäbisch Gmünd³⁸, der einzigen Reichsstadt im Bistum Augsburg, in der sich der Rat erfolgreich gegen die Einführung der evangelischen Konfession zur Wehr gesetzt hatte. Schon seit dem Hochmittelalter bestand in der aufblühenden Stadt eine Lateinschule, und frühzeitig besuchten Gmünder Studenten auswärtige Universitäten. Diese Tradition setzte sich im Zeitalter der Konfessionalisierung fort, doch wählte man jetzt eher Studienorte aus, die der katholischen Lehre treu geblieben waren. Dillingen bot sich hier an erster Stelle an, unterstand es doch wie Schwäbisch Gmünd der Jurisdiktion der Augsburger Fürstbischöfe; außerdem war es verhältnismäßig nahe gelegen. So lassen sich in der Dillinger Matrikel weit über 400 Studenten aus Gmünd nachweisen. Diese Zahl ist um so beachtlicher, da es den Jesuiten nie gelungen ist, in dieser Reichsstadt selbst Fuß zu fassen.

34 MATRIKEL DILLINGEN (wie Anm. 17) Register.

35 MATRIKEL DILLINGEN 1570, 132; 1575, 12. – Eduard MILDNER, Das Ellwanger Stiftskapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung. Ellwangen 1972, 153 u. 216. – Hermann TÜCHLE, Von der Reformation bis zur Säkularisation. Ostfildern 1981, 117 ff.

36 Bernhard DUHR, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge 4 Bde. Freiburg, München, Regensburg 1907–1928, hier: II, 1 231 ff; III, 142; IV, 1, 282–286. – Tüchle, Reformation (wie Anm. 35) 177 ff.

37 LThK² 5, 889 (Ferdinand BAUMANN).

38 GESCHICHTE DER STADT SCHWÄBISCH GMÜND, hrsg. vom Stadtarchiv. Stuttgart 1984.

Ansonsten war die Zahl der in Dillingen immatrikulierten Studierenden aus dem württembergischen Bistumsanteil von Augsburg – mit Ausnahme von Neresheim – verhältnismäßig gering. Eine ähnliche Situation wie bereits bei Ellwangen und Schwäbisch Gmünd angedeutet, zeichnet sich auch im Bistum Konstanz ab. Bestand irgendwo eine Jesuiten-niederlassung, besaß eine Stadt bereits eine Bildungstradition oder handelte es sich um eine der katholischen Konfession treu gebliebene Landschaft, so tauchen diese Ortsnamen häufiger in der Dillinger Matrikel auf. Einige Beispiele seien genannt: In Konstanz, der ursprünglichen Residenzstadt des gleichnamigen Bodenseebistums, hatten die Jesuiten schon frühzeitig, allerdings ohne großen Erfolg, versucht, eine Niederlassung zu errichten³⁹. Erst in der Amtszeit des Fürstbischofs Georg von Hallwyl (1601–1604), selbst ein Gymnasiast und Kongreganist in Dillingen, gelang es ihnen, ein Kolleg zu gründen⁴⁰. Seitdem besuchten bis Ende des 17. Jahrhunderts über 200 Konstanzer Bürgersöhne, aber auch mehrere Domherren und Kanoniker des Kollegiatstifts St. Stephan die Hohe Schule in Dillingen. Etwa 120 Studierende aus Rottenburg sind in der Matrikel und in den *Catalogi Studiosorum* für die Zeit von 1550 bis 1773 verzeichnet. Zweifelsohne wurde ein Teil von ihnen von den Patres der seit der Mitte des 17. Jahrhunderts bestehenden Jesuitenniederlassung in Rottenburg nach Dillingen geschickt, um hier vor allem die akademischen Kurse zu belegen⁴¹.

Auffällig ist ferner die verhältnismäßig hohe Anzahl der Studierenden aus den württembergischen Reichsstädten. So kamen über 90 Studenten aus Rottweil und Biberach, ca. 80 aus Wangen und rund 50 aus Ravensburg und aus dem evangelischen Ulm, wobei es sich hier entweder um Söhne aus altgläubigen Ulmer Patrizierfamilien, z. B. der Ehinger, Krafft und Besserer, oder um Knaben handelte, die bei den Augustinerchorherren von St. Michael zu den Wengen die Schule besucht hatten⁴².

Als weitere Schwerpunkte zeichnen sich die Herrschaftsgebiete der Herren von Waldburg, Königsegg, Rechberg, Montfort und vor allem des Hauses Habsburg ab. Diese katholisch gebliebenen Fürsten und Adligen schickten z. T. in mehreren Generationen ihre Söhne zu den Jesuiten nach Dillingen, aber auch begabte Kinder ihrer Untertanen. So finden sich in der Matrikel zwischen 1550 und 1695 26 Studierende aus dem Haus der Truchsess von Waldburg, 28 aus dem Geschlecht derer von Rechberg, weitere aus den Familien Vogt von Altensumerau, von Hallwyl und von Hundpiss. Angehörige dieser und anderer Adels-geschlechter, die wenigstens zeitweise in Dillingen studiert hatten, übernahmen später die Leitung des Bistums Konstanz: Johann Georg v. Hallwyl (1601–1604), 1571 in Dillingen – Jakob Fugger (1604–1626), 1575 in Dillingen – Sixt Werner Vogt v. Altensumerau und Prasberg (1626–1627), 1587 in Dillingen – Johannes v. Waldburg-Wolfegg (1627–1644), 1613 in Dillingen – Franz Johann Vogt von Altensumerau und Prasberg (1645–1689), 1623 in Dillingen – Johann Franz Schenk v. Stauffenberg (1704–1740), 1675 in Dillingen⁴³.

Während verhältnismäßig wenige Konstanzer Domherren in der Dillinger Matrikel nachgewiesen werden können, haben fast alle Generalvikare zwischen 1600 und 1720 wenigstens zeitweise in Dillingen studiert. Beispielhaft genannt seien: Johann Jakob Mirgel (1594–1602), von 1598 bis 1629 zugleich Weihbischof in Konstanz, 1576 in Dillingen – Ratold Morstein (1632–1642, 1652–1659), 1614 in Dillingen – Joseph v. Ach (1659–1690), 1639 in Dillingen – Konrad Ferdinand Geist v. Wildegg (1694–1711), von 1693 bis 1722 zugleich Weihbischof in

39 TÜCHLE, Reformation (wie Anm. 35) 120f.

40 DUHR, Jesuiten (wie Anm. 36) II,1, 259–266.

41 TÜCHLE, Reformation (wie Anm. 35) 142.

42 Zu den Ulmer Patrizierfamilien vgl. Hans SPECKER u. Hermann TÜCHLE (Hg.), Kirchen und Klöster in Ulm. Ulm 1979, Register.

43 HS I/2, 418–432, 435–442.

Konstanz, 1679–1682 in Dillingen – Joseph Ignaz v. Bildstein (1711–1721), 1671 in Dillingen – Franz Karl Storer (1720–1730, Vizegeneralvikar), 1681 in Dillingen⁴⁴.

Von anderen hohen Würdenträgern, die aus Württemberg stammten und ihre Ausbildung bei den Dillinger Jesuiten erhalten hatten, sei schließlich noch Martin Brenner aus Dietenheim genannt, der sich als 18jähriger in Dillingen immatrikulierte und 1570 dort den philosophischen Magistergrad erhielt. Er wirkte von 1585 bis 1615 im Geiste der tridentinischen Erneuerung als Fürstbischof von Seckau⁴⁵.

Verhältnismäßig viele Studenten kamen aus den vorderösterreichischen Städten nach Dillingen. Etwa 100 waren es aus Riedlingen und über 80 aus Munderkingen. Aus Ehingen, das bereits eine alte Schultradition besaß und dessen Lateinschule im 18. Jahrhundert überregional bekannt war, immatrikulierten sich etwa 90 Studierende in Dillingen, wenige auch noch nach der Errichtung des Benediktinergymnasiums am Ende des 17. Jahrhunderts (1686).

Aus welchen *sozialen Schichten* stammten diese Studenten? Eine statistisch genaue Aussage läßt sich leider nicht machen, da die Angaben in der Matrikel sehr lückenhaft sind. Doch zeigt eine Zusammenstellung der aus Schwäbisch Gmünd stammenden Dillinger Studenten, die den Zeitraum zwischen 1550 und 1695 berücksichtigt, daß keineswegs nur Söhne von Adligen oder reichen Patriziern die Möglichkeit einer akademischen Bildung erhielten. Im Gegenteil, die Gmünder Studenten stammten aus den unterschiedlichsten Schichten. Als Berufe der Eltern werden u. a. genannt: Kürschner, Schneider, Böttger, Schuster, Bäcker, Kaufleute, Schankwirte, vereinzelt auch Bauer und Soldat. Auf eine beruflich gehobeneren Stellung deuten die Bezeichnungen: Ratskonsulent, Hauptmann, Hospitalverwalter und Oberschreiber. Gerade bei diesen Familien des Mittelstandes zeigte es sich, daß öfter eine gewisse Tradition entstanden war, d. h.: Es lassen sich mehrere Generationen der gleichen Familie nachweisen, bei denen schon der Großvater, später der Vater und schließlich der Enkel in Dillingen zumindest das Gymnasium, wenn nicht die Universität besucht haben⁴⁶. Ähnliches gilt auch für Studenten aus anderen württembergischen Orten.

Auf diese Weise hatte sich Dillingen in Rom, aber auch im süddeutschen Raum einen außerordentlich guten Ruf erworben und sich zu einem Mittelpunkt entwickelt, von dem aus, wie es Hermann Tüchle formuliert hat, »der Geist der Erneuerung in den Formen jesuitischer Frömmigkeit und Askese nicht nur zahlreiche Weltpriester und führende Laien erfaßte, sondern auch in die schwäbischen Abteien der alten Orden Eingang fand«⁴⁷.

III. Ehemalige Dillinger Studenten in den württembergischen Klöstern und Pfarreien

Welch großen Einfluß die Dillinger Universität gerade auf die wissenschaftliche und geistliche Ausbildung der Ordensleute auch in Württemberg ausübte, hat Rudolf Reinhardt bereits vor 30 Jahren am Beispiel Weingarten untersucht⁴⁸ und damit auch den Anstoß für weitere Abhandlungen zu diesem Thema gegeben, das hier zusammenfassend angedeutet werden soll. Schon 1542 hatten mehrere Benediktineräbte aus dem süddeutschen Raum, u. a. aus Weingarten, Wiblingen, Ochsenhausen und Zwiefalten die Errichtung einer Ordensuniversität in

44 HS I,2, 566, 568, 571, 574, 575.

45 NDB II,587 (Karl EDER). – Kirchengeschichte der Steiermark, hrsg. von Karl AMON u. Maximilian LIEBMANN. Graz–Wien–Köln 1993, 154–160.

46 MATRIKEL DILLINGEN (wie Anm. 17) Register.

47 TÜCHLE, Reformation (wie Anm. 35) 123.

48 Rudolf REINHARDT, Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567–1627. Stuttgart 1960.

Ottobeuren beschlossen, um den jungen Mönchen eine bessere theologische Ausbildung bieten zu können⁴⁹. Diese bald nach Elchingen verlegte Hohe Schule mußte bereits 1546 wieder die Pforten schließen, da es an geeigneten Lehrern, genügend Schülern und nicht zuletzt an den finanziellen Grundlagen mangelte. Deshalb sandten die Klosteroberen ab 1550 wenigstens einige ihrer Religiösen zum Studium an die Dillinger Universität. Nach der Übernahme durch die Jesuiten 1563 aber wuchs die Zahl der Ordenskleriker beträchtlich an; nicht wenige kamen aus den württembergischen Stiften. Verschiedene Gründe lassen sich für diese Entwicklung anführen: Bereits Kardinal Mark Sittich v. Hohenems (1561–1589) hatte in den *Constitutiones et decreta* der Konstanzer Diözesansynode von September 1567⁵⁰ darauf hingewiesen, daß die an einer auswärtigen Universität studierenden Religiösen am Studienort in einer Ordensgemeinschaft, getrennt von den weltlichen Studenten, wohnen sollten. Diese Möglichkeit aber boten die Jesuiten schon frühzeitig in Dillingen. 1575 berichtete Petrus Canisius, daß in der Donaustadt Benediktiner, Zisterzienser und Prämonstratenser in einem eigenen Konvikt für Ordensleute zusammen lebten⁵¹. Ihnen stand ein eigener Speisesaal zur Verfügung, ihnen wurden zusätzlich besondere für den Ordensstand ausgewählte Vorlesungen angeboten, und einer der Jesuiten kümmerte sich täglich um sie. Es war der *Pater Monachorum*, der die Verantwortung für die geistige und geistliche Betreuung trug.

Diese Aufgabe versah ab 1580 ein Vierteljahrhundert lang der italienische Jesuit Julius Priscianensis⁵², dem die Ordensoberen bescheinigten, daß er für diese Tätigkeit ein besonderes Talent besessen habe. Zweifelsohne hatte er eine große Fähigkeit zur Menschenführung und ein feines Einfühlungsvermögen in die Situation des einzelnen Studenten. Zwischen ihm und den jungen Mönchen entwickelte sich eine Art Vater-Sohn-Verhältnis, das oftmals ein Leben lang erhalten blieb, so daß zahlreiche spätere Äbte und Pröpste ihn immer wieder in Fragen der Klosterreform und bei der Gründung der Oberschwäbischen Benediktinerkongregation 1603 konsultierten⁵³. Bewußt hielt P. Julius Priscianensis diese Verbindungen aufrecht. In den Ferien besuchte er wiederholt einzelne Stifte, u. a. Zwiefalten, Marchtal, Schussenried und Weingarten. Er erteilte Ratschläge, hielt geistliche Übungen ab und ermunterte die Oberen bei jeder passenden Gelegenheit, junge Ordenskleriker nach Dillingen zu schicken. Zu den bedeutendsten Schülern des P. Julius gehörte Abt Georg Wegelin von Weingarten, der von 1585 bis 1627 das Stift leitete und zu neuer Blüte führte⁵⁴. Am Verhältnis Wegelins zu P. Julius Priscianensis sei der besondere Einfluß der Dillinger Jesuiten auf die Benediktiner, ganz allgemein auf die alten Orden in Württemberg, aufgezeigt, die selbst wieder Bildungsstätten in ihren Stiften errichteten und damit im gewissen Sinn zu Multiplikatoren der in Dillingen empfangenen geistigen Impulse wurden.

Vielerlei Ratschläge hat P. Julius dem jungen Abt Wegelin für das persönliche geistliche Leben, aber auch für die Verwaltung des Klosters und die Leitung des Konvents erteilt: »Mühe Dich um die äußeren Dinge wie Disziplin, Ansehen und Ehre des Klosters in der

49 Friedrich ZOEPFL, Der Humanismus in Ottobeuren, in: OTTOBEUREN, hrsg. von Aegidius KOLB u. Hermann TÜCHLE. Augsburg 1964, 262–265.

50 *Constitutiones et decreta Synodalia civitatis et Diocesis Constantiensis ... Anno MDLXVII ... statuta, edita et promulgata praesidente ... Domino, Marco Sittico ... Dilinganae, apud Sebaldum Mayer M.D.LXIX.* Vgl. Otto BUCHER, Bibliographie der deutschen Drucke des XVI. Jahrhunderts. Teil I. Dillingen. Bad Bocklet–Wien 1960, 131.

51 Otto BRAUNSBERGER (Hg.), *EPISTOLAE ET ACTA BEATI PETRI CANISII*. Frankfurt 1896–1923, hier: Bd. VII, 288. – Josef SCHRÖTELER, Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des sechzehnten Jahrhunderts. Freiburg 1940, 208.

52 RUMMEL, Priscianensis (wie Anm. 28).

53 DERS., 159–184.

54 DERS., 130–151, Zitat 136.

Weise, daß Du Dich zuerst um Dich selbst kümmerst. Und wenn Du der Menschen entbehrst, welche Dir in den geistlichen Fragen helfen sollten, so halte Dich um so vertrauter an Gott. Du bist ein Mensch, schwach, jung, vielerlei Gefahren ausgesetzt, umso mehr fürchte Gott und halte Dich stets an eine bestimmte Tagesordnung. Das eine sei Dir gewiß: Mögen die Geschäfte auch drängen; in einer Stunde, in der Du Dich ganz Gott und Deiner selbst widmest, wirst Du mehr erreichen als in fünf anderen. Wenn wir uns überlegen, wie viele Stunden wir unnütz mit Gästen und anderen Leuten vertun, ohne daß eine Notwendigkeit besteht, so werden wir leicht Zeit für die Pflege unserer Seele finden«.

Desgleichen kümmerte er sich um den Ausbau der Klosterbibliotheken, um den Ankauf wissenschaftlicher Bücher in Frankfurt, Leipzig oder Salzburg, und beriet die Äbte bei der Auswahl der Werke. Seine Handschrift trug ferner die Bibliotheks- und Studienordnung von 1600, in der angeordnet wurde, daß die Weingartener Mönche nach der Profess mindestens zwei Jahre lang an einer Universität studieren und die begabteren außer der Philosophie noch den dreijährigen theologischen Kurs belegen sollten. Als Studienort wurde an erster Stelle Dillingen genannt. P. Julius Priscianensis hat diese engen Kontakte mit den schwäbischen aber auch schweizerischen Klöstern nicht nur aufgrund persönlicher Initiativen und freundschaftlicher Bande zu einzelnen Religiösen geknüpft. Er handelte vielmehr im Auftrag der römischen Ordensleitung, die sich gezielt um engere Verbindungen mit den Stiften der alten Orden bemühte. Unabhängig nämlich von der Person des jeweiligen Studienpräfekten hatten die Jesuiten in den regelmäßigen Exhorten, den Exerzitien, den Marianischen Kongregationen und in den Klosterbesuchen geistliche Instrumente geschaffen, die eine Vertiefung des religiösen Lebens bewirkten und zur Klosterreform der nachtridentinischen Periode entscheidend beitrugen. So bemühten sich auch die Nachfolger des 1607 verstorbenen P. Julius, die schon bestehenden Klosterkontakte zu vertiefen und neue zu schaffen. Doch keiner von ihnen besaß mehr das Ansehen, die Autorität und das Charisma des ersten Pater Monachorum.

Nicht wenige Klöster in Württemberg übernahmen Bausteine jesuitischer Spiritualität, hielten jährlich geistliche Übungen ab und förderten die Marienverehrung, die ihnen in Dillingen eingepflanzt worden war.

Diese jesuitische Spiritualität läßt sich beispielsweise in den konstanzer Benediktinerklöstern nachweisen, deren Professoren vor dem Dreißigjährigen Krieg zu einem größeren Teil, später nur noch in geringer Zahl an der Dillinger Universität studiert hatten: Aus Weingarten waren es 72, fünf von ihnen erlangten die Abtwürde. Aus Ochsenhausen kamen 56 Religiösen, vier von ihnen wählte der Konvent später zum Klosteroberen. Für Wiblingen lassen sich 50 Ordensstudenten nachweisen, sieben von ihnen leiteten später das Stift. 48 Studenten aus Zwiefalten finden sich in der Dillinger Matrikel, desgleichen 35 aus Neresheim. Jeweils fünf von ihnen standen dann ihrem Kloster vor. Insgesamt studierten also 260 Benediktiner aus diesem Raum in Dillingen und 26 von ihnen wurden zu Äbten gewählt, von denen nicht wenige Hervorragendes zum Wiederaufbau ihrer Konvente, zur Erneuerung des Ordensrechtes und zum Wachstum ihrer Stifte beigetragen haben⁵⁵.

Ähnliches gilt für die Augustinerchorherrenstifte Waldsee und St. Michael zu den Wengen in Ulm, die beide zusammen über 60 Kleriker nach Dillingen sandten, zehn von ihnen, d. h. jeweils fünf wurden zu Pröpsten ihrer Konvente gewählt⁵⁶.

Am Beispiel der Prämonstratenserstifte Rot a. d. Rot, Schussenried, Weißenau und vor allem Marchtal sei der Einfluß der Jesuiten nicht nur auf die Konvente, sondern auch auf die jeweiligen Stiftspfarrreien und ihre Schulen aufgezeigt⁵⁷. Von den 44 Studenten aus dem Stift

55 RUMMEL, Reform (wie Anm. 27) 266–274. – Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, bearb. von FRANZ QUARTHAL. Augsburg 1975, 412, 625. – TÜCHLE, Reformation (wie Anm. 35) 123–129.

56 RUMMEL, Reform (wie Anm. 27) 280.

57 RUMMEL, Prämonstratenser (wie Anm. 27) 184–189, 191–195, 198f.

Rot a. d. Rot standen zwischen 1589 und 1789 acht als Äbte dem Kloster vor. Von jesuitischer Geisteshaltung geprägt, wirkten sie als Multiplikatoren z.T. in den theologischen Hausstudien oder im Klosterschulwesen, aber auch durch wissenschaftliche Veröffentlichungen. Wie sehr man in Rot die Bedeutung der Dillinger Ausbildung schätzte, ergibt sich u. a. daraus, daß Abt Ludwig Locher, selbst einmal Student in Dillingen, zwischen 1644 und 1666 trotz größter Schuldenlast drei Religiosen an die dortige Universität schickte, die später einmal im klösterlichen Schulwesen tätig sein sollten. 47 Klerikerstudenten aus Schussenried finden sich in der Dillinger Matrikel, unter ihnen der spätere Abt Augustin Arzet (1656–1666), Generalvikar der schwäbischen Zirkarie, ein besonderer Marienverehrer und »Kämpfer für den katholischen Glauben im Gebiet von Biberach« und Abt Didacus Ströbele (1719–1733), der nach Dillinger Vorbild das Stiftsgymnasium Schussenried zur bedeutendsten Lateinschule der Prämonstratenser in Oberschwaben aufbaute.

Daß sich der Einfluß der Dillinger Jesuitenuniversität nicht nur auf kloster eigene Gymnasien beschränkte, zeigt das Beispiel Marchtals. In der dem Prämonstratenserstift inkorporierten Pfarrei der vorderösterreichischen Donaustadt Munderkingen bestand eine alte Lateinschule, die einen ausgezeichneten Ruf besaß⁵⁸. Zu ihren Lehrern zählte Michael Kneer, der 1605 seinen wohl ältesten Sohn Michael zum Studium nach Dillingen schickte. Dessen Bruder Konrad aber trat in das Stift Marchtal ein, studierte ebenfalls in Dillingen und wurde 1637 zum Abt gewählt. Während seiner 20jährigen Amtszeit schickte er ab 1651 mehrere Religiosen an die Jesuitenuniversität. Diese sollten später die Stiftsstudien neu organisieren. Der Abt selbst aber führte verschiedene jesuitische Andachtsformen im Kloster ein, z. B. die Gelübdeerneuerung vor ausgesetztem Allerheiligsten und den feierlichen Gesang der Lauretanischen Litanei am Samstagabend.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg war es Magister Johannes Handschuh, der 46 Jahre lang bis 1705 die Lateinschule in Munderkingen leitete. Er selbst hatte in Dillingen studiert und seine drei Söhne Johannes Nikolaus, Tiberius Gotthard und Ignaz ebenfalls auf diese Hohe Schule gesandt⁵⁹. Es war in den Jahren zwischen 1661 bis 1691, in denen Abt Nikolaus Wirieth⁶⁰ dem Stift vorstand. Er gehörte zu den wenigen Prämonstratensern, die in Dillingen zum Doktor der Theologie promoviert hatten. Zeitlebens blieb er den Dillinger Jesuiten freundschaftlich verbunden. Schon als Student hatte er sich gerühmt, ein Jesuitenschüler sein zu dürfen und in Dillingen gelobt zu haben, für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens Leben und Blut einzusetzen. So förderte er, wie schon sein Vorgänger Konrad Kneer, die Marienverehrung im Stift, verbesserte durch das persönliche Beispiel die klösterliche Disziplin und baute nach jesuitischem Vorbild die Hausstudien weiter aus. Die jungen Professoren absolvierten jetzt fast ausnahmslos das Gymnasium und die philosophischen Fächer in Marchtal. Von den sechs Fratres, die Abt Wirieth nach Dillingen schickte, belegten fünf sofort die theologischen Disziplinen. Unter diesen befand sich der Nachfolger Wirieths, Adalbert Rieger (1691–1705), der ebenfalls die Verbindung mit den Dillinger Patres aufrecht erhielt. Insgesamt haben fünf ehemalige Dillinger Studenten in Marchtal die Abtswürde erlangt. Sie alle waren von der jesuitischen Spiritualität geprägt.

Insgesamt immatrikulierten sich von den vier württembergischen Prämonstratenserstiften über 170 Kleriker in Dillingen. 17 von ihnen übernahmen als Äbte die Leitung ihrer Konvente, einige wirkten als Generalvikare der schwäbischen Zirkarie oder als Direktoren des Prälatenkollegiums im Schwäbischen Reichskreis. Zu diesen gehörten u. a. Nikolaus Wirieth in

58 Winfried NUBER, Abtei Marchtal und seine Pfarrei in der Stadt Munderkingen, in: MARCHTAL (wie Anm. 27) 136.

59 MATRIKEL DILLINGEN (wie Anm. 17) 1651, 86; 1674, 21; 1681, 23; 1693, 21.

60 Wolfgang URBAN, Der zweite Gründer Marchtals, in: MARCHTAL (wie Anm. 27) 147–177.

Marchtal (1661–1691), Hermann Vogler von Rot a. d. Rot (1711–1738) oder Augustin Arzet von Schussenried (1656–1666)⁶¹.

Der mittelbare Einfluß Dillingens auf die württembergische Klosterlandschaft, die Stifts-territorien und die Ausbildung der Klosteruntertanen ist bereits angedeutet worden. Zahlreiche Mönche und Regularkanoniker übernahmen entweder Klosterpfarreien und pastorierten diese wenigstens teilweise in jesuitischem Geist, oder sie dozierten in den Klosterschulen und gaben weiter, was sie in Dillingen selbst gelernt hatten. Diese Klosterschulen dienten einerseits der Ausbildung des eigenen Nachwuchses vor allem im Gymnasialbereich, andererseits auch der Ausbildung begabter Kinder im jeweiligen Stiftsland, die sonst kaum die Möglichkeit zum Besuch einer höheren Schule und damit zu einem sozialen Aufstieg erhalten hätten. Manch einer dieser Schüler, deren Väter nicht selten im klösterlichen Dienst standen, setzten ihre Studien in Dillingen fort. Beispielhaft genannt seien Bernhard Bitterle⁶², dessen Vater Oberamtmann im Stift Zwiefalten war, und Matthäus Claus, Sohn des Dachdeckers Johannes Claus⁶³, in der Benediktinerabtei Ochsenhausen.

Überhaupt ist bemerkenswert, daß aus stiftischen Gebieten, in denen eine klösterliche Schule bestand, verhältnismäßig viele Schüler ihre Studien in Dillingen weiterführten. Wiederum nur als Beispiel genannt seien Neresheim mit 19, Marchtal mit 23, Waldsee mit 52 und Weingarten mit über 80 Studenten, wobei diese Zahlen mit Sicherheit höher liegen.

Noch ein weiterer Aspekt sei abschließend angedeutet. Am Beispiel der Reichsstadt Schwäbisch Gmünd wird deutlich, daß sehr viele württembergische Geistliche zumindest einen Teil ihrer Ausbildung in Dillingen absolviert haben. So lassen sich für den Zeitraum zwischen 1550 und 1700 etwa 90 Welt- und Ordenspriester aus Gmünd nachweisen, die in Dillingen immatrikuliert waren⁶⁴.

Die meisten von ihnen sind als Benefiziaten und Pfarrer im Augsburgener Generalschematismus verzeichnet⁶⁵, andere fanden auch Anstellungen im Bistum Konstanz. Auffällig ist, daß kein gebürtiger Gmünder Weltgeistlicher im Augsburgener Domkapitel Aufnahme gefunden hat, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß Bürgersöhnen ganz allgemein der Zugang verschlossen blieb. Nur einer, Josef Magnus Lukas⁶⁶, der in Dillingen studiert und dort den philosophischen Magistergrad erlangt hatte, erhielt 1772 als Vierherr den Titel, nicht aber das Stimmrecht und die Einkünfte eines Domherren. Bedeutendere Pfarreien im Bistum Augsburg erlangten Gmünder Geistliche fast nur, wenn sie in Dillingen einen akademischen Grad erworben hatten. So besaß der Gmünder Stadtpfarrer Michael Schleicher (1693–1718) das theologische Lizentiat⁶⁷. Gleiches galt auch für den aus Gmünd gebürtigen Stadtpfarrer von Dinkelsbühl, Bernhard Wandel (1594–1606)⁶⁸.

Diese wenigen Hinweise lassen erahnen, wieviele Impulse für das Geistesleben und für die kirchliche Reform auch im Bistum Konstanz von der Universität Dillingen ausgegangen sind. Sehr lange hat man diese Bedeutung verkannt, bzw. bewußt verschwiegen. Als Thomas Specht

61 RUMMEL, Prämonstratenser (wie Anm. 27) 188, 192, 194.

62 MATRIKEL DILLINGEN (wie Anm. 17) 1621, 32.

63 MATRIKEL DILLINGEN (wie Anm. 17) 1615, 197.

64 Zusammenstellung aus Matrikel Dillingen und Catalogi Studiosorum.

65 MORITZ WIEDEMANN, Generalschematismus des Bistums Augsburg von 1472–1762. Bearbeitet nach den (inzwischen größtenteils vernichteten) Siegelamtsrechnungen des Ordinariatsarchivs Augsburg. Fotokopie Studienbibliothek Dillingen.

66 Geb. um 1710 in Schwäbisch Gmünd, 1725–1731 Studium in Dillingen, Domvikar, 1772 Vierherr, gest. 5. 12. 1776. Freundliche Mitteilung von Dr. Paul Berthold Rupp aus einer noch unveröffentlichten Arbeit über die Augsburgener Domvikare.

67 GENERALSCHEMATISMUS (wie Anm. 65) 988; MATRIKEL DILLINGEN (wie Anm. 17) 1666, 53.

68 GENERALSCHEMATISMUS (wie Anm. 65) 182; MATRIKEL DILLINGEN (wie Anm. 17) 1580, 74.

1902 die Geschichte der Universität Dillingen herausgab, schrieb er u. a. im Vorwort: *Kommt denn der ehemaligen Universität Dillingen wirklich eine solche Bedeutung zu, daß sie eine literarische Bearbeitung verdient?*⁶⁹ Specht beantwortete für sich diese Frage positiv, mußte sich aber zwei Jahre später öffentlich gegen eine Rezension des aus der Tübinger Schule stammenden Münchener Kirchenhistorikers Alois Knöpfler verteidigen, der von der alten Dillinger Universität recht gering dachte: *Dillingen kann nur in einem recht uneigentlichen Sinn Universität genannt werden und zwar sowohl nach mittelalterlicher wie moderner Auffassung. Weder von einer Universitas nationum, noch von einer Universitas literarum kann hier die Rede sein*⁷⁰. Für Knöpfler war Dillingen eine lokale Ausbildungsstätte für Kleriker ohne irgendwelche Bedeutung. Inzwischen hat die Dillinger Jesuitenuniversität in der Geschichtsforschung durch Bernhard Duhr, Friedrich Zoepfl, Karl Hengst und Hermann Tüchle, um nur einige Historiker zu nennen, eine Aufwertung erfahren. Man hat erkannt, daß die kirchliche Erneuerung, angestoßen durch das Konzil von Trient, vor allem durch die Jesuiten, und für den südwestdeutschen Raum nicht zuletzt durch die Dillinger Universität vorangetrieben worden ist. Hier haben Adelige und Bürgerliche, Welt- und Ordenskleriker nicht nur eine wissenschaftliche Ausbildung, sondern ebenso eine geistige Formung erhalten, die sie befähigte, ihr künftiges Leben als gläubige Christen zu gestalten und dieses Wissen und diese Spiritualität als Familienväter, Beamte, Lehrer, Pfarrer und Klosterobere an spätere Generationen weiterzugeben.

69 SPECHT, Universität (wie Anm. 2) VII.

70 SPECHT, Lyceum (wie Anm. 24), Anhang 268. Hier Stellungnahme zur Buchbesprechung: Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen von Alois Knöpfler in den Historisch-politischen Blättern Bd. 131 (1903) 476–481, Zitat 477.

Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Michael Sailer

Johann Michael Sailer kommt in der modernen Theologie kaum vor. Den meisten katholischen Theologen, auch Vertretern seiner eigenen beiden Hauptfächer Pastoral- und Moraltheologie, ist er über seinen Namen hinaus nicht mehr bekannt. »Sailer«, sagte mir einer meiner theologischen Lehrer, als ich im mündlichen Doktorexamen seinen Namen nannte, »Sailer, das ist doch Poesie, Matthias Claudius«¹. Vielen evangelischen Theologen ist selbst sein Name unbekannt. Dabei liegt sein großes theologisches Lebenswerk in 41 Bänden – die gleichwohl nicht alles enthalten – gedruckt vor². Und nach Ausweis dieses seines Werkes ist er in sehr früher Abkehr vom jahrhundertlang dominierenden scholastischen Lehrsystem der Jesuiten, durch deren Schule er gegangen war, in strenger Rückbesinnung auf die Heilige Schrift und die Tradition der alten Kirche sowie in intensiver Auseinandersetzung mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit zu entscheidenden theologischen Einsichten und daraus folgenden Neuansätzen gelangt, die innerhalb der katholischen Theologie und ihrer Entwicklung im Grunde erst durch den Aufbruch des Zweiten Vatikanums zum Tragen gekommen sind³. Insbesondere gilt dies im Hinblick auf sein wohl reifstes Werk, das

1 Der Münchener Neutestamentler Prof. Dr. Otto Kuss (1905–1991) im Gespräch über bedeutende Theologen des 19. Jahrhunderts, das im übrigen sehr anregend war und in einer äußerst angenehmen Atmosphäre verlief.

2 Johann Michael Sailer's sämtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Joseph Widmer, 40 Bände, Sulzbach 1830–1841; Supplementband, Sulzbach 1855.

3 Zu Leben und Werk Sailer's siehe: SCHIEL I–II (grundlegendes Quellenwerk mit ausführlicher Sailer-Bibliographie in Band II 639–680). – SCHWAIGER. – SCHWAIGER-MAL. – Dazu die beiden ansprechenden Textsammlungen: Johann Michael SAILER. Priester des Herrn. Texte über Priesterbildung, Priesterleben und Priesterwirken. Ausgewählt und eingeleitet von Georg HEIDINGSFELDER, München 1926. – Johann Michael SAILER. Lebensbetrachtung aus dem Glauben. Ausgewählte Texte mit Einleitung von Otto KARRER (Sammlung Sigma), München 1958. – Sebastian MERKLE, Johann Michael Sailer, in: DERS. – Bernhard BESS (Hrg.), Religiöse Erzieher der katholischen Kirche aus den letzten vier Jahrhunderten, Leipzig [1921], 185–212; wieder abgedruckt in: Theobald FREUDENBERGER (Hrg.), Sebastian MERKLE. Ausgewählte Reden und Aufsätze (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 17), Würzburg 1965, 442–461. – Gerard FISCHER, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailer's (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 5), Freiburg i. Br. 1953. – DERS., Johann Michael Sailer und Johann Heinrich Pestalozzi. Der Einfluß der pestalozzischen Bildungslehre auf Sailer's Pädagogik und Katechetik unter Mitberücksichtigung des Verhältnisses Sailer's zu Rousseau, Basedow, Kant (ebd. 7), Freiburg i. Br. 1954. – DERS., Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluß evangelischer Christen auf Sailer's Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant. Mit einem Forschungsnachtrag der Beziehungen der Sailer'schen Moraltheologie zur materialen Ethik Kants (ebd. 8), Freiburg i. Br. 1955. – Karl GASTGEBER, Gotteswort und Menschenwort. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. Ein Beitrag zur Geschichte der Kerymatik seit dem 18. Jahrhundert (Wiener Beiträge zur Theologie 7), Wien 1964. – August BERZ, Johann Michael Sailer und Johann Heinrich Pestalozzi. Ihre geistige und persönliche Begegnung, in: Schweizer Rundschau 64 (1965)

»Handbuch der christlichen Moral«⁴. In ihm bietet er den biblisch fundierten Entwurf einer Moralthologie (als Anleitung zu einem »gottseligen Leben« für den Christen), die dem persönlichen Gewissen – und zwar verstanden als »regula regulata«, als »Wiederhall des ewigen, sich in deiner Vernunft offenbarenden Wortes« – den Charakter der »letzten Instanz« zuerkennt, Sünde als Verstoß gegen die Stimme des Gewissens und Wiederherstellung der sittlichen Ordnung auf Grund des Gewissensanrufs als Bekehrung zum lebendigen Gott begreift⁵. Damit aber vollzog er im Gegensatz zur damals und bis weit in unser Jahrhundert herein gängigen Moralkasustik, die ihre Prinzipien in der Hauptsache vom Kirchenrecht herleitete⁶, eine Wende zu einem katholischen Moralverständnis hin, das mit dem Gedanken der christlichen Freiheit Ernst macht. Dies ist nur ein Beispiel. Tatsächlich zählt Sailer nicht

405–410. – Johann HOFMEIER, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967. – Hans GRASSL, Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785, München 1968. – Barbara JENDROSCH, Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen (Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie 19), Regensburg 1971. – Manfred PROBST, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers, Regensburg 1976. – Georg SCHWAIGER, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München-Zürich 1982 (Lit.). – DERS., Sailer und Dalberg, in: FESTSCHRIFT FÜR ANDREAS KRAUS. Herausgegeben von Pankraz Fried und Walter Ziegler (Münchener Historische Studien 10), Kallmünz 1982, 369–380. – DERS., Johann Michael Sailer (1751–1832), in: Heinrich FRIES – Georg KRETSCHMAR (Hrg.), Klassiker der Theologie II, München 1983, 53–73, 442f. – DERS., Johann Michael Sailer und die Priesterbildung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 131 (1983) 8–22. – DERS., Johann Michael Sailer, Bischof von Regensburg (1892–1832), in: DERS. (Hrg.), Lebensbilder aus der Geschichte des Bistums Regensburg I–II (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 23/24), Regensburg 1989, hier II 495–512. – Manfred WEITLAUFF, Johann Michael Sailer (1751–1832). Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 77 (1983) 149–202. – Bertram MEIER, Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (Münchener Kirchenhistorische Studien 4), Stuttgart–Berlin–Köln 1990.

4 Johann Michael SAILER, Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen I–III, München 1817 (SW 13–15).

5 SW 13, bes. 9–41 (hier 31), 360–388. – JENDROSCH (wie Anm. 3); Barbara WACHINGER, Die Moralthologie Johann Michael Sailers, in: SCHWAIGER-MAI 257–275.

6 Vgl. die bis zum Zweiten Vatikanum »geltenden« Lehrbücher der Moralthologie, wegen ihrer Prägnanz und »Handfestigkeit« besonders beliebt Heribert JONES »Katholische Moralthologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes kurz zusammengestellt« (Paderborn 1931). Dabei gab es im 19. Jahrhundert durchaus Lehrbücher für Moralthologie, die den Ansatz Sailers weiterentwickelten (Johann Baptist Hirscher, Ferdinand Probst, Magnus Jocham, Karl Werner und Franz Xaver Linsenmann, um nur die wichtigsten zu nennen), doch vermochten sie sich gegenüber der dominierenden Neuscholastik nicht zu behaupten. Franz Xaver LINSENMANN »Lehrbuch der Moralthologie« (Freiburg i. Br. 1878) zum Beispiel erlebte bezeichnenderweise nur eine einzige Auflage. – Johannes REITER, Der Moralthologe Ferdinand Probst (1817–1899). Eine Studie zur Geschichte der Moralthologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik (Moralthologische Studien. Historische Abt. 4), Düsseldorf 1978 (zum geistesgeschichtlichen Hintergrund 50–78); Alfons AUER, Franz Xaver Linsenmann als Theologe, in: Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Band 1: Lebenserinnerungen. Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons Auer. Herausgegeben von Rudolf Reinhardt, Sigmaringen 1987, 1–10. Die durch das Zweite Vatikanum bewirkte neue »Akzentuierung« der katholischen Moralthologie läßt sich beispielsweise am Wechsel des Titels der »Moralthologie« Bernhard HÄRINGS ablesen: Der Titel der vorkonziliaren 1. (einbändigen) Auflage seines Werkes (Freiburg i. Br. 1954) lautet: »Das Gesetz Christi. Moralthologie. Dargestellt für Priester und Laien« (wobei »Gesetz« vom Autor jedoch keineswegs »juristisch« verstanden wurde), die nachkonziliare (dreibändige) Auflage (Freiburg i. Br. 1979–1981), dagegen »Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens«.

nur in dieser, sondern in vielfältiger Hinsicht, überhaupt von seinem ganzen Verständnis von Theologie her, zu den Wegbereitern heutiger, das heißt dem Geist des Zweiten Vatikanums verpflichteter Theologie. Hineingestellt in eine Zeit tiefgreifender Veränderungen und Umbrüche in allen Lebensbereichen – es war die Endphase der Aufklärungsepoche, als unter dem Ansturm der Französischen Revolution mit dem Ancien Régime auch das an dieses gekettete Kirchenwesen, zuerst die »Ecclesia Gallicana«, dann in der Säkularisation von 1802/03 die Reichskirche, unterging –, galt Sailer lebenslanges Bemühen der unverfälschten Bewahrung des christlichen Erbes, der Erneuerung eines »lebendigen Christentums« und, daraus hervorgehend, der Grundlegung einer »zeitgemäßen« Theologie, nämlich einer Theologie, die, festverwurzelt in der biblischen Offenbarung, mutig sich der neu heraufziehenden Zeit öffnet, den Dialog mit ihr sucht und an der Bewältigung ihrer Probleme mitwirkt. Diese Dialogbereitschaft setzte für Sailer nicht zuletzt auch den ehrlichen Willen zur Verständigung mit den anderen christlichen Konfessionen voraus, nach jahrhundertelanger gegenseitiger Polemik. Und er war einer der ersten, denen es gelang, hier – eben auf dem gemeinsamen biblischen Fundament – Brücken zu schlagen, konfessionelle Voreingenommenheiten abzubauen und in einen wahrhaft ökumenischen, gegenseitig befruchtenden Gedankenaustausch einzutreten⁷.

Joseph Görres hat 1825 über Sailer sehr treffend geschrieben: »Er hat mit dem Geist der Zeit gerungen in allen Formen, die er angenommen; vor dem Stolz des Wissens ist er nicht zurückgetreten, sondern hat seinen Ansprüchen auf den Grund gesehen; keiner Idee ist er furchtsam zur Seite ausgewichen, von keiner Höhe des Forschens ist er bestürzt worden, immer nur eine Stufe höher hat er besonnen und ruhig das Kreuz hinaufgetragen und, wenn auch bisweilen verkannt, in Einfalt und Liebe wie die Geister, so die Herzen ihm bezwungen«⁸. Nur leise, aber immerhin unüberhörbar klingt in diesen Worten an, daß Sailer auf Grund seiner Wirksamkeit Feindschaft nicht erspart blieb: Feindschaft aus unterschiedlicher Motivation. Um so deutlicher jedoch hebt Görres in diesem Zusammenhang die Bedeutung der von Sailer unter schwierigsten Bedingungen gezogenen »Schule von Priestern« hervor, die, inspiriert von seinem weltoffenen theologischen Denken, mehr noch erfüllt vom Beispiel seiner lauterer priesterlichen Persönlichkeit, als Pfarrer in Stadt und Land, als Jugenderzieher, als Lehrer der Theologie, als Generalvikare und Bischöfe nach den »Tagen der Zertrümmerung«⁹ nicht nur entscheidend am äußeren und inneren Wiederaufbau der Kirche zumal im neuen Königreich Bayern und im ganzen süddeutschen Sprachraum mitgewirkt, sondern in erheblichem Maß auch zu einer allmählichen Harmonisierung des gestörten Verhältnisses von Kirche und Staat oder doch zu einem erträglichen Ausgleich in diesem Verhältnis beigetragen haben. In Bayern spricht man von der »Ära Saileriana«.

Als indes in den dreißiger Jahren die genannte vierzigbändige Ausgabe von Sailer »sämtlichen Werken« – im Sinne eines theologischen Vermächnisses – erschien, neigte sich diese Ära bereits dem Ende zu. Eine andere theologische Richtung brach sich Bahn, deren Vorkämpfer und Hauptvertreter, entschlossen die unterbrochene jesuitische Tradition wieder aufnehmend, sich einer geistigen Auseinandersetzung mit der Zeit oder gar einem Dialog mit ihr strikt verweigerten, weil sie darin nur Gefährdung des – von ihnen sehr eng verstandenen –

7 MEIER (wie Anm. 3); Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 29), Nürnberg 1955; Franz Georg FRIEMEL, Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession (Erfurter theologische Studien 29), Leipzig 1972; DERS., Johann Michael Sailer und die getrennten Christen, in: SCHWAIGER-MAI 331–349.

8 Zit. in: SCHIEL I 318.

9 So lautet der Titel eines Abschnitts im sechsten Bändchen der von Sailer herausgegebenen »Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung« (wie Anm. 80).

theologischen Erbes der Vergangenheit sahen¹⁰. Diese Richtung, die sich als »allein kirchlich«, »allein wahrhaft katholisch«, somit als »allein gültig« gebärdete, beherrschte, begünstigt durch die innerkirchliche Entwicklung im fortschreitenden 19. Jahrhundert, alsbald weithin das Feld. Wer sich in sie nicht einfügte oder – wie Sailer mit seinem Werk – nicht einfügen ließ, wurde rücksichtslos bekämpft, mit der Folge einer ganzen Serie kirchlicher Maßregelungen von »nicht konformen« Theologen und Philosophen und der Indizierung ihrer Werke, auch noch posthum¹¹. Zwar gelang es trotz angestrebter Bemühungen nicht, Sailers literarisches Lebenswerk posthum auf den Index zu bringen¹²; wohl aber gelang es, Sailers Gedächtnis zu verdunkeln und sein Werk totzuschweigen. Er fiel der Vergessenheit anheim. Als Philipp Funk 1925 sein der Ära Saileriana an der bayerischen Landesuniversität Ingolstadt-Landshut gewidmetes (heute noch lesenswertes) Werk »Von der Aufklärung zur Romantik« vorlegte¹³, schrieb er nachdenklich im Vorwort: »Unser Geschlecht ist fast noch blind gegenüber der Bedeutung Sailers, der der geistige Führer, der religiöse Meister, ja der Heilige jener Zeitenwende war und der heute noch Wegweiser sein könnte«¹⁴. Philipp Funk war einer der wenigen Wiederentdecker Sailers nach dem »Modernismus«-Streit und dem Ersten Weltkrieg. Aber noch, als Hubert Schiel in den Jahren 1948–1952 die zweibändige wertvolle Quellensammlung »Johann Michael Sailer. Leben und Briefe« herausgab und Sailer für seine Zeit als den »Erwecker eines religiösen Katholizismus schlechthin« charakterisierte, »weit über Süddeutschland, ja über die deutschen Landesgrenzen hinaus«¹⁵, steckte die Sailer-Forschung (trotz einer Flut von Sailer-Literatur) immer noch in den Anfängen. Und Schiels verdienstliches Werk fand offensichtlich keinen großen Anklang; der unverkaufte Auflagenrest wurde vom Verlag Ende der siebziger Jahre schließlich eingestampft. Zwar rückte im Zuge des Zweiten Vatikanums Sailer – wie manche andere zu ihrer Zeit verkaufte, dann vergessene katholische Theologen vor allem des 19. Jahrhunderts – wieder in den Blickpunkt theologischen Interesses¹⁶. In der Folge erschien über ihn und sein Werk eine Reihe zum Teil höchst

10 Manfred WEITLAUFF, Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Münchener Theologische Zeitschrift 39 (1988) 155–180; DERS. (Hrg.), Katholische Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (ZKG 101, Heft 2–3), Stuttgart–Berlin–Köln 1990.

11 Es sei nur erinnert an die Zensurierung des gesamten literarischen Werkes des Bonner Theologen Georg Hermes (1775–1831) in den Jahren 1835/36 (posthum) und des Wiener Theologen Anton Günther (1783–1863) im Jahr 1857, an die Zensurierung Antonio Rosminis (1797–1855) in den Jahren 1848/49 und 1887 (posthum), Jakob Froschammers (1821–1893) im Jahr 1862, Franz Brentanos (1838–1917) im Jahr 1874 und Herman Schells (1850–1906) im Jahr 1898 sowie an die »Modernisten«-Verfolgung am Beginn unseres Jahrhunderts. – Hermann H. SCHWEDT, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (RQ 37. Supplementheft), Rom-Freiburg-Wien 1980; ders., Zur Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: WEITLAUFF, Katholische Kirche (wie Anm. 10) 301–343; Raimund LACHNER, Jakob Froschammer (1821–1893). Leben und Werk (Studien zur Theologie und Geschichte 5), St. Ottilien 1990; Manfred WEITLAUFF, »Modernismus« als Forschungsproblem. Ein Bericht, in: ZKG 93 (1982) 312–344; DERS., »Modernismus litterarius.« Der »Katholische Literaturstreit«, die Zeitschrift »Hochland« und die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« Pius' X. vom 8. September 1907, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37 (1988) 97–175.

12 SCHWAIGER 97f.; OTTO WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (Münchener Theologische Studien. I. Histor. Abt. 22), St. Ottilien 1983, 929–969; Hubert WOLF, Der Fall Sailer vor der Inquisition. Eine posthume Anklageschrift gegen den Theologen und Bischof aus dem Jahre 1873, in: WEITLAUFF, ZKG 101, 1990, 344–370.

13 Philipp FUNK, Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik, München 1925.

14 Ebd. IV.

15 SCHIEL I 11.

16 Siehe die in Anm. 3 angeführte Literatur über Sailer.

aufschlußreicher Untersuchungen, in denen seine geistliche Größe und seine Bedeutung für seine – mit ihren Umbrüchen unserem Jahrhundert merkwürdig nahe – Zeit leuchtend hervortreten. Sie zeigen im übrigen, in welchem weitem geistigen Horizont sich Sailer's theologisches Denken bewegte und in welchem hohem Maße ihm die Gabe der Unterscheidung eigen war: wie er seine schon erwähnte Neukonzeption der Moraltheologie, ganz auf biblischem Fundament, in jahrzehntelanger zäher kritischer Auseinandersetzung insbesondere mit Immanuel Kant (dessen Namen er, aus Gründen der Tarnung, freilich kaum einmal nennt) erarbeitete¹⁷ und er dabei auch in Methode und Form die überkommene Darstellungsweise der Schultheologie überwand; wie er, angeregt durch das Organismus-Denken der Romantik, seinen Kirchenbegriff entwickelte, indem er die beiden Seiten der Kirche, ihre sichtbare, menschliche Gestalt – die »humana administratio« – und ihre unsichtbare, übernatürliche Innenseite – die »divina institutio« – zu einer lebendigen, organischen Einheit verband und so, in Durchbrechung des dürren juristischen Kirchenbegriffs der nachtridentinischen Kontroverstheologie, den Weg frei machte für eine Wiederentdeckung des mystischen Kirchenbegriffs; wie er endlich den tridentinischen Traditionsbegriff vertiefte zur Auffassung der »lebendigen Überlieferung« als eines das ganze Kirchentum tragenden und immerfort befruchtenden Prinzips, verstanden nicht nur als treue Bewahrung und Weitergabe des »depositum fidei«, sondern als Fortpflanzung des religiösen Lebens überhaupt in allen seinen Formen¹⁸. Diese und andere Neuansätze, beispielsweise in Sailer's Verständnis von Priestertum und Seelsorge, von religiös durchformter Erziehung und Bildung, deren Ziel für ihn die Entfaltung der freien, selbständigen Persönlichkeit ist¹⁹, oder in seinem Bemühen, den Menschen seiner Zeit Geist und Sinn der Liturgie wieder zu erschließen, haben, wenn auch in der Hauptsache unterschwellig, weitgewirkt und sich so als zukunftsfruchtig erwiesen. Und viele seiner Anliegen haben durch das Zweite Vatikanum ihre Bestätigung erfahren, allerdings nicht in bewußtem Rückgriff auf ihn. Von einer wirklichen Rezeption Sailer's kann bis heute kaum die Rede sein, trotz der in ihrer Art bemerkenswerten Würdigung (um nicht zu sagen: Rehabilitation) seiner Persönlichkeit und seines Werkes durch Johannes Paul II. aus Anlaß des 150. Todestages Sailer's im Jahr 1982. Mit Recht – so schrieb der Papst damals – laute das Urteil über Sailer: »Erfolgreicher Urheber der katholischen Erneuerung in seinem Vaterland, scharfsinniger Verfechter der rechten Lehre, schließlich geradezu Vorbote der neueren ökumenischen Bewegung«²⁰.

Wie aktuell und bedenkenswert Sailer tatsächlich geblieben ist, mag sein Priesterbild veranschaulichen: nämlich seine Auffassung von priesterlichem Auftrag und Dienst und sein darauf gründender Anspruch an priesterliche Bildung und Lebensführung. Freilich, so ausführlich sich Sailer in seinem Werk gerade mit dieser (damals wie heute brennenden) Frage immer von neuem beschäftigt, in seinen in fünf Auflagen erschienenen dreibändigen »Vorlesungen aus der Pastoraltheologie«²¹, in seinen zweibändigen »Neuen Beiträgen zur Bildung

17 FISCHER, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant; JENDROSCH (beide wie Anm. 3).

18 MEIER (wie Anm. 3); Die wahre Kirche der Christen; Joseph Rupert GEISELMANN, Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailer's Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952.

19 Johann Michael SAILER, Ueber Erziehung für Erzieher oder Pädagogik I-II, München 1807 (SW 6–7). Johann HOFMEIER, Der religionspädagogische Ansatz in der Erziehungslehre Johann Michael Sailer's, in: SCHWAIGER-MAI 305–322.

20 Papst Johannes Paul II. an den Apostolischen Administrator des Bistums Regensburg, Bischof Dr. Rudolf Graber, Vatikan, 19. April 1982. Johann Michael Sailer 1751–1832. Beitrag zu einer Dokumentation der Feier des 150. Todestages im Bistum Regensburg, Furth/Landshut 1983, 22f.

21 Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Auf Befehl S. Churf. Durchlaucht zu Trier als Fürstbischofs zu Augsburg herausgegeben von Johann Michael Sailer I–III, München 1788–1789, 1820–1821 (SW 16–18).

des Geistlichen«²² sowie in vielen anderen Büchern und Gelegenheitschriften – denn im Grunde kreist sein ganzes Werk vorzüglich um das Problem zeitgerechter Priestererziehung und -selbstbildung –, so sehr ist alles, was er darüber schreibt, in der Hauptsache Reflex seiner ganz persönlichen, inneren Biographie und seiner Erfahrung mit Priestern, die auf je ihre individuelle Weise seiner zutiefst biblisch orientierten Idealvorstellung nahekamen²³. Sailer war ein eminent »praktischer« Theologe. Bei all seiner Gelehrtheit, seiner profunden Kenntnis der Heiligen Schrift, der Kirchenväter, der theologischen Tradition, der Philosophie und der Literatur seiner Zeit, schöpfte er zugleich aus einem reichen Fundus an Lebenserfahrung und persönlicher Spiritualität. Und beide, gelehrtes Wissen und lebendige Erfahrung, durchdrangen sich gegenseitig, so daß, was er in Wort und Schrift als »Lehre« zu vermitteln suchte, stets »ursprünglich« und außerordentlich lebensnah war: von ihm selber erprobt, nicht selten erlitten. Von daher ist sein Werk von seiner äußeren und inneren Biographie nicht zu trennen, und diese seine Biographie bietet auch die beste Interpretation seines Werkes. So legt es sich von selber nahe, zunächst in wenigstens skizzenhaftem Überblick Sailers Lebensgang nachzuzeichnen. Denn in seiner persönlichen Entwicklung, in der Art, wie er sein Schicksal meisterte und daran reifte, wie er als Priester und Professor der Theologie akademisches Lehramt und – im umfassenden Sinn verstandene individuelle – Seelsorge miteinander verband, wie er sich einen immer größeren Kreis ihm gleichgestimmter Schüler und Freunde schuf und diesen Kreis lebenslang pflegte, wie er, wo es seine theologische Überzeugung gebot, in aller Klarheit Position bezog, enthüllen sich nicht nur eindrucksvoll der geistig-geistliche Rang seiner Persönlichkeit und die Kraft ihrer Ausstrahlung, sondern auch schon das Priesterbild, das er für sich selber zu verwirklichen trachtete und seine Schüler, nicht zuletzt durch sein ganz persönliches Zeugnis, lehrte.

Sailers Lebenszeit (1751–1832) deckt sich fast aufs Jahr genau mit jener Goethes. Doch im Gegensatz zu Goethe – den er als Professor später persönlich kennenlernte – entstammte Sailer ärmlichen kleinbäuerlichen Verhältnissen. 1751 in Aresing, einem Dorf im altbayerischen Teil des Bistums Augsburg, geboren, ließ ihn der Vater auf Drängen des Dorfschullehrers und Dorfkaplans 1762 – kaum elfjährig – widerstrebend in die kurfürstliche Residenzstadt München ziehen, wo er bis 1770 das Jesuitengymnasium besuchte. Es waren Jahre bitterster Armut, in denen der völlig Mittellose von Almosen wechselnder Freitische lebte, nacheinander Mutter und Vater durch den Tod verlor und auch von seelischen Nöten nicht verschont blieb. Halt boten ihm damals die noch ungebrochene religiöse Atmosphäre der Schule, das Vorbild und die Zuneigung seiner geistlichen Lehrer und die durch nichts zu trübende Freude am Studium der alten Sprachen und der lateinischen Klassiker sowie an der Lektüre der aufblühenden deutschen Nationalliteratur, mit der einer seiner Lehrer die begabteren Schüler – jeweils in der Frühe vor Unterrichtsbeginn – vorsichtig bekannt machte²⁴. Das Beispiel

22 Johann Michael SAILER, *Neue Beyträge zur Bildung des Geistlichen I–II*, München 1809–1811, ²1819 (SW 19–20).

23 Siehe hierzu die literarischen Denkmäler Sailers für einige seiner geistlichen Freunde: AN HEGGELINS FREUNDE. Ein Denkmal des Verblichenen, München 1803; WINKELHOFER, *der Mensch und der Prediger*. Ein Andenken für seine Freunde, München 1808; Aus Fenebergs Leben, München 1814; Joseph Anton Sambuga – wie er war. Parteylosen Kennern nacherzählt, München 1816; Biographien und interessante Züge aus dem Leben und Charakter verdienstvoller katholischer Seelsorger I–III, Grätz 1819; Erinnerungen an Carl Schlund, Pfarrer zu Marktöffingen im Riese. Ein Beytrag zur Bildung der Geistlich-Geistlichen, München 1819; Johann Peter Roider's Bildung, Charakter und Leben, München 1821. – SW 21 und 39.

24 Es handelte sich um den aus der Schweiz gebürtigen P. Joseph Zimmermann SJ (1737–1797), »der seine Zuhörer mit den ernstesten Gesängen von Klopstocks Messias, die damals erschienen sind, vertraut machte. Er ist es, dem Sailer die Erstlinge seiner Bildung und wohl auch den freundlichen Sinn für Helvetia und ihre Bewohner, der sich nachmals ganz besonders bei ihm entwickelte, verdankt«. Sailer in

seiner Lehrer bewog Sailer 1770 zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu. In Landsberg am Lech durchlief er die harte aszetische Schule des zweijährigen Noviziats, sich in »den Geist des Gebetes und der Selbstverleugnung« einübend²⁵. Anschließend bezog er auf Weisung seiner Oberen das Jesuitenkolleg zu Ingolstadt, um an der dortigen bayerischen Landesuniversität das Studium der Philosophie aufzunehmen, das er 1774 mit dem Doktorgrad abschloß²⁶. Doch im Jahr zuvor war die Gesellschaft Jesu (aus den bekannten Gründen) vom Papst aufgehoben worden. Sailer, nunmehr kurfürstlich-bayerischer Alumnus, setzte seine Studien unverändert fort, empfing 1775 im Augsburger Dom die Priesterweihe²⁷, kehrte aber wieder nach Ingolstadt zurück, wo er ziemlich rasch zum »öffentlichen Repetitor der Philosophie und Theologie« aufrückte (1777) und unmittelbar vor seiner Promotion zum Doktor der Theologie, noch nicht dreißigjährig, zum zweiten Professor der Dogmatik ernannt wurde (1780), neben und unter seinem theologischen Lehrer, dem streitbaren Exjesuiten Benedikt Stattler²⁸. Sailer war also noch in der strengen Ordnung der späten Jesuitenschule herangebildet worden, die freilich bereits in steigendem Maße von der Auseinandersetzung mit der Aufklärung, auch von deren Einflüssen geprägt war. Der sich darin abzeichnende geistige Umbruch wurde ihm aber alsbald auch zum persönlichen Schicksal: Als »Exjesuit« und Schüler Stattlers wurde er in die damals an der Universität heftig tobenden Richtungs- und Parteikämpfe hineingezogen und im Zuge der kurfürstlich verfügten Umbesetzung des Lehrkörpers der Universität im Dezember 1781 mit den übrigen Exjesuiten aus Ersparnisgründen – wie die offizielle Version lautete – von seiner Professur entlassen, gerade ein Jahr, nachdem er sie angetreten hatte.

In dieser hoffnungslos scheinenden Situation fand Sailer in Sebastian Winkelhofer (1743–1806) eine große Stütze. Winkelhofer, Exjesuit und Prediger bei St. Michael in München – eine jener Priesterpersönlichkeiten, denen Sailer nachmals voll Verehrung und Dankbarkeit ein literarisches Denkmal setzte²⁹ –, teilte mit dem buchstäblich auf der Straße Stehenden nicht nur seine kleine Wohnung, seinen Tisch und nicht selten seine Geldbörse, sondern erkannte auch Sailers religiöses Genie, ja weckte es in ihm erst recht eigentlich. Er war es nämlich, der Sailer damals den Entschluß abrang, ein dem Geist der Heiligen Schrift entsprechendes Gebet- und Betrachtungsbuch zu verfassen, und ihn damit zu einem Werk inspirierte, an dem sich Sailers praktisch-theologische, pastorale Begabung kraftvoll zu entfalten begann. Das »Vollständige Lese- und Betbuch zum Gebrauche der Katholiken«, die schönste literarische Frucht jener »für sein Erdreich« (wie er rückblickend schrieb) »wohltäti-

seiner Selbstdarstellung. SCHIEL I 24f. – Zum Folgenden siehe: SCHIEL I–II; SCHWAIGER; SCHWAIGER-MAI; WEITLAUFF, Johann Michael Sailer (wie Anm. 3).

25 SCHIEL I 33.

26 Das Thema seiner (20 Seiten im Druck umfassenden) philosophischen Dissertation lautete: »Wie man einen Weyer von seinem Geröhre ohne Ableitung des Wassers reinigen kann? Ein oekonomischer Versuch, nach den Gründen der Naturlehre, so wie sie erkläret Matthias Gabler, der Gottesgelehrtheit Doctor ... und öffentlicher Lehrer der theoretischen und Experimental Physik auf der Hohen Schule zu Ingolstadt, Ingolstadt 1774 (SCHIEL II 641). – Andreas KRAUS, Johann Michael Sailer als Naturforscher, in: Albert PORTMANN-TINGUELY (Hrg.), Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit. Festschrift für Heribert Raab zum 65. Geburtstag am 16. März 1988 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge 12), Paderborn–München–Wien–Zürich 1988 191–208.

27 Am 23. September 1775, nach Ausweis der Weihematrikel des Bistums Augsburg, Band 1772–1788. SCHWAIGER 16.

28 Franz SCHOLZ, Benedikt Stattler (1728–1797), in: Katholische Theologen I 11–34.

29 Siehe Anm. 23.

gen Brachjahre³⁰, 1783 in zwei stattlichen Teilen erschien³¹ – Winkelhofer hatte auch für die Finanzierung des Druckes gesorgt³² –, machte Sailer's Namen binnen kurzem weit über Bayern und Deutschland hinaus bekannt, bei katholischen und evangelischen Christen: Zeichen dafür, welches Bedürfnis nach dem unerträglich gewordenen Überschwang des Barocks und dem oft seichten Moralisieren der Aufklärung ein zur Besinnung auf die wahren Quellen christlichen Glaubens und Lebens anregendes Erbauungsbuch war. Das Werk, zwar von den Exjesuiten zu St. Salvator in Augsburg als einem ehemaligen Theologieprofessor unangemessen kritisiert³³, führte Sailer über alle konfessionellen Grenzen hinweg Verehrer und Freunde zu. Möglicherweise empfahl das »Vollständige Lese- und Betbuch« Sailer aber auch für eine (offensichtlich sehr kurzfristige) Auftragsarbeit, deren Erfüllung eine überraschende Wendung in seinem Leben zur Folge haben sollte: Sailer wurde gebeten, für den Trierer Kurfürsten und Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen ein Pastoral Schreiben an den Klerus des Bistums Augsburg über Lebensform und Pflichten des Priesters als Seelsorgers zu entwerfen. In diesem Hirtenbrief³⁴ – datiert auf den 1. November 1783 –, wohl dem wertvollsten amtlichen Dokument einer katholischen Aufklärung und ihres Reformwillens³⁵, zumal hinsichtlich seiner streng christologischen Konzeption, scheinen bereits deutlich die Konturen des Priesterbildes auf, wie es Sailer nachmals immer klarer und eindringlicher ausgestaltete. Es ist das Ideal des in den Tiefen seiner Person unerschütterlich überzeugten, in seinem untadeligen Lebenswandel Glaube und Liebe sichtbar und fühlbar machenden »Verkündigers des göttlichen Wortes«³⁶. Der Lohn, der Sailer zuteil wurde, war 1784 seine Ernennung zum Professor der Ethik und Pastoraltheologie an der fürstbischöflich-augsburgischen Universität Dillingen³⁷.

Sailer's Berufung an die Dillinger Hohe Schule, bis vor kurzem eine reine Jesuitenuniversität³⁸, stand in engem Zusammenhang mit der von Clemens Wenzeslaus dort eingeleiteten Reform des Lehrkörpers und des Studiums nach Maßgabe der Bildungsanforderungen der Aufklärung, denen sich auch andere katholische Universitäten öffneten. Sailer hat die frucht-

30 Sailer in seiner Selbstdarstellung. SCHIEL I (wie Anm. 3) 70.

31 Vollständiges Lese- und Betbuch zum Gebrauch der Katholiken. Herausgegeben von Johann Michael Sailer, ... Churfürstbayerischer wirklicher geistlicher Rath, und ehemal. ordentlicher Lehrer der Dogmatik an der Universität zu Ingolstadt I–II, München und Ingolstadt 1783 (SW 23–25).

32 SCHIEL I 70f.

33 Ebd. 72.

34 Clementis Wenceslai ... Episcopi Augustani ... Epistola Pastoralis ad Clerum curatum Dioecesis Augustanae peracta Visitatione generali data. Datum Ehrenbreitstein die 1ma Novembris An. 1783 (abgedruckt in: SW 40 I–LXIV). – Eine deutsche Übersetzung erschien 1784 in Augsburg.

35 Die bedeutendsten Hirtenbriefe der Aufklärungszeit siehe in: Peter HERSCHE (Hrg.), Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich (Quellen zur neueren Geschichte 33), Bern 1976. – DERS., Der Spätjansenismus in Österreich (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs 7), Wien 1977.

36 Sailer in seiner Selbstdarstellung. SCHIEL I 80. – Joachim SEILER, Sailer's Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1783), in: SCHWAIGER-MAI 209–227.

37 Ernennungsdekret, 17. Juli 1784. Schiel I 80f.

38 Thomas SPECHT, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549–1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten, Freiburg i. Br. 1902 [unveränd. Nachdruck Aalen 1987]; Laetitia BOEHM, »Usus Dilingae« – Modell oder Ärgernis? Eine Besinnung auf die Bedeutung der ehemaligen Universität Dillingen als Glückwunsch zum ersten Jubiläum der Universität Augsburg, in: Pankraz FRIED (Hrg.), Probleme der Integration Ostschwabens in den bayerischen Staat. Bayern und Wittelsbach in Ostschwaben (Augsburger Beihefte zur Landesgeschichte Bayerisch-Schwabens 2), Sigmaringen 1982, 245–268; Andreas KRAUS, Die Bedeutung der Universität Dillingen für die Geistesgeschichte der Neuzeit, in: Jb. des Hist. Vereins Dillingen 92 (1990) 13–37; Manfred WEITLAUFF, Die Gründung der Gesellschaft Jesu und ihre Anfänge in Süddeutschland. Ebd. 94 (1992) 15–66.

baren Anregungen, die er der Jesuitenschule seiner Jugend und dann besonders seinem Lehrer Benedikt Stattler verdankte – die Fähigkeit zu streng logischem Denken und exakt methodischem Arbeiten –, nie verleugnet. Aber es ist ihm auch früh die Erkenntnis zugewachsen, daß christlicher Glaube nicht auf apologetischen, der Ratio entsprungenen Sätzen vielfach zweifelhafter Überzeugungskraft gegründet sei, sondern auf der Offenbarung Gottes in Christus, dokumentiert in den Büchern der Heiligen Schrift, lebendig überliefert und bewahrt in der jahrhundertelangen Verkündigung der Kirche und deren sakramentalem Leben, überzeugend erfahrbar in der »Gottseligkeit« christlichen Lebens, ferner, daß die Auseinandersetzung mit den geistigen Bewegungen der Zeit auch die redliche Bereitschaft voraussetzt, »Goldkörner der Weisheit«³⁹ zu sehen und aufzugreifen, wo immer sie zu finden seien. Jetzt in Dillingen, in einem völlig neuen Wirkungskreis, konnte sich Sailer theologische und geistig-spirituelle Eigenart erstmals ungehindert entfalten, und sie entfaltete sich mit solch zündender Kraft, daß die fürstbischöfliche Hohe Schule kaum zwei Jahrzehnte vor dem Untergang der geistlichen Staaten und ihrer Bildungseinrichtungen nochmals förmlich aufblühte und aus allen Gegenden Deutschlands und der Schweiz Schüler anzog⁴⁰. Gewiß darf der Anteil anderer Professoren, insbesondere des Philosophen Joseph Weber (1753–1831) und des Dogmatikers Patriz Benedikt Zimmer (1752–1820)⁴¹, die beide mit Sailer enge Freundschaft schlossen und zusammenwirkten, an der Hebung des Ansehens der Universität nicht gering geachtet werden; aber Sailer war doch die eigentliche Seele und der Magnet des ganzen Lehrbetriebs. Christoph von Schmid (1768–1854), einer der ersten Dillinger Sailer-Schüler, hat in seinen »Erinnerungen« als alter Mann die Atmosphäre jener Jahre eindrücklich – und vielleicht auch ein wenig verklärend – geschildert⁴². Auch Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der Konstanzer Generalvikar des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, betrachtete es als einen Glücksfall, als junger Student (zusammen mit seinem Bruder Aloys) die – für damalige Verhältnisse bemerkenswerte – geistig offene Atmosphäre der Dillinger Universität, die mitreißende wissenschaftliche Strebsamkeit ihrer Professoren, erlebt und vor allem Sailer kennengelernt zu haben, der ihm entscheidende Impulse für sein ganzes Leben vermittelte⁴³. Er blieb mit Sailer lebenslang in Freundschaft verbunden, und Wessenbergs reformerisches Wirken im Bistum Konstanz orientierte sich in der Hauptsache an Sailer pastoraltheologischen Perspektiven: es war im Grunde Umsetzung der an Bibel und Kirchenvätern ausgerichteten Lehre Sailer in die seelsorgerliche Praxis⁴⁴. Sailer hielt seine Vorlesun-

39 So lautet der Titel einer Schrift: »Johann Michael Sailer's Goldkörner der Weisheit und Tugend in zwey Abtheilungen«, Grätz 1819.

40 SCHIEL I 76–252; SCHWAIGER 32–43.

41 Hermann TREFZGER, Der philosophische Entwicklungsgang von Josef Weber. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Romantik, Freiburg i. Br. 1933; Philipp SCHÄFER, Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedikt Zimmer (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 3), Göttingen 1971; DERS., Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit (Münchener Theologische Studien. II. System. Abt. 42), München 1974; DERS., Patriz Benedikt Zimmer (1752–1820), in: Katholische Theologen I, 94–113.

42 Christoph VON SCHMID, Der hochselige Bischof Johann Michael Sailer (DERS., Erinnerungen aus meinem Leben 2), Augsburg 1853 (Auszüge in: SCHIEL I).

43 Ignaz Heinrich VON WESSENBERG. Autobiographische Aufzeichnungen. Herausgegeben von Kurt Aland (= Ignaz Heinrich von Wessenberg. Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe I/1), Freiburg–Basel–Wien 1968, 178f.; Schiel I 188. – Manfred WEITLAUFF, Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, in: RJKG 8 (1989) 111–132, hier 115f.

44 Man braucht nur Wessenbergs »Mittheilungen über die Verwaltung der Seelsorge nach dem Geiste Jesu und seiner Kirche« (2 Bände, Augsburg 1832) und darin vor allem auch seine »Anreden an die

gen, das überkommene barockscholastische Formelwesen abstreifend, in deutscher Sprache, und FRANZ XAVER KRAUS urteilt (1897) treffend: »Erst mit Sailer, dem unvergeßlichen und so schmachvoll behandelten, kam für die katholische Theologie die Zeit, wo man in einem gebildeten Deutsch über theologische Dinge sprach und schrieb«⁴⁵. Sailer beschritt aber zugleich auch neue Wege des Unterrichts, indem er auf Spaziergängen oder auf seiner Stube mit interessierten jungen Leuten im kleinen Zirkel das wissenschaftliche, literarische und geistliche Gespräch pflegte, sie zu »praktischem« Schriftstudium und Meditation anregte und mit Büchern aus seiner persönlichen Bibliothek bediente – überhaupt seine Tür jedem offenhielt, der seinen Rat suchte oder finanzieller Hilfe bedürftig war. Und wer immer in Gewissensfragen sich an ihn wandte, dem stand er als diskreter Seelenführer helfend zur Seite. Denn die Seelsorge hatte für ihn entschieden den Primat, sie war sozusagen das Maß seiner Bildungsarbeit. Sailer blieb neben seinem theologischen Lehramt lebenslang in der Seelsorge tätig, als geschätzter Prediger und Beichtvater, in der unmittelbaren Begegnung mit Menschen aller Schichten der Gesellschaft, in seiner ausgedehnten Korrespondenz und durchgehend in seinem literarischen Schaffen. Und viele seiner Schüler, die ihm ihr »lebendiges Christentum« verdankten und die von ihm empfangenen Impulse als Seelsorger zur Wirkung brachten, wurden seine Freunde. Nicht wenige, darunter eine ganze Reihe Schweizer Studenten, denen er sich besonders verbunden fühlte, begleitete er nach der Priesterweihe persönlich in ihre Heimat und hielt ihnen die Primizpredigt⁴⁶. Sailer schenkte eben Vertrauen und erntete Vertrauen. Für die jungen Menschen war dies eine gänzlich neue, sie befreiende Erfahrung, weil nämlich die Art des Umgangs, den sie mit Sailer erlebten, in scharfem Kontrast stand zu der damals immer noch vorherrschenden Art der Priesterbildung und der geistlichen Erziehung: mit ihrem von der klösterlichen, jesuitischen »Disziplin« abgeleiteten System der offenen und geheimen Überwachung, des gewalttätigen Eindringens in die Seele eines jungen Menschen und der bewußt demütigenden Bußübungen und Strafen. Und was Sailer hier im privaten Verkehr mit seinen Schülern praktizierte, das lehrte er sie theoretisch in seinen Vorlesungen, zumal in seinen pastoraltheologischen, die er auf Clemens Wenzeslaus' »Befehl« in den Jahren 1788/89 publizierte⁴⁷. Seine »Pastoraltheologie« – um nur diese zu nennen – war gelebte Theorie, ausgerichtet auf unmittelbare praktische Umsetzung.

Kandidaten des geistlichen Berufs vor ihrer Ausweihung« im 2. Band mit den pastoraltheologischen Schriften Sailers vergleichen und man wird unschwer feststellen, wie sehr Wessenberg von Sailers Theologie geprägt war. – Franz Xaver BISCHOF, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart–Berlin–Köln 1989; Manfred WEITLAUFF, Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller, in: DERS. – Karl HAUSBERGER (Hrg.), PAPSTTUM UND KIRCHENREFORM. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, 585–651; DERS., Kirche und Staat im Kanton Luzern. Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806, in: ZKG 101, 1990, 153–196; Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801 bis 1821, 2 Teile (Quellen zur Schweizer Geschichte. Neue Folge, III. Abt.: Briefe und Denkwürdigkeiten 11), Basel 1994.

45 Franz Xaver KRAUS, Kirchenpolitische Briefe, Nr. XXV., in: Christoph WEBER (Hrg.), Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983, 214–229, hier 216.

46 Eine ganze Reihe dieser Primizpredigten sind auch im Druck erschienen. Siehe die Sailer-Bibliographie in: Schiel II.

47 Sailer widmet den ersten Band seiner »Vorlesungen aus der Pastoraltheologie« dem »praktischen Schriftforschen« (SW 16).

Sailer bezeichnete später seine Dillinger Jahre als die glücklichsten seines Lebens⁴⁸. Doch auch sie nahmen ein für ihn bitteres Ende. In Dillingen standen sich, wie anderwärts auch, Vertreter zweier theologischer Grundhaltungen gegenüber: die eine Gruppe, die streng am Althergebrachten festhielt und in jeder Änderung die Einflüsse »verderblicher Aufklärung« am Werke sah, in ihrer Auffassung durch den Ausbruch der Revolution in Frankreich nachdrücklich bestärkt; die andere Gruppe, die sich um notwendig gewordene Reformen bemühte und fundierte Antworten auf die Fragen und Anfragen der Zeit an Kirche und Theologie suchte – und Sailer bildete die geistige Mitte dieser zeitaufgeschlossenen Gruppe. Seine Art, sich der philosophisch-weltanschaulichen Herausforderung der Zeit zu stellen, geistesmächtig und mit scharfem Blick für die christlichem Offenbarungsstandpunkt widerstreitenden Prinzipien, aber ebenso um Unterscheidung bemüht und die positiven Anstöße sorgsam wägend, provozierte Gegnerschaft. Die neuen, ungewohnten Wege der Bildung und Erziehung, die er einschlug, und der unkonventionelle, persönliche Umgang mit den Studenten weckten Argwohn, seine Beliebtheit und sein erfolgreiches Wirken in Wort und Schrift bei nicht wenigen Neid und Mißgunst. Am meisten allerdings irritierte Sailer durch die Zielstrebigkeit seiner Anstrengungen, die ganze Dillinger Akademie mit den neuen »aufgeklärten« Bildungsidealen zu durchdringen und das zersplitterte geistliche Bildungswesen des Bistums Augsburg in einheitlicher Gestalt in Dillingen zu konzentrieren. Die Exjesuiten von St. Salvator in Augsburg, unverändert an der jesuitischen »Ratio studiorum« von 1599 festhaltend, sahen ihr Lyzeum gefährdet, der Regens des Priesterseminars in Pfaffenhausen bangte um den Bestand seines Hauses. Man verbündete sich zum zuerst verdeckten, dann offenen Kampf gegen Sailer und dessen Dillinger Gesinnungsfreunde. Die Vorwürfe bewegten sich im üblichen Rahmen: von Verbreitung verderblicher oder zumindest gefährlicher Grundsätze, Untergrabung von Sitte und Disziplin bis zu aufklärerischer Neuerungssucht und Geheimbündelei. Daß es sich bei sämtlichen Vorwürfen um böswillige Verleumdung oder gröbliche Entstellung handelte, ist heute eindeutig erwiesen⁴⁹. Gleichwohl setzten sich Sailers Gegner auf der ganzen Linie durch. Clemens Wenzeslaus, durch das unmittelbare Erlebnis der Revolution in seinem Erzstift Trier verschreckt, höchstwahrscheinlich auch aus finanziellen Gründen unter Druck gesetzt⁵⁰, verfügte zunächst eine empfindliche Reduzierung der pastoraltheologischen Vorlesungen Sailers, im Fach Ethik die Rückkehr zur alten Unterrichtspraxis, zum Dozieren in lateinischer Sprache, und das Verbot der abendlichen »Privatkollegien«, schließlich Anfang November 1794 Sailers (freilich für ihn selber wohl nicht mehr überraschende) fristlose Entlassung, ohne ihm die Möglichkeit auch nur einer Anhörung gewährt zu haben, ohne Pension, in ungnädigster Form⁵¹.

Diese zweite Amtsenthebung war der vielleicht härteste Schlag im Leben Sailers, die schwerste Verwundung, die ihm zugefügt wurde; und der Schatten mangelnder Orthodoxie und Kirchlichkeit, der damals völlig ungerechtfertigt auf ihn fiel, verfolgte ihn im Grunde bis an sein Lebensende und über seinen Tod hinaus. Wieder stand er auf der StraÙe, wie ein Lakai verstoßen. »Ich kann unmöglich mehr«, schrieb er an einen Freund⁵². Und wieder fand er Aufnahme bei Sebastian Winkelhofer, der ihm über das erlittene Unrecht hinweghalf: »O Lieber! den Rock deiner Orthodoxie können dir die Menschen wohl zerreißen, aber sie

48 Siehe beispielsweise in: »Aus Fenebergs Leben«. SW 39, 22.

49 Remigius STÖLZLE, Johann Michael Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt. Ein Beitrag zur Gelehrten-geschichte aus dem Zeitalter der Aufklärung, Kempten-München 1910; SCHIEL I 230–252; SCHWAIGER 40–43.

50 SCHMID, Der hochselige Bischof Johann Michael Sailer (wie Anm. 42) 155–174; SCHIEL I 230–235.

51 SCHIEL I 230–252 (Entlassungsdekret, Augsburg, 28. Oktober 1794. Hier 236f.).

52 Adolf LAYER, Sailer und Contamin. Mit unveröffentlichten Briefen Johann Michael Sailers, in: JVBAG 1 (1967) 35–58, hier 55.

selber nicht. ... Steht doch nur der öffentliche Mensch unter der Zensur der Menschen. Du weißt ja, und du hast es mir selbst oft gesagt, jeder Mensch ist ein homo quadruplex, einer vor dem Auge der Welt, der *öffentliche*; einer im Auge des Freundes, der *geheime*; einer im Auge seines Bewußtseyns, der *innere*; einer im Auge Gottes, der *ganz wahre*: nur den öffentlichen können sie auslegen, wie sie wollen, verurtheilen, verdammen. Begnüge du dich damit, daß dein Freund, dein Gewissen und dein Gott dich nicht verdammen. *Die drey verketzern dich nicht*: das merk du dir, und das sey dir genug. ...«⁵³. Wie tief diese unehrenhafte, skandalöse Entlassung Sailer verletzt hatte, deuten seine Worte an: »Im Jahre 1794 nach dem 4. November mochte ich in keinem Buche mehr lesen als etwa in der Nachfolgung Christi oder in Johannes-Briefen«⁵⁴. Noch in Dillingen hatte er, wiederum durch Winkelhofer angeregt, »Das Buch von der Nachfolgung Christi« des Thomas von Kempen »für nachdenkende Christen« übersetzt und, versehen mit einer sehr persönlich gehaltenen Einführung, in Druck gegeben⁵⁵. Daß das Erscheinen dieser Übersetzung, die wie das »Lese- und Betbuch« großen Anklang fand und bis in unser Jahrhundert herein viele Auflagen erlebte (zuletzt 1984)⁵⁶, zusammenfiel mit Sailer's Dillinger Entlassung, ist immerhin ein merkwürdiger Umstand.

Doch Sailer, ein starker und im Glauben gefestigter Charakter, mit 43 Jahren damals in der Mitte seines Lebens stehend, ließ sich durch das erlittene Unrecht und die ihm daraus zusätzlich erwachsenden Demütigungen nicht verbittern⁵⁷. Er reifte an dieser Erfahrung, und die ihm aufgezwungenen zweiten »Brachjahre« wurden erneut zu einer Periode fruchtbarer publizistischer Tätigkeit⁵⁸, bis ihm seine Entlassung als angeblicher Aufklärer unversehens – und ohne sein Zutun – zur Empfehlung gereichte. Im Zuge der von Maximilian Joseph von Montgelas, dem dirigierenden Minister des neuen bayerischen Kurfürsten Max IV. Joseph, in Angriff genommenen Umorganisation der bayerischen Landesuniversität Ingolstadt zu einer unter Staatsregie gestellten Bildungsstätte für künftige aufgeklärte »Staatsdiener« und »religiöse Volkslehrer« erhielt Sailer 1799 einen Ruf als »öffentlicher ordentlicher Lehrer der Moral- und Pastoraltheologie, dann der damit verbundenen Wissenschaften« an der Landshuter »Ludwig-Maximilians-Universität«, die im Jahr darauf (nicht zuletzt, um die Erinnerung an ihre jesuitische Vergangenheit gänzlich zu tilgen) nach Landshut verlegt wurde⁵⁹. Ein letzter Versuch des Augsburger Fürstbischofs Clemens Wenzeslaus und seiner Berater, Sailer's Berufung mit Hinweis »auf die Grundsätze dieses Priesters« zu verhindern – »da Wir eben diesen wegen dessen Neuerungsgeist und unter seinen Zöglingen verbreiteten gefährlichen Sätzen von Unserer Universität zu Dillingen entfernen mußten und durch diese vertrauliche

53 Johann Michael SAILER, Winkelhofer, *Der Mensch und der Prediger. Ein Andenken für seine Freunde*, München 1808, 99f. (SW 21, 239f.); SCHIEL I 255.

54 So in einem Brief an Eleonore Auguste von Stolberg-Wernigerode vom Februar 1808. Zit. in: STRÖZLE (wie Anm. 49) 132.

55 Das Buch von der Nachfolgung Christi. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und kurzen Anmerkungen für nachdenkende Christen, herausgegeben von Johann Michael Sailer I-II, München 1794 (SW Supplement-Band).

56 Thomas von KEMPEN. *Das Buch von der Nachfolge Christi*. Aus dem Lateinischen des Thomas von Kempen. Die Übersetzung J. M. Sailer's bearbeitet von Walter Kröber (Reclam Universal-Bibliothek 7663), Stuttgart 1984. – Zu den einzelnen Auflagen bis 1952 siehe: Schiel II 649.

57 Siehe dazu: SCHIEL I 253f., 262–264, 271–273.

58 Die in jenen Jahren publizierten Werke siehe in: SCHIEL I 649–651.

59 Ernennungsdekret, München, 24. November 1799. SCHIEL I 312f. – Laetitia BOEHM, *Bildung und Wissenschaft in Bayern im Zeitalter Maximilian Josephs. Die Erneuerung des Universitäts- und Akademiewesens zwischen fürstlichem Absolutismus, französischem Reformgeist und deutscher Romantik*, in: Hubert GLASER (Hrg.), *Krone und Verfassung. König Max I. Joseph und der neue Staat. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1799–1825* (Wittelsbach und Bayern III/1), München–Zürich 1980, 186–220.

Eröffnung auch Unser Gewissen beruhigen wollen« – war ins Leere gegangen⁶⁰. 21 Jahre lehrte Sailer an der Landshuter »Ludwig-Maximilians-Universität« als praktischer Theologe, zugleich versah er in allen diesen Jahren das Amt des Universitätspredigers⁶¹. Und wiederum scharte sich um ihn ein Freundeskreis von Professoren aller vier Fakultäten und verschiedener Konfession, eben der »Sailerkreis«, der zum Widerpart der von Montgelas geförderten rationalistischen Richtung an der Universität: zum Ausgangspunkt der sogenannten »Landshuter Romantik« wurde⁶². Damit ist schon angedeutet, daß in Landshut eine harte geistige Auseinandersetzung um die Grundlagen des Christentums und – noch verstärkt durch den Säkularisationssturm, von nicht wenigen als Triumph der »ratio« gefeiert – um die Existenzberechtigung der Kirche als Institution, um das katholische Priesterbild sowie um Sinn und Zweck theologischer Bildung geführt wurde. Hatte Sailer in Dillingen gegen eine verknöcherte Schultheologie anzukämpfen gehabt und durch seinen feurigen Elan, seine Sprachgewalt, geistige Aufgeschlossenheit, Überzeugungskraft und erfrischende Herzlichkeit sich Gehör und Herzen der Studierenden wie im Flug erobert – und der dortige Lehrbetrieb war im wesentlichen eben doch auf die Ausbildung künftiger Priester zugeschnitten –, so wurde er in Landshut mit einer quer durch alle Fakultäten gehenden Geistesrichtung konfrontiert, die die Fundamente von Christentum und Kirche radikal in Frage stellte, wenn nicht überhaupt leugnete, den Gedanken an eine Offenbarung für überwunden erklärte, Festhalten an kirchlicher Überlieferung, überhaupt Frömmigkeit als »Mystizismus«, als Rückfall in »Jesuitismus« und »Obskurantentum« verachtete, kurz: als »Finsternis« abqualifizierte, und ihr Argument hatte, weil dem aufklärerischen Zeitgeist entsprechend, den Schein des »Modern-Wissenschaftlichen«, eben des »Zeitgemäßen« für sich.

Was speziell die Priesterbildung betraf, so brachte ein Erlaß vom 11. März 1802 unmißverständlich zum Ausdruck, welche »Hauptzwecke« die aufgeklärte bayerische Regierung im Staatsinteresse mit ihr verband⁶³: »Ein aufmerksamer Rückblick auf die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte und den Zustand der Religion unter der Pflege der Bischöfe und ihrer untergeordneten Gehilfen in Vergleichung mit den späteren Zeiten der Vervielfältigung religiöser Institute [gemeint waren die Klöster] wird sie [nämlich die Weltpriester] von der Würde und Heiligkeit sowie auch von dem großen Umfange ihres Berufes hinlänglich überzeugen. Dieses reifere Nachdenken wird sie lehren, ihren Beruf nicht bloß auf den weniger mühsamen Teil desselben, nämlich auf den eigentlichen Opfer- und Altardienst oder die Beobachtung äußerlicher Gebräuche zu beschränken, sondern ihn vielmehr auf alle gerechten, vernünftigen Forderungen ihrer Gemeinden auszudehnen und sich als eigentliche Volkslehrer und Erzieher zu betrachten, deren Händen die religiöse und sittliche Bildung einer ganzen Nation größtenteils anvertraut ist.« Zweifellos war die Aufgabe, die der Staat hier – im unmittelbaren Vorfeld der Ausrottung der Klöster – den Weltpriestern zuwies, anspruchsvoll, und daß dem Weltklerus eine Rückbesinnung auf seine seelsorgerliche Aufgabe

60 Clemens Wenzeslaus an Max IV. Joseph, Augsburg, 13. November 1799. SCHIEL I, 30ff.

61 Sailer in seiner Selbstdarstellung. SCHIEL I 315. – Sailer predigte während des Semesters jeden zweiten Sonntag in der zur Universitätskirche erklärten ehemaligen Landshuter Dominikanerkirche St. Blasius. Manfred WEITLAUFF, St. Ludwig als Universitätskirche, in: Helmut HEMPFER – Peter PFISTER (Hrg.), St. Ludwig in München. 150 Jahre Pfarrei 1844–1994, Weissenhorn 1994, 39–91, hier 42f.

62 FUNK, Von der Aufklärung (wie Anm. 13); GASTGEBER (wie Anm. 3) 69–72; Benno HUBENSTEINER, Romantik in Landshut, in: Romantik (Bayern für Liebhaber. Herausgegeben von Herbert Schindler), München 1973, 73–84; Georg SCHWAIGER, Die kirchlich-religiöse Entwicklung in Bayern zwischen Aufklärung und katholischer Erneuerung, in: GLASER (wie Anm. 59) 121–145; Heinz MARQUART, Sailer an der Universität Landshut, in: SCHWAIGER-MAI 97–121; Von der Aufklärung zur Romantik. Geistige Strömungen in München (Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellungskataloge 29), Regensburg 1984, 134–161.

63 Zit. in: SCHWAIGER 75f.

und Verantwortung vielfach nottat, steht außer Frage. Doch die Regierung Bayerns hatte – wie die Regierungen in den anderen deutschen Obrigkeitsstaaten auch – für die religiöse Mitte des priesterlichen Dienstes kaum noch Verständnis. Sie betrachtete die Priester – wie schon der Josephinismus in den habsburgischen Erblanden – vornehmlich als fortschrittliche Erzieher im Geist der Aufklärung, als Tugendlehrer im Dienst und zum Nutzen des Staates und instrumentalisierte sie somit für ihre Zwecke. Deshalb war sie auch bestrebt, die Priesterausbildung völlig zu verstaatlichen und das der bayerischen Landesuniversität zugestiftete alte Herzogliche Georgianum in ein Generalseminar für die altbayerischen Bistümer umzuwandeln, vergleichbar den kurzlebigen Einrichtungen Josephs II. in Österreich⁶⁴. 1804 betraute die Regierung mit der Leitung des Georgianums den aus dem Salzburgerischen stammenden Pastoraltheologen und Priestererzieher Matthäus Fingerlos (1748–1817), einen der wenigen radikalen Aufklärer unter den deutschen katholischen Theologen. Für Fingerlos, einen Geistlichen von kantianischer Strenge, war Religion identisch mit Sittlichkeit und sittliches Verhalten höchster Zweck der Menschen. Entsprechend dieser seiner Maxime – die er in zahlreichen Publikationen deutlich artikulierte⁶⁵, durch die er sich auch der bayerischen Regierung empfohlen hatte – reduzierte sich für ihn der Zweck des geistlichen Standes auf die »Beförderung guter Sitten durch Belehrung des Volkes«⁶⁶. Offenbarung, Kirche, Sakramente, Kult, der ganze Bereich des Glaubens, den er freilich expressis verbis nicht leugnete, verringerte sich für ihn de facto zu einer quantität negligible. Seine Ethik steigerte sich bis zum Rigorismus, den er seinen Alumnus zugleich vorlebte und durch strenge Zucht abverlangte.

Mit Fingerlos' Amtsantritt in Landshut war der Konflikt mit Sailer sozusagen »vorprogrammiert«, obwohl Sailer die Konfrontation anfänglich zu vermeiden suchte. Doch in beiden prallten die zwei gegensätzlichen Geistesrichtungen an der Universität Landshut, nunmehr konzentriert auf die Frage nach dem wahren Wesen des Priestertums, noch einmal hart aufeinander, und Fingerlos war zudem ein äußerst kantiger, überall anstoßender Charakter. Zwar konnte er seinen Zöglingen den Besuch der öffentlichen Vorlesungen Sailers nicht verbieten, aber er ließ es sich angelegen sein, den Eindruck, den diese Vorlesungen auf die Alumnus ausübten, wieder zu zerstören, und hinderte sie daran, mit Sailer in persönlichen Kontakt zu treten⁶⁷. Wenn andererseits auch Sailer, als er der Auseinandersetzung nicht mehr ausweichen zu dürfen glaubte, in Wort und Schrift eine Schärfe des Tones anschlug, die bei seiner sonst so milden, versöhnlichen Art überraschen mag, zeigt, welche grundsätzliche Bedeutung er dieser Kontroverse, die zugleich ihre erhebliche universitätspolitische Komponente hatte, beimaß. Sein Ziel war zweifellos die Ablösung Matthäus Fingerlos' als Direktor des Georgianums. In dem jahrelangen Kampf, in dessen Verlauf nur das persönliche Eingreifen des Kronprinzen Ludwig seine Zwangsversetzung (an das Lyzeum in Dillingen) gerade noch verhindern konnte⁶⁸, scheute sich Sailer daher – weil es ihm hier nach seiner Überzeugung um das Prinzip des Christentums und das darin gründende Verständnis des Priestertums ging – nicht, in öffentlicher Vorlesung und auf der Kanzel unzweideutig klar und jedermann

64 Sebastian MERKLE, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, in: FREUDENBERGER (wie Anm. 3) 361–413, hier 366–374; Eduard WINTER, Der Josefismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848 (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 1), Berlin 1962, 134–162.

65 Heinz MARQUART, Matthäus Fingerlos (1748–1817). Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 22), Göttingen 1977.

66 Zit. ebd. 183.

67 SCHIEL I 331. – MARQUART, Sailer an der Universität Landshut (wie Anm. 62) 103–106.

68 Ebd. 106.

verständlich Stellung zu beziehen, etwa wenn er eine in Rationalismus sich verflüchtigende Theologie oder die Verkürzung des Religiösen zum Bloß-Sittlichen als Fehlentwicklungen verurteilte oder in der Vorrede zur dritten Auflage seiner »Pastoraltheologie« 1812 schrieb, er habe auf ihre »neue Bearbeitung ... besondern Fleiß« verwandt, »um ja alle Entstellungen des göttlichen, apostolischen Christenthums, welche die *falsche Aufklärung* oder die *wahre Verfinsternung* herbeigeführt hat, nach dem Maße meines Vermögens – in ihrer Blöße darzustellen, und die künftigen Geistlichen zur hellen Anschauung der unentstellten Wahrheit anzuleiten«, um dann unter den »Entstellungen des Christenthums« als obenan stehend zu bezeichnen: »alle die Erfindungen der *Tugendfabrikanten*, die das Geheimniß erfunden haben, die Tugend (ohne Gott, ohne Ewigkeit, ohne Religion) aus und durch sich selbst zu produciren, und deßwegen die *Priester* zu bloßen Manufakturisten der öffentlichen Sittlichkeit machen wollen«⁶⁹. Und Sailer schloß seine Vorrede mit den schneidenden Worten, noch bewege sich in seinem Gemüt »himmlisches Feuer ... diese Idole mit *aller Macht* der Wahrheit, aber nur mit der Macht der *Wahrheit* zu bekämpfen, und in den künftigen Geistlichen, deren Bildung mir anvertraut ist, lauter edle Kämpfer für den Einen wahren Gott und *wider* die falschen Götter alle zu erziehen. – Den edlen Leser werde ich nicht um Vergebung bitten dürfen, wenn ihm auf manchen Blättern des Buches Funken dieses Feuers in die Seele springen. Und mit den Unedlen, denen Gott, Christus, Ewigkeit – nichts ist, hat die Schrift und ihr Verfasser nichts zu thun«⁷⁰.

In den Jahren 1809–1811 legte Sailer als Ergänzung zu seinen »Vorlesungen aus der Pastoraltheologie« zwei Bände »Neue Beyträge zur Bildung des Geistlichen« vor⁷¹, darin – »Den Räten deutscher Regenten und Bischöfe geweiht«⁷² – eine Abhandlung über seine Auffassung von einem Priesterseminar und der Qualifikation des Vorstands, die eine scharfe Abrechnung enthielt mit sogenannten Seminarien, die in Wirklichkeit »erstens: ... *bloße Werkstätte[n]*, ... *lebendige Offizine[n]* des *geistlichen* (eigentlich Geist-losen) *Mechanismus* ... zweitens: ... *klingende Fechtschulen der herzlosen Aufklärerei* ... drittens: ... *Zuchthäuser der eisernen Gewalt*« seien: Anstalten, in denen »entweder *Buchstabe ohne Geist*«, oder »*bloße Verständigkeit ohne Vernunft*«, oder »*nackte Gewalt, ohne Geist und Herz*« herrschten, aus denen »nur *Frohndiener*, keine Geistlichen hervorgehen« könnten⁷³ – jeder Eingeweihte wußte, was und wer gemeint war.

In einer anderen Abhandlung dieser »Neuen Beiträge« prangert Sailer den »*Zeit-Geistlichen*« an, »der nur den Namen des Standes trägt«, in dem aber in Wirklichkeit lediglich »entweder die *Rohheit* oder die *Kultur*« hervortrete: der also bestenfalls, sofern er Kultur (des Wissens oder der schönen Künste oder wenigstens des Umgangs, der Lebensart) habe, Philologe, Philosoph, Ökonom, Botaniker, Belletrist oder Schöngest und somit »im strengsten Sinne *Welt-Geistlicher*« sei, weil er eben das Geschäft seiner Kultur so treibe, »daß das höhere Princip, das den Geistlichen zum Geistlichen macht«, in ihm nie zum Sieg gelangen könne⁷⁴. Diesem stellt Sailer den »*Geistlich-Geistlichen*« entgegen, »der das Maß des Namens erfüllet«, weil er, »von dem Geiste der Wahrheit, die das Gemüth lichthell und rein, still und frei, gut und selig macht, durchdrungen«, das Leben des

69 SW 16, XI–XIII.

70 Ebd. XIII.

71 SW 19–20.

72 Die Pflanzschule des Geistlichen aus ihrem höchsten Gesichtspunkte betrachtet. – Den Räten deutscher Regenten und Bischöfe geweiht. SW 19, 177–238.

73 SW 19, 225 f.

74 *Runde* Erklärung des Verfassers, was ihm *Bildung des Geistlichen* sey (als Einleitung in seine Beiträge). SW 19, 1–18, hier 4 f.

Geistes, das er in sich habe, auch außer sich offenbare und genügend »Weisheit, Liebe, Mannhaftigkeit« besitze, um es »in Andern zu erzeugen und zu erziehen«⁷⁵.

Matthäus Fingerlos gab 1814 den Kampf schließlich auf und zog sich, zum Konsistorialrat ernannt, nach Salzburg zurück. Viele Priester aber, die in den Jahren 1804–1814 durch das Georgianum in Landshut gegangen waren und später als gläubige und eifrige Seelsorger wirkten, haben den entscheidenden Einfluß auf ihre Entwicklung Sailer zugeschrieben. »Es mangelten im Georgianum zwei Dinge, welche ihm nie hätten mangeln sollen: Diese waren Gebet und Betrachtung«: So das Urteil von Fingerlos' Nachfolger Peter Roider, einem Sailer-Schüler (im Schlußbericht des Jahres 1818/19), der seinem Vorgänger im übrigen ausdrücklich Sparsamkeit und gute Ökonomie attestierte⁷⁶. Sailer selbst wurde 1821, im Vollzug des 1817 abgeschlossenen Bayerischen Konkordats, von König Max I. in das neue Regensburger Domkapitel berufen und im Jahr darauf, nach Überwindung schwerster Hindernisse in Rom, wo man seine Rechtgläubigkeit und kirchliche Gesinnung anzweifelte, zum Weihbischof und Koadjutor des Bischofs von Regensburg ernannt und geweiht. Als solcher übernahm er, obwohl bereits 71 Jahre alt, die Hauptlast der Bistumsleitung⁷⁷. Er starb am 20. Mai 1832 als regierender Bischof von Regensburg⁷⁸.

Sailer war – wie schon gesagt – hingestellt in eine Zeit tiefgreifenden äußeren und inneren Umbruchs in Kirche und Staat, in allen Bereichen des Lebens. Die Phase seiner Wirksamkeit als Lehrer der Theologie und theologischer Schriftsteller fiel in die aufgewühlten Jahrzehnte zwischen Revolution und Restauration: Sie begann, als die Welt, auch die religiöse Welt, die ihn in seiner Jugend geformt hatte, unterging; sie endete, als nach den territorialen Umwälzungen auf dem Boden des im Sog der Französischen Revolution untergegangenen Heiligen Römischen Reiches und in ganz Europa der Aufbau neuer staatlicher und kirchlicher Strukturen in Angriff genommen wurde: der Aufbau letzterer auf der Grundlage konkordatarer oder konkordatsähnlicher Vereinbarungen mit dem Heiligen Stuhl, in den neu etablierten souveränen Einzelstaaten des Deutschen Bundes und der eidgenössischen Kantone in Form von Landeskirchen unter staatlicher Kuratel. Fast genau in der Mitte dieser Phase, als Sailer eben an die Universität Ingolstadt berufen und mit dieser nach Landshut gewandert war, brach über die neunhundertjährige Reichskirche die Säkularisation und damit das unwiderrufliche Ende herein, mit der Folge schwerster Erschütterungen für das gesamte Kirchenwesen in Deutschland. Sailer, ein aufmerksamer Beobachter des bewegten politischen Kräftespiels seit 1789, hat die sich überstürzenden Ereignisse an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert bemerkenswert nüchtern und gelassen kommentiert. »Ein ... mir teures Wort ist das: ›Ich will in meinem Geleise bleiben, und mein Geleise ist: Zuschauen – ohne mit niederzureißen. – Meine Pflicht tun im stillen Aufbauen. – Auf den bei allem Wechsel – über allen Wechsel

75 Ebd. 5.

76 »Es mangelten im Georgianum zwei Dinge, welche ihm nie hätten mangeln sollen. Diese waren Gebet und Betrachtung. ... Ich machte es mir bei meinem ersten Eintritt in das Georgianum zum unwandelbaren Grundsatz, die Alumen in Bezug auf ihre physischen Bedürfnisse wohl zu verpflegen und in Hinsicht auf ihre sittlich klerikale Bildung mit Liebe zu leiten; dann aber auch auf Fleiß und Eifer in den Studien und vor allem auf ein edles, würdiges Betragen mit allem Ernste zu dringen. ... Während der ganzen Zeit meines Hierseins ereigneten sich nicht nur keine Exzesse, sondern es erhob sich vielmehr in dem Seminar weit bei den meisten Alumen ein ernstes, bedächtiges Streben nach gründlichen Kenntnissen und einer in jeder Hinsicht dem Berufe eines Priesters würdigen Bildung.« Andreas SCHMID, Geschichte des Georgianums in München. Festschrift zum 400jährigen Jubiläum, Regensburg 1894, 261 f.

77 SCHIEL I 621–737; SCHWAIGER 126–178; Karl HAUSBERGER, Sailers Weg zur Bischofswürde, in: SCHWAIGER-MAI 123–159; Paul MAI, Johann Michael Sailers Wirken als Weihbischof und Bischof im Bistum Regensburg. Ebd. 161–208; Karl HAUSBERGER, Geschichte des Bistums Regensburg I-II, Regensburg 1989, hier II 115–126.

78 Sailer wurde am 23. August 1829, mit 78 Jahren, Bischof von Regensburg.

Erhabenen allein trauen. – Die Menschen auch wider ihren Willen liebhaben. – Und die Freundschaft heilig halten!« Gott schenke mir seinen Geist, daß ich seinen Willen tue« – so in einem Brief vom 28. Februar 1801⁷⁹. Und dann seine aphoristischen Gedanken über »Die Tage der Zertrümmerung. 1792–1802« im sechsten und letzten Bändchen seiner Sammlung »Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung«, versehen mit dem Datum des Neujahrstages 1803⁸⁰: »... Staub ist der Erde Herrlichkeit – was zeitlich ist, zermalmte die Zeit – die Alleszermalmende. Was Staub ist, zeigt sich dann am klarsten, *wann* er entfliegt – (eine Wolke bildet, und – verschwindet). Je höher der Staub liegt, desto leichter entführt ihn der Wind – (wenn er einmal in voller Bewegung ist). ... Die ewige Wahrheit hat einen unvergänglichen *Kern*, vergängliche *Hüllen*, zufällige *Vergoldungen*. Die letzten zwei kann die Zeit meistern; der erste meistert die Zeit. ... Wenn Gott etwas an seinem Volke zu erinnern hat, so fängt er bei den *Ober-Arbeitern* an, ohne auf die Uniform zu sehen ...«⁸¹. Schließlich das Gedicht, das sich Sailer nach seinem eigenen Wort am 20. Juli 1800, als nach der Schlacht von Marengo »der erste, friedverheißende Waffenstillstand gemacht ward« – und über die Säkularisation bereits verhandelt wurde –, ins Herz geschrieben hatte:

»Weissagung

Ein Dialog zwischen dem hohen Klerus Deutschlands
und dem niedern Evangelium Palästinsens

Klerus

Der große Sieger kam,
Und sah und siegt und nahm
Uns Geistlichen der Erde Glanz und Gut,
Und Macht und Ehr und Schwert und Fürstenhut
Und alles Hoch- und Weltlichsein.

Evangelium

Noch steht der größte Mann.
Der schadlos halten kann,
Und schenket zum Ersatz von Erdengut
Und Macht und Ehr' und Schwert und Fürstenhut
Euch Geistlichen das Geistlichsein«⁸².

Den Keim ebendieses »Geistlichseins« seinen Schülern einzusenken und sie so für ihren künftigen Beruf als Priester und »Seelensorger« – wie er formuliert – zu rüsten, war Sailer lebenslang bemüht – in einer Zeit, in der einerseits (angesichts der zumeist beschränkten Lebensverhältnisse und begrenzten Möglichkeiten einer Berufswahl, nicht zuletzt auch in Anbetracht größerer Kinderzahl in den Familien) das »Geistlichwerden« vielfach eine Frage der Versorgung war (verbunden mit sozialem Aufstieg) und andererseits infolge des Vordringens einer kirchen- und christentumsfeindlichen Aufklärung und der Popularisierung ihrer

79 Sailer an Eleonore Auguste von Stolberg-Wernigerode, Landshut, 28. Februar 1801. SCHIEL II 222 f.

80 Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung. Gewählt, übersetzt und zur Belehrung und Erbauung seiner Mitchristen herausgegeben von Johann Michael Sailer I–VI, München 1800–1804 (SW 10–12). – »Die Tage der Zertrümmerung. 1792–1802. An Theophil, den jüngsten.« SW 12, 299–318.

81 Ebd. 301 f.

82 SCHIEL II 223.

Prinzipien sowie infolge der angedeuteten Erschütterungen das Berufsbild und Selbstverständnis des Geistlichen in eine schwere Krise geriet, oder um mit Sailer zu reden: in einer Zeit, deren »Wörterscheu ... dieß Wort *Priester* nicht hören« mochte⁸³. Dabei blieb sich Sailer stets gleich. Man kann nicht etwa einen aufgeklärten, weltoffenen, »fortschrittlich« denkenden jungen Sailer gegen einen zunehmend sich verschließenden, »konservativen« oder gar »doktrinären« späten Sailer ausspielen. Er setzte in Dillingen und in Landshut lediglich die Akzente anders, weil er hier und dort mit einer je verschiedenen Situation konfrontiert wurde. Im übrigen war er ein viel zu eigenständiger Denker, um ihn in eine bestimmte Richtung einordnen zu können. Er nahm vielmehr positive Impulse auf, wo immer er sie fand, und ließ sich von ihnen inspirieren. Und zeitlebens wahrte er sich, mit der Erfahrung fortschreitend, die Kraft kritischer Unterscheidung.

Doch was macht nun den »Geistlich-Geistlichen« im Sinne Sailers aus? Sailers Prämisse lautet zunächst: »Sobald das menschliche Gemüth jene Richtung gewonnen hat, kraft welcher es Gott als seinen *Ursprung*, und als seinen *Zielpunkt* anerkennt: so hat es das, was *Religion* ist, und werth ist, Religion zu *heißen*«⁸⁴. Diese Erkenntnis des menschlichen Gemüths, die »ihrer *Abkunft* nach *göttlich*: ... Ihrem *Geiste* nach *ewig*« sei⁸⁵, bedürfe der steten Förderung und Vertiefung, damit »die Hebung des Gemüthes zu Gott ... allmählich in eine feste Richtung zu Gott übergeht« und »als beharrende Einigung mit Gott, ... als beharrende Ruhe in Gott« sich vollende⁸⁶. Ja, überhaupt könne »Bildung der Menschheit ... nur in dem Maße gedeihen, und als gedeihend angesehen werden, in welchem die beste Frucht aller Menschenbildung in ihrem Wachsthum gefördert wird«. Diese »beste Frucht aller Menschenbildung«, nämlich »Reife der Vernunft, ... Schönheit und Seligkeit des Gemüthes, ... Tugend und Weisheit des Lebens, ist die Eine, göttliche, ewige Religion«⁸⁷, und diese »ist durch Christus in einer neuen Fülle des Lichtes an den Tag gebracht worden«⁸⁸. Nun könne jedoch »Religion ... in dem menschlichen Geschlechte ... nicht wohl *ausgebreitet*, *fortgepflanzt*, *verewiget* werden ohne *Verein religiöser Menschen*«⁸⁹. »Dieser Menschenverein« aber, »der nur aus Religion *hervorgeht*, der nur *in* und *durch* Religion *besteht*, der sich nur in der Religion *bewegt*, der nur auf Religion *ausgeht*, heißt – *Kirche*«⁹⁰, und diese ist »wie die Eine, göttliche, ewige Religion durch Christus ... in neuer, göttlicher Gestalt hervorgetreten« – »was immer die Zeit an dieser Gestalt *entstellt* haben mag ...«⁹¹. In dieser Kirche, die »*Ein Leib* sei, aus unzähligen Gliedern zusammengefügt, und von *Einem Geiste* beselet«, existiere, von Christus eingesetzt, »ein besonderer Stand von Männern, denen das große Amt anvertraut ist, die Religion Christi« und alle aus ihr strömenden Segnungen »auszubreiten, fortzupflanzen, zu verewigen«; eben der »Priesterstand«, der Stand der Geistlichen⁹². Damit ist die Größe der mit dem Priesteramt verbundenen Aufgabe angedeutet, deren Ernst, aber auch deren Erhabenheit Sailer hervorzuheben nicht müde wird. Denn: »Nie haben Menschen Großes gewirkt, denen nicht Großes vorleuchtete, oder wenigstens vordämmerte. Nie wird der Geistliche große Dinge thun, wenn ihm nicht die Größe seines Berufes mit Gottes Macht in die Seele

83 SW 19, 186.

84 SW 19, 181.

85 SW 19, 184.

86 SW 19, 182.

87 SW 19, 184.

88 SW 19, 185.

89 Ebd.

90 Ebd.

91 SW 19, 185f.

92 SW 19, 186.

blitzet«⁹³. Nur solche Geistliche verdienen nach Sailer überhaupt »geistlich« genannt zu werden, »welche von dem Geiste der Wahrheit, die das Gemüth lichtlich und rein, still und frei, gut und selig macht, durchdrungen, das Leben des Geistes, das sie in sich haben, auch außer sich offenbaren, und in Andern zu erzeugen und zu erziehen Weisheit, Liebe, Mannhaftigkeit genug besitzen ... Sie treibt der gute, der lautere, der heilige Geist; sie treibt der göttliche Geist, der von Christus« – und nun erinnert Sailer an die »Urbilder« der apostolischen Zeit – »in Petrus, Johannes, Paulus ... und von da in Timotheus, Titus, Polykarpus ... übergegangen war: darum sind sie, was sie heißen, *Geistliche*«⁹⁴. Und dann folgt das schöne Wort: »Wenn diese Geistlich-Geistlichen, die den Diamant des Geistes als das erste Kleinod besitzen [und als dessen Frucht »Großmuth, Ruhe, Demuth, ... durch die Eine Liebe ... belebet«], sich auch durch die [manche Zeit-Geistliche *allein* prägende] ... vierfache Kultur des Buchstabens, des Wissens, der Kunst, des Umganges auszeichnen, so wird diese Kultur dem Diamant nicht nur Einfassung und Glanz im Auge der Welt, sondern dem Manne auch eine besondere Gewandtheit geben, *in* der Welt, *auf* die Welt, *wider* den Geist der Welt zu wirken«⁹⁵. Jedenfalls müßten aber »die Geistlich-Geistlichen des *neunzehnten Jahrhunderts* ... , um ihrem Namen und ihrer Zeit genug zu thun, nicht bloß ein Leben des Geistes haben, sondern ein solches *Uebergewicht* des Geistes besitzen, daß sie als *wohltätige Lichter* in die Finsternisse ihres Zeitalters hineinleuchten, und als *Heilkünstler höherer Art* neues Leben in die Todtengebeine ihres Geschlechtes senden können«⁹⁶. Deshalb dürften sie auch »der Wissenschaft (des Lichtes) nicht entbehren, und das Licht, das ihnen leuchtet, ist die »lautere Theologie«, die in ihren Höhen – *Philosophie des Himmels*, in ihren Tiefen – *Innigkeit des anbetenden Gemüthes*, auf ihrem eigenen Grund und Boden – *Geschichte* und *Erfahrung* der Offenbarungen Gottes, und *Erfahrung*, in der sich die Hauptsache der göttlichen Offenbarungen Gottes immer wieder erneuert, geworden ist, und wohl auch bleiben muß, bis sie ein lauterer Schauen der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht werden kann«⁹⁷. Erst solche Geistlich-Geistliche seien schließlich »wahre Seelenhirten ... , indem sie die ihnen anvertraute Gemeinde nicht ... beherrschen, nicht mit ... Blendwerk an sich locken, sondern mit dem sanften Stabe der *Wahrheit*, der *Liebe*, des *Beispiels* zu Gott hin, und zum Leben des Geistes einleiten, und nicht müde werden, auf diesem Pfade fortzuleiten«⁹⁸. Sie »wissen nicht selten auch dem kalten Unglauben eine Achtung gegen sich abzunöthigen, wenn nicht durch das, was sie glauben und lehren, gewiß durch das, was sie sind und darstellen«⁹⁹. Da im übrigen »ihr Reich nicht von *der Welt* ist, so stehen sie keinem Weltreiche im Wege« und »lassen sich« weder »zu Werkzeugen irgend eines Hof- oder Bürgerzwistes, noch weniger zu Sprechern der Anarchie erniedrigen«; auch »dienen [sie] weder als kühne *Vorspringer*, noch als lahme *Nachzügler*« im »großen Heere« einer »einseitigen Aufklärung«¹⁰⁰. »Und, da sie den *Tyrann*, der in jeder Menschenbrust wohnt, in der ihrigen zuerst gebunden haben, und dann lehren, wie ihn Jeder in sich selber bewachen und bändigen müsse: so kann sich keine Partei, die im Grunde doch nur durch die Unterdrückung der Andern herrschen will, rühmen, sie auf ihrer Seite zu haben.« Denn: »Die großen Angelegenheiten der Ewigkeit sind ihnen zu groß, als daß sie dieselben mit den kleinlichen der Zeit vermengen sollten«¹⁰¹.

93 SW 16, 14.

94 SW 19, 5.

95 SW 19, 5f.

96 SW 19, 7.

97 SW 19, 6.

98 SW 19, 8.

99 SW 19, 11.

100 SW 19, 12.

101 Ebd.

In der Funktion des »Kirchenamtes« ist der »Geistlich-Geistliche« nach Sailer »der *Lehrer* seiner Gemeinde« als Prediger und Katechet, »der *Liturg* seiner Gemeinde ... nach den Bedürfnissen der ganzen Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder«, vor allem aber »der *Freund* seiner Gemeinde, der die individuelle Seelenpflege als das Heilighum seines Berufes ansieht«¹⁰². Wer letzteres – nämlich die Aufgabe der eigentlichen »Seelensorge« im Beichtstuhl, am Krankenbett, im Privatumfang »mit Geist und Kraft« zu erfüllen¹⁰³ – vernachlässige, kenne weder das Christentum noch das pastorale Amt, ja er verkenne beides¹⁰⁴. Alle drei seelsorgerlichen Aufgaben müßten »ein Ganzes in unzertrennlicher Einheit« bilden¹⁰⁵ und somit dem Geistlichen »als Darstellungen des Einen geistlichen Lebens und als Funktionen des Einen Amtes *gleich heilig seyn*«. »Denn würde er ... die liturgischen Handlungen für leere, nichts bedeutende Dinge, oder die Pflege des innern Lebens, den vertrauten Umgang mit Gott – für Schwärmerei« ansehen: »so würde er im Beichtstuhle ein *Apostel der falschen Freiheit*, am Krankenbette ein *geistloser Geselle*, und am Altar ein *Skandal des Volkes seyn*«¹⁰⁶.

Was Predigt und Katechese betrifft, so hat der Geistliche nach Sailer in der je angemessenen, das heißt dem besonderen Volkszustand angepaßten Form »verständlich, eindringlich, behältlich und anwendbar« christliche Wahrheit zu vermitteln, wobei in der Wahl des Stoffes darauf zu achten ist, wie »dem *Materialismus* im Erkennen, dem *Mechanismus* im Gebete, dem *Egoismus* im Sittlichen« entgegengewirkt »und Licht, Liebe, Leben in die Gemeinde« gebracht werde¹⁰⁷. Sailer bietet eine Fülle auch heute noch bedenkenswerter didaktischer Anregungen für die rechte Vorbereitung, die sprachliche Gestaltung und den Vortrag der Predigt, wobei er nachdrücklich empfiehlt, die Predigt stets schriftlich zu entwerfen, um den sprachlichen Stil zu pflegen, zu kontrollieren und immerfort zu kultivieren¹⁰⁸. Jedenfalls aber müsse die Predigt (und in ihrer Art natürlich auch die Katechese) immer gegründet sein auf der »Grundwahrheit aller Wahrheiten des ganzen Christenthums ..., wie es alle christlichen Konfessionen bis auf diese Stunde anerkennen«, und diese Grundwahrheit lautet in der von Sailer geprägten und in seinem Werk häufig wiederholten »Kurzformel« des Glaubens: »*Gott in Christus – das Heil der Welt*«¹⁰⁹. Insbesondere aber insistiert er darauf, daß »die christliche Kanzel ... der *Lehre von dem ewigen Leben* geweiht« sei und deshalb ihr allein vorbehalten bleiben müsse¹¹⁰. »In der Wahl des christlichen Predigtstoffes« werde also der Prediger, um ein guter Volksprediger zu sein, »es auch hierin Christus und seinen ersten Freunden nachthun müssen«. Und nun folgt eine streng biblisch fundierte – geradezu klassische – Kurzfassung des Inhalts christlicher Verkündigung: »Ihr erstes Wort war: *Thut Buße, werdet eines andern Sinnes!* Ihr zweites, dem ersten gleichsinnige Wort war: *Liebet einander*, wie euch Christus liebte: *Liebet*, wie der Vater im Himmel liebt! Ihr drittes, dem ersten und zweiten gleichlautende Wort war: *Strebet den Dingen nach, die droben sind: Dorthin eile eure Liebe, dort ruhe euer Vertrauen, wo euer Schatz hinterlegt ist, den keine Zeit rauben kann*. So sprachen Christus, so die Apostel in jeder

102 SW 19, 15.

103 SW 19, 205.

104 SW 19, 15.

105 SW 19, 205.

106 SW 19, 13 206.

107 Von der dreifachen Popularität im Predigen, d. i. von der Popularität des *In=haltes*, des *Aus=drukkes*, des *Vor=trages* [es handelt sich um die von Sailer neubearbeitete Dissertation seines Schülers Aloys Buchner (1783–1869), des späteren Professors für Dogmatik in Dillingen, Würzburg und München und Passauer Domkapitulars]. SW 19, 19–128 hier 28.

108 SW 19, 117–128.

109 Oder auch: »*Gott in Christus – das Heil der Menschheit*«. SW 19, 72 269.

110 SW 19, 31.

Lehre das *Eine*, und in jeder *anders* aus. Gott und Ewigkeit das Mittel, Gott und Ewigkeit das Ende ihrer Lehren. Gott und Ewigkeit war ihnen aber nur Liebe, Licht, Leben in Christus. Gott, das Licht in Christus, in das wir *verklärt* werden müssen, war ihre *Glaubenslehre*; Gott, die Liebe in Christus, der wir *nachlieben* müssen, ihre *Tugend-* ihre *Sittenlehre*; Gott, das ewige Leben in Christus, in das wir verwandelt werden müssen, ihre *Heilslehre*, ihre *Seligkeitslehre*¹¹¹. Doch hebt er zugleich hervor – und hier tritt wieder eindringlich das Bild des »Geistlich-Geistlichen« in den Blickpunkt –, daß die Predigt »das Herz des Volkes« nur dann »treffen und rühren« könne, wenn es zuvor von der »Person des Predigers« getroffen und gerührt worden sei: »Das Leben des Predigers muß der *Prologus* seiner Reden, die er halten will, muß der *Commentarius perpetuus* dessen, was er wirklich lehrt, und der *Epilogus*, das *Siegel* der gehaltenen Vorträge seyn. Nicht der ist Prediger, der an Sonn- und Festtagen in der Kirche lehrt, sondern der ist Prediger, der ganze Wochen, Monate, Jahre, sein ganzes Leben hindurch – mit der *That* lehret, was er an bestimmten Tagen mit Worten verkündet; das Predigtamt ist also auch ein *Continuum*, wie die wahre Andacht«¹¹², die ihrerseits »(in ihrem Wesen sowohl als in ihrer Darstellung) nichts anderes als *Glaube, Liebe, Hoffnung*« sei¹¹³.

Das heißt für Sailer indes keineswegs, daß der Geistliche seiner Gemeinde bei der Bewältigung ihrer zeitlichen Probleme nicht mit Rat und Tat beistehen dürfe oder sich dem Dienst an »der zeitlichen Wohlfahrt des Staates« entziehen müsse. Schon indem er am ewigen Heil seiner Gemeinde »mit stiller Geschäftigkeit« baue, zerbreche er ja »zugleich die mächtigen Hemmketten des zeitlichen Wohlseyns« und diene damit dem Staat¹¹⁴. Doch in der Predigt etwa »den Landmann über Blitzableiter und Schutzpocken, Kleebau und Baumzucht aufzuklären« – wie es damals beliebt und nicht selten vom Obrigkeitsstaat verordnet war, zumal an hohen Festtagen –, wies Sailer mit aller Entschiedenheit als Kanzelmißbrauch zurück. »In der *Schule*, unter der großen *Linde* dort am Gemeindeplatze, in jedem *Privatum-gange*, oder wo ihr sonst wollet, möget ihr den Anlaß [dazu] ergreifen, so oft ihr wollet«. Werde darüber aber von der Kanzel herab gesprochen – statt »von Christus und von Licht, Liebe, Leben, das durch ihn kommt« –, »so darf sich wenigstens Niemand mehr wundern, daß Predigten dieses Geistes *leer* ausgehen – weil sie durchaus leer sind – alles Göttlichen«¹¹⁵.

Um Liturgen zu bilden, bedarf es nach Sailer zuerst ihrer Einübung in den *Geist* der Liturgie, damit sie nicht »als *hölzerne Maschinen* ... oder als *Puppen* einer auswendig gelernten Aufklärung ... kalt herunter sagen, was sie kalt auswendig gelernt haben«¹¹⁶. Und um den künftigen Priestern »den höheren Sinn für die individuelle Seelenpflege« oder »Seelensorge«, zu erschließen, bedarf es zuerst ihrer persönlichen Einführung »in das Geheimniß des inneren göttlichen Lebens, daß sie nur für Gott leben«, und dann ihres Vertrautwerdens »mit den wundervollen Führungen Gottes, daß sie auch Andere in dasselbe göttliche Leben einführen können«. Und Sailer fügt hinzu: »Offenbar das *wichtigste* und am meisten *versäumte* Stück Arbeit in der Bildung des Geistlichen«¹¹⁷.

Der hohe Anspruch, den Sailer an den Geistlichen stellt, setzt natürlich zuallererst eine entsprechend qualifizierte und qualifizierende Bildung voraus. Eine solide wissenschaftlich-theologische Ausbildung, der Besuch von »Vorlesungen, die das geistige Prinzip aller Wissen-

111 SW 19, 30.

112 SW 19, 97.

113 SW 19, 37.

114 SW 19, 14.

115 SW 19, 31.

116 SW 19, 16.

117 SW 19, 16f.

schaft und Kunst entfalten«, und zwar möglichst an einer Universität oder einem Lyzeum, ist für Sailer eine Selbstverständlichkeit, zumal »der Geistliche des neunzehnten Jahrhunderts auch an wahrer Wissenschaft ein *Uebergewicht* über sein Zeitalter gewinnen muß, theils um sich und seinen Stand vor Verachtung sichern, theils um das Leben der Religion in die von dem falschen Wissen ertöteten Gemüther einführen zu können«¹¹⁸. Die »mit den öffentlichen Anstalten« gebotenen Möglichkeiten »zum Studium der Wissenschaften« betrachtet er »als wohlthätige Bildungsmittel« der künftigen Geistlichen¹¹⁹. Die »*Vielseitigkeit*« der akademischen Bildung ist ihm keineswegs lediglich »Einfassung des Edelsteines von großem Werthe«, sondern »selbst *Edelstein*«¹²⁰. Aber diese »öffentliche Erziehung« bedarf nach seiner Überzeugung der harmonischen Kombination mit einer auf den künftigen Berufs- und Lebensstand vorbereitenden »*besondern*« Erziehung in einem bei der öffentlichen Lehranstalt zu errichtenden Priesterseminar unter bischöflicher Autorität¹²¹.

Damit diese Institute ihrer zweifachen Aufgabe, nämlich der Erziehung ihrer Zöglinge zur Religion (spirituelle Ausbildung) und zur religiösen Menschenführung (pastoral-praktische und religionspädagogische, auch liturgische Ausbildung)¹²² genügen können, fordert Sailer in erster Linie größte Sorgfalt bei der Wahl des Vorstehers, der, um »Seele des Instituts seyn« zu können, *lebendiges Bild lebendiger Religion* seyn müsse, sodann äußere Rahmenbedingungen hinsichtlich gesunder Bauweise des Seminars, hinsichtlich Kost, Hygiene, vernünftiger Tagesordnung, die – man kann sagen – modernen Maßstäben entsprechen¹²³; denn »die Bildung des Geistes« dürfe »nicht durch Verwahrlosung des Körpers gehemmet«, vielmehr müsse »die *Bildung des Menschen* auf menschenwürdige Weise gefördert« werden¹²⁴. Dies setzt nach Sailer zwar eine Ordnung voraus, die aber nur durch wenige, klare, aus dem Geist der Anstalt hervorgehende Gesetze geregelt sein und nicht die dem einzelnen zu seiner persönlichen Entfaltung notwendige Freiheit beschränken dürfe¹²⁵. Insbesondere dürfe den Zöglingen nicht »die dreifache Freiheit 1) *in der Wahl des öffentlichen Lehrers*, 2) *in der Wahl des Arztes*, 3) *in der Wahl des Gewissens-Freundes*« beschränkt werden. Im übrigen sei »*ungerechte Strenge*, selbst in Forderung des Gehorsams, ... ein Unrecht, und die Alumen haben auch Rechte wie andere Menschen, und die müssen auch im Seminarium und von dem Vorsteher respektirt werden«¹²⁶. Und es dürfe dem Seminar nicht eine mit dreierlei Klassen von Schriften ausgestattete Bibliothek fehlen: nämlich mit Schriften, »*die die Religion als inneres Leben, ... als Wissenschaft und als heilige Kunst darstellen*«¹²⁷. Sinn und Zweck des Priesterseminars aber sei die spirituelle Durchbildung des künftigen Geistlichen, in dem und an dem »Alles geistlich seyn« müsse¹²⁸. »Da die Geistlichen, die aus dem Priesterhause hervorgehen, nichts Geringeres seyn sollen als *lebendige Gefäße und lebendige Organe der Religion*, die sie als *Lehrer verkünden*, die sie als *Liturgen darstellen*, die sie als *Seelensorger* in das Gemüth des Volkes einbilden«; da sie lebendige Gefäße und Organe der Religion nur in sofern seyn können, als sie das *eigentliche höhere Leben des Geistes* wirklich in sich haben; da dieß *höhere*

118 SW 19, 212.

119 Ebd.

120 SW 19, 211.

121 Ebd.

122 SW 19, 189f.

123 SW 19, 194f. 210–226.

124 SW 19, 215.

125 Ebd.

126 SW 19, 216.

127 SW 19, 211.

128 SW 19, 207.

Leben des Geistes, das die Geistlichen zu Geistlichen macht, nichts anderes ist, als das Leben der Religion, das Leben der *Andacht*: « – und nun folgt eine deutliche Spitze gegen Matthäus Fingerlos – »so würde sich der Vorsteher die individuelle und gemeinsame Bildung der Alumnen nicht nur erschweren, sondern geradezu unmöglich machen, wenn er sie bloß zur Legalität, oder auch zur *Sittlichkeit* anhielte, und, um sie zu legalen und sittlichen Männern zu bilden, von der *wahren Andacht*, von der *Innigkeit* des Geistes, als einem Gifttopfe mit ängstlicher Genauigkeit fern halte, und fern halten zu müssen glaubte. Ein Priesterseminarium, ohne den belebenden Hauch der Andacht, wäre weiter nichts, als eine Todtengruft mit der Aufschrift des Lebens«¹²⁹.

Sailers Konzeption der Priesterbildung im Sinne einer offenen wissenschaftlichen Ausbildung und einer sie begleitenden und ergänzenden praktisch-spirituellen Ausbildung (übrigens einschließlich eines pastoralen Praktikums in einer Pfarrei) ist im 19. Jahrhundert – jedenfalls so, wie es Sailer sich vorgestellt hatte – nicht oder kaum verwirklicht worden. Die Tendenz ging eher auf Abschließung. Doch viele Schüler und Freunde Sailers haben seine Maximen in ihrem Leben und ihrem Wirkungskreis in die Tat umzusetzen versucht und sich als wahrhaft Geistlich-Geistliche bewährt, auch wenn sie nicht in jedem Falle das »Maß« Sailers erreichten. Dabei ist zu bedenken, daß die meisten von ihnen in der Regel lediglich ein Jahr bei ihm und unter seiner persönlichen Leitung studiert hatten. Es war eben vor allem sein persönliches geistliches Vorbild, das sie geprägt hat, mit an erster Stelle in ihrem herausgehobenen Wirken Ignaz Heinrich von Wessenberg, Sailer-Schüler der Dillinger Zeit und Generalvikar des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg im Bistum Konstanz, und Melchior von Diepenbrock (1798–1853), den letzten Sailerschüler, nachmals Fürstbischof von Breslau und Kardinal¹³⁰.

Im Jahr 1870, als Sailers Einfluß in der Breite längst erloschen war und ein ganz anderer Geist den Klerus sowie das gesamte kirchliche Leben in Deutschland prägte, stellte sich Magnus Jocham, Professor der Moraltheologie in Freising, kein Sailerschüler mehr, aber in einer von Sailer-Freunden geleiteten Pfarrei aufgewachsen und vierzig Jahre seines Lebens in freundschaftlichem Verkehr mit Priestern aus Sailers Schule, die Frage, woran man denn diese Priester erkannt habe. Auf Grund seiner Erfahrung stellte er ihnen das für sich sprechende Zeugnis aus¹³¹:

»a. Diese Männer hatten, um vom Letzten anzufangen, äußern Anstand, humane Bildung, waren nicht leicht befangen, wo sie mit Vorgesetzten oder Hochstehenden in Verkehr kommen mußten, konnten in jedem ehrbaren Zirkel leicht und frei sich bewegen und erwarben sich dadurch gar oft die Achtung selbst von denjenigen, die einen Priester scheuen und in dessen Nähe sich unheimlich fühlen. Ihre Anspruchslosigkeit, ihre Bescheidenheit und ihr gesetztes ruhiges Wesen, das auf einem tiefern moralischen und ascetischen Grunde beruhte, gewann ihnen einen Jeden, der nicht principiell allem Guten Feind war. ...

129 SW 19, 207f.

130 Elisabeth BRÖKER (Bearb.), Melchior Kardinal von Diepenbrock, Fürstbischof von Breslau. Gedenkschrift anlässlich der 100. Wiederkehr seines Todestages, Bocholt 1953; Alexander LOICHINGER, Melchior Diepenbrock. Seine Jugend und sein Wirken im Bistum Regensburg (1798–1845) (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 22), Regensburg 1988; DERS., Melchior von Diepenbrock (1798–1853), in: Unser Bocholt. Zeitschrift für Kultur und Heimatpflege 4 (1989) 1–13; DERS., Melchior von Diepenbrock. Domdekan in Regensburg, Fürstbischof von Breslau (1845–1853), in: Georg SCHWAI-GER (Hrg.), Lebensbilder II (wie Anm. 3) 629–643; Ingrid KIRCHHOFF (Bearb.), Die Sammlung Diepenbrock. Findbuch zum Bestand im Stadtarchiv Bocholt (Bocholter Quellen und Beiträge 5), Bocholt 1993.

131 Magnus JOCHAM, Dr. Alois Buchner, ehemals Professor der Theologie in Dillingen, Würzburg und München, zuletzt Domkapitular in Passau. Ein Lebensbild zur Verständigung über J. M. Sailer's Priesterschule, Augsburg 1870, 10–13.

b. Diese Männer zeichneten sich fast durchweg aus als Freunde der Schule, als vortreffliche Lehrer der Kinder und überhaupt als Schulmänner. ... Da war nichts Affektirtes, nichts Sentimentales und ebenso nichts Bombastisches, nichts Professorliches. Es war wie wenn der gute Vater unter seinen lieben Kindern sitzt und ihnen sagt, was zur Hausordnung gehöre.

c. Diese gebildeten Schulmänner legten bei jeder Gelegenheit eine Kenntniß der Heiligen Schrift an den Tag, über die man nur staunen mußte, und sie wußten die ihnen ganz eigen gewordenen göttlichen Wahrheiten stets so treffend vorzutragen und so faßlich zu erklären, daß man sich nur dieselbe Kenntniß und dieselbe Gewandtheit wünschen konnte. Dieß aber, erklärten sie, hätten sie ihrem Lehrer Sailer zu danken. Er hatte sie zum Schriftlesen aufgefordert, sie zum praktischen Schriftforschen angeleitet, sie in den Sinn und Geist der heiligen Geschichte eingeführt und ihnen das tägliche Betrachten und Forschen in der Schrift zur Aufgabe, zum Gesetze gemacht. ... Darum brachten sie auch nie leere, eitle Worte vor, wo sie zu reden hatten, und darum machten auch alle ihre Worte so unauslöschlichen Eindruck, daß man selbst nach 30–40 Jahren noch alte Leute konnte sagen hören: Dieß und dieß hat mir der Herr Pfarrer, der Herr Dekan gesagt.

d. Diese Männer hatten bei all' ihrer Freundlichkeit und Leutseligkeit einen sittlichen Ernst, der einem Jeden imponirte. ... Diesen sittlichen Ernst erfuhr man insbesondere, wenn man sich ihrer Leitung anvertraute, sie in Gewissensangelegenheiten um Rath fragte. ...

e. So konnten sie sein, weil sie selbst innerlich *wahr* und aufrichtig vor Gott wandelten. ... Es waren Männer der Wahrheit durch und durch.

f. Was diese Männer ferner noch auszeichnete, das war ungeheuchelte Andacht und eine beneidenswerthe Innigkeit. So einen Mann Gottes Messe lesen oder irgend eine geistliche Funktion vornehmen zu sehen, stimmte auch den Lauen zur Andacht und erweckte in ihm das Verlangen, auch so beten zu können. Da war nichts Angenommenes, nichts Gemachtes, nichts Affektirtes, was immer anwidern und abstoßen muß. ... Ihr ganzes Wesen war allerbauend. Und all ihr Denken und all ihr Beten concentrirte sich in Christo dem Gekreuzigten, dem sie ihr ganzes Herz und ihr ganzes Wesen zu seinem Dienste geweiht hatten.

g. Wie sie sich ganz dem Dienste des Herrn gewidmet hatten, so war all ihre Habe und ihr Gut dem Dienste der Armen und der Nothleidenden geweiht. Es waren dies Männer der Barmherzigkeit und der werktätigen Liebe gegen den Nächsten. Für sich äußerst mäßig, hatten sie immer Vorrath, wo man Andern helfen sollte, und diese Männer sind es, welche die Lehre vom Besitzthum der Geistlichen in der Praxis übten, wie sie erst später wieder den Priestern theoretisch in Erinnerung gebracht wurde. ...»

Sailers erzieherisches Wirken (und Fortwirken) tritt in dem hier gezeichneten »Priesterbild« der wahren Sailer-Schüler leuchtend zutage. Dieses Priesterbild, von Magnus Jocham nicht als »Ideal« entworfen, sondern als (von ihm vielfältig) erlebte Wirklichkeit bezeugt, belegt zugleich eindrucksvoll Sailers Aktualität als eminent »praktischer« Theologe. Sailers Auffassungen und Darlegungen enthalten gewiß viel Zeitbedingtes und Zeitgebundenes; er lehrt eben als praktischer Theologe, auf unmittelbare Anwendbarkeit seiner pastoralen Lehre bedacht. Und natürlich ist er weder mit den Erkenntnissen noch mit der Methode moderner Psychologie und Soziologie vertraut. »Rezepte« zur Bewältigung der heutigen Krise des priesterlichen Selbst- und »Amts«-Verständnisses und der Seelsorge (wollte man sie bei ihm suchen) bietet er nicht. Doch er mahnt in einer Zeit, deren tiefgreifende politische, soziale, weltanschauliche und innerkirchliche Umbrüche das priesterliche Selbstverständnis – ähnlich wie heute – schwer erschüttert hatten, unermüdlich, sich auf die »Quellen« zurückzubesinnen; und von den »Quellen« her, nämlich von Botschaft und Anspruch des Evangeliums und der in ihm gründenden legitimen altkirchlichen Tradition, lenkt er den Blick auf das Entscheidende und »Unveräußerliche« priesterlicher Lebensgestaltung und, indem er den absoluten Vorrang der »Seelsorge« betont, auf das »Zentrale« priesterlichen Dienstes.

Sailers Werke, vor allem seine Hauptwerke, sind deshalb auch heute noch lesenswert. Sie vermitteln – übrigens in einem schönen, reinen Deutsch – viel Anregendes, Bedenkenswertes, auch Nachdenkliches. Die Lektüre Sailers ist, weil hier ein bedeutender Geist nicht nur lehrt, sondern lehrt, was er auch ganz persönlich lebt, immer von neuem bereichernd. Sailer »verdient es« in der Tat, »daß Lehrer und Seelsorger auch unserer Zeit auf ihn schauen, ihn durch und durch kennenlernen ... und ihn ständig vor Augen haben«¹³².

ABKÜRZUNGEN

SW 16–18	Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, herausgegeben von Johann Michael SAILER I–III, Sulzbach ⁵ 1835.
SW 19–20	Johann Michael SAILER, Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen, Sulzbach ² 1839.
SCHIEL I–II	Hubert SCHIEL, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe I–II, Regensburg 1948–1952.
SCHWAIGER	Georg SCHWAIGER, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München–Zürich 1982.
SCHWAIGER–MAI	Johann Michael Sailer und seine Zeit. Herausgegeben von Georg SCHWAIGER und Paul MAI (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982.

132 Papst Johannes Paul II. an Bischof Rudolf Graber, Vatikan, 19. April 1982. Johann Michael Sailer 1751–1832. Beitrag zu einer Dokumentation (wie Anm. 20) 23.

FRANZ XAVER BISCHOF

Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um die Fortbildung der Priester*

Die innere Erneuerung des Bistums Konstanz nach dem Untergang der Reichskirche 1802/03 ist mit dem Namen einer Persönlichkeit verbunden, welche in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auf den deutschen und schweizerischen Katholizismus in hohem Maße prägend gewirkt hat: Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg-Ampringen (1774–1860)¹. Ein Vierteljahrhundert hindurch hat Wessenberg als Generalvikar (1802–1815) und – nach dem Tod des Konstanzer Fürstbischofs Karl Theodor von Dalberg (1800–1817)² – als Bistumsver-

* Vortrag, gehalten am 23. September 1993 in Weingarten im Rahmen der Studientagung *Kirche und Bildung in der Neuzeit* des Geschichtsvereins und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

1 Das Schrifttum über WESSENBERG ist verzeichnet in: Franz Xaver BISCHOF, Ignaz Heinrich (Karl Joseph Thaddäus Fidel Dismas) von Wessenberg-Ampringen in: HS I/2 I 479–489. – An Quellenwerken und Literatur sei in Auswahl genannt: Ignaz Heinrich von WESSENBERG. Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. I/1 (Autobiographische Aufzeichnungen), hrg. von Kurt ALAND und Wolfgang MÜLLER, Freiburg–Basel–Wien 1968; II (Die Briefe Johann Philipps von Wessenberg an seinen Bruder), ebd. 1987; III (Kleine Schriften), ebd. 1979; IV (Reisetagebücher), ebd. 1970. – Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke, bearb. von Rudolf HERZOG und Othmar PFYL (QSG NF III/10), Basel 1990. – Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801 bis 1821, bearb. von Manfred WEITLAUFF in Zusammenarbeit mit Markus RIES (QSG NF III/11), Basel 1994. – Joseph BECK, Freiherr I. Heinrich v. Wessenberg. Sein Leben und Wirken zur Geschichte der neuern Zeit. Auf der Grundlage handschriftlicher Aufzeichnungen Wessenbergs, Freiburg i.Br. 1862, ²1874 (in Ermangelung einer neueren Gesamtbioographie noch immer unverzichtbar). – BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3), insbes. 251–336. – DERS., Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabrizio Scerberras Testaferrata (1803–1816), in: ZKG 101 (1990) 197–224. – Karl-Heinz BRAUN, Wessenberg, Ignaz Heinrich von, in: GATZ, Bischöfe 1983, 808–812. – DERS., Die Causa Wessenberg, in: Karl-Heinz BRAUN (Hrg.), Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München–Zürich 1989. – Wolfgang MÜLLER, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), in: Katholische Theologen Deutschlands I, 189–204. – Manfred WEITLAUFF, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). Generalvikar (1802–1817) und Verweser (1817–1827) des Bistums [Konstanz], in: Elmar L. KUHN u. a. (Hrg.), Die Bischöfe von Konstanz. Geschichte und Kultur, Friedrichshafen 1988, I 421–433. – DERS., Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, in: RJKG 8 (1989) 111–132. – DERS., Kirche und Staat im Kanton Luzern. Das sog. Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806, in: ZKG 101 (1990) 197–224. – DERS., Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller, in: Manfred WEITLAUFF/Karl HAUSBERGER (Hrg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag. St. Ottilien 1990, 585–651.

2 Über Dalberg siehe: Georg SCHWAIGER, Dalberg, Karl Theodor, in: GATZ, Bischöfe 1983, 110–113. – Antje FREYH, Karl Theodor von Dalberg. Ein Beitrag zum Verhältnis von politischer Theorie und

weser die bis 1815 größte deutsche Diözese geleitet. In dieser Zeit hat Wessenberg auf den Gebieten der Pastoral und Liturgie, des Schulwesens sowie insbesondere der Priesterausbildung und Priesterfortbildung eine lange nachwirkende reformerische Wirksamkeit entfaltet. Als 1821/27 das Bistum Konstanz im Zuge der Neuordnung der katholischen Kirche Deutschlands supprimiert wurde – entgegen alter kirchlicher Gepflogenheit unter förmlichem Verzicht auf die Übertragung des Konstanzer Titels nach Freiburg – bedeutete dies auch das Ende der Tätigkeit Wessenbergs³. Damals infolge seiner in der Tradition der alten Reichskirche wurzelnden »episkopalistischen« Gesinnung in Rom in Mißkredit geraten und bis in die jüngste Zeit herein als »unkirchlich« verschrien, wird Wessenberg in der heutigen Wessenberg-Forschung differenzierter und gerechter beurteilt. Manche der von ihm vertretenen Reformanliegen sind durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) in ihrer Gültigkeit anerkannt und bestätigt worden⁴.

Dabei ist Wessenbergs Reformwirken nur zu verstehen auf dem Hintergrund der geistigen, politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen, die Aufklärung, Französische Revolution und Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts an die darniederliegende deutsche Kirche stellten. Während die überwiegende Mehrheit der adeligen Domherren sich nach dem Zusammenbruch der Reichskirche ins Privatleben zurückzog und die staatlich angewiesenen Pensionen verzehrte, war Wessenberg mit seinem Amtsantritt am 20. April 1802 als Konstanzer Generalvikar und Präsident der Geistlichen Regierung in jene Stellung getreten, in der er eigenem Zeugnis zufolge seinen Lebensberuf erkannte: »Eine wahre Verbesserung der kirchlichen Zustände war die höchste Idee, für deren Verwirklichung ich mir Sinn und Kraft zutraute.«⁵ Von Dalberg – der in seiner Eigenschaft als Kurfürst-Erzbischof von Mainz und Kurzerzkanzler des Heiligen Römischen Reiches, sodann als Fürstprimas, auf Reichsebene für die Erhaltung der Reichsverfassung, alsbald auch für die Neubegründung der in Trümmern liegenden katholischen Kirche Deutschlands kämpfte – mit weitreichenden Leitungs- und Entscheidungsvollmachten ausgestattet, machte es sich Wessenberg zur Aufgabe, angesichts der dringenden Erfordernisse einer in tiefgreifendem Wandel begriffenen Epoche das seiner Verwaltung anvertraute Bistum Konstanz einer durchgreifenden Reform in der Tradition

Regierungspraxis in der Endphase des Aufgeklärten Absolutismus (Europäische Hochschulschriften III/95), Frankfurt/Main u. a. 1978. – Klaus ROB, Karl Theodor von Dalberg (1744–1817). Eine politische Biographie für die Jahre 1744–1806 (Europäische Hochschulschriften III/231), Frankfurt/Main u. a. 1984. – Konrad Maria FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, Carl von Dalberg und Napoleon am Ende des Alten Reiches. Die Biographie des letzten geistlichen Fürsten in Deutschland (Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 5), Regensburg 1988. – BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3), bes. 110–141. – Rudolf REINHARDT, Karl Theodor Anton Maria von Dalberg, in: HS I/2 I 464–478. – Konrad M. FÄRBER/Albrecht KLOSE/Hermann REIDEL (Hrg.), Carl von Dalberg. Erzbischof und Staatsmann (1744–1817), Regensburg 1994.

3 Zur Suppression des Bistums Konstanz und den Gründen, die dazu geführt haben: Franz Xaver BISCHOF, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart–Berlin–Köln 1989. – DERS., Das Ende des Hochstifts und Bistums Konstanz (1802/03–1821/27), in: RJKG 8 (1989) 133–146. – Rudolf REINHARDT, Das Bistum [Konstanz] in der Neuzeit, in: HS I/2 I 122–152, hier 148–152.

4 Zur Neubeurteilung Wessenbergs siehe nebst der in Anm. 1 genannten Lit.: Klaus SCHATZ, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1986, 69–72 und zuletzt Bruno SCHMID, Katholische Aufklärung und Heilig-Blut-Verehrung: das Anliegen Wessenbergs, in: Norbert KRUSE/Hans Ulrich RUDOLF (Hrg.), 900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094–1994. Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994, Sigmaringen 1994, 501–518.

5 WESSENBERG, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe (wie Anm. 1) I/1 26f.

einer Katholischen Aufklärung⁶ zuzuführen. Es findet sich in Wessenbergs zahlreichen Reformen denn auch kaum ein Gedanke, der nicht schon anderswo propagiert worden wäre – insbesondere in den programmatischen Hirtenbriefen der Aufklärungszeit, wie sie namentlich der Salzburger Fürsterzbischof Hieronymus Graf Colloredo (1772–1812) und der Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1768–1812) in den Jahren 1782 und 1783 erlassen hatten⁷. Im Bistum Konstanz konnte Wessenberg außerdem an Reformbemühungen anknüpfen, die schon unter Fürstbischof Maximilian Christoph von Rodt (1775–1800) inauguriert worden waren⁸. Dalberg seinerseits erließ im Januar 1801 ein *Sendschreiben*⁹ an den Konstanzer Klerus, in dem er ausführlich die Pflichten des Seelsorgers darstellte. Bei alledem zeichnete nicht schöpferische Originalität Wessenberg aus, sondern die Fähigkeit, das Gedankengut seiner Zeit mit der ihm eigenen Energie und Tatkraft umzusetzen und für die kirchliche Praxis fruchtbar zu machen. Die zentralen Anliegen der Katholischen Aufklärung – Rückgewinnung und Verlebendigung der verschütteten biblisch-patristischen Tradition und Erneuerung der kirchlichen Praxis – aber hatte er hauptsächlich während seiner Dillinger Studienzeit 1792–1794 als Schüler Johann Michael Sailers (1751–1832)¹⁰ kennengelernt. Sailer, der als Theologe und Priestererzieher in der Übergangszeit von der Aufklärung zur katholischen Restauration weit über Bayern hinaus eine ganze Generation von Geistlichen (und

6 Zur Katholischen Aufklärung, über die es bisher keine Gesamtdarstellung gibt, siehe: Sebastian MERKLE, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlin 1909. – Georg SCHWAIGER, *Die Aufklärung in katholischer Sicht*, in: *Concilium* 3 (1967) 559–566. – Eduard HEGEL, *Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 206), Opladen 1975. – Harm KLUETING (Hrg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15), Hamburg 1993. – Rudolf REINHARDT, *Art. Aufklärung, Kirchengeschichte*, in: *LThK*³ 1 (1993) 1211–1213.

7 Peter HERSCHE (Bearb.), *Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich*. Hirtenbrief des Erzbischofs von Wien, Johann Joseph Graf Trautson 1752 – Hirtenbrief des Bischofs von Laibach, Johann Karl Graf Herberstein 1782 – Hirtenbrief des Erzbischofs von Salzburg, Hieronymus Graf Colloredo 1782 (Quellen zur Neuen Geschichte 33), Bern 1976. – Joachim SEILER, *Sailers Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen* (1783), in: Georg SCHWAIGER/Paul MAI (Hrg.), *Johann Michael Sailer und seine Zeit* (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982, 209–227. – Auszüge aus dem Hirtenbrief des Fürsterzbischofs Colloredos rückte Wessenberg bereits in den 1. Jahrgang der *Geistlichen Monatsschrift* (zit. GM) 1802 ein.

8 Andrea POLONYI, »Aufklärung« im Bistum Konstanz vor Ignaz Heinrich von Wessenberg? Beobachtungen zur Kirchenreform unter Bischof Maximilian Christoph von Rodt (1775–1800), in: *RJKG* 10 (1991) 203–213. – Zu Fürstbischof von Rodt: Rudolf REINHARDT, in: *HS* I/2 I 459–463.

9 SAMMLUNG BISCHÖFLICHER HIRTENBRIEFE UND VERORDNUNGEN Sner. Hoheit des Durchlauchtigsten Fürsten-Primas des Rheinischen Bundes, Bischofs zu Konstanz. Für das Bisthum Konstanz. Von dem J. 1801 bis 1808, Konstanz 1808 (zit. SAMMLUNG I), hier I 3–30. – In enger Anlehnung daran entwarf Wessenberg anlässlich seines Amtsantritts ein auf Weisung Dalbergs dann allerdings unveröffentlicht gebliebenes Schreiben *An die gesammte Geistlichkeit des Bistums Konstanz* (StAK WN 2710/101), in welchem er sein künftiges Reformprogramm grundgelegt hat. BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3) 266f.

10 Über SAILER: Hubert SCHIEL, *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe I–II*, Regensburg 1948–1952. – Manfred PROBST, *Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1732–1832)* (Studien zur Pastoraltheologie 2), Regensburg 1976. – Georg SCHWAIGER, *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater*, München–Zürich 1982. – SCHWAIGER/MAI, *Johann Michael Sailer und seine Zeit* (wie Anm. 7). – Manfred WEITLAUFF, *Johann Michael Sailer (1751–1832), Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration*, in: *ZSKG* 77 (1983) 149–202. – Bertram MEIER, *Die Kirche der Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung* (Münchener Kirchenhistorische Studien 4), Stuttgart–Berlin–Köln 1990.

Laien) geprägt hat, hat auf Wessenberg tief gewirkt und ihn in seiner geistig-religiösen Entwicklung entscheidend beeinflusst. Er gab ihm in einem persönlichen Schreiben »das Neue Testament und die ganze ältere Tradition«¹¹ zur Norm seiner pastoralen Wirksamkeit. Die wenigen erhaltenen Briefe zeigen, wie vertrauensvoll das Verhältnis zwischen beiden Männern gewesen ist¹². Sailer hat dem jungen Generalvikar (den er als seinen Freund mit dem vertraulichen »Du« ansprach und bei dem er öfter in Konstanz zu Gast war) jedenfalls in den ersten Jahren seiner Tätigkeit mannigfachen Rat zukommen lassen und ihm immer wieder auch Priester seiner Schule empfohlen¹³. Nach den Tagebuchaufzeichnungen des mit Sailer eng befreundeten Schaffhauser Theologen Johann Georg Müller (1759–1819) aus dem Jahre 1803 soll Sailer gar alle Erlasse Wessenbergs (und Dalbergs) eingesehen und gutgeheißen haben¹⁴. Wessenberg selber hat sich gegenüber Dalberg in manchen Fragen auf die Autorität

11 Auf Wessenbergs Frage, welche geeignete Bücher er für die Pastoral empfehle, antwortete Sailer mit Schreiben vom 16. Februar 1800, gedruckt in: SCHIEL (wie Anm. 10) II 194f.: »Bücher zur Pastoral schlage ich Ihnen nur zwei vor: das Neue Testament und die ganze ältere Tradition. Denn was die Neuren Gutes schreiben, werden Sie darin finden, und das Übrige wird je länger je mehr tötender Buchstabe der Vernunft oder Unvernunft.«

12 Zur Verbundenheit Sailers mit Wessenberg siehe z. B. den Brief vom 28. Januar 1802. StAK WN 2138/1: »Aber dich will ich *gratis*, ohne daß du mir danken darfst, ein bisgen viel lieb haben, auch verehren«, um am Schluß des Briefes zu wiederholen, »liebster Freund – streich oben beym lieben das bisgen aus«. – Sailer unterzeichnete noch seinen letzten bisher bekannten Brief an Wessenberg vom 21. Juni 1827 mit den Worten »totus tuus Sailerus«. Gedruckt in: Wilhelm SCHIRMER (Hrg.), Aus dem Briefwechsel J. H. von Wessenbergs weil. Verwesers des Bistums Konstanz, Konstanz 1912, 175f. – Umgekehrt dankte noch der achtzigjährige Wessenberg Christoph von Schmid (1768–1854), als dieser ihm seine Lebenserinnerungen zusandte, mit den Worten: »Das zweite Bändchen entwirft ein sehr einnehmendes und treues Bild des liebenswürdigen Joh[ann]. Mich[ael]. Sailers, den ich als einen der vortrefflichsten Lehrer überaus hochzuschätzen Gelegenheit fand und mit welchem ich bis an seinen Tod in wahrer Freundschaft verbunden blieb. Solche liebevollen Geistesmänner (leider seltene Erscheinungen) sind und bleiben ein wahrer Segen für die Menschheit.« Das Schreiben vom 15. Januar 1854 in: Hans PÖRNACHER (Hrg.), Christoph von Schmid und seine Zeit, Weißhorn 1968, 157f.

13 Wessenberg an Sailer, 4. Mai 1801, zit. nach AMANN 193: »Lieber Sailer! vergiß nicht, mir 1. eine Liste der Dir bekannten würdigen Pfarrer aus dem Konstanzer Bistum und 2. ein Exemplar der Christlichen Reden ans Christenvolk – Dein Puls – Bester! zu schicken«. – Graf Westerholt an Wessenberg, Regensburg, 3. September 1801, in: SCHIEL (wie Anm. 10) I 335: »Übrigens ist es mir ein wahrer Trost zu wissen, daß Du bald Sailerum nostrum an der Seite haben wirst, und ich rate Dir, ihn unter vier Augen um Rat zu fragen, wie sich ein junger Geschäftsmann in Kirchensachen vor dem Einfluß beider Parteien zu sichern habe.« – Zum Verhältnis Wessenberg – Sailer siehe nebst SCHIEL I–II: Fridolin AMANN, Die Beziehungen zwischen Sailer und Wessenberg auf Grund von Briefen dargestellt, in: FDA 69 (1949) 186–203. – Zur weitgehenden Übereinstimmung Wessenbergs mit Sailer in allen Fragen der Seelsorge und Liturgie siehe die zahlreichen Belege in: Erwin KELLER, Die Konstanzer Liturgiereform unter Ignaz Heinrich von Wessenberg (FDA 20), Freiburg 1965, 28, 36f., 49, 116, 123, 178, 273, 278, 313f., 334, 492 u.ö. Vgl. Kellers Fazit ebd. 28: »Von Sailer erhielt Wessenberg wohl die für sein künftiges Wirken wichtigsten Anregungen und Leitgedanken. Zweifellos gilt das in besonderer Weise für seine Auffassungen von Seelsorge und Liturgie; auch Wessenbergs Bild vom Seelsorger als dem Träger der Seelsorge trägt unverkennbar Sailerische Züge. Wer seine weitreichende Übereinstimmung mit Sailer in allen Fragen der Seelsorge und Liturgie erkennen will, vergleiche nur Sailers »Vorlesungen aus der Pastoraltheologie« und Wessenbergs Gedanken hierzu miteinander. Man wird kaum eine für Wessenberg charakteristische Idee finden, die in Sailers Pastoralwerk nicht ausgesprochen worden ist.« – MÜLLER, Ignaz Heinrich von Wessenberg (wie Anm. 1), bes. 196f. – PROBST (wie Anm. 10) 274–277 (Sailers Einfluß auf die liturgischen Reformen Wessenbergs im Bistum Konstanz). – BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3) 256–258. – WEITLAUFF, Zwischen Katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration (wie Anm. 1) 115.

14 Tagebuchaufzeichnung Johann Georg Müllers vom 20. Oktober 1803 nach einem Besuch Sailers: »Sailer habe alle diese bischöflichen Befehle [Dalbergs und Wessenbergs] sorgfältig durchgelesen. Wessen-

Sailers berufen¹⁵ und auch Sailers »Vollständiges Lese- und Betbuch zum Gebrauche der Katholiken« (1783) seinem Klerus ausdrücklich empfohlen¹⁶.

I

Für den geistlichen Grandseigneur Wessenberg verstand es sich von selbst, daß die religiös-kirchliche Erneuerung des Bistums Konstanz, wie sie ihm (und Dalberg) als Gebot der Stunde vorschwebte, von *oben her* angestoßen werden müsse. Er war sich aber auch im klaren darüber, daß Reform sich nicht einfach durch obrigkeitliche Erlasse dekretieren lasse – Aussicht auf Erfolg nur dann bestehe, wenn der Klerus des Bistums sich ihr öffne und sich ihm zuverlässige Mitarbeiter zur Verfügung stellten¹⁷. Während seiner ganzen Amtszeit hat er in der Folge unermüdliche Anstrengungen unternommen, die Geistlichen des Bistums Konstanz im Sinne seiner Reformvorstellungen zu aktivieren und einen gebildeteren, geistlicheren und seelsorgerlicheren Klerus hervorzubringen.

Bereits 1801 hatte der designierte Generalvikar hinsichtlich der Notwendigkeit einer soliden Priesterausbildung gefordert: »Gebildet muß der Geistliche, muß der Seelsorger werden; denn der geistliche Sinn, die Sitten des Geistlichen, die Kenntnisse des Seelsorgers, die Seelsorger-Tugenden lassen sich weder auf einmal mit dem schwarzen Rock anziehen, noch in der gewöhnlichen Welt-Schule [erlernen], wo ein ungeistlicher Sinn und ein weltlicher Geist herrschend ist, wo die Mode die Sitte regulirt, wo das Geistige vom Weltlichen beständig zerstreut wird, wo endlich Selbstverläugnungen – eine dem Seelenhirten unentbehrliche Kardinaltugend – wenig geschätzt und noch weniger geübt wird«¹⁸. An dieser Forderung hat Wessenberg unverändert festgehalten. »Soll es mit unsrer Kirche in Deutschland besser werden«, schrieb er 1825 an den ihm befreundeten nachmaligen Kölner Erzbischof Grafen Ferdinand August von Spiegel (1824–1835), »so bedarf es in Hinsicht der theologischen Studien und geist[lichen]. Seminarien einer besonders einsichtigen und wachsamten Fürsorge. Es muß daher mehr Geist unter die Geistlichen kommen«¹⁹. Wessenberg wollte »lieber gar keine Geistlichen als geistesträge Ignoranten, von denen Einer mehr verdirbt als ein Halbdutzend brave Männer gut machen können«²⁰. Das Anliegen, gebildete Geistliche heranzuziehen, verband er mit der Forderung nach spiritueller Tiefgang: »In diesem Berufe genügt äusserliche Pflichterfüllung keineswegs; alles erhält hier einzig durch die innere Gesinnung ihren

berg könne nicht soviel Gutes tun, als er wolle, weil seine Geistlichen Räte ihn hindern, die alte Pedanten sind«. SCHIEL (wie Anm. 10) I 355f. – Über ihn. Ebd. II 629.

15 AMANN (wie Anm. 13) 195f. – PROBST (wie Anm. 10) 275.

16 Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz (zit. AP) 1805 I 244.

17 [Ignaz Heinrich von WESSENBERG], Der Geist des Zeitalters. Ein Denkmal des achtzehnten Jahrhunderts, zum Besten des neunzehnten errichtet, Zürich 1801, hier 93: »Von Unten herauf werden freylich die Winke, Belehrungen und Beweggründe zur Reform gelangen müssen, aber die Reform selbst muß von Oben herab steigen, wenn sie ohne verderbliche Umwälzungen wirklich heilsam und für die Dauer geschehen soll.«

18 Entwurf zur Visitation des Meersburger Priesterseminars, verfaßt von Wessenberg und dem Konstanzer Geistlichen Rat Dr. Joseph Wilhelm Sturm (1737–1813), auszugsweise zit. in: Erwin KELLER, Das Priesterseminar Meersburg zur Zeit Wessenbergs (1801–1827), in: FDA 97 (1977) 108–207; 98 (1978) 353–447 (zit. Priesterseminar I und II), hier I 119.

19 Wessenberg an Spiegel, Konstanz 30. Januar 1825, in: Ewald REINHARD, Briefe des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg an den Grafen Ferdinand August von Spiegel, in: ZGO 105 (1957) 225–264, hier 256. – Über SPIEGEL: GATZ, Bischöfe 1983, 716–721 [Eduard HEGEL].

20 WESSENBERG, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe (wie Anm. 1) I/1 30.

Werth«²¹. Der Priester sei, wie Wessenberg in seinen Reflexionen *Ueber den Beruf des geistlichen Standes* ausführte, »kein Schüler der Stoa, vielweniger des Epikur, kein Krämer und Marktschreier der Zeit-Philosophie oder wandelbarer Vernunft-Systeme ..., kein Professor irdischer Glückseligkeitslehre, oder einer spekulativen Moral, am wenigsten ... Lehrer einer bloß politischen Moral«. Vielmehr sei er »ein Säemann ... für eine bessere Welt ..., ein Lehrer der großen seligmachenden Lehre Gottes; ein Vater und Vorbild und Tröster seiner Gemeinde; ein Hirt, der jedem verirrtten Schafe liebevoll nachgeht, und nicht ruht, bis er es gefunden hat«²².

Das Bild des Geistlichen als des Seelsorgers, der im Auftrag Christi und der Kirche die ihm anvertraute Gemeinde zu einem innigeren Verhältnis zu Gott führt und ihr in schier allen Belangen menschlichen Daseins zum Vorbild wird, durchzieht Wessenbergs Überlegungen zum Priestertum: »Der würdige Seelenhirt ist der größte Segen, der unwürdige der größte Fluch einer Gemeinde. Werden Sie, meine Freunde! [die Neupriester] der Segen derjenigen, die Gott einst Ihrer Hirtensorge anvertraut. Stellen Sie sich ihnen in Lehre und Wandel als ein Musterbild des Christenthums dar.«²³ Das allen seinen Reformverordnungen innewohnende ethisch-pädagogische Moment, wie es dem Geist seiner Zeit, der Aufklärung, eigen war, ist auch hier stark präsent. Doch erschöpft sich die Aufgabe des Geistlichen darin nicht. Der Geistliche hat nach Wessenberg »Geistes- und Seelenbildner« zu sein, was für ihn hieß, daß der Geistliche selber »an Geist und Seele wohl gebildet«²⁴ sei. Mittelpunkt dieser geistig-geistlichen Bildung aber ist das *Evangelium*, nach Wessenbergs (auch Sailers) Überzeugung die *Schule des Seelsorgers* schlechthin: »Die Heerde verlangt mit vollem Recht von ihrem Hirten, daß er sey ein treuer Jünger und Nachahmer des ewigen Oberhirten Jesus Christus. Auch wird der Seelenhirt diese Forderung erfüllen, wenn er in der Schule Jesu ist erzogen worden, und, unablässig in dieser Schule sich fortbildend, nach Vollkommenheit ringt.«²⁵

Um in diesem Sinn einen gebildeten und sittlich hochstehenden, seelsorgerlich tüchtigen Klerus zu gewinnen, suchte Wessenberg zunächst die Priesterausbildung zu verbessern. Da er auf die Studiengänge der künftigen Geistlichen keinen Einfluß nehmen konnte, die Theologen bei damals üblicher freier Wahl des Studienortes eine qualitativ höchst unterschiedliche Vorbildung mitbrachten – je nachdem, ob sie von einer Universität kamen (Freiburg im Breisgau, Würzburg, Dillingen, Landshut, Salzburg), auf einem Lyzeum geschult worden waren (in Konstanz, Überlingen, Rottweil, Luzern, Augsburg) oder auf einer Klosterschule (in Petershausen, Salem oder St. Blasien) ihre Kenntnisse erworben hatten – verpflichtete der Generalvikar die Weiekandidaten nach Abschluß ihres akademischen Studiums ausnahmslos

21 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Ueber die Pflicht des geistlichen Standes zur Geistesbildung, in: DERS., Mittheilungen über die Verwaltung der Seelsorge nach dem Geiste Jesu und seiner Kirche, Augsburg 1832, II 40–45, hier 44 [Erstdruck in: AP 1812 I 321–327]. – Vgl. Wessenbergs Ansprachen *Von dem Geist, womit der Seelsorgerberuf soll angetreten werden und Was das heiße: Geistlich werden*, gehalten den Weiekandidaten des Jahrgangs 1813, in: Ebd. II 9–17.

22 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Ueber den Beruf des geistlichen Standes, in: DERS., Mittheilungen (wie Anm. 21) II 1–9, hier 4 [Erstdruck in: AP 1811 I 3–11]. – Auch Sailer bezeichnete in seinem 1783 für den Augsburger Fürstbischof verfaßten Hirtenbrief den Seelsorger nicht in erster Linie als »Lehrer« oder »Religionsdiener«, sondern als »Hirten« und betrachtete »die ganze priesterliche Existenz unter dem Kriterium des »Hirtenseins««. MEIER (wie Anm. 10) 130–147, hier 133.

23 WESSENBERG, Ueber die Pflicht des geistlichen Standes zur Geistesbildung (wie Anm. 21) 45. – Vgl. DERS., Von der Bildung der Geistlichen, in: Ebd. II 345–355.

24 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Einige Bemerkungen über die Bildungsmittel des katholischen Klerus, in: DERS., Mittheilungen (wie Anm. 21) I 355–362, hier 356.

25 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Das Evangelium, die Schule des Seelsorgers, in: AP 1813 II 321–327, hier 323. – Vgl. DERS., Aechte christliche Aufklärung, in: WESSENBERG, Mittheilungen (wie Anm. 21) I 48–51.

zur Absolvierung einer zehnmonatigen Ausbildung (in der Art des heute üblichen *Pastoral-kurses*) im Meersburger Priesterseminar. Dieses hatte 1802/03 auf Anordnung Dalbergs eine umfassende Reorganisation erfahren und eine hauptsächlich von Wessenberg ausgearbeitete zeitgemäße Tages-, Haus- und Studienordnung erhalten²⁶. Der Unterricht war ganz pastoral-praktisch ausgerichtet. Katechetische und homiletische Übungen, ebenso Anleitungen in Beicht- und Krankenseelsorge dienten der unmittelbaren Berufsvorbereitung. Die spirituelle Bildung fand ihren Schwerpunkt in der Hinführung zur Heiligen Schrift – vor allem des Neuen Testaments. In monatlichen Zirkeln wurde der behandelte Lehrstoff geprüft und vor dem Weiheempfang überzeugte sich Wessenberg persönlich von der Eignung der Kandidaten, wobei er sich nicht scheute, minderqualifizierte zurückzustellen²⁷.

II

Als zielbewußter Reformator beschränkte sich Wessenberg indes nicht auf die Priesterausbildung. Was seine Bemühungen um die Klerusbildung *in besonderer Weise* auszeichnen, ist vielmehr die von ihm mit zäher Beharrlichkeit durchgeführte *Priesterfortbildung* – sein exemplarisches Bemühen, die schon in der Seelsorge stehenden Geistlichen in einem Höchstmaß weiter zu bilden und zu formen: *geistig und geistlich – individuell und gemeinschaftlich!* Dahinter stand die (unabhängig von Wessenberg auch vom Zweiten Vatikanum ausgesprochene²⁸) Überzeugung, daß nur ein sich permanent um Bildung der *Gesamtpersönlichkeit* bemügender Klerus den seelsorgerlichen und kulturell-gesellschaftlichen Anforderungen einer in raschem Wandel sich befindlichen Zeit gewachsen sei. Es war ihm eine Selbstverständlichkeit, daß der Pfarrer (und auch der Lehrer) auf der Höhe des Wissens seiner Zeit bleiben sollte. Jeder Geistliche müsse, hat Wessenberg die Weiterbildung des Pfarrklerus einmal begründet, »mit dem Geiste seiner Zeit wenigstens so fortschreiten, daß er auch im höhern Alter kein Fremdling in den wichtigen Resultaten derjenigen Arbeiten sey, welche der Eifer und Forschungsgeist Anderer im Fache geistlicher Wissenschaften stufenweise ans Licht gefördert hat«²⁹.

26 Seminarstatut vom 30. April 1803 gedruckt in: KELLER, Priesterseminar (wie Anm. 18) I 154–162. – Zur Ausbildung im Meersburger Priesterseminar auch: Wolfgang MÜLLER, Wessenberg und seine Bemühungen um die Bildung der Priester, in: Georg SCHWAIGER (Hrsg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts 11), Göttingen 1975, 41–53, bes. 42–46. – BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3) 298–301. – WEITLAUFF, Bemühungen (wie Anm. 1) 585–651, bes. 599–607. – Eine Ausnahme mußte Wessenberg allerdings zugestehen: Die Schweizer Alumnus, für die Meersburg im Ausland lag, vermochte Wessenberg nicht zum Eintritt in das Meersburger Priesterseminar zu bewegen, obschon er gerade ihnen eine Zeitverkürzung zugestanden hätte. Es blieb bei der Freiwilligkeit. Erst mit der Eröffnung eines Priesterseminars nach Meersburger Muster 1807 in Luzern und 1813 in St. Gallen konnte dieser Mangel behoben werden. Dazu jetzt: WEITLAUFF, Kirche und Staat im Kanton Luzern 197–224. – Zum 1735 errichteten Meersburger Priesterseminar auch: Franz HUNDSNURSCHER, Die finanziellen Grundlagen für die Ausbildung des Weltklerus im Fürstbistum Konstanz vom Tridentinischen Konzil bis zur Säkularisation mit einem Ausblick auf die übrigen nachtridentinischen Bistümer Deutschlands, Freiburg 1968.

27 WESSENBERG, Von der Bildung der Geistlichen (wie Anm. 23) 352 bezeichnet die Vorbereitung im Priesterseminar als »eine beständige Uebungs- und Prüfungsschule, und zugleich eine Schule der Selbst- und Menschenkenntniß«. – Vgl. DERS., Einige Bemerkungen über die Bildungsmittel des katholischen Klerus (wie Anm. 24) 355–362.

28 Dekret *Optatam totius* über die Ausbildung der Priester. Lateinischer Text und offizielle deutsche Übersetzung mit Einleitung und Kommentar von Josef Neuner, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil II 309–355, bes. 334 (Artikel 11).

29 SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 110f.

In erster Linie sollten sich die Geistlichen selber um Selbstvervollkommnung bemühen und sich befähigen, in Katechese und Predigt die Botschaft Christi so zu verkünden, daß sie den ganzen Menschen anspreche und zu einem tätigen Christsein motiviere: »Nach dem Beispiel Jesu benutzt der würdige Geistliche die frommen und emsigen Stunden der Einsamkeit als Vorbereitung der thätigen Berufserfüllung, indem er sein Gemüth für das große, mit Gefahren und Hindernissen umwundene Geschäft des Berufs stärkt, und jenen Anlässen des Verderbnisses ausweicht, welche den Adel der Seele so leicht gefährden, indem sie den Geist zerstreuen und erniedrigen«³⁰. Die 1805 für das Bistum Konstanz erlassene Visitationsverordnung verfügte, daß jeder Priester, der nicht die Heilige Schrift in einer vollständigen Ausgabe, die Trienter Konzilsbeschlüsse, den Catechismus Romanus und die Konstanzer Synodalia als gleichsam unverzichtbaren »Handapparat« besaß, diese *sub poena suspensionis* innerhalb zweier Monate anzuschaffen habe. Gleichzeitig hatte der bischöfliche Visitator unter anderem auch darüber zu berichten, welche Werke der Dogmatik und Moraltheologie, der Pastoral und des Kirchenrechts, der Homiletik und Katechetik der jeweilige Pfarrer sein eigen nannte³¹. Wessenberg bemühte sich aber auch, die zum Teil unwürdige Stellung und Behandlung der Hilfspriester (Vikare) zu verbessern. Er untersagte deren »willkürliche Entlassung« und setzte »neben anständiger Verpflegung und Wohnung« ein Gehaltsminimum von 50 fl fest, damit die jungen Priester »nicht Lust und Trieb verlieren, sich den seelsorgerlichen Geschäften zu widmen, oder ihnen unmöglich gemacht werde, sich ein und anderes zur Ausbildung dienliche Buch anzuschaffen«³². Zur Beförderung des Selbststudiums verschärfte Wessenberg in Anwendung bestehender, aber nicht beachteter kirchlicher Vorschriften die Anforderungen für die Beichtapprobation, die erst nach erfolgreichem Bestehen einer entsprechenden Prüfung verlängert wurde³³. Außerdem machte er die Verleihung der Pfarreien (nach dem Vorbild im »josephinischen« Österreich und ungeachtet des Widerstands weltlicher Patronatsherren) vom Bestehen der Pfarrkonkursprüfung abhängig³⁴.

Um darüberhinaus die Fortbildung der Priester auf Dekanats-ebene zu gewährleisten und die »berufsmäßige Geistesbildung« auf Dauer zu sichern, erweckte Wessenberg die sogenannten *Pastoralkonferenzen* (auch Priester- oder Kapitelskonferenzen genannt) zu neuem Leben³⁵. Priesterkonferenzen mit geistlichem Charakter waren schon in der Alten Kirche und im Mittelalter bekannt gewesen. Beispielsweise hatte im 10. Jahrhundert Bischof Ulrich von Augsburg (923–973) dem Bericht seiner Vita zufolge Priesterversammlungen (*capitula*) durch-

30 Konferenzrezefß Wessenbergs vom 29. November 1805 *Ueber das Sinken des Ansehens der Geistlichen*, in: DERS., Mittheilungen (wie Anm. 21) I 189–191, hier 190.

31 Verordnungen in Betreff der Visitationen, Konstanz, 22. Mai 1805, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 218–230, hier 220. – Neudruck bei Peter Thaddäus LANG, Die Pfarrrisitationsakten des Bistums Konstanz im Diözesanarchiv Rottenburg, in: RJKG 10 (1991) 155–182, hier 160–164.

32 Generalvikariatserlaß vom 23. Juni 1802, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 67–69, hier 68f.

33 Generalvikariatserlasse vom 20. Mai 1802 und 26. Januar 1804, in: Ebd. I 73f. und 168f.

34 Ordinariatsersaß vom 27. Dezember 1804, in: Ebd. I 176–178. – Wolfgang MÜLLER, Wessenberg und Vorderösterreich, in: Hans MAIER/Volker PRESS (Hrg.), Vorderösterreich in der frühen Neuzeit, Sigmaringen 1989, 199–207, hier 203.

35 Zu Ursprung und frühen Formen der Pastoral-konferenzen siehe: P. L. PÉCHENARD, *Conférences ecclésiastiques*, in: DThC 3 (1908) 818–828. – Gerhard RÖMER, Pastoral-konferenzen, in: LThK² 8 (1963) 159f. – Zu den Pastoral-konferenzen im Bistum Konstanz: Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Geschichtliche Darstellung der Pastoral-Konferenzen im Bisthum Konstanz, in: DERS., Mittheilungen (wie Anm. 21) I 1–44 [Erstdruck unter der Überschrift: *Historische Einleitung* im ersten Heft des AP 1804 I III–XXXII, 1–14]. – Ludwig MÖDL, Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel der Pastoral-konferenzen von 1854–1866 im Bistum Eichstätt (Eichstätter Studien NF 21), Regensburg 1985, 40–44.

geführt, weshalb Wessenberg meinte annehmen zu dürfen, daß solche Kapitelskonferenzen damals auch im Bistum Konstanz in Übung gewesen seien³⁶. In der Neuzeit gab sodann das Konzil von Trient (1545–1563) den Ausschlag zur Neubelebung der Pastoralkonferenzen, das in seinen Reformbeschlüssen die sorgfältige Ausbildung und Erziehung der Priester eingeschärft und zur Beförderung der Katholischen Reform die regelmäßige Abhaltung von Provinzial- und Bistumssynoden empfohlen hatte³⁷. Als erster hat der Mailänder Erzbischof Karl Borromäus (1538–1584) ab 1565 monatliche Pastoralkonferenzen in seinem Sprengel und in der Kirchenprovinz Mailand eingeführt³⁸. Wenig später fand diese Einrichtung unter Fürstbischof Mark Sittich von Hohenems (1561–1589) im Anschluß an eine 1567 abgehaltene Diözesansynode auch im Bistum Konstanz Eingang. Sie vermochte sich indes nie richtig durchzusetzen und wurde wieder aufgegeben³⁹. Wessenberg hat sich bei der Einführung der von ihm mit Nachdruck geförderten Pastoralkonferenzen denn auch auf das Vorbild des Mailänder Erzbischofs und auf die Konstanzer Synodalbeschlüsse berufen können. Den eigentlichen Anstoß dürfte er indes anderswo erhalten haben. Es scheint nämlich gerade in dieser Frage eine in der bisherigen Forschung nicht oder nur wenig bekannte Abhängigkeit von Johann Michael Sailer vorzuliegen⁴⁰. Was Wessenberg mit bemerkenswertem Erfolg in die Praxis umsetzte, hatte Sailer 1783 in dem von ihm verfaßten, schon genannten Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen theoretisch grundgelegt: In diesem Schreiben, das zu den bedeutenden Hirtenbriefen der Aufklärungszeit gehört, empfahl Sailer die Wiedereinführung und ordnungsgemäße monatliche Abhaltung von Pastoralkonferenzen auf Dekanatsstufe, einschließlich der dann auch von Wessenberg geforderten Berichterstattung an das Ordinariat und die alle Seelsorger verpflichtende Teilnahme an diesen Veranstaltungen⁴¹. Pastoralkonferenzen verstand Sailer als »ein tätiges Beförderungsmittel der so nötigen Aufklärung in Religionssachen«, das dazu beiträgt, »daß sich die einzelnen Seelsorger enger und fester aneinander schließen und in edler Verbrüderung auf Einem Wege zu Einem Ziele, mit vereinter Kraft muthiger forteilen.«⁴²

36 WESSENBERG, *Geschichtliche Darstellung* (wie Anm. 35) 10f. – Zu den Priesterkonferenzen Bischof Ulrichs: *Vita Sancti Oudalrici Episcopi Augustani*. Auctore Gerardo, in: *Vitae quorundam Episcoporum Saeculorum* X, XI, XII, auf Vorlage der kritischen Ausgabe der *Monumenta Germaniae Historica* lateinisch-deutsch herausgegeben von Hatto KALLFELZ, (*Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters*. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 22), Darmstadt 1986, 35–167, hier 82. – Über Ulrich: Manfred WEITLAUFF (Hrg.), *Bischof Ulrich von Augsburg 890–973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung*. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993, Weissenhorn 1993.

37 *Concilium Tridentinum*. Sessio 23. *Super reformatione* 18 (Über die Priesterbildung); Sessio 24 *De reformatione* 2 (Provinzial- und Bistumssynoden).

38 Über Karl Borromäus und seine Reformtätigkeit siehe: *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, ed. Achille RATTI [Pius XI.], 4 Bde., Mailand 1890–1899. – TRE 7 (1981) 83–88 [Giuseppe ALBERIGO]. – Zu den von Borromäus eingeführten Pastoralkonferenzen: MÖDL (wie Anm. 35) 23–34.

39 WESSENBERG, *Geschichtliche Darstellung* (wie Anm. 35) 16–27. – Zur Diözesansynode des Jahres 1567: Konstantin MAIER, *Die Konstanzer Diözesansynoden im Mittelalter und in der Neuzeit*, in: *RJKG* 5 (1986) 53–70, hier bes. 63–67.

40 PROBST (wie Anm. 10) 276 und MEIER (wie Anm. 10) 143 vertreten hinsichtlich der Pastoralkonferenzen gleichfalls die These einer Abhängigkeit Wessenbergs von Sailer.

41 Text des Hirtenbriefs in lateinischer Fassung in: Johann Michael SAILERS sämtliche Werke, hrg. von Joseph WIDMER, Bd. 40, Sulzbach 1841, Anhang I–LXIV, hier XXXIII–XXXVI; deutsche Fassung Augsburg 1784, hier 79–85. – Zu Sailers Hirtenbrief und dessen Bedeutung siehe: SEILER (wie Anm. 7) 209–227. – MEIER (wie Anm. 10) 130–147.

42 Deutsche Fassung (wie Anm. 41) 80f. – Vgl. SEILER (wie Anm. 7) 220. – PROBST (wie Anm. 10) 42f.

Wessenberg maß den Pastoral Konferenzen ähnlich wichtige Funktionen zu, wenn er sie als eine »treffliche Uebungsschule für Seelsorger«, als Mittel zum priesterlichen Gedankenaustausch, zur Weiterbildung und zu gegenseitiger Belehrung und Ermutigung bezeichnete⁴³. Aus späterer Rückschau erschienen ihm die Pastoral Konferenzen als eine »fortdauernde Anstalt des *wechselseitigen Unterrichts* unter der Geistlichkeit und einer unausgesetzten *Korrespondenz*« zwischen ihr und dem Bischofe und seinem Ordinariat. Durch sie erfahre der Bischof »die obwaltenden Zustände, Wünsche, Gebrechen, Bedürfnisse« und befähige ihn, je nach Bedarf die entsprechenden Maßnahmen zu verfügen⁴⁴.

Eingeführt wurden die Pastoral Konferenzen im Bistum Konstanz nach vorausgehender Befragung und Zustimmung der Dekane durch *Regulativ* vom 8. Februar 1803⁴⁵. Die Verordnung enthielt in sieben Abschnitten genaue Bestimmungen über die Einteilung der Landkapitel in Distrikte (Regiunkeln), die Leitung, die Häufigkeit, die Gegenstände und den Verpflichtungscharakter der Zusammenkünfte sowie über die Regelung der darüber anzufertigenden Protokolle. Zusatzverordnungen vom 10. Juni 1803 und 16. August 1804 brachten eine aus bisheriger Erfahrung gewonnene Präzisierung. Demnach war nicht an ein in allen Punkten einheitliches Modell gedacht. Örtliche und personelle Gegebenheiten sollten berücksichtigt werden, insbesondere hinsichtlich des Konferenzortes (jeweils an einem Ort oder wechselnd an verschiedenen Orten). Auch die Konferenzdauer – wenn möglich nachmittags von 14.00 Uhr bis 18.00 Uhr – war den gegebenen Verhältnissen anzupassen⁴⁶. Im einzelnen verpflichtete Wessenberg die Geistlichen, in regelmäßigen Abständen zwei- bis dreimal im Jahr in kleinerem Kreise – eben distriktweise – zu solchen (Fortbildungs-) Konferenzen zusammenzukommen. Auf einer weiteren, vierten Konferenz hatten anschließend Vertreter aus allen Distrikten auf Dekanatebene einmal jährlich eine Evaluation der erzielten Konferenzergebnisse vorzunehmen. Unentschuldigtes Fernbleiben wurde durch eine Geldstrafe zuhanden der Kapitelskasse, im wiederholten Fall mit einem Verweis durch das Generalvikariat geahndet. Gelage und Kartenspiel waren untersagt, Bewirtung war zu bezahlen. Für die anfallenden gemeinsamen Kosten (für Schreibmaterial und Bücher) sollte die Kapitelskasse aufkommen. Alle Teilnehmer, ob Hilfs- oder Ordenspriester, Kaplan oder Pfarrer besaßen auf den Konferenzen gleiches Recht der Mitbestimmung und der freien Meinungsäußerung – nach dem Grundsatz: »Jeder könne hier als Lehrer auftreten; aber auch der gelehrteste sey hier ein

43 Generalvikariatserslaß vom 5. Januar 1803, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 92–94, hier 93 f. – Vgl. Sailers Hirtenbrief (wie Anm. 41), deutsche Fassung 80: Durch die monatlichen Konferenzen sollen »die Pfarrer und andere zur Seelsorge bevollmächtigte Priester ... mannigfaltige Fragen über Gegenstände, die innerhalb dem Kreise der Seelsorge liegen, aufwerfen und untersuchen, die gegebenen Antworten prüfen, über die dringendsten Pfarrangelegenheiten gemeinschaftlichen Rath einholen und austheilen und so nach vollendeter brüderlicher Unterredung weiser und zur Erfüllung ihrer Pflichten aufgelegt nach Hause kehren.« – Vgl. Wessenbergs Konferenzrezeß vom 5. Juli 1805 an die Konferenzmitglieder des Landkapitels Wil, in: DERS., Mittheilungen (wie Anm. 21) I 144–149.

44 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Die wichtigsten Ergebnisse der Pastoral Konferenzen im Bistum Konstanz von 1802 bis 1827 in systematischem Zusammenhang geordnet, oder: Das Archiv der Pastoral Konferenzen im Bistum Konstanz im Auszuge, 8 Bde., Ehingen 1835–1839, hier I IV.

45 Regulativ für die zweckmäßige Abhaltung der Konferenzen im Kapitel N. vom 8. Februar 1803, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 94–97. – Zur Befragung der Dekane siehe die beiden ohne Verfasserangabe gedruckten Aufsätze *Ueber die Frage: wie können Capitels-Konferenzen am nützlichsten gehalten werden?* und *Ueber Kapitels-Konferenzen nebst einem Plane zu denselben. Von einem Dekane an seinen Amtsbruder*, in: GM 1802 I 130–145 bzw. 1802 II 507.

46 Generalvikariatserslaß vom 5. Januar 1803, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 92–94, hier 93.

Schüler!«⁴⁷ Die Pastoral Konferenzen sollten in einem Geiste der Offenheit und Wahrheitsliebe sowie in brüderlicher Eintracht stattfinden⁴⁸.

Auf diesen Zusammenkünften hatten die Geistlichen unter der Leitung eines gewählten Konferenzdirektors ein freigewähltes, vom Generalvikar vorausgehend jedoch genehmigtes⁴⁹ Thema aus dem weiten Feld pastoraler Tätigkeit zu bearbeiten. Jeder Teilnehmer mußte eine schriftliche Arbeit vorlegen, deren Ausarbeitung sich insbesondere an der Heiligen Schrift, dem Kirchenrecht, der Kirchengeschichte und der persönlichen pastoralen Erfahrung ausrichten sollte⁵⁰. Die Aufsätze wurden im Plenum vorgelesen, darüber diskutiert und zusammen mit dem darüber verfaßten Konferenzprotokoll an den Dekan weitergeleitet. Dieser wiederum hatte die Arbeiten in den Distrikten seines Landkapitels zirkulieren zu lassen und das Wesentliche, wie es hieß, hernach an das Generalvikariat zur Begutachtung einzusenden. Ihrem Inhalt nach sollte die behandelte Thematik stets einen praktischen Bezug zur Seelsorgetätigkeit haben. Die Behandlung ausschließlich dogmatischer Themen blieb deshalb ausgeschlossen, weil sie, wie der Konstanzer Generalvikar meinte, nur zu theologischen Spitzfindigkeiten, schädlichen Mißverständnissen und Zwietracht führe. Diese Wessenberg oft verübelte Einschränkung weist auf seine Abneigung gegen alle rein spekulative Theologie hin (wie sie der Barockscholastik eigen war), die der Generalvikar aber mit nicht wenigen seiner Zeitgenossen, einschließlich Sailers, teilte⁵¹. Interessant ist, daß später auch der Augsburger Bischof Ignaz Albert von Riegg (1824–1836), als er 1826 Pastoral Konferenzen in seinem Bistum einführt, die Behandlung »blos speculative[r] Wahrheiten« untersagte. Der ganz im Sinne einer Überwindung der Aufklärung wirkende Oberhirte begründete diese Maßnahme bemerkenswerterweise mit derselben Begründung wie ehemals Wessenberg: Sie würden, heißt es in der bischöflichen Verordnung, nur zu Streitigkeiten über theologische Schulmeinungen und zu Zänkereien führen⁵². Daß Wessenberg auch Fragen des Staatskirchenrechts (nicht aber des allgemeinen Kirchenrechts!) von der Behandlung ausgenommen wissen wollte, hing dagegen primär mit dem Mißtrauen zusammen, mit welchem namentlich die bayerische und die württembergische Regierung die Pastoral Konferenzen zeitweise beargwöhnt haben⁵³.

Damit niemand im Zweifel bliebe, welcher Art die gewünschten Themen seien, und wohl auch in Reaktion auf gewisse Anlaufschwierigkeiten⁵⁴, hat Wessenberg selber im Rahmen der bischöflichen Verordnung vom 14. August 1804 mit der Publikation eines Katalogs von 275 Konferenzfragen ein mögliches – keineswegs verpflichtendes – Themenspektrum zur freien Auswahl vorgelegt⁵⁵. Die in 15 Gruppen unterteilten Konferenzfragen zeichneten sich aus durch eine außergewöhnliche Vielfalt und deckten den gesamten Bereich priesterlich-seelsor-

47 Regulativ für die zweckmäßige Abhaltung der Konferenzen, in: Ebd. I 94–97, hier 96.

48 Generalvikariatserslaß vom 5. Januar 1803, in: Ebd. I 92–94.

49 Generalvikariatserslaß vom 10. Juli 1803, in: Ebd. I 97f., hier 98.

50 Generalvikariatserslaß vom 16. August 1804, in: Ebd. I 102f.

51 Generalvikariatserslaß vom 10. Juni 1803, in: Ebd. I 97f. – Zu Sailers Stellung zur Scholastik: MEIER (wie Anm. 10) 160–163.

52 Oberhirtliche Anordnung des hochwürdigsten Bischofs von Augsburg, die Abhaltung von Pastoral Konferenzen betreffend, Augsburg, 8. Februar 1826, in: AP 426 II 411–426, hier 416. – Über Bischof Riegg: GATZ, Bischöfe 1983, 620f. [Peter RUMMEL].

53 HAGEN, Geschichte I, Stuttgart 1956, 339. – AP 1807 II 35 (über bayerische Maßnahmen im Landkapitel Isny).

54 Wessenberg an Müller, Konstanz, 12. März 1803, in: Briefwechsel Wessenberg–Müller (wie Anm. 1) 154: »Es sind bereits treffliche Berichte von gehaltenen Konferenzen eingetroffen. Mitunter kommt aber auch närrisches Zeug. Indessen lasse ich mich nicht verdriessen, alle Berichte zu beantworten, und nach und nach wird der Wetteifer rege«.

55 Generalvikariatserslaß vom 16. August 1804, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 102f. Der Fragekatalog mit der Überschrift *Konferenzfragen* gedruckt in: Ebd. 102–128.

gerlichen Lebens und Wirkens ab. Einleitenden allgemeinen Fragen nach einer möglichst optimalen Organisation der Pastorkonferenzen folgten Fragen, die um die Themen kreisten: »Vorbereitung zum Geistlichen und Seelsorger-Stand«; »Wesentliche Eigenschaften des würdigen Geistlichen, und Bildung seines Charakters in Geist und Wandel«; »Pfundbewerbungen«; »Das Verhältniß des Geistlichen zu zeitlichen Gütern«; »Aeußeres Betragen des Geistlichen, Umgang, Gesellschaft, Ergötzungen, Einsamkeit«; »Berufsmäßige Studien des Geistlichen«; »Verhalten des Geistlichen in verschiedenen Verhältnissen, Lagen und Umständen nach dem Geiste seines Berufs«; »Sittlichreligiöse Verbesserung der Pfliegempfohlenen, besonders durch Unterricht«; »Berufsmäßiges Verhalten in Hinsicht zeitlicher Angelegenheiten der Pfarrgenossen«; »Gottesdienstliche Verrichtungen und öffentliche Andachtsübungen«; »Von den heiligen Sakramenten«; »Erziehung und Unterricht der Jugend«; »Geist der Verfassung der Ruralkapitel«. Den Abschluß bildeten Fragen zur Kirchengeschichte, wobei unter anderem darüber nachgedacht werden sollte, welchen Gewinn der Priester »für seine Berufsgeschäfte aus der Kirchengeschichte ziehen« könne und nach welcher Methode die Kirchengeschichte und insbesondere die Diözesangeschichte geschrieben werden müsse, damit sie »für den Seelsorger in jeder Hinsicht lehrreich«⁵⁶ sei.

Die auf den Konferenzen erarbeiteten Aufsätze hat Wessenberg über 25 Jahre hinweg selbst durchgesehen und darüber an die Kapitel Gutachten, sogenannte Konferenzrezesse, ergehen lassen, in denen er seine (mitunter auch widersprechende) Ansicht zu den in den Berichten behandelten Fragen jeweils knapp und sorgfältig begründet darlegte⁵⁷. Die besten Arbeiten wurden als Anerkennung und Ansporn in die 1802 gegründete Zeitschrift *Geistliche Monatsschrift mit besonderer Rücksicht auf das Bisthum Konstanz* aufgenommen und auf diese Weise dem ganzen Klerus zur Kenntnis gebracht. Allerdings mußte die *Geistliche Monatsschrift* wegen verschiedener Streitigkeiten nach nur zwei Jahren eingestellt werden⁵⁸. Seit 1804 erschien die Zeitschrift bis zum Ende der offiziellen Tätigkeit Wessenbergs als Konstanzer Bistumsverweser 1827 – und unter seiner letztverantwortlichen Redaktion – unter dem Namen *Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz* ohne Unterbruch in regelmäßiger monatlicher Folge. Sie umfaßt somit insgesamt, die zwei Jahrgänge der *Geistlichen Monatsschrift* mitgerechnet, 26 Jahrgänge in 52 Bänden⁵⁹.

Mit dieser Zeitschrift hatte Wessenberg ein Publikationsorgan geschaffen, das ganz in den Dienst der Pastorkonferenzen gestellt wurde, auf polemische Auseinandersetzung gänzlich verzichtete und jedem im Bistumsdienst stehenden Geistlichen offenstand⁶⁰. Der Kreis der Autoren war gemäß dem Ansatz sehr weit gespannt und reichte vom Alumnus des Priesterseminars bis zum Generalvikar⁶¹. Am häufigsten vertreten waren, was kaum verwunderlich ist, Wessenbergs engere und engste Mitarbeiter: an erster Stelle der spätere Konstanzer Münster-

56 Ebd. I 128.

57 Von Wessenberg in Auswahl veröffentlicht in: DERS., Mittheilungen (wie Anm. 21) I 45–444.

58 Zur *Geistlichen Monatsschrift* und den Gründen ihrer Aufhebung: Julius DORNEICH, Franz Josef Buß und die katholische Bewegung in Baden (Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte 7), Freiburg 1979, 104–106. – BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3) 302.

59 Alois STIEFVATER, Das Konstanzer Pastoral-Archiv. Ein Beitrag zur kirchlichen Reformbestrebung im Bistum Konstanz unter dem Generalvikar I. H. von Wessenberg, 1802–1827, Freiburg im Breisgau 1940.

60 GM 1803 II 519 (Ankündigung).

61 Rede über den Geist des katholischen Priesterthums, gehalten in der Seminariumskirche zu Meersburg den 17. May 1808 von Alexander Hauri, Alumnus-Subdiakon, als Herr Joseph Kürzel, Alumnus-Priester, seine erste Messe las, in: AP 1808 II 209–225. Die Aufnahme begründete Wessenberg in einem Redaktionsvermerk: »Als Beleg von dem Bestreben in dem Bischöfl[ichen]. Seminar geschickte Prediger des Evangeliums zu bilden, und zur Aufmunterung des Eifers junger Geistlicher erhält diese Rede in dem Pastoralarchiv eine Stelle.«

pfarrer Joseph Willibald Strasser (1769–1846)⁶², der in seinem Auftrag das 1812 erschienene Konstanzer Bistumsgesangbuch bearbeitete; der nachmalige Bischof von Mainz Vitus Burg (1768–1833)⁶³, der Wessenberg 1817 auf seiner Romreise begleitete; der Sailer Schüler und spätere Erzbischof von Freiburg Ignaz Anton Demeter (1773–1842)⁶⁴; der Luzerner Stadtpfarrer und Bischöfliche Kommissar Thaddäus Müller (1763–1826)⁶⁵; die später im Bistum Rottenburg führend tätigen Ludwig Anton Haßler (1755–1820)⁶⁶, Stadtpfarrer von Rottweil, Joseph Mets (1758–1819)⁶⁷, 1809–1812 Geistlicher Regierungsrat in Konstanz, und der nachmalige Rottenburger Domkapitular Martin Münch (1775–1857)⁶⁸; der gelehrte Ex-Benediktiner von St. Blasien, Lukas Meyer (1744–1821)⁶⁹; außerdem einflussreiche Seelsorger wie der Freiburger Münsterpfarrer Johann Nepomuk Biechele (1762–1829)⁷⁰, Dekan Friedrich Dossenberger (* 1776)⁷¹, Pfarrer in Orsenhausen, und Marcus Fidel Jäck (1761–1845)⁷², 1824–1827 letzter Regens des Meersburger Priesterseminars, dann Domkapitular in Mainz; ferner Pfarrer Wilhelm Mercy (1753–1825)⁷³ von Gruol sowie Wessenbergs ungleich radikaler veranlagten Freunde Fridolin Huber (1743–1841)⁷⁴, Pfarrer von Deißlingen, und der Stuttgarter Hofprediger (seit 1784) Benedikt Maria von Werkmeister (1745–1823)⁷⁵.

Ihrem Inhalt nach bildete die Zeitschrift gleichsam das Spiegelbild der in den Zusammenkünften geleisteten Arbeit. Die darin veröffentlichten, seit 1804 namentlich gezeichneten

62 Über STRASSER: Friedrich POPP, Studien zu liturgischen Reformen im Zeitalter der Aufklärung, in: FDA 87 (1967) 7–86. – BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3) 295 f. (Lit.). – Franz KOHLSCHNEIN, »Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauche bei der öffentlichen Gottesverehrung im Bistum Konstanz« (wie Anm. 78). – DERS., »Schulmesse« und »Kindermesse« seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts. Joseph Willibald Strasser (1744–1817) als Vorläufer einer Liturgie für und mit Kindern, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 35/36 (1993/94) 43–81.

63 Über BURG: GATZ, Bischöfe 1983, 85–87 [Anton BRÜCK]. – Zu Wessenbergs Romreise: BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3) 438–474.

64 Über DEMETER: GATZ, Bischöfe 1983, 122 f. [Erwin GATZ].

65 Über MÜLLER: Briefwechsel Wessenberg – Müller (wie Anm. 1) 10*–14* (Lit.). – BBKL 6 (1993) 304–308 [Manfred WEITLAUFF].

66 Über HASSLER: Franz Karl FELDER/Franz Joseph WAITZENEGGER, Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit I–III, Landshut 1817–1822, I 302–302, III 500. – ADB 11 (1880) 20.

67 Über METS: Joseph ZELLER, Das Generalvikariat Ellwangen 1812–1817 und sein erster Rat Dr. Joseph von Mets. Nebst einmaliger Herausgabe der Autobiographie des Geistlichen Rats Dr. Joseph von Mets. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Bistums Rottenburg, Tübingen 1928. – BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3) 295 (Lit.).

68 Über MÜNCH: FELDER/WAITZENEGGER (wie Anm. 66) I 24 f.

69 Über MEYER: Joseph BADER, Das ehemalige Kloster Sanct Blasien auf dem Schwarzwalde und seine Gelehrten-Academie, in: FDA 8 (1874) 103–253, hier 231–235. – BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3) 305 f.

70 Über BIECHELE: Karl Heinz BRAUN, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 35), Freiburg–München 1990, 42.

71 Über DOSSENBERGER: FELDER/WAITZENEGGER (wie Anm. 66) I 180 f., III 431.

72 Über JÄCK: KELLER, Priesterseminar (wie Anm. 18) II 430–437. – BISCHOF, Bistum Konstanz (wie Anm. 3) 305 (Lit.).

73 Über MERCY: Albert WALDENS PUL, Wessenberg-Briefe im Pfarrarchiv Gruol, in: Oberrheinisches Pastorallblatt 61 (1960) 257–260.

74 Über HUBER: August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953, 216–278.

75 Über WERKMEISTER: HAGEN, Aufklärung (wie Anm. 74) 9–212. – Hermann TÜCHLE, Von der Reformation bis zur Säkularisation, Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1981, 275–278.

Beiträge (die in der Regel eine der von Wessenberg vorgelegten Fragen aufgriffen) zeigen die vordringlichsten pastoralen Intentionen des Konstanzer Generalvikars. Die ersten zwölf Jahrgänge von 1802 bis 1813 (in welcher Zeit die hauptsächlichsten Reformverordnungen erlassen wurden) enthalten, um nur ein Zahlenbeispiel zu nennen, 420 Konferenzaufsätze (davon 108 Arbeiten zu liturgischen Themen⁷⁶) und über 150 Buchrezensionen von 124 verschiedenen Autoren⁷⁷. Die Aufsätze geben Auskunft über alle damals aktuellen Fragen auf pastoralem und liturgischem Gebiet (insbesondere hinsichtlich einer würdigen und feierlichen Gestaltung des Pfarrgottesdienstes und der aktiven Teilnahme der Gläubigen daran, des Gebrauchs der Muttersprache, der Bedeutung von Predigt und Kirchengesang, der pfarreizen-trierten Seelsorge, der Reduktion und Vereinheitlichung der Feiertage, der Volksfrömmigkeit). Breiten Raum nahm die Diskussion über eine zeitgemäße Glaubensunterweisung, über die Förderung des Schulwesens und die Verbreitung der Bibel im Volk ein, ferner die Einführung des Konstanzer Bistumsgesangbuchs, das nach seinem Erscheinen 1812 sich während des ganzen 19. Jahrhunderts großer Beliebtheit erfreute (32. und letzte Auflage 1870)⁷⁸. Nicht zuletzt waren es immer wieder auch Fragen, die um Beruf, Lebensstand und Standesethik des Priesters kreisten, einschließlich des häufig behandelten Themas über Kleidervorschriften⁷⁹. Darüberhinaus enthielt das *Archiv für die Pastorkonferenzen* außer den bischöflichen Verordnungen und Wessenbergs Konferenzrezessen auch Predigterwürfe, exegetische Erläuterungen der Sonntagsperikopen, Segnungsformeln, Anleitungen für den Religionsunterricht, praktische Fallbesprechungen besonders schwieriger Seelsorgevorkommnisse, Lieder für den Gottesdienst und zu den Festen des Kirchenjahres (nicht selten von Wessenberg selber gedichtet⁸⁰), Rezensionen wichtiger Neuerscheinungen vor allem theologischer und pädagogischer Werke, biographische Skizzen über verdiente verstorbene Geistliche, historische Beiträge zur Konstanzer Bistumsgeschichte und vieles andere mehr.

Die Wirkung des *Archivs für die Pastorkonferenzen* als einer eigentlichen Seelsorgerzeitschrift, die jeden Geistlichen in dem weiten Bistum erreichte, als Plattform für Wessenbergs Reformideen und als Mittel der Priesterfortbildung kann schwerlich überschätzt werden. Konzipiert als Forum zu wissenschaftlich-theologischer Diskussion über die Belange der Seelsorge und der Meinungsbildung für spätere bischöfliche Verordnungen wirkten der Konstanzer Generalvikar (und seine Mitarbeiter) über dieses Organ vielfältig erzieherisch auf die Geistlichen. Als Handreichung für den Konstanzer Klerus gab die Zeitschrift den Seelsorgern für ihr tägliches Wirken in der Gemeinde mannigfache Anregungen und Hilfen zur Erweiterung ihres geistigen Blickfeldes und machte sie außerdem mit den Ideen Wessenbergs vertraut. In ihr kann man noch heute – selbst bei einer nicht jedes Detail auslotenden Durchsicht der 52 Bände – den von Wessenberg geprägten Klerus förmlich »am Werk« sehen. Sie reflektiert ein unter schwierigen Umständen neu gefundenes priesterliches Selbstverständ-

76 KELLER, Liturgiereform (wie Anm. 13) 20.

77 Ludwig Anton HASSLER, Uebersicht der ins Archiv für Pastorkonferenzen im Bisthum Konstanz durch die ersten zwölf Jahrgänge niedergelegten Arbeiten, in: AP 1813 II 441–488, hier 471.

78 Dazu jetzt: Franz KOHLSCHHEIN, »Christkatholisches Gesang- und Andachtsbuch zum Gebrauche bei der öffentlichen Gottesverehrung im Bisthum Konstanz« (Konstanz 1812), in: Franz KOHLSCHHEIN/Kurt KÜPPERS (Hrg.), »Der große Sänger David – euer Muster«. Studien zu den ersten diözesanen Gesang- und Gebetbüchern der katholischen Aufklärung (LQF 73), Münster 1993, 137–281.

79 Vgl. dazu Wessenbergs Konferenzfragen: »Wesentliche Eigenschaften des würdigen Geistlichen, und Bildung seines Charakters in Geist und Wandel«, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 105–107. – Die nach Auffassung Wessenbergs besten Konferenzaufsätze zu dieser Thematik in: WESSENBERG, Die wichtigsten Ergebnisse (wie Anm. 44) Bde. II und III.

80 Vgl. etwa die *Geistlichen Lieder* Wessenbergs, in: AP 1808 I 146–154; AP 1809 I 375–398; AP 1811 I 393–396; AP 1812 I 305–308 (Antiphonen für Marienfeste); AP 1811 I 154–160 (Gedichte Wessenbergs zu den 7 Bitten des Vaterunsers).

nis des »wessenbergischen Klerus«. Und sie dokumentiert auf hohem Niveau das verantwortungsbewußte Ringen eines »zeitaufgeschlossenen und an den Problemen einer erneuerten Seelsorge brennend interessierten Klerus unter der Führung eines tatkräftigen Generalvikars«⁸¹.

Nicht von ungefähr hat Wessenberg in den Jahren 1835 bis 1839 noch einmal eine Auswahl der besten in dieser Zeitschrift gedruckten Arbeiten zusammengestellt und unter dem Titel *Die wichtigsten Ergebnisse der Pastoral Konferenzen im Bisthum Konstanz von 1802 bis 1827 in systematischem Zusammenhang geordnet, oder: Das Archiv der Pastoral Konferenzen im Bisthum Konstanz im Auszuge*⁸² in acht stattlichen Bänden neu herausgegeben. Damit wollte er eigenem Zeugnis zufolge ein lange nachwirkendes Handbuch der kirchlichen Pastoral vorlegen⁸³.

Neben den Pastoral Konferenzen hat Wessenberg im Rahmen der Fortbildung seines Klerus die Einrichtung von sogenannten *Kapitelsbibliotheken* und die Gründung von *Lesegesellschaften* in die Wege geleitet⁸⁴. Die Kapitelsbibliotheken sollten diejenigen Bücher und Zeitschriften bereit stellen, welche die Geistlichen aus finanziellen Gründen selber nicht erwerben konnten. In den teilweise staatlich geförderten Lesegesellschaften wurden entsprechende Zeitschriften den einzelnen Mitgliedern (auch Lehrern) reihum zugänglich gemacht. Die Einrichtung der Kapitelsbibliotheken und ihr Verbleib ist bislang unerforscht geblieben. Es finden sich heute offenbar nur noch Reste solcher in Einzelfällen bis in unser Jahrhundert sorgfältig weitergeführter Bibliotheken in einigen Pfarrhäusern⁸⁵. Seit 1802 als flankierende Maßnahme zu den Pastoral Konferenzen propagiert, scheint schon ihre Einführung im Jahre 1808 mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden gewesen zu sein⁸⁶. So scheiterte etwa die Absicht Wessenbergs, in Baden die Kapitelsbibliotheken aus dem Bücherbestand aufgehobe-

81 KELLER, Liturgiereform (wie Anm. 13) 106.

82 8 Bde., Ehingen 1835–1839.

83 Ebd. I V. – »Die Ergebnisse der Konferenzen des Bisthums Konstanz sind in 26 Jahrgängen einer Zeitschrift niedergelegt. So starke Verbreitung aber diese Zeitschrift bei ihrem Erscheinen im Umfange des Bisthums erhielt, so entbehren doch dormalen die meisten Seelsorger das lehrreiche Werk in seiner Vollständigkeit. Auch ist sein nützlicher Gebrauch jetzt dadurch erschwert, daß die Aufsätze ohne systematische Ordnung in vielen Bänden zerstreut sind. Daher haben sehr Viele den Wunsch geäußert, daß die gehaltvollern Aufsätze der Zeitschrift, vorzüglich diejenigen, die die Verwaltung der Seelsorge näher berühren, als das urkundliche Ergebnis der Pastoral Konferenzen im Bisthum Konstanz, dergestalt in einem systematischen Zusammenhang gebracht, neu herausgegeben werden, daß dieses Werk dem Seelsorger zu einem Handbuch seiner Amtsführung dienen könne. Um diesem Wunsche zu entsprechen, wurde unter den Aufsätzen eine Auswahl getroffen, und dieselben nach sorgfältiger Revision in eine solche Reihenordnung gebracht, wie sie ungefähr in einem Lehrbuche der Pastoral für angemessen erachtet werden dürfte.«

84 Ordinariatserslaß vom 12. März 1808, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 129f. – Wenig Aktenmaterial dazu in: EAF Konstanz Generalia, Rubrik: Kapitelsbibliotheken und Lesegesellschaften 1. – Zur Einführung der Kapitelsbibliotheken siehe auch: Konferenzbericht von Vitus BURG, Ein Beispiel, wie Kapitelsversammlungen gehalten werden sollen (Akten der allgemeinen Versammlung des Kapitels Wiesenthal den 24. August 1808, zu Herten in der Pfarrkirche), in: AP 1808 I 71–101, bes. 90–94 sowie den entsprechenden Konferenzrezeß Wessenbergs in: Ebd. 99–101. – Zur Einführung der Lesegesellschaften: Johann Nepomuk BIECHELE, Erörterung einiger Einwendungen gegen Kapitels-Lesevereine, in: WESSENBERG, Wichtigste Ergebnisse (wie Anm. 44) I 296–305. – Entwurf zu Kapitelsbibliotheken, in: Ebd. 305–335.

85 Karl-Heinz BRAUN, Konstanzer Traditionen im Erzbistum Freiburg, in: FDA 110 (1990) 261–280, hier 271.

86 Vgl. Fridolin HUBER, Was wäre in Hinsicht der eingeführten Kapitels- und Lesebibliotheken zu wünschen übrig, damit dieselben von größerem Nutzen seyn sollen? Eine Konferenzfrage, in: AP 1824 I 68–83.

ner Klöster zu errichten, am Widerstand der badischen Regierung, welche diesen, wie sie angab, in seiner Gesamtheit der Universitätsbibliothek Freiburg reserviert hatte. Der Konstanzer Bistumsverweser mußte 1826 denn auch einräumen, daß hinsichtlich der Kapitelsbibliotheken und der Lesegesellschaften »noch Manches bisher frommer Wunsch geblieben«⁸⁷ sei.

Was nun den Erfolg der Pastoral Konferenzen sowohl hinsichtlich ihrer Einführung als auch ihrer Auswirkungen auf die Pastoral betrifft, so verlief die Einführung unterschiedlich rasch. Zwar konnte Wessenberg nach zwei Jahren ihre ordnungsgemäße Abhaltung in den meisten Landkapiteln vermelden⁸⁸. Doch gab es noch im Jahre 1809 Landkapitel, in denen die Durchführung der Konferenzen »eigenmächtig unterlassen«⁸⁹ wurde, oder – wie in Vorarlberg – durch äußere Umstände behindert war. Dennoch meinte Wessenberg 1809 feststellen zu dürfen: »Den schönsten und unzweideutigsten Beweis von dem Nutzen dieser Konferenzen liefert die Erfahrung, welche lehrt, daß die eifrige und zweckmäßige Verwaltung der Seelsorge und die heilsame Ausführung der bischöflichen Anordnungen *dort* den besten Fortgang gewinnen, wo die Seelsorger an den Konferenzen fortwährend den thätigen Antheil nehmen«⁹⁰. Bis 1815 hatte sich die Lage anscheinend verbessert und konnte Wessenberg wenn auch reichlich pathetisch schreiben: »Ihr Segen hat im Bisthum Konstanz seit fünfzehn Jahren sich auf alle Zweige der Seelsorge verbreitet. Augenscheinlich zeigt er sich in der Verbesserung so vieler Schulen, in der regen Theilnahme würdiger Seelsorger an dem Schulwesen ihrer Gemeinden, in der lehrreichen und erbaulichen Verschönerung und Veredlung des pfärrlichen Gottesdienstes, in dem fleißigern Besuche desselben, in dem erhöhten Interesse der Geistlichkeit an den Angelegenheiten des Geistes und den Fortschritten der literarischen Bildung, in zunehmender Verträglichkeit und Einigung der Gesinnungen unter denen, die berufen sind, die Boten des ewigen Friedens, die Verkünder des Reichs der Wahrheit und Liebe zu seyn; endlich in dem stets wachsenden und sich ausbreitenden reinen und ächt christlichen Eifer die Urkunden des Christenthums, wie in den Häusern der Reichen, so in den Hütten der Armen bekannt zu machen, und zur Befestigung und Erhellung des religiösen Sinnes zu benutzen. ... In brüderlichen Versammlungen hat der Seelenhirten Geist sich über den Druck der Gegenwart erhoben, ihr Muth zur Ausdauer sich gestärkt, und ihre Zuversicht sich erheitert: daß wider Gottes Kirche die Pforten der Hölle nichts vermögen, daß ihre Kinder, die das Reich Gottes aufrichtig suchen, auch um das Uebrige, das sie bedürfen, nicht vergeblich flehen, daß endlich noch immer der nämliche Sohn Gottes seine Kirche leite, welcher gesagt hat: *es werde dereinst Ein Hirt seyn und Eine Heerde*«⁹¹.

III

Pastoral Konferenzen entwickelten sich in der katholischen Kirche mit fortschreitendem 19. Jahrhundert zu einem wichtigen Mittel der Priesterfortbildung und wurden im Codex von 1917 verpflichtend vorgeschrieben. Auffallend ist, daß in Deutschland ihre Einführung

87 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Allgemeiner Rezeß über die Akten der Pastoral-Conferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Constanz vom Jahre 1826, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) 1.–5. Fortsetzung, Konstanz 1809–1827, 267–278, hier 275.

88 Generalvikariatserlaß vom 16. August 1804, in: SAMMLUNG (wie Anm. 9) I 102f.

89 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Ueber die Pastoral-Konferenzen im Jahre 1809 im Allgemeinen, in: DERS., Mittheilungen (wie Anm. 21) I 226–230, hier 227.

90 Ebd. 227f.

91 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Ein Wort zu neuer Belebung der Konferenzen im Jahr 1815, in: Ebd. I 272–275, hier 274f.

anfänglich unter starker Nachahmung des Konstanzer Modells erfolgte, freilich unter Verschweigung von Wessenbergs Namen (wenigstens in den offiziellen Dokumenten)⁹². Im Erzbistum Freiburg, das 1827 zur Hauptsache das konstanzische Erbe antrat, versuchte der nachmalige Freiburger Erzbischof Hermann von Vicari (1843–1868) an die Konstanzer Tradition anzuknüpfen. Der frühere Mitarbeiter Wessenbergs in der Konstanzer Kurie ordnete 1833 in seiner Eigenschaft als Generalvikar die Wiedereinführung der Pastoral Konferenzen und eines entsprechenden Publikationsorgans an. Diese in der Anlage ganz Wessenbergs *Archiv für die Pastoral Konferenzen* entsprechende Zeitschrift erschien schließlich in den Jahren 1838 bis 1841, mußte indes nach vier Jahren ihr Erscheinen wieder einstellen, da sich angeblich »keine qualifizierten Mitarbeiter für die jeweiligen Artikel finden ließen«⁹³. Ähnlich verhielt es sich im Bistum Rottenburg. Dort wurde das Aufhören der Konstanzer Zeitschrift gleichfalls als eine Lücke empfunden. Auf Weisung des ersten Rottenburger Bischofs Johann Baptist von Keller (1774–1845) erschienen in den Jahren 1830–1834 die *Kirchenblätter für das Bistum Rottenburg*, die mit dem fünften Doppelband wieder einschließen⁹⁴. Nach und nach eingeführt wurden Pastoral Konferenzen in den acht bayerischen Diözesen, nachdem es 1817 zur Neuordnung der Kirche Bayerns gekommen war: 1826 in Augsburg, 1827 in Würzburg, 1829 in Bamberg, sodann später 1846 in Speyer, 1854 in Eichstätt, 1859 in München-Freising, 1865 in Regensburg, 1890 in Passau⁹⁵. Die stärkste Übereinstimmung mit dem Konstanzer Vorbild zeigte sich im Bistum Augsburg, das 1817 mit dem Konkordatsabschluß zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Königreich Bayern alle konstanzischen Pfarreien auf bayerischem Territorium zugeteilt erhalten hatte. Die durch Hirtenbrief vom 3. Mai 1823 angekündigten, 1826 von Bischof Riegg, als eine »geistliche Fort-Bildungsanstalt« zur »Erziehung frommer und wissenschaftlich gebildeter Priester«⁹⁶ eingeführten Pastoral Konferenzen glichen in Zielsetzung, Struktur und praktischer Ausrichtung bis in die Einzelbestimmungen hinein den Konferenzen Wessenbergs (Aufteilung der Landkapitel in Distrikte, freie Wahl der Themen, Veröffentlichung der besten Arbeiten, Koordination durch das Ordinariat). Wohl nicht ohne persönliche Genugtuung rückte der Konstanzer Generalvikar die bischöflich-augsburgische Verordnung von 1826 in vollem Wortlaut sogleich ins *Archiv für die Pastoral Konferenzen* ein.

Wessenberg hat 1827 vor seinem Ausscheiden als Bistumsverweser die Pastoral Konferenzen rückblickend als eine Art »jährlich wiederkehrender Bistumssynode« bezeichnet. Er bekannte, daß ihm dieser »geistige Wechselverkehr (durch Lehren und Lernen) mit dem Klerus ... das Erquickendste in der ganzen Bistumsverwaltung« gewesen sei und er »nur wenige Anordnungen getroffen« habe, ohne daß er »nebst dem Gutachten vieler einzelner Seelsorger von erprobter Einsicht und Erfahrung vorzüglich die Stimme der Konferenzen zu Rath gezogen hätte.«⁹⁷ Umgekehrt fehlen allerdings systematische Untersuchungen über die

92 MÖDL (wie Anm. 35) 44–50. Dabei berief man sich in der Regel auf das borromäische Vorbild, aber auch auf ähnliche Bestrebungen der Päpste Benedikt XIII. und XIV. aus dem 18. Jahrhundert. Zugleich kam es mit fortschreitendem Jahrhundert zu einer »Verschulung« der Pastoral Konferenzen bei gleichzeitiger Praxisferne. – Zur Entwicklung im 19. Jahrhundert aufgezeigt am Beispiel des Bistums Eichstätt: Ebd. 51–295.

93 BRAUN, Konstanzer Traditionen (wie Anm. 85) 270f. – DERS., Hermann von Vicari (wie Anm. 70) 61. – Zuvor schon hatte die von Domkapitular Johann Leonhard Hug (1765–1846) herausgegebene und in den Jahren 1828 bis 1834 in sieben Heften erschienene *Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg*, zu der auch Wessenberg Beiträge lieferte, ein ähnliches Schicksal erlitten. DORNEICH (wie Anm. 58) 106f.

94 HAGEN, Geschichte I 342.

95 MÖDL (wie Anm. 35) 44f.

96 Oberhirtliche Anordnung des hochwürdigsten Bischofs von Augsburg, die Abhaltung von Pastoral Konferenzen betreffend, Augsburg, 8. 2. 1826, gedruckt in: AP 1826 II 411–428, hier 411f.

97 WESSENBERG, Allgemeiner Rezeß über die Akten der Pastoral-Conferenzen (wie Anm. 87) 274.

Akzeptanz der wessenbergischen Reformverordnungen durch die Geistlichen. Vorab in den ersten Jahren seiner Wirksamkeit hatte es an erheblichem Widerstand seitens eines Teils des Konstanzer Klerus jedenfalls nicht gefehlt, der sich nur widerstrebend Wessenbergs Reformprogramm öffnete oder es bleibend boykottierte⁹⁸. Nach heutigem Kenntnisstand besaß Wessenberg schließlich aber doch beim größeren Teil des durch seine »Schule« gegangenen Klerus – davon in den Jahren 1802 bis 1827 allein rund 700 Neupriester (ohne die Weiekandidaten des schweizerischen Bistumsanteils) – starken Rückhalt. Als Hauptursache dafür, daß es ihm gelang, in schwieriger Zeit eine Seelsorgergeneration nach seinen Vorstellungen heranzubilden, hat Wessenberg selber die Pastoralkonferenzen genannt⁹⁹. Diese im 19. Jahrhundert für die Priesterfortbildung neu »entdeckt« zu haben, bleibt sein Verdienst.

98 Wohl darauf hat Wessenberg angespielt, wenn er in seiner Rückschau schrieb (Allgemeiner Rezeß über die Akten der Pastoralkonferenzen, in: Ebd. 273: »Mit frommem Vergnügen werden sich Viele von Ihnen mit mir der mannigfaltigen und bedeutenden Schwierigkeiten erinnern, von denen sich das Werk der Verbesserung im Anfange und lange Zeit angefeindet sah.«

99 Ebd. 273f.: »Viel, sehr viel hat der Fortschritt des Guten in Ihrer Mitte den Pastoralkonferenzen zu verdanken, einer Anstalt, die nicht neu ist, die vielmehr dem kirchlichen Alterthum ganz entspricht, die aber verschlafen oder ausgeartet war, und die nur einer frischen Erweckung und bessern Richtung bedurfte, um die schönsten Früchte hervorzubringen.«

JOSEF RIEF

Bildung als »eigentliche Menschenbildung« – zur Bildungskonzeption Johann Baptist Hirschers

Bildung als eigentliche Menschenbildung¹ – so will Johann Baptist Hirscher (1788–1865) Bildung verstanden wissen. So hat er selbst sein Bildungsanliegen formuliert. Zwar stammt diese Formulierung aus dem Jahr 1849, also aus der Epoche, die gekennzeichnet ist durch seine polemischen Schriften²; aber in ihnen stößt man nicht nur auf seinen entschlossenen Eifer, sich mit den religiösen, sozialen und kirchlichen Verhältnissen und Entwicklungen auseinanderzusetzen, die im Zuge des allgemeinen Umbruchs seit 1789 mit einer nicht aufzuhaltenden gesellschaftlichen Folgerichtigkeit allenthalben immer ungestümer um sich gegriffen und vor allem auch im Großherzogtum Baden revolutionäre Bewegungen ausgelöst haben. Seine polemischen Schriften galten nicht nur geistigen Einbrüchen und äußeren Verfallserscheinungen, die – wie immer man sie auch interpretieren mag – von der Epoche der Aufklärung nicht zu trennen sind, sondern auch der teilweise sehr leidenschaftlich aufgemachten Kritik an der Art und Weise, wie man in dem vielschichtigen Vorgang der Aufklärung die Auseinandersetzung über seine persönlichen Ansichten und Positionen, d.h. über seine eigene geistige Orientierung und über seine Behandlung der in dem neuen geistigen Horizont gestellten Fragen geführt hat³. In dieser Situation der äußeren und der inneren Infragestellung, die seiner am Bildungsanliegen der neuen Zeit in hohem Maß interessierten Theologie durch den unaufhaltsamen Fortgang des Umbruchs und durch den vielbeschworenen Zeitgeist widerfuhr, den die Aufklärung gesellschaftlich, politisch, staatlich, kirchlich und theologisch zum Tragen gebracht hatte, sprach J. B. Hirscher von der eigentlichen Menschenbildung.

In dieser Formel sind *alle* Inhalte und Bezüge wirksam, auf die im Rahmen einer Erörterung der Bildungskonzeption J. B. Hirschers verwiesen werden muß, auch diejenigen, die begrifflich nur sehr mühsam zu fassen und zu vermitteln sind. Diese Schwierigkeit schließt aber nicht aus, daß es einen Weg gibt, der an alle wesentlichen Aspekte der Bildungsauffassung J. B. Hirschers heranführen kann. Für diese sind m. E. von grundlegender Bedeutung:

1. einmal sein Interesse an der Bildung gemäß dem Geist der Zeit,

1 Johann Baptist HIRSCHER, Die socialen Zustände der Gegenwart. Tübingen 1849, 40.

2 Zu nennen sind insbesondere: Die Nothwendigkeit einer lebendigen Pflege des positiven Christenthums in allen Klassen der Gesellschaft. Den deutschen Regierungen, zunächst dem deutschen Parlamente zur Würdigung vorgelegt von Dr. J. B. Hirscher, Großherzoglich Badischem Geheimen Rath, Domcapitular an der Metropolitankirche zu Freiburg im Breisgau und Professor der Theologie an der Universität daselbst, derzeit Mitglied der ersten Kammer der Badischen Stände. Tübingen 1848. – Die socialen Zustände der Gegenwart und die Kirche. Tübingen 1849. – Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Tübingen 1849. – Antwort an die Gegner meiner Schrift: »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Tübingen 1850. – Zur Orientierung über den derzeitigen Kirchenstreit. Freiburg im Breisgau 1854.

3 (Alexander VON DUSCH), Das Reich Gottes und Staat und Kirche. Eine populäre christlich-historische Antwort auf des Herrn Dom-Dekan Dr. Hirscher neueste Flugschrift: zur Orientierung über den derzeitigen Kirchenstreit. Freiburg, Herdersche Buchhandlung 1854. Für Katholiken und Nicht-Katholiken. Jena 1854.

2. sodann die nicht ohne Eigenwilligkeit ins Werk gesetzte Fruchtbarmachung dieses Interesses für seine Reich-Gottes-Theologie und
3. seine Auseinandersetzung mit der areligiösen Bildungsauffassung, die seit den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts dem Zeitgeist immer nachhaltiger das Gepräge gab.

I. J.B. Hirschers Interessen an der Bildung gemäß dem Geist der Zeit

Im allgemeinen weiß der akademisch Gebildete unserer Tage noch etwas vom Bildungsideal Wilhelm von Humboldts (1767–1835), der als Organisator des preußischen Bildungswesens sein Bildungskonzept am Persönlichkeitsideal der deutschen Klassik orientierte. Aber inwieweit ist dem auf seine Allgemeinbildung sich Berufenden – auch als Akademiker – noch bewußt, daß das abendländische Verständnis der Bildung immer auch eine positive Relation zu Religion und Tradition, zu Weltanschauung und Geschichte, zum Ganzen des Menschen und zur guten und heilvollen Gestalt seines Lebens mit den anderen in sich schließt, so daß Bildung für alle diese Dimensionen zum allerwenigsten positiv offen sein und gegebenenfalls gezielt dafür geöffnet werden muß? Wenn er solches nicht mehr ausdrücklich reflektiert, wer dürfte es dem Gebildeten heute ankreiden? Er weiß kraft seiner Erziehung, daß »der Begriff Bildung eine Fülle von Einsichten umschließt und seine Festlegung von den jeweiligen philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnissen abhängig ist«, daß folglich »keine Definition« gefunden werden kann, »mit der sich Bildung ein für allemal bestimmen ließe«⁴. Da der Begriff Bildung – wie man nach der Wende zum Subjekt behauptet – »lediglich formale Festlegungen« zuläßt, kennzeichnet Bildung heute, das Wort im allgemeinsten Sinn genommen, »sowohl den Vorgang der Menschwerdung des Menschen als auch seine Bestimmung. Sie umfaßt und rechtfertigt alle jene Verhältnisse und Maßnahmen, die zur Anregung und Unterstützung dieses Prozesses und zur Verwirklichung seines Zieles erforderlich und hilfreich sind.«⁵ Doch müssen alle diese Aussagen rein formal verstanden werden. Nicht immer war diese Auffassung anerkannt. Sie ist, abstrakt verstanden, in concreto auch gar nicht realisierbar.

Wer sich mit der Bildungskonzeption J. B. Hirschers befaßt, wird in jenen geistigen und gesellschaftlichen Umbruch hineingeführt, in dem die neu heraufkommenden Bildungsbemühungen notwendig mit dem immer noch wirksamen abendländischen Bildungsverständnis⁶, also mit der Tradition, in Konkurrenz treten und dieses dann allerdings aus dem Feld zu schlagen wissen. Der Zeitgeist steht gegen die Tradition auf. Lediglich katholische Autoren konnten noch bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts – jedoch auch damals nur noch in Gestalt einer Anmerkung – darauf verweisen, daß Bildung über die Ausbildung hinaus »ein echtes personales Grundverhältnis des Menschen zu Gott und zu den Bereichen der Welt, zur Natur und Gesellschaft, zu Geschichte und Umwelt«⁷ erstrebt; denn im allgemeinen steht spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg fest, daß die Ausbildung der Bildung endgültig den Rang abgelaufen hat. Im Gefolge der neuen Geistigkeit, die sich der Aufklärung »verdankt«, setzt der Mensch auf sein eigenes Vermögen. Ausbildung heißt die Devise. Gemäß seinem auf die Vernunft gegründeten Selbstverständnis will »Ausbildung (...) die Grundkräfte des

4 Clemens MENZE, Art. Bildung, in: StL 71 783.

5 Ebd. 783.

6 Das Ringen um diese Bildung setzt ein in der Begegnung des Christentums mit der Antike; dazu etwa: Henri Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* I und II. Paris 1949; DERS., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, herausgegeben von Richard HARDER. Freiburg–München 1957.

7 F. X. EGGERSDORFER, Art. Bildung, in: LThK 2II 470–471.

Menschen (...) entwickeln, um den Menschen, ohne Bindung an absolute Gehalte, instand zu setzen, jeder auftretenden Situation gewachsen zu sein«⁸. In der Konsequenz dieser Auffassung liegt es, daß Bildung mehr und mehr als Berufsbildung verstanden und gehandhabt werden muß.

Dieses in der Geschichte längst angekündigte Interesse an der Bildung als Ausbildung trat in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ins allgemeine Bewußtsein, z. B. in der Weise, daß man den Bildungsbegriff »als einen Ankömmling in unserer Sprache« konstatierte, wenn auch »vorderhand bloß in der Büchersprache, wie Moses Mendelsohn⁹ (1729–1786) im Jahre 1786 vermerkte. Aber die Sprache gab nur Zeugnis von der geistigen Neuprägung des Menschen, die besonders auch in der Philosophie der Zeit reflektiert wurde und maßgeblich nicht zuletzt durch *diese* auch den jungen J. B. Hirscher erreichte. Als Vikar in Röhlingen (1810–1812) war er im dortigen Pfarrhaus mit dem Lieblingsschüler Johann Michael Sailer (1751–1832), mit dem Pfarrer Johann Nepomuk Bestlin (1768–1831), zusammen, einem Prinzipal, in dessen Haus bereits auch der junge Johann Sebastian Drey (1777–1853), und zwar ebenfalls als Vikar, mit der kritischen Philosophie und den Werken der Vertreter des deutschen Idealismus in Berührung gekommen war. Wenn Gerhard Fischer mit seiner These im Recht ist, daß J. M. Sailer mit seinem Verständnis der Erziehung »die Selbstfindung des Individuums« erstrebte und vom Erzieher verlangte, er solle »durch Beispiel und Vorleben »das Menschenindividuum zu seinem Selbstführer« machen«¹⁰, hat J. B. Hirscher bereits vor Beginn seiner akademischen Lehrtätigkeit (in Ellwangen) im Jahre 1812 gelernt, in Theologie und kirchlicher Verkündigung die kritische Hinkehr des Denkens zum Subjekt zur Geltung zu bringen und dieses der Aufklärung wesentlich inhärente Element auch für sein Verständnis der Bildung zu veranschlagen.

Man muß unter dieser Rücksicht nur einmal seine große Abhandlung mit dem Thema: »Über einige Störungen in dem richtigen Verhältniße des Kirchenthums zu dem Zwecke des Christenthums«¹¹ lesen; sie läßt einiges von der vielschichtigen Spannung erahnen, in der sich die maßgeblichen Vertreter einer katholischen Erneuerung damals befanden. Sie sahen sich ja nicht nur vom Zeitgeist bedrängt. Dieser konnte der Kirche in ihrem damaligen Zustand sein Gesetz doch auch deswegen so nachhaltig aufzwingen, weil sie sich nicht zuletzt unter dem Eindruck des Reformationsjubiläums des Jahres 1817 auf ein verengtes »konfessionalistisches Selbstbewußtsein«¹² zurückzuziehen entschlossen hatte. Nichts hindert daran, die genannte Abhandlung J. B. Hirschers einmal unter diesem Gesichtspunkt ihrer Zeit zuzuordnen.

Im Grunde jedoch ohne Vorbehalt gegenüber den neuen Ideen und ohne die antikirchliche Einfärbung der Polemik, die aus dem protestantischen Lager kam und einmal mehr die Kritik an der katholischen Kirche anfachte, setzte J. B. Hirscher in der schwierigen Situation, in der sich die in Tübingen wieder errichtete Katholisch-Theologische Fakultät zumal am theologisch so herausgehobenen Ort ihres akademischen Wirkens befand, auf den Faktor Bildung. Im Zeitgeist war dieser ja allgegenwärtig, und durch J. M. Sailer gelangte er im katholischen Raum zu höchstem Gewicht. Mit Bildung meinte auch er, J. B. Hirscher, nicht anders als

8 Ebd. 470.

9 E. LICHTENSTEIN, Art. Bildung, in: HWPh I 921.

10 K. G. FISCHER, Art. Sailer, Johann Michael, in: Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe in vier Bänden. Freiburg–Basel–Wien 1970–1971) III 461.

11 In: ThQ 5 (1823) 198–262 und 371–420.

12 Rudolf LILL, Die Anfänge der katholischen Bewegung in Deutschland, in: Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert JEDIN. Band VI/1: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration. Freiburg–Basel–Wien 1971, 267.

J. M. Sailer »die Bildung des religiösen Sinnes der Christen«¹³. Er stellte sie – gewiß nicht nur wie einen *deus ex machina* – heraus als den Weg, auf dem das Individuum zur Sache, aber auch zu sich selbst und zu Gott gelangen und damit zugleich die von ihm als Lebensaufgabe zu leistende Bildungstätigkeit¹⁴ auf die Ebene führen soll, von der her alle in der Kirche anstehenden oder auf sie von außen, von der Gesellschaft oder auch vom Staat her, zukommenden Probleme gelöst werden könnten. In dem genannten Aufsatz aus dem Jahr 1823 sind diese Probleme umsichtig aufgereiht¹⁵. Aber ebenso bestimmt ist zu betonen: J. B. Hirscher kann auf den Faktor Bildung – jedenfalls in diesem Aufsatz aus der ersten Hälfte der zwanziger Jahre – nicht verweisen und auf ihn setzen ohne die wohlüberdachten Attacken auf die Kirche; doch greift er sie nicht an als ihr erklärter Gegner, sondern als der Kritiker, der sie besser, überzeugender, ihrem Urbild ähnlicher haben möchte. So wendet er sich z. B. gegen ihre Art der Verkündigung und gegen ihren Lehrbegriff¹⁶, gegen die damalige Dogmatik (einschließlich der Moraltheologie) mit ihrem theoretisch begründeten Systemgedanken¹⁷ und gegen die katholischerseits übliche Behandlung der Kirchenspaltung mit ihrer (für seine Vorstellungen) allzu unbeweglichen Orientierung an bestimmten Traditionen¹⁸ und an seiner Meinung nach nicht (mehr) notwendigen kanonistischen Festlegungen¹⁹.

Nun muß man aber, sowohl aufgrund auch schon sehr früher theologisch-wissenschaftlicher Äußerungen J. B. Hirschers selber als auch aufgrund der von Walter Fürst durchleuchteten und in eine geordnete Darstellung gebrachten Hirscherforschung²⁰ die Feststellung treffen: J. B. Hirschers Kritik an der katholischen Kirche und an der Unzulänglichkeit der in ihr vielfach betriebenen theologischen Ausbildung einschließlich der bei ihm antreffbaren Verbindung zwischen dieser Kritik und seinen Vorschlägen zur Intensivierung der Bildungsanstrengungen unter christlichen Voraussetzungen gehörte so zum Geist seiner Zeit. Ihn, diesen Zeitgeist, hat er nicht zuletzt – dieses betont die Hirscherforschung des 19. Jahrhunderts mit großer Einheitlichkeit, wie Walter Fürst gezeigt hat – auch über protestantische Autoren²¹ in sich aufgenommen, ohne »an der christlichen Wahrheit«²², wie seine begeisterten Anhänger ebenso einheitlich betonten, Abstriche zu machen. »Geist und Leben, und Erziehung« galten ihm, wie Anton Graf (1811–1867), der Nachfolger J. B. Hirschers in Tübingen, im Jahr 1841 zu sagen wußte, einfach »als das eine Nothwendige«²³, und zwar nach Maßgabe der Ausprägung, die dem Gedanken der Erziehung und Bildung im zeitgenössischen Schrifttum zuteil geworden war.

Bei dem Versuch, J. B. Hirschers Abhängigkeit vom Geist seiner Zeit und von den in ihm geradezu wuchernden Erziehungs- und Bildungsideen im einzelnen zu benennen, wird man sich folglich Zurückhaltung auferlegen, es sei denn, man ist mit der Geistesgeschichte, angefangen von der spätmittelalterlichen Mystik bis zum deutschen Idealismus, bestens

13 So in dem Aufsatz: Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchenthums zu dem Zwecke des Christenthums (zit.: Störungen), in: ThQ 5 (1823) 198–262 und 371–420.

14 Vgl. ebd. 385–389.

15 Gemeint sind: die unzureichende theologische Ausbildung der Geistlichen, ihr mangelndes methodisches Können als Religionslehrer, ihr Umgang mit der Liturgie usw.

16 Vgl. J. B. Hirscher, Störungen (oben Anm. 13), in ThQ 5 (1823) 200–219.

17 Vgl. ebd. 373–389.

18 Vgl. ebd. 206–208 und 415.

19 Vgl. ebd. 253.

20 Walter FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865). Tübinger theologische Studien, Band 15. Mainz 1979. Erster Teil: Die Hirscher-Forschung = S. 75–291.

21 Siehe ebd. 108–110 und 115–116.

22 Ebd. 141.

23 Zitiert nach W. FÜRST, a. a. O. 111.

vertraut. Anders ausgedrückt: Man müßte, um Aussagen J. B. Hirschers über Erziehung und noch viel mehr über Bildung in concreto geistesgeschichtlich einzuordnen, die Bedeutungen beachten, die in der Mystik, Philosophie und Theosophie, im Pietismus und endlich auch in der Alltagssprache mit den Begriffen: *imago Dei*, *forma*, *transformatio*, *fictio*, *exemplum*, *simulacrum* und *species* verbunden worden sind²⁴. Diesbezüglich scheint auf die Forschung allerdings noch sehr viel Arbeit zu warten.

Es gibt jedoch in J. B. Hirschers Verwendung des Wortes Bildung ein Gefälle, das m.E. eindeutig benannt werden kann. Es handelt sich:

- a) um die Verbindung des Bildungsgedankens mit der Kirchen- und Schulkritik, die »bis ins 18. Jahrhundert hinein wesentlich nur in der theosophischen Gedankenwelt, in der protestantischen Mystik und im Spiritualismus«²⁵ anzutreffen ist;
- b) um die Verbindung der im 18. Jahrhundert von der Säkularisierung, Humanisierung und Pädagogisierung erfaßten Bildungsidee »mit der Emanzipation des Emotionalen im deutschen Pietismus«²⁶, und
- c) um gedankliche Elemente, die J. B. Hirscher von Immanuel Kant (1724–1804) und Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) her erreichten und dahin beeinflussten, daß er den Prozeß der Bildung von einem Naturprozeß so entschieden abhob, wie dieses in seiner Moralthologie greifbar ist, und Bildung als Selbsttätigkeit des sittlichen Subjekts verstanden wissen wollte.

Damit ist bereits zur inhaltlichen Seite in J. B. Hirschers Bildungsauffassung hinübergeleitet.

II. Die von J. B. Hirscher nicht ohne Eigenwilligkeiten ins Werk gesetzte Fruchtbarmachung seines Bildungsinteresses in seiner Reich-Gottes-Theologie

Ob im Schrifttum J. B. Hirschers ein Bildungsbegriff im eigentlichen Sinn formuliert ist, soll hier offenbleiben. Ohne Zweifel aber ist bei ihm eine ausgesprochen systematische Tendenz zu Erziehungs- und Bildungsmaßnahmen am Werk. Ihm liegt aber nicht an der Theorie, sondern an der Praxis im Sinn der Lebenspraxis oder Lebensführung insgesamt. Es ist das große Verdienst der bereits erwähnten Arbeit, die Walter Fürst unter dem Titel: »Wahrheit im Interesse der Freiheit«²⁷ vorgelegt hat, mit diesem bei J. B. Hirscher selbst nachgewiesenen Titel auf die Eigenart der Blickrichtung aufmerksam gemacht zu haben, von der dieser sich in seinem wissenschaftlich-theologischen Engagement bestimmen ließ. Seine Bemühungen, angestoßen durch die bewußte Wahrnehmung der ungunstigen Verhältnisse auf dem Feld der Gesellschaft, zielen gemäß dieser Blickrichtung nicht auf deren theoretische Bereinigung, sondern auf ihre Wandlung zum Besseren durch die Bildung des Menschen, d. h. durch die Erhebung seiner Lebenstätigkeit zur Bildungstätigkeit; für J. B. Hirscher wird diese mit Hilfe des Instrumentariums der christlichen Moral allgemein vermittelbar, allerdings nur unter der Voraussetzung der erwähnten Blickrichtung, mit der er sich sowohl von der damaligen Moralthologie als auch von der damals gängigen Bildungsauffassung abhebt. Mit Rücksicht auf diese Blickrichtung wird man jedoch im Unterschied zu Walter Fürst fragen, ob er mit seinen Gedanken nicht doch den uralten Traditionen gefolgt ist, in denen Bildung als jener

24 Vgl. E. LICHTENSTEIN, Art. Bildung, in: HWPh I 921–937.

25 Ebd. 922.

26 Ebd. 922–923.

27 Siehe Anmerkung 20.

personale Vorgang des Gebens und Empfangens unsichtbarer Güter verstanden wurde, in dem Lehrer und Schüler zuinnigst miteinander verbunden sind²⁸.

1. Die Blickrichtung in J. B. Hirschers Bildungsauffassung

Selbstverständlich gilt, wenn man nach der Blickrichtung des an der Bildung interessierten J. B. Hirscher fragt, ohne jede Einschränkung die grundsätzliche Äußerung, die Walter Fürst darüber in seiner Untersuchung unter der Überschrift: »Leben in fortschreitender Bildung – die christliche Moral«²⁹, gemacht hat. Gemeint ist mit dieser Überschrift, daß J. B. Hirscher, wenn er die Bildung als Aufgabe des Menschen ins Auge faßt, auf das in dieser Welt real gewordene und in der Realwerdung befindliche Reich Gottes blickt, auf das zutrifft: »Die Urtrennung (der Sünde) (...) ist überwunden, der endliche (Geist) nach dem unendlichen Geist gebildet, die Menschen sind mit Gott und untereinander verbunden, die Menschheit ist mit sich selbst identisch«³⁰. Prinzipiell hat diese Äußerung, die sich auf die in den dreißiger Jahren erschienene, von ihm selbst als Neuerung gewollte, wenn auch nur zaghaft der Öffentlichkeit übergebene, Christliche Moral J. B. Hirschers³¹ stützen kann, ihre Gültigkeit auch für seine zu Beginn der zwanziger Jahre in der ThQ publizierten Aufsätze: Sein Blick richtet sich damals, d. h. in diesen Aufsätzen³² der ThQ, allerdings unmittelbar auf die Ungereimtheiten und Unzulänglichkeiten in der Kirche und in der Gesellschaft; er beobachtet Kirche und Staat, er reflektiert das Gesehene, und er kritisiert das Störende im Blick auf die Durchsetzung des Christentums in der Welt, um festzustellen, daß in ihr allenthalben grundlegende Lebensäußerungen deswegen im argen liegen, weil die dafür in erster Linie Zuständigen wegen schwerwiegender Bildungsmängel es in ihrem Beruf nicht zu jenen integren und integrierbaren Lebensäußerungen bringen, in denen die eigene personale Bildung fortschreiten und die Bildungstätigkeit bei den anderen in Gang gesetzt werden könnte.

Ganz gewiß behandelt J. B. Hirscher die Bildung als eine Aufgabe oder vielmehr Tätigkeit jedes einzelnen, wovon später die Rede sein muß. Darum spricht er in einem seiner frühen Aufsätze im Sinn einer an sittliche Pflichten erinnernden Adhortatio ad clericos von der beruflichen »Pflicht des Seelsorgers, Glauben« und nicht seine eigenen Einsichten und seine eigene Lehre³³ »zu predigen«; aber mit der Spitze seiner Darlegungen wendet er sich nicht

28 Siehe J. B. Hirschers letzte Ansprache an seine Hörer, in: Dr. Johann Baptist v. Hirschers nachgelassene kleinere Schriften. Mit biographischen Notizen und dem Portrait des Verfassers in Photographie. Herausgegeben von Hermann ROLFUS. Freiburg im Breisgau 1868, 341–344.

29 Walter FÜRST, a. a. O. 413–447.

30 Ebd. 413.

31 J. B. HIRSCHER, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. 3 Bände. Tübingen 1835–1836; 1851. J. B. Hirscher selbst nennt sein Werk »eine von der gewöhnlichen abweichende Darstellung der christlichen Moral«. Er beginnt das Vorwort mit der Bemerkung: »Ich übergebe das vorliegende Werk dem Publikum nicht ohne lebhaftes Schüchternheit und Besorgniß«. Gleichwohl zögert er nicht, das Werk mit seiner »Behandlungsweise (der christlichen Moral) voll Mängel« schon jetzt der Öffentlichkeit zu übergeben; er hätte das Buch, fügt er hinzu, noch nicht »erscheinen ... lassen, wenn dasselbe nicht doch die Sache, die (...) (er) geben konnte und wollte, enthielte« (ChM I Seite III).

32 Es handelt sich um die folgenden Beiträge in der ThQ: Über die Pflicht des Seelsorgers, Glauben zu predigen, in: ThQ 2 (1820) 195–235; Über die Verbindung der Erziehung mit dem Unterricht in Volksschulen, in: ThQ 3 (1821) 191–235; Über Pastoral-Gemeinschaft, in: ThQ 3 (1821) 447–462; Über Lectür der Geistlichen – zunächst der katholischen, in: ThQ 4 (1822) 634–653; Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchenthums zu dem Zwecke des Christenthums, in: ThQ 5 (1823) 193–262 und 371–420.

33 Vgl. ThQ 2 (1820) 195–198.

so sehr gegen den einzelnen Seelsorger als vielmehr gegen den Zeitgeist in der Kirche, der dem mit der Offenbarung Gottes in Gang gesetzten Bildungsgeschehen zuwiderlaufe. Durch den Zeitgeist sei das die ganze Schöpfung durchwaltende Prinzip des Wachsens und der Vollen- dung, d. h. der Bildung oder Herausbildung des in der Schöpfung Grundgelegten zu einem Reich Gottes, durch den Gebildeten³⁴, den die Aufklärung als ihre große Errungenschaft auf den Schild gehoben habe, seiner eigentlichen Wirkung beraubt worden, und zwar zugunsten des inhaltsleeren, weil berufs- und glaubensfremden und darum auch völlig unfruchtbaren Wirkens der vermeintlich Gebildeten.

Für J. B. Hirscher sind diese aufgeklärten Gebildeten³⁵, zumal im Gewand des Seelsorgers, der Stein des Anstoßes schlechthin; er zögert darum nicht, den Seelsorgern zu sagen, was sie im einzelnen, um ihrer Bildungsaufgabe gerecht zu werden, tun müßten. Er legt ihnen nahe, die heilige Schrift zu lesen³⁶, »Wahrheiten der göttlichen Offenbarung«³⁷ zu predigen, Dogmatik und Moral³⁸ zu studieren und die *christliche* Moral zu verkünden, um auf dieser Basis zur christlichen Lauterkeit³⁹ zu erziehen. Alle diese Hinweise gelten dem einzelnen Seelsorger. Sie werden vor ihn als Forderungen hingestellt, von denen er sich im Namen des allgemeinen und spezifisch christlichen Bildungsprozesses *sittlich*, nach Maßgabe der christlichen Lauterkeit beanspruchen lassen müsse; diese gehe auf das Gute um des Guten willen zu, wolle es aber nicht mit äußeren Zwecksetzungen verbunden und durch sie gerechtfertigt wissen.

Das Ziel dieser nur in geläuterten Tiefen wirksamen Beanspruchung der Seelsorger ist deren *Bildung*, die jeder einzelne zu seiner *persönlichen Sache* machen müsse, wenn sie mit einem so anspruchsvollen Namen belegt werden solle; aber die von J. B. Hirscher gemeinte Bildung ist in dieser allgemeinen Forderung weder ihrer Intensität noch ihrer Extensität nach hinreichend umschrieben. Blicke sie nämlich nur Mittel der *persönlichen* Selbstdarstellung des Predigers, würde sie für die Bildung der dem Prediger anvertrauten Christen nicht wirksam werden können. Nur wenn er diesen gesellschaftlichen und kirchlichen Horizont beachte, werde er, der Prediger und Katechet, der Seelsorger und Berater, der Lehrer und Pflanzler begreifen, daß durch das Bildungsmaß, das man gewöhnlich antreffe⁴⁰, auch er nur als »Sachkundiger« und »Kritiker«⁴¹ ausgewiesen werden könnte, und das genüge nicht für den Umgang mit dem Wort des Evangeliums. Dieses fragwürdige Maß der Bildung genüge nicht, weil gemäß der Eigenart der christlichen Glaubensverkündigung unbedingt darauf Bedacht zu nehmen sei, »daß das göttliche Wort mit jener unbedingten Bereitwilligkeit, Herzlichkeit und Zuversicht aufgenommen und mit jener Ehrfurcht und Treue bewahrt werde, die demselben ziemt«⁴². Es soll ja so verkündigt werden, daß es *sittlich* antreibt, und zwar mehr, als dieses seitens der »Weltweisheit«⁴³ möglich sei.

Was gewöhnlich als Bildung verstanden werde, könne also ganz und gar nicht für die Wahrnehmung der spezifischen Erziehungsaufgaben genügen, die der Seelsorger in der Volksschule den Kindern gegenüber, in der Jugendseelsorge den Mädchen gegenüber und in

34 Vgl. ebd. 207.

35 Vgl. ebd. 211.

36 Vgl. ebd. 199–214.

37 Ebd. 195.

38 Vgl. ebd. 214–218.

39 Vgl. ebd. 204 und 232–233.

40 Und zwar bei den »Verständigen oder Gebildeten nach der Bedeutung (...) dieses Wort(es) im gewöhnlichen Sinn« (ebd. 231).

41 Ebd. 232.

42 Ebd. 213–214.

43 Ebd. 214.

der religiösen Erwachsenenbildung den Intellektuellen gegenüber zu erfüllen habe; denn vom Seelsorger, der auf Bildung hin erziehen wolle, sei verlangt, daß er sich verstehe auf das Anbauen⁴⁴, auf das Pflanzen⁴⁵, auf das Durchdringen zumal der Mädchenseele bis in ihre Wurzeln, damit die dort verankerte und durch Wachstum erreichbare Moralität gesund sei⁴⁶. Kurzum: Erziehung, durch die das Ziel der Bildung erreicht werden soll, stellt den Prediger und Seelsorger – wie J. B. Hirscher die Aufgabe sieht – vor die Notwendigkeit, die Wahrheit, die er zu verkünden hat, in den (vor allem jungen) Menschen nachzubilden oder sie in sie hineinzubilden⁴⁷. So soll ein umfassender Wachstumsprozeß in Gang gebracht und gefördert werden, der in Kirche und Gesellschaft reinigend, prägend und aufbauend wirkt und in der Realwerdung des Reiches Gottes auf Erden an sein Ziel gelangt. J. B. Hirscher will einen Bildungsprozeß, der, obwohl er als ein Geschehen innerhalb der Realwerdung des Reiches Gottes auf Erden zu sehen ist, sich gewissermaßen als Ursache-Wirkungsverhältnis darstellen läßt. Darin ist er, obwohl älteren Ideen durchaus zugänglich, ganz und gar Aufklärer. Man hat dieses Urteil allerdings durch den Hinweis zu ergänzen, daß er die mit der Sendung der Kirche verbundene Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums durch die Betonung der Eigentätigkeit des sittlich-religiösen Subjekts nicht für zweitrangig hält.

2. Bildung als religiös-sittliche Bildung

Den Inhalt des mit dem Wort Bildung Gemeinten entfaltet J. B. Hirscher im Rahmen der Benennung des Zweckes, in dessen Dienst er die Bildung gestellt wissen will.

a) Bildung als fortschreitender und im Dasein des Menschen zentrierter Prozeß der Schöpfung auf ihrem Weg zur Verwirklichung des Reiches Gottes

In dem Zeitwort »bilden« und in dem davon abgeleiteten Substantiv »Bildung«, das zwar als eine Schöpfung des 18. Jahrhunderts gelten kann, aber seinerseits einen Bedeutungswandel des Zeitwortes bewirkt hat, von dem es abkünftig ist, hat J. B. Hirscher ein für ihn wichtiges sprachliches Instrument in die Hand bekommen. *Mit diesem Instrument kann er das Werden des Reiches Gottes an seinem die Schöpfung von innen her berührenden Ausgangspunkt der schöpferisch tätigen Liebe des dreifaltigen Gottes gleichsam in Empfang nehmen und es über die Schöpfung und ihre Schädigung durch den Bösen und das von ihm in Gang gesetzte Böse bis zum Werk der vollendeten Erlösung verfolgen.* Er tut dieses auf einem Doppelgleis: einmal auf dem Gleis der Neuschöpfung durch die Gnade Christi und sodann auf dem vorher schon (in der Erschaffung des Menschen) gelegten Gleis der Mittätigkeit der nach dem Bild Gottes geschaffenen Mensch-Person, die sich als *Person* aus dem Antrieb der Natur und des Glaubens dem Werden des in ihr grundgelegten Reiches Gottes bis an die Grenzen seiner eschatologischen Vollendung zuordnen kann. Innerhalb dieser durch die Schöpfung markierten Grenzen kann J. B. Hirscher die göttlichen und menschlichen Aktivitäten, die der Realisierung der Idee des Reiches Gottes gelten, als Bildung beziehungsweise als die Tätigkeit des Bildens bezeichnen. Über diese Grenzen hinaus hat J. B. Hirscher das Wort Bildung m. W. nicht verwendet. Er beschränkt seine Verwendung also auf den Bereich, in dem der Zusammenhang zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf nach Art des Verhältnisses interpretierbar ist, das zwischen der jenseitigen Urwirklichkeit und der ihr nachgebildeten Schöpfungswirklichkeit besteht. Diese Aussage macht sich allerdings einer gewissen Vergrößerung schuldig; denn sobald J. B. Hirscher darangeht, auch die Urwirklichkeit, wie er formuliert, für die Zwecke

44 Vgl. ThQ 3 (1821) 196.

45 Vgl. ThQ 2 (1820) 231.

46 Vgl. ebd. 231.

47 Vgl. ThQ 3 (1821) 205.

seines Denkens zu fassen, muß er faktisch bereits an diesen Uranfang eines künftigen Reiches Gottes das Bild als gedankliches Instrument zur Vermittlung seiner Vorstellungen zu Hilfe nehmen, um die Realwerdung des Reiches Gottes auf Erden (z. B. in der Kirche oder in der Gesellschaft) an (s)ein überirdisches Reich der Geister zurückzubinden und so die Entstehung der Reich-Gottes-Idee in der Vernunft des Menschen mit einer Art Ideenlehre erklären zu können.

Zur Darstellung des Reiches Gottes, wie es in J. B. Hirschers Schriftum von Anfang an thematisiert wird, gehört also als das für seine Art zu denken notwendige Element die Rede vom Bild, von der Bildung und vom Bilden. Diese Rede tritt auch noch im vorletzten Paragraphen des Schlußkapitels seiner dreibändigen Moral in Erscheinung. Der Satz, der dem Bildungsverständnis J. B. Hirschers nach langen Ausführungen über etwa 2000 Seiten hin zugleich den theologisch-anthropologischen Ort in seinem Werk zuweist, lautet so: Dieses irdische Daseyn« (das in Raum und Zeit sein Ende findet und hinübergeleitet wird in ein »Reich [...] Gottes jenseits«⁴⁸) »ist eine Zeit der Aussaat, des Wucherns, der Bildung, der Reinigung, der Bewährung. – Und Millionen treten ohne Aufhören auf, und treten ab. – Und unter den Millionen sind für und für Ausgezeichnete, zwar im Leibe da, aber ihrem Geist nach Himmlische, Durchgeläuterte, Bewährte«⁴⁹.

Faßt man diesen Prozeß ins Auge, der im wesentlichen den Menschen betrifft und diesen in seinem Dasein vor Gott weiterbringt, aber zugleich der gesamten Schöpfung die Richtung und damit Gehalt und Sinn verleiht, nämlich in der Realwerdung der Idee des Reiches Gottes in der Menschheit, wird man mit Walter Fürst ganz allgemein feststellen müssen: »Ist die objektive Wahrheit (im Menschen) subjektiv gesetzt, so ist sie zum »Bewegenden und Wirkenden« (...) des geistigen Lehens geworden. Die Wahrheit wirkt nun als Norm und Form, als Grund und Ziel der Freiheit im Menschen, sie ist jetzt dessen »eigene und neue Lebenskraft. Durch diese Subjektivierung der Wahrheit wird das Leben des einzelnen und der ganzen Menschheit verwandelt. Das Leben wird nicht nur in seinem »innersten Princip« neu geschaffen, es wird auch »nach allen Seiten hin« neu gestaltet. Die »Entzweiung« ist aufgehoben, der erkennende und wollende Geist mit sich versöhnt. Die »Urtrennung« (...) ist überwunden, der endliche (Geist) nach dem unendlichen Geist gebildet, die Menschen sind mit Gott und untereinander verbunden, die Menschheit ist mit sich selbst identisch. Der Geist hat sich selbst gefunden, er hat das selige Leben gewonnen, in welchem Wahrheit und Freiheit, Begriff und Anschauung, Idee und Wirklichkeit, Theorie und Praxis nicht mehr auseinanderfallen, vielmehr zutiefst eins sind«⁵⁰

Walter Fürst weiß sicherlich am besten, wie sehr er in diesen Sätzen seinen transzendental-philosophischen Intentionen freien Lauf gelassen hat. Er weiß auch um seine Absicht, J. B. Hirscher unter jene Autoren und Propheten einzureihen, die sich als Männer der Kirche schon frühzeitig für die Einschätzung der Freiheit als des obersten theologischen Prinzips der Wirklichkeit interessiert und auch theologisch stark gemacht haben. Man wird aber schon im Ansatz zu einer Aussage, wie sie von W. Fürst in den Blick genommen worden ist und bis zu der man J. B. Hirschers Gedanken tatsächlich weiterzudenken sich legitimiert sehen kann, darauf verweisen, daß der Prozeß der Real- oder Subjektivierung der Reich-Gottes-Idee nach der Auffassung J. B. Hirschers bereits im Zuge dieser Subjektivierung in der Vernunft des Menschen über diese ihre Gegenwärtigsetzung im Geist des Menschen hinausgreift und sich auch erstreckt auf seinen Leib-Bereich und auf die irdischen Verhältnisse, um diesen gemäß dem ewigen Plan des Schöpfers zu ihrer notwendigen geschöpflichen Realität zu verhelfen, und zwar im Interesse der Wahrheit, der der Mensch, von ihr aufgefordert, sich zur

48 ChM III 717.

49 Ebd. 723.

50 Walter FÜRST, a. a. O. 413.

Wahrnehmung des Übersinnlichen emporzubilden, in seinem Anspruch auf Freiheit gerecht werden muß.

Anders ausgedrückt: Die Realwerdung der Reich-Gottes-Idee in der Menschheit ist im Sinne J. B. Hirschers ganz gewiß erst dann richtig gesehen, wenn die Idee im geschöpflichen Bereich *insgesamt* abgebildet ist; aber J. B. Hirscher zielt mit seiner These von der Realwerdung des Idealen, also der Realwerdung des Reiches Gottes, nicht auf eine *all-eine* Wirklichkeit etwa im Sinn der Identitätsphilosophie des Idealismus. Für J. B. Hirscher ist die Realwerdung des Reiches Gottes nicht in jener versucherischen *All-Einheit* erreichbar, in der die geistbegabten Menschen in ihrem Streben nach der Identität mit sich selbst ihre Eigenart ohne jegliche von außen wirkende Widerständigkeit⁵¹ erreichen, also einzig und allein kraft der ihnen irgendwie »verheißenen« Freiheit; ihr müßten also im Interesse der Freiheit, die erst im Reich Gottes zu erlangen ist, im Zuge der Realwerdung dieses Reiches in der Schöpfung, die dank der Mithilfe des mitdenkenden Menschengestes vor sich geht, auch die notwendigen Wahrheiten zudedacht werden, die dem Geschöpf zur Identität mit sich selbst und mit allem außer ihm verhelfen, auch mit dem Urgeist, der diese Bewegung zur Einheit in sich trägt. Realwerdung des Reiches Gottes auf Erden bedeutet für J. B. Hirscher vielmehr: Die im Reich der Geister urbildhaft verwirklichte Idee eines Reiches Gottes verleibt sich in das Irdische hinein mit dem in der Reich-Gottes-Idee vorgegebenen Ziel, daß dabei die irdischen Einzelwesen, die ja selbst bereits Wirkungen der genannten Verleiblichung sind, über die in der Emporbildung zum Übersinnlichen von ihnen zu gewinnende (sittliche) Freiheit in den Dienst des einen Weltgesetzes treten und zur Verherrlichung ihres Gottes ihren individuellen Beitrag leisten. Aus der Schöpfung als dem Ort der vielen Bilder, die für den Menschen, solange er nicht gebildet ist, zum Ort der Verwirrung und Verirrung werden, erstet so wesentlich durch den an der Bildungsaktion interessierten und beteiligten Menschen das irdische Reich Gottes – aber als Abbild des Reiches der himmlischen Geister und nicht ohne den sachlichen Zusammenhang mit diesem⁵². Was der Mensch durch seine Bildungsaktivität zum Werden des Reiches Gottes auf Erden beizutragen hat, betrifft in hohem Maß seine geistige Herrschaft im Bereich der Leiblichkeit oder – anders ausgedrückt – die Aufrichtung der Tugend durch die Herrschaft des Geistes in den Tiefen des Gemütes⁵³, also dort, wo ohne die Tugenden die auf die Sinnenwelt und ihre Bilder anspringenden Leidenschaften herrschen und wo von der unbeherrschten Leiblichkeit aus das Chaos dieser Erde seine subjektiv-menschlich gerechtfertigten Impulse empfängt.

51 Wie sehr J. B. Hirscher sich von einem durch den Gedanken der *All-Einheit* geprägten Freiheitsverständnis fernzuhalten bemüht ist, geht aus der Art und Weise hervor, wie er die (sittliche) Pflicht der durch (sittliche) Bildungsanstrengungen geformten (sittlichen) Freiheit zuzuordnen weiß: »So erscheint die Pflicht als die ursprüngliche (d. h. von der Sünde noch nicht beschädigte) und ewige *Einheit* des Geistes, sich selbst aus ihrer Entzweiung wesentlich und ewig *von sich selbst* zurückverlangend. *Pflicht* erscheint also nur, wo Störung der ursprünglichen Einheit zwischen Gottes Willen und dem Willen der Geister ist; und, wo die Entzweiung zwischen Intelligenz und Willen; wo Störung durch die Sünde. Pflicht ist etwas *Nöthigendes*; etwas mit *höherer Auctorität* Nöthigendes; etwas mit dem Charakter der *Unantastbarkeit* Nöthigendes; etwas seine Nöthigung auf die *wesentliche Heiligkeit* seiner Zumutung Stellendes; etwas Nöthigendes, aber nicht Zwingendes, sondern *nur Bindendes*; etwas Bindendes, aber nicht *passiv* und einseitig von Aussenher Bindendes, sondern bindend Kraft der Anerkenntniß seiner inneren Heiligkeit, also bindend dadurch, daß der Wille (ihm Hochachtung zollend) *sich selbst bindet*, und *durch seine wesentliche Beziehung zu ihm* sich ihm gebunden bekennt; etwas, dem sich der Mensch gebunden erkennt mit *Widerstreben*, und dennoch mit *Huldigung*, mit Huldigung nemlich des Geistes bei widerstrebender Selbstigkeit, und Sinnlichkeit« (ChM 'I 185–186).

52 Vgl. ChM 'III 717.

53 Vgl. ChM 'I 212–232.

Auch wenn der Mensch beim Prozeß der Bildung seiner selbst mitwirkt, wird dieser Prozeß in seiner Ganzheit und Verbindlichkeit doch nicht vom Menschen gesteuert. Von diesem Prozeß gilt vielmehr immer auch: Er gewinnt Antrieb, Richtung und Gestalt aus dem Leben selbst, das sich nach Maßgabe des urbildlichen Lebens oder der urbildlichen Geistigkeit der Geisterwelt aus dem von Gott ausgehenden Geistleben herleitet und von dort Kraft und Gewicht empfängt. In den vierziger Jahren formulierte J. B. Hirscher im Blick auf die kirchliche Morallehre, und zwar zu ihrer Rechtfertigung: »Das Leben war der Lehrer«⁵⁴. Man wird schwerlich der Auffassung entgegenzutreten können, daß J. B. Hirscher mit diesem Wort einmal mehr die Existenz eines (freilich auch für die Geisterwelt verbindlichen) Naturrechts unterstrichen hat. Allerdings wird man dann auch unbedingt daran festhalten müssen, daß die Forderungen oder Verbindlichkeiten, die sich aus der Natur (des Geistes) ergeben, für J. B. Hirscher »der Geister Gesetz«⁵⁵ zur Voraussetzung haben und sich nur der Geisttätigkeit erschließen⁵⁶. Diese ist an das einzige und ewige Gesetz der Geister gebunden⁵⁷, und zwar dergestalt, daß der geschaffene Menschengest, weil auch selbst dem Gesetz der Geister unterworfen, im Blick auf dieses Weltgesetz und seine Vollkommenheit sein Handeln in den irdischen Verhältnissen, also sein Schaffen und Bilden in seiner der großen Welt nachgebildeten kleinen Welt, in seinem Gewissen als der Mitte des geschaffenen Geistes beurteilt findet oder beurteilt finden kann. Dieses Urteil kommt zustande in der Dimension des Erlebens, insofern die Konfrontation des Abbildes mit dem Urbild im Leben der Geistkreatur zur Konstatierung führen muß, daß die beiden Bilder übereinstimmen oder nicht übereinstimmen. Vorausgesetzt ist dafür, daß der Bildungsprozeß im geschaffenen Geist entsprechend weit gediehen ist. Bei genauem Zusehen besteht dieser Bildungsprozeß für J. B. Hirscher im Erstarken des geschaffenen Geistes für jenen Umgang mit den vielen Bildern in der geschaffenen Welt, der ihn zur Suche nach ihrer Einheit anspornt. In dem Abschnitt über die »Functionen des Gewissens«⁵⁸ deutet J. B. Hirscher das Gewissen als jenen lebendigen, etwa auch an der Pflanze ablesbaren Vorgang, in dem die Energie, die dem lebendigen Wesen Wachstum verleiht, kraft ihrer Verbundenheit mit dem Bild, nach dem dieses Wesen im Rahmen der Maßgabe des Weltgesetzes geformt werden soll, im Maß dieser seiner Verbundenheit wirkt. »Die Kraft«, so formuliert J. B. Hirscher die Grundidee seines Bildungskonzeptes, »von welcher die Pflanze hervorgebracht wird, trägt unbewußt das Bild der Pflanze *formgebend* in sich: sie ist mit diesem Formgebenden, das in ihr ist, durch und durch zur *Einheit der Bildungskraft* verwachsen. Das ist ein Gleichniß jener Vereinigung des Willens mit der Wahrheit, die das Gewissen fordert«⁵⁹. Man erkennt unschwer die Lehre von der anima als der forma corporis.

Im Hintergrund dieser Gedanken und Aussagen stehen einmal die Schöpfungstheologie, zentriert in der Erschaffung des Menschen als Bild und Gleichnis Gottes, und sodann die Christologie der Väter, schöpfungstheologisch fruchtbar gemacht durch die Logos-Lehre⁶⁰. Zugleich wird in diesen Gedanken der Wille des Theologen erkennbar, subtile Aussagen der Theologie von dem herrschaftlichen und die Anthropologie vernachlässigenden Gewand der Metaphysik zu unterscheiden und die theologische Tauglichkeit moderner Fragestellungen

54 ChM 'I 74; dazu Walter FÜRST, a. a. O. 421.

55 ChM 'I 165.

56 Was J. B. Hirscher damit meint, ergibt sich sehr klar aus seinen Darlegungen über das Gewissen. Deutlicher: Als von Natur aus verbindlich zeigt sich dem geschaffenen Geist das, was mit dem Weltgesetz, d. h. mit dem Gesetz der Geister, in Einklang steht und sich dem Menschengest beziehungsweise dem Willen des Menschengestes als sein Gesetz kundtut (siehe ChM 'I 165).

57 J. B. Hirscher hat doch wohl die Lehre von der lex aeterna im Auge.

58 ChM 'I 181.

59 ChM 'I 182.

60 Vgl. ChM 'I 33.

auch im Namen der »Ich-Kraft«⁶¹ zu erproben – durchaus in der Überzeugung, daß diese Ichkraft aus theologischen und religiösen Gründen Beachtung verdiene. In den Deutungen des Gewissens, in denen dessen Funktion als Auswirkung der *scintilla animae* verstanden wurde, konnte J. B. Hirscher den Weg zur Annahme einer Ichkraft längst vorgezeichnet sehen.

b) Bildung als Thema der Moralthologie

Man darf J. B. Hirschers Umgang mit dem Thema Bildung einerseits nicht auf die Behandlung in der Moralthologie zurückdrängen, andererseits hat der Umgang mit diesem Thema in den moralthologischen Äußerungen seinen Ort im Leben des Menschen und darum dort auch sein Zentrum. J. B. Hirschers Beitrag zur Katechetik und ihrer Methode ist mit der hier favorisierten und zum Prinzip erhobenen Ehe zwischen Moralthologie und Bildung nicht zur Nebensache herabgewürdigt; es ist nur betont, daß der Verfasser der bis heute hochgeschätzten Katechetik⁶² im Anschluß an das Wissenschaftsverständnis seiner Zeit methodische Bemühungen zu den Instrumenten rechnet, die man in den Dienst auch der Bildungsaktivitäten zu stellen hat. Im Bereich der Bildung wird auch nach Auffassung J. B. Hirschers das Wesentliche nicht geleistet durch Theorien, sondern durch die eigentliche Praxis, d. h. durch das Leben selbst, also: durch die sittlich zu regelnde Aktivität und Anstrengung dessen, der durch die vielfältigen Erziehungsmittel, die dank der Schöpfungstat Gottes in der Schöpfung zur Verfügung stehen, geführt und angeregt wird und dem Leben als fortschreitender Bildung sich öffnet, also kurz gesagt, sich bildet. Aber auch diese Klarstellung genügt noch nicht; denn es ist außerdem zu betonen: Fortschreitende Bildung als Leben, das von Gott her seine Dynamik empfängt und weiter reicht, als der Mensch abzuschätzen vermag, ist nur realisierbar als religiös-sittliche Bildung oder – noch deutlicher – als »Bildung des religiösen Sinnes der Christen«⁶³, wie J. B. Hirscher schon 1823 betont. Bildung ist für ihn in Wahrheit ein christliches Unterfangen, das heilsgeschichtlich dringlich und anthropologisch möglich wird auf der Basis des Christentums. Was damit lediglich stichwortartig und nur antithetisch angedeutet erscheint, ist anhand zweier Thesen auszufalten.

1) Bildung ist im christlichen Lebensraum eine allgegenwärtige Thematik und eine auf vielen Ebenen nach dem Maßstab der christlichen Lauterkeit zu bewältigende Aufgabe.

Dieser Thematik sieht sich J. B. Hirscher am Beginn seiner Lehrtätigkeit in Tübingen gegenübergestellt. Sie verdichtet sich in seiner Kritik an der mangelhaften Bildung der Seelsorgsgeistlichen zu dem kirchenkritischen Grundanliegen, wie es in dem Aufsatz: »Über einige Störungen in dem richtigen Verhältniße des Kirchenthums zu dem Zwecke des Christenthums«⁶⁴, seinen auch von reformatorischen Elementen genährten und die Kirche zurückdrängenden Ausdruck findet. »Die Herstellung einer trefflichen Curat-Geistlichkeit ist und bleibt die erste und höchste Bedingung eines wahren Flors der Kirche«⁶⁵, schließt J. B. Hirscher den genannten Aufsatz ab, um damit das mehrschichtige Anliegen seiner Darlegungen zusammenzufassen. Seine Überzeugung lautet: Wenn die Kirche ihrer großen Aufgabe unter den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen gerecht werden will, muß sie sich – die reformatorischen Untertöne sind nicht zu überhören – in den Dienst des Christentums stellen und ihr Kirchenthum auf dieses Ziel hin orientieren. »Das Reich Gottes (...) ist ein übersinnliches (Reich). Wer demselben angehört, steht in so weit in einer höheren Welt; wer

61 ChM I 182.

62 J. B. HIRSCHER, Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt. (Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus.) Tübingen ³1834 (¹1831).

63 ThQ 5 (1823) 420.

64 In: ThQ 5 (1823) 198–262 und 371–420.

65 Ebd. 420.

hinieden glaubt, liebet und hofft, vollzieht darin seine Gemeinschaft mit dem heiligen Reich der Geister, und lebt in diesem wahrhaft und wirklich«⁶⁶. Man kann den Gedanken an die unsichtbare Kirche der Reformatoren angesichts der Bezugnahme auf das Reich der Geister nicht unterdrücken.

Für J. B. Hirscher ist die Bestimmung des Reiches Gottes als übersinnliches Reich insofern von eminenter Bedeutung, als im Zeitalter der Emanzipation des Sinnlichen die Bildungsaufgabe nun gerade darin besteht, den Menschen im Namen seiner Zugehörigkeit zum Reich des Übersinnlichen zu diesem Übersinnlichen emporzubilden. Diese Bildungsaufgabe setzt nun aber – das ist J. B. Hirschers feste Überzeugung – den Seelsorgsklerus voraus, der allein das hierfür Notwendige zu leisten vermag. Im Blick auf diese Aufgabe muß er allerdings selbst im Reich des Übersinnlichen sein Zuhause haben. Nur unter dieser Voraussetzung kann er den vom Sinnlichen und seinen Bildern gefangengehaltenen Menschen ihr wahres Zuhause zeigen – nicht mit vielen Worten und in gekonnter Rede, sondern im Leben und durch das Leben selber. Dieselbe Forderung ist an das Kirchentum ganz allgemein zu stellen. Es muß im Dienst des übersinnlich orientierten Christentums stehen und sich im Sinn dieser Forderung ausweisen durch das »Wort (...) der Lehre«, durch die »heilige(n) Handlungen« (d. h. durch die Sakramente) und »durch (die) heilige Sitte«⁶⁷. In alldem erblickt J. B. Hirscher nicht sosehr Funktionen der Kirche, sondern Äußerungen ihres eigentlichen Lebens, das im lauterem Vollzug dieser Äußerungen weitervermittelt werden soll⁶⁸. Ebenso denkt der immer auf Bildung sinnende J. B. Hirscher über Erziehungsaufgaben in der Volksschule, über das theologische Studium der Geistlichen, über die Katechetik und ihre Methoden und auch über das von der Kirche mit Leben zu erfüllende Verhältnis zwischen ihr und dem Staat. Kurzum: Bildungsmaßnahmen müssen, um fruchtbar zu sein, zugleich auch durch das Leben selbst bewältigt, also in das Leben aufgenommen werden und darin zugleich zu ihrer Lauterkeit finden. Auf diese Weise an die Wirklichkeit des Lebens angebunden, setzt die Übernahme der Bildungsaufgaben eine Bildungstätigkeit ins Werk, die insoweit alle Ziele erreicht, als sie auf die Realwerdung des Idealen im lebendigen Menschen angelegt ist.

Unvermittelt steht man mit dieser Feststellung vor jenem J. B. Hirscher, der als Kritiker der sich aufklärerisch gebärdenden Geistlichen selbst ein begeistertes Bekenntnis zur Ideologie der Aufklärung ablegt. Man kann jedenfalls über Passagen von der Art der folgenden unmöglich hinweglesen: »Wir haben gleich anfänglich gesagt, die Wahrheit der übersinnlichen Welt komme zu uns, und lebe im Reiche Gottes hinieden durch Glauben. Das Kirchentum muß folglich, indem es das Wort der Offenbarung zu pflegen hat, sein Augenmerk auf Erziehung des Glaubens setzen. Nun ist in den göttlichen Schriften das Übersinnliche auf eine solche Weise dargestellt, daß, wo ihnen immer ein kindlich williger, und offen auffassender Geist begegnet, Glauben nicht ausbleiben kann«⁶⁹. Zwar ist in diesem Zitat auf die Wahrheit verwiesen, die aus dem Geist Christi stammt. Man könnte also an die Allmacht der Gnade denken, die die Annahme des Wortes im Glauben bewirkt. Man könnte so verfahren, wenn sich mit Sicherheit entscheiden ließe, ob J. B. Hirscher zwischen dem Übersinnlichen und der übernatürlichen Gnade einen Unterschied macht⁷⁰. Jedenfalls hat der Mensch, wie J. B. Hir-

66 Ebd. 194–195.

67 Ebd. 195.

68 Ebd. 195: »Wenn demnach Christus auf die Erde kam, um uns das Reich Gottes zu bringen, so bedurfte er dazu der Vermittlung durch sinnliche Formen, in denen sich das Reich des Vaters, welches kommen sollte, dem Menschen nahen, an denen es sich nähren, und durch die es sichtbar werden könnte.«

69 Ebd. 208.

70 Die Frage nach dem Übernatürlichen in der katholischen Tübinger Schule kann m. E. tatsächlich gestellt werden; dazu: Hermann Joseph BROCH, Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule. Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Band 9. Essen 1962; zur These H. J. Brochs

scher ihn sieht, zur Wirklichkeit des Übersinnlichen von sich aus einen Zugang, wenn ihm dafür die Sinne so geöffnet werden, daß er es vermag, ihr mit Lauterkeit gegenüberzutreten. Dieses haben die Platoniker und noch nachdrücklicher die Neuplatoniker gelehrt. Und nicht nur Aurelius Augustinus (354–430) hat diese Gedankenwelt weitertradiert, die sich einerseits dem Evangelium geöffnet, andererseits seine Verkündigung und Umsetzung in Leben über die Jahrhunderte hin geprägt hat.

2) *Bildung wird von J. B. Hirscher verstanden als sittliche Aktivität des einzelnen Christen.*

Zwar wird die Bildung von J. B. Hirscher als ein seine Moralthologie in allen drei Teilen durchziehender Gegenstand herausgestellt, aber auf den Schwerpunkt der diesbezüglichen Ausführungen stößt man erst im zweiten Band der Christlichen Moral. Das Thema dieses Bandes wird von J. B. Hirscher im Interesse seines für die christliche Moral aufbereiteten Bildungsmotivs erblickt in der »Ausführung des (im ersten Band) Grundgelegten: Oder: (In der) Verwirklichung des Reiches Gottes im Menschen«⁷¹. Über dem ersten Band steht als Themaangabe: »Die Idee des Himmelreiches an sich, und objectiv. Zugleich ihr Gegensatz: das satanische Reich«⁷². Was über die Bildung als sittliche Aktivität und als die Lebensentfaltung, die sich dieser Aktivität verdankt, bisher schon gesagt wurde, findet also in der Gliederung der hirscherschen Moral seine Bestätigung: Bildung ist eine Aktivität des sittlichen Subjekts, mit der dieses im Blick auf die Reich-Gottes-Idee, also auf das überirdische Reich der Geister, auf die Formung seiner selbst hinarbeitet. Im ersten Band werden von dieser Idee her die theologischen beziehungsweise heilsgeschichtlichen und anthropologischen Voraussetzungen genannt, unter denen die Bildungsaktivität des sittlichen Subjekts in seinem Subjektbereich möglich und dringlich wird. Im dritten Band führt J. B. Hirscher die schon im zweiten Band begonnene »Ausführung des (im ersten Band) Grundgelegten«⁷³ weiter; er wählt dafür die beiden Untertitel: »Worin sich das göttliche Reich als wirklich geworden erweise und darstelle. Oder: Das göttliche Reich in seiner Herrschaft«⁷⁴. Wie das im Untertitel verwendete Wort Herrschaft schon anzeigt, ist der dritte Band der *Darstellung* des Reiches Gottes gewidmet, also seiner Erscheinungsweise im geschöpflichen Raum, d.h. im Inneren des Menschen und in der ihn umgebenden Welt. Man kann zusammenfassen:

Die Idee des Reiches Gottes, objektiv bestehend in einem Reich der Himmel an sich, aber bereits von Geistern aufgenommen und kraft ihrer Geistestätigkeit eo ipso in das eine und ewige Urbild des Reiches transponiert, tritt mit seiner Subjektivwerdung in dem an Bilder gebundenen Bewußtsein der im Leibe und auf der Erde existierenden Menschen kraft des ihnen verliehenen Geistes ein in die Formen der Anschauung (von Raum und Zeit – möchte man mit Immanuel Kant formulieren) und bildet sich unter geschöpflichen Voraussetzungen ab in dem, was der Mensch – zum moralischen Subjekt und zu dem in der Welt tätigen Geschöpf sich bildend – aus sich und den Gegebenheiten dieser seiner Welt macht. Aber nicht die Aktivität des Bildens, mit der das sittliche Subjekt zum Christen sich formt, ist Thema des dritten Bandes, sondern die Erscheinungsweise des Menschen und seiner Lebensverhältnisse, die nach den Maßen des Übersinnlichen gebildet oder geformt sind beziehungsweise diesen Maßen nicht entsprechen. Im dritten Band werden somit die menschlichen Verhältnisse der im Sinne J. B. Hirschers wahrhaft gebildeten beziehungsweise nicht religiös-sittlich gebildeten Menschen vorgestellt. Deswegen tut man sich schwer, wenn man im dritten Band Wesentliches über das Bildungsverständnis J. B. Hirschers zu erheben versucht. Man darf aber daraus

siehe: Josef Rupert GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule und ihre theologische Eigenart*. Freiburg 1964.

71 ChM 'III 1.

72 ChM 'I 30.

73 ChM 'III 1.

74 Ebd. 1.

keine falschen Schlüsse ziehen. Mit der rekapitulierenden Erwähnung des Wortes Bildung im Schlußabschnitt des dritten Bandes der Christlichen Moral ist klargestellt, daß J. B. Hirscher gerade in seinem moraltheologischen Konzept vom Gegenstand der Bildung nicht loskommt. Tatsächlich nahm er bereits in diesem Teil seiner voluminösen Christlichen Moral die zehn Jahre später für ihn wichtig und bedrängend werdende Differenzierung zwischen der christlichen und der areligiösen Gesellschaft vorweg⁷⁵, obwohl ihm damals noch nicht daran gelegen sein konnte, Christentum und Gesellschaft auseinanderzureißen.

Wagt man sich schließlich doch daran, die dem sittlichen Subjekt als Aufgabe zugewiesene Aktivität der Selbstbildung im einzelnen zur Darstellung zu bringen, muß man sich darauf beschränken, die Grundlinien dieser Aktivität zu skizzieren. Als diese Grundlinien kommen zunächst in Betracht zwei theologische Voraussetzungen:

a) Die Erschaffung des Menschen nach dem Bild und Gleichnis Gottes, mit der der Schöpfer in eine geschaffene Person beziehungsweise Persönlichkeit seinen Reichtum *hineingelegt* oder in ihr *niedergelegt* hat, um ihr so die Fähigkeit zu verleihen, auch ihrerseits den Reichtum, der sie als Person oder Persönlichkeit auszeichnet, an andere Personen weiterzugeben oder in ihnen niederzulegen; denn nur so kann das Reich Gottes entstehen; als die zweite theologische Voraussetzung ist zu nennen

b) die »Neuschaffung des Menschen«⁷⁶ oder seine Ausstattung mit Glaube und Liebe, womit er die Befähigung besitzt, sich in den Bereich der Übersinnlichkeit zu erheben; anders ausgedrückt, handelt es sich um die Ausstattung des Menschen mit dem Bildungstrieb in der Wurzel seines Geistes, so daß er nach dem »Liebegeist (...) gebildet (ist) und mit Willen und Herz liebend«⁷⁷ seinen Gott verherrlicht – zusammen mit den anderen Geistern, die einerseits »nach seinem Bilde« geschaffen, andererseits nach dem Maß *ihrer* Abbildlichkeit der »Heiligung«⁷⁸ teilhaftig geworden sind. Auf die (präzise) Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur hat J. B. Hirscher nicht allzu viel Kraft verwendet. Der von ihm christlich konzipierte Bildungsgedanke konnte ihn von dieser Unterscheidung dispensieren.

Glaube und Liebe verweisen sowohl auf die Schöpfung am Anfang als auch auf die Neuschöpfung durch die Gnade Christi. Sie bezeichnen die Gegenwärtigkeit des göttlichen Geistes und des Heiligen Geistes im erlösten Menschen und die dieser Gegenwärtigkeit zugehörenden Akte sowohl von der Seite des göttlichen oder Heiligen Geistes als auch von der Seite des Erlösten. Es sind im wesentlichen also zunächst die dem Glauben zugehörenden Akte des Gebens und Nehmens, in denen Personen miteinander verbunden sind und diese Verbundenheit erfahren, und sodann die der Liebe zugehörenden Akte der Selbstübergabe einer Person mit allen ihren Kräften an eine andere Person; J. B. Hirscher spricht zur Verdeutlichung von der Selbstübergabe der Mensch-Person »an den Vater und Sohn, und in Ihm an die Brüder, und (an) sich selbst«⁷⁹, wobei deutlich wird, daß ihm nicht viel daran liegt, die ungeschaffene Trinität: »Vater-Sohn-Heiliger Geist«, von der Dreiheit: »Vater-Christus-Menschheit«, theologisch korrekt abzuheben. Anders formuliert: Alle Akte, durch die die beiden göttlichen Personen, Vater und Sohn, miteinander verbunden sind und ihrem Geist-Leben Ausdruck verleihen, werden wirksam auch in Richtung auf die Geschöpfe, um von ihnen gleichsam reflektiert oder zurückgewendet zu werden auf den Vater und Sohn. Die

75 Dazu Josef RIEF, Kirche und Gesellschaft. Hirschers kritische Analysen und Reformvorschläge der vierziger Jahre, in: Georg SCHWAIGER (Herausgeber), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Band 11.) Göttingen 1975, 103–123.

76 ChM I 7.

77 Ebd. 15–16.

78 Ebd. 15.

79 Ebd. 9.

Geschöpfe, die diese Zurückwendung zu ihrem Ursprung und Urbild vollziehen und so Gott verherrlichen, sind von Gott her dazu »gebildet«⁸⁰. Die *geschöpfliche* Bildungsaktivität, die als Glaube und Liebe zu bezeichnen ist, ist die Wirkung der *göttlichen* Bildungsaktivität; als dem Schöpfer zuzuschreibende Tätigkeit erhält sie aber von J. B. Hirscher nicht den Namen Bildung. Es liegt ihm also doch an theologischen Unterscheidungen: Die schöpferische Tätigkeit Gottes bleibt von der Bildungstätigkeit des Geschöpfes getrennt. Das gilt wohl auch von der Aktivität, in der die Wesen des Geisterreiches zur Idee eines Reiches Gottes gelangen.

Nach der Nennung der beiden theologischen Voraussetzungen, der Erschaffung des Menschen und seiner Neuschaffung, ist nun der Raum erreicht, in dem der Mensch die sittlich relevante und moralisch qualifizierbare Aktivität des Bildens und der Bildung als theologisch zu behandelnde Gegenstände zu vollziehen hat. Gemeint ist die christliche Werkstätigkeit⁸¹. Unter dieser ist, vom Denkansatz her betrachtet, nicht primär die christliche Weltgestaltung im heutigen Sinn gemeint, also die Weltgestaltung auch als demiurgisches Gestalten durch Arbeit und Technik, durch Warenproduktion und wissenschaftliche Forschung, sondern das Tätigsein des erlösten Menschen, der seinem Glauben, wo immer er sich bewegt und tätig ist, in Werken der Liebe Ausdruck verleiht, also Inneres außen abbildet. Was Paulus in Gal 5,6 zu formulieren versucht hat, steht im Hintergrund, also der Glaube, der sich an der Hand der geistdurchwirkten Liebe ins Werk (der Schöpfung) hineinbegibt und nicht anhand der vom Geist nicht beherrschten Leidenschaften. Subjekt dieser Bildungstätigkeit ist der innere Mensch, der sein Verhaftetsein in der Welt der Sinne durch die Übung der Tugend (die ihn in das Reich der Übersinnlichkeit erhebt) hinter sich läßt und auf der Basis des Glaubens und aus den Kräften der Liebe nach Maßgabe des Reiches der Geister oder des Geistes, zu dem er durch die Erlösung Zugang hat, den seinem Geist gleichsam konzentrisch zugeordneten Außenbereich seines Daseins, d. h.: Gemüt – Leib – Erde, zum Besseren verändert. Dieses Verändern geschieht, indem der Mensch sich (empor-)bildet und den so gewonnenen Reichtum seiner Person in andere Personen oder Persönlichkeiten hineinlegt, also etwas von dem Seinen an sie hingibt, was nur als Hingabe der Person selbst möglich ist.

Im Rahmen dessen, was J. B. Hirscher die christliche Werkstätigkeit nennt, ist von ihm alles behandelt, was man seit der Aufklärung in der Allgemeinen Moraltheologie und in der sogenannten Individualmoral einschließlich der Sexual- und Ehemoral oder auch in einer Moral der Zehn Gebote innerhalb des größeren Rahmens des Hauptgebotes der Liebe unterzubringen versucht hat. Man muß aber hinzufügen: Was J. B. Hirscher bietet, ist weit mehr christliche Aszetik als Moraltheologie im eigentlichen Sinn. Zudem will diese Aszetik allen Buchstabendienst hinter sich lassen, also das sittliche Tun des Christen an die Freiheit des Gebens und Nehmens binden, die ihr Vorbild in der Selbstübergabe des dem Menschen in Jesus Christus nahegekommenen Gottes hat. J. B. Hirscher operiert ohne Zweifel mit der Freiheit des eschatologisch vollendeten Menschen, zögert aber nicht, das Freiheitsmotiv des eschatologisch vollendeten Menschen mit dem Freiheitsmotiv der Aufklärung zu verbinden. Auf diesem Weg will er der christlichen Verkündigung auf die Beine helfen, manövriert sich aber dadurch in die Schwierigkeiten hinein, die er in den Reformschriften der vierziger Jahre aufzugreifen und zu kritisieren hat – mit dem für ihn schmerzlichen Effekt, daß er sich fragen lassen mußte, ob er seine Moraltheologie auch wirklich ernst genommen habe. Er gerät so vor die Notwendigkeit, Bildung als eigentliche Menschenbildung zu verstehen und leidenschaftlich zu urgieren.

80 Ebd. 15.

81 ChM 'II 26.

III. J. B. Hirscher in der Auseinandersetzung mit der areligiösen Bildungsauffassung seiner Zeit

J. B. Hirscher hat von der 1. bis zur 5. Auflage seiner Christlichen Moral – sie erschien zum erstenmal im Jahr 1835/36 und zum letztenmal 1851 – an der darin angewandten Methode festgehalten. Er war von ihr so sehr überzeugt, daß er sie in der 1845 erschienenen Neuauflage noch nachhaltiger, als dieses bis dahin der Fall war, zur Geltung brachte und darüber hinaus erklärte, er würde sein Moralwerk in Richtung auf die uneingeschränkte Durchsetzung seiner Methode dieses Mal schon völlig umgearbeitet haben, wenn er dazu die notwendige Zeit gehabt hätte. So beläßt er es in der 1845 erschienenen 4. Auflage bei der möglichsten Eliminierung jener Elemente, die scholastischen Ursprungs waren – in der Hoffnung, »daß ein Anderer seiner Zeit ausführen werde, wonach (...) (er) nur zu streben vermocht (...)«⁸² habe. Was ihm auch jetzt noch als Methode vorschwebt, nennt er die »organische (...) Darstellung der christlichen Moral«⁸³, also eine Moraltheologie, in der das »aus Gott geborene (...) Leben (...) in seiner Entwicklung und seinen Verrichtungen begriffen (ist) aus den zu Grund liegenden Kräften und ihrer Wechselwirkung«⁸⁴. In der Darstellung seiner Moral ist er darauf aus, das sittliche Leben in seinem Hervorgang aus dem Glauben und in seinem Wachstum als Realwerdung des Reiches Gottes sowohl im Individual- als auch im Sozialbereich zu begreifen. Sein Konzept der Moral ist, soweit in ihm das sittliche Handeln des Menschen oder Christen betrachtet wird, an der Bildungstätigkeit interessiert, die das einzelne sittliche Subjekt kraft seiner Geistigkeit zwar an sich selbst (also in den Bereichen seines Gemütes und seines Leibes), aber zugleich im Blick auf den Lebens- und Daseinsraum dieser Erde zu leisten hat.

Ganz gewiß klingt in diesem der Organismus-Idee verpflichteten Moralkonzept insofern immer noch die aristotelisch-thomistische Erkenntnistheorie an, als in ihr die Erkenntnis verstanden ist als der geistige Vorgang, in dem die Dinge im Sinn des *rerum cognoscere causas* von dem sie tragenden und ermöglichenden Wesensgrund her erfaßt werden sollen; mit der Erledigung der traditionellen Metaphysik durch Immanuel Kant aber wird das Verständnis des *rerum cognoscere causas* verändert: Erkennen meint nun gegebenenfalls nichts anderes als die Beherrschung der Dinge, derentwegen das vom Menschen nunmehr steuerbar gewordene Erkennen auf die Offenlegung praktisch herstellbarer Zusammenhänge aus ist, also auf das Handeln des Menschen, der im Umgang mit dem Gegebenen Ziele verfolgt, die sich vernünftigerweise in die gegebene Welt der Gegenstände einfügen lassen. Im Vorwort zur 4. Auflage seiner Christlichen Moral ordnet sich J. B. Hirscher diesem anders orientierten Erkenntnisinteresse erneut⁸⁵ zu, um aber in das Feld der Moralpraxis jetzt auch Gegenstände der Pastoraltheologie einzubeziehen. J. B. Hirscher bemerkt dazu: »Nächst dem Streben, mein Buch in dieser neuen Auflage den Forderungen einer organischen Darstellung näher zu bringen, wendete ich mein Augenmerk auf die *Erhöhung der praktischen Brauchbarkeit* desselben. Ich suchte vielfach Solches beizufügen, was dem Leser zur eigenen sittlichen Förderung, besonders aber was dem Seelsorger zur gedeihlichen Verwaltung seines Amtes dienlich sein kann. Ich habe dabei vielleicht mehrfach Solches beigezogen, was nicht sowohl

82 ChM ¹I Seite XII.

83 Ebd. Seite XII.

84 Ebd. Seite XI.

85 Siehe zu diesem Erkenntnisinteresse die entsprechenden Bemerkungen im Vorwort zur ersten Auflage: »Eine weitere Grundansicht war, daß das sittliche Leben ein organisches sey – durch und durch von Einem Principe gewirkt und beseelt; und in allen seinen Thätigkeiten sich durchdringend, und gegenseitig fördernd« (ChM ¹I, Seite V).

der Moral, als der Pastoralwissenschaft anzugehören scheinen kann. Allein wenn dem auch so wäre, so ist es nur aus Rücksicht auf den praktischen Gewinn geschehen. Im Übrigen aber habe ich von dem Verhältnisse der Moral zur Pastoral nicht ganz dieselbe Ansicht, die die herrschende seyn mag. Ich halte vielmehr dafür, daß Moral und Pastoral, wenn sie für's Leben lehren sollen, sich viel inniger durchdringen müssen, als dieses insgemein der Fall ist. – Aus der Rücksicht auf den praktischen Gewinn ist es auch geschehen, daß ich die Sprache, welche man sonst der Wissenschaft, d.i. der streng begrifflichen Fassung unangemessen erachtet, beibehalten habe. Ich lasse zwar die Ansicht, daß die Wissenschaft nur den streng fixirten Begriff zu geben, die belebende Umkleidung aber der Homiletik zu überlassen habe, in Ehren; aber mich dünkt, daß zwischen Wissenschaft und Wissenschaft ein Unterschied zu machen sey. Ich muß wohl doch der Moral, wenn sie die Wissenschaft des gottgeheiligten Lebens seyn soll, *Leben mitgeben*, sonst (fürchte ich) habe ich sie selbst nicht ungeschmälert gegeben«⁸⁶.

Nach wie vor tendiert J. B. Hirscher auf eine Moraltheologie beziehungsweise auf einen Umgang mit der christlichen Moral als einer Lehre, deren Vermittlung unmittelbar das in dieser Lehre gemeinte Leben wecken soll und folglich durch zwei für seine Methode unverzichtbare Merkmale ausgezeichnet sein muß: Einmal sollen christliche Moral und Morallehre mit dem Leben selbst Hand in Hand gehen und mit diesem organisch verknüpft sein, und zwar dadurch – das ist das Zweite –, daß die gelebte Moral und die Morallehre nichts anderes sind als das Verständnis oder die Verständlichmachung des christlichen Lebens in seiner Entwicklung und in seinen Verrichtungen; diese sollen verstehbar gemacht werden aus den Kräften, die dem Leben zugrunde liegen und ihre Wirkung in der Wechselwirkung mit diesem Leben entfalten. In diesen Rahmen methodisch eingefügt, kann die Morallehre nur die Aufgabe haben, den einzelnen Christen dahin zu bringen, daß er seine Befähigungen (z. B. die Befähigung zur Wahrheit⁸⁷) und Kräfte (z. B. die Kräfte der Liebe⁸⁸) dafür bildet. J. B. Hirscher führt diese Gedanken nur folgerichtig weiter, wenn er zur Bewältigung dieser sittlichen Aufgabe nunmehr auch oder nachdrücklicher als bisher die Pastoraltheologie zu Hilfe nehmen will. Im übrigen hält der Verfasser der Reich-Gottes-Moral auch in der 4. Auflage seines Werkes daran fest, daß die alles entscheidende sittliche Aufgabe des sittlichen Subjekts in der Bildung seiner selbst liege, also in dem tätigen Sich-Einfügen des erlösten Menschen in das Leben selbst. Die Einzelheiten dieser Bildungsaktivität sind, soweit sie hier überhaupt behandelt werden können, bereits genannt. Man kann in der 4. Auflage m. W. nichts entdecken, was mit dem Inhalt der vorausgehenden nicht zu vereinbaren wäre.

Soweit J. B. Hirscher im Schrifttum der vierziger Jahre über seine Christliche Moral hinausgeht, betrifft das Neue, auf das es ihm ankommt, die Rechtfertigung seines Umgangs mit der Freiheit. Dazu sieht er sich genötigt, weil das mit der Betonung der Bildung als der wesentlichen Aktivität des sittlichen Subjekts verbundene Verständnis der Freiheit offensichtlich von vielen mißverstanden und mit einer objektiv nicht mehr gebundenen Freiheit gleichgesetzt wurde. J. B. Hirscher hatte auf die Freiheit gesetzt, die den christlichen und insofern auch gebildeten Menschen kraft der gnadenhaften Gaben des Glaubens und der Liebe im Maß, wie es der Tugend eigen ist, fähig macht, sich zum Guten emporzubilden – natürlich im Rahmen einer nach traditionellen Prinzipien geordneten Gesellschaft, die gemäß diesen Prinzipien auf das Gute – jedenfalls grundsätzlich – ausgerichtet war, zu dem der Christ sich etwa im Rahmen der sittlichen Grundsätze einer Ständemoral⁸⁹ emporzubilden hatte. J. B. Hirscher bewegte sich mit seinem moraltheologisch ausgelegten Bildungsverständnis also

86 Ebd. Seite XII–XIII.

87 Vgl. ChM 'I und 'I.

88 Vgl. ChM 'I und '1.

89 Vgl. ChM 'III 233–717.

in einem vorgegebenen Rahmen, der prinzipiell als Bildungsideal fungieren konnte und es zuließ, Freiheit auf dieses Ideal hin zu interpretieren.

In der aufgeklärten und bereits auch durch Revolutionen in Bewegung geratenen Gesellschaft aber, in der J. B. Hirscher in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts sich vorfand, wurde Freiheit mehr und mehr verstanden als die Befugnis des vernunftbegabten Menschen, dem zu folgen, was er – noch immer Glied einer nach überkommenen Prinzipien geordneten Gesellschaft – als die allgemeine Meinung vorfand. Für die *Bildung als sittliche Aufgabe des sittlichen Subjekts* war in diesem Freiheitskonzept der Raum allerdings eng geworden. Dieser Tatsache wurde J. B. Hirscher in den vierziger Jahren mehr und mehr ansichtig, als er erkennen mußte, wie wenig die neuen Gesetze in der Lage waren, den Zerfall der guten Sitten und der überkommenen Ordnungen in der Gesellschaft und im Staat, in der Schule und in der Familie, in der Wirtschaft und im Berufsleben aufzuhalten. Seine Programmschriften legen von dieser Kenntnisnahme Zeugnis ab und lassen unmittelbar die von Erregung durchzitterte Ratlosigkeit erkennen, in die ihn die sozialen und kirchlichen Zustände um das Jahr 1848 hineingetrieben haben müssen⁹⁰. Für die Situation, in der er sich und die Gesellschaft vorfand, konnte es für ihn nur Worte der Kritik und der Verurteilung geben: »(...) das Christenthum hat, indem es die Menschen als Kinder Eines Vaters (...), das Sklaventhum sammt seinen Folgerungen in seinem *Principe* aufgehoben, und es ist nicht ihm, sondern der Herzenshärte der Menschen zuzuschreiben, daß es nicht vollkommen durchdrang, sondern sich theilweise begnügen mußte, das Loos der Hörigkeit zu mildern. Ein Unterschied in Betreff der bürgerlichen *Freiheit*, wie das Christenthum sie wollte, und wie die moderne Doctrin sie will, ist allerdings. Das Christenthum nemlich stellt die *bürgerliche Freiheit* auf die *sittliche*, und kennt ohne die letztere überall nur *Abhängigkeit von Leidenschaften und Libertinismus*«⁹¹.

Noch unerbittlicher wird die Sprache, zu der J. B. Hirscher im Blick auf die sozialen Zustände seiner Zeit greift, um Schlagworte wie: »*Freiheit für Alle; Wohlstand für Alle; Bildung für Alle*« auf ihren wahren Inhalt hin zu prüfen: »*Freiheit für Alle*«. – Es ist hiermit die äußere oder bürgerliche Freiheit gemeint.(...) Da (...) zur Zeit der Polizeistaat und seine Bevormundung aufgehört hat, sonach nicht bloß die frühere (d. h. vor der Epoche der Aufklärung und ihrer Revolutionen geltende), sondern die ganze, die unverkümmerte Freiheit gewährt ist, was muß sich itzt das Volk unter der Freiheit, welche erst noch kommen und der Antheil *Aller* werden soll, denken? Offenbar nichts anderes, als die Entfernung aller Schranken, durch die sich der Egoismus und die Leidenschaft noch gehemmt sieht. Freiheit wird so viel heißen, als thun dürfen, was man will. (...) die Freiheit, welche sich nicht unter das Gesetz und seine Ordnung beugt, ist ungezügelter, maßloser Willkühr; und weh' Dem, welcher in ihre Hände fällt. Diese Freiheit ist wesentlich Despotie: sie spannt Alles, was sie erreichen kann, an ihren Wagen, und wenn es nicht ziehen will, treibt sie es mit Peitschenhieben vor sich her. Sehen wir auf Die hin, die da vor Kurzem Freiheit ausriefen für Alle«⁹².

J. B. Hirscher konnte von der Freiheit, die ausgerufen und als Recht beansprucht wird, nichts Gutes erwarten. Er mußte dieser Freiheit, die als bürgerliche Freiheit angepriesen wurde, skeptisch gegenüber treten, weil er sie in der Welt, wie er sie sah, und in der sittlichen Bildungsaufgabe, für die er den mit Geist begabten Menschen gewinnen mußte, nicht unterbringen konnte.

Aus diesem Grund konnte er auch dem Ruf: »*Bildung für Alle*«, nicht seine Zustimmung geben. »Die gelehrte Bildung« konnte damit nicht gemeint sein; denn sie könne »nur denen

90 Siehe die Programmschriften (Anmerkung 2).

91 J. B. HIRSCHER, Die Nothwendigkeit einer lebendigen Pflege des positiven Christenthums in allen Klassen der Gesellschaft (siehe Anmerkung 2), 15–16.

92 J. B. HIRSCHER, Die socialen Zustände der Gegenwart und die Kirche (siehe Anmerkung 2) 31–32.

zufallen (...), welche von der Natur mit vorzüglichen Gaben ausgerüstet sind«⁹³. Wenn darunter aber »die gemeinenschliche« Bildung verstanden werde, unterstütze er die mit diesem Ruf erhobene Forderung, daß »das Kind auch des Ärmsten und Geringsten (...) den Unterricht der Elementarschule empfangen« solle. Das dafür aufzubringende Schulgeld dürfe kein Hindernis sein. »Aber«, so fährt J. B. Hirscher fort, »die eigentliche Menschenbildung besteht in *Frömmigkeit und Tugend*«⁹⁴.

Die Diktion ist als Antwort auf die Bildungsparole gewiß neu. Der Sache nach aber hat J. B. Hirscher in den Reformschriften des Jahres 1848 seinen Äußerungen über die Bildung in seiner Christlichen Moral nichts Neues hinzuzufügen. Neu ist die Polemik, mit der er dem auf die Wissenschaft setzenden Bildungsideal der Aufklärung einerseits entgegentritt und sie als geschminkte Bildung oder als »Afterbildung«⁹⁵ apostrophiert, andererseits aber »wahre (...) Bildung mit wahrer Aufklärung« in eins setzt und sie beide als jenen »wahren Seelenadel (...)« versteht, »welchen sich der Reiche und Vornehme«, gestützt auf sein Bildungsideal, »nicht erwirbt«, »das ärmste Kind, der ärmste Jüngling, die ärmste Jungfrau, die ärmste Familie (jedoch) gewinnen«⁹⁶ könne. Ganz gewiß wird in diesen Äußerungen die Anleihe, die J. B. Hirscher bei dem auf ethische Kräfte setzenden Bildungsideal der Aufklärung gemacht hat, mit aller Deutlichkeit erkennbar. Aber auch dann, wenn er an die Bildung der wahren Aufklärung höchste Anforderungen stellt, wenn für ihn »der fromm Gläubige und sittlich Reine (...) der *Gebildete*« ist und »seine Seele (...) in die Fragen des menschlichen Daseyns tiefe Einsicht« hat und ausgezeichnet ist durch »Schwung Begeisterung Muth Zuversicht Liebereichthum Barmherzigkeit Treue Wahrhaftigkeit Berufseifer etc. kurz (durch) Alles, was gesunde und reiche Entwicklung der in den Menschen gelegten Anlage ausmacht«⁹⁷, so meint er um der Eigenart christlicher Bildung willen doch noch einen Schritt weitergehen und es beklagen zu sollen, daß nur »Wenige daran« denken, »die Seelen durch Religion, die Herzen und Sitten durch das Christenthum, durch das lebendig gemachte, in Mark und Bein eingegossene Christenthum zu bilden und zu adeln«⁹⁸.

Es muß auffallen, daß er mit seinen Aussagen über die Einzigartigkeit der christlichen Bildung in den Reformschriften der vierziger Jahre gar nie die Grenze seiner Zufriedenheit zu erreichen scheint; denn auch die soeben zitierte Bemerkung über das »in Mark und Bein eingegossene Christenthum« glaubt er durch die Feststellung ergänzen zu sollen, daß er in der gegenwärtigen Situation »von einer christlichen Durchbildung« der durch »kleine und große Leidenschaften« von Kindheit an schon verwilderten und verrohten Herzen erst gar nicht reden wolle. Er nennt den Grund, der keineswegs nur für seine Zeit in Erwägung zu ziehen ist: Oft finde man auch »bei sehr unterrichteten Leuten nicht die geringste richtige Einsicht in die Cardinaldoctrinen des Christenthums«⁹⁹. In seinem Verständnis der christlichen Bildung fehlt also nicht jene intellektuelle Auseinandersetzung mit den Inhalten des christlichen Glaubens, durch die gläubige Christen »Wissenschaft und Bildung«¹⁰⁰ in eins bringen und so zu einer christlichen Denkkultur gelangen können. Wie wenig er in der Krisenzeit der zu Ende gehenden vierziger Jahre, denen er auch selbst seinen Tribut zahlen mußte, zu solchem Optimismus sich zu erheben in der Lage war, offenbaren die fünf Worte, mit denen er seine kritischen und polemischen Äußerungen zur Forderung oder Verheißung: »*Bildung für Alle*«,

93 Ebd. 40.

94 Ebd. 40.

95 Ebd. 41.

96 Ebd. 41.

97 Ebd. 41.

98 Ebd. 41.

99 Ebd. 42.

100 Ebd. 42.

beschließt. Er erblickt darin den Aufruf, der »das wühlerische Beginnen« der Aufklärung zum Sieg führen soll, und fügt – ratlos und bitter enttäuscht – hinzu: »Umsturz, und – *Bildung für Alle!*«¹⁰¹

Zugleich ergab sich für ihn die Notwendigkeit, nicht nur sein Bildungs- und Freiheitsverständnis zu verteidigen, sondern auch den Vorwurf zurückzuweisen, er selbst habe in den zurückliegenden Jahren seiner Lehrtätigkeit auf der Lehrkanzel der Universität mit seinem Eintreten für die Freiheit keine andere als die aufgeklärte Freiheit gemeint und mache sich nunmehr der Inkonsequenz schuldig, wenn er die bösen Zustände in Gesellschaft, Staat und Kirche als Folgeerscheinungen einer falsch verstandenen Freiheit anprangere und dafür die Aufklärer schuldig spreche. J. B. Hirscher setzte sich zur Wehr mit dem leidenschaftlichen Verweis auf das Bildungsgut¹⁰² der Kirche, das sie, und nur allein sie dazu befähige, die Aufgabe der eigentlichen Menschenbildung in Angriff zu nehmen. Das Ziel, das es seiner Ansicht nach – auch nach dem Revolutionsjahr 1848 – zu erreichen gilt, ist zu bezeichnen als die christliche Gesellschaft¹⁰³. Diese kann er sich nur vorstellen als den an die Kirche gebundenen Staat mit allen jenen Einrichtungen und Ordnungen, die bisher durch Gesetz und christliche Moral für verbindlich erklärt wurden.

Bildung als eigentliche Menschenbildung

Will man das Neue benennen, von dem sich J. B. Hirscher im Rahmen seiner Christlichen Reich-Gottes-Moral bewegen ließ, bleibt man an sein Bildungsverständnis und an sein Freiheitsinteresse verwiesen; denn tatsächlich gibt er mit seiner Auffassung von der Bildung als der zentralen Aufgabe des sittlichen Subjekts, die wesentlich von der Kirche zu leisten ist, die Weiterentwicklung dieser Kirche und der vom Geist des Evangeliums im Gang der Zeiten zu durchsäuernden Gesellschaft in die Obhut der christlich Gebildeten, zuerst der Seelsorger, aber dann auch der Christen überhaupt. Dieses Anliegen war der Sache nach über die Jahrzehnte hin, in denen er in Ellwangen, in Tübingen und in Freiburg gewirkt hat, dasselbe geblieben. Worauf er nicht gefaßt war, offenbarte sich ihm in dem Prozeß, in dem sich die Gesellschaft zur revolutionären Gesellschaft entwickelte und die Kirche nicht ohne ihre Schuld, wie er meinte, an den Rand des gesellschaftlichen Lebens gedrängt wurde, und zwar so verhängnisvoll, daß er sie, nachdem sie die Freiheit vom Staat erlangt hatte, nicht für fähig hielt, ihre Angelegenheiten ohne die Unterstützung durch den Staat zu regeln.

101 Ebd. 42.

102 Siehe J. B. HIRSCHER, Die socialen Zustände der Gegenwart. Tübingen 1849, 40.

103 Josef RIEF, Kirche und Gesellschaft (oben Anm. 75) passim.

Bildungsdefizit und Bildungschancen der Katholiken im 19. Jahrhundert: Universitäten und Wissenschaften

Bereits während des 19. Jahrhunderts selbst haben viele Katholiken, aber nicht nur sie, darüber nachgedacht, wieso und warum sie auf dem Gebiet der Wissenschaft zurückgeblieben seien. Der Bezugspunkt war dabei begrifflicherweise die deutsche protestantische Universitätslandschaft, die unter der Führung Preußens in diesem Jahrhundert, nach der Gründung Berlins 1810 einen ungeahnten und erfolgsverwöhnten Höhenflug angetreten hatte¹. Insbesondere in der Zeit nach 1860 durften die deutschen Universitäten als führende Anstalten selbst im europäischen Kontext gelten, an denen Pflege, Ausbau und Entwicklung traditioneller wie moderner Wissenschaften imponierend und außerordentlich anerkannt eine Heimstätte gefunden hatten². Die *difficile*, höchst schwierige, nicht zuletzt vom Vatikan erschwerte Auseinandersetzung und Diskussion über die Moderne, den Liberalismus, die mundanisieren Wissenschaften, führten nicht nur zu vielen Friktionen und Verunsicherungen³. Sie brachten vielen Katholiken, die sich den Universitäten, einem Studium zuwandten, in eine Art Gewissensqual. Die Gründung der Görres-Gesellschaft, wie auch Versuche namhafter katholischer Gelehrter zu einem tragfähigen Ausgleich, einer Annäherung einerseits, aber auch die Verurteilung der Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts seitens der Kurie auf der anderen Seite gehören in dieses Ihnen ja allen bekannte Umfeld⁴. Als 1896 Georg von Hertling zur Eröffnung der 18. Generalversammlung der Görres-Gesellschaft über die Ursachen des Zurückbleibens der deutschen Katholiken auf dem Gebiet der Wissenschaften handelte, nannte er hierfür vorab: *die Auflösung des alten Reiches und die Säkularisation*⁵. Heribert Raab, einer der profilierten Kenner und Kämpfer für eine katholische Wissenschaft nach 1945, hat noch 1978 in einem Beitrag über die Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland entsprechend geschlußfolgert: *Es wird auch heute meist noch übersehen, daß mit den großen Säkularisationen von 1803–1810 der katholische Bevölkerungs-*

1 Nach wie vor grundlegend: Friedrich PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 2 Bde. Leipzig 1919; informativ ferner Charles E. MCCLELLAND, *State, society and university in Germany 1700–1914*, Cambridge 1980.

2 Vgl. die entsprechenden Kapitel in: Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800–1866*, München 1983, IV, 403ff.; DERS., *Deutsche Geschichte 1866–1918*, München 1990, XII, XIII, XIV, 428ff.

3 Hubert JEDIN, Hrsg., *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI, 1, 2, Freiburg–Basel–Wien 1971, 1973.

4 Heinz HÜRTEIN, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz 1986, insbes. 109ff.

5 Georg von HERTLING, *Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik*, Freiburg i. Brsg. 1897, 561ff., hier 568. Er fügte aber auch hinzu: »Wir deutsche Katholiken haben uns ganz allgemein in höherer Bildung von den Protestanten überflügeln lassen. Das ist unwiederleglich festgestellt durch die Zahlen der Schulstatistik ...«. 567; es stimme zwar nicht, daß »die Wissenschaft ... längst protestantisch geworden« sei. Der Begriff der Wissenschaft schließe das aus wie auch die Leistungen anderer katholischer Völker und deutscher hervorragender Gelehrter. »Wahr aber ist ... daß wir uns in Deutschland von den Protestanten haben überflügeln lassen«. Ebd.

teil im Vergleich zu der Zeit vor 1800 in eine äußerst geschwächte Situation gebracht worden ist, in eine typische Diaspora-Situation, schließlich in ein Ghetto⁶. Die Wirkungen der Säkularisation seien durch die Befreiungskriege noch verstärkt worden, die nicht als deutsche Leistung, sondern als preußisch-protestantische angesehen worden sei. *Das bedeutende Übergewicht über den katholischen Teil Deutschlands, das bis gegen Ende des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts noch weiter ausgebaut und dann sehr lange verteidigt werden konnte, verdankt der Protestantismus der Säkularisation*⁷.

Dieser Befund, der von vielen – und nicht ganz zu unrecht – immer wieder bemüht wird, kann sich durchaus auf sprechende Zahlenangaben stützen. Auch sie werden häufig und gern zitiert⁸. Sie bestätigen im allgemeinen für die Gesamtzeit des 19. Jahrhunderts ein katholisches Bildungsdefizit, wie ab 1890 gesagt wurde. Indem infolge der Säkularisation 18 katholische Universitäten aufgehoben worden seien, das Schulwesen, das durchweg unter geistlicher Leitung gestanden habe, tief erschüttert wurde, indem alle geistlichen Staaten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation verschwanden, daß insbesondere die »Kulturarbeit« auf dem flachen Land, die so viele der Säkularisation zum Opfer fallenden Klöster geleistet hatten, hinwegfielen: all dies und noch vieles mehr erkläre den geistigen Abfall, den tiefen Einbruch, das plötzliche Zurückbleiben der Katholiken hinter den Protestanten. Wenn auch seitens der Kirche weiterhin für eine Priesterausbildung gesorgt worden sei – zumeist in den für das 19. Jahrhundert so charakteristischen Priesterseminaren –, so habe insgesamt doch die hohe, schöne und weitverbreitete Bildung der Katholiken abgenommen, habe einen radikalen Einbruch erlebt. Laetitia Boehm konnte dementsprechend folgern: *Nicht der Kleriker, sondern der katholische Laie war der eigentlich Leidtragende der Säkularisation. So versteht es sich, daß der deutsche Bildungsbürger des 19. Jahrhunderts – strukturgeschichtlich gesehen – repräsentativ der Protestant, nicht der Katholik war*⁹. Sie bestätigte 1987 insoweit das Urteil, das gut 100 Jahre zuvor, 1851, der Präsident des Berliner Konsistoriums, Karl Graf Voß, fällte: *Kein Land kann existieren ohne eine herrschende Klasse, und diese Klasse sind bei uns nun einmal die Protestanten*¹⁰. Beide Urteile bezeichnen gewiß in vielem zutreffend die Situation, sie scheinen es zum mindesten. Ohne die generelle Aussage in Frage zu stellen, möchte ich sie doch ein wenig differenzieren oder besser gesagt, schärfer fassen, um dem Phänomen selbst vielleicht ein wenig näher zu kommen als das bisher geschah, wo polemische und konfessionelle Gesichtspunkte historisches Urteil immer noch belasten. Generell führt sicherlich kaum

6 Heribert RAAB, Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland, in: Albrecht Langner, Hrsg., Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert, München-Paderborn-Wien 1978, 63.

7 Ebd., 65.

8 U. a. Ludwig CRON, Glaubensbekenntnis und höheres Studium. Aus den Akten der Universitäten Heidelberg und Freiburg und der Technischen Hochschule Karlsruhe 1869–1893, Heidelberg 1900; Wilhelm LOSSEN, Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramt in Preußen, Köln 1901; Martin BAUMEISTER, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich, Paderborn–München–Zürich–Wien 1987, 43 ff.; für die Zeit ab 1880: Hartmut TIETZE, Das Hochschulstudium in Preußen und Deutschland 1820–1944 (Datenhandbuch zur deutschen Bildungsgeschichte 1), Göttingen 1987, 225 ff.

9 Laetitia BOEHM, Katholizismus, Bildungs- und Hochschulwesen nach der Säkularisation, in: Anton RAUSCHER, Hrsg., Katholizismus, Bildung und Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn–München–Wien–Zürich 1987, 9 ff., hier 54.

10 Zit. n. Christel KÖHLE-HEZINGER, Evangelisch-katholisch. Untersuchungen zum konfessionellen Vorurteil und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert, vornehmlich am Beispiel Württemberg, Tübingen 1976, 273.

ein Weg daran vorbei, daß, wie Hans Maier das formulierte, die katholische Bevölkerung zwischen 1803 und 1914 das Bild einer »strukturellen Minorität« abgegeben hat¹¹.

Nicht zuletzt, und auch darauf haben jüngere Arbeiten zu Recht immer wieder verwiesen, lag das mit daran, daß der Großteil dieser Bevölkerung nach wie vor in ländlichen Gebieten siedelte, ihre Mobilität zudem recht gering entwickelt war. Da ferner die noch zu Zeiten des Heiligen Römischen Reichs vorhandenen Bildungseinrichtungen auf der gleichsam mittleren Ebene angesiedelt waren, die Universitäten spielten demgegenüber eine geringere Rolle, hier vor allem Klöster segensreich und »ausbildend« wirkten, verstärkte die Säkularisation zunehmend das ländliche Bildungsdefizit. Das flache Land, Mittel- und Kleinstädte waren es vorab, in denen Katholiken lebten¹². Das wird deutlich im Blick auf die damalige Großstadtbevölkerung. Zu Ende des 19. Jahrhunderts lebten nämlich in größeren Städten – um eine Vergleichszahl anzugeben – 40 Prozent der Protestanten, 31 Prozent der Katholiken – zugleich aber auch 82 Prozent der deutschen Juden in Deutschland. Aus den Städten kamen andererseits nach wie vor die meisten Besucher der Universitäten, sie stellten dementsprechend auch die Mehrzahl des akademischen Nachwuchses¹³. Das gilt insbesondere für die Zeit nach 1870. Sie ist aber in unserem Zusammenhang ohnedies die eigentlich entscheidende.

Gewiß waren die Verhältnisse im frühen 19. Jahrhundert recht ähnlich. Aber die Zeit zwischen 1817 und 1848, ja eigentlich 1860, war für die Entwicklung der Wissenschaften zwar ebenfalls bedeutsam, aber sie war insgesamt weniger neuerungsträchtig und über den nationalen Rahmen hinaus – wie dann im Zweiten Deutschen Kaiserreich – erfolgreich. Die im Zuge der Umorientierung der Universitäten gewonnenen Positionen – also die des Neuhumanismus, des deutschen Idealismus und der Romantik bleiben bis ungefähr gegen 1860 die bestimmenden. Mit ihnen hat sich durchaus auch die neue katholische Kirche des 19. Jahrhunderts auseinandersetzen – und sie tut das sehr intensiv, wie noch zu erwähnen sein wird – aber der merkbare und fast katastrophale Rückstand der katholischen Seite, was Universitäten und Wissenschaften betrifft, gründet eigentlich in der Kaiserzeit. Damals wurden die deutschen Universitäten Vorbild für fast alle höheren Institutionen in Europa und Nord-Amerika, damals gehörten sie fraglos zu den führenden in der Welt. Hieran hatten aber Katholiken einen allenfalls höchst eingeschränkten Anteil. Dies wird zunächst deutlich im Blick auf einige Prozentzahlen.

Im Kaiserreich lag der Anteil der katholischen Bevölkerung bei knapp 35 Prozent. Unter den Privat-Dozenten waren aber nur 13 Prozent katholisch, sie waren numerisch also unterrepräsentiert. In Straßburg gab es unter 48 Ordinarien nur zwei Katholiken, unter 35 Extraordinarien nur vier. In Bonn, das ja für die katholische Bevölkerung der Rheinlande eingerichtet worden war, waren von 55 Ordinarien 19 katholisch, von 24 Extraordinarien 9. Breslau sah unter 56 Ordinarien 14 Katholiken, das Verhältnis der Extraordinarien war 29 zu 3. Und das waren Universitäten, an denen die Verhältnisse in einem gemischtkonfessionellen deutschen Territorium noch am günstigsten lagen.

Begreiflicherweise weisen die weiterführenden Schulen vergleichbare Verhältnisse auf. In Preußen war das Verhältnis 1:198 bei Protestanten und 1:366 bei Katholiken; in Bayern 1:150 bei Protestanten und 1:236 bei Katholiken, in Hessen – einem der in dieser Hinsicht »offensten« Länder – Protestanten 1:151, Katholiken 1:202¹⁴.

Eine absichtsvoll polemische Untersuchung von 1862 wies nach, daß an allen sechs preußischen Universitäten sämtliche medizinischen Ordinarien evangelischer Konfession

11 Zit. n. Werner RÖSENER, Das katholische Bildungsdefizit im Deutschen Kaiserreich, in: HB 112, 1992, 104ff., hier 119.

12 Vgl. u. a. Thomas NIPPERDEY, Religion im Umbruch, München 1988, passim.

13 Die Zahlen nach Martin BAUMEISTER, Parität (wie Anm. 8), 43.

14 Die Zahlen nach H. J. FLOSS, zit. n. L. BOEHM (wie Anm. 9), 23f.

waren. Das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten wurde für Ordinarien 17:185, für Extraordinarien 7:75 und für Privat-Dozenten 13:126 angegeben. An der größten Universität, in Berlin, war das Verhältnis 1:44. Als weiteres gewichtiges Argument zeigten ferner die Entlohnungen, daß protestantische Professoren im allgemeinen höhere Gehälter als katholische bezogen, freilich war hier das Material im Blick auf Bonn, Breslau und nur am Rande auf Berlin gewonnen worden. Wenn auch solche statistischen Erhebungen häufig dazu bemüht werden, scheinbar gesicherte Argumente zu haben – sie sagen ja in unserem Falle nichts über die Qualität der Lehrstühle, der Gelehrten, der Lehre, der wissenschaftlichen Ergebnisse aus – so mögen sie doch als Indiz einer starken Unterrepräsentation, also der sogenannten katholischen Inferiorität auf diesem Gebiet genommen werden¹⁵. Und das, so hatte ich ja eingangs die herrschende Meinung wiedergegeben, resultiere nicht zuletzt aus der Auflösung der Reichskirche, der des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation selbst, der Säkularisation – und, so kann hinzugefügt werden, des a-religiösen Liberalismus.

Lassen Sie mich aber noch einmal zurückgehen in die Zeit vermeintlicher katholischer Gleichrangigkeit im Blick auf Wissenschaften und Universitäten: ins 18. Jahrhundert. Wie stand es denn damals um diese Institutionen? Garantierten sie, daß ein entschieden größerer Teil der katholischen Bevölkerung zum Studium und zur gelehrten Laufbahn kam? War überhaupt die Ausbildung an katholischen Universitäten und Gymnasien eine eigenständig katholische?, eine bewußt katholische?, eine spezifische und erfolgreiche im Blick auf die Konfession? Das steht doch eher zu bezweifeln. Es handelte sich um Universitäten des Reichs innerhalb katholischer Territorien, die versuchten, den zeitgemäßen Bedürfnissen und Anforderungen zu entsprechen. Da blieb aber die Konfession allenfalls ein Moment unter anderen, eigentlich wichtigeren. Was Besucherzahlen, Rekrutierung, Mobilität und Motive für ein Studium anbelangt, haben wir vergleichsweise geringe Erkenntnisse. Statistiken sind der Zeit zwar lieb, aber sie richten sich meist auf andere Dinge und sind zudem ungenau. So lassen sich also keine exakten Prozentzahlen angeben, zum mindesten kenne ich keine. Aber das stört mich nicht sonderlich, sind die Grundzüge der Entwicklung doch klar zu erkennen und zu fassen.

Ebenso wie die protestantischen Universitäten des Reichs hatten sich ab den 1760/70er Jahren die katholischen Universitäten darum zu bemühen, den Vorbildern, oder besser dem Vorbild, also Halle/Göttingen, nachzueifern, die dortigen aufgeklärten wissenschaftlichen Errungenschaften zu übernehmen¹⁶. Allenthalben galt es, wie es etwa für Mainz, *die Mutter- oder hauptkatholische Universität von dem ganzen deutschen Reich* – so hofften die Mainzer – gesagt wurde, daß es darum zu gehen habe, *das Fehlen einer guten katholischen Universität, die namentlich Göttingen parieren könne wettzumachen*¹⁷. Im allgemeinen gelang das auch. In der Frühzeit, um 1720 war bereits Würzburg vorangegangen, es folgten dann Ingolstadt, Mainz, Bamberg und Fulda. Auch in den habsburgischen Territorien griffen Reformen, sie schlossen sich diesen Vorbildern an, gehörten in den Umkreis allgemeiner Maria-Theresianischer und später Josephinischer Reformanstrengungen¹⁸.

15 H. J. FLOSS, Denkschrift über die Parität an der Universität Bonn mit einem Hinblick auf Breslau und die übrigen Preussischen Hochschulen, Freiburg i. Brsg. 1862.

16 Notker HAMMERSTEIN, Aufklärung und katholisches Reich, Berlin 1977; DERS., Was heißt Aufklärung in katholischen Universitäten Deutschlands?, in: Harm KLUETING, Hrsg., Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15), Hamburg 1993, 142ff.

17 Zit. n. N. HAMMERSTEIN, Aufklärung und katholisches Reich, 146.

18 Vgl. auch Notker HAMMERSTEIN, Besonderheiten der österreichischen Universitäts- und Wissenschaftsreform zur Zeit Maria Theresias und Josefs II., in: ÖSTERREICH IM EUROPA DER AUFKLÄRUNG, Wien 1985, II, 787ff.

Nach protestantischem Vorbild – oder: wie ich lieber formulierte, nach dem neuesten Stand der damaligen sich mundanisierenden Wissenschaften – war eine Umwertung und Neubewertung der Fakultäten vorzunehmen. Jurisprudenz, die neue Leitwissenschaft, hatte hinfort bestimmend zu sein. Ihre reichsrechtlichen wie methodologischen Ansätze waren und konnten im katholischen Reich ohne Schwierigkeiten übernommen werden. Die Artistischen Fakultäten – oder Philosophischen, wie sie sich inzwischen gerne nannten – hatten nunmehr der neuen Herrin, der Jurisprudenz, zuzuarbeiten, nicht mehr der Theologie.

Diese ihrerseits nahm eine Umgewichtung ihrer Disziplinen vor. Nicht mehr Polemik und Dogmatik sollten im Vordergrund stehen, sondern eine natürliche Theologie, philosophische Moral, Pastoraltheologie, einschließlich Rhetorik. Auch Kenntnisse natürlicher Wissenschaften wie Physik, Mathematik, Astronomie, sollten erworben werden – damit die Pfarrer, wie im Schwäbischen gesagt wurde, »Roßbollenpredigten« über etwa »den unausprechlichen Segen des Kartoffelbaus« halten könnten¹⁹. Es sollte vermehrt Homiletik und Kirchengeschichte unterrichtet werden. Insgesamt sollte eine frühhistoristische Methode Platz greifen können. Den ins Land hinaus strebenden Pfarrern sollte also Volkserziehung zur Vermehrung der allgemeinen Glückseligkeit aufgetragen werden. Denn, wie es in einem Entwurf der Wiener Studien-Hof-Kommission hieß, »... Als die tägliche Erfahrung lehret, wie höchst nöthig es seye, den geistlichen Stand, und besonders die Seelsorger, deren unmittelbarer und immerwährender Einfluß auf das Volk es in ihre Macht setzet, die weisesten Verfügungen zu erleichtern oder zu erschweren, zu nützliche Mitwirker im Staate umzuschaffen, welches nur durch eine gründliche Unterweisung erhalten werden kann und gewiß erhalten werden solle«²⁰. Diese allgemeine Unterweisung lehre »einen jeden die wahren Pflichten seines Standes kennen, und als einzige Quelle seiner Glückseligkeit lieben«, wie wiederum Gottfried van Swieten, der Vertraute Josefs II. meinte. Als echter Aufklärer, Vertreter des aufgeklärten Absolutismus verlangte er freilich: »Das Wohl der Gesellschaft fordert, daß die Kenntnisse des Volkes nicht über seine Beschäftigungen gehen, sonst wollen sie dasjenige, was ihnen obliegt, nicht mehr tun«²¹. Also keineswegs eine Expansion katholischer Bildungs- bzw. Ausbildungspolitik! Gezielte und begrenzte Förderung der Studien, damit der notwendige Bedarf an Akademikern gesichert erscheinen konnte.

Insgesamt strebten alle katholischen Lehranstalten, diesem Ideal gerecht zu werden. Die Wissenschaften sollten zur Vermehrung *allgemeiner Glückseligkeit* beitragen. Die Aufhebung des Jesuiten-Ordens gab nach 1773 den Landesherrn die Möglichkeit, aus dessen Vermögen für eine zeitgemäße Bildungspolitik Mittel bereitzustellen. Gewiß wurden darüber der barocke Katholizismus, Frömmigkeitsemphase, Glaubensinnigkeit usf. ein wenig vergessen. Sittliche Gesinnung, der Gottesdienst als utilitarisch-ethische Belehrung, »der Kulturpriester als Religionslehrer«²², waren die Folge. Auch im katholischen Reich lernte man, daß staatliche Dinge ihr eigenes Gewicht haben mußten und haben sollten, daß der Landesherr zwar fromm, aber in weltlichen Dingen unabhängig und frei von der Kirche schalten und regieren mußte. Die Präponderanz staatlicher, politischer Notwendigkeiten vor oder über kirchlicher Zuständigkeit wurde fast allenthalben gelehrtes Allgemeingut, ohne daß dabei die Kirche selbst als Institution in Frage zu stellen war. Hierfür gab es bestimmte Besonderheiten der wissenschaftlichen Ausprägung in den einzelnen Disziplinen, auf die ich hier nicht einzugehen habe, noch brauche.

19 Vgl. KÖHLE-HEZINGER (wie Anm. 10), 150f.

20 Zit. n. N. HAMMERSTEIN, Besonderheiten (wie Anm. 18) 797; vgl. insges. N. HAMMERSTEIN, Aufklärung (wie Anm. 16).

21 N. HAMMERSTEIN, Besonderheiten (wie Anm. 18), 798.

22 So Eduard HEGEL, Die katholische Kirche Deutschlands unter dem Einfluß der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Opladen 1975, 19.

Diese Entwicklung an den katholischen Universitäten des Reichs bedeutete andererseits, daß südlich und nördlich der Mainlinie (um mich solcherart ungenau generalisierend auszu- drücken) zunehmend die gleichen Lehrbücher benutzt wurden, die gleiche Sprache gesprochen wurde, die nämlichen Disziplinen als entscheidend und wichtig angesehen werden konnten. Zum erstenmal seit den Tagen der Reformation gab es wieder Gemeinsamkeit, neue Verständnismöglichkeiten, wurde die gleiche Sprache gesprochen. Nebenbei bemerkt konnte allein vor diesem Hintergrund auch die deutsche Klassik, der deutsche Idealismus, später die Romantik als immerhin gemeindeutsches Phänomen aufgenommen, begriffen und diskutiert werden. Toleranz, eine Art Interkonfessionalismus, bei allen Vorbehalten doch gegenseitige Anerkennung im intellektuellen Bereich – gehörten zentral in den Umkreis dieses Vorgangs.

Die Französische Revolution, die Zeit Napoleons und ihre Auswirkungen, das Abrücken von der Aufklärung, die Neuformulierung zentraler Bereiche des für das menschliche Zusammenleben Wichtigen, brachten jedoch einen tiefen Einschnitt²³. Die Ideale der Menschen und Bürgerrechte, die neue Welt des revolutionären Frankreich bedeuteten auch für das Reich eine Art revolutionärer Veränderung. Anders als jenseits des Rheins wirkten sie als tiefeinschneidendes Bildungserlebnis. Sie führten zu einer Revolution im Geistigen²⁴. Das geschah nicht über Nacht und war auch nicht nur Folge von 1789. Manches davon hatte sich bereits seit den 1760er Jahren angebahnt, einer Zeit erhöhter Verunsicherungen, Neuorientierung und Reformgetöses. Das was als Zeitalter der europäischen Revolutionen bezeichnet werden kann²⁵, führte im Geistigen zu einer Umorientierung und Neubewertung. Auch die Universitätslandschaft änderte sich grundlegend. Weniger das Verschwinden so vieler Universitäten als vielmehr die geistige und methodische Neubegründung der Universität und ihrer Wissenschaften, wie sie paradigmatisch in Berlin 1810 vorgenommen wurde, kennzeichnet in unserem Zusammenhang diese »Revolution«²⁶.

»Der Begriff der höheren wissenschaftlichen Anstalten als des Gipfels, in dem alles, was unmittelbar für die moralische Cultur der Nation geschieht, zusammenkommt, beruht darauf, daß dieselben bestimmt sind, die Wissenschaft im tiefsten und weitesten Sinne zu bearbeiten und als einen nicht absichtlich, aber von selbst vorbereitenden Stoff der geistigen und sittlichen Bildung zu seiner Benutzung hinzugeben«, hieß es in Humboldts berühmter Denkschrift²⁷ von 1810. Nation, moralische Kultur, Wissenschaft im weitesten Sinne – alles neue Begriffe. Die Universität habe die »reine Idee der Wissenschaft« zu verkörpern, zu ihren Prinzipien erklärte Humboldt »Einsamkeit und Freiheit«²⁸. Die Wissenschaft wird, nach der berühmten Formulierung, »als etwas noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes« betrachtet²⁹. »Der Staat muß seine Universitäten weder als Gymnasien noch als Spezial-

23 Vgl. Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800–1866* (wie Anm. 2), sowie nach wie vor Franz SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Freiburg 1951², insbes. Bd. IV, *Die religiösen Kräfte*.

24 Außer NIPPERDEY und SCHNABEL I (wie Anm. 23); W. F. BRUFORD, *Kultur und Gesellschaft im Klassischen Weimar, 1775–1806*, Göttingen 1966.

25 Robert R. PALMER, *The Age of Democratic Revolutions*, 2 Bde., Princeton 1959/64.

26 Vgl. Ulrich MUHLACK, *Die Universitäten im Zeichen von Neuhumanismus und Idealismus*: Berlin, in: P. BAUMGART/N. HAMMERSTEIN, Hrsg., *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der Frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Forschungen 4), Nendeln 1978, 299ff.; Peter MORAW, *Aspekte und Dimensionen älterer deutscher Universitätsgeschichte*, in: DERS., V. PRESS, Hrsg., *Academia Gissensis*. *Beiträge zur älteren Gießener Universitätsgeschichte*, Marburg 1982, 1ff.

27 Ueber die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin, hier zit. n. der Ausgabe Wilhelm von HUMBOLDT, *Werke in fünf Bänden*, IV, Darmstadt 1964, 255.

28 Ebd.

29 Ebd., 257; zuvor hieß es: »Es ist ferner eine Eigenthümlichkeit der höheren wissenschaftlichen Anstalten, dass sie die Wissenschaft immer als ein noch nicht ganz aufgelöstes Problem behandeln und daher immer im Forschen bleiben, da die Schule es nur mit fertigen und abgemachten Kenntnissen zu thun

schulen behandeln, und sich seiner Akademie nicht als einer technischen oder wissenschaftlichen Deputation bedienen«, heißt es wenig später³⁰. Humboldt wendet sich also expressis verbis sowohl gegen die aufgeklärte Wissenschafts- und Universitätsauffassung wie auch – und das wiegt mindestens ebenso schwer – gegen das französische, das napoleonische Modell höherer Ausbildung.

Noch Vieles und Analoges ließe sich hier anführen, aus Schriften Fichtes, Schleiermachers, Schellings oder Steffens, aus den Statuten Berlins zitieren, alles belegte nur: eine neue Universität, ein neuer Begriff der Wissenschaften hatte damals Platz gegriffen. Forschung, der Forscher, lösen den Gelehrten ab. Die Wissenschaften sind danach offen, nicht und niemals abgeschlossen, sind nicht ein in sich geschlossener und nur zu erkundender Kosmos³¹. Nicht mehr der möglichst universal gebildete Gelehrte mit möglichst mehreren Schwerpunkten, sondern der Fachvertreter als Forscher wurde der neue Idealtyp. Ein Professor hatte seine, eine Disziplin zu vertreten. Als Ordinarius mochte er das in ganzer Breite tun, aber eben ausschließlich als Vertreter des exakt zu bestimmenden, begrifflich sauber umschriebenen Fachs. Da sich im institutionellen Rahmen der Universitäten, auch in ihren Verfassungen und Gliederungen in vier Fakultäten freilich nichts wesentliches änderte, mag dieser grundlegende Wandel im Verhältnis von Wissenschaft und Forschung zunächst nicht unbedingt auffallen. Zudem brauchte es geraume Zeit, bis sich das neue Berliner Modell allenthalben in Deutschland stilbildend durchsetzte.

Vor allem also für die Auffassung von dem, was Wissenschaft sei und zu sein habe, brachte diese neue Sicht und Praxis grundlegende Veränderungen. Nicht mehr ein geschlossenes Allgemeines, sondern sich öffnende, durchaus auch subjektivistische freie Suche und Auseinandersetzung – Forschung – erschienen als die Aufgabe des Gelehrten. Das wurde als das Moderne bezeichnet, eine Vorstellung, die damals beträchtlichen Wandlungen bei zugleich konstanter Grundgegebenheit unterlag³². Für die neue Art der wissenschaftlichen Bemühungen schien noch entschiedener als bereits früher akademische Freiheit Voraussetzung und unumgängliches Postulat. Im Grunde wurde sie jetzt eigentlich erst zum Fanal der deutschen Universitäten. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß sie sozusagen zwei Seiten hatte. Zum einen meinte akademische Freiheit die Möglichkeit des Forschers, nur sich selbst und der Sache verpflichtet, Wissenschaft zu betreiben; zum andern meinte sie – und das ist im Grunde von Anfang an eine nicht zu vernachlässigende Komponente – die Freiheit des Studierenden, entsprechend seinen Neigungen, Anlagen und Vorlieben den akademischen Kursus, seine Ausbildung zu wählen.

1848 sollte das dann endgültig in die konstitutionellen Forderungen nach Freiheit von Lehre und Forschung münden³³. Wenn das auch damals noch nicht dauerhaft und rechtlich einklagbar vereinbart wurde: die Vorstellung war unmißverständlich formuliert, ihre Notwendigkeit als Voraussetzung fruchtbarer wissenschaftlichen Tätigkeit unbestritten. Gewiß wurde auch nach 1848 mehrfach dieses vermeintliche Recht Einschränkungen unterworfen, aber theoretisch galt es rechtens. In der Weimarer Republik wurde es schließlich zum festen Bestandteil der deutschen Rechtsauffassung vom Charakter der Universitäten und Wissenschaften, um dies eben noch anzuführen.

hat und lernt«. – An solchem Verständnis mußte sich die katholische Vorstellung einer feststehenden Wahrheit reiben. Die Priesterseminare wären denn im Sinne Humboldts auch als »Schulen« anzusehen.

30 Ebd., 260

31 So schon zutreffend F. PAULSEN (wie Anm. 1).

32 Notker HAMMERSTEIN, Die Moderne in der deutschen Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Zum Wandel einer Vorstellung, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* XVI, 1990, 9ff.

33 Hierzu Ernst Rudolf HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte* III, Stuttgart 1963

Diese Forderung brachte begrifflicherweise Schwierigkeiten für die katholische Seite. Das was später Mommsen die »Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaften« nannte, die Freiheit von Forschung und Lehre in einer uneingeschränkten Form beißt sich gleichsam mit der Gebundenheit katholischer Vorgaben und Glaubensgrundsätze. Hier eine tragbare und akzeptierte Verbindung zu finden: das sollte während des ganzen 19. Jahrhunderts ein schwieriges Problem sein, zu höchst delikaten Balanceakten führen. Es konnte schließlich nicht akzeptiert werden, wie das wiederum Mommsen in einem anderen Zusammenhang formuliert hatte, daß das, was auf Universitäten gelehrt werde, »die Geistlichen durchaus nichts an(geht), denn die Wissenschaft ist frei«³⁴. Das war und blieb ein Problem für die katholische Kirche.

Bereits Humboldt hatte – als die völlige Neuordnung des preußischen Universitätswesens anstand – freilich in vergleichbaren Dimensionen gedacht. In einer Denkschrift von 1809 bemängelte er, »daß in Breslau eine bloss catholische Universität, und diese im Grunde eine bloss theologische Fakultät ist, hat so bedeutende Nachteile ...«, daß mittels Ergänzung durch andere Fächer und Fakultäten eine Öffnung hin zu einer Volluniversität erfolgen müsse³⁵. Das was später in Priesterseminaren bewußt erstrebt wurde, war in seinen Augen niemals eine höhere Lehranstalt, einer Institution vergleichbar einer Fakultät, sondern blieb Schule. Die neue, freie Universität, Forschung setze das Zusammenwirken aller Fakultäten voraus! Nur so könne dann auch das Land, die Menschen »vereinigt«, Einseitigkeit im Denken wie im Handeln, in Politik und Wissenschaft verhindert werden. »Vielmehr würde es gut seyn – meinte er – wenn die andern Universitäten auch catholisch-theologische Lehrstühle hätten und die Catholiken sich nach und nach dergestalt auf Protestantischen Universitäten zu studieren gewöhnten, daß die jetzige Breslauische Universität in ein blosses Gymnasium verwandelt werden könnte«. Daß er von solchem Studium keinerlei Einbuße oder Gefährdung des Glaubens der katholischen Landeskinder erwartete, war ihm wie vielen seiner gelehrten oder künstlerischen Zeitgenossen unstrittig. Das war schließlich das inzwischen vielerorts erzielte gegenseitige Einverständnis, die neue Gemeinsamkeit im Geistigen.

Bevor ich jedoch diese Frage weiter verfolge, ist zunächst nachzutragen, was die Französische Revolution, der Umbruch um 1789, für die Reichskirche, den Katholizismus im ehemaligen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation noch bedeutete. Denn hier wurden begrifflicherweise Positionen neu bestimmt, die für das gesamte weitere 19. Jahrhundert von grundlegender Bedeutung sein sollten. Vor allem wurden die bisherigen, die bekannten und zugleich so traditionsreichen, gewohnten Verhältnisse nachhaltig verändert, ja revolutionär durcheinander gewirbelt.

So waren nicht nur die Vorgänge selbst, sondern auch die Ideale der Französischen Revolution nur schwer mit den traditionsbezogenen Werten der Kirche in Übereinklang zu bringen. Sie stellten eine immense Herausforderung dar, führten zu einer fast schockhaften Erfahrung. Naturgemäß bedeutete insbesondere die Säkularisation einen gewaltigen Einbruch³⁶. Sie brachte den Verlust nicht nur vieler materieller Werte, sondern auch den jeglichen politischen Einflusses einer Reichskirche und ihrer geistlichen Territorien. Ohne Kaiser und Reich konnte es auch die Reichskirche nicht mehr geben. Folgerichtig wandelte sich im neuen Jahrhundert der Katholizismus zunehmend in eine Art (politische) Partei³⁷. Er mußte sich neu behaupten, zumal es infolge der Säkularisation und der Ereignisse im Umfeld der napoleonischen Kriege keine konfessionell geschlossenen Staatswesen wie seit 1648 und darüber hinaus

34 Zit. n. L. BOEHM (wie Anm. 9), 58.

35 HUMBOLDT Werke 4, Antrag auf Errichtung der Universität Berlin, Mai 1809, 29ff., hier 32.

36 E. R. HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte 1, Stuttgart 1957, 42ff.

37 So schon F. SCHNABEL IV (wie Anm. 23); vgl. ferner Friedrich Wilhelm GRAF, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz. Das Beispiel des Deutsch-Katholizismus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

mehr gab. Die Territorien, die Staaten des Deutschen Bundes waren durchweg gemischt konfessionell. Der Katholizismus wurde intransigent, wandte sich gegen die Revolution, die zugleich als Ergebnis der Aufklärung, oder, wie bei Franz von Baader 1825, als Fortsetzung der Reformation begriffen wurde³⁸. Noch 1846 lastete F. J. Buß, der Propagator einer katholischen Universität, den »protestantischen Wissenschaften und Universitäten« an, sie hätten den »allem Positiven feindlichen Rationalismus erzeugt, gepflegt und überliefert«³⁹. Da freilich auch die Protestanten nach 1800 eine antirevolutionäre bzw. antinapoleonische Haltung einnahmen, konnten sich zunächst alle Konfessionsparteien in gleichen Überzeugungen bewegen und verstehen, wurden die unterschiedlichen Positionen vor 1817/20 nicht recht deutlich.

Der tiefe Schock bedeutete für den Katholizismus jedoch noch mehr, er wurde zunehmend skeptisch gegenüber den modernen Errungenschaften, den sich ausbildenden Vorstellungen des Modernen. Zu Beginn des Jahrhunderts mochte das noch mit manchen Anschauungen der ebenfalls vom Umbruch der französischen Revolution und den jungen liberalen Ideen geprägten protestantischen Theologie übereinstimmen. Selbst Schleiermacher hatte noch 1829 in einem Brief gefragt: »Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?«⁴⁰ Aber im Katholizismus reichten die Vorbehalte gegen das Moderne, die Wissenschaften entschieden tiefer. Nicht von ungefähr hielten viele Katholiken lange daran fest, daß das »Mittelalter die eigentliche Glanzzeit deutscher Geschichte, überhaupt der Menschheitsentwicklung« gewesen sei⁴¹. Im engeren Umfeld der Universitätsgeschichtsschreibung wurde mit Johannes Janssen vielfach dafür gehalten – auch Denifle teilte diese Ansicht –, daß die Blüte der Universitäten in ihrer Frühzeit gelegen habe, die Reformation einen unaufhaltsamen Abstieg eingeleitet habe, an dessen Ende man nunmehr stehe. Insoweit ließen sich durchaus Reformation und Französische Revolution als Kinder des gleichen Geistes begreifen, wie dann gerne argumentiert wurde in gleichsam umgekehrter Bewertung der protestantischen Auffassung von dem, was *modern* in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts sei. Die führte das entschieden und verehrungsvoll auf Luther und die evangelischen Kirchen zurück⁴².

Die Ablehnung der Französischen Revolution und der Entwicklung, die zu ihr geführt hatte, richtete sich auf katholischer Seite natürlich vorab gegen die aufgeklärte Theologie, ihre dürre Rationalität (wie man meinte), ihre Verflüchtigung ins Moralische, ihre Unterschätzung des genuin Religiösen und Konfessionellen. Und da meinten viele, nicht zuletzt auch führende Kirchenmänner, der Glaube sei wichtiger als Wissen. In der Tat wurde solcher Glaube, wurde solche religiöse Frömmigkeit neu entdeckt und befördert⁴³. Insoweit erscheint mir entgegen vielfacher – und im Blick auf Liberalismus, Säkularisation, Wissenschaften durchaus berechtigter – Annahme dies Jahrhundert entschiedener und nachhaltiger religiös bzw. konfessionell als es die Zeitspanne zwischen den Konfessionskriegen, dem Westfälischen Frieden und der Französischen Revolution gewesen war. Die in Deutschland nicht mehr selbstgewisse, reichsrechtlich und politisch garantierte Existenz der Reichskirche, die aufgeklärt-bürgerliche

38 Vgl. Heribert RAAB, »Katholische Wissenschaft« – Ein Postulat und seine Variationen in der Wissenschafts- und Bildungspolitik deutscher Katholiken während des 19. Jahrhunderts, in: Anton RAUSCHER, Hrsg., Katholizismus, Bildung (wie Anm. 9), 61 ff., hier 68.

39 Zit. n. Hans-Jürgen BRANDT, Eine katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert, Köln-Wien 1980, 163.

40 Zit. n. Friedrich von BEZOLD, Geschichte der Universität Bonn, 186.

41 Zit. n. BRANDT (wie Anm. 39), 130.

42 Vgl. meinen Aufsatz Die Moderne (wie Anm. 32), passim.

43 Hierzu H. JEDIN, Hrsg., Handbuch (wie Anm. 3), sowie H. HÜRTELEN (wie Anm. 4).

Kritik Europas an der hierarchischen römischen Kirche, die innerweltlichen Ideale und Begründungen des Lebens und des Wissens drängten die Kirche in bisher unbekannte, ungewohnte Verteidigungspositionen. Zum Überleben mußten sie ihre Mitglieder zu Gläubigen erziehen, sie sammeln und gleichsam als Partei organisieren. Die Neuformierung und die Zerschlagung der reichskirchlichen Struktur, der geistliche Wiederaufbau in Gegensatz zu Aufklärung und modernem Staat, erlaubte keine Kompromisse. Das setzte im Vormärz rasch und – wenn anfänglich auch kontrovers so doch bestimmt ein⁴⁴. Indem die Verbindung von »Reichsfürstenwürde und Bischofsamt« aufgelöst wurde⁴⁵, entstand ein neues Bischofsideal, ein neuer geistlicher Stand, die in Seelsorge, Gläubigkeit und christlicher Gefolgschaft die »Moderneren« Leitbilder erkannten und umzusetzen wußten. Die institutionelle Neuordnung nach dem Reichsdeputationshauptschluß und insbesondere nach dem Wiener Kongreß, stärkten zudem den Einfluß der Kurie, verhinderten eine Art Nationalkirche. Das erschwerte für die Zukunft andererseits die Einordnung und Teilnahme der Katholiken an der Entwicklung zum nationalen Staat⁴⁶. Aber nicht nur im Politischen, auch im Geistigen, für die Wissenschaften hatte das Folgen. Bereits in der ersten Nummer der lange Zeit einflußreichen, 1821 gegründeten Zeitschrift »Der Katholik« wurde das ohne Schnörkel formuliert. Danach galt, »daß wir nur den und das für wahrhaft katholisch halten, der und das mit dem Oberhaupt der katholischen Kirche, dem Papste, vereinigt ist, und mit demselben gleichlautend lehret. Wer nicht so lehret, wie diese allgemeine Kirche mit ihrem sichtbaren Oberhaupte, den halten wir nicht für katholisch, sondern für einen Glaubenspalter – und eine Lehre, die von der Lehre unserer Kirche und unseres Kirchenoberhauptes abweicht, halten wir nicht für katholisch«⁴⁷. So galt es prinzipiell und in jeder Hinsicht, diesem Postulat gerecht zu werden. Allen Katholiken hatte diese Überzeugung vermittelt zu werden.

Folgerichtig galt einem Mann wie Bischof Ketteler denn auch, daß Frömmigkeit und Glaube vorab in den Schulen zu vermitteln sei. Sie seien wichtiger als die Universitäten⁴⁸. Es sei ferner besser, die theologische Ausbildung des Priesternachwuchses in Priesterseminaren durchzuführen. Universitäten gefährdeten eine ruhige Priesterausbildung, weniger durch Alltagsgefährdungen wie innerweltliches, zu ungeniertes Studentenleben, Mädchen- bzw. »Weiberhändel«, wie das gerne vorgeschoben wurde, als vielmehr durch den Umstand, daß an ihnen immer auch Nachbardisziplinen gelehrt und gehört werden könnten. Die ideellen Gefahren für den denkenden, kritischen Nachwuchs schreckten, ohne daß das zugegeben wurde, im Grunde mehr als die banalen Verführungen der bürgerlichen Welt.

Aber zurück in den Anfang des Jahrhunderts: Eine deutliche Abwendung von der anfänglich praktizierten Interkonfessionalität läßt sich seit der Feier des Wartburg-Festes 1817 und der dortigen dezidiert protestantischen Selbstfindung und Wissenschaftsverherrlichung feststellen. Der Streit um Köln vertiefte diesen Gegensatz wenig später erheblich, machte auf beiden Seiten den streitenden Parteien deutlich, daß Interkonfessionalismus in Abwehr der Revolution überholt und auch insgesamt eine Chimäre gewesen war⁴⁹.

44 Am klarsten jetzt Thomas NIPPERDEY, Religion (wie Anm. 12) sowie die entsprechenden Kapitel in seiner Deutschen Geschichte 1800–1866 und Deutsche Geschichte 1866–1918 1, hier 428ff.

45 HÜRTE (wie Anm. 4), 24.

46 Ebd. 28

47 Zit. n. ebd. 54; ferner J. OSINSKI, Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert, Paderborn 1993.

48 BRANDT (wie Anm. 39) 145f. Die Würzburger Bischofskonferenz 1848 unterstrich das ihrerseits ebenfalls!

49 Außer H. JEDIN, Handbuch, HÜRTE, Geschichte (Anm. 3/4) F. SCHNABEL, Th. NIPPERDEY (wie Anm. 2/23) – auch für das Folgende.

Ab den 1830er Jahren nahm – etwa in Württemberg, aber auch andernorts⁵⁰ – auf katholischer Seite eine konfessionell-polemische Publizistik deutlich zu. Sie beförderte die gegenseitige Unversöhnlichkeit und Ausgrenzung und trachtete, die eigenen Positionen einzuprägen. Die Juli-Revolution hatte zudem eine Art politischen Katholizismus zusätzlich gefordert, die neue Gottesdienstordnung von 1837 – seit 1829 in Planung – mobilisierte und bestimmte weithin die Gläubigen⁵¹. Der Katholizismus entwickelte sich also zunehmend zu einer Glaubenspartei.

1848 in der Paulskirche wurde denn auch versucht, der neuen Verfassung das Recht auf Eigenständigkeit und Gleichberechtigung für den Katholizismus einzuschreiben. Auch das stärkte Selbstverständnis und Aktionsfreude der katholischen Glaubenspartei, ihre kirchenpolitische Ziele. Damals meinte sogar Theodor Mommsen, »daß der freie demokratische Katholizismus wenigstens von den Universitäten nicht verbannt werden kann«⁵². Freilich habe im Inhaltlichen der Wissenschaften die Kirche nichts zu sagen. Das müsse frei sein, allein wissenschaftlichen Gesetzen folgen dürfen. Das mündete immerhin in Bestimmungen der preußischen Verfassung von 1850, wonach Freiheit der Kirchen garantiert und, wie es in Artikel 17 hieß, das Bekenntnis keinerlei Hemmnis beim Zugang zum Dozentenberuf sein dürfe⁵³. Freilich ließen selbst dann tiefgreifende Änderungen entsprechender, dem entgegengesetzter Universitätsstatuten und -praktiken nach wie vor auf sich warten.

Auch dies brauche und kann ich nicht umständlicher hier vorführen. Nicht nur den Katholiken selbst war es durch diese Ereignisse und Diskussionen deutlich geworden, daß eine stärkere Verkirchlichung, eine bewußtere Vereinigung mit der Gesamtkirche erstrebt werden müsse. Die Kirche als Institution und geistige Idee – um es einmal so zu formulieren – bekam zum erstenmal diese emphatische Ineinssetzung mit dem Reich Gottes⁵⁴. Kirche als Abstraktum, als Begriff beschrieb gleichsam gefühlsmäßig vage all das, was einem gläubigen Katholiken einzigartig, wert, teuer, aber auch ständig bedroht und daher zu verteidigen war. Die Gründung des Pius-Vereins, die Trierer Wallfahrt, Katholiken-Versammlungen, viele weitere Vereine förderten Einheit, Durchsetzungskraft und -willen, Selbstbewußtsein und Geschlossenheit nachhaltig. Das konnte bis zu einer Art »Frontmentalität«⁵⁵ führen, die ein eigenes, von Feinden bedrohtes Lager zu verteidigen hatte, es zum mindesten wählte.

Eine neue Stufe wurde dann in den 70er Jahren erreicht. Der Kulturkampf hat diese Tendenzen entschieden verschärft, hat endgültig die Vorstellung einer geistigen Rückständigkeit, Inferiorität und zugleich bedenklichen Internationalität der Katholiken festgeschrieben⁵⁶. Da die Reichseinheit zugleich einen herausragenden Wunsch vieler Professoren und Studiosi erfüllte, wurden sie nicht nur betont national, sondern auch weniger politisch, d. h. auch weniger liberal. Sie fügten sich willig dem Kaiserreich ein, erkannten in seiner Bürokratie und Fürsorge die Gewähr eigener, ungestörter und selbstgewisser Existenz⁵⁷.

Zweierlei folgte daraus: jeder vermeintliche »Internationalismus«, Judentum, Sozialismus, aber auch der ultramontane Katholizismus, wie er von seinen Gegnern zunehmend charakterisiert wurde, erschien als Verrat am deutschen Wesen, an der Grundlage deutschen Geistes, den

50 Vgl. KÖHLE-HEZINGER (wie Anm. 10) 186.

51 Ebd. 201

52 Zit. n. L. BOEHM in A. RAUSCHER (wie Anm. 9) 41.

53 E. R. HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte III, 100.

54 H. J. BRANDT (wie Anm. 39) 57.

55 Vgl. KÖHLE-HEZINGER (wie Anm. 10) 246; ferner H. HÜRTE (wie Anm. 4), 79ff.

56 Die breite Literatur knapp und gut zusammengefaßt bei H. HÜRTE (wie Anm. 4) 136ff.; ferner Th. NIPPERDEY (wie Anm. 12)

57 Fritz K. RINGER, Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933, Stuttgart 1983, nach wie vor das wichtigste Werk zu dieser Epoche deutscher Universitätsgeschichte.

Wissenschaften, an der deutschen Nation. Nicht ohne Grund hatten die Herausgeber der 1859 gegründeten HISTORISCHEN ZEITSCHRIFT im Vorwort des ersten Bandes erklärt, daß »ultramontane« Ansichten hier kein Forum hätten, weil sie »die nationale und geistige Entwicklung der Autorität einer äußeren Kirche« unterwürfen⁵⁸. Es half da wenig, wenn die Aachener Generalversammlung der deutschen Katholiken 1862 in einer Resolution sich auch »gegen die Verleumdung« wandte, »daß die, die man mit dem Schlagworte »ultramontan« verdächtigt, nicht gute Patrioten seien«⁵⁹. Die weitgehende Unterstützung der päpstlichen Kirchenstaatspolitik im italienischen »Freiheitskrieg«, die vorherrschend großdeutsche Einstellung vieler deutscher Katholiken, die 1866 nur schwer verschmerzen ließ, die vielfach anti-moderne Wissenschafts- und Weltsicht der katholischen Amtskirche – im Syllabus offiziell auf den Begriff gebracht –, das spätere Unfehlbarkeitsdogma, die eher bedingte Freude über den neuen, deutsch-protestantischen Nationalstaat mit dem protestantischen Kaiser an der Spitze: all das ließ die Nicht-Katholiken voller Zweifel, ja Ablehnung gegenüber diesen »Ultramontanen«. Ein Theologieprofessor hat dies damals in seinem Handbuch der protestantischen Polemik so formuliert: »Deutsche Katholiken wird selten die Wahl erspart bleiben: erst Katholiken, dann Deutsche, oder umgekehrt. Wir können getrost sagen: Deutsche und Protestanten, beides mit ganzem Herzen«⁶⁰. Aber noch ein zweites folgte aus diesem mentalen Wandel.

Jede Vermischung der »wissenschaftlichen Voraussetzungslosigkeit« (Mommsen), der akademischen Freiheit, der Immanenz wissenschaftlichen Forschungsdrangs mit Politik – wie seit den Tagen des Vormärz, im Frankfurter Paulskirchen-Parlament, in den Kämpfen für die Reichseinheit – erschien als nichtwissenschaftlich, und insoweit intolerabel, als Sünde wider den Heiligen Geist der Universitäten. Universitäten hätten Institutionen fern der Politik, also politikfrei zu sein. Und das hieß auch immer frei von Weltanschauung, einer Option für etwa die katholische Kirche zu sein. Allein im liberalen Protestantismus des preussisch-norddeutschen Kaiserreichs – an und in sich ja frei – bestehe keine derartige Unzulässigkeit, wie unterstellt wurde⁶¹. So verhärteten sich die Fronten folgerichtig weiterhin. Nach 1890 war eine Verständigung zwischen den Konfessionen, oder besser gesagt zwischen eifrigen Gläubigen auf beiden Seiten, insbesondere im Geistigen, nicht mehr möglich.

Dazu hatten begrifflicherweise die allgemeinen Bedingungen, unter denen sich die Kirche zum modernen Leben zumeist in Abwehr äußerte, Wichtiges beigetragen. Dem nach 1860 zunehmend wissenschaftsgläubiger werdenden Jahrhundert war eine Erklärung, wie sie im Syllabus errorum 1864 auftrat, schlicht unverständlich. Viele der angeprangerten 80 Irrtümer konstituierten schließlich integrale Ansichten moderner Wissenschaften⁶². Während der berühmten Müncher Gelehrtenversammlung 1863, die alsbald von der Kurie gerügt wurde, war gerade versucht worden, sich den erfolgreichen Entwicklungen der Universitäten anzuschließen, im eigenen Glauben gleich gangbare neue und erfolgreiche Wege in Wissenschaften und den Universitäten zu erproben⁶³. Das war nach dem Syllabus fast unmöglich. Insbesondere in den heiklen Disziplinen (für beide Seiten jeweils) die es sozusagen mit der Weltanschauung zu tun hatten, konnte eine Annäherung nicht mehr erhofft werden also in Geschichte etwa, Staatsrecht, Aesthetik. Die katholische Philosophie wie Theologie war im Sieg der Mainzer nach Elässer Vorbild auf Neuscholastik und Unbeweglichkeit festgelegt

58 H. HÜRTEIN (wie Anm. 4) 125.

59 Ebd.

60 Zit. n. KÖHLE-HEZINGER (wie Anm. 10) 276.

61 Ich beabsichtige zu diesem Thema demnächst eine kleine Studie zu veröffentlichen.

62 H. JEDIN, Hrsg., Handbuch (wie Anm. 3) VI,1, 750ff.; H. J. BRANDT (wie Anm. 39) 338ff.

63 H. HÜRTEIN (wie Anm. 4) 126f.; H. J. BRANDT (wie Anm. 39) 300ff.

worden⁶⁴. Reformkatholiken, katholische Gelehrte, die sich ab 1876 in der Görres-Gesellschaft organisierten, konnten insoweit nur höchst eingeschränkt eine Öffnung, einen Anschluß an die allgemeine Wissenschaftslandschaft im Deutschen Reich gewinnen⁶⁵.

Daß andererseits die Haltung der bestehenden Universitäten es erschwerte, katholischen Gelehrten Rufe, Anerkennung und Duldung zuteil werden zu lassen, ändert nichts an dieser innerkatholischen Schwierigkeit. Zwischen Kurie und deutschem Episkopat sowie streng orthodoxen Katholiken einerseits – das Zentrum nahm eher eine vermittelnde Position ein –, und protestantischen, oft parteiisch scharf antikatholischen gelehrten Kollegen auf der andern Seite, vermochten es die wenigen in Amt und Würden gelangten katholischen Gelehrten kaum, eine flexiblere Wissenschaftspolitik zu formulieren und innerhalb der Kirche anerkannt zu bekommen. Daß die so skeptisch war und blieb, hatte viele Gründe, vor allem aber den, daß die Kurie aufgrund der universitären Verhältnisse in Italien und in anderen katholischen, romanischen Ländern die deutsche Universitätspraxis und -tradition eigentlich nicht kannte und schon gar nicht ästimierte. Man verdächtigte die katholisch-theologischen Fakultäten »liberaler«, antirömischer, aufgeklärter Neigungen, witterte hinter ihren wissenschaftlich selbständigen, die Theologie als Wissenschaft fortschreibenden und formulierenden Anstrengungen Amtsanmaßung und geistlichen Ungehorsam. Ihre notwendigerweise größere Offenheit im Gespräch, in der Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaftlern und Wissenschaften schien der Gefahr laxerer Glaubensüberzeugung nicht immer gewachsen. Insbesondere für den aufzuziehenden Priesternachwuchs barg das zu hohe Risiken, wie nicht nur Rom, sondern auch viele deutsche Bischöfe und Geistliche meinten. Die Kurie hielt nichts – wie sie den Münchner Erzbischof wissen ließ – von der »bisher in der Kirche unbekanntem Lehr- und Schreibfreiheit« deutscher Professoren⁶⁶.

Für die wenigen katholischen Professoren, insbesondere die Theologen unter ihnen, war es da kaum auszumachen, wie eine wissenschaftlich anerkannte, moderne, auf dem Stand der Zeit befindliche, gleichwohl nicht anti- oder a-katholische Wissenschaft auszusehen habe, die zugleich von der Kirche akzeptiert werden könnte. Die zu oft in reiner Abwehr, im Negativen steckenbleibende Haltung der Amts- und Volkskirche verhinderte fruchtbare, weiterführende und selbstgewisse Diskussion. Andererseits konnten katholische Wissenschaftler und Professoren die polemischen Äußerungen herausragender protestantischer Gelehrter nicht als Aufforderung zu einem Versuch interkonfessioneller Gesprächsbereitschaft verstehen.

»Nichts ist falscher – hatte etwa Hans Delbrück 1897 gemeint – als die große Zukunftsgefahr in der Sozialdemokratie zu sehen: so groß diese Gefahr sein mag, sie ist verschwindend gegen die Gefahr des Ultramontanismus«⁶⁷. Und ein Sprecher des evangelischen Bundes, der antikatholischen Kampforganisation der orthodoxen Protestanten, meinte zwei Jahre später: »Es ist eine alte Erfahrung, daß, wo die christliche Welt sich dem Ultramontanismus ergab, ein Niedergang sich einstellt, während der Protestantismus Blühen und Gedeihen darbringt, wo man ihm anhängt«⁶⁸. Viele solcher Stereotypen, die noch bis heute wirken und daher bekannt sein dürften, ließen sich dem anfügen. Die Verhältnisse waren und blieben schwierig. Die wissenschaftsgläubige und wissenschaftsstolze Zeit ging eben zumeist davon aus, wie es ein evangelischer Theologe, Heinrich Abeken, damals Gesandtschaftsprediger in Rom, in Bezug auf das Unfehlbarkeitsdogma 1870 beschrieb: »Ich verstehe diese Unterordnung in geistigen und sittlichen Dingen unter andere Menschen nicht ... Was ich glauben und was ich für recht

64 H. JEDIN, Hrsg., Handbuch (wie Anm. 3), VI, 1, 447ff.

65 Wilhelm SPAEL, Die Görres-Gesellschaft. Grundlegung – Chronik – Leistung, Paderborn 1957.

66 H. HÜRTE (wie Anm. 4) 126.

67 Zit. n. BAUMEISTER (wie Anm. 8) 78.

68 Ebd. 89 – Zum Evangelischen Bund vgl.

und gut halten soll, muß ich mit mir selbst ausmachen, das kann mir kein Papst, kein Bismarck, keine Majorität sagen«⁶⁹.

Als 1907 die Gefahr des überhandnehmenden, sogenannten »Modernismus« durch Pius X. 1907 und in der Enzyklika »Pascendi« gebannt wurde, schienen sich viele dieser Stereotypen zu bestätigen. Die verurteilten Lehrsätze wurden nicht nur von keinem prominenten deutschen Theologen vertreten – sie betrafen vorab Frankreich und Italien –, die Argumente gegen sie blieben höchst verschwommen und unzeitgemäß zugleich. Bestehende Ansätze eines Reformkatholizismus, auch die in Ansätzen erreichte Anerkennung mancher katholischer Positionen in der gelehrten und künstlerischen deutschen Öffentlichkeit, wurden erneut schwerer Belastung ausgesetzt. Einem katholischen Wissenschaftler mußte dies nahezu als Verunmöglichung gelassener und möglichst an der Sache orientierter Gelehrsamkeit erscheinen. Von protestantischer oder mundaner Seite von vornherein im Verdacht, fremden Vorgaben, nicht eigenen Einsichten und Ideen zu folgen, maßen sich auch viele der eigenen kirchlichen Stellen an, Ergebnisse und Argumentationszusammenhänge gelehrter Ergebnisse zu zensurieren. Nicht von ungefähr hatte von Hertling seinerzeit bewußt Abstand genommen, der Görres-Gesellschaft eine theologische Sektion einzubauen. Zu heikel, herausfordernd ja gefährlich mußte dies erscheinen, es war schon weitgehend genug, historische und philosophische Sektionen zu haben. Ein ständiges Abwägen, die Bereitschaft zu Kompromiß, aber auch zurückzustecken, eine insoweit kaum frei zu nennende Haltung, eine fast scheue Ängstlichkeit zeichnete viele dieser Gelehrten aus⁷⁰. Ihnen ging meist die selbstgewisse, auftrumpfende, ja hypertrophe Selbsteinschätzung der großen nichtkatholischen Professoren ab.

Auch das hatte freilich eine länger zurückreichende Tradition. Schon während der frühen Neuzeit ist eigentlich die katholische Kultur nicht vorab eine literarische gewesen. Literatur, schriftliche Wissenschaft gehörten vorab ins Umfeld der Lutheraner und Calvinisten, denen wiederum die sinnlich-erlebbare, bunte, ja prächtige Welt der Malerei, Plastik, Architektur und z.T. auch Musik katholischer Höfe und der katholischen Kirche abgingen. Das eine schloß das andere begrifflicherweise nie vollständig aus; aber die vorwaltende Tendenz, eine zu beobachtende Gewichtung kann solcherart beschrieben werden. Joseph von Eichendorff hat in seiner schon genannten Schrift »Über die Folgen von der Landeshoheit der Bischöfe und der Klöster in Deutschland« ebenso wie in der viel früheren, 1818 entstandenen über »Die Aufhebung der geistlichen Landeshoheit und die Einziehung des Stifts- und Kloster-guts in Deutschland« diese Eigentümlichkeiten sehr anschaulich und treffend beschrieben. Er charakterisierte dies als Beförderung der Phantasie. »In den geistlichen Staaten, viel weniger von dem allgemeinen Zuge der Zeit ergriffen, trat dagegen mehr die Phantasie als das Waltende hervor. Schon an sich, als die einzigen übriggebliebenen Ruinen eines ungeheuren uralten Tempels, unterhielten sie mitten im Strom und der Verwandlung eine ständige, fast mystische Gemeinschaft und Hinweisung auf eine große Vergangenheit, deren Erinnerungen andere

69 Zit. n. ERNST W. ZEEDEEN, Die katholische Kirche in der Sicht des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, in: HJ. 72, 1953, 448.

70 Zum Modernismus-Streit vgl. u. a. H. JEDIN, Hrsg., Handbuch, VI,2, 437ff. Joseph von Eichendorff beschrieb das in seiner wohl 1844 verfaßten Schrift: Über die Folgen von der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und der Klöster in Deutschland dahingehend: »Besonders scheint die Vereinigung der katholisch-theologischen Fakultäten mit protestantischen Universitäten den beabsichtigten vorteilhaften Einfluß auf erstere nicht zu äußern. Denn solange zwischen beiden nicht ein wechselseitiges lebendiges Anerkennen stattfindet, wird die durch den Zeitgeist übermächtige Nachbarschaft bei dem katholischen Teil nur das scheue Zurückziehen, die finstere Verschlossenheit und Beschränkung noch vermehren, und es ist in der Tat kein erfreulicher Anblick, die katholischen Theologen auf solchen Plätzen wie im heimeischen Verruf umherschleichen zu sehen«.

Staaten nicht hastig genug vernichten zu können glaubten«. Man sei vor einer »sinnlichen Darstellung des Überirdischen« nicht zurückgewichen, habe »durch die Pracht des Gottesdienstes und eine gewisse Würde der Erscheinung sowie überhaupt in allem Weltlichen eine durchgehende geistige Beziehung als ihre überwiegend eigentümliche Bestimmung anzuerkennen« sich bemüht. Durch »eigentliche Volksfeste, wie die Wallfahrten und viele andere innere und äußere Anregungen unleugbar einem poetischen Volksglauben mehr sein angestammtes Recht« belassen als die nichtkatholischen Staatswesen. Zugleich sei »für die deutsche Bildung jener einseitige Übergewalt der Phantasie (nicht) zu befürchten (gewesen), wie sie in Spanien und Italien in zauberischen Blüten der Poesie ein überreiches, aber hinfalliges Leben schnell« verdunsteten, »denn wenn überhaupt bei den Protestanten der Verstand als vorherrschend sich kundgab, so mußte bei der geographischen Vermischung und politischen Reichsverbindung von Katholiken und Protestanten in Deutschland, zwar wegen der lebendigen Reibung alles sich unmittelbar berührenden, keine wesenslose Verschmelzung, aber wohl eine wechselseitige Durchdringung und Belebung beider zur gemeinsamen Klarheit führen«, wie Eichendorff solcherart das Aufeinanderzugehen im 18. Jahrhundert beschrieb. Diese Stärke, die auf das Auge und Ohr gerichtete künstlerische Geneigtheit der katholischen Welt und die entschiedener auf das Literarische, den Verstand, wie Eichendorff sagte, gerichtete Neigung der protestantischen wirkten ins 19. Jahrhundert fort. Auf protestantischer Seite hat man im Umkehrschluß gern gefolgert, Luthertum, Protestantismus, Freiheit und Wissenschaften seien das Gleiche. Der Katholizismus, die Katholiken, durften in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden, konnten – wie es schließlich auch die päpstlichen Enzykliken des 19. Jahrhunderts belegten – keinerlei ernstzunehmende Berücksichtigung erwarten.

Aber nochmals zurück zu einigen sozialhistorischen Bedingungen, wie sie immer wieder gern aufgeführt werden und die auch Manches, die das erwiesene Zurückbleiben, die unterstellte intellektuelle Inferiorität mit erklären können. Wie erwähnt lebte ein großer Teil der katholischen Bevölkerung auf dem Land. Bildung wurde im allgemeinen durch die Geistlichen und die Dorfschullehrer vermittelt und erfahren. Die kamen ihrerseits zumeist aus einem Milieu, das dem universitären relativ fern stand⁷¹. Ihre akademische Ausbildung hatten sie zumeist an »geschlossenen« Anstalten, an Priesterseminaren, Präparanden- oder Lehrerseminaren erfahren. Entschlossen sich kluge Buben zum Studium, war im allgemeinen das der Theologie das Fernziel und das Ideal. Eine große Geschlossenheit des Katholizismus rührte gewiß aus diesem Umstand. Die Kirche war viel einheitlicher, volksnäher und akzeptierter als auf Seiten des mundanisierten, z. T. gleichgültigen, liberalen, selbst des orthodoxen Protestantismus⁷².

Da katholische Geistliche keine Kinder hatten, fehlte ein weiteres wichtiges sozialhistorisches Moment. Die intellektuelle Schicht konnte sich nur bedingt selbst reproduzieren. Wenn auch die Prozentzahl nicht allzu hoch ist, so vermag doch der Umstand, daß 1880 7 Prozent aller Studierenden Söhne protestantischer Pastoren waren, darauf verweisen, daß hier ein wichtiges Reservoir dem Katholizismus mangelte. Noch deutlicher würde das, bezöge man in die Betrachtung die Prozentzahlen der jüdischen Bevölkerung ein. Sie stellte ja unter den Akademikern einen, wie gern gesagt wurde, überproportionalen, einen überrepräsentierten Bevölkerungsteil dar. Ende des 19. Jahrhunderts wohnten dementsprechend in mittleren und größeren Städten denn auch 82 Prozent der Juden, 40 Prozent der Protestanten, aber nur 31 Prozent der Katholiken⁷³.

71 RÖSENER (wie Anm. 11) 104ff.; BAUMEISTER (wie Anm. 8) 52f.

72 Th. NIPPERDEY, Religion (wie Anm. 12); Hajo HOLBORN, Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Bedeutung in: HZ 174, 1952, 381; H. HÜRTEIN (wie Anm. 4), 184.

73 BAUMEISTER (wie Anm. 8) 49.

Ob an diesen Verhältniszahlen, an diesem Umstand selbst katholische Universitäten hätten Abhilfe schaffen können, erscheint mir freilich fraglich. Die Grundpositionen damaliger katholischer Glaubensverkündung, die anti-universitäre, fast wissenschaftsfeindliche Haltung der Amtskirche standen Wissenschaften und Universitäten, so wie sie sich in Deutschland entwickelt hatten, recht fremd ja ablehnend gegenüber. Hier waren nur schwer Brücken zu schlagen, unabhängig selbst von kurialer Politik, den Vorgaben aus Rom und z. T. auch denen aus deutschen Bischofsresidenzen. Selbst während der Blütezeit des Lyceal-Schulwesens und trotz der geförderten Priesterseminare verblieben Ausbildungszahlen, wissenschaftliche Erfolge, Bildungsniveau im geschilderten Rahmen. Es war für gläubige Katholiken schwer, Anschluß an den »Geist der Zeit«, an moderne Wissens euphorie und Wissenschaftlichkeit zu finden. An einigen weiteren Gesichtspunkten darf ich das veranschaulichen.

Nach 1848 verstand sich der Staat zunehmend als Kulturstaat mit einer Art Kulturverfassung⁷⁴. Der deutsche Idealismus gab das Leitbild ab. Von dort wurde das, was sittlich und wissenschaftlich sei, definiert. Das gerann alsbald zu einer Art sittlicher Nationalstaatsidee, die Wissenschaft, Kultur und Künste umfaßte, und – da aufruhend auf Idealismus, Neuhumanismus, Klassik – eine verbindliche Wertordnung, ein wissenschaftliches Weltbild enthielt. Nach der Verkündung des Syllabus gehörte eine entschiedene Ablehnung des orthodoxen Katholizismus ebenso wie des orthodoxen Protestantismus dazu. Liberal und national hatten die Gelehrten zu sein, die Wissenschaft mußte »voraussetzungslos« betrieben werden, in ihrem Erfolg hatte der Glanz der zu erbauenden Nation weltweit deutlich und faßbar zu werden. Die deutsche Gelehrtenrepublik verstand sich gleichsam als den vorweggenommenen Gesamtstaat⁷⁵. Der existierte zwar noch nicht in Deutschland, war damals noch nicht zentralistisch, aber es gab keine Zweifel, daß Preußen das Leitbild gerade für Universitäten und Wissenschaften darstellte. Das konnte bis zur fast kultischen Verehrung führen.

Albrecht Ritschl, einer der führenden evangelischen Theologen konnte in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts folgerichtig feststellen: »In dem Gebiet der Kultur nimmt der Staat die erste Stelle ein. Demnach ist das Verständnis der christlichen Freiheit durch Luther, diese rein religiöse Idee, der Schlüssel für die Richtung, in welcher die weltgeschichtlichen Staaten seit mehr als 300 Jahren als Träger eigentümlicher Kultur ihren Gang genommen haben. Die zweite Bedingung aller Kultur ist die Schätzung der Arbeit. Auch hierfür hat Luther den Maßstab an die Hand gegeben ...«⁷⁶. Zuvor bereits hatte der Jenenser Philosoph, Jakob Friedrich Fries postuliert: »So ist es der Geist der Wahrheit, der in einseitig wissenschaftlichem Interesse von Heidentum zum Christentum, zur Reformation, zur Aufklärung führte, sodaß in den Idealen der letzteren am bestimmtesten gleichsam nur die Einsicht zur Tugend erhoben, Wahrheit und Besonnenheit zum Zweck des Lebens gemacht wird. Neben diesem Geiste gehören die Ideen der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit für Gedanke und Staat, unter deren Herrschaft wir nun stehen«⁷⁷. Das, was die moderne Welt ausmache, das Moderne in den Wissenschaften bestimme, habe nachdrücklich, so wurde immer wieder betont, mit der Reformation – und damit gegen die katholische Kirche – Ausgang genommen. Für viele Professoren galt, wie Karl Hillebrand feststellte, »daß unsere Nationalität auf dem Protestantismus beruht; die Sünden unserer Väter aber haben uns ein Stück Katholizismus vererbt« – das gelte es zu überwinden und abzustreifen⁷⁸. Oder, wie Hegel bereits 1802

74 Vgl. etwa E. F. HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte IV, Stuttgart 1969, 637ff.

75 Ebd.

76 Zit. n. H. BORNKAMM, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Heidelberg 1955, 206.

77 J. F. FRIES, Politik oder philosophische Staatslehre, Jena 1848, 184f.

78 Zit. n. Reinhard RÜRUP, Emanzipation und Krise – Zur Geschichte der »Judenfrage« in Deutschland vor 1890, in: Werner E. MOSSE/Arnold PAUCKER, Hrsg., Juden im wilhelminischen Deutschland 1890–1914, Tübingen 1976, 53.

formuliert hatte: »Die große Form des Weltgeistes ist das Prinzip des Nordens und, es religiös angesehen, des Protestantismus«⁷⁹. Das was zurecht als Kulturprotestantismus an den Universitäten, in den Wissenschaften, im Staat insgesamt bezeichnet wurde, lud sich nach 1870 nun zunehmend mit einem emphatischen Reichsprotestantismus⁸⁰ auf. »Die Zeit wird kommen – hatte Mitte des Jahrhunderts bereits Friedrich Theodor Vischer gemeint – wo die wahre, menschliche, sittlich-politische Religion eins ist mit dem Staate und mit der Schule«⁸¹.

Der unbestreitbare Erfolg deutscher Wissenschaften, deutscher Gelehrter ließ an solchen Vorstellungen erst garnicht zweifeln. Den meisten Zeitgenossen schien es wie selbstverständlich, daß allein innerhalb des nichtkatholischen – und der Vollständigkeit halber füge ich hinzu, des nichtjüdischen – Umfelds Universitäten gedeihen konnten, ja daß sie genuin protestantischen, besser kulturprotestantischen Ursprungs seien. Das mußte nicht soweit gehen, wie der protestantische Abt von Loccum Uhlhorn in den 1880er Jahren schlußfolgerte: »Es ist in der Tat so, ohne die Reformation wäre diese ganze Entwicklung – er meinte in Wirtschaft und Technik – nicht möglich gewesen. Nun steht aber die Beherrschung der Natur ... durch die Maschine in ursächlichem Zusammenhang mit der religiösen Beherrschung der Welt, wie sie Luther aufgrund der Rechtfertigung durch den Glauben proklamiert hat ... Man kann sagen, die Maschine hat etwas vom Protestantismus an sich«⁸².

Solche und vergleichbare, weit verbreitete Vorstellungen belasteten die Gegenseite, die das Gegenteil ja erst einmal beweisen mußte. Wiederum war es für Katholiken schwer, einer Wissenschaftsauffassung zu folgen, die der eigenen Konfession offensichtliche Unfähigkeit zur Wissenschaftlichkeit apostrophierte, die mit Luther, der Reformation, dem deutschen Idealismus (als protestantischem Phänomen) die entscheidenden Etappen zur moderner Wissenschaftlichkeit erkannte. Das kam einer Zumutung gleich. Verständigung, ja Übereinkommen waren da kaum zu erzielen.

Die Reichseinigung 1870 brachte in den Universitäten zwar die – erwähnte – Abstinenz vom politischen Alltagsgeschäft, eine Distanz zum Staat mit sich. Man hatte erreicht – so schien es –, wofür seit den Freiheitskriegen gekämpft worden war. Aber zugleich bedeutete diese Distanz, diese – wie man sagte – allein wissenschaftsorientierte, politikfreie Haltung eine emphatische Akzeptanz des zweiten Kaiserreichs. Im sicheren Bewußtsein, von der akademischen Beamtenschaft dieses Kaiserreichs gefördert, geschont, und nutriert zu sein, waren Treue gegenüber dem nunmehr protestantischen Kaisertum und dem neuen Staatswesen selbstverständlich. Das Ausscheiden Österreichs aus dem Reich 1866 schien im nachhinein gleichsam als gerechte Bereinigung älterer, seit der Reformation offenstehender Divergenzen. Die Vernunft der Geschichte brachte Kultur, Geist, Ethik und Machtstaat in einer neuen norddeutsch-protestantischen Symbiose zum Erfolg. Katholiken – und Juden – hatten sich dem anzuschließen. Es brauchte dabei gar nicht ins Gewicht zu fallen, daß die solcherart argumentierenden Professoren gegenüber ihrem Glauben, der protestantischen Kirche, Distanz wahrten, oft höchste Skepsis verspürten. Sie meinten jedoch im Dienst an der Wissenschaft, in ihrem Glauben an Vorurteilslosigkeit, ihre protestantische Herkunft als unabdingbare Vorbedingung anmahnen zu können. Diese scheinbare Voraussetzungslosigkeit

79 Im »Kritischen Journal der Philosophie«. Zit. n. H. RAAB in: A. RAUSCHER, *Katholizismus* (wie Anm. 9), 64.

80 So Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918, I, Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, 488.

81 Zit. n. DIE ZEIT, November 1987.

82 Zit. n. M. BAUMEISTER (wie Anm. 8) 77. Zum allgemeinen Verständnis vgl. u. a. Friedrich PAULSEN, *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin 1902; ferner Christoph WEBER, *Der »Fall Spahn«* (1901). Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert, Rom 1980.

war zugleich, wie es bereits scharfsichtige Zeitgenossen erkannten, nichts anderes als parteiische Option⁸³.

Die hohe Verehrung alles Nationalen innerhalb auch der Professorenschaft erschwerte zusätzlich eine angemessene Beurteilung der Katholiken. Die Konkurrenz der Nationalstaaten untereinander hatte den Universitäten und Wissenschaften immensen Auftrieb gegeben. Wissenschaftliche Erfolge erschienen als Ausweis nationaler Größe und Bedeutung. Gerade in Deutschland waren Universitäten nach wie vor die Schaltstellen, die Orte der geistigen, ja fast geistlichen Selbstvergewisserung geblieben, wie seit den Tagen des 16. Jahrhunderts. Nicht von ungefähr hatte Adolph von Harnack 1905 gemeint: »Die Hohen Schulen sind historische Gebilde, in denen die Eigenart jeder großen Nation sehr deutlich zum Ausdruck kommt«⁸⁴. Sie waren also wichtig. Sie sollten, wie 1882 ein Tübinger Professor meinte, »ein Bollwerk gegen die Tagesströmungen der Presse« sein, ihre Wissenschaften »als obersten Gerichtshof der Nation in Sachen des Geistes« begreifen lassen können⁸⁵. Da mußten sowohl Versuche, eine katholische Universität ins Leben zu rufen⁸⁶, wie überhaupt Vorstellungen katholischer Wissenschaft, die also zugleich einer nicht nationalen Institution, der römischen Kirche, verpflichtet zu sein hatten, dubios, ja unmöglich erscheinen. Der seit dem Kulturkampf noch entschiedener erhobene Vorwurf des Ultramontanismus zielte ja auch in diesem Umfeld auf nationale Unzuverlässigkeit, einen Internationalismus, dem man zugleich noch Juden wie Sozialdemokraten anlastete. Das konnte und wurde mit nationalem Verrat ineingesetzt.

Jedoch die Katholiken waren fraglos ebenso Deutsche wie die anderen »Internationalisten«, was sollten sie solchen ebenso vagen wie wirklichkeitsbestimmenden Unterstellungen entgegensetzen? Das mußte eigentlich ebenso unmöglich sein wie die Übernahme rein innerweltlich preußischer Staatsbezogenheit, bzw. vermeintlich voraussetzungsloser Wissenschaft. Wenn Freiheit nur im Protestantismus sich verwirklichen könne, wenn, wie es einmal Max Lehmann formuliert hatte: »Die historische Wahrheit ... an sich Religion« sei, konnten Katholiken dem kaum folgen. Verunsichert mußten sie hier in Distanz verbleiben, es sei denn sie brachen mit ihren Überzeugungen, mit ihrer kirchlichen Bindung. So unstrittig es auch im nachhinein erscheint, daß viele der bemerkenswerten gelehrten Erfolge wissenschaftsimmanent erzielt wurden, so deutlich ist es gleichwohl, daß die unterstellten Voraussetzungen und Zusammenhänge: Freiheit – Nation – Protestantismus – Kultur – Sprache als Schöpfung Luthers usf. – zu einseitig und zu überzogen waren. Spätestens 1933, im Grunde schon zuvor in der Weimarer Republik, zeichneten sich die Schlagseiten dieser an sich ethisch unbedenklichen und wissenschaftlich qualitätvollen Beurteilungen ab. Der Zusammenbruch 1945 war ja auch z.T. einer solcher zu weit vorangetriebener nationalstaatlicher (protestantischer) Betrachtungsweise. Nicht von ungefähr strömten nach 1945 zum erstenmal seit der Gründung Berlins, vom Katholizismus sich herleitende Ideen und Vorstellungen dauerhaft in die gelehrte und politische Welt mit ein, ließen die Katholiken aufholen und in ihrem Selbstbewußtsein z. T. sogar die Protestanten überholen⁸⁷.

83 Christoph WEBER, Der »Fall Spahn« (1901), Rom 1980, 164 ff.

84 Vom Großbetrieb der Wissenschaften, in: Preußische Jahrbücher 119, 1905, hier 196.

85 Zit. n. Eberhard NAUJOKS, Reform und Lehrkörperstruktur der Universität Tübingen (1815–1914) in: Hansmartin DECKER-HAUFF et alii, Hrsg., Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477–1977 I, 135 ff., hier 160.

86 Außer H. J. BRANDT (wie Anm. 39) vgl. auch Hubert WOLF, Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität?, in: RJKG 10, 1991, 99 ff.

87 Den Sachverhalt kann ich hier nicht deutlicher analysieren noch belegen. Diese in vielen Publikationen katholischer Autoren und Wissenschaftler implizit beanspruchte und realisierte Auffassung – der »internationale« Katholizismus, die feste Werthierarchie und -ordnung, die größere Staatsferne usf. habe besser und überzeugender zur nationalsozialistischen Diktatur Distanz wahren lassen, nach anfänglicher

Aber zurück ins 19. Jahrhundert. In einer eher noch losen Form möchte ich nochmals auf einen weiteren Gesichtspunkt aufmerksam machen, der bei der Frage des katholischen Bildungsdefizits nicht übersehen werden sollte. Die innerkatholischen Richtungskämpfe über Ausbildung, Wissenschaften, gelehrte Institutionen, – eine offenere gegen eine intransigenterere, kirchlich instrumentalisierte Wissenschaft – kann m.E. nicht allein im Blick auf Deutschland beantwortet werden. Es wurde und wird das zwar zumeist getan: es erscheint mir aber als ein zu enger, im Nationalstaatsdenken verbleibender Ansatz.

Die Auseinandersetzungen – nicht zuletzt im Episkopat – ob es besser sei, Universitäten und Theologische Fakultäten zu fördern, oder die Priesterausbildung selbständig in eigenen Seminaren zu übernehmen, weisen in eine Richtung, die nicht übersehen werden sollte. Auch die Schwierigkeiten der Kurie mit der Münchner Gelehrtenversammlung, die heikle Situation der Tübinger Fakultät im 19. Jahrhundert⁸⁸, die Auseinandersetzungen im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils⁸⁹ und vieles mehr, belegen die tiefe Skepsis der Amtskirche gegenüber ihren Universitätsprofessoren. Nicht von ungefähr hatte Ketteier als Haupt der Mainzer 1854 geglaubt feststellen zu müssen, es halte schwer an Universitäten »noch den einen oder anderen gläubigen Christen unter den Professoren zu finden«⁹⁰. 1871 wurde ihm das von der anderen Seite, einem Bonner Kunsthistoriker, gleichsam bestätigt, indem der feststellte: »Die gebildeten Katholiken in Deutschland, von den kirchlichen Fanatikern abgesehen, sind Halbprotestanten«⁹¹.

Am Sitz des Papsttums in Rom wurde dies eher noch entschiedener so gesehen. Die Versuche katholischer Universitätstheologen und Professoren in Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit, ihren führenden philosophischen Ideen, der modernen Literatur einen eigenständigen und tragbaren, aber den Begriff von Wissenschaft, wie ihn das 19. Jahrhundert ausbildete, angemessenen Glaubensinhalt zu formulieren, konnte nur verwirren. Die Kirche konnte daher – und auch die Kirche in den Romanischen Ländern – kaum begreifen, was Ignaz Döllinger während der Münchner Gelehrtenversammlung in Hinsicht auf die wissenschaftliche Bedeutung und Kraft katholischer Theologie als Wissenschaft anführte. Ihre führende Position, ihre Lebendigkeit in Deutschland rühre aus ihrer Einbettung in Universitäten, einem universitären Diskussionszusammenhang her. In Frankreich könne es das nicht geben, »weil es keine theologischen Hochschulen und überhaupt nicht eine einzige kirchlich-wissenschaftliche Schule« gäbe, man dort nur »pastorale Erziehungsanstalten« habe. Döllinger meinte die 80 französischen Priesterseminare. Die italienische Theologie charakterisierte er noch vernichtender, sie sei – aus nämlich Gründen – »düster und kirchhofartig«⁹².

Unbeirrbarer Glaube, eine feste institutionelle Organisation, die dem Abrutschen des Unternehmens ins Bodenlose, in revolutionäre Unterhöhlung Vorschub leisteten, erschien in Rom hingegen als Aufgabe. Die Aufweichung, Liberalisierung und scheinbare Bodenlosigkeit (gelegentlicher) Blindheit und durchaus auch Gegenbeispielen (wenigen) – finden sich besonders prägnant in frühen, bald nach dem Kriegsende publizierten allgemeinen Zeitschriften. So in den Frankfurter Heften, der Wandlung, dem Monat; zwischen den Zeilen und auch expressis verbis läßt sich diese Auffassung vielfach wiederfinden. Der Sachverhalt verdiente eine eigene Würdigung.

88 Rudolf REINHARDT, Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen im 1. Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: DERS., Hrsg., Tübinger Theologen und ihre Theologie (Contubernium 16), Tübingen 1977, 1ff., DERS. zu den Auseinandersetzungen um den »Modernismus« an der Universität Tübingen, in: ebd., 271ff., Hubert WOLF, Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation an der Staatsuniversität, in: RJKG 10, 1991, 99ff.

89 H. JEDIN, Hrsg., Handbuch (wie Anm. 3), VI, 2, 1973. Die Kirche zwischen Anspannung und Widerstand.

90 Zit. n. H. RAAB, in: A. Rauscher (wie Anm. 9) 73.

91 Ebd. 71

92 H. J. BRANDT (wie Anm. 39) 330f.

des Denkens, wie sie im Zuge der Aufklärung in den katholischen Ländern Italien und Frankreich, auch in Spanien und Portugal erfahren worden waren und denen die Universitäten in diesen Ländern so wenig entgegenzusetzen hatten, der Sieg sozusagen der Salons, der Cafés, der innerweltlichen Glückseligkeitsapostel ließen tiefes Mißtrauen gegenüber solchen Entwicklungen einnehmen. Sie hatten Universitäten und Professoren – einschließlich der Theologie – als unterlegene, überalterte und zugleich als potentiell antikirchliche Aufklärungsenthusiasten erfahren lassen. Diese Erfahrung in den Romanischen Ländern, die in der Französischen Revolution ihre Bestätigung erhalten zu haben schien, war eine fortwirkende, schwerwiegende und kaum zu überwindende Last der ins 19. Jahrhundert eintretenden nichtdeutschen Kirche. Sie mußte und wollte weg von der aufklärerischen, vermeintlich zerstörerisch wirkenden kirchenfeindlichen Haltung. Daß im Reich ganz andere Erfahrungen gemacht worden waren hatte Rom wohl nicht wahrgenommen. Wenn in Deutschland daher Theologische Fakultäten den älteren Disput im 19. Jahrhundert fortzusetzen sich anschickten, in dieser Tradition nach tragfähigen wissenschaftsgründenden Erkenntnissen und Ableitungen suchten, konnte das nicht als Fortführung bewährter älterer Praktiken verstanden werden, sondern mußte als leichtsinniger Umgang mit gefährlichem Material erscheinen. Solche Bemühungen und Anstrengungen zu verstehen und zu akzeptieren, war historisch von vatikanischen Erfahrungen und Vorstellungen her schlicht nicht möglich. Entschiedenes Entgegensetzen, Entgentreten gegen jede scheinbare Übereinkunft und Absprache, gegen – wie man meinte – voreilige Übereinkunft schienen hingegen geboten. Das allein nämlich garantiere ein Überleben der bestürmten Institution. Insoweit konnten alle solchen Ansätze, die auf bewährten und erprobten Erfahrungen aufruhenden wissenschaftlichen deutschen Traditionen nicht geduldet werden. Daß dies für katholische Professoren und Gelehrte außerordentliche Schwierigkeiten und Probleme aufwerfen konnte und mußte, versteht sich fast von selbst. Es erklärt aber auch, daß selbst in Deutschland die kirchliche Distanz zu Universitäten denkbare und mögliche Versuche unterband, mittels eigener Anstrengungen und Beteiligung am wissenschaftlichen Disput innerhalb der Universitäten zu bestehen, mitbestimmend und mitdiskutierend akzeptiert zu werden. Erst die unseligen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges wie auch die des Nationalsozialismus haben darüber belehrt, wie unsinnig und falsch solche Vorgaben sein können, wie wichtig die Akzeptanz und Diskussion vieler geistigen und geistlichen Positionen ist und zu sein hat. Wie lange diese Erfahrung freilich vorhält, steht auf einem anderen Blatt.

Wie könnte ein Resümée aussehen? Die Säkularisation hat zwar Gestalt, politischen Einfluß und Traditionen der Reichskirche nachhaltig verändert. Aber die katholische Kirche erfuhr durch die Abkehr von der Aufklärung, den Kampf gegen Revolutionsideale und napoleonische Hegemonie sowie für Tradition und Legitimität, durch Romantik und neue Innerlichkeit Aufschwung und Kraft. Gewiß waren auch viele Klöster und einige sogenannten katholischen Universitäten Opfer der Säkularisation geworden, waren insofern vorab auf dem flachen Land die Möglichkeiten zu einer Ausbildung eingeschränkt und betroffen worden. Aber entscheidend war und blieb, daß die Ideen der Französischen Revolution, des Liberalismus und des bürgerlichen Staates so wenig mit dem neuen kirchlichen Selbstverständnis übereinstimmten. Die Kurie – und bald auch die deutsche Amtskirche – bezogen Positionen, die das Eindringen solcher »Modernismen« zu unterbinden und eigene, statisch-unverrückbare Wertsetzungen diesen Tendenzen entgegenzustellen suchten. Dabei konnten sie durchaus in – letztlich nie ausgetragenen – Gegensätze zu Lehrmeinungen und wissenschaftlichen Vorstellungen katholischer Universitätstheologen geraten, die von ihren wissenschaftlichen Traditionen her, die aus Spätaufklärung und Idealismus stammten, argumentierten. Im Verbot solcher Lehren, in der Ausgrenzung der gesprächs- und diskussionsgewohnten Universitätsprofessoren, bei gleichzeitiger Förderung kirchlich geschlossener und ortho-

doxer Ausbildung, wurden zunehmend intellektuelle Neugier, konfessionsüberschreitende Diskussionslust entmutigt.

Freilich entsprach dem auf protestantischer Seite eine analoge Abgrenzungstendenz, die den Nichtprotestanten dadurch noch zusätzliche Hürden aufbauten. Wissenschaften, Denken, Freiheit und Moderne wurden mit der Reformation und Luther, mit der (vermeintlichen) protestantischen Weltsicht ineingesetzt. Das förderte auf katholischer Seite wiederum die Neigung, sich dieser Moderne zu versagen, eigene, z. T. schlicht entgegengesetzte Positionen zu beziehen und auf ihnen zu beharren, trotz Warnungen, Anmahnungen und Bitten auch aus den eigenen Reihen. So verzichtete selbst die Görres-Gesellschaft darauf, allzu heikle und möglicherweise strittige Sektionen bzw. Wissenschaftsfelder einzurichten und abzudecken.

Die konfessionell gemischten Territorien des Deutschen Bundes – Ergebnis politisch und geistig tiefgreifender Änderungen – verfolgten im allgemeinen eine mundane, möglichst ausgleichende, auf ihre weltlichen Interessen bezogene Politik. Als zunehmend Nationalstaatsideale und -ideen diese Politik bestimmten, schien die so wenig »freien«, an eine über- bzw. nichtnationale Institution gebundenen Katholiken als unsichere Kantonisten. Stereotype (gegenseitige) Vorurteile, mangelnde Liberalität nicht zuletzt auch auf seiten der Liberalen – Wissenschaftsgläubigkeit und Fortschrittsdenken versus Glaubensgebundenheit und Traditionalismus – verunmöglichten Gesprächs- und Verständigungsbereitschaft.

Nicht fehlende Universitäten, sondern Abneigung und Mißtrauen gegenüber den bestehenden, die Ausrichtung intellektueller Anstrengung auf Priester- und (allenfalls) Lehrerberufe, Berührungängste vor allen nicht sanktionierten Themen, Sachen und Problemfeldern erklären – neben den sozialhistorisch benachteiligenden Faktoren – ein Zurückbleiben der deutschen Katholiken hinter den Nicht-Katholiken. Kulturprotestantisches Überlegenheitsbewußtsein, vielfach geäußert und selbst von katholischer Seite häufig verinnerlicht, erlaubte es dann der »voraussetzungslosen« Wissenschaft, Katholiken im allgemeinen als unfähig, ungeeignet und überfordert für Universitätskarrieren, für Lehrstühle bestimmter Disziplinen, für intellektuelle Ergiebigkeit anzusehen. Die dezidierte Verurteilung moderner, auch wissenschaftlicher Positionen seitens der Kurie, die vermeintliche Stärke im Beharren auf (scheinbar) unverrückbar eigenen Glaubenssätzen, die lange Zeit anti-intellektuelle, volksnahe Frömmigkeitsförderung der deutschen Bischöfe, ihr Mißtrauen gegenüber professoralem Eigensinn, Hochmut und Anspruch auf Wissenschaftsmonopol engten auf dieser Seite entschieden Unternehmungslust und Bewegungsspielraum ein.

Die Einrichtung einer katholischen Universität hätte an dieser Situation wohl kaum Entscheidendes ändern können. Wie schon bei Priesterseminaren hätte das allenfalls auf Angst vor offener Auseinandersetzung, Abwehren der neueren Meinungen Unterlegenheitsgefühl und Unsicherheit schließen lassen. Ausschließlich innerhalb der bestehenden Institutionen – Schulen und Universitäten – konnte und mußte die allmähliche Anerkennung gelehrter Fähigkeiten auch katholischer Männer und Frauen durchgesetzt werden. Führende katholische Gelehrte hatten das schon früh erkannt und nicht erst (aber eben auch) während der Münchner Gelehrtenversammlung⁹³. Es mußte freilich noch eine lange Strecke auf diesem

93 So bereits die Einsicht führender Professoren nach 1890, nicht zuletzt die Georg Freiherr von Hertlings. Der sah die Wissenschaft – also Ausbildung und Studium – als ein Werkzeug im Kampf um die Gleichberechtigung an, und wurde darin in einer wirkungsvollen Denkschrift führender Zentrums Politiker um Bachem unterstützt, die junge Katholiken zur »Parität der Leistungen« aufforderte; vgl. James C. HUNT, »Die Parität in Preußen« (1899): Ein Aktionsprogramm der Zentrumsparität in: HJB. 102, 1982, 418 ff., hier 420 f. Hertling selbst hatte in seiner Konstanzer Rede gefordert: »Denn die Kirche kann und darf nicht auf die Wissenschaft verzichten, am wenigsten in unserer Zeit, wo dieselbe so oft zu einer Waffe in der Hand des Unglaubens mißbraucht wird«. 563. Freilich müsse daher als erstes »die Werthschätzung der Wissenschaften und des wissenschaftlichen Berufs in weiten Kreisen zu steigern« gesucht werden. »...

Weg zurückgelegt, viele eigene und fremde Vorurteile überwunden werden. Letztlich hatten politische Entwicklungen – insbesondere die Katastrophe der beiden Weltkriege – eine behutsame Änderung bzw. Annäherung ermöglicht, ohne daß damit Rückfall in (scheinbar) zurückliegende Fehleinschätzung dadurch dauerhaft verunmöglicht wäre.

was wir jetzt brauchen, das sind nicht so sehr die Apologeten als vielmehr die eigentlichen Fachgelehrten, diejenigen, die mit dem Rüstzeug der modernen Forschung ausgestattet, in selbständiger Arbeit das Gebiet des menschlichen Wissens zu erweitern und zu befestigen bemüht sind ... ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Namen mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist, und der sich zugleich in seinem Leben stets als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände Apologetik auf... Die Förderung der Wissenschaft ist in der Gegenwart die wichtigste Aufgabe des katholischen Deutschland«. 572f.

EWALD GRUBER

Erziehungs- und Bildungsarbeit der Franziskanerinnen von Sießen in der Zeit von 1854 bis 1940

Vorbemerkungen

Die Geschichte der Mädchenbildung ist ein Mauerblümchen der Forschung¹. Die Erziehungs- und Bildungsarbeit der zahlreichen Schulschwesternkongregationen, die erst im 19. Jahrhundert entstanden, wird in der Literatur zur Geschichte der Pädagogik allenfalls in Halbsätzen erwähnt. Es mag mancherlei Gründe dafür geben; einer ist wohl darin zu suchen, daß die meisten dieser Kongregationen nur regional tätig waren; ein anderer ist sicher die Tatsache, daß die Schulschwester keine Bildungskonzeptionen und Erziehungsprogramme publizierten, und Geschichte der Pädagogik ist ja die Geschichte der pädagogischen Theorie. Die Sießener hatten wie andere Schulschwester ein tragfähiges geistiges Fundament in der theologischen und der Ordens-Tradition, auch Zielvorstellungen, ohne die Bildungs- und Erziehungsarbeit nicht möglich ist; ihre Richtschnur war der Auftrag der Verkündigung des Glaubens, die Vermittlung christlicher sittlicher Normen, die Einübung katholischer Lebensformen und schließlich die Weckung von Ordensberufen. Den institutionellen Rahmen für ihr Wirken gab der Württembergische Staat vor: das öffentliche Volks- und Mittelschulwesen und die zugelassenen privaten Ergänzungen². Das Bischöfliche Ordinariat hatte bis 1919 durch die geistliche Schulaufsicht, danach in der konfessionellen Volksschule, die Württemberg beibehielt, einen indirekten, vor allem an der Basis effizienten Einfluß auf diesen Bereich des Bildungswesens. Der Einsatz von Schulschwester, den Rottenburg förderte, stärkte den katholischen Geist der Volkserziehung und wohl auch das Bewußtsein von der Kirche als Erziehungsfaktor in der Bevölkerung; ein konfessionelles Privatschulwesen als Alternative zur staatlichen Schule stand in der hier zu besprechenden Zeit nicht zur Debatte. Auch die Gesellschaft mit ihren Normen und schichtenspezifischer Mentalität schufen Vorgaben für Ziele und Stil der Erziehungsarbeit.

In diesen Zusammenhängen ist das Selbstverständnis und das pädagogische Wirken der Franziskanerinnen von Sießen zu untersuchen, und zwar anhand einiger wichtigen und aufschlußreichen Dokumente aus dem Klosterarchiv³; diese sollen mit Beispielen aus der

1 Herangezogen wurden für den vorliegenden Aufsatz: PLUM, Maria: Theorie der Mädchenerziehung bei hervorragenden Pädagogen des 19. Jahrhunderts, Köln 1924. – DAUZENROTH, Erich: Kleine Geschichte der Mädchenbildung, Wuppertal 1971. – KRAUL, Margret: Höhere Mädchenschulen. In: HANDBUCH DER DEUTSCHEN BILDUNGSGESCHICHTE, Band IV 1870–1918, hrsg. von Christa Berg, München 1991, 279–303.

2 Grundlegend sind: FRIEDRICH, Gerd: Die Volksschule in Württemberg im 19. Jahrhundert. (Studien und Dokumentationen zur deutschen Bildungsgeschichte, Band 6), Weinheim 1978. – KECK, Rudolf W.: Geschichte der Mittleren Schulen in Württemberg. (VKBadWürtt. B 47) Stuttgart 1968.

3 Die Bestände des Klosterarchivs in Sießen, die Vf. ohne Einschränkung nutzen konnte, sind lückenhaft. Bei der überstürzten Räumung des Klosters im Oktober 1940 ging vermutlich viel verloren; gerettet wurden offensichtlich die Akten, die für Rechtsansprüche und laufende Geschäfte von Bedeutung waren;

praktischen Arbeit belegt und illustriert werden. Unterricht und Erziehung sind komplexe Prozesse, vor allem auch von personalen und situativen Faktoren abhängig; deshalb strebt diese Darstellung ein *Bild* der Wirklichkeit an, nicht deren Reduktion auf Formeln. Die Untersuchung führt bis zur Aufhebung der Sießener Einrichtungen durch die Nationalsozialisten; nach 1945 wandelten sich die Verhältnisse im Bildungswesen so grundlegend, daß man von einer neuen Epoche sprechen muß. Die allgemeine Klostergeschichte hat August Hagen im Überblick dargestellt⁴; was in diesem Buch aufgearbeitet ist, soll nur gelegentlich zum Verständnis von Zusammenhängen referiert werden.

Dillinger Vorgeschichte

Die Geschichte der Franziskanerinnen von Sießen, Bonlanden und Heiligenbronn beginnt in Dillingen⁵. Dort hatten die Klosterfrauen 1774 auf bischöflich-landesherrliche Anordnung den Elementarunterricht für Mädchen übernommen und nach der Säkularisation kostenlos weitergeführt; die Klosterschule war eine gewohnte und für die Stadt vorteilhafte Einrichtung geworden. Der Dillinger Konvent war auf den Aussterbeetat gesetzt. In der zunächst wohl oder übel als Argument akzeptierten Idee der Aufklärung, daß sie sich *durch Unterricht und Erziehung dem Vaterlande nützlich machen*⁶, und im bayerischen Konkordat von 1817, das die Wiedererrichtung einiger Klöster versprach, sahen die Schwestern eine Chance für ihre überalterte Gemeinschaft. 1818 begannen Verhandlungen, unterstützt vom Magistrat und lokalen staatlichen Behörden. Der zuständige Schulkommissär und der Dillinger Landrichter, der kein besonderer Freund des Klosters war, sondern nur den Nutzen seiner Erhaltung optimieren wollte, schlugen 1819 vor: ... daß dieses Fortbestehen des besagten Klosters unter folgenden Bedingungen ausgesprochen werden dürfte: a) daß bei der Wiederaufnahme von Klosterkandidatinnen nur solche Individuen aufgenommen werden dürften, welche für das Schulfach vorschriftsmäßig gebildet und geprüft worden sind; b) daß seinerzeit das Kloster nebst dem bisherigen Schulunterricht auch die weibliche Industrieschule übernehme; c) daß womöglich bei Aufnahme der Kandidatinnen auch das Augenmerk dahin genommen werde, daß der Musik und der französischen Sprache kundige Individuen sich darunter befinden, um auch in diesen Fächern der weiblichen Jugend seinerzeit Unterricht erteilen zu können; d) daß endlich das Kloster nach und nach eine solche innere Einrichtung erhalte, daß es nicht bloß als weibliches Lehrinstitut, sondern auch als ein Erziehungsinstitut und zur Aufnahme von Pensionärinnen verwendet und benützt werden könne⁶.

Verständnis für die spirituellen Anliegen des Ordenslebens war von den Verfassern dieses Gutachtens nicht zu erwarten; ihre zukunftsorientierte Planung nahm aber die Schulentwick-

darunter sind nur wenige ältere Stücke. Das Material soll in Zukunft neu geordnet werden; deshalb werden hier die derzeitigen Aufbewahrungsorte von Dokumenten nicht jeweils umständlich beschrieben, Zitate daraus in der Regel nicht in Anmerkungen nachgewiesen. – Das DAR bewahrt im Bestand G 1.1. einen Faszikel C 7.1.e mit den Jahresberichten der Superioren von 1889 (eingegangen 1890) an; sie enthalten zu Schul- und Erziehungsfragen nur ganz allgemeine Bemerkungen und statistische Angaben. Kloster Sießen und dem Diözesanarchiv hat Vf. für Entgegenkommen und freundliche Unterstützung der Arbeit aufrichtig zu danken.

4 HAGEN, August: Die Kongregation der Schulschwestern vom Dritten Orden des heiligen Franziskus in Sießen. Ein geschichtlicher Abriss zur Jahrhundertfeier, Stuttgart (1960).

5 Das Kapitel über die Dillinger Vorgeschichte stützt sich auf die ausführlich dokumentierte Darstellung von SCHREYER, Lioba: Geschichte der Dillinger Franziskanerinnen, II. Band, Reimlingen 1980.

6 SCHREYER 9

lung, die sich damals abzeichnete, vorweg und umschrieb das Tätigkeitsfeld der Schwestern in den folgenden hundert Jahren, wie noch zu zeigen sein wird.

Zunächst scheiterten diese Pläne an der Frage der Dotierung des Klosters; die Stadt Dillingen war verschuldet, Vorschläge des Bischofs von Augsburg wurden abgelehnt. Im März 1824 entschied das bayerische Innenministerium mit einem Satz: Neuaufnahmen könne man nicht zulassen⁷, weil die heimfallenden Pensionen der alten Schwestern schon zur Tilgung der Staatsschuld eingeplant seien⁸.

Mit der Thronbesteigung Ludwigs I. kamen 1825 die Schüler Johann Michael Sailers (1751–1832) an die Regierung: der König selbst und Eduard v. Schenk (1788–1841), der seit 1826 im Innenministerium tätig war und sich der Kultur- und Schulpolitik des Landes annahm. Am 25. April 1827 erging die königliche EntschlieÙung, das *Kloster der Franziskanerinnen in Dillingen zum Zwecke des Unterrichts der weiblichen Jugend in den Elementar- und Industriegegenständen* – mit letzteren sind weibliche Handarbeit und Hauswirtschaft gemeint – wiederherzustellen mit der Auflage, daß nur geprüfte Lehrerinnen als Novizinnen aufgenommen werden durften und eine *Erziehungsanstalt für Töchter* einzurichten war, aus Mangel an einem Fonds für Freiplätze freilich nur für solche Mädchen, deren Eltern ein Kostgeld bezahlen konnten. Endlich verlangte das Reskript, *die Ordensstatuten dieses Klosters einer sorgfältigen, nach den Bedürfnissen der Zeit und seines dermaligen Zweckes bemessenen Revision im Benehmen mit dem bischöflichen Ordinariate zu unterwerfen*⁹.

In Dillingen war man vorbereitet. Zwei Kandidatinnen legten knapp zwei Monate später die Lehramtsprüfung ab; eine davon war M. Theresia Haselmayr (1808–1878), eine bedeutende Persönlichkeit, die das Kloster von 1835 bis zu ihrem Tod leitete, u. a. mit bemerkenswerten unternehmerischen Fähigkeiten. Der beginnenden personellen Umstrukturierung folgte die institutionelle Neuordnung des restaurierten Klosters; da nur noch drei Chorfrauen und zwei Laienschwestern des alten Konvents lebten, entstand de facto eine neue Gemeinschaft. 1829 arbeitete der Augsburger Generalvikar Joseph v. Weber (1753–1831) neue Statuten aus. Die franziskanische Regel blieb in der Hauptsache bestehen; sie erhielt aber Erweiterungen und Erläuterungen, um dem *nunmehrigen Hauptzweck des Klosters* gerecht zu werden, *vermöge welchem die Klosterfrauen zu Dillingen nicht mehr allein ein beschauliches Leben führen, sondern auch dem Mitmenschen, sonach auch dem Staate, durch Erziehung und Bildung der weiblichen Jugend dienlich und nützlich werden sollen*¹⁰. Die knappe Anleitung zur Ausbildung der Novizinnen ist aus dem gleichen Grundsatz – Weiterführung der Tradition und Orientierung an neuen Aufgaben in der Welt – abgeleitet: Die Novizenmeisterin solle die ihr Anvertrauten zu innerer Heiligung führen; *in Hinsicht der Erziehung der Novizinnen zum Lehramt hat sie alles zu benützen, was die Lehfähigkeit und den Lehrer derselben wecken, erhalten und erhöhen, ihre Kenntnisse erweitern und so die intellektuelle und religiös-moralische Erziehung der Jugend befördern kann*.

Klösterlich-spirituelle Vervollkommnung und Berufstätigkeit sah Weber keineswegs als konfliktträchtigen Gegensatz: Die künftigen Lehrerinnen sollen dergestalt angewiesen und geübt werden, *daß sie den Umgang mit Weltleuten nicht scheuen, sondern ... eine solche Heiterkeit erscheinen lassen, daß jedermann sieht, dieselbe sei die Offenbarung eines in Gott gewurzelten und nach dessen Absicht für das Wohl der Menschen eifernden Gemütes*¹¹. – Der Geist Sailers, dessen Freund Weber war, ist im Ansatz und in der Zielsetzung der erneuerten Klosterordnung unschwer zu erkennen.

7 Ebd. 23f.

8 Später eine ähnliche Argumentation in Württemberg. Dazu HAGEN 34ff.

9 SCHREYER 31f.

10 Ebd. 41.

11 Ebd. 40.

Auch Karl August v. Reisch (1800–69), damals Bischof von Eichstätt, nahm als Apostolischer Visitator den Gedanken der Synthese von asketischem Leben und Erziehungsauftrag in der Welt, geistlicher und weltlicher Berufspflicht auf. Seine Visitationsbestimmungen von 1839 gingen in nur stilistisch überarbeiteter Form in die späteren Dillinger Konstitutionen ein; dort heißt es im 3. Abschnitt: *... weil das Gedeihen der dem Kloster anvertrauten Schulen von dem Grade der klösterlichen Vollkommenheit der Lehrerinnen abhängt, so sei es denselben dringende Angelegenheit, über den Arbeiten der Schule und dem Studium auf keine Weise die beständige Übung der Ordenstugenden und die genaueste Beobachtung der klösterlichen Disziplin aus den Augen zu verlieren. Vielmehr seien alle der Überzeugung, daß ihr Wirken in der Schule nur dann von Gottes Segen begleitet und den Absichten der Kirche und des Staates entsprechend sein werde, wenn es im Gehorsam unternommen und mit Übung wahrer, christlicher und klösterlicher Vollkommenheit geheiligt sein wird*¹².

Was anfangs als Störung des kontemplativen Lebens empfunden und nur im Gehorsam und der Not gehorchend akzeptiert worden war, wurde zu einer tragenden Säule eines neuen Selbstverständnisses, gab der Gemeinschaft eine neue Identität.

Das neu belebte Dillinger Kloster machte rasche Fortschritte¹³. 1835 wurde das Mädchenpensionat zur Fortbildung schulentlassener Mädchen eingerichtet und schon 1843 im zugekauften ehemaligen Dominikanerinnenkloster Maria Medingen erweitert; aus Versuchen und Improvisationen entwickelte sich eine Höhere Töcherschule (1849). 1837 eröffneten die Schwestern eine Kleinkinder-Bewahranstalt; im gleichen Jahr lernte Friedrich Fröbel (1782–1852) in Berlin eine solche Einrichtung kennen, baute in Blankenburg seine Musteranstalt und gab 1840 dem Ganzen ein pädagogisches Programm und den Namen: Kindergarten. Die Schwestern wollten nicht das Spiel als »das reinste geistigste Erzeugnis des Menschen auf dieser Stufe«¹⁴ pflegen; sie betrieben eine Art Vorschule mit Unter- und Oberklasse. Zwei Kandidatinnen wurden 1845 nach München geschickt und zu *Taubstummen-Lehrindividuen* ausgebildet; sie erwiesen sich später als vorzüglich befähigt. Caritatives franziskanisches Engagement und Erfahrungen mit taubstummen Handarbeiterschülerinnen führten auf dieses neue Tätigkeitsfeld. Das Institut mit Internat, 1847 genehmigt unter der Bedingung, daß dem Staat keine Kosten entstünden, rühmte der Kgl. Schulinspektor als *herzerhebenden Beweis des Fortschritts der wahren Humanität und christlicher Zivilisation*; es hatte bald Zulauf und Erfolg; auch ein jüdisches Mädchen wurde aufgenommen. Damals waren Bestrebungen im Gang, den Taubstummenunterricht zu verselbständigen und zu verbessern. Die Oberin M. Theresia Haselmayr sah die Aufgabe mit pädagogischem Gespür, das aus gesundem Menschenverstand und einem warmen Herzen kam, und sie ruhte nicht, bis ihre Gründung 1853 zur staatlich bezuschußten »Kreis-Erziehungsanstalt für taubstumme Mädchen« ausgebaut war. Der vorbildlich verwirklichte Gedanke der Erziehung behinderter Kinder in einer Heimfamilie war ein wichtiger Beitrag zur Entwicklung der Sonderpädagogik; der Staat bot zunächst nur Unterricht durch besonders ausgebildete Lehrer an zentralen Orten an; für die Kinder mußten die Erziehungsberechtigten bei Pflegeeltern eine Bleibe suchen. 1857 verpflanzte die Tochterkongregation von Heiligenbronn den Geist und die Erfahrung Dillingens nach Württemberg¹⁵.

12 Konstitutionen der Dillinger Franziskanerinnen, 1883. Vgl. auch unten Anm. 28

13 SCHREYER 80ff. und 124ff.

14 Zitiert nach WEIMER, Hermann/SCHÖLER, Walter: Geschichte der Pädagogik, Berlin, New York 18. Auflage 1976, 240.

15 Zur noch nicht zusammenfassend bearbeiteten Geschichte von Heiligenbronn siehe WINDHAB, Anton: David Fuchs und seine Gründung in Heiligenbronn. In: D'Krüz. Beiträge zur Geschichte der Stadt und Raumschaft Schramberg, Heft 8, 1988 und Heft 12, 1992.

Die Dillinger Vorgeschichte der Sießener Kongregation war darzustellen, weil dort das Selbstverständnis der Schulschwestern und eine neue Tradition begründet wurde, auch ihre *Politik*, wenn man so sagen will: Bedarf im Bildungswesen aufzuspüren und Nischen zu finden, in denen sie unentbehrlich wurden. Was in Dillingen sehr pragmatisch aus dem Wunsch nach Erhaltung eines aussterbenden Klosters, aus der in Jahrzehnten zur Gewohnheit gewordenen Nebentätigkeit einiger Schwestern, aus mancherlei Anregungen und Bedürfnissen der Umwelt entstand, und zwar in einem sehr alten, schon 1241 gestifteten Franziskanerinnenkloster, war etwas ganz Neues: Schulschwestern für die Unter- und Mittelschicht. Es gab die Ursulinen, die Englischen Fräulein und die *Sacré-Coeur*-Schwestern, die sich vorwiegend oder ganz den Töchtern der Oberschicht widmeten; die Schulschwestern Unserer Lieben Frau und andere Gemeinschaften mit ähnlicher Zielsetzung sind jünger. In Dillingen wurde auch ein Problem gelöst, das anfangs Schwierigkeiten machte, nämlich klösterliches Leben und öffentlichen Unterricht, Leben halb in der Klausur und halb in der Welt miteinander zu versöhnen und Mitglieder mit Sonderstatus in die Gemeinschaft einzubinden. Das Augsburgener Ordinariat hatte zunächst im Interesse der Schule großzügig dispensiert; die oben erwähnte Visitation (1839) durch Bischof Karl August v. Reisach brachte eine Reaktion mit auf die Dauer unpraktikabel engen Vorschriften zugunsten der Klausur¹⁶. Diese innerklösterliche Entwicklung ist hier nicht näher zu untersuchen; die württembergischen Tochtergründungen konnten in den 1850er Jahren mit den Dillinger Konstitutionen eine funktionierende und eingelebte Grundordnung übernehmen.

Anfänge und Tätigkeitsbereiche in Württemberg

Um die Mitte des letzten Jahrhunderts ließen sich wieder verschiedene Frauenorden in Württemberg nieder, u. a. 1850 die Armen Schulschwestern in Rottenburg. Junge berufene Frauen aus Oberschwaben gingen gern nach Dillingen ins Kloster, auch Mädchen zur Pensionatserziehung¹⁷. Joseph Kuonz (1807–86), Pfarrer und Schulinspektor in Dieterskirch bei Ehingen, kaufte 1853 den heruntergekommenen Rest des ehemaligen Franziskanerinnenklosters in Oggelsbeuren und bat Dillingen um Besiedlung. Von dort kam Zustimmung; Hauptzweck der Gründung müsse aber die Errichtung eines Erziehungsinstituts sein. Gemeinde, Bischof und Kirchenrat gaben ihr Einverständnis. Im März 1854 zogen die ersten Schwestern ein. 1857 wurde die 27jährige M. Antonia Frankenhauser (1830–66), wenige Tage nach ihrer Profefß, zur Oberin gewählt; die Klostersgeschichte wird nicht etwa feministisch überarbeitet, wenn man feststellt, daß dieser Frau eigentlich das Denkmal der Gründerin gebührt. 1860 siedelten 28 Schwestern und 30 Zöglinge ins ehemalige Dominikanerinnenkloster nach Sießen um; hier konnten sich Konvent und Institut erst richtig entfalten. Ergänzend sei angemerkt, daß 1856 das klösterliche Leben in Bonlanden im Illertal begann; es sollte nach dem Willen von Bischof Lipp eine Filiale von Oggelsbeuren bleiben, aber Faustin Menel (1824–39), der Initiator, erreichte die Selbständigkeit seiner Gründung¹⁸. 1857 wurde, wie schon erwähnt, der Anfang in Heiligenbronn gemacht. Alle drei Institutionen blühten rasch auf, Nachwuchs strömte ihnen zu; ihre Existenz erfüllte offensichtlich religiöse, ihre erzieherische Tätigkeit dringende gesellschaftliche Bedürfnisse.

16 Vgl. dazu SCHREYER 85–124.

17 Zur Filialgründung in Oggelsbeuren/Sießen: SCHREYER 218f. und ausführlicher: HAGEN 17ff.

18 Zur Geschichte des Klosters in Bonlanden liegen vor: KOPF, Paul: Die Franziskanerinnen von Bonlanden. Licht und Schatten, Sigmaringen 1992. – DERS.: Faustin Menel. Leben und Wirken In: RJKG 8, 1989, 49–77.

Die Sießener Schwestern, die Erziehungs- und Bildungsarbeit leisteten, waren als Elementar- und Handarbeitslehrerinnen ausgebildet; manche erwarben Zusatzqualifikationen; erst in den 20er Jahren studierten die ersten Kandidatinnen an Universitäten. Die verschiedenen Tätigkeitsbereiche sollen im Folgenden nicht chronologisch und statistisch erfaßt, sondern exemplarisch charakterisiert werden¹⁹.

Das württembergische Schulgesetz von 1858 hatte, um dem Lehrermangel abzuhelpfen, ledige Frauenspersonen im öffentlichen Schuldienst zugelassen; sie blieben im Rang von Unterlehrern. Schon 1862 legten fünf Sießener Kandidatinnen die erste Dienstprüfung ab. In der Folgezeit besetzten Schwestern etwa 30 Schulstellen an Volksschulen für Mädchen in Stadt und Land. Wo Sießener Schwestern präsent waren, erteilten sie Handarbeitsunterricht und lehrten an Sonntags- und Abendschulen; Kindergärten, Kinderschulen genannt, gab es in größerer Zahl erst seit den 20er Jahren. Die Gehälter der Lehrfrauen und die Vergütungen, die Schwestern für Krankenpflege und andere Dienste erhielten, waren eine wichtige Einnahmequelle des Klosters und materielle Basis der kleinen Filialen.

Ein ausgedehntes Tätigkeitsfeld waren die hauswirtschaftlichen und berufsbildenden Kurse, die mit wechselnder Dauer und variablem Lernangebot im Pensionat des Mutterhauses und in den Filialen gehalten wurden. Der Wirkungsgrad der Vermittlung von Kenntnissen in Kochen, Ernährungslehre, anspruchsvolleren Handarbeiten, Hygiene ist schwer zu dokumentieren, darf aber sicher als Kulturleistung, vor allem für die ländliche Bevölkerung, nicht unterschätzt werden. Sehr flexibel paßte sich Sießen den Zeitverhältnissen und dem jeweiligen Bedarf an. Schon vor dem Ersten Weltkrieg richtete man Kaufmännische Berufsschulen ein, zur Ausbildung für das väterliche Geschäft zunächst, nach dem Krieg zur Schaffung von Erwerbsmöglichkeiten für Mädchen und Frauen. Damals waren die Nähkurse wieder sehr gefragt, weil die Mode die Dörfer erreichte. In den Städten gab es hauswirtschaftliche Kurse, mit kommunaler Unterstützung zu Frauenarbeitsschulen gebündelt, schon seit den 1890er Jahren; in Schwäbisch Gmünd richteten die Schwestern 1892 auf Bitten von Fabrikarbeiterinnen besondere Abendkurse ein. In einem Prospekt der Filiale Ehingen heißt es 1913: *Die Industrieschule arbeitet im Zeichen des Fortschritts und näht neuzeitliche Kleider*. Während der Wirtschaftskrise wurden besondere Kurse für Erwerbslose abgehalten. Wie in den Anstalten des Reifensteiner Verbandes – evangelischen Einrichtungen in Mittel- und Norddeutschland, die von 1897 an zur Erziehung und Ausbildung der weiblichen Jugend für hauswirtschaftliche Arbeit und soziale Berufe gegründet wurden – konnte man in Sießen zeitweilig Diätköchin werden und die Grundlagen von Kinder- und Krankenpflege lernen. Die Landwirtschaft des Klosters wurde um 1900 als Lehrbetrieb für Gartenbau, Geflügelzucht und Milchwirtschaft in das Ausbildungsangebot einbezogen; warum diese Ansätze zu einer Landfrauenschule nicht ausgebaut wurden, ist nicht mehr festzustellen. Ähnliche, wenn auch bescheidenere Ziele verfolgte die 1881 von den umliegenden Oberämtern gegründete, von Schwestern geleitete Hauswirtschaftsschule mit Internat in Aulendorf.

Das Kloster machte die Entwicklung von frauenspezifischen hauswirtschaftlich-pflegerischen und berufsbezogenen Ausbildungsgängen mit, die von der Frauenbewegung seit Beginn unseres Jahrhunderts vorangetrieben wurde. Die Idee an sich war nicht neu, Sießen war seit seiner Gründung in dieser Richtung tätig, allerdings auf anderer ideologischer Basis: Der Vorrang der sittlich-religiösen Erziehung stand nie zur Disposition, und man übernahm natürlich nicht das emanzipatorische Frauenbild. Die Motivation der Schulschwestern für ihre vielfältigen Aktivitäten war, so darf man wohl sagen, der Wunsch, die ihnen anvertrauten Mädchen als Glieder der Kirche und einer christlichen Gesellschaft zu fördern, ihnen und

19 Vgl. ergänzend den statistischen Anhang. Statistisches Material auch bei HAGEN 141ff.

ihren Familien Gutes zu tun. Den Wert von Bildung und Ausbildung wußten wohl viele Schwestern, die meist aus kleinen Verhältnissen kamen, aus eigener Erfahrung zu schätzen. Was ihre geistliche Berufung und franziskanische Ideale für ihre pädagogische Arbeit bedeuteten, soll in anderem Zusammenhang erörtert werden²⁰.

In diesem Geist leistete das Kloster auch seinen sozialpädagogischen Beitrag zu den katholischen Bemühungen um Lösung sozialer Probleme. 1892 übernahmen Schwestern die Leitung des Marienheims in Stuttgart. Dort fanden Dienstboten und andere Arbeitssuchende, unerfahrene und deshalb gefährdete Mädchen vom Land, Unterkunft, Stellenvermittlung, fortbildenden Sonntags- und Feierabendunterricht, religiöse Betreuung und eine gelegentlich autoritäre Begabtenförderung: Du lernst, machst deine Prüfung und gehst zur Post, bestimmte die Oberin an Mutterstelle! Erzogen wurde zu Rechtschaffenheit, Fleiß, Treue und Pünktlichkeit; so bot der gute Ruf des Hauses den Mädchen auch verbesserte Chancen auf dem Arbeitsmarkt. Das Vorbild Kolpings ist auch ohne Kommentar deutlich erkennbar. Weitere Wohnheime für berufstätige Mädchen wurden 1897 in Friedrichshafen und 1900 in Ebingen gegründet. Seit 1908 führen Sießener Schwestern die Marienpflege in Ellwangen, ein Heim für Fürsorgezöglinge, das heute als Kinderdorf mit differenzierten pädagogischen Einrichtungen blüht. 1928 übernahmen sie Pflege und Unterricht in der Kinderheilstätte Wangen, Schulstellen, die sie auch im Dritten Reich behielten, weil sich kein brauner Volksgenosse der Gefahr tuberkulöser Ansteckung aussetzen wollte.

Ein spezifischer Beitrag des Klosters zur Frauenbildung waren das Erziehungsinstitut im Mutterhaus und die Töchterschulen in Stuttgart und acht anderen württembergischen Städten; Ähnliches gilt für Bonlanden und die Armen Schulschwestern²¹.

Mit dem Erziehungsinstitut begann die Dillinger Tochtergründung schon in Oggelsbeuren. Es bot ½-2jährige Fortbildungskurse für schulentlassene Mädchen an. Zentral war der Religionsunterricht; die praktische religiöse Erziehung leistete das Internat. Obligatorisch waren außerdem die erweiterten Hauptfächer der Volksschule – Geschäfts- und Privatbriefe schreiben in Deutsch, Buchführung in Rechnen –, Anstandslehre, Hauswirtschaft und Handarbeiten. Fakultativ wurden angeboten: Geschichte, Geographie, Naturlehre und Naturgeschichte, deutsche Literatur, Französisch – seit den 1890er Jahren auch Englisch –, Musik, Zeichnen, anspruchsvollere Handarbeiten. Es gab keinen amtlichen Lehrplan und keine Prüfungsordnung, die Schulaufsicht führte der Superior; deshalb war das Unterrichtsprogramm sehr flexibel und richtete sich nach den Wünschen der Eltern, wohl auch nach den personellen Möglichkeiten des Lehrerinnenkollegiums. Die meisten Zöglinge kamen vom Land, nach den Zeugnislisten – als Beispiel diene die von 1877 – Töchter von Bauern, Handwerkern, Lehrern, Reisenden, niederen Beamten, auch von Tagelöhnern. Von 164 Zöglingen im Jahr 1909 zahlten 37 einen ermäßigten Pensionspreis, 27 hatten Freistellen; eine Tochter zahlungsunfähig gewordener Eltern konnte im Institut bleiben. Wie die Pensionskosten kalkuliert und nach welchen Kriterien die Freistellen vergeben wurden, läßt sich nicht mehr feststellen. Für Landkinder war das Institut ein prägendes Erlebnis und ersetzte das Bildungsangebot, das Stadtmädchen in den Töchterschulen nutzen konnten. Das waren gehobene Volks- bzw. mittlere Schulen unter staatlicher Fachaufsicht mit verlängerter Schulzeit, intensiverem Unterricht in den obligaten Schulfächern und zusätzlichem freiwilligen Unterricht ähnlich wie in den Fortbildungsinstituten; die schulische Komponente trat aber in den Vordergrund; es fehlten Lernmöglichkeiten und erzieherisch wirksame Erfahrungen, die nur ein Internat bieten kann.

20 S. u. im Abschnitt über Pädagogisches Selbstverständnis der Sießener Schwestern. Hier soll wenigstens kurz auf die Bildungs- und Erziehungsarbeit verwiesen werden, die Sießen in den 30er Jahren in Südafrika und Brasilien aufnahm; vgl. HAGEN 61ff.

21 Lit. zu allgemeinen Fragen s. Anm. 1

Institute und Töchter Schulen entstanden, um Defizite des staatlichen Volksschulwesens auszugleichen. Der württembergische ›Schulstreit‹, die Auseinandersetzungen um Organisation und Inhalte der Volksschulbildung, der um 1825 begann und bis zum Ersten Weltkrieg dauerte, in seinen Folgen noch lange weiterwirkte, hat viele Aspekte; hier interessieren nur wenige. Bei der Beratung des Schulgesetzes 1836 sagte der Regierungsvertreter im Landtag: »In den Volksschulen muß der Grund gelegt werden, daß wir gute Familienväter, Ortsvorsteher, Schulleiter, Gemeinderäthe, gute Hausfrauen und gute Dienstboten haben und daß die Zahl der Sträflinge in den Strafanstalten abnimmt«²²; die Religion bilde die Grundlage einer sittlichen Bürgererziehung, führte er wortreich aus. Hinter diesem richtigen Grundsatz verschanzten sich Klassenegoismus der gehobenen Schichten und ordnungs- und finanzpolitische Überlegungen konservativer Regierungen, die sich mit aufklärerisch-liberalen Ansprüchen nicht auch noch auf dem Dorf und in der Unterschicht herumzuschlagen wollten. Die Kirchen waren kurzsichtig genug, den Ausbau der alten Katecheseschule zu einer allgemeinbildenden Volksschule verhindern zu helfen, wie er etwa schon 1808 von Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823) in einer katholischen Schulordnung für Württemberg konzipiert worden war. Der Normallehrplan von 1870 schrieb den alten Zustand noch einmal für die folgenden Jahrzehnte fest: Ein Drittel der Unterrichtszeit gehörte dem Religionsunterricht, dazu Nachschreiben diktierter und Aufschreiben auswendig gelernter Religionstexte; gelehrt wurden außerdem die Grundrechenarten und etwas Realien, angehängt an moralisierende Geschichten des Lesebuchs, allerdings bis 1907 nur in den Oberklassen. Und dann die großen Klassen: 70–80 Schüler aller Jahrgangsstufen, es konnten auch 95 sein! Ohne besonderes pädagogisches Charisma konnte der Lehrer nur wie ein Unteroffizier auf dem Kasernenhof agieren und mit entsprechender Effizienz. Die Vernachlässigung der Realien erwies sich als Hemmschuh der gewerblichen und landwirtschaftlichen Entwicklung. Es wurden Sonntags- und Abendschulen eingeführt; 1864 empfahl das Ministerium die Errichtung von Mittelschulen – ohne Fremdsprache – in größeren Orten; in den gewerblich aktiven Städten entstanden Realschulen für Jungen.

Für eine höhere Mädchenbildung tat der Staat so gut wie gar nichts. Bildungsbedürfnis und gesellschaftliche Ambitionen des mittleren Bürgertums – Gewerbetreibende, Beamte, Freiberufler – ließen die Töchter Schulen in den Städten in kommunaler, meist aber in privater Trägerschaft entstehen. Die Jungen dieser Kreise gingen in die Elementarklassen der Gymnasien oder Realschulen; die Mädchen sollten nicht mit den Kindern der Armen, von denen sie Läuse bekamen und rohe Ausdrücke lernten, die Schulbank drücken und durch Minimalbildung gesellschaftlich diskriminiert sein. In Prospekten von St. Ludwig in Schwäbisch Gmünd, einer Sießener Filiale, heißt es 1898: *Was das Realgymnasium für die Knaben, das soll die Töchter Schule für die Mädchen sein. Die kath. Töchter Schule hat den Zweck, volksschulpflichtigen Töchtern besser situierter kath. Familien auf echt religiöser Grundlage einen durch entsprechende Fächer erweiterten Unterricht und eine höhere Bildung und Erziehung angedeihen zu lassen.* Die konfessionell gebundene religiös-sittliche Erziehung war das besondere Anliegen der Schulschwestern. Katholische Erneuerung und später der Kulturkampf gaben den katholischen Schulen Auftrieb. Das war etwa in Stuttgart der Fall, wo St. Agnes, getragen von einer Aktiengesellschaft, rasch zur Höheren Töchter Schule aufblühte, ein Pendant zum traditionsreichen Katharinenstift. St. Ludwig in Schwäbisch Gmünd wurde 1892 als katholische Alternative zur städtischen Töchter Schule gegründet, weil deren Schulvorstand nur aus Protestanten bestand. In Mergentheim wiederum war zur gleichen Zeit fast die Hälfte der Schülerinnen in der weiblichen Fortbildungsschule, einer gehobenen Volksschule, protestantischen oder israeliti-

22 Zitiert nach FRIEDRICH (Anm.2) 45; dort auch ausführlichere Darstellung der hier skizzierten Zusammenhänge. Zu den Lehrplänen ebd. 128ff. und 140ff.

sehen Glaubens. Es gab auch Widerstände, z. B. in Schwäbisch Gmünd heftige Proteste der katholischen Lehrerschaft, die eine Diskriminierung der öffentlichen Schule befürchtete, dazu um die Jahrhundertwende neue Querelen mit dem evangelischen Bevölkerungsteil. In Saulgau kam es 1892/93 gar zu einer »Gefährdung des Bürgerfriedens« durch eine bösertige Leserbriefkampagne gegen die geplante Töcherschule, in der sich soziale Ressentiments entluden. Die Anstalt wurde schließlich bei einem geradezu verschwörerischen Treffen des Oberamtsrichters mit dem Oberamtspfleger, dem Oberamtsbaumeister, einem Rechtsanwalt und zwei begüterten Bürgern gegründet; der Stadtschultheiß trat erst ein Jahr später, als sich die Gemüter beruhigt hatten, in den Schulvorstand ein; man sieht, welche Schicht ihre eigene Mädchenschule wollte.

Die Töcherschulen legten Wert auf musische, neusprachliche und literarische Bildung sowie auf Vermittlung hauswirtschaftlicher Kenntnisse und gesellschaftlichen Schilff, um die Mädchen für ihre Rolle als Hausfrau, Gattin und Mutter in einer gehobenen Schicht vorzubereiten. Berechtigungen für Berufe oder gar ein Studium vergaben sie nicht. In Sießen ignorierte man die Bestrebungen, die auf staatliche Anerkennung der Abschlüsse und Gleichberechtigung zielten²³. Als Württemberg die preußische Mädchenschulreform von 1908 zwei Jahre später nachholte, hatte das Kloster Schwierigkeiten, die staatliche Anerkennung seiner Einrichtungen als höhere Schulen zu erreichen, weil akademisch gebildete Lehrerinnen fehlten; das Ordinariat ermunterte dazu, solche heranzubilden. Wie aus einigen Töcherschulen später Mädchenrealschulen und Gymnasien wurden, soll hier nicht dargesellt werden²⁴.

Es ist in der noch weithin patriarchalisch denkenden Zeit, von der wir sprechen, nicht zu erwarten, daß Klosterfrauen in der Welt innovativ hervortraten, etwa durch programmatische Publikationen oder Schulversuche. Auch männlichen Volksschullehrern wurden derlei Aktivitäten als unbescheidener Höhenflug oft übelgenommen. Die Sießener Schwestern leisteten aber nicht nur im Unterricht gründliche Arbeit, was ihren Schulen einen sehr guten Ruf verschaffte; sie gaben z. B. 1912 ein Französischbuch für Mittelschulen heraus, das jedem Vergleich standhält und mehrfach aufgelegt wurde, 1894 erschien in erster Auflage eine Methodik des Handarbeitsunterrichts an Volksschulen nebst Lehr- und Arbeitsbuch für Schülerinnen, ein Werk, das behördlich für alle Schulen verordnet und den Prüfungen zugrunde gelegt wurde. Die Schwestern hatten aber bei allen ihren Bemühungen wenig Spielraum. Die Existenzberechtigung des Klosters und seiner Einrichtungen in Württemberg war »in stets widerruflicher Weise« erteilt. Um nicht mit den Rechtsvorschriften über die tote Hand in Konflikt zu geraten, waren abenteuerliche juristische Konstruktionen nötig, damit die materielle Grundlage erhalten und verfügbar blieb. Aus protestantischen und liberalen Kreisen wurden sie immer wieder heftig angefeindet, publizistisch und im Landtag. Ein Teil der Lehrerschaft, auch der katholischen, war den Schwestern und ihren Schulen nicht freundlich gesinnt. Während des Kulturkampfes wurde ihre Tätigkeit ernsthaft in Frage gestellt; 1875 wurde eine Aufnahmeperrre für Klosterfrauen verfügt, die zwar später gelockert wurde, aber bis 1918 blieb ein Numerus clausus²⁵. Die Träger der Töcherschulen waren Vereine mit Schulvorständen, bestehend aus Stadtpfarrern und Honoratioren, die mitreden wollten. Auch der katholische Klerus konnte nörgeln. Die Schwestern machten zwar keine Klagen über die geistliche Schulaufsicht aktenkundig; man darf aber

23 Vgl. DAUZENROTH (Anm. 1) 151 ff. – Der Jahresbericht 1910 verzeichnet noch steigenden Andrang zu allen Töcherschulen, während die Fortbildungsschule in Mergentheim starke Einbußen erlitt, weil dort Mädchen zur Realschule zugelassen wurden.

24 HAGEN 92 ff.

25 Zu den politischen und rechtlichen Fragen s. HAGEN 33 ff., zur Beschränkung der Zahl der Schwestern 42. – Kandidatinnen mußten 10–14 Jahre warten, bis sie durch Tod frei gewordene Plätze im Konvent besetzen konnten; deshalb war auch eine größere Zahl älterer Kandidatinnen in Schuldiensten des Klosters eingesetzt.

annehmen, daß sie, wie ihre weltlichen Kollegen, nicht von allen Geistlichen als Fachleute in Schulfragen anerkannt und entsprechend behandelt wurden.

Kloster Sießen unterhielt von 1860 bis 1934/35 eigene Lehrerinnenseminare und maß ihnen stets besondere Bedeutung bei. Der Ausbildungsgang eines katholischen Lehrers führte seit 1825 über eine zweijährige Lehrzeit als Präparand bei einem Schulmeister und ebenfalls zweijährigen Seminarunterricht in Schwäbisch Gmünd zur ersten Dienstprüfung. Die Seminarbildung wurde 1868 auf drei Jahre verlängert und die Präparandie verschult; tatsächlich wurde die Ausbildungszeit wegen des Lehrermangels meist verkürzt. Das Schulgesetz von 1836 ließ Privatseminare zu, deren Absolventen vom Bezirksschulinspektor, seit 1875 an den staatlichen Seminaren geprüft wurden; so blieb es bis 1935²⁶. Für Lehrerinnen gab es lange überhaupt kein staatliches Seminar. Das Bildungssystem des 19. Jahrhunderts bot aber einem Mädchen nur einen Schulweg zu einem qualifizierten Beruf: Es konnte in einem in der Regel zweijährigen Kurs Volksschullehrerin werden, wenn es die Töcherschule absolviert oder eine längere Institutserziehung genossen hatte. Die Rottenburger Schulschwestern eröffneten ihr Seminar 1860 in Schwäbisch Gmünd, Sießen folgte sofort im Mutterhaus; eine Übungsschule kam 1867 hinzu. Die Lehrerinnenbildung im eigenen Haus und in eigener Regie lag nahe: Sie störte das klösterliche Leben der Auszubildenden nicht, und sie diente dem religiösen Erziehungsauftrag; religiöser Geist sollte jede unterrichtliche Tätigkeit durchdringen. Die Lehrerbildung beschränkte sich wie das Lernangebot der Volksschulen auf genaue Kenntnis der biblischen Geschichten und des Katechismus, Lesen, Rechtschreiben, etwas Sprachlehre, die Grundrechenarten, Geographie Deutschlands und Palästinas, Singen und Klavierspielen. Dies war das Ausbildungsprogramm nach der 1855 verfügten »Vereinfachung der Lehrerbildung«; es wurde später wieder erweitert, Schwerpunkte blieben aber Religionslehre und die auf kirchliche Bedürfnisse abgestimmte Musik. In Sießen hatte man dagegen wohl nichts einzuwenden. Unterrichtstagebücher sind nicht erhalten; Sießener Kandidatinnen hatten aber mindestens ebenso gute Bildungsmöglichkeiten wie die staatlichen Seminaristen in Saugau, was aus dem Vergleich der alten Bestände der Klosterbibliothek mit der Seminarbibliothek in Saugau zu schließen ist. Auch im Seminarlehrplan von 1911 konnte von wissenschaftlichem Anspruch keine Rede sein. Die Seminarlehrer waren mit Ausnahme der geistlichen Vorstände bis in die 20er Jahre hinein nicht akademisch vorgebildet. Das Sießener Seminar dürfte den staatlichen durchaus gleichwertig gewesen sein, wofür auch die Prüfungsergebnisse zeugen. Die Zahl der Schülerinnen wechselte je nach Bedarf des Klosters an Lehrerinnennachwuchs und Zustrom von ausbildungswilligen Mädchen; ein kriegsbedingter Höchststand wurde 1919 mit 110 Seminaristinnen erreicht. Schulpraktika absolvierten die Kandidatinnen in den Filialen, in denen Sießener Schwestern als Lehrerinnen angestellt waren.

Zusatzqualifikationen für die Mittelschule erwarb man sich durch Selbststudium oder in Aufbau- und Fortbildungskursen. Solche wurden in den 1880er Jahren am Katharinenstift in Stuttgart eingerichtet, zunächst einjährig, ab 1900 zweijährig, später dreijährig; ein »höheres Examen« verlieh die Befähigung, an Töcherschulen in den oberen Klassen zu unterrichten. In Sießen klagte man darüber, daß Literatur und Geschichte von einem einseitig protestantischen Standpunkt aus und ohne Rücksichtnahme auf katholische Zöglinge unterrichtet würden. Auch bei Zeichenlehrerinnen gab es Schwierigkeiten; sie wurden an der Kunstgewerbeschule in der Landeshauptstadt ausgebildet und erhielten zwar Unterrichtserlaubnis, wurden aber nicht zur regulären Prüfung zugelassen, weil sie Aktzeichnen verweigerten. Musiklehrerinnen gingen auf das Stuttgarter Konservatorium, gelegentlich auch nach Wien. Lehrerinnen für Französisch und Englisch bildeten sich öfter in französischen und englischen Klöstern weiter.

26 Zur staatlichen Lehrerbildung s. FRIEDRICH (Anm. 2) 80ff.

Nachdem der Normallehrplan von 1870 das Fach Handarbeit für Mädchen obligatorisch gemacht hatte, bestand großer Bedarf an Lehrerinnen. Kloster Sießen, das über lange Unterrichtserfahrung im Pensionat verfügte, entwickelte im Auftrag der Oberschulbehörde einen Ausbildungsgang, der über eine dreijährige allgemeinbildende Vorbereitung im Pensionat und einen einjährigen Fachkurs zum staatlich anerkannten Examen mit Lehrbefähigung an allen Schulen führte. Für Dorfschulen genügte eine einfachere Ausbildung: In einem sechswöchigen Kurs wurden in Handarbeit erfahrene Frauen, meist ältere Haustöchter, die einen Nebenverdienst suchten, für die Unterrichtsarbeit vorbereitet.

In beiden Seminarzweigen machte Sießen die vom Staat verfügbaren Veränderungen mit und paßte sich der wechselnden Nachfrage an; mit den staatlichen Einrichtungen, an denen Prüfungen stattfanden, hielt man regen Kontakt durch Austausch von Lehrplänen und Prüfungsaufgaben. Kandidatinnen aus Sießen stiegen bestens vorbereitet ins Examen!

Pädagogisches Selbstverständnis der Schwestern

Die Beschreibung der Institutionen und ihrer Entwicklung bot bisher eine Außenansicht des Klosters und seiner Aktivität im Bildungswesen. Die Innenansicht soll sich aus der Darstellung des pädagogischen Selbstverständnisses der Schwestern und ihrer erzieherischen Praxis ergeben. Fundament – besser gesagt: die Seele – war die Spiritualität eines Franziskanerinnenklosters. Deren Entfaltung im innerklosterlichen Leben ist nicht unser Thema; insofern ist diese Untersuchung unvollständig. Daß dieser Geist waltete, stellen die Jahresberichte der Superioren fest, dafür bürgen die Oberinnen, von deren Persönlichkeit ein deutlicheres Bild überliefert ist, während die meisten Schwestern hinter ihrem Dienst und als Glieder der Gemeinschaft zurücktreten; dafür zeugt die Anhänglichkeit vieler ehemaliger Zöglinge, auch während der Bedrückung des Klosters durch die Nazis.

Zunächst sind die einschlägigen Abschnitte der Konstitutionen des Klosters unter den eben genannten Gesichtspunkten zu analysieren; es sind die von Dillingen aus dem Jahr 1839, etwas erweitert 1883; auch die eigenen Sießener Konstitutionen von 1905 unterscheiden sich davon nur in einzelnen Formulierungen²⁷. Im 14. Statut *Von den Lehrerinnen* heißt es nach einleitender Erinnerung an die Restaurationsurkunde von 1827:

Da mithin außer dem ascetischen Lebensberufe dem Kloster zu Dillingen auch Schulunterricht und Erziehung der weiblichen Jugend pflichtgemäß obliegt, so sei es ganz besondere Angelegenheit der Lehrerinnen und Erzieherinnen: a) sich in in den nötigen Kenntnissen und Geschicklichkeiten des Lehrfachs rastlos fortzubilden durch geeignete Lektüre, durch Umgang mit verständigen Mitschwestern und Benützung gemachter Erfahrungen. Dies ist ein knappes Programm der Lehrerfortbildung, wie es naheliegt, aber nicht selbstverständlich war; der Staat institutionalisierte Ähnliches erst später, in Württemberg z. B. durch Lesegesellschaften für Lehrer und regelmäßige Konferenzen mit Vorträgen und Erfahrungsaustausch²⁸. Der zitierte

27 Die Konstitutionen von 1883 und 1905 liegen gedruckt vor. Die Ausgabe von 1883, S. 53–58, wird im folgenden zitiert. Für eine Abschrift der früheren Fassung von 1839 dankt Vf. dem Generalat der Dillinger Franziskanerinnen in Rom; es handelt sich dabei um die Statuten, die Generalvikar v. Weber 1829 erließ, erweitert durch Visitationsbestimmungen v. Reischach; über die Vorgänge wurde oben kurz referiert.

28 FRIEDRICH 96 ff. – Privatschulen stehen unter Konkurrenzdruck; auch dies dürfte ein Grund gewesen sein, die Lehrerfortbildung im Auge zu behalten; sie sei nötig, betont der Jahresbericht 1889, um die Töcherschulen zu höheren Töcherschulen ausbauen zu können und den Pensionatsunterricht zu heben. 1921 belegten Schwestern fortbildende Vorlesungen am Polytechnikum in Stuttgart. Für Fortbildungskurse im Mutterhaus wurden in den 20er Jahren Gastdozenten geholt. Damals ging es um die staatliche Anerkennung der Töcherschulen als höhere Schulen und ihre Zuordnung zu den oberen Schulbehörden.

Satz konstituiert die Lehrerinnen als kooperatives Kollegium. Ergänzende Bestimmungen regelten den Status der Lehrerinnen in der Gemeinschaft und schufen die praktischen Voraussetzungen: Die Lehrerinnen erhielten ein gemeinsames Studier- und Beratungszimmer mit Bibliothek, wo sie ihre unterrichtsfreie Zeit verbrachten, eine Einrichtung, die sich bewährte; aus dem Zusammensein ergab sich nämlich von selbst Zusammenarbeit und gemeinsame Problemlösung; die Konstitutionen formten ein Team, wie man es heute nennt.

b) *Die Lehrerin wird das eigene kindlich gottergebene Leben in die Herzen der Jugend zu verpflanzen suchen, um mithin nicht nur Lehrerin, sondern auch Erzieherin zu sein.* Dreierlei ist in diesem Satz ausgesagt. 1. Der Vorrang der religiösen Erziehung, eine Selbstverständlichkeit für jede religiös gebundene Pädagogik. Das war auch der Leitgedanke der Konfessionsschule, die in Württemberg erst von den Nationalsozialisten abgeschafft wurde. Das Schulgesetz von 1836 bestimmte: »Zweck der Volksschule ist religiös-sittliche Bildung und Unterweisung der Jugend in den für das bürgerliche Leben nötigen allgemeinen Kenntnissen und Fertigkeiten«²⁹. Die Formulierung wurde wörtlich in alle späteren Schulgesetze übernommen; es gab also für die Schwestern kein grundsätzliches Hindernis, nach ihren Konstitutionen zu handeln. – 2. Es wird eine ganzheitliche Erziehung und Bildung postuliert, die Grundpositionen nachaufklärerischer Pädagogik sind im Hintergrund erkennbar: Religion soll in die *Herzen* gepflanzt werden, der Lehrer soll nicht nur Verstandesbildner, sondern Erzieher sein. Es »beruht alle Menschenweisheit auf der Kraft eines guten, der Wahrheit folgsamen Herzens«, schrieb Pestalozzi³⁰, und Johann Michael Sailer: »Die Grundursache des sittlichen Verderbens liegt in der falschen Maxime, die das Wissen von der Weisheit, das Lernen von der Zucht, die Erziehung des Kopfes von jener des ganzen Menschen getrennt hat«³¹. – 3. Es wird der Lehrerin zur Pflicht gemacht, Vorbild zu sein. Die Entwicklung des Schulwesens im 19. Jahrhundert ließ diesen Gedanken zeitweilig zurücktreten; man stritt sich um Unterrichtsgegenstände, setzte auf die Unterrichtstechnologie der Herbart-Zillerschen Schule und andere Methoden. Erst um die Jahrhundertwende wurde die Wichtigkeit und Wirksamkeit der Lehrerpersönlichkeit von Reformpädagogen wieder entdeckt: von Ernst Linde (1864–1943) mit seiner »Persönlichkeitspädagogik« (1897), von Hermann Lietz (1868–1919) und anderen in den Landerziehungsheimen. Wir dürfen davon ausgehen, daß die Schwestern wahrhaft fromm waren und in dieser Beziehung vorbildlich wirkten; auch ihre Arbeit begriffen sie als Dienst für Gott. Wege zu gottgefälligem Leben zu weisen und es im Vorbild erfahrbar zu machen, war Kerngedanke bei der Gestaltung des Internats. Aber es war klösterliches Vorbild und sollte es sein, denn auch Ordensberufe sollten geweckt werden; Kandidatinnen und Zöglinge lebten zusammen und trugen bis 1920 dieselbe Tracht. Nicht exakt zu beantworten ist die Frage, inwieweit es gelang, die Erziehungsaufgabe zu differenzieren und das Vorbild auf die Bedürfnisse von Weltleuten übertragbar zu machen, es den Jugendlichen anzupassen, auf unterschiedliche Charaktere und Begabungen individualisierend abzustimmen und die Zöglinge so zu einem selbstverantworteten Glaubensleben zu führen. Die äußere Ordnung der religiösen Übungen war wie in vergleichbaren Einrichtungen streng reglementiert, die Forderungen in Sießen allerdings maßvoll. Auch die Pastoral der Zeit legte den Nachdruck auf strikte Befolgung, nicht auf Verinnerlichung der Gebote Gottes und der Kirche; der mündige Christ war noch nicht entdeckt. – Erziehendes Vorbild waren die Siesener Schwestern auch für wohlstandiges Betragen; sie benahmen sich diszipliniert, zurückhaltend, damenhaft und sprachen Schriftdeutsch.

29 Zitiert nach FRIEDRICH 46.

30 Die Abendstunden eines Einsiedlers, hier zitiert nach: Heinrich PESTALOZZI: Werke, Band 4, hrsg. von Adolf A. Steiner, Zürich 1972, 311

31 SAILER, Johann Michael: Über Erziehung für Erzieher, neu hrsg. von E. Schoelen, Paderborn 1962, 76. Auch die Jahresberichte betonen von Zeit zu Zeit, daß der Unterricht »stets das erziehliche Moment im Auge behaltend« erteilt werde, wie Superior Göser 1889 formulierte.

Kirche und Staat mochten Religion als Sinnmitte menschlicher Existenz dekretieren, in Lehrplänen und Schulbüchern festschreiben; ob das Prinzip im Memorieren des Katechismus und Einschleifen katholischer Rituale verknöcherte oder ob es die Persönlichkeit formende Kraft gewann, das lag allein an den Lehrern. Die Öffentlichkeit stellte in dieser Beziehung besondere Anforderungen an die Schwestern. Ein Landpfarrer formulierte 1865 solche Erwartungen etwas holprig: *Die Schulschwestern sind das geeignetste Lehrpersonal für Mädchen und bieten zugleich die sicherste Garantie für die religiös sittliche Erziehung derselben. Das liegt in der Natur der Sache und ist allgemeine, auf Erfahrung gestützte Überzeugung. Es muß ferner das erbauliche Beispiel der Schulschwestern, die ihren Beruf einzig und allein aus Liebe zu Gott erfüllen, auf die ihnen anvertrauten Kinder, sowohl in der Schule als in der Kirche, nicht bloß auf die Kinder namentlich auch auf die Sonntagsschülerinnen, auf die ganze weibliche Jugend, ja selbst auf die ganze Gemeinde den wohlthätigsten Einfluß üben*³²

Das bisher Gesagte zusammenfassend und das folgende einleitend, sei der letzte Abschnitt des Statuts über die Lehrerinnen zitiert; er gibt in appellativer Form die Begründung für das Berufsethos der Schulschwestern: *Jene nun, welche der heilige Gehorsam bestimmt, als Nachfolgerinnen des göttlichen Kinderfreundes auf dem Felde der Jugenderziehung in irgend einer Weise zu arbeiten, mögen dieser apostolischen Thätigkeit von Herzen zugetan bleiben, bedenkend, daß es in den Augen Gottes nichts Größeres, nichts Angenehmeres, nichts Verdienstvolleres gibt, als Seeleneifer zu üben, als mitzuwirken mit Gott, um die Kinder ihrem ewigen Endzwecke entgegenzuführen.*

Die Konstitutionen sprechen eindringlich von dem Geist, der die Schwestern bei ihrer Tätigkeit erfüllen soll. Ein besonderer Abschnitt ist die Grundhaltung und dem pädagogischen Verhalten der Lehrerinnen gewidmet: *Im Umgange und in der Behandlung der Kinder leite jede Lehrerin innige Gottes- und Nächstenliebe, große Berufstreue, wahre Herzensdemut, Klugheit und Umsicht. Von diesen Tugenden beseelt, wird sie ihre Kinder als Lieblinge Gottes ansehen, wird Allen Alles zu werden suchen, um Alle für Christus zu gewinnen. Sie wird, fern von zu großer Nachgiebigkeit wie von übertriebener Strenge, jede Parteilichkeit meiden, sich zu keinem verletzenden Worte noch zu anderen Ausbrüchen von Heftigkeit hinreißen lassen, sondern mit kluger Umsicht und sanftem Ernste auf Verstand und Herz der Kinder erziehend und bildend einzuwirken suchen. Sie wird stets bedenken, daß sie aus sich selbst nichts vermag und daher durch frommes Gebet den Segen Gottes auf ihre Bemühungen herabflehen...*

Es läßt sich nicht mehr feststellen, wann und von wem dieser Passus formuliert wurde; 1839 stand er noch nicht in den Konstitutionen. Parallelen zu den Grundsätzen der Philantropen des späten 18. Jahrhunderts und der Pädagogen, die ihre Ansätze weiterentwickelten, fallen auf, von den Unterschieden weltanschaulicher Positionen einmal abgesehen; auch der erbauliche Ton findet sich dort. Aber es wäre wahrscheinlich vergebliche Mühe, den Ursprung der Dillinger Regeln für das Lehrerverhalten in pädagogischen oder moraltheologischen Systemen zu suchen; das Vorbild des hl. Franziskus im Umgang mit Menschen, die Erfahrung einer tüchtigen, klugen Novizenmeisterin und die Erinnerung an eine gute Mutter sind die nächstliegenden Quellen.

Viele, vor allem an der Theologie orientierte Pädagogen und wohl die meisten Praktiker des 19. Jahrhunderts waren weniger optimistisch und trauten den Menschen nicht so viel zu.

32 Brief bei Sießener Akten. – Ein Beispiel aus der Stuttgarter Schulchronik zeigt, wie der Vorrang des Religiösen in der Öffentlichkeit behauptet und demonstriert werden konnte. Sießen übernahm 1872 die Schloßschule, die katholische Volksschule für Mädchen in Stuttgart. Das katholische Milieu, so fanden die Schwestern, war in der Landeshauptstadt nicht mehr so intakt wie im Oberland. In geduldiger Arbeit weckten sie neuen religiösen Eifer; die Mädchen durften sich nach Schluß dem täglichen Sakramentsbesuch der Schwestern anschließen; man wird ihnen auch ein wenig zugeredet haben. Bald marschierte eine stattliche Schar mit ihren Lehrerinnen täglich durch die Innenstadt zur Eberhardskirche – als der Kulturkampf eben in seine heiße Phase trat.

Zu nennen ist etwa Georg Martin Dursch (1800–32), dessen »Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens« 1851 in Tübingen erschien und 1916 zuletzt aufgelegt wurde. Er bestimmte das »Wesen der christlichen Erziehung« folgendermaßen: »Da der Mensch in Sünde empfangen und geboren wird, von Geburt an der Geist des Menschen dem Irrtum und dem Zweifel unterworfen ist und von der sinnlichen Begierlichkeit bestimmt und beherrscht wird, so soll er durch die Anwendung der genannten Mittel zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Heiligkeit und Gerechtigkeit des Lebens herangezogen werden«³³. Die genannten Erziehungsmittel sind vor allem Gehorsam und Zucht. Noch entschiedener lehnte Albert Stöckl (1823–96) in seinem »Lehrbuch der Pädagogik« (1873), ausgehend vom Syllabus (1864), die »moderne« Pädagogik ab: Sie sei die Tochter des Materialismus und könne deshalb auch nur wieder dem Materialismus dienen. Die »Auctorität« des Erziehers »als Vertreter der göttlichen Auctorität« und »auf Seite des Zöglings ein Gehorsam um Gottes willen«³⁴ sind die zentralen Begriffe seines Systems. Starken Einfluß auf das katholische Erziehungsdenken hatte Felix Antoine Philibert Dupanloup (1802–78), Bischof von Orleans, mit seinem Buch »De l'éducation«, 1855/57 erschienen und 1867 ins Deutsche übersetzt; eine frühe Ausgabe steht in der Sießener Klosterbibliothek. Für ihn ist Disziplin das wichtigste Erziehungsmittel: »Nichts ist der Disciplin fremd; sie bringt den Schulen in Flor, erhält sie und, wenn nöthig, regeneriert sie. Alles Gute, was geschieht, bereitet sie vor, verbürgt sie, beschützt sie. Sie sieht mögliches Übel voraus, verhindert es durch ihre Wachsamkeit, entfernt es durch ihre Festigkeit, straft es des Beispiels wegen durch Züchtigungen, welche den Schuldigen bessern«³⁵. Schließlich war auch die Erziehungsvorstellung der Gesellschaft im Ganzen streng autoritär, was sich etwa in einer Flut württembergischer Verordnungen zur Schulzucht spiegelt und wovon biographische und autobiographische Literatur zeugt. Wieviele Väter hätten sich ernsthaft auf die oben aus den Konstitutionen zitierten Maximen des Erziehverhaltens verpflichtet?

Die Leitlinien für die Erziehungspraxis in den Konstitutionen und das pädagogische Klima, das sie intendieren, nehmen sich in diesem Umfeld ausgesprochen progressiv aus; man könnte sie mit Fröbels bekanntem Wort zusammenfassen: »Erziehung ist Beispiel und Liebe, sonst nichts«. Man darf allerdings nicht vergessen, daß es keine »Sießener Pädagogik« im Sinne eines stringent durchdachten Systems gab; die noch zu schildernde Internatspraxis beispielsweise hielt sich eher an Dupanlouns Prinzipien. Von einem Ordensstatut ist auch nicht zu erwarten, daß es fundamentale Aporien der Pädagogik ausdiskutiert.

Ein weiterer Aspekt der grundsätzlichen Einstellung der Schulschwestern zu ihrer Tätigkeit kommt im folgenden Abschnitt der Konstitutionen zum Vorschein: *Niemals darf die Schule Veranlassung werden zur Übertretung der klösterlichen Pflichten ... Auch in ihrem Schulberufe sollen die Lehrerinnen dem klösterlichen Gehorsam unterworfen sein und daher der betreffenden Oberin von allen neuen Anordnungen, welche von der über die Schule gesetzten Königlichen Behörde, sie möge sich auf die Schule im Allgemeinen oder auf eine Klasse beziehen, getroffen werden, unverzüglich Nachricht geben.*

Dies ist zunächst eine Bestimmung im Interesse der klösterlichen Disziplin. Wenn man sich aber vorstellt, irgendeine private Vereinigung stellte an einen Staatsbediensteten ein solches Ansinnen, so wird sofort etwas Grundsätzliches deutlich. Die Schule wurde im Lauf des 18. und 19. Jahrhunderts aus einem Ecclesiasticum zu einem Politicum, aus einem »Annex der Religionsübung«, wie sie der Westfälische Friede reichsrechtlich definierte, zu einer

33 DURSCH, Georg Martin: Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens, Freiburg 1916 (Erstausgabe Tübingen 1851) 143.

34 Referiert und zitiert nach: BALLAUF, Theodor/SCHALLER, Klaus: Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, Band III, Freiburg 1972, 276f. und 278ff.

35 Ebd. 281.

Staatseinrichtung. Die katholische Kirche war mit dieser Entwicklung nur bedingt einverstanden. »Ich fordere für die Kirche kein Condominium, aber ich fordere eine fortwährende Mitwirkung« (in Fragen der Schule und Erziehung)³⁶, sagte Bischof Keller in der Debatte über das Schulgesetz von 1836, das, wie schon erwähnt, die Grundlage für die Gestaltung der württembergischen Schulverhältnisse blieb. Wie ein Ausgleich der Interessen gefunden und erhalten wurde, ist hier nicht zu berichten. Grundsätzlich blieb es für katholische Kreise bei der Auffassung, daß nächst den Eltern mit ihrem Naturrecht die Kirche und der Staat legitime Ansprüche an Schule und Erziehung haben, wobei das Recht der Kirche Vorrang vor dem des Staates hat, insofern ihre Erziehungsziele ewige Güter betreffen. Diese Auffassung ist in Sießener Dokumenten zu Schulfragen immer wieder zu identifizieren.

Wir müssen noch einmal auf das klösterliche Lehrerinnenseminar zurückkommen. Dessen Spezifikum bestand sicherlich in der Vermittlung dessen, was das Statut *Von den Lehrerinnen* über Erziehungsziele und Erziehverhalten aussagt. Der Gedanke, daß Schulschwestern einen besonderen, in ihrem geistlichen Stand begründeten Erziehungs- und Bildungsauftrag hätten, ist auch der Grund, daß Kloster Sießen die eigene Lehrerinnenbildung für unabdingbar hielt, um überhaupt eigene Schulen führen zu können, und sie nach 1945 restaurieren wollte. M. Theresia Haselmayer schrieb 1848 in einem Brief an König Ludwig I. von Bayern: *Bei allen Pädagogen steht es als Grundsatz fest, daß zur Entfaltung des weiblichen Gemütes und namentlich zur religiösen Bildung desselben Lehrerinnen mehr geeignet sind als Lehrer*³⁷. Sie dachte natürlich an Schwestern, denn andere weibliche Lehrkräfte gab es im öffentlichen Schulwesen nicht. Ihre Meinung ist vielfach zu belegen; für Eltern von Institutszöglingen war sie zumindest eine Motivation bei der Wahl einer klösterlichen Erziehung, Ortsschulbehörden wünschten sich mit dieser Begründung Schulschwestern für ihre Gemeinden. Deren Gegner setzten mit ihrer Argumentation an diesem Punkt an: die Antiklerikalen aus grundsätzlicher Ablehnung – Überspanntheit, Weltfremdheit, Muckertum seien die Ergebnisse der Erziehung durch Ordensleute –, aber auch viele katholische Lehrer. Bei der Ausbildung im Seminar konnte man das Thema keinesfalls übergehen.

Exemplarisch für eine weitverbreitete Einstellung in Lehrerkreisen ist die Schrift »Über die Einführung der Schulbrüder und Schulschwestern in Württemberg«, 1849 erschienen und verfaßt von einem katholischen Lehrer, Vinzenz Walser, im Auftrag seiner Kollegen³⁸. Auch die Geistlichkeit, so führt Walser aus, trage Schuld, daß ein großer Teil der Lehrerschaft nicht religiös und kirchlich gesinnt sei. Detailliert geht er auf Versäumnisse und Fehler bei der Lehrerbildung und bei der Behandlung von Lehrern ein; insbesondere prangert er Mißstände im Religionsunterricht an. Auch Ordensleute könnten diese Defizite nicht ausgleichen. Der Lehrer sei in der Regel Familienvater und habe Erziehungserfahrung und ein Verhältnis zu Kindern, die Zölibatären abgingen. Diese seien »dem bürgerlichen und geselligen Leben fremd; sie haben als Ordensleute eigentlich kein Vaterland, die Bürgerpflichten sind ihnen fremd, höchstens dem Namen nach bekannt; sie kommen in keine oder nur wenig Berührung mit den Gemeindeangehörigen«. Zu der Behauptung, »wahre Weiblichkeit könne sich nur bei der Erziehung durch Lehrerinnen entwickeln«, weil die Mutter die beste Erzieherin sei, meinte Walser: »Des Weibes Wirksamkeit ist die Familie (...) Wird es diese natürliche, ganz aus dem innigsten Gemüthe hervorbrechende Liebe sein, die auch noch die alleinstehende, der Familie und dem Leben fremd

36 Zitiert nach: BAUR, Ludwig: Die württemberg. Schulpolitik im 19. Jahrhundert. Schule und Bildung. Schriftenreihe der kathol. Schulorganisation Württembergs, Heft 1, 29 – Baur's engagierte Schrift, ein Beitrag zur Diskussion um eine reichseinheitliche Ordnung des Schulwesens, arbeitet den katholischen Standpunkt entschieden heraus.

37 SCHREYER 160.

38 WALSER, Vincenz: über die Einführung der Schulbrüder und Schulschwestern in Württemberg, Tübingen 1849.

gewordene Schulschwester begeistert? (...) Mutterherz und Schulschwester sind denn doch nicht ein und derselbe Begriff, können nicht ein und dasselbe wirken.«

Das Pamphlet kennzeichnet das Klima der Schullandschaft, in der die Schwestern mit ihrer Arbeit begannen, und es enthält die Gründe und Vorurteile, die damals und später immer wieder gegen sie ins Feld geführt wurden. Ein Gesichtspunkt, den die Lehrervereine gern ansprachen, fehlt: Die Lehrer waren für ihr berufliches Fortkommen auf das Wohlwollen ihrer geistlichen Vorgesetzten angewiesen; in Ordensleuten fürchteten sie eine sozusagen unlautere Konkurrenz, die sie auch in dem langen Kampf gegen die geistliche Schulaufsicht behinderte. Ende des 19. Jahrhunderts, als der Lehrermangel behoben war, kam noch der Vorwurf hinzu, die Schwestern nähmen ihren weltlichen Kollegen das Brot weg.

Es ist anzunehmen, daß sich die Schwestern mit dem Milieu, in dem sie tätig waren, auseinandersetzen und solche Infragestellung ihres Wirkens samt Widerlegung in ihr Selbstverständnis und ihr Verhalten integrierten; ihr Leistungswille und die Offenheit für jeweils zeitgemäße Verbesserungen im Unterrichtswesen dürfte auch damit zusammenhängen.

Erziehungspraxis

Die Erziehungspraxis in Sießener Internaten und Schulen läßt sich anhand der *Regeln und Statuten für die Zöglinge des Instituts*, um die Jahrhundertwende fixiert³⁹, sowie der Pensionats- und Schulchroniken rekonstruieren; Andeutungen des sozio-kulturellen Umfeldes und der zeitgenössischen pädagogischen Vorstellungen werden nötig sein, um dem Bild die rechten Proportionen zugeben.

Eine *Disziplinarsatzung, wie sie das Zusammenleben und die Zwecke der Erziehung und des Unterrichts fordert*, ist der Inhalt von § 5 der genannten Internatsstatuten. Als erster Grundsatz wird genannt: *Abschluß nach außen*. Das bedeutete strenge Besuchsregelung, auch für Eltern, Zensur der aus- und eingehenden Post, gegebenenfalls Konfiskation *verdächtiger Bücher, Zeitschriften etc.*, ein Elternbrief monatlich, *unnütze Korrespondenz ist im Interesse der Zöglinge, namentlich wegen des Zeitverlustes, untersagt*; Spaziergänge wurden in Dreierreihen unternommen, *Freigehen* in Sichtweite der Aufsicht wurde eigens angeordnet; nur selten war ein Gang in die Stadt zum Einkaufen erlaubt, natürlich in Gruppen und in Begleitung einer Erzieherin.

Die Glocke strukturierte den Tageslauf. Sie weckte frühmorgens, worauf lautes Weckgebet einsetzte, gab Zeichen für den Gang zum Waschraum, *woselbst sich die einzelnen eingezogen und flink, aber gründlich zu waschen haben*, bis zum Niederknien zu vollkommener Reue und Zähneputzen am Abend. Die meisten Bewegungen: zur Kapelle – morgens zur Messe, nachmittags zur Anbetung –, zum Speise-, Schul- und Schlafsaal, geschahen in Formation. Viel Stillschweigen war geboten – auch eine Notwendigkeit, weil das Kloster vor Fertigstellung des Neubaus 1903 überbelegt war. In der Freizeit waren die Zöglinge nie ohne Aufsicht; eine Stunde mittags, eine halbe Stunde am Abend war der Muße eingeräumt, mit Teilnahmepflicht an gemeinsamen Spaziergängen, Spielen in fest eingeteilten Gruppen, häuslicher Beschäftigung und Lesen an schulfreien Tagen; nur Seminaristinnen hatten etwas mehr Lesezeit.

Die Ordnung im Staatlichen Lehrerseminar in Saulgau unterschied sich von der geschilderten nur in Einzelheiten. Auch dort war der ganze Tag verplant und überwacht; es gab in der karg bemessenen Freizeit etwas mehr Spielraum, wie er eben jungen Männern zustand, aber kaum weniger religiöse Veranstaltungen als im Klosterinternat⁴⁰; Training als praktizierender

39 Ein nicht ganz vollständiges handschriftliches Exemplar in Sießen erhalten.

40 Zum Erziehungsstil im Lehrerseminar in den 1880er Jahren vgl. SCHUSSEN, Wilhelm: Anekdote meines Lebens, Ravensburg 1953, 54 ff. – Erinnerungen ehemaliger Seminaristen aus dem Anfang unseres

Katholik gehörte ja auch zum Schulalltag, analog zur vorherrschenden Unterrichtsmethode, die auf Memorieren und Einüben setzte. Man praktizierte vor den Landerziehungsheimen, von berühmten frühen Experimenten abgesehen, keine anderen Modelle der Internatserziehung als das Kloster und die Kaserne. Auch in der ordentlichen Familie herrschte Zucht und Ordnung, Arbeit von früh bis spät und Einteilung des Tages nach dem Gebetläuten.

Vom Internat erwarteten die Eltern bewahrende Erziehung, insbesondere der Mädchen, und Abwehr unerwünschter Einflüsse. Daß sich die Sießener Zöglinge gelegentlich kleine Freiräume und Abenteuer erschlichen, ist nicht verwunderlich. Sie wurden bei der monatlichen öffentlichen Bekanntgabe der *Noten für Betragen, Fleiß, Ordnung und Haltung* gerügt. Die dokumentierten Disziplinarfälle wurden mit Verständnis und Milde behandelt. Das schwerste Vergehen: Eine 16jährige hatte sich mit *schlechten Burschen* im Café getroffen und Briefchen gewechselt; die Entlassung wurde angedroht, aber nicht vollzogen. Nur Diebstahl wurde unnachsichtig bestraft.

Abschluß nach außen bedeutete auch Ausschluß des Zeitgeschehens, soweit es sich nicht um kirchliche Ereignisse handelte, und der Politik. Sie war nicht Frauensache und nicht Sache der Schule; im Saulgauer Lehrerseminar erhielt 1883 Mathias Erzberger als einziger in der Seminarsgeschichte die Erlaubnis, ein Zentrumsblatt zu abonnieren⁴¹; Staatsbürgerkunde war auch in den Seminarlehrplänen von 1911 und 1923 nicht vorgesehen. In Sießen war das Verhältnis zum Staat distanziert; man feierte weder den Sedanstag noch Herrschergeburtstage; der Staat hatte sich die Liebe des Klosters auch nicht verdient. 1912 wünschten sich die Zöglinge politische Information; dem Bedürfnis wurde entsprochen. Der Weltkrieg ließ sich nicht mehr ausschließen; mit Sockenstricken, Theaterspielen, um mit den Eintrittsgeldern arme Soldatenkinder für die Erstkommunion auszustatten, Verwundetenbetreuung, dem Tod von Vätern und Brüdern brach die Außenwelt in den Frieden des Internats ein⁴².

In den Statuten sind Erziehungsziele teils genannt und definiert, teils lassen sie sich erschließen. In § 3 heißt es: *Neben wahrer Frömmigkeit ist gutes Betragen die Pflicht eines jeden Zöglings. Sie sollen sich deshalb eines wohlstandigen, bescheidenen Benehmens befleißigen und alles Unschickliche und Verletzende meiden.* Anständiges Betragen sei das Bild des inneren Menschen; deshalb sei *Ausbildung und Veredlung des Charakters als Hauptaufgabe* zu betrachten, und die Zöglinge sollten sich *jene Eigenschaften anzueignen suchen, welche die Grundlage eines guten Charakters sind: Frömmigkeit, strenge Sittlichkeit, Achtung vor der Autorität, christliche Nächstenliebe, Aufrichtigkeit, Dankbarkeit, Pflichttreue und Frohsinn.* Der Katalog dieser »Eigenschaften« mischt Primär- und internatsbezogene Sekundärtugenden. Die Umriss des tradierten, pädagogisch nicht weiter reflektierten christlichen

Jahrhunderts wurden für ein Schuljubiläum gesammelt und zum Teil veröffentlicht in: EIN JAHRHUNDERT BILDUNGSTRADITION. Festschrift zur Hundertjahrfeier der Gründung des Lehrerseminars in Saugau. Hrsg. vom Staatl. Aufbaugymnasium mit Heim Saugau, Saugau 1977, 32ff. – Dort nicht aufgenommen ist folgender Bericht. Als Kriegsteilnehmer 1919 im Seminar einen Studentenrat bildeten, erreichten sie einige Lockerungen der Hausordnung; mit der Forderung, den Zwang zum täglichen Besuch der Messe aufzuheben, drangen sie nicht durch, obwohl der Direktor kein Geistlicher war. – Für das 1873 gegründete staatliche evangelische Lehrerinnenseminar in Markgröningen sind, abgesehen von konfessionellen Vorzeichen, im wesentlichen gleiche Verhältnisse wie in Sießen und parallele Entwicklungen des Erziehungsstils belegt in: 100 JAHRE MÄDCHENBILDUNG MARKGRÖNINGEN. Hrsg. vom Helene-Lange-Gymnasium, Markgröningen (1973).

41 SCHUSSEN (Anm. 41) 116.

42 Ein zeittypisches Beispiel der Verunsicherung aller Maßstäbe für vernünftiges Urteil und Geschmack ist das Festprogramm zur Feier von Mariä Empfängnis 1914, dem Stiftungsfest der Marianischen Kongregation, mit folgenden Gedicht- und Liedvorträgen: 1. Du thronst im Lilienkleide, 2. Immaculata, 3. Hurra Germania! (Freiligraths unsägliches Poem), 4. Ave Maria, 5. Vater, ich rufe dich! (Theodor Körners Schlachtgesang), 6. Auf der Feldwache, 7. Im schönsten Wiesengrunde, 8. Hindenburg.

Menschenbildes und lange Erfahrung mit den Problemen eines Mädcheninternats geben die Richtschnur. An anderer Stelle heißt es: *Die Zöglinge haben alles zu meiden, was der christlichen Liebe und einer guten Erziehung zuwider ist.* Exemplarisch ist der Passus über das Verhalten gegenüber Autoritätspersonen: Vorgesetzte und Lehrerinnen vertreten die Eltern, sind also auch Gottes Stellvertreter, und so gebührt ihnen nach dem vierten Gebot Ehrfurcht, Liebe, Gehorsam und Dankbarkeit. *Diese Gesinnung bekunden die Zöglinge u. a. damit, daß sie das verderbliche Kritisieren und Verdächtigen der Handlungsweise der Vorgesetzten und Lehrerinnen verabscheuen und meiden.*

Idee und Pragmatik deckungsgleich zu machen, ist das Grundproblem jeder angewandten Pädagogik. Die besondere Gefahr einer religiös bestimmten Erziehung ist die unreine Mischung des Heiligen mit dem Profanen. Die Verfasserinnen der Statuten scheinen sich dessen mehr oder weniger bewußt gewesen zu sein; an die religiösen Wurzeln der zu vermittelnden Werte wird immer wieder erinnert, aber der engere Bereich der religiösen Erziehung wurde ausdrücklich nicht ins Reglement aufgenommen und nicht im Verordnungsstil fixiert, weder Gehalte, noch zeichenhaftes Verhalten; in dieser Hinsicht waren das Beispiel der Schwestern und das klösterliche Milieu wohl die stärksten Erziehungsfaktoren.

Aus der Literatur, der gehobenen und der »Gartenlaube«, ist uns ein Mädchenbild des 19. Jahrhunderts vertraut: zartsinnig, empfindsam, schwärmerisch, anlehnungsbedürftig. In Sießen erzog man zu Selbstdisziplin und Selbständigkeit. Die Zöglinge sollten *mädchenhafte Launen* bekämpfen, Schriftsprache benützen, Distanz wahren und sich siezen; auch in den Freistunden war die *Wahrung eines edlen Anstandes* geboten. Spontaneität war nicht erwünscht; auch keine Introvertiertheit und keine Phantasie, die sich schwer kanalisieren ließ. *Die Führung eines Tagebuches ist verboten*, ebenso persönliche Bilder und Bücher. *Noch mehr sollen sich die Zöglinge vor der in ihren Folgen immer gefährlichen Weichheit und Vertraulichkeit hüten*; deshalb ist *sentimentales Händenspiel* verboten, *Partikularfreundschaften werden nicht geduldet*. Mit schwerer Strafe war bedroht, im Schlafsaal die Zelle einer Mitschülerin zu betreten. Anlaß solcher Bestimmungen war sicherlich auch die Sorge, das Zärtlichkeitsbedürfnis junger Mädchen könnte sich verirren. Geschlechtererziehung wurde wie überall in jener Zeit durch Totschweigen und Vorbeugungsmaßnahmen ersetzt, in Sießen offensichtlich ziemlich nüchtern und ohne Überspanntheit. Zwar heißt es im Statut: *Eine sehr wichtige, wenn auch schwere Pflicht für die Zöglinge besteht darin, daß Fehler, welche Ärgernis erregen, den Vorgesetzten angezeigt werden müssen*; aber *Anstößiges und Gefährliches* in Wort und Betragen wurde als unschicklich, nicht gleich als schwere Sünde behandelt.

Dieser Aspekt klösterlicher Erziehung bedarf ergänzender Anmerkungen. Maria Müller-Gögler (1900–87), die von 1913 bis 1919 das Lehrerinnenseminar der Armen Schulschwestern in Ravensburg besuchte, erinnert sich, daß das sechste als das Hauptgebot vermittelt und ein Begriff von Keuschheit und Schamhaftigkeit anerzogen wurde, der das An- und Ausziehen – allein in der Zelle wohlgemerkt – zu einer akrobatischen Übung und das Baden eher zu einem Exorzismus als zu einem Akt der Körperpflege machte. Die Schriftstellerin und Erzieherin hat dafür Verständnis: »Niemals ist mir die Flucht der Nonnen vor allem, was das Geschlecht betraf, lächerlich vorgekommen. Von Anfang an ahnte ich dahinter die Angst vor den Abgründen des menschlichen Daseins, die niemand hinweglügen oder hinweglachen kann. Stets schien sie mir bis zu einem gewissen Grade berechtigt, nur war es schwierig zu erkennen, bis zu welchem Grade«⁴³. Diese psychologische Erklärung wäre noch zu vertiefen durch die Frage nach den Vorgaben der systematischen und praktischen Theologie der Zeit; die Antwort kann in diesem Rahmen nicht entwickelt werden.

43 MÜLLER-GÖGLER, Maria: Werkausgabe, Band 7. Erinnerungen, Sigmaringen 1980, 195.

Da auch die Eltern das Erziehungsprogramm indirekt mitbestimmten, ist die geschilderte Praxis im Zusammenhang mit den Normen der tonangebenden Gesellschaftsschichten, mit ihrer Prüderie und Doppelmoral und ihren Vorstellungen von der Rolle der Frau zu sehen. Belege gibt es zuhauf, als Beispiel seien die Memoiren der Sozialistin Lily Braun (1865–1916) angeführt; sie war Offizierstochter von Adel und wurde in den 1870er Jahren zur jungen Dame abgerichtet – es ist das treffende Wort. Sie schildert anschaulich, wie im Umgang der Geschlechter miteinander ein Mädchen schnell seinen guten Ruf gefährdete mit bedenklichen Folgen für seine Zukunft und das gesellschaftliche Ansehen seiner Familie. Ängstlichkeit und Unwissenheit war der beste Schutz. Auch intellektuelle Ansprüche galten als unweiblich und waren gesellschaftlich tabuisiert. Lily hatte als Fünfzehnjährige gewagt, eigene Überlegungen zu Jesu Opfertod zu äußern, worauf der Garnisonspfarrer an ihren Vater schrieb: »Das vielleicht durch eine größere geistige Begabung irgeleitete Kind hat viel von jener echten jungfräulichen Demut und Bescheidenheit, die der Schmuck jeder christlichen Familie ist, verloren und ihre Seele dem Teufel des Hochmuts zu überliefern schon begonnen.« Der Vater war zwar auf ihrer Seite, hatte aber Rücksichten zu nehmen und meldete seine Tochter vorzeitig zum Konfirmationsunterricht an; da wurde ihr als erstes die Lektüre des »Faust« und des »Werther« verboten⁴⁴. Lily Brauns Bericht macht moralistische und patriarchalische Beschränkungen im Bildungsangebot für Mädchen sichtbar, die auch in Siesener Schulen und Internaten bestanden. Auch dort praktizierte man eine restriktive Lesepädagogik. Schulbücher, Gedicht- und Balladensammlungen mit nach weltanschaulichen, moralisierenden und politischen Gesichtspunkten zensiertem klassischen Erbe standen zur Verfügung, um 1912 das Sonntagsblatt und einige religiöse Zeitschriften, ein Buch über die Jugend großer Frauen, Werke von damals als erbaulich und lehrreich eingestuften Volksschriftstellern wie Alban Stolz, Kordula Wöhler, Ida Hahn-Hahn. Diese enge, garantiert entgiftete Lesewelt stand in Übereinstimmung mit den vorherrschenden pädagogischen und allgemeinen Meinungen. Ein Großteil dessen, was Jugendliche gern gelesen hätten, war aus ästhetischen, moralischen und psychologischen Gründen verpönt, auch anerkannte Literatur suspekt; man befürchtete, daß unbegleitete Lektüre den Geschmack für den Schulstoff verderben, die Phantasie erhitzen und ungesunde Neugier wecken könnte. Lesesucht wurde von Pädagogen bekämpft, und nach zählebiger mittelständischer Auffassung konnten Mädchen und Frauen in der Freizeit Nützlicheres mit Nadel und Faden tun als lesen.

Wir kehren zum Pensionsstatut als Leitfaden unserer Untersuchung zurück. § 4 ist der Tugend des Fleißes gewidmet. *Fleiß und ernste Arbeit sind die guten Engel der Jugend (...) Er stählt den Charakter und bereitet auf die Forderungen des Lebens vor (...) Er sei geordnet, d. h. er erstrecke sich auf pflichtgemäße Arbeit, nicht auf unnütze Liebhabereien, übernatürlich geadelt durch die Beziehung auf Gott, der uns die Arbeit zur Pflicht gemacht hat und über den Gebrauch der Zeit einst strenge Rechenschaft fordern wird.* Ordnung, Reinlichkeit, Pünktlichkeit in der Pflege der Kleidung, Sparsamkeit, vernünftige Gesundheits- und Körperpflege waren weitere erklärte Erziehungsziele: Siesen war nicht nur ein klösterliches, sondern auch ein sehr bürgerliches Institut. Man ist versucht, von einer Pädagogik der Gewinnmaximierung zu sprechen, denn jeder Tätigkeit sollte noch ein erzieherischer Mehrwert abgerungen werden: *Zweck der Erholung ist Sammlung neuer Kräfte, Stärkung der Gesundheit und Angewöhnung guter geselliger Formen.* Es folgen ausführliche Anleitungen zu damenhaftem Benehmen und »small talk«: *Da es im späteren Leben sehr wichtig ist, mit jedermann freundschaftlich verkehren zu können, so sollen die Zöglinge sich bemühen, mit Hintansetzung von Launenhaftigkeit,*

44 BRAUN, Lily: Memoiren einer Sozialistin, München 2. Auflage 1986, 71ff. (Erstausgabe München 1909–11).

ungerechten Vorurteilen, rein natürlichen, oft nur sinnlichen Zu- und Abneigungen zu allen Mitzöglingen in einem wirklich schwesterlichen Verhältnis zu stehen; der Sinn der Fähigkeit, jedermann mit lächelnder Freundlichkeit zu begegnen, ist immerhin noch festgehalten.

Der Erziehungsbetrieb in Sießen war ausgesprochen leistungsorientiert. Der Tag war ausgefüllt mit Unterricht, Sonderprogrammen in Musik, Zeichnen, Handarbeit und Hauswirtschaft und dazu noch mit Vorbereitung von Festen und Feiern, für die Laienspiele, Rezitationen, musikalische Darbietungen und Reigentänze einzuüben waren. Und man nahm jede Gelegenheit zu feiern gern wahr; das ist zu betonen, damit nicht aus dem bisher Gesagten der Eindruck eines trübseligen Zucht- und Arbeitshauses entsteht. Solche Gemeinschaftserlebnisse schufen Korpsgeist und sollten den Auftrag wecken, nach Verlassen des Instituts in Familie und Heimatort zu wirken. Eine Erziehung in der Gemeinschaft und für sie entwickelte sich in Sießen wie in manchen anderen Internaten aus der Praxis und ohne Doktrin, lange vor Paul Natorps (1854–1924) wegweisendem Buch »Sozialpädagogik« (1899) und anderen Ansätzen der Reformpädagogik.

Im Jahre 1910 wurde eine Marianische Institutskongregation gegründet; das Internatsleben wurde nahezu identisch mit ihren Aktivitäten, und mit der Aufnahme als Marienkind gehörte man erst richtig zu Sießen. Die Kongregation gab der religiösen Erziehung Impulse durch Vorträge des geistlichen Präses, durch die satzungsgemäße Verpflichtung der Mitglieder, an allen im Institut üblichen religiösen Übungen gewissenhaft teilzunehmen, vor allem an jährlichen Exerzitien, und durch zusätzliche, aus gegebenen Anlässen beschlossene Übungen; manchmal mußte der Präses den Eifer bremsen. Hauptanliegen der Vorkriegsjahre war die Einführung der eucharistischen Reformen Pius X.; die neuen Formen der Frömmigkeit wurden nicht forciert, und es dauerte z. B. ziemlich lange, bis eine größere Zahl von Mädchen sich nicht mehr genierte, während der Messe zur Kommunion zu gehen statt vorher, wie es bisher üblich war. Die liturgischen Reformen dagegen erreichten Sießen spät; ein Gebetbuch für die Zöglinge (Impr.1913) und in den 20er Jahren neu aufgelegt, unterscheidet sich kaum von den damals üblichen Gebet- und Andachtsbüchern fürs Volk.

Auf den ersten Blick mag die Tatsache überraschen, daß die Marianische Kongregation eine Demokratisierung des Institutsbetriebs bewirkte und eine Art Schülermitverwaltung hervorbrachte. Die gewählten Vorstände nahmen manches selbst in die Hand. Die regelmäßigen Konferenzen boten Gelegenheit, Vorschläge zu diskutieren und Wünsche zu äußern, z. B. wurde der schon erwähnte Antrag gestellt, man möge regelmäßig aus der Zeitung vorlesen, *auch das Politische*. Die Versendung von Jahresbriefen war eine Anregung aus diesem Kreis; daraus wurde eine langlebige Einrichtung, die in der Nazizeit besondere Bedeutung bekam. Es wurden auch Konflikte bereinigt und das Klima verbessert; so gründete man 1912 einen »Liebenswürdigkeitsverein«, *damit das Lächeln auf den Lippen der Sießener Zöglinge heimisch werde*, und arbeitete eine detaillierte Grußordnung aus. Auch eine gestrenge Lehrerin konnte sich so viel gutem Willen sicherlich nicht verschließen!

Bis zum Ersten Weltkrieg herrschte in Sießen der Erziehungsstil der Zeit, der Stil der »Abfrage- und Resultatepädagogik«, wie es Heinrich Scharrelmann (1871–1940) nannte. Erst die Reformpädagogen plädierten wieder für die Entfaltung jugendlicher Eigenart, der Wandervogel rebellierte, die Kunsterziehungs- und Arbeitsschulbewegung verlangte Selbständigkeit und Förderung der Individualität, die experimentelle Psychologie wies neue Wege. All das schlug in den 20er Jahren mit einer neuen Generation von Lehrerinnen auch in Sießen durch. Es wurde zwar keine grundlegend neue Konzeption spezifisch katholischer und klosternaher Mädchenbildung und -erziehung entwickelt; aber mannigfaltige Anregungen veränderten die Praxis.

Das Internatsleben wurde geistig freier und offener, auch bildungssträchtiger im weltlichen Sinn, was den kulturellen Horizont von Mädchen aus einfachen, meist ländlichen Verhältnissen beträchtlich erweitern konnte. Man machte häufig Ausflüge, auch mehrtägige, fuhr zu

Ausstellungen nach Ulm und Stuttgart, schaffte 1928 ein Radio an, holte Referenten von auswärts, auch im kulturellen und sozialen Leben tätige Frauen. Es gab Leseabende mit Goethes »Faust« und anderen anspruchsvollen Werken, man ging zu Dichterlesungen und ins Theater, sogar ins Kino, z. B. 1927 in Fritz Langs Nibelungenfilm. Hatte man früher die Fastnacht gelegentlich durch Exerzitien blockiert, so feierte man sie seit 1929 tanzend und kostümiert. Das Programm für Feste machten die Zöglinge jetzt selber. Sie dramatisierten Texte ihrer Wahl und inszenierten sie. Früher gab es nur erbauliche und harmlos schwankhafte Laienspiele – einmal auch *Michaela die Zigeunerin, die für unsere Kapelle ein neues grünes Meßgewand eintrug*. Jetzt wagte man sich an ein Drama von Calderon – mit Dekorationen von Frl. Hummel –, an Goethes »Iphigenie« und Moderne, z. B. ein expressionistisches Mysterienspiel von Reinhard Johannes Sorge (1892–1916). Die Internatsleiterin war nicht immer entzückt; sie notierte etwa: *Die Wahl keine gute, zuviel Männerrollen, dann zu starke Liebesgeschichte, oder: Das nächstemal auch was Heiteres – kindlich froh*.

Nach wie vor galt selbstverständlich der Vorrang der religiösen Erziehung. Die Marianische Kongregation setzte ihre Arbeit fort; aber der Interessenschwerpunkt verschob sich etwas von der klosterorientierten persönlichen Vervollkommnung auf Standesheiligung in der Welt, was sich an den Vortragsthemen ablesen läßt: nicht mehr alljährlich der englische Jüngling Aloysius, sondern auch Don Bosco, nicht nur Maria als Ideal der Jungfrau, sondern auch als Vorbild für die Frau im sozialen Leben. Man holte schulerfahrene Geistliche für die Exerzitien, organisierte eine Vortragsfolge über moderne Lebensformen und erarbeitete 1925 gemeinsam Guardinis »Briefe über Selbstbildung«, ein Jahr nach ihrem Erscheinen. Der Grundsatz der bewahrenden Mädchenerziehung blieb voll in Kraft; erst 1931, als es mit etwas älteren Teilnehmerinnen eines Kochkurses Schwierigkeiten gab, erhielten die Mädchen einmal im Monat freien Ausgang nach Saugau, und zwar in Gruppen. Die Vorstellungen von dem, was sittlich vertretbar und schicklich sei, blieben konservativ. 1927 wurde verordnet: *Kleider geschlossen bis zum Hals, Ärmel bis über die Ellbogen, Rock bis unters Knie. Durchsichtige Blusen oder Untertaille sowie Flor- und sog. fleischfarbene Strümpfe dürfen nicht getragen werden. »Bubiköpfe« können im Institut keine Aufnahme finden; an die Mütter erging die Bitte, diese Vorschriften zu beachten und damit christlich-katholische Frauensitte hochzuhalten*. Die Schlagworte am Anfang des Zitats sind wörtlich von Kardinal Bertram (1859–1945), Fürst- und Erzbischof von Breslau, übernommen, der kurz zuvor anständige Frauenkleidung definiert hatte. Und wer in den 30er Jahren auf dem Dorf gelebt hat, wird sich erinnern, daß allenfalls Fabrikmädchen, aber keine ordentlichen Bauerntöchter sich die Haare kurz schneiden ließen. Sießen wollte nie eine autonome pädagogische Provinz sein und konnte es nie sein. Die kirchlichen Autoritäten und die Gesellschaftsschicht, die ihre Töchter ins Pensionat schickte, machten Vorgaben; das war eine historische Konstante seit den Dillinger Anfängen.

Aus den Selbstdarstellungen des Klosterinstituts in der Öffentlichkeit ergeben sich noch einige Schattierungen zum bisher gezeichneten Bild. Um 1860 erschien eine Broschüre »Öffentliche Zeugnisse betreffend die Erziehungs- und Unterrichtsanstalt der Frauen Franziskanerinnen, zuerst in Oggelsbeuren, hierauf in Sießen« mit Zeitungsberichten über die damals üblichen öffentlichen Prüfungen vor einem geladenen Publikum; es ist ein kleines Meisterwerk von Public Relations und Werbestrategie⁴⁵. Die Artikel, zum Teil in überregionalen Blättern untergebracht und von verschiedenen Verfassern gezeichnet, sind offensichtlich vom Kloster inspiriert. Werbewirksames wird hervorgehoben: die schöne und gesunde Lage des Klosters, die »allen Mittelständen« erschwinglichen Kosten; eine Palette von Erwartungen der Eltern wird ausgebreitet, Bedenken werden zerstreut. Die Ausbildung sei an den Bedürfnissen

45 1859 erregten ein bei Solferino verwundeter österreichischer Offizier und sein Bruder, ein bayrischer Leutnant, besonderes Aufsehen. Es war für die damalige Zeit ziemlich gewagt, junge Männer ins Mädchenpensionat einzuladen, aber kein schlechter Werbegag.

des weltlichen Lebens orientiert. Es werde keine Zeit für Unnützes verschwendet; die Mädchen würden »nicht aus der Welt, sondern für die Welt nach christlichen Principien erzogen«, und zwar nicht zu »düsteren Kopfhängerinnen«, sondern zu »einem offenen, heiteren und verständigen Wesen«. Gründliche Kenntnisse und praktische Übung in weiblicher Arbeit für Stube, Küche und Waschhaus stünden im Lehrprogramm obenan; die Zöglinge »sollen nicht träumen, wie sie einst die angebeteten Damen des Theezirkels sein werden, sondern in Nüchternheit sorgen, daß sie die ersten Mägde des Hauses zu repräsentieren lernen«. Als prospektive Erziehungsziele werden genannt: »die fleißige, gute, spar- und sorgsame Hausmutter« und »die Mutter mit unverdorbenen Herzen und christlicher Gesinnung«. Die »formelle Bildung aus den mehr wissenschaftlichen Fächern« wird eher nebenbei erwähnt; sie war wohl nach Meinung vieler Eltern auch nicht das Wichtigste. Mehrere Artikel wenden sich gegen verbreitete Vorurteile: Der Zeitgeist sei den Klöstern abhold; deshalb müßten »die Resultate ihrer Bemühungen öffentlich zur Sprache gebracht werden«; das Prüfungsverhalten der Zöglinge und der Lehrerinnen widerlegten auch die Meinung, »als ob das weibliche Geschlecht nicht befähigt und geeigenschaftet wäre, einen konsequenten Unterricht zu erteilen«.

Gediegene Ausbildung fürs praktische Leben und eine echt christliche Erziehung – das bleibt der Tenor der Prospekte des Insituts und der Presseberichte der Folgezeit; Pressearbeit hat das Kloster immer im Auge behalten. Zu Anfang unseres Jahrhunderts heißt es: *Die Erziehungs- und Bildungsanstalt sucht katholischen Töchtern aus dem Bürger- und Beamtenstande eine sittlich religiöse Bildung zu geben und dieselben mit allen jenen Kenntnissen und Fertigkeiten auszurüsten, welche eine sichere Grundlage für ihren späteren Lebensberuf bilden.* In den 20er Jahren entfällt die soziale Einschränkung, praktische und religiöse Ziele wechseln die Reihenfolge; betont wird, daß man nach dem Lehrplan der Frauenschule verfare und *den Bedürfnissen heutiger Frauenbildung gerecht zu werden suche.* Was religiöse Erziehung sei, wurde nie genauer ausgeführt; dafür genügte offenbar ein Signalwort: Kloster. Erst 1933/34 war es nötig, dazu etwas Bestimmteres zu sagen und eine Bildungskonzeption in Umrissen zu formulieren. *Aufgabe des Instituts ist: Die uns anvertrauten Mädchen in gewissenhaftem Unterricht mit gediegenem Wissen und Können und brauchbaren Fähigkeiten und Fertigkeiten auszustatten und sie so für einen Lebensberuf zu ertüchtigen; durch bewußt-katholische Einstellung und praktisch-religiöse Betätigung (eucharistisch und marianisch) in ihnen Sinn und Willen für unbedingt geltende Werte: Wahrheit, Natürlichkeit, Reinheit, Opfermut, Arbeit, Pflichttreue zu stärken und sie so zu grundsatztreuen, pflichtbewußten, innerlich reichen und glücklichen deutschen Frauen zu bilden, die einmal das Leben meistern können.*

Dieses Programm unter nationalsozialistischer Herrschaft zu verwirklichen, blieb kaum Zeit und wenig Spielraum ... Die Schulstellen der Schwestern wurden seit 1932 abgebaut, die Lehrerinnenseminare 1934/35, die allgemeinbildenden und berufsbildenden Schulen des Klosters 1937/38 geschlossen; die Modalitäten der Abwicklung waren von Ort zu Ort verschieden⁴⁶. Das Institut im Mutterhaus hielt sich noch mit allgemeinen und hauswirtschaftlichen Kursen, bis die Beschlagnahme des Klosters im Oktober 1940 auch seine älteste Erziehungseinrichtung zerstörte. In den Jahren 1933 und 1934 suchte man im Zeichen des Konkordats noch Kompromisse und tat einige Schritte der Anpassung an die sogenannte neue Zeit; das Pensionat marschierte einmal aus zur Pflanzung einer Hitlerlinde und führte ein Spiel zugunsten des Winterhilfswerks auf. Danach wurden die behördlich angeordneten Feiertunden durchgeführt, und zwar streng nach Vorschrift und ohne Versuch, sie in den Unterricht oder das Internatsleben zu integrieren; sie wurden planmäßig konterkariert durch religiöse Feiern; die Klosteroberen und die Lehrerinnen distanzieren sich durch schweigendes Dabe-

46 Näheres bei HAGEN 73 ff. und in den Abschnitten über die Geschichte der Filialen.

stehen, wenn es sich nicht vermeiden ließ. Ansonsten ignorierte der Internatsbetrieb den Nationalsozialismus; kirchliche Feste wurden eher ausgiebiger begangen als früher; die Marianische Kongregation setzte ihre Tätigkeit fort, die Mitgliedschaft im Bund Deutscher Mädchen (BDM) wurde stillschweigend ausgesetzt.

Geschichte konkretisiert sich in Geschichten; deshalb soll noch geschildert werden, wie Führers Geburtstag in Sießen gefeiert wurde. 1938 legte man die Anreise der Zöglinge aus den Ferien auf den 20. April – weiter nichts. Im folgenden Jahr wurde an diesem schulfreien Tag ein geschmücktes Hitlerbild an der Tür zum Speisesaal angebracht und ein feierliches Amt zu Ehren des hl. Michael gehalten. Wer es noch nicht wußte, dürfte es damals erfahren haben: Daß Michael der Patron des deutschen Volkes und der Bekämpfer des Höllendrachens ist und auf seinem Schild die Losung *Wer ist wie Gott?* steht. Am Nachmittag machte man einen Spaziergang mit Kapellenbesuch. Das eigentliche Fest hatte tags zuvor anlässlich der Einkleidungsfeier stattgefunden.

Schluß

Am Ende einer Untersuchung ist es angebracht, zusammenzufassen und Bilanz zu ziehen. Das Verdienst der Sießener Schwestern liegt nicht im Bereich theoretischen Denkens und wegweisender Bildungskonzeptionen; ihr Feld war die praktische Erziehungsarbeit und der Schulalltag. Die erhaltenen Akten zeigen, daß die Lehrerinnen, solide aus- und fleißig fortgebildet, mit Hingabe ihren Dienst versahen und Mehrarbeit nie scheuten; solche geduldige, unprätentiöse Kleinarbeit und ihr Erfolg sind hoch einzuschätzen, wie die Erfahrung lehrt. Sie taten ihre Pflicht im Gehorsam und gemäß ihren Statuten, nach den jeweils gegebenen Möglichkeiten und natürlich auch als Kinder ihrer Zeit, deren Herausforderungen – Verhältnisse, die ihre Arbeit erschwerten, Veränderungen im Bildungswesen – sie annahmen und bestanden. Daß die Schwestern eine über ganz Württemberg ausgedehnte, konkurrenzfähige und differenzierte Schulorganisation auf- und ausbauten, obwohl sie bis in die 20er Jahre nur Volksschullehrerinnen waren, ist eine erstaunliche Leistung.

Die Leitung des Klosters und die einzelnen Schwestern waren stets bestrebt, den Zöglingen möglichst viel an Wissen und Können mitzugeben und das Beste, was sie hatten: inneren Halt im Glauben. Aus der Sicht der Kirche und katholischer Eltern bewirkten die Sießener und andere Schulschwestern in ihren Instituten viel für die religiöse Erziehung. Aus der Sicht der Gesellschaft leisteten sie auch Pionierarbeit auf dem Gebiet der Mädchen- und Frauenbildung; sie wirkten entscheidend mit an der Schaffung eines Bildungsklimas in bildungsfernen Schichten auf dem Land und an der Demokratisierung von Bildungsgütern. Aus bildungspolitischer Sicht schufen sie mit guten und erfolgreichen Privatschulen eine Bastion gegen Staatsallmacht im Bereich der Erziehung; nur über dies letztere Urteil läßt sich streiten. Das Wesentlichste indes ist nicht zu quantifizieren: ein beispielhaftes Ethos der Schwestern, die Bildung und Erziehung als Dienst für Gott und am Nächsten begriffen.

Anhang: Statistische Angaben

Aus den Jahresberichten (s. Anm. 2) seien einige Zahlen und Verzeichnisse mitgeteilt, um Größenordnungen zu veranschaulichen. Eine systematische Statistik wurde nicht geführt und läßt sich aus den nur gelegentlich genannten Zahlenangaben nicht mehr erstellen.

I. Lehrpersonal

Im Jahr 1899 waren von 239 Professorinnen und Novizinnen 61 als Elementar-, 70 als Industrie-, 23 als Musik-, 9 als Fremdsprachen-, 7 als Zeichen- und 5 als Kleinkinder-Lehrerinnen ausgebildet. Von den 190 Kandidatinnen waren fast alle als Lehrerinnen tätig oder in Ausbildung für verschiedene Lehrfächer.

1911 waren 84/31 Ordensangehörige/Kandidatinnen Volksschullehrerinnen, 23/23 geprüfte Handarbeitslehrerinnen, 5/2 hatten das höhere Examen für Mittelschulen, 2 Schwestern waren Zeichenlehrerinnen.

1920 waren von 456 Ordensangehörigen 233 als Lehrerinnen tätig; von 232 Kandidatinnen waren 62 als Lehrerinnen eingesetzt, 57 in Ausbildung im Mutterhaus, eine nicht genau angegebene Zahl als Schulpraktikantinnen in den Filialen oder anderweitig in Ausbildung für verschiedene Schuldienste.

1931 waren von 710 Ordensangehörigen 337/10 Schwestern/Kandidatinnen als Lehrerinnen eingesetzt, 18 in Ausbildung.

II. Bildungseinrichtungen und Schülerzahlen

Im Jahr 1912 besorgten Sießener Schwestern den Unterricht und die Erziehung in folgenden Anstalten, die verschiedene Träger hatten (Kloster Sießen, Aktiengesellschaft, Vereine, Kommunen): ein Volksschullehrerinnen- und ein Handarbeitslehrerinnenseminar in Sießen; eine 10-klassige höhere Töcherschule in Stuttgart, 9-klassige Töcherschulen in Ehingen, Ellwangen, Friedrichshafen, Rottenburg, Saulgau, Schwäbisch Gmünd, Tettnang; weibliche Fortbildungsschulen (mit erweiterten Volksschulfächern und Hauswirtschaft und fakultativem Unterricht in Französisch oder Englisch, Musik, Zeichnen) in Ellwangen, Friedrichshafen, Mergentheim, Saulgau, Schwäbisch Gmünd, Sießen, Stuttgart; Haushaltungsschulen in Aulendorf, Ehingen, Schwäbisch Gmünd, Sießen; Schülerinneninternate in Aulendorf, Friedrichshafen, Mergentheim, Rottenburg, Schwäbisch Gmünd, Sießen, dazu die Marienpflege in Ellwangen für Waisen und Fürsorgezöglinge und Wohnheime für berufstätige Mädchen in Ehingen, Friedrichshafen, Stuttgart; Handelskurse (Ausbildungsmöglichkeit für Bürokräfte) wurden in Ehingen, Friedrichshafen, Mergentheim, Rottenburg, Sießen, Stuttgart abgehalten; an 19 Schulorten erteilten Schwestern und Kandidatinnen Volksschul- und Handarbeitsunterricht; in allen großen Filialorten, in kleineren nach Bedarf, wurden hauswirtschaftliche Kurse gehalten.

1929 wurden von 239 Schwestern und 36 Kandidatinnen (41 standen in Ausbildung) unterrichtet und erzogen: 156 Zöglinge im Mutterhaus, 826 Kinder in Volksschulen in allgemeinem Unterricht, 2800 Volks- und Mittelschülerinnen in Handarbeit, 50 Hilfsschüler in Ellwangen, 950 Kinder in Kindergärten, 2800 Mädchen in Töchter- und Mädchenrealschulen (etwa 900 davon in St. Agnes in Stuttgart), 477 in Fortbildungsschulen, 426 in Handlungsfächern, 365 in Hauswirtschaft; 150 Mädchen und Jungen erhielten Privatunterricht in Fremdsprachen, 1124 in Musik.

1937 waren dem Kloster folgende Privatschulen geblieben: Mädchenrealschulen in Friedrichshafen, Schwäbisch Gmünd, Stuttgart; Mittel- bzw. Fortbildungsschulen in Ellwangen, Rottenburg, Saulgau; Handelsfach- bzw. kaufmännische Berufsschulen in Ehingen, Friedrichshafen, Mergentheim, Rottenburg, Stuttgart; andernorts wurde in kleinen Gruppen Unterricht in den Handlungsfächern erteilt; Haushaltungsschulen in Aulendorf, Bad Cannstadt, Sießen, Stuttgart; an einigen Orten erteilten Schwestern noch Handarbeitsunterricht an öffentlichen Schulen und leiteten Kindergärten.

Probleme der frühen Geschichte des Klosters Bebenhausen

Das nahe bei Tübingen gelegene Kloster Bebenhausen wird erstmals in einer Urkunde des Herzogs Friedrich von Schwaben um 1. Juni 1187 genannt¹. Dies war nur der Anlaß für eine Reihe von Veranstaltungen, darunter einer wissenschaftlichen Tagung, die Ende Juni 1987 in Bebenhausen abgehalten wurde². Dort konnte ich in einem Vortrag u. a. Probleme der frühen Geschichte des Klosters behandeln und dabei teilweise über die Ausführungen in meiner früheren Gesamtdarstellung³ hinausgehen. Andererseits sind in den letzten Jahren wichtige archäologische Untersuchungen durch Barbara Scholkmann erfolgt⁴ und außerdem liegt seit neuestem eine gründliche kunstgeschichtliche Darstellung von Matthias Köhler vor⁵. Wie ich bereits für den Bereich der Stadtgeschichte festgestellt habe, können sich Archäologie und Historie ergänzen⁶, so daß also auch diese neuen Ergebnisse den Historiker beschäftigen müssen, und außerdem scheint mir bisher der Wechsel von Prämonstratensern zu Zisterziensern nicht genügend im Lichte ordensgeschichtlicher Überlegungen gesehen worden zu sein, so daß dies hier nachgeholt werden soll. Die folgenden Darlegungen haben also eine doppelte Aufgabe. Zunächst sollen nochmals die Quellen zur Gründung des Klosters betrachtet und danach neue archäologische und kunstgeschichtliche Ergebnisse befragt werden.

Die Gründung des Klosters Bebenhausen liegt im Dunkeln⁷. Da die erste Urkunde für das

1 WUB 2 Nr. 449 S. 248 f.

2 *Bemerkung der Schriftleitung*. Wenige Wochen nach dem Tod von Jürgen Sydow erschien der Tagungsbericht: DAS ZISTERZIENSERKLOSTER BEBENHAUSEN. Beiträge zur Archäologie, Geschichte und Architektur. Hrsg. von Wilfried SETZLER und Franz QUARTHAL (Beiträge zur Tübinger Geschichte 6) Stuttgart 1995. S. 23–41: Jürgen SYDOW, Probleme der Geschichte Bebenhausens. – Da die Forschung seither weitergegangen ist, behält der hier gebotene Aufsatz seine eigene Berechtigung.

3 Jürgen SYDOW, Das Bistum Konstanz 2: Die Zisterzienserabtei Bebenhausen (GS NF 16) Berlin 1984.

4 Barbara SCHOLKMANN in: Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 1986/1987, 216 f., 1987/1988, 200–208; 1988/1989 257–261; 1989/1990, 267–271; 1990/1991, 283–288; Denkmalpflege in Baden-Württemberg 17, 1988, 164–168; DIES., Die Heizanlage unter dem Parlatorium in Bebenhausen, in: Der Sülchgau 31, 1987, 7–21; DIES., Archäologische Ergebnisse zur vorklosterzeitlichen Besiedlung in Bebenhausen – ein Vorbericht, in: ebd. 36, 1992, 11–35.

5 Matthias KÖHLER, Die Bau- und Kunstgeschichte des ehemaligen Zisterzienserklosters Bebenhausen bei Tübingen. Der Klausurbereich (VK BadWürtt. B 124), Stuttgart 1994. Dem Vorsitzenden der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Herrn Prof. Dr. Meinrad Schaab, danke ich herzlich für die Überlassung von Kopien der Korrekturfahnen.

6 Jürgen SYDOW, Der Beitrag der Stadtarchäologie aus der Sicht des Historikers, in: Marianne und Niklaus Flüeler, Stadtluft, Hirsebrei und Bettelmönch, Die Stadt um 1300 (Ausstellung), Stuttgart 1992, 26–32.

7 Zusammenfassend SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3), 50 ff.; DERS., Die Anfänge von Bebenhausen und Marchtal. Zur Gründungsgeschichte von Hausklöstern der Tübinger Pfalzgrafen im 12. Jahrhundert, in: TübBll 63 (1976), 2–7, jetzt auch in DERS., Cum omni mensura et ratione. Ausgewählte Aufsätze, hrsg. von Helmut MAURER. Sigmaringen 1991, 401–410; KÖHLER (wie Anm. 5), 5–9.

neue Kloster⁸ am 1. Juni 1187 davon spricht, daß in diesem Kloster bereits ein Konvent existiert (*cenobio Bebinhusen et fratribus ibidem deo servientibus*), muß die Gründung früher angesetzt werden; daß hier zunächst Prämonstratenser waren, erfahren wir erst später. Die alten Chronisten bieten für die Gründung verschiedene Jahre, aber heute hat man sich im allgemeinen auf 1183 festgelegt, wie schon alte Bebenhäuser Quellen sagen⁹; dabei darf nicht vergessen werden, daß die Gründung eines Klosters (wie auch einer Stadt) stets ein gestreckter Vorgang war, der sich lange hinziehen konnte, da zwischen den verschiedenen Rechtsakten (sowie deren durchaus nicht immer gleichzeitigen Beurkundung) seitens des Gründers und den verschiedenen Stadien der Inbesitznahme durch den Gründungskonvent (darunter Einzug der ersten Mönche sowie feierlicher Beginn des vollen klösterlichen Lebens) erhebliche Zeiträume liegen können¹⁰.

Wenn man das Jahr 1183 für die prämonstratensische Klostergründung annimmt, so wird das dadurch gestützt, daß Pfalzgraf Rudolf I. im Kloster stets als dessen Gründer galt und in Bebenhausen auch bestattet wurde¹¹; Rudolf aber war erst 1182 nach dem Tode seines Vaters, Pfalzgraf Hugo II., selbständig geworden¹², so daß er wohl auch erst danach eine derartige Klostergründung durchführen konnte. Gegen Pfalzgraf Hugo und damit eine Gründung vor 1182 sprechen auch mehrere andere Gründe. Gewiß hatte er das Prämonstratenser-Stift Marchtal (heute: Obermarchtal) gegründet¹³, und diesem Orden gehörte ja auch der erste Bebenhäuser Konvent an; übrigens wird das nahe Tübingen gelegene Ammern mit seinem wichtigen Besitz an Weingütern schon unter der Grundausrüstung von Marchtal genannt¹⁴. Andererseits hat anscheinend das Interesse des Pfalzgrafen an Marchtal in seinen späteren Jahren abgenommen; denn schließlich hat er sich nicht in seiner Stiftung, sondern im alten pfalzgräflichen Hauskloster Blaubeuren beisetzen lassen¹⁵. Dagegen hat man das Interesse des Pfalzgrafen Rudolf an Marchtal damit in Verbindung bringen wollen¹⁶, daß dieser das Kloster für die starken Schäden entschädigen wollte, als er um Weihnachten 1179 bei der Rückkehr vom Hoftag in Ulm mit seinem Gefolge von 130 Personen hier eingefallen war und unter wüsten Drohungen Küche und Keller geleert hatte¹⁷, wie er es 1204 als Schiedsrichter bei der Propstwahl des uneinigen Konvents von Marchtal nochmals tun sollte¹⁸. Für diese Annahme

8 WUB 2 Nr. 449, 248f.

9 Karl PFAFF, *Annales monasterii in Bebenhausen*, in: *Württ. Jahrbücher f. Vaterländ. Gesch.* 1855, 174.

10 Darauf verwies zuletzt KÖHLER (wie Anm. 5), 7 Anm. 28. Vgl. auch z. B. SYDOW, *Anfänge* (wie Anm. 7), 109f. sowie Heinrich KOLLER, *Die Gründungsurkunde für Seitenstetten*, in: *Archiv für Diplomatik* 16, 1970, 70f.; DERS., *Zur Frühgeschichte der Zisterzienser in Österreich*, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Feudalismus* 6, 1982, 137–149. – Eine klare Aufstellung der (insgesamt 13) möglichen Stufen einer zisterziensischen Klostergründung nach den Ordensstatuten bringt der neue Aufsatz von Andrzej M. WYRWA, *Rozprzestrzenie sie cystersów w Europie zachodniej i na ziemiach polskich* (Die Ausbreitung der Zisterzienser in Westeuropa und in den polnischen Ländern), in: *Cystersi w kulturze sredniowiecznej Europa*, red. Jerzy Strzelczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Ser. hist. 165), Poznan 1992, 29f.

11 SYDOW, *Bebenhausen* (wie Anm. 3) 50f.

12 Ludwig SCHMID, *Geschichte der Pfalzgrafen von Tübingen*. Tübingen 1853, 101.

13 Darüber unten mehr.

14 DER LANDKREIS TÜBINGEN. *Amtliche Kreisbeschreibung* (Die Stadt- und Landkreise in Baden-Württemberg) Bd. III. Stuttgart 1974, 75; SYDOW, *Anfänge* (wie Anm. 7) 407.

15 *HISTORIA MONASTERII MARCHTELANENSIS*, hrsg. von J. A. GIEFEL, *Wirttembergische Geschichtesquellen IV*, 1891, 9.

16 Josef FORDERER, *Pfalzgraf Rudolf I.*, in: DERS., *Sie prägten das Antlitz ihrer Stadt, Tübinger Staatsmänner und Entdecker aus acht Jahrhunderten*. Tübingen 1955, 30f.

17 WUB 2 Nr. 422, 208.

18 *HISTORIA* (wie Anm. 15) 15.

aber liegt kein Beweis vor, während andererseits diese Nachricht einen Hinweis dafür bietet, wie groß die Teilnehmerzahlen der Hof- und Reichstage gewesen sind, so daß wir uns die gelegentlich erwähnten Zeltstädte bei den besuchten Orten gut vorstellen können.

Auf jeden Fall sollte man sich auch hüten, politische Gründe für die Klostergründung eines Prämonstratenserstiftes in Bebenhausen wie für den Ordenswechsel zu den Zisterziensern sehen zu wollen, wie es oft geschieht, wonach man die Zisterzienser als staufisch und die Prämonstratenser als welfisch einordnet¹⁹. Wenn man sich die Klostergründungen im deutschen Südwesten ansieht, so kann man zwar eine gewisse Vorliebe dieser Geschlechter für den einen oder den anderen Orden feststellen, aber dies läßt sich nicht exakt und durchgängig auf die Gesamtheit der Klostergründungen übertragen. Gerade die Klostergründung in Bebenhausen – erst Prämonstratenser, dann Zisterzienser – läßt sich dafür überhaupt nicht anführen, aber auch die prämonstratensische Gründung von Marchtal durch die staufisch gesinnten Tübinger Pfalzgrafen oder die von Adelberg durch den staufischen Ministerialen²⁰ Volknand stehen dagegen, und auch bei einigen Zisterzienserabteien ergeben sich Schwierigkeiten für eine solche Interpretation.

Die weiteren frühen Urkunden, soweit sie die Grundausrüstung des neuen Klosters betreffen, brauchen uns in unserem Zusammenhang, was ihren Inhalt anlangt, nicht zu interessieren²¹. Entscheidend jedoch ist das große Privileg des Pfalzgrafen Rudolf vom 30. Juli 1191, in dem er dem Kloster weitgehende Rechte einräumte²². Hier erfahren wir, daß in Bebenhausen die Prämonstratenser von den Zisterziensern abgelöst wurden: *eiusdem ordinis conventu certa de causa sublato et ordine cisterciense ... subrogato*. Dieser Wechsel und der Einzug der Zisterzienser aus Schönau ist endgültig 1190 erfolgt²³, aber die Bemerkung, daß dies *certa de causa* geschehen sei²⁴, ist natürlich nicht sehr hilfreich; denn was wohl den Zeitgenossen bekannt war, ist für uns nicht mehr zu ermitteln.

Eine derartige Quellenlage vermag selbstverständlich zu mancherlei Spekulationen Anlaß geben²⁵. Mir scheint aber, daß dafür auch innerklösterliche Gründe herangezogen werden können. Obwohl das in den Quellen nicht gesagt wird, ist ja wohl anzunehmen, daß die prämonstratensische Gründungskolonie aus dem vom Tübinger Pfalzgrafen gegründeten Kloster Marchtal gekommen ist, wie auch die Ordensgeschichtsschreibung annimmt²⁶. Auch

19 Vgl. z. B. noch Reinhard SCHNEIDER, Die Geschichte Salems, in: Salem. 850 Jahre Reichsabtei und Schloß, hrsg. von Reinhard SCHNEIDER. Konstanz 1984, 16ff. Grundsätzlich ablehnend Hansmartin SCHWARZMAIER, Die Gründung des Prämonstratenserklosters Allerheiligen. Ein Beitrag zum Thema »Staufer – Welfen – Zähringer«, in: PERSON UND GEMEINSCHAFT IM MITTELALTER. Karl Schmid zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Gerd ALTHOFF u. a. Sigmaringen 1988, 433.

20 DAS LAND BADEN-WÜRTTEMBERG, Amtliche Beschreibung nach Kreisen und Gemeinden. Bd. 3, Stuttgart 1978, 338.

21 Vgl. SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3) 51f.

22 WUB 2 Nr. 456, 270 – Über weitere Urkunden für das junge Kloster vgl. SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3) 54f.

23 SYDOW, ebd. (wie Anm. 3) 53f.

24 Völlig unverständlich ist, woher KÖHLER (wie Anm. 5) 7 und weiterhin im Text, die schon grammatisch unmögliche Formulierung *sine certa de causa* bezogen hat. Auch die kloster eigene Geschichtsschreibung bringt, ganz ähnlich der Urkunde, die Formel *certa ex causa*. PFAFF, Annales (wie Anm. 9) 174.

25 SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3) 52.

26 Norbert BACKMUND, Monasticon Praemonstratense, Bd. I (Straubing 1949), 65. Einen guten Überblick über die frühe Geschichte des Stiftes bietet Wilfried SCHÖNTAG, in: DER ALB-DONAU-KREIS. (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg), Bd. 2, Sigmaringen 1992, 728f.; vom selben Verfasser ist demnächst ein einschlägiger Band der GS zu erwarten. Zur Edition der Marchtaler Klosterchronik vgl. Anm. 15. Dagegen geht Immo EBERL, Die Historia monasterii Marchtelanensis. Untersuchungen zur Chronik des oberschwäbischen Prämonstratenserstifts Obermarchtal, in:

über dessen Gründung gibt es übrigens manche Unklarheit²⁷. Die Urkunde des Pfalzgrafen Hugo von Tübingen vom 1. Mai 1171 für Marchtal nennt nämlich nicht das Gründungsjahr, sondern gibt einen Bericht über die bereits erfolgte Gründung sowie über die dahinter stehenden Ereignisse und über die Gründungsausstattung des neuen Klosters – insofern paßt diese Urkunde auch durchaus in eine ganze Reihe ähnliche »Gründungsurkunden«. Es ist unverständlich, wie oberflächlich diese Urkunde oft gelesen worden ist; denn der Text ist eigentlich völlig klar.

Noch unverständlicher aber ist es, wenn in der Forschung immer wieder behauptet wird, daß die Gründung von Marchtal auf ein Gelübde des Pfalzgrafen zurückzuführen sei, das dieser geleistet habe, als er 1166/67 in der Gefangenschaft Wolfs VII. saß²⁸. Der Pfalzgraf nämlich spricht davon, daß er mit Otheno, dem Propst des Klosters Rot a. d. Rot, aus dem der Gründungskonvent von Marchtal kam, über die Klostergründung verhandelt habe, *cum nos... de hostibus nostris, qui nos et terram nostram obsidione vallaverant militant, victoriam reportaverimus peroptatam*, wobei auch das Wort »Triumph« (*triumphare*) fällt. Wie man daraus, auch bei geringen Lateinkenntnissen, die Situation des in Gefangenschaft schmachtenden Pfalzgrafen herauslesen kann, ist ein Rätsel.

Nach der klaren Aussage der Urkunde vom 1. Mai 1171 können die ersten Verhandlungen mit Propst Otheno nur in einer Zeit geführt worden sein, als der Glanz eines großen Sieges des Pfalzgrafen noch vollkommen ungetrübt war. Es kann sich dabei nur um die Schlacht von Tübingen am 6. September 1164 handeln, als Pfalzgraf Hugo seinem Gegner Wolf VII. eine vernichtende Niederlage beibrachte, von der noch nach 1200 Wolfram von Eschenbach in seinem »Willehalm« sprach²⁹. Unabhängig davon ist natürlich die Frage, wann die Gründung von Marchtal dann tatsächlich durchgeführt wurde; hierbei mag es eine Verzögerung durch die Gefangenschaft Hugos gegeben haben, und erst nach seiner Freilassung konnte dann das Kloster entstehen und die Urkunde darüber ausgestellt werden.

Die junge Klostergründung Marchtal hatte im übrigen mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen³⁰. Sie sollte ja ein um 1000 gestiftetes Kollegiatkapitel ablösen, dessen sieben Pfründen inzwischen in verschiedene Hände gelangt waren und erst in einem jahrzehntelangen Prozeß wieder vereinigt werden konnten. Hinzu kommt aber, daß uns die *Historia monasterii Marchtelanensis*³¹, die allerdings als sehr parteiisch angesehen werden muß, sehr deutlich zeigt, daß die Lage in Marchtal um 1190 sowohl wirtschaftlich als auch vielleicht disziplinär, wie dies schließlich noch bei der Propstwahl 1204 zum Ausbruch kam, nicht zum besten stand. Während der Chronist die persönlichen und klösterlichen Tugenden der ersten Pröpste Eberhard († 1179), Ulrich († 1189) und Gerlach (resignierte wegen Krankheit zehn Wochen nach seiner Wahl, † 1201) hervorhebt, die alle aus dem Mutterkloster Rot an der Rot

GESCHICHTSSCHREIBUNG UND GEISTIGES LEBEN IM MITTELALTER. Fs. für Heinz Löwe. Hrsg. von Karl HAUCK und Hubert MORDEK. Köln/Wien 1978, 468–489, auf die Probleme innerklösterlicher Geschichte nur unvollständig ein.

27 SYDOW, Anfänge (wie Anm. 7), 407f. Die Tatsache, daß die Gründungsurkunde vom 1. Mai 1171 teilweise verfälscht ist, kann unsere hier angestellten Überlegungen nicht beeinflussen; vgl. jetzt Wilfried SCHÖNTAG, Ein in Konstanz Ende des 13. Jahrhunderts gefälschtes Reitersiegel Pfalzgraf Hugos II. von Tübingen († 1182), in: Aus südwestdeutscher Geschichte. Fs. für Hans-Martin Maurer ... zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang SCHMIERER u. a. Stuttgart 1994, 168–178, bes. 176. Die Urkunden von 1171 sind ediert in WUB 2 Nr. 395/396, 164.

28 Dazu Jürgen SYDOW, Geschichte der Stadt Tübingen. 1. Teil: Von den Anfängen bis zum Übergang an Württemberg 1342. Tübingen 1974, 106f.

29 Dazu ebd. 102–105.

30 Dazu SYDOW; Anfänge (wie Anm. 7), 407f.; SCHÖNTAG (wie Anm. 26) 728.

31 Edition wie Anm. 15, sowie MGH SS 24, 662–683.

kamen, begann gemäß diesem Bericht danach eine unruhige Zeit, in welcher das Stift zugleich in große Armut fiel.

Der Konvent hatte 1189 als Nachfolger Gerlachs Rudolf, einen Chorherrn aus dem Prämonstratenserstift Churwalden, der später im Stift Kaiserslautern war, gewählt. Als dieser die Armut in Marchtal sah, nahm er die Wahl nicht an, und der Konvent blieb zwei Jahre ohne Propst, wobei Marchtal völlig verarmte. Erst 1191 wählte man einstimmig Manegold aus dem Stift Steingaden zum Propst; der Chronist berichtet, daß damals nur noch sieben Stück Rindvieh vorhanden waren, von denen eines noch für das Festmahl geschlachtet werden mußte. Über Propst Manegold vermag der Chronist nur Gutes zu sagen; er vermehrte den Viehbestand ganz außerordentlich, sorgte für die Sicherung der Einnahmen und bemühte sich nicht zuletzt um die Hebung des klösterlichen Lebens, so daß der Konvent bei seinem Tode zwanzig Chorherren und zwanzig Konversen sowie vierzig Schwestern im angeschlossenen Frauenkloster zählte, womit zugleich die Existenz eines Doppelklosters in Marchtal nach der im Orden seit 1140 geltenden Ordnung gesichert ist³². In seinen Bemühungen wurde er von seinem Bruder Rüdiger unterstützt, der ein berühmter Arzt gewesen, dann aber seinem Bruder ins Kloster gefolgt war. Rüdiger zog fünfmal nach Rom und brachte von dort wertvolle Papsturkunden für das Stift, aber auch liturgische Kleidung und kostbare Kirchengeräte, mit³³.

Der Chronist erweckt den Eindruck, daß in Marchtal unter Manegold alles zum besten gewesen sei, und erst in der zwiespältigen Wahl seines Nachfolgers 1204 und in den Jahren danach wird die Zerrissenheit des Konvents deutlich, wobei Rüdiger eine große und nicht immer durchschaubare Rolle spielt. Daß dieses harmonische Bild kaum zutreffend ist, geht m. E. eindeutig aus der im Original erhaltenen Urkunde Papst Coelestins III. vom 5. Februar 1196 hervor³⁴, die leider in der neueren Literatur nicht beachtet worden ist.

Diese Urkunde, die wohl der Propstbruder Rüdiger bei einer seiner Romreisen erwirkt hatte, spricht ganz eindeutig davon, daß einige Marchtaler Chorherren aufsässig waren und sich nicht der klösterlichen Ordnung unterordnen wollten. Der Papst verlieh daher dem Propst das Recht, gegen sie eine Ordensstrafe zu verhängen und sie, falls sie sich nicht unterwürfen, aus dem Kloster zu entlassen. Das Privileg zeigt ganz deutlich die große innere Zerrissenheit des Konvents von Marchtal. Die Gründe dafür können mehrfacher Art sein, doch werden sie auch hier – wie in der Urkunde von 1191 für Bebenhausen – nicht genannt, so daß man dafür nur Vermutungen äußern kann. Man kann z. B. annehmen, daß die Praxis der Wahl des Propstes Manegold aus einem fremden Kloster (Steingaden), da eine solche ja oft wegen mangelnder Einigkeit im eigenen Konvent erfolgte, ebenso zur Parteienbildung beigetragen hat, wie das bei seinem aus Adelberg stammenden Nachfolger Meinhard erneut deutlich wird. Der strenge Sparkurs, mit dem Manegold das Stift aus der absoluten Armut in gesicherte wirtschaftliche Verhältnisse geführt hat, mag ein übriges getan haben. Die 1189 in Marchtal erkennbare Armut könnte im übrigen auch die Aufgabe von Bebenhausen ausgelöst haben, wie auch der Tod vor Propst Ulrich und die vergeblichen Wahlen der Pröpste Gerlach und Rudolf (alles im gleichen Jahre 1189, direkt vor dem Einzug der Zisterzienser!) für die Neugründung in Bebenhausen sicherlich nicht günstig waren. Schließlich könnte es auch sein, daß die von Bebenhausen nach Marchtal zurückgekehrten Chorherren ein Element der Unruhe in ihrem ehemaligen Konvent gewesen sind. Auch wenn für diese Überlegungen kein exakter Beweis zu führen ist, so scheint es mir nach dem Studium der Papsturkunde von 1196 doch berechtigt zu sein, sie ernsthaft in Betracht zu ziehen.

32 LexMA 3, 1258 (Doppelkloster) und 7, 148f. (Prämonstratenser).

33 Historia (wie Anm. 15) 11f.

34 WUB 2, Nr. 497, 314f.

In diesem Zusammenhang ist es wohl auch angebracht, auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen Zisterziensern und Prämonstratensern hinzuweisen³⁵, der in der Literatur oft nicht beachtet wird. Als Mönche dürfen nur die Angehörigen der alten monastischen Orden, wie vor allem die der Regel des hl. Benedikt folgenden Benediktiner und Zisterzienser, bezeichnet werden, Prämonstratenser (und Augustiner-Chorherren) müssen Chorherren genannt werden, die nach der Regel des hl. Augustinus und der Reform des *ordo canonicus* lebten.

Die Geschichte der vorklösterlichen Zeit von Bebenhausen konnte bisher nur mit Hilfe weniger schriftlicher Quellen in wenig klaren Strichen gezeichnet werden. Der Name³⁶, der »Siedlung des Babo (bzw. Bebo)« bedeutet, ist in die Zeit des alemannischen Landesausbaus des 7. und 8. Jahrhunderts zurückzuführen. Hier lag ein Weiler, von dem wesentliche Teile in der Hand des Bischofs von Speyer waren, die Pfalzgraf Rudolf I. im Tauschwege 1188 erwarb³⁷. Der Besitz der Speyrer Kirche in Bebenhausen ist leicht verständlich, da der Ort an der alten *Via Rheni* lag, die von Speyer über Pforzheim durch den Schönbuch verlief, bei Lustnau den Neckar überquerte und sich über die Alb nach Ulm und Augsburg fortsetzte³⁸. Sie hatte allerdings im späten 12. Jahrhundert anscheinend an Bedeutung verloren; an ihrer Stelle wurde die Straße Speyer – Bruchsal – Bretten – Cannstatt – Eßlingen – Geislingen – Ulm – Augsburg bevorzugt³⁹.

Allerdings widersprach die Lage von Bebenhausen an dieser belebten Straße den Vorschriften der Zisterzienser, die einen Bau in der Abgeschiedenheit forderten⁴⁰. Eine neuere polnische Arbeit hat jedoch mit Beispielen aus ganz Europa gezeigt, daß diese Bestimmung sehr oft und aus den verschiedensten Gründen beiseite geschoben wurde⁴¹. Das war natürlich besonders dann der Fall, wenn die Zisterzienser das Kloster eines anderen Ordens übernahmen, wie es ja auch in Bebenhausen geschah⁴². Man wird also auch der statutenwidrigen Lage an der *Via Rheni* keine große Bedeutung zumessen dürfen⁴³.

35 So schon Kolumban SPAHR in der Diskussion zu meinem Konstanzer Vortrag über die »Anfänge« (vgl. hier Anm. 7); Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Protokoll über die Arbeitssitzung am 15. Mai 1976 Nr. 205 (vervielf.), 13 und 16. – Dazu auch: MÖNCHTUM, ORDEN, KLÖSTER. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon. Hrsg. von Georg SCHWAIGER. München 1993, 137–144, 325 f., 355–362.

36 SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3) 48; Lutz REICHARDT, Ortsnamenbuch des Kreises Tübingen (VK BadWürtt. B 104) Stuttgart 1984, 19ff.; Der Landkreis Tübingen (wie Anm. 14) 2, Stuttgart 1972, 22.

37 SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3) 51f. Zum Besitz des Bistums Speyer im Schönbuch jetzt auch Peter SCHIFFER, Möhringen und die Territorialpolitik der Pfalzgrafen von Tübingen. Zur Ursache der Tübinger Fehde (1164–1166), in: Fs. Maurer (wie Anm. 27), 81–104, hier 92; dazu schon SYDOW, Anfänge (wie Anm. 7) 402f.

38 Karl WELLER, Die Reichsstraßen des Mittelalters im heutigen Württemberg, in: WVLG 33, 1927, 1–44, 35f.; Erläuterungen zum Historischen Atlas von Baden-Württemberg, Karte X, 1, 9 (Stuttgart 1982); SYDOW, Tübingen (wie Anm. 28) 40f., 111f; DERS., Anfänge (wie Anm. 7) 402.

39 SYDOW, Tübingen (wie Anm. 28) 140.

40 Vacat.

41 Krystyna BIALOSKÓRSKA, Czy o wyborze meysca na zalozenie opactwa cysterskiego decydowaly zawsze wskazanie reguly? Miedzy teoria i rzeczywiscia (Entschieden über die Wahl des Ortes zur Gründung einer Zisterzienserabtei immer die Vorschriften der Regel? Zwischen Theorie und Wirklichkeit), in: Cystersi (wie Anm. 10) 149–178; die Abtei Fürstenfeldbruck z. B. lag ebenfalls im Altsiedelland, in der Nähe einer wichtigen Brücke an der Salzstraße München – Landsberg. Dazu Peter PFISTER, Legende und Wirklichkeit. Gründung und frühe Jahre des Klosters Fürstenfeld, in: In TAL UND EINSAMKEIT. 725 Jahre Kloster Fürstenfeld. Die Zisterzienser im alten Bayern. Bd. 2 (München 1988) 69–90.

42 BIALOSKÓRSKA (wie Anm. 41), 153. Bebenhausen wird hier ausdrücklich erwähnt.

43 Weitere Beispiele ebd. 150f. Auf die topographischen Schwierigkeiten einer Klosteranlage an dieser Stelle weist auch SCHOLKMANN, Ergebnisse (wie Anm. 4) 12 hin.

Der Weiler Bebenhausen hatte bei der Gründung eine Pfarrkirche, die zuletzt in einem Güterbeschrieb um 1200 mit allem zugehörigen Besitz, der kirchenrechtlich korrekt als *dos* bezeichnet wird, genannt ist⁴⁴. Ob die Prämonstratenser die Pfarrei gemäß der üblichen Ordnung des Ordens⁴⁵ übernommen haben, läßt sich nach den Quellen nicht sagen; die Zisterzienser dagegen mußten sie nach den päpstlichen und ordensinternen Vorschriften unterdrücken⁴⁶, wie sie bei den Kirchen der Dörfer Geisnang und Vesperweiler, die zu Grangien gemacht wurden, ähnlich vorgingen⁴⁷. Man wird auch davon ausgehen müssen, daß die Zisterzienser in Bebenhausen so rasch wie möglich die vorhandenen Bauernstellen verdrängten⁴⁸.

Die Pfarrkirche, die von den Prämonstratensern in Bebenhausen vorgefunden wurde, ist bei der anzunehmenden geringen Größe des Weilers sicherlich klein gewesen. Immerhin darf man ihre Existenz nicht einfach übersehen, wie es immer wieder geschieht. Eine weitere Frage ist es dann, ob und wie weit die Prämonstratenser in den wenigen Jahren ihrer Anwesenheit in Bebenhausen sie genutzt haben. Nach den Grabungen von Barbara Scholkmann⁴⁹ wurde sie bisher nicht entdeckt, muß aber südöstlich des heutigen Klausurbezirks gelegen haben und nahe dem dort angeschnittenen Friedhof zu suchen sein⁵⁰; die Beobachtung, daß dieser Friedhof durch eine dendro-chronologisch auf 1208 zu datierende Wasserleitung gestört wurde, macht wahrscheinlich, daß er im Zusammenhang mit der Klostergründung (und damit dem Untergang des wohl nördlich anschließenden Dorfes) aufgegeben worden ist.

Daran, daß die Bebenhäuser Kirche einfach für die Zwecke einer Klosterkirche – sei es der Prämonstratenser, sei es gar der Zisterzienser – umgenutzt wurde, ist wohl kaum zu denken, wenn man die strenge Absonderung vor allem des zisterziensischen Gottesdienstes, der für die geistliche Betreuung der Laien eigene Gotteshäuser erforderte, beachtet⁵¹: Auf jeden Fall wurde die neue Klosterkirche dort zu bauen begonnen, wo sie heute noch steht; also deutlich nördlich des alten Dorfbezirks. Dabei läßt die kunsthistorische Untersuchung keine klare und eindeutige Entscheidung darüber zu, ob die Prämonstratenser in den wenigen Jahren ihrer Anwesenheit bereits mit dem Neubau begonnen haben oder dieser erst den Zisterziensern zuzuschreiben ist; auch die neuste kunsthistorische Forschung erlaubt hier keine vollkommene Klarheit⁵².

Wie dürfen wir uns – vor allem nach den archäologischen Grabungsergebnissen der jüngsten Vergangenheit – die Unterkunft des prämonstratensischen bzw. zisterziensischen

44 SYDOW; Bebenhausen (wie Anm. 3), 200; zur *dos* vgl. Willibald M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts (Wien/München 1955) 2, 359.

45 Norbert BACKMUND in LThK², 8, 69.

46 Im älteren kanonischen Recht c. 3 x 3, 35; zu den Ordensbestimmungen SCHNEIDER (wie Anm. 40) 30.

47 SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3) 204 und 220f.

48 Werner RÖSENER, Bauernlegen durch klösterliche Grundherren im Hochmittelalter, in: Zs für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 27, 1979, 60–93; DERS., Bauernlegen II, in: LexMa 1, 1619 f; DERS., Grangienwirtschaft und Grundbesitzorganisation südwestdeutscher Zisterzienserklöster vom 12. bis 14. Jahrhundert, in: DIE ZISTERZIENSER. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband, hrsg. von Kaspar ELM. Köln 1982, 144–147.

49 Beste Zusammenfassung: SCHOLKMANN, Ergebnisse (wie Anm. 4) 32–35. Um eine Häufung von Anmerkungen zu vermeiden, wird diese Arbeit, wo ich mich auf sie beziehe, nicht immer eigens zitiert.

50 Ebd. 20ff.

51 Günther BINDING und Matthias UNTERMANN, Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland. Darmstadt 1985, 214; für Bebenhausen SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3) 22 und 33; DERS., Alltag und Fest in einem mittelalterlichen Kloster. Aus Quellen des Zisterzienserklusters Bebenhausen, in: Tüb Bll 68, 1981, 5–7 (jetzt auch in DERS., Cum omni mensura, wie Anm. 7, 415).

52 KÖHLER, (wie Anm. 5) 106–111, 128.

Gründungskonvents vorstellen? Wir wissen ja, daß man zunächst oft in Holzbauten Unterkunft fand oder bestehende Bauten weiterhin nutzte, während der Bau einer neuen Kirche absoluten Vorrang hatte⁵³; an frühe Holzbauten läßt auch die Bestimmung der Urkunde Herzog Friedrichs von Schwaben von 1187 denken, womit dem Kloster Holzrechte im Schönbuch ausdrücklich auch für *edificia* verliehen wurden⁵⁴. Ob Gebäude, die zwischen Klausur und »Neuem Bau« ergraben wurden, wie von Köhler zunächst vorgeschlagen⁵⁵, den Prämonstratensern zugeschrieben werden können, läßt sich wohl kaum schlüssig erweisen. Dagegen dürften die Grabungen wohl deutlich gemacht haben, daß ein älterer Bau von unbekanntem Ausmaßen, der unter dem Ostflügel der späteren Klausur lag und über eine Unterbodenheißluftheizung verfügte, wohl im Zusammenhang mit der Klostergründung umgebaut und von den ersten Mönchen zunächst noch benutzt wurde. Hierbei wird man wohl bereits an die Zisterzienser denken müssen, die den Ostflügel der Klausur rasch hochzogen⁵⁶; der Rohbau muß schon 1217 gestanden haben, da die dendrochronologische Untersuchung des Dachstuhls dieses Jahr als einheitliches Fälldatum ergab⁵⁷. Die Kirche war im übrigen 1228 so weit fertiggestellt, daß sie damals geweiht wurde⁵⁸. Die übrigen Teile des Klausurbezirks in den ersten Jahrzehnten der Klostergründung sind durch spätere Bauten derart überlagert, daß sie uns hier nicht zu beschäftigen brauchen.

Dagegen muß uns der heizbare Steinbau unter dem Ostflügel der Klausur, dessen ältere Bauphase eindeutig in der vorklösterlichen Zeit liegt, besonders interessieren. Er ist wohl mit einem östlich davon ergrabenen kleinen Steinbau in Verbindung zu bringen, der als Wohnturm anzusehen ist. Damit aber haben wir Grund zu der Annahme, daß sich hier ein Herrschaftssitz der Pfalzgrafen von Tübingen befand. Man wird dabei nicht nur an die Möglichkeit, die nahe *Via Rheni* zu überwachen⁵⁹, zu denken haben, sondern auch daran, daß hier die Ansprüche der Pfalzgrafen, deren mächtigster Vertreter, Rudolf I., damals regierte und das Kloster stiftete, vor allem auf den Schönbuch symbolisiert werden sollten. Es ist m. E. nicht abwegig, eine Parallele zu der vom gleichen Fürsten errichteten »Königswart« von 1209 zu ziehen, die 1974 von Gerhard Wein auf einem Vorsprung des Murgtals in Markung Schönegrund (Gde. Röt) ausgegraben wurde⁶⁰. Man wird wohl diese Annahmen, die selbstverständlich nicht voll beweisbare Hypothesen bleiben müssen, ernsthaft ins Auge ziehen müssen, zumal wenn man an den herrschaftlichen Glanz denkt, den die Pfalzgrafen in Tübingen entfalteten⁶¹. Die Übergabe von Herrschaftssitzen an Klostergründungen ist auch anderwärts bekannt⁶².

Barbara Scholkmann hat nun mit der in Bebenhausen festgestellten Lage eines vermutlichen Herrschaftssitzes eine undatierte, aber zu 1188 zu stellende Urkunde in Verbindung

53 BINDING/UNTERMANN (wie Anm. 51) 188 f; über ursprünglichen Holzbauten in Marchtal vgl. HISTORIA (wie Anm. 15) 9, 15, 17.

54 WUB 2 Nr. 449, 248.

55 KÖHLER (wie Anm. 5) 174.

56 Zum Ostflügel im einzelnen ebd. 131–205.

57 SCHOLKMANN, Heizanlage (wie Anm. 4) 7.

58 SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3) 13.

59 So SCHOLKMANN, Ergebnisse (wie Anm. 4) 33.

60 Gerhard WEIN, Die Königswart über der Murg (Freudenstädter Beiträge zur geschichtlichen Landeskunde 3) Freudenstadt 1979. Zuletzt dazu Sönke LORENZ, Die Königswart, Tübinger Pfennig und Silberbergbau im Nordschwarzwald zur Zeit der Pfalzgrafen von Tübingen, in: BDLG 128, 1992, 85–115.

61 SYDOW, Tübingen (wie Anm. 28) 35f.; Franz QUARTHAL, Einleitung zu: DIE PFALZGRAFEN VON TÜBINGEN. Städtepolitik – Pfalzgrafenamt – Adels Herrschaft im Breisgau. (Hrsg. von Hansmartin DECKER-HAUFF u. a.) Sigmaringen 1981.

62 BIALOSKÓRSKA (wie Anm. 4) 155f.

gebracht⁶³, in der Pfalzgraf Rudolf die Vereinbarungen verkündet, die mit seinem Bruder Hugo bei der Veräußerung des gemeinsamen Besitzes für die Gründung des neuen Klosters nötig waren⁶⁴. In ihr wird – ohne nähere Ortsangabe – ein »heizbarer Raum hinter dem Turm« (*parva caminata retro turrim*) sowie danach die »Kirche in Tübingen« (*capella Twingen*) genannt, und von Frau Scholkmann wird vorgeschlagen, den heizbaren Raum am Turm mit der Anlage in Bebenhausen zu identifizieren.

Dieser Vorschlag ist zweifellos bestechend. Man wird allerdings die fragliche Urkunde sehr eingehend untersuchen müssen, um ein zustimmendes Urteil über die Hypothese fällen zu können⁶⁵. Sie schafft nicht den hier niedergeschriebenen Rechtszustand und beglaubigt ihn zugleich, sie ist also keine Geschäftsurkunde, sondern sie bezeugt mehrere erfolgte Rechtshandlungen und muß 1188 als Beweisurkunde dem Bischof von Speyer vorgelegt haben, da sie Fragen um das Patronat über die Pfarrkirche in Bebenhausen betrifft, die der Pfalzgraf von der Kirche zu Speyer im Tausch gegen das in Meimsheim erwarb, um das Kloster gründen zu können.

Aussteller der Urkunde ist Rudolf, der sich *palatinus comes de Twingen* nennt⁶⁶. Er berichtet, daß er – wohl vor einiger Zeit – zum Heile seiner Seele und derjenigen seiner Eltern das Kloster Bebenhausen »zu gründen begonnen« habe (*incipimus fundare*). Dies spricht einerseits für den damals üblichen »gestreckten« Vorgang einer Klostergründung und paßt andererseits gut zu dem angenommenen Termin der Gründung von Bebenhausen im Jahre 1183, da Rudolfs Vater Pfalzgraf Hugo II. 1182 gestorben war; seine Mutter war übrigens Elisabeth von Bregenz, die als einzige Tochter des letzten Grafen von Bregenz das dortige reiche Erbe den Tübingern einbrachte⁶⁷. Bald danach (*posthae brevi tempore peracto*) war nun Pfalzgraf Rudolf krank geworden (*incidimus quandam infirmitatem*), so daß er seine Freunde und seinen Bruder (*convocatis amicis nostris ac fratre nostro*) zusammenrief, um seinen begonnenen Plan (der Klostergründung) zu beenden (*illud quod inchoavimus consummare statuimus*). Da die »Freunde« hier noch dem »Bruder« Hugo (von Montfort) vorangestellt sind, wird man unter den *amici*, wie das im Mittelalter ja weithin üblich war, die »Verwandten« zu verstehen haben, die teilweise wohl in der noch zu besprechenden Zeugenliste genannt werden.

Im folgenden Urkundenteil wird dann die von den Brüdern Rudolf und Hugo durchgeführte Neuaufteilung von gemeinschaftlichem Besitz beurkundet, die zur Ablösung der Rechte der Kirche von Speyer in Bebenhausen nötig war⁶⁸. Von der von ihm und seinem Bruder in Gemeinschaftseigentum besessenen *villa* Weil im Schönbuch ließ er diesem dessen Anteil, während er seinen Anteil an das Kloster gab. Das gemeinsam besessene Patronat der Kirche Meimsheim schenkte der Pfalzgraf an die Kirche von Speyer zur Ablösung des Patronats über die Kirche in Bebenhausen, wo er das Kloster gegründet hatte; den hälftigen Anteil seines Bruders am Patronat über Meimsheim glich er durch die Überlassung der Hälfte des Patronats über Weil aus. Die Schenkungen bestätigte der Pfalzgraf im Beisein seiner Mutter, seiner getreuen Verwandten und seiner Ministerialen (*in presentia matris nostre ac consanguineorum nostrorum fidelium nec non ministerialium nostrorum*).

63 SCHOLKMANN, Ergebnisse (wie Anm. 4) 34f.

64 WUB 2 Nr. 466 S. 255; dazu SYDOW, Bebenhausen (wie Anm. 3), 52. Die Urkunde muß vor den beiden einschlägigen Urkunden Bischof Ulrichs von Speyer ausgestellt worden sein, die für März 1188 anzusetzen sind (ebd. 51).

65 Um diese Arbeit zu erleichtern, erfolgt der Abdruck der Urkunde nach der Edition hier im Anhang.

66 Die Bemerkung von Immo EBERL über eine spätere lokal bezogene Bindung des Pfalzgrafentitels (LexMA 6, 2013) ist in der dort gebotenen Form zweideutig.

67 QUARTHAL (wie Anm. 61) 9; SYDOW, Tübingen (wie Anm. 28), 101; Benedikt BILGERI, Geschichte Voralbergs. Bd. I: Vom freien Rätien zum Staat der Montforter, Wien – Köln – Graz 1971, 136–145.

68 Vgl. die Urkunden WUB 2, Nr. 454/455.

Dieser erste Rechtsakt erfolgte also, als der Pfalzgraf krank geworden war und wegen dieser Erkrankung seine Klostergründung rechtlich absichern wollte. Wohl um sein Gewissen zu beruhigen, rief er seine Mutter und den genannten Personenkreis zu sich. Unter denen, die sich »in der kleinen Kemenate hinter dem Turm« (die bei der Zahl der Erschienenen doch nicht so winzig gewesen sein kann, sondern wohl eben nur kein Saal war) versammelt hatten, werden genannt die Hochadeligen Graf Burkhard von Hohenberg, Graf Eginio von Urach, die Edelfreien Albert von Hohenstein, Albert von Metzgingen, Walter von Jettenburg, die Ministerialen Ulrich von Bach, Kraft von Hailfingen, Wolpot von Pfäffingen, Ulrich von Bregenz »und fast alle Ministerialen von Tübingen« (*et fere in presencia omnium ministerialium de Twingen*). Alle Genannten stammen aus der näheren Umgebung von Tübingen, bis auf Ulrich von Bregenz⁶⁹, der wohl zur Begleitung des Grafen Hugo gehörte, der damals in Bregenz selbständig zu werden begann⁷⁰.

Am auffälligsten ist die Nennung der »Ministerialen von Tübingen«. Da die namentlich aufgeführten Ministerialen, die ja zu wichtigen Dienstmannengeschlechtern der Tübinger Pfalzgrafen gehören, bereits aus dem Tübinger Raum stammen, müssen die »Ministerialen von Tübingen« eine direkte Beziehung zur Burg und werdenden Stadt Tübingen haben, ob sie nun den Dienst auf der Burg versahen oder eine führende Stellung in der »Bürgerschaft« einnahmen⁷¹; es hat also den Anschein, als ob es sich hierbei um eine fest umschriebene Gruppe handelt, da nur so die gewählte Formulierung einen wirklichen Sinn ergibt.

Damit scheidet die Möglichkeit, die Burg Tübingen als Ort der beurkundeten Amtshandlung zu bezeichnen, wie es bisher geschehen ist⁷², m. E. mit größter Wahrscheinlichkeit aus. Ebenso gestattet der übrige Text keinerlei örtliche Festlegung auf Tübingen; die »kleine Kemenate hinter dem Turm« kann sich überall im Herrschaftsbereich der Pfalzgrafen befunden haben, und sie kann auch zu einem – allen bekannten und daher nicht eigens herauszuhebenden – Sitz der Tübinger (einer Art »Jagdschloß« in Bebenhausen?) gehört haben, zumal wenn das Rechtsobjekt der Urkunde ja eine Klostergründung an diesem Orte war. Da die Gruppe der ortsansässigen Tübinger Ministerialen sicher nicht allzu groß war, haben auch alle Zeugen der Handlung zweifellos in der »kleinen Kemenate« Platz gehabt, wie bereits angeführt wurde. Daß dieser feste Sitz der Tübinger Pfalzgrafen in den Quellen nirgendwo erwähnt wird, mag damit zusammenhängen, daß er nach Ausweis der Ausgrabungen bald nach der Klostergründung von diesem überbaut wurde.

Der letzte Satz unserer Urkunde vergrößert unsere Zweifel, daß die »Kemenate« sich auf dem Tübinger Schloß befunden habe, erheblich. Den Rechtsakt, dessen Ort ja nicht expliziert genannt wird, auch wenn er als Sitz der Pfalzgrafen allgemein bekannt war, hat nämlich »danach« (*postea*) Graf Burkhard von Hohenberg, der sicherlich mit den Tübingern eng verwandt war⁷³, »vor der Kapelle Tübingen« (*ante capellam Twingen*) mehr als hundert Rittern« (*plus quam centum militibus*) verkündet. Hier wird also Tübingen als Ort einer Rechtshandlung eigens genannt, so daß es schon auffällig ist, daß dieser Name vorher so konsequent fehlt. Auch hier bleibt es jedoch letztlich eine Hypothese, die heute nicht mehr mit absoluter Sicherheit zu beweisen ist, aber es spricht eben doch sehr viel dafür, daß die »kleine Kemenate« und die »Kapelle von Tübingen« an verschiedenen Orten lagen.

69 BILGERI (wie Anm. 67) 179.

70 Ebd. 144.

71 SYDOW, Tübingen (wie Anm. 28) 35 f., 159–162.

72 So z. B. ebd. 26.

73 Wahrscheinlich hatte Rudolfs Großvater, Pfalzgraf Hugo I., eine Gräfin von Zollern (bzw. eine Gräfin von Hohenberg) geheiratet, die wohl die Tante Graf Burkhardts gewesen ist. Dazu Ludwig SCHMID, Geschichte der Grafen von Zollern-Hohenberg und ihrer Grafschaft. Stuttgart 1862, XXXIII.

Freilich wird auch hier nicht alles klar. Waren in der »kleinen Kemenate« u. a. die »Ministerialen von Tübingen« als Zeugen anwesend, so wird nunmehr eine größere Anzahl von »Rittern« genannt, wobei man die Zahl 100 wohl nicht zu eng auszulegen braucht; denn mittelalterliche Zahlenangaben sind oft recht ungenau. Was die *milites* anlangt, so wird man darunter wohl alle Gruppen des ritterlichen Gefolges vom Hochadligen bis zum unfreien Ministerialen zu sehen haben⁷⁴, und deshalb ist auch hier dieser Begriff, der weiter greift als der des gerade genannten Ministerialen, verwendet. Unter der *capella* Tübingen ist sicherlich die Tübinger Pfarrkirche zu verstehen. Auch wenn mit dem Wort vor allem kleinere Nebenkirchen bezeichnet werden, so gibt es genügend Beispiele, wo auch Pfarrkirchen diesen Namen tragen, zumal gerade auch Eigenkirchen »Kapellen« heißen, und aus einer pfalzgräflichen Eigenkirche dürfte die Tübinger Stadtpfarrkirche wohl entstanden sein⁷⁵; auch die alte Pfarrkirche im nahen Wurmlingen heißt ja noch heute »Wurmlinger Kapelle«⁷⁶.

Das Stift Marchtal zog sich nach dem Übergang des Klosters Bebenhausen an die Zisterzienser nicht völlig aus dem Tübinger Raum zurück, sondern behielt den Hof Ammern, der schon oben erwähnt wurde, trotz manchen Anfechtungen bis zur Säkularisation⁷⁷. Der Ammerhof muß auch schon bald nach seiner Anlage Ausgangspunkt des Ammerkanals⁷⁸ geworden sein, der die Tübinger Unterstadt durchfließt, hier als Gewerbekanal⁷⁹ und auch zur Straßenreinigung⁸⁰ dient. Mit den erhaltenen historischen Quellen war eine genaue Datierung des Kanals nicht möglich, doch konnten jetzt Faschinen, die seiner Befestigung dienten und unter dem Kornhaus gefunden wurden, dendrologisch eindeutig auf das Jahr 1175 datiert werden⁸¹. Damit sind die immer wiederholten Versuche, den Kanalbau mit der Ingenieurkunst der mittelalterlichen Zisterzienser, also mit Bebenhausen in Verbindung zu bringen⁸², schon aus zeitlichen Gründen endgültig gescheitert. Schließlich war die Wasserbaukunst nicht nur den Zisterziensern vorbehalten⁸³, und man kann daher den Bau des Kanals ohne weiteres den Prämonstratensern von Marchtal auf dem Ammerhof zuschreiben, zumal aus diesem Stift überliefert ist, daß der dortige Chorherr Heinrich 1209 für 20 Pfund eine Wasserleitung für dieses Kloster gebaut hat⁸⁴. Über die spätere Baugeschichte des Ammerkanals und seine

74 Josef FLECKENSTEIN, Über den engeren und den weiteren Begriff von Ritter und Rittertum (*miles* und *militia*), in: Fs. SCHMID (wie Anm. 19) 379–392.

75 Zur Problematik vgl. SYDOW, Tübingen (wie Anm. 28) 47f.

76 Zur Kirchengeschichte von Wurmlingen vgl. Der Landkreis Tübingen. Amtliche Kreisbeschreibung. Band 2 (Stuttgart 1972) 832–836.

77 Über die letzte klösterliche Zeit Jürgen SYDOW, Ein Gutachten über den Ammerhof aus dem Jahre 1802, in: Heimatkundliche Blätter für den Kreis Tübingen, NF 13 (Mai 1965) 1f., und Nr. 14 (Juni 1965) 1.

78 Über ihn Udo RAUCH, Entlang dem Ammerkanal, in: Das Tübinger Stadtbild im Wandel, hrsg. von Udo RAUCH (Tübinger Kataloge Nr. 42), Tübingen 1994, 9–62; SYDOW, Tübingen (wie Anm. 28) 91 ff.

79 Die Funktion als Gewerbekanal zeigt sich besonders deutlich in der Zeichnung bei RAUCH (wie Anm. 78) 43.

80 Ebd. 49–52, 56–62.

81 Erhard SCHMIDT, Archäologische Untersuchungen im ehemaligen Kornhaus der Stadt Tübingen, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg 19, 1990, 126.

82 Zuletzt von Andreas FELDTKELLER, Wasserräder am Tübinger Ammerkanal. Mühlen als Kulturdenkmale, in: Tübingen 68, 1981, 32.

83 Sehr instruktiv ist der Überblick von Clemens KOSCH, Wasserbaueinrichtungen in hochmittelalterlichen Konventanlagen Mitteleuropas, in: Die Wasserversorgung im Mittelalter (Geschichte der Wasserversorgung 4) Mainz 1991, 89–146; vgl. auch die weiteren Beiträge dieses Bandes.

84 HISTORIA (wie Anm. 15) 16.

Verlegung im Spätmittelalter ist an dieser Stelle nicht mehr zu handeln, doch zeigt sich auch hier wieder, welche Bedeutung das Stift Marchtal für die frühe Geschichte von Tübingen und Bebenhausen gehabt hat⁸⁵.

Anhang

Pfalzgraf Rudolf von Tübingen bewirkt, um seine Stiftung des Klosters Bebenhausen zu vollenden, die feierliche Einwilligung seines Bruders Burkhard in die zu jenem Zwecke von ihm vorgenommenen Güterveräußerungen. Tübingen (um 1188). WUB 2 Nr. 466 S. 255.

In nomine sancte et individue trinitatis. Rwdolfus, dei gratia palatinus comes de Twingen. Notum sit omnibus amicis nostris, tam clericis quam laicis, quod incepimus fundare monasterium Bebenhausen pro remedio anime nostre ac parentum nostrorum. Et posthac brevi tempore peracto incidimus quandam infirmitatem, et convocatis amicis nostris ac fratre nostro illud quod inchoavimus consummare statuimus. Habuimus autem quandam villam comunem, scilicet Wile, cum fratre nostro, qua divisa inter nos partem que michi attingebat, cum omni libertate iure perpetuo tradidi iam dicto monasterio, fratri meo sua parte relicta. Habuimus etiam cuiusdam ecclesie patronatum comunem in quadam [villa] que dicitur Megenboteshein, quem tradidimus ecclesie Spirensi in concambium illius ecclesie Bebenhusen, ubi monasterium fundavimus, et patronatum illius ecclesie Wile, respectu illius patronatus Meginboteshein, fratri nostro reliquimus, et ea que de communi hereditate nostra collata fuerant illi monasterio frater noster in presentia matris nostre ac consanguineorum nostrorum fidelium, nec non ministerialium nostrorum affectuose contradidit, et quod huius facti nunquam violator existeret, fide strinxit et iuramento confirmavit. Hec autem facta sunt in parva caminata retro turrin in presentia comitis B. de Hohenberc, E. comitis de Wrahe, Alberti de Hohenstein, Alberti de Mezzingen, Walteri de Otenbruke, Wlrici de Bach, Craftonis de Halvingen, Wolpotonis de Phaffingen, Wlrici de Bregantia et fere in presentia omnium ministerialium de Twingen. Et postea comes Burchardus plus quam centum militibus ante capellam Twingen hanc actionem promulgavit.

85 Zur Geschichte des Klosters erschienen in letzter Zeit: Aus der Geschichte des Klosters Obermarchtal. Hrsg. vom Geschichtsverein Raum Munderkingen. Bad Buchau 1985; MARCHTAL. PRÄMONSTRATEN-SERABTEI – FÜRSTLICHES SCHLOSS – KIRCHLICHE AKADEMIE. Hrsg. von Max MÜLLER u. a. Ulm 1992.

IRINA BAUMGÄRTNER-WALLERAND

Die Rottenburger Dombauffrage

Im Jahr 1821 wurde Rottenburg Sitz des württembergischen Landesbistums¹, die ehemalige Pfarrkirche St. Martin wurde zum Dom erhoben. 1828 wurde der erste Bischof, Johann Baptist von Keller (1774–1845), inthronisiert. Nach seiner Ansicht entsprach die Martinskirche weder in räumlicher noch in ästhetischer Beziehung dem Anspruch an eine Domkirche. So entstand fast gleichzeitig mit der Errichtung des Bistums das Bedürfnis nach einem Domneubau.

Zu konkreten Domneubauplänen kam es auf Betreiben Bischof Kellers zwischen 1828 und 1842 und noch einmal zwischen 1900 und 1914 unter Bischof Paul Wilhelm von Kepler (1852–1926).

Die Domneubauffrage hat ihren Ursprung in der Entstehung der Landesdiözese Württemberg und der vorangegangenen Verlegung des Generalvikariats und späteren Bischofssitzes von Ellwangen nach Rottenburg. Die Frage ist, warum Rottenburg zum Bischofssitz erhoben wurde, obwohl die Martinskirche als Dom unzureichend war. Die geschichtlichen Zusammenhänge werden zunächst erörtert, weil sie von großer Bedeutung sind für die Frage, warum bis heute kein Domneubau erstellt wurde.

1. Vorgeschichte der Diözese Rottenburg

Das vorher rein protestantische Württemberg erhielt durch den Gebietsgewinn aufgrund der Säkularisation in den Jahren 1802–1810 eine große Anzahl katholischer Untertanen, die den Diözesen Augsburg, Speyer, Würzburg, Worms und Konstanz zugehörten, weshalb König Friedrich I. die Gründung eines eigenen Landesbistums Württemberg ins Auge faßte. Schon 1802/03 hatte die württembergische Regierung entsprechende Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl geführt, die wegen der Einmischung Napoleons nicht zum Ziel gelangten. Es blieb ihr die Möglichkeit, Tatsachen zu schaffen. 1812 errichtete sie in Ellwangen ein Generalvikariat, das 1817 unter König Wilhelm I. von Württemberg nach Rottenburg verlegt wurde.

1818 wurden in Frankfurt die Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl wieder aufgenommen. Außer Württemberg nahmen noch weitere Staaten des Deutschen Bundes daran teil, die keine eigenen Konkordate besaßen. 1821 wurden in der Zirkumskriptionsbulle »Provida solersque« die fünf neuen Bistümer Freiburg, Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg umschrieben und zu einem Sprengel »Oberrheinische Kirchenprovinz« zusammengefaßt (Sitz des Erzbischofs ist Freiburg im Breisgau).

1 1978 wurde der Name der Landeshauptstadt hinzugefügt. Das Bistum heißt jetzt Rottenburg-Stuttgart.

2. Rottenburg – Sitz des württembergischen Landesbistums

1812 richtete König Friedrich I. von Württemberg gleichzeitig mit dem Generalvikariat in Ellwangen eine katholische Landesuniversität ein, bei der es sich jedoch nur um eine theologische Fakultät handelte. Ellwangen war »die vornehmste der neugewonnenen katholischen Städte, die Residenz eines Fürstpropstes des Heiligen Römischen Reiches«².

Der Sohn Friedrichs, Wilhelm I., verlegte die katholisch-theologische Fakultät schon fünf Jahre später nach Tübingen, um ihn der dortigen Universität einzugliedern. Die Gründe für diesen Entschluß lagen an den, nach Ansicht der Regierung, mangelhaften Bildungsmöglichkeiten in Ellwangen; zum einen, weil eine Universität, die nur aus einer theologischen Fakultät besteht, kein umfassendes Studium gewährleisten kann³; zum anderen wegen der katholischen Tradition Ellwangens. Da die Ellwanger Bevölkerung der Regierung kritisch gegenüberstand, befürchtete diese, daß eine starke katholische Opposition die Studenten beeinflussen könnte. Die zukünftigen Pfarrer sollten in Tübingen liberal, aufgeklärt und regierungskonform erzogen werden.

Gleichzeitig mit der Verlegung der Fakultät und durch sie bedingt wurde das Generalvikariat von Ellwangen nach Rottenburg⁴ verlegt, von der äußersten Peripherie des zukünftigen Bistums in dessen Mittelpunkt, in die Nähe von Tübingen und Stuttgart und zugleich in die größte katholische Stadt des Landes.

Der Generalvikar Franz Karl Joseph Fürst von Hohenlohe-Waldenburg weigerte sich, nach Rottenburg umzuziehen. Die Regierung hatte ihn erst nach der endgültigen Entscheidung über die Verlegung informiert. Da die Regierung ihn des oppositionell katholischen Denkens verdächtigte, war ihm schon 1816 zur staatlichen Kontrolle der Geistliche Rat Johann Baptist von Keller, der spätere Bischof, als Provikar zur Seite gestellt worden. De facto traf dieser seither alle Entscheidungen. Nach Hohenlohes Tod im Jahr 1819 wurde Keller Generalvikar.

Durch die gegensätzlichen Vorstellungen von württembergischer Regierung und Heiligem Stuhl bezüglich der Kandidaten für das Bischofsamt zogen sich die Verhandlungen bis 1827 hin. Schließlich einigte man sich, auf Vorschlag Roms, den Generalvikar von Keller zum Bischof zu ernennen. Am 28. Mai 1828 wurde er feierlich ins Amt gesetzt.

Mit der Ernennung des Bischofs war die Einflußnahme des Staates in kirchliche Fragen nicht beendet, im Gegenteil, aufgrund einer königlichen Verordnung vom 30. Januar 1830 wurde das staatliche Aufsichtsrecht auf das Strengste gehandhabt. Es blieb kein Raum für jedwede kirchliche Autonomie. Erst nach 1848 verlor das Staatskirchenregiment an Einfluß und Kraft.

Zur Durchsetzung der staatskirchlichen Interessen diente seit 1806 der »Katholische Kirchenrat«. Dieser mischte sich auch in rein kirchliche Angelegenheit ein, z. B. erließ er Vorschriften zu Gottesdienst und Liturgie. *Kirchliches Leben war in Württemberg nur deshalb in einer halbwegs erträglichen Atmosphäre möglich, weil man zum Kompromiß bereit war*⁵.

Die innerkirchliche Opposition gegen die Staatskirchler und gegen jene, die sich mit der Regierung arrangierten, keimte in Tübingen schon bald nach der Verlegung des katholisch-

2 Rudolf REINHARDT, Die Friedrichs-Universität in Ellwangen, 1812–1817. Vorgeschichte – Aufstieg – Ende, in: EJ XXVII/1977–1978, 1979, S. 94.

3 Für die Einrichtung einer zweiten »Volluniversität« in Ellwangen fehlten die finanziellen Mittel.

4 Rottenburg war seit 1806 württembergisch, vorher war es ein vorderösterreichischer Oberamtssitz gewesen.

5 Rudolf REINHARDT, Die Diözese Rottenburg 1828–1978. Antworten und Fragen, in: ThQ 158, 1978, S. 248.

theologischen Lehrstuhls auf. Die sogenannten »Ultramontanen« oder »Jungkirchler« kämpften für eine freie Kirche und eine stärkere Bindung an Rom, sie gewannen nach 1840 die Oberhand.

3. Die Dombauplanung nach Einrichtung der Diözese

Unter den geschilderten Bedingungen des Staatskirchenrechts gestaltete sich die Planung eines Domneubaus äußerst schwierig. Bischof von Keller, damals noch Provikar, war 1817 ungern von Ellwangen nach Rottenburg umgezogen. Im Vergleich zu Ellwangen war Rottenburg in bezug auf die baulichen Gegebenheiten eine schlechte Wahl. Der wichtigste Kritikpunkt Kellers an den Verhältnissen in Rottenburg war das Aussehen der Pfarrkirche St. Martin, der zukünftigen Domkirche.

St. Martin ist eine Basilika ohne Querhaus und Emporen. Die spätgotische Kirche hatte nach einem Brand im Jahre 1644 vor allem im Innern barocke Veränderungen erhalten. Für eine Pfarrkirche von gerade ausreichender Größe, entsprach sie keineswegs dem Anspruch an eine Kathedrale, vor allem weil die Fassade asymmetrisch ist. Das nördliche Seitenschiff ist auf Höhe der zwei westlichsten Langhausjoche schmaler als das südliche. Das liegt daran, daß der Vorgängerbau, eine frühgotische Kapelle, bedeutend kleiner war und das nördliche Seitenschiff des spätgotischen Neubaus wegen der dort vorhandenen Straße nicht gleichmäßig erweitert werden konnte. Auch im Inneren ergibt sich eine Achsenverschiebung, weil das Turmuntergeschoß des Vorgängerbaus in die spätgotische Kirche einbezogen wurde. Der Chor konnte aus diesem Grund nicht nach Süden erweitert werden und ist nördlich aus der Mittelachse gerückt.

Wegen dieser Asymetrie und der geringen Größe, die keineswegs der Doppelfunktion als Stadtpfarr- und Domkirche gerecht wurde, hielt der damalige Provikar von Keller St. Martin für unwürdig und ungeeignet und schlug schon 1817 vor, daß *bei der (...) Ausscheidung des Kirchenfonds zu Dotation des Bisthums und der geistlichen Institute auf dieses Bedürfnis und wirkliche Erbauung einer neuen Cathedralkirche gnädigst und besonderer Bedacht genommen werden wollte*⁶.

Von staatlicher Seite wertete man das Bedürfnis nach einem monumentalen, repräsentativen Mittelpunkt der Diözese als Zeichen bischöflicher Eitelkeit und Herrschsucht. Der Vorschlag des Staatsrats von Schmitz-Grollenburg, mit der Finanzierung aus eigener Tasche zu beginnen, wertete die Forderungen des Bischofs zu dessen Privatvergnügen herab⁷.

Gleichzeitig wandte sich der Katholische Kirchenrat mit aller Schärfe gegen einen von Domdekan Ignaz Jaumann (1778–1861) kommenden Vorschlag für eine Dombaufinanzierung mit Hilfe freiwilliger Spenden der Diözesanen. Jaumann hatte diesen Vorschlag in der Schrift *Ueber die Erbauung einer neuen Cathedralkirche zu Rottenburg* im Frühling des Jahres 1828 publiziert. Diese Schrift hatte zusammen mit ihm der Tübinger Architekt Karl Marcell Heigelin (1798–1833) verfaßt, der mit dem Entwurf des ersten Domneubauprojektes beauftragt war und der Abbildungen seines Projektes an dieser Stelle zum ersten Mal veröffentlichte.

Karl Marcell Heigelin war Leiter einer eigenen Bauschule in Tübingen. Als Fachschriftstel-

6 Aus einem Schreiben des Provikars vom 4. 8. 1817 an den Generalvikar von Hohenlohe, in dem er ihm die bevorstehende Verlegung der katholischen Universität, des Generalvikariats und des Priesterseminars mitteilt. – Josef ZELLER, Die Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen im Jahre 1817, in: ThQ 108, 1927, S. 136.

7 Vgl. dazu: Josef ZELLER, Die Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen im Jahre 1817, in: ThQ 108, 1927, S. 77–158, 145 f. – Klaus GANZER, Ein Kapitel aus der Vorgeschichte der Diözese Rottenburg. Die Verlegung des Generalvikariats nach Rottenburg im Herbst 1817, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817–1967, München–Freiburg/Br. 1967, 190–208.

ler besaß er einiges Renommé, was sicher der Grund für seine Verpflichtung war, denn er hatte wegen der in Württemberg herrschenden wirtschaftlichen Rezession noch keine Kirche gebaut⁸.

Ignaz Jaumann war seit 1814 Pfarrer von St. Martin und hatte im Vorfeld der Verlegung des Generalvikariats die Martinskirche als »sehr geeignet« für eine Erhebung zur Kathedrale unter der Voraussetzung empfohlen, daß die ehemalige Karmeliterkirche als Pfarrkirche dienen sollte⁹. Er war ein loyaler Staatskirchler. Sein Ansehen bei der Regierung verschaffte ihm im Jahr 1828 das wichtige Amt des Domdekans. Jaumann nutzte seine Stellung, um im Falle einer Kontroverse die Entscheidung des Bischofs zu blockieren¹⁰. Deshalb war es für den Bischof von großer Bedeutung, eine so einflußreiche Persönlichkeit in der Dombau-Angelegenheit auf seiner Seite zu wissen. Von Seiten der Bevölkerung wurden die Domneubaupläne ebenfalls begrüßt, was durch die Engräumigkeit von St. Martin aufgrund seiner Doppelfunktion als Dom- und Pfarrkirche begründet war¹¹.

4. Die Dombaupläne des Karl Marcell Heigelin

Die genaue Lage des Dombauplatzes stand 1828, als die Domneubaupläne von Karl Marcell Heigelin veröffentlicht wurden, noch nicht fest¹². Heigelin wählte für die Darstellung der Außenansicht in »Ueber die Erbauung einer neuen Cathedralkirche zu Rottenburg« eine Hanglage.

Sein Entwurf ist eine dreischiffige Pseudobasilika mit einem breiten Vorhof, der an drei Seiten von Arkadengängen umschlossen ist¹³. Diese enden vorn an den Sockeln zweier schmaler und hoher Glockentürme auf quadratischem Grundriß und schaffen so eine Verbindung zwischen Glockentürmen und Kirchenfassade. Die schlanken Glockentürme erinnern an mittelalterliche norditalienische. In den Vorhof hätte man wegen des Niveauunterschieds durch die Hanglage mit Hilfe einer Treppe gelangen sollen, die so breit ist wie die Kirchenfassade.

Der mittlere Teil der Fassade besteht aus einem, dem Mittelschiff vorgelagerten, fast quadratischen Block, in dem sich die Vorhalle befindet. Vor dieser Eingangshalle steht ein triumphbogenähnlicher Portikus. Das Mittelschiff, die Seitenschiffe und der Portikus besitzen Walmdächer. Die Dekoration der Fassade ist spärlich und flächig, was die Blockhaftigkeit des Gebäudes betont. Auf der Abbildung des Äußeren wirkt der Domentwurf wie eine Basilika wegen der Staffelung zwischen Mittelschiff und Seitenschiffen. Im Inneren erkennt man, daß es eine Staffelhalle ist. Das Tonnengewölbe des Mittelschiffs beginnt direkt über dem Gesims oberhalb der Säulenarkaden und besitzt keine Fenster.

Für die toskanischen Säulen der Arkaden sollte der gelbliche Sandstein der Region verwandt werden. Da diese schmalen Stützen ohne kostenaufwendige Widerlager unmöglich

8 In den evangelischen Gebieten Württembergs kam es zwischen 1816 und 1855 zu keinen Kirchenneubauten. Erst in den Jahren 1831 bis 1832 konnte Heigelin einen Umbau der evangelischen Pfarrkirche in Korb bei Waiblingen planen und ausführen.

9 Vgl. dazu: 150 JAHRE BISCHOFSTADT, in: Südwest Presse mit Rottenburger Post, Rottenburg 25. 11. 1967.

10 Vgl. dazu: August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg, Stuttgart 1953, S. 361.

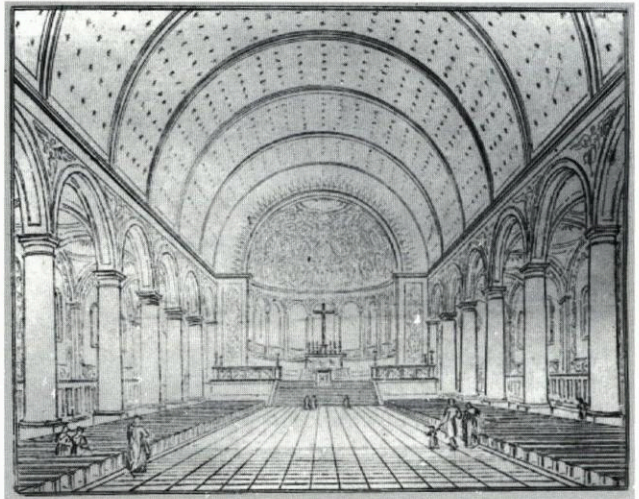
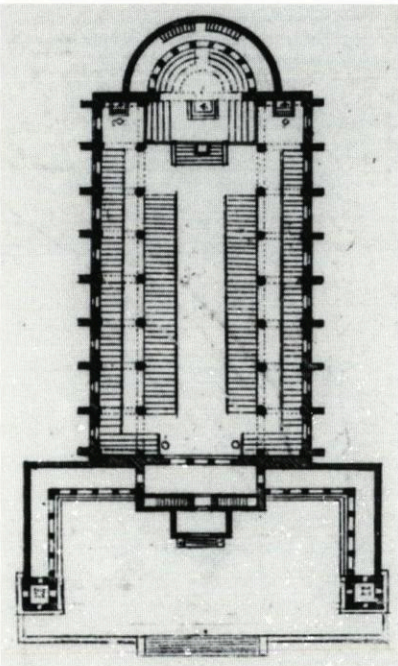
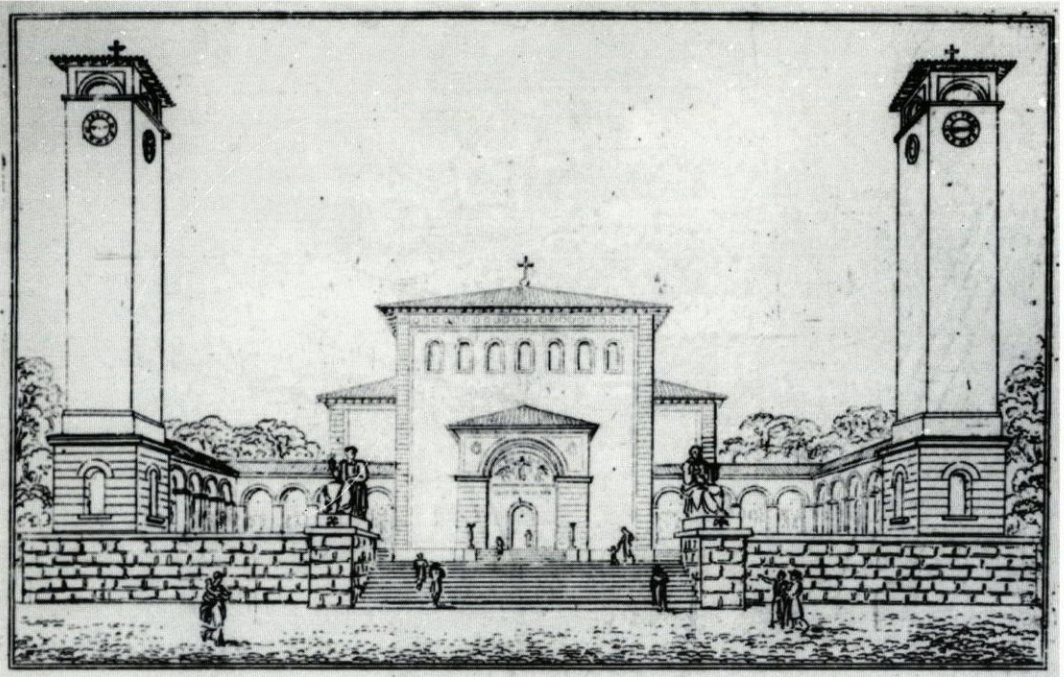
11 Vgl. dazu: Briefwechsel des Stiftungsrats der Stadtpfarrgemeinde der Jahre 1840 bis 1842 mit dem Katholischen Kirchenrat, in: DAR Bestand G1.1, (A6.4a,) Nr. 208.

12 Vgl. dazu: Brief des Katholischen Kirchenrats an das Innenministerium vom 21. 6. 1828, in dem er seine Unkenntnis bezüglich des geplanten Dombauplatzes darlegt. StA Ldbg Bestand E211.I Bü 147.

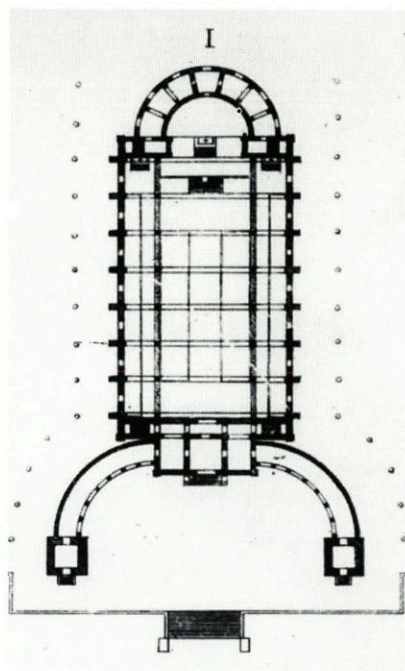
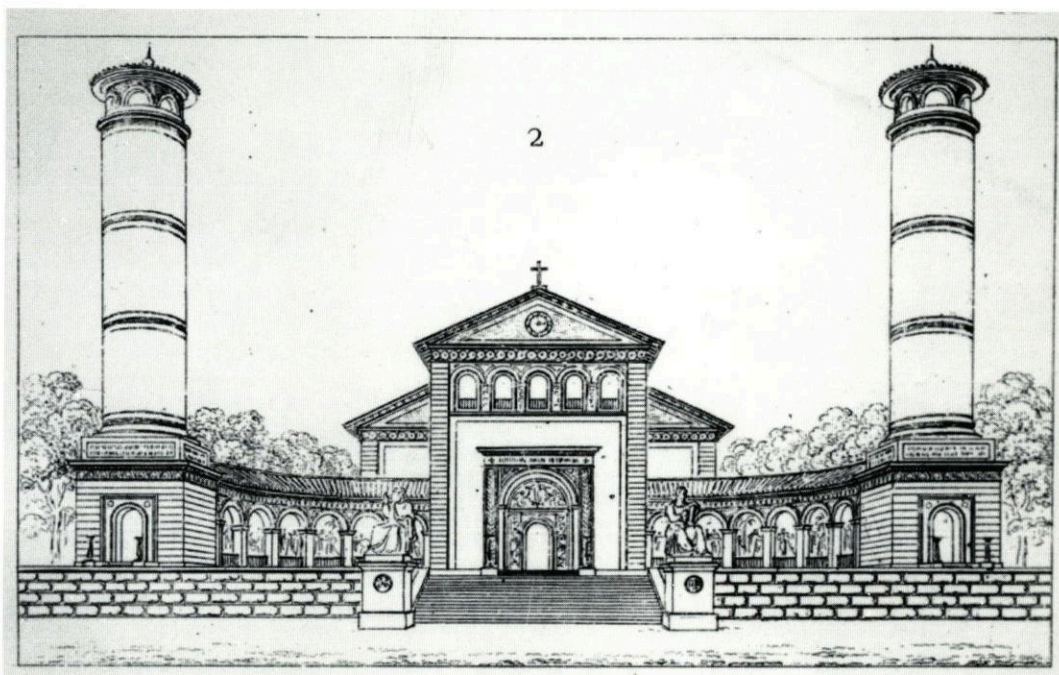
13 Das Motiv der Arkadengänge stammt aus der italienischen Friedhofsarchitektur und wurde seit Beginn des 19. Jahrhundert in Deutschland verstärkt aufgegriffen.



St. Martinsdom in Rottenburg um 1900. Innenansicht



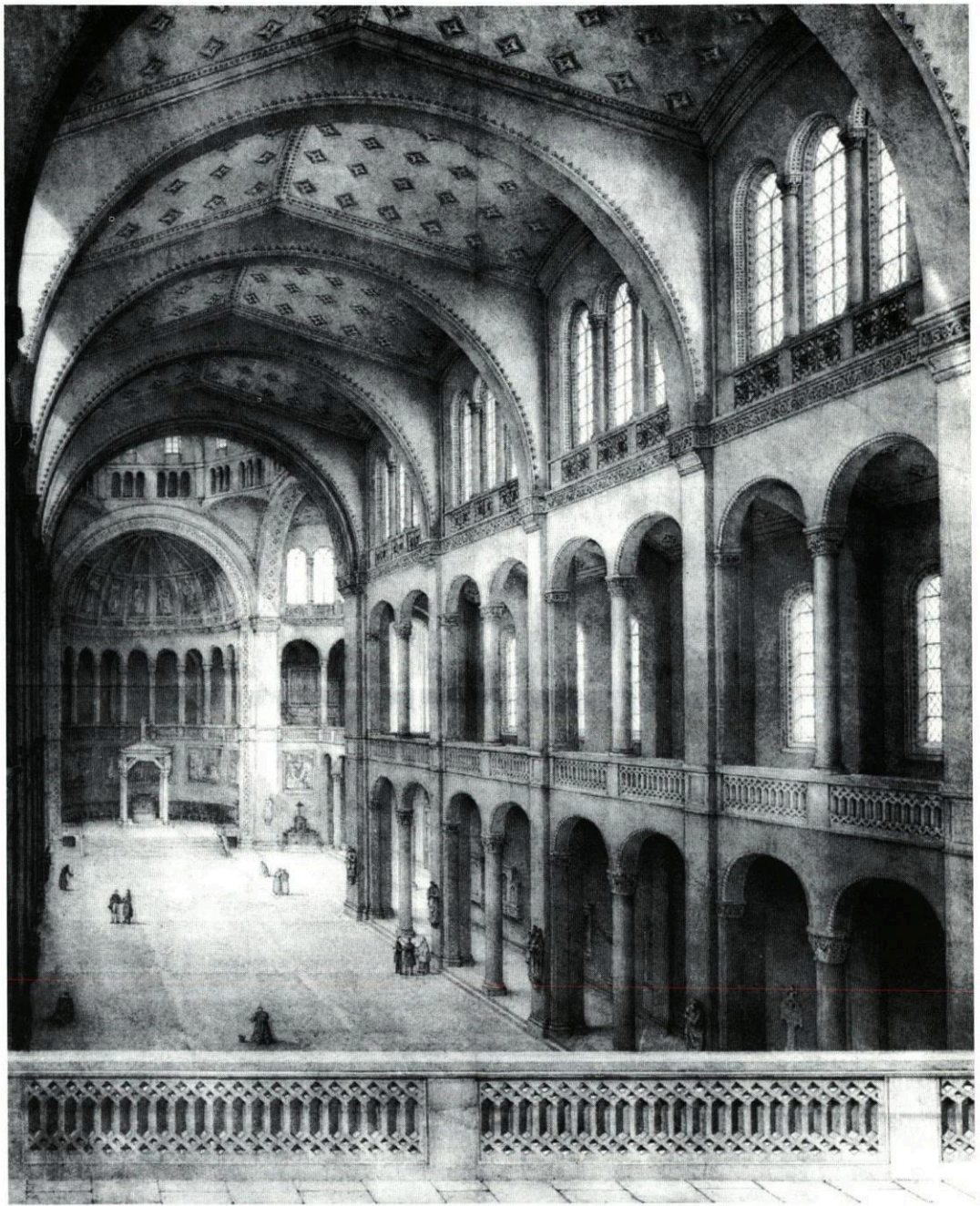
Kathedraientwurf für Rottenburg von Karl Marcell Heigelin, 1828.
Außenansicht, Inneres und Grundriß



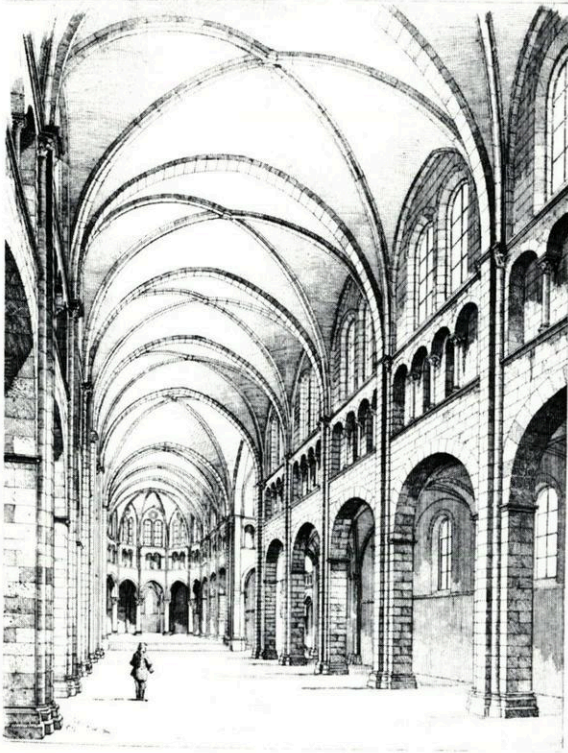
Zweite Version einer Kathedrale in Rottenburg von Karl Marcell Heigelin, 1832. Außenansicht, Grundriß und Inneres



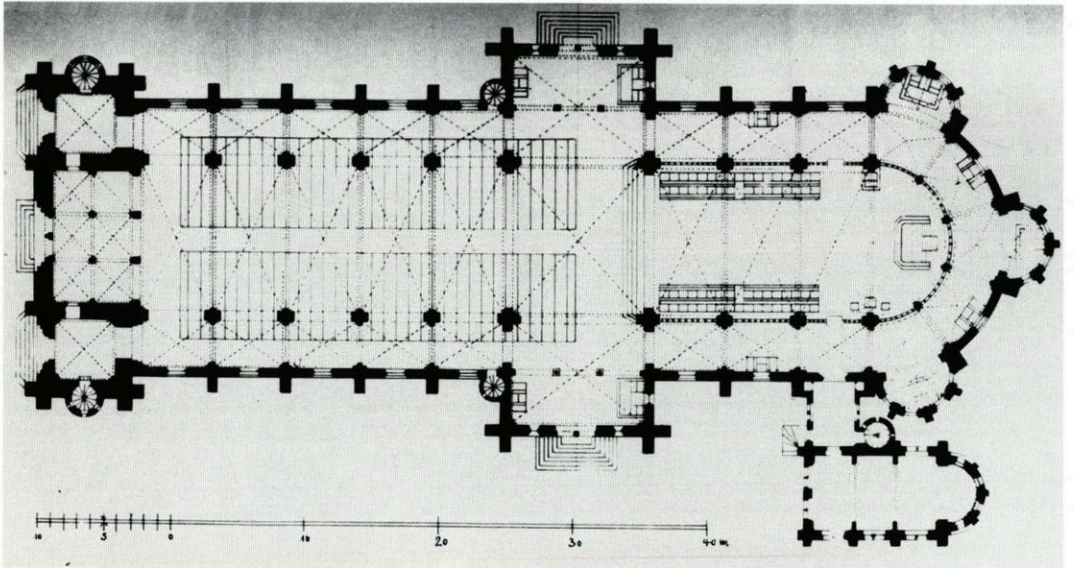
Rottenburger Dombauprojekt von Heinrich Hübsch aus dem Jahre 1834

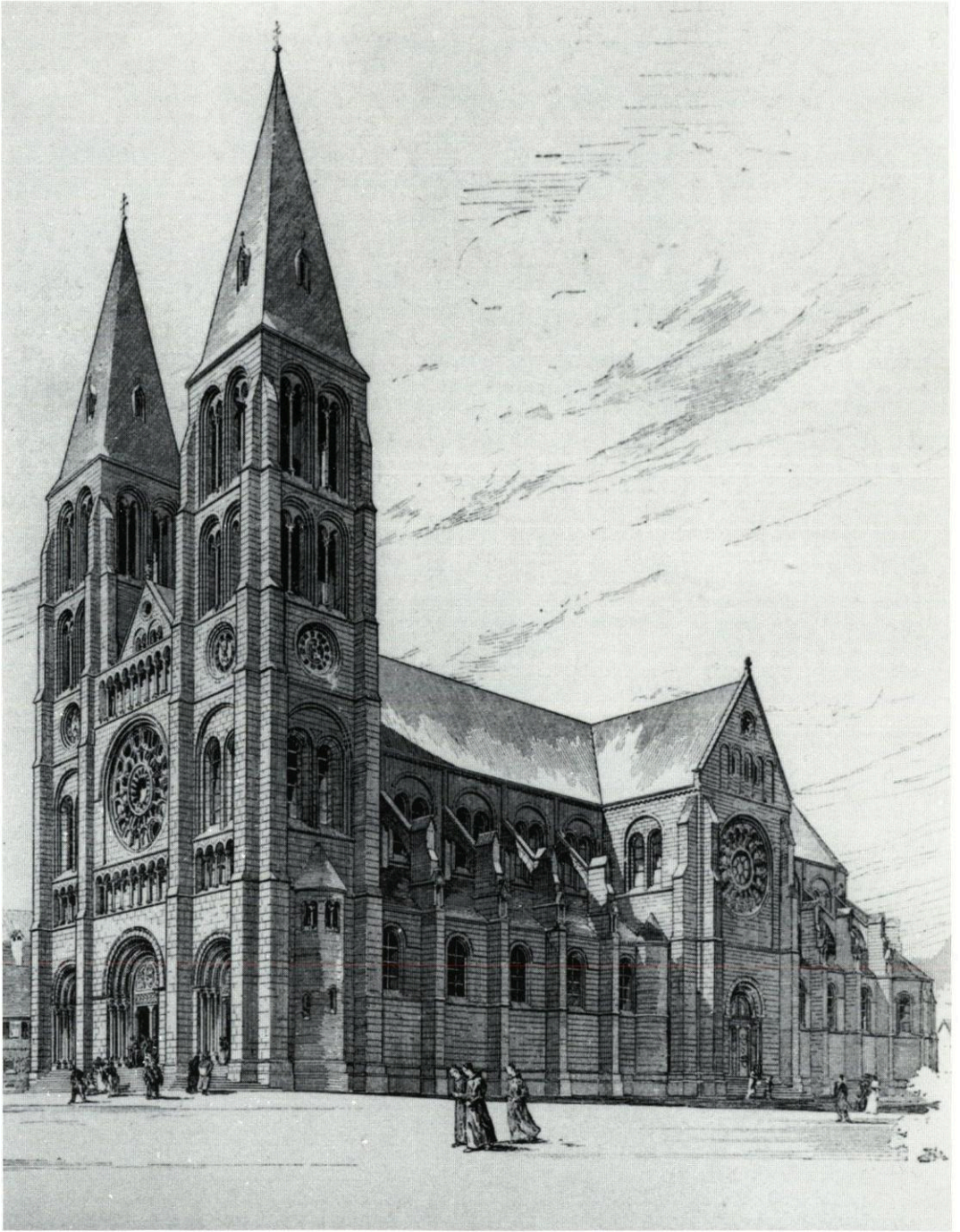


Dombauprojekt von Heinrich Hübsch aus dem Jahre 1834



Domentwurf des Jahres 1903 von Josef Cades.
Inneres, Grundriß und Äußeres







Josef Cades' Domentwurf mit Emporen aus dem Jahr 1904. Inneres und Äußeres

ABBILDUNGSNACHWEIS

Postkarte (1); Karl Marcell Heigelin/Ignaz Jaumann, Über die Erbauung einer neuen Cathedralkirche zu Rottenburg, Tübingen 1828 (2 und 3); Karl Marcell Heigelin, Lehrbuch der höheren Baukunst für Deutsche. Band 3, Leipzig 1832, XIV und XV (4); Heinrich Hübsch, Bauwerke. Abbildungsband. Karlsruhe 1838 (5 und 6); Diözesanarchiv Rottenburg, Bestand G 1.1 (6 und 7); Staatsarchiv Ludwigsburg Bestand E 211/I Büschel 147 (7); Paul Wilhelm von Kepler, Aus Kunst und Leben. Freiburg 1905, Seite 301 und 303 (8).

ein steinernes Tonnengewölbe hätten tragen können, entschied sich Heigelin aus Gründen der Sparsamkeit für ein Gerippe aus Eichenbohlen mit aufgenagelten Terracottaplatten.

Während das achtjochige Mittelschiff weiträumig ist, sind die Seitenschiffe schmal. Sie sind mit flachen Pendentifkuppeln überwölbt, ähnlich wie San Lorenzo und Santo Spirito von Filippo Brunelleschi in Florenz aus den 20er und 30er Jahren des 15. Jahrhunderts¹⁴. Der Chor ragt in das Mittelschiff hinein und ist um einige Stufen erhöht. Das Presbyterium und die konchenförmige Apsis werden durch einen Triumphbogen, der mit Strahlen dekoriert ist, voneinander geschieden. Die Apsis besitzt statt eines Umgangs einen Sängeraltan. Am östlichen, flach abschließenden Ende der Seitenschiffe befinden sich die zwei von der Liturgie vorgeschriebenen Nebenaltäre. Kapellen sind nicht vorgesehen.

Da das Mittelschiff nur Licht aus den kleinen Rundbogenfenstern der Seitenschiffe erhält und die Apsis nur von einem Okulus in der Kalotte beleuchtet wird, wäre die Kirche sehr dunkel geworden. Diese Dunkelheit ist eine bewußte Anknüpfung Heigelins an die Lichtverhältnisse in frühchristlichen Kirchen.

Es waren polychrome Malereien im Inneren geplant in den Farben blau, weiß und purpur mit üppiger Vergoldung. Das Tonnengewölbe sollte mit goldenen Sternen ausgestattet, die Seitenschiffwände, die Zwickel zwischen den Arkaden und der Chor sollten mit Engeln, Blumenranken und Ornamenten dekoriert werden. Wie Heigelin plante, sollte der geringe Lichteinfall und die Polychromie der Dekoration den Betrachter in eine mystische Stimmung versetzen.

Eine Variation des Rottenburger Dombauprojektes stellte Heigelin 1832 im dritten Band seines »Lehrbuch der höheren Baukunst für Deutsche« vor. Insgesamt sind hier die Formen stärker gerundet, einige baulich Mängel wie das Fehlen einer Sakristei in der ersten Fassung wurden beseitigt.

Die Arkaden des Vorhofes sind viertelkreisförmig statt rechteckig gestaltet. Die Sockel der Glockentürme besitzen einen rundbogigen Zugang statt Rundbogenfenstern. Die Türme erheben sich kreisrund über dem quadratischen Sockel und sind durch Gesimse in drei fensterlose Stockwerke geteilt. Sie erinnern durch die Fensterlosigkeit, ihre Schlankheit und die quadratischen Sockel an römische Triumphsäulen, wie z. B. die Trajanssäule in Rom. Die ganze Anlage mit ihren geschwungenen Formen erinnert an barocke Kirchen, z. B. die Karlskirche in Wien, 1716 bis 1725 von Johann Fischer von Erlach erbaut, die ebenfalls die Triumphsäulen als Herrschaftsmotiv aufnimmt. Was bei der Karlskirche noch zwei eigenständige Architekturelemente waren, Glockentürme und Triumphsäulen, verbindet Heigelin zu einem abstrakten Motiv, das beide Deutungen zuläßt.

Der unnötige, der Eingangshalle vorgelagerte Portikus wurde durch ein Portal ersetzt, die Walmdächer durch Satteldächer, wodurch die Fassade einen Giebel erhält. In dessen Zentrum ist eine Uhr vorgesehen, die die wenig sinnvolle Häufung der Uhren an den Glockentürmen der ersten Fassung vermeidet. Die Dekoration der Fassade mit einer Mischung aus Back-, Werkstein und Verputz ist jetzt lebhafter vorgesehen.

Der Grundriß ist besser durchgearbeitet, weil Heigelin mit je einer Zwischenwand am Ost- und Westende des Langhauses Raum für Treppen zum Sängeraltan und in das Obergeschoß der Eingangshalle, das er als Galerie für Posaunenmusik vorsah, gewinnt. Durch die Zwischenwände verkürzt sich das Langhaus auf sieben Joche. Der Sängeraltan befindet sich jetzt nicht mehr zwischen und hinter Rundbogenarkaden, sondern vor einer geschlossenen Wand mit flachen Konchen. Zwischen dieser Wand und der ebenfalls halbkreisförmigen Außenwand schafft Heigelin Raum für eine Paramentenkammer, eine Sakri-

14 Allerdings handelt es sich bei beiden Renaissancekirchen um Hänge- statt Pendentifkuppeln.

stei etc., die wie radiale Kapellen angeordnet sind. Diese Lösung erklärt sich aus seinem Willen, alle funktionsbedingten Nebenräume in die frühchristliche Grundrißform einzubinden.

Heigelin beruft sich ausdrücklich in »Ueber die Erbauung einer neuen Cathedralkirche zu Rottenburg« auf eine der bekanntesten frühchristlichen Basiliken, San Paolo fuori le Mura in Rom, die 1823 niedergebrannt war¹⁵. Bei seinem Rottenburger Domentwurf erinnern der Vorhof, die freistehenden Glockentürme¹⁶, die üppige Vergoldung und Bemalung und der basilikale Grundriß¹⁷ an frühchristliche Basiliken. Es geht Heigelin um eine romantische Rückbesinnung auf die frühchristlichen Kirchen und ihre Zeit. Dies ist eine Reaktion auf den bis dahin herrschenden Klassizismus, den Architravbauweise, kanonische Ordnung und weitgehende Monochromie kennzeichnen. Der klare und nüchterne Raumeindruck klassizistischer Kirchengebäude kam zwar dem aufgeklärten Religionsverständnis zu Beginn des 19. Jahrhunderts entgegen, doch galten die klassischen Formen, weil sie aus der heidnischen Antike stammen, mit dem Aufkommen der romantischen Bewegung in zunehmenden Maß als ungeeignet für den Kirchenbau. In diesem Dilemma bot sich ein Rückgriff auf die Kunst christlicher Epochen an.

Dahinter steht die zeittypische »romantische Konvertibilität von Kunst und Kult«¹⁸, die bildende Kunst, Architektur, Poesie und Religion miteinander vermengt, weshalb der Kirchenbau zur zentralen Bauaufgabe der Romantik wurde. Kirchen sollten zum »Ausgangspunkt stilistischer Erneuerung«¹⁹ gemacht werden, ungeachtet der Tatsache, daß der Kirchenbau des 19. Jahrhunderts durch das Fortschreiten der Säkularisierung keinesfalls dieselbe zentrale Stellung wie im Mittelalter einnehmen konnte.

Außer den genannten Rückgriffen auf frühchristliche Vorbilder erinnern die Rottenburger Dombaupläne Heigelins auch an Renaissancekirchen. Dieser Eindruck entsteht durch die flachen Kuppeln der Seitenschiffe, das tonnengewölbte Mittelschiff, das viele Renaissancekirchen besitzen, und die Fassade, die eine Anlehnung an Palladios Kirchen erkennen läßt. Auf diese Tatsache weist auch das Vorbild der 1774 bis 1784 erbauten klassizistischen Kirche Saint-Philippe-du-Roule von Jean-François Thérèse Chalgrin in Paris, die ebenfalls frühchristliche und palladianische Kirchen frei rezipiert, wenn auch bei Heigelins Domentwurf die historischen Anleihen deutlicher sind. Klaus Döhmer spricht in diesem Zusammenhang von einem »klassizismus-immanenten Historismus«²⁰.

Es handelt sich bei Saint-Philippe-du-Roule um eine tonnengewölbte Pseudobasilika mit Architravkolonnaden und mit eingezogenem, halbkreisförmig schließendem Chor. Das Okulus in der Apsiskalotte hat Heigelin von Chalgrins Kirche übernommen. Die Kapellen und die

15 Vgl. dazu: Karl Marcell HEIGELIN/ Ignaz JAUMANN, Ueber die Erbauung einer neuen Cathedralkirche zu Rottenburg, Tübingen 1828, S. 15.

16 Glockentürme sind allerdings zumeist ein im Mittelalter hinzugefügtes Element frühchristlicher Basiliken, und sie sind nie paarweise vorhanden.

17 Der ins Mittelschiff gezogene Chor, die halbkreisförmige Apsis und das Fehlen von Seitenkapellen sind von frühchristlichen Basiliken übernommen.

18 Klaus DÖHMER, »In welchem Style sollen wir bauen?« Architekturtheorie zwischen Klassizismus und Jugendstil, München 1976, S. 94.

19 Ebd., S. 99.

20 »Wesentliche Voraussetzung für die Ausbildung eines historisierenden Formenpluralismus sind freilich bereits in der klassizistischen Stilstruktur selbst und in der Vielfalt ihrer stilistischen Unterprogramme angelegt: Antikes Zitat wechselt da mit palladianischer Allusion, eklektische Motivübernahme mit unverhohlener Kopie. Kompliziert wird diese Situation durch eine, der Antikenrezeption des Quattrocento vergleichbare, originelle Verarbeitung des historisch Vorgegebenen, die den Klassizismus letztlich mit allen Merkmalen stilistischer Autonomie versieht. – Klaus DÖHMER, »In welchem Style sollen wir bauen?« (Anm. 18), S. 20.

Sakristei sind in Saint-Philippe-du-Roule so um den Chor angeordnet, daß der rechteckige Grundriß nicht beeinträchtigt wird.

Die zeitgleich mit Heigelins Entwurf gebauten spätklassizistischen Pariser Kirchen, die ebenfalls in der Nachfolge von Saint-Philippe-du-Roule stehen, besitzen mit Ausnahme von Saint-Pierre-du-Gros-Cailou, der 1822 bis 1832 von Étienne-Hippolyte Godde gebaut wurde, noch die klassizistischen Architravkolonnaden und sind deshalb noch weit stärker als Heigelin der Vergangenheit verhaftet. Trotzdem Heigelin die Architravkolonnade durch Arkaden ersetzt und mit Hilfe der Fresken und der historischen Zitate »romantische« Architektur zu schaffen versucht, löst er sich nicht von dem klassizistischen Typus der Pseudobasilika, wie z. B. die 1829 begonnene Münchner Ludwigskirche von Friedrich von Gärtner (1792–1847), die mit dem klassizistischen Formenrepertoire bricht. Heigelins Domentwurf ist demnach im Übergang zwischen Klassizismus und Historismus anzusiedeln. Seine Unsicherheiten in Planung und Disposition liegen unter anderem an der Entstehung in dieser Umbruchphase.

Heigelin gelingt es nicht, die historisierenden Versatzstücke mit dem antikischen Formenrepertoire zu einer Einheit zu verschmelzen. Ganz deutlich zeigen dies die Proportionen des Äußeren. Der massive Block der Kirchenfassade steht den kahlen Glockentürmen gegenüber, die Arkaden stellen keine echte Verbindung her.

Auch das Innere bietet kein einheitliches Bild. Der Kontrast zwischen der üppigen Dekoration und der klassizistischen Form der Architektur wird nicht überwunden. Dies wird deutlich im Vergleich mit der Kirche St. Georg in Bensheim von Georg Moller, die 1826 bis 1830 erstellt wurde und deren Inneres als Vorbild in Frage kommt²¹. Im Inneren von St. Georg werden die antikischen Formen in der Dekoration durchgehalten, z. B. beim kassettierten Tonnengewölbe. Auch die größere Helligkeit ist überzeugender. Sie wird durch größere Fenster in den Abseiten und einen durch Rundbogenfenster belichteten Chor erreicht. Daß Heigelin sich gewisser Unsicherheiten bewußt war, zeigt die zweite Version von 1832, die einen Teil der Mängel beseitigt.

Trotzdem Bischof Keller und Ignaz Jaumann mit Heigelins Domentwurf zufrieden waren, sah sich Bischof Keller genötigt im Dezember des Jahres 1834 einen neuen Architekten, Heinrich Hübsch, zu beauftragen, denn Heigelin verstarb im Jahr 1833.

5. Das Domprojekt des Architekten Heinrich Hübsch

Heinrich Hübsch (1795–1863) lebte 1834 in Karlsruhe. Er war Schüler Friedrich Weinbrenners und sein Nachfolger als oberster badischer Baubeamter. Obwohl Protestant, war er zeitlebens der ultramontanen Bewegung zugetan²². 1850 trat er zum Katholizismus über. Einerseits mag Bischof Keller ihn gewählt haben, weil er als Fachschriftsteller und Architekt schon große Bekanntheit erlangt hatte, andererseits war er bekannt für seine Fähigkeit, kostengünstig zu bauen. Er berechnete für seinen Domentwurf, einer doppeltürmigen Emporenbasilika mit Vierungsturm und Querschiff, eine Bausumme von nur 100 000 Gulden, wobei er eine von ihm erfundene Gewölbekonstruktion und die Reduktion der Baumasse als Haupteinsparungsmöglichkeit ansah²³.

²¹ Heigelin kannte Georg Moller persönlich.

²² Er bezeichnete sich selbst in einem Brief vom 16. 4. 1859 an Ludwig I. von Bayern als einen »Ultramontanen«. – Vgl. dazu: Joachim GÖRICK, Die Kirchenbauten des Architekten Heinrich Hübsch, Diss., Karlsruhe 1974, S. 171.

²³ Friedrich Gärtner's Ludwigskirche in München ist in Größe und Anlage vergleichbar, kostete allerdings 950 000 Gulden (für Bau und Ausstattung).

Die Lithographie der Außenansicht, die 1835 gedruckt wurde, zeigt einen monumentalen Backsteinbau, der mit einer Verkleidung von Hausteinquadern aus dem gelben Sandstein der Region geplant war. Der Kirchenbau wird von zwei fünfgeschossigen Türmen mit hohen, pyramidenförmigen steinernen Helmen beherrscht. Die Türme besitzen zwei Zwischengeschosse mit Säulengalerie am Turmfuß und unterhalb der Helme. Sie sind an den Ecken mit Lisenen verstärkt. Die drei unteren Turmgchosse besitzen kleine Rundbogenfenster, die beiden oberen große Biforien, womit das in der romanischen Kunst aus statischen Gründen herrschende Prinzip der nach oben hin vergrößerten Wandöffnungen verwirklicht ist. Außer den Fenstern der beiden oberen Turmgchosse besitzen alle Fenster eine Rahmung mit Ornamentbändern.

Die Türme entsprechen der Breite der Seitenschiffe, der Fassadenmittelteil der Breite des Mittelschiffes. Der mittlere Teil der Fassade ist durch Lisenen dreigeteilt und besitzt im obersten Geschoß drei Rundbogenfenster, von denen das mittlere vergrößert ist. Über diesen Rundbogenfenstern und in den Turmhelmen befinden sich kreuzförmige Öffnungen. Das Satteldach ist relativ steil. Die hohe Vorhalle in Form eines Pfeilerportikus ist durch eine Freitreppe erreichbar, die zur Fassade hin durch eine achteckkreisförmige, flache Auffahrt für Kutschen ergänzt wird. Das flache Satteldach der Vorhalle ist mit je zwei Giebelplastiken über den Eckpfeilern und einer auf der Giebelspitze geschmückt. Durch die hohen Rundbogenöffnungen der Vorhalle werden drei Rundbogenportale sichtbar.

Das sehr schlichte Äußere der Fassade wirkt vor allem durch die starke Vertikalität und ihre monumentale Größe. Die Außenansicht, die den Betrachterstandpunkt seitlich erhöht festlegt, gibt auch den Blick frei auf die pultgedeckten Seitenschiffe mit Strebepfeilern, das vorkragende Querschiff mit hohem Seitenportal und den achteckigen Vierungsturm, der so niedrig ist, daß man auch von einer Kuppel sprechen kann. Er besitzt ein pyramidales Dach über einer Galerie²⁴.

Ins Innere sollte der Besucher durch eine zwischen den Türmen befindliche Eingangshalle gelangen, die durch Pfeiler vom Mittelschiff getrennt ist. Es handelt sich um eine gewölbte Basilika mit rheinischem Stützenwechsel²⁵ und einer Apsis in Form einer riesigen Konche, die beinahe die gesamte Breite des Mittelschiffes einnimmt. Die Emporen werden ohne Unterbrechung über Querschiffe, Chor und Eingangshalle fortgeführt. In den Querschiffen und über der Eingangshalle besitzt der Emporenzugang eine Brüstung ohne Arkaden. Die Emporen sind durch Treppen an den westlichen Enden des Querschiffes zu erreichen.

Auffallend sind die hohen und weiten Arkaden und Fenster und das weiträumige Mittelschiff. Aufgrund des dominierenden Mittelschiffes und der Scheidewandern, die auf ein Minimum an Masse reduziert werden, fallen Emporen und Seitenschiffe als Raumelemente kaum ins Gewicht und »bilden eine Art zweischalige Außenhaut«²⁶.

Die Seitenschiffe besitzen weder Kapellen, noch Fenster und sind durch zwei Treppenstufen gegenüber dem Mittelschiff erhöht. Jedes der fünf Langhausjochs besteht aus zwei auf einer schlanken Säule mit ornamentalem Kapitell ruhenden Arkaden zwischen den Pfeilern. Über einer steinernen Brüstung erheben sich die Arkaden der Emporen in gleicher Höhe und Weite wie im Erdgeschoß. Die Emporen sind durch Rundbogenfenster belichtet. Im Obergedanken befinden sich große Drillingsfenster über einer Blendbrüstung.

Das Gewölbe des Mittelschiffes besteht aus zwei ansteigenden Quertonnen pro Joch, die in der Mitte aufeinandertreffen und so flach sind, daß der im Mittelschiff stehende Betrachter die Wölbung kaum erkennen kann. Zwischen den Jochen befinden sich Schwibbogen, die

24 Es existiert eine gewisse Ähnlichkeit mit den Vierungstürmen von Sant' Ambrogio in Mailand oder der Abteikirche von Maria Laach. Vor allem das flache Dach und die Zwerggalerie könnten von Sant' Ambrogio stammen, während die Rundbogenfenster eher an Maria Laach erinnern.

25 Das heißt, daß sich Pfeiler und Säulen abwechseln.

26 Joachim GÖRCKE, Kirchenbauten (Anm. 22) S. 55.

entsprechend dem Gewölbe sehr hoch ansetzen. Auch die Seitenschiffe besitzen eine fast scheidrechte Wölbung. Hübsch hatte diese Form des Gewölbes und das dazugehörige Konstruktionsverfahren erfunden, zuerst in der 1834 bis 1837 in Bulach bei Karlsruhe gebauten St. Laurentiuskirche angewandt und in seinem Werkverzeichnis »Bauwerke« im Jahr 1838 ausführlich vorgestellt²⁷. Die leichte Bauweise durch das ausgeklügelte System von Widerlagern und Strebebögen, die in die Konstruktion eingebunden sind, bedingt einen geringen Materialverbrauch und ist deshalb kostensparend.

Da die Gewölbe flach sind, können die Obergadenfenster bis nahe an deren Scheitel reichen und sie so gut ausleuchten. Auch der Vierungsturm trägt zur Helligkeit in den oberen Zonen der geplanten Domkirche bei. Das Klostergewölbe²⁸ des Vierungsturmes erhebt sich über Trompen, über denen sich Arkaden und darüber je zwei Fenster pro Turmsegment befinden. Das aus dem Vierungstum einfallende Licht beleuchtet auch den fensterlosen Chor, der im Gegensatz zu den anderen hell erleuchteten Raumteilen in mystisches Halbdunkel getaucht ist. Dies ist für romantische Kirchen typisch. Hübsch äußerte dazu, daß die andächtige Stimmung nicht durch zu große Helligkeit des Kirchengebäudes verscheucht werden solle und es für diese Stimmung vorteilhaft sei, wenn das Licht vorzugsweise von oben komme²⁹.

Wie bei Heigelins Domentwurf sind die Nebenräume wie Sakristei und Paramentenkammer in einem Halbrund konzentrisch um die Apsis herum vorgesehen, um den geschlossenen Baukörper und die frühchristliche Form des Chors nicht zu beeinträchtigen. Sie sind durch Treppen am Ostende der Querschiffe zu erreichen.

Die Form der doppeltürmigen Emporenbasilika mit Vierungsturm und die starke Vertikalität, die im Gegensatz zu den klassischen Proportionen steht, erinnert an romanische Kirchen. Auch viele Details wie Strebebfeiler, Rundbogenfenster, Stützenwechsel und gewisse, ganz unklassische Ornamente, wie z. B. die Säulenkapitelle und die Fensterlaibungen, sind ein Rückgriff auf die Romanik.

Ins 19. Jahrhundert gehört der Versuch, einen Einheitsraum zu schaffen, wozu ein breites Mittelschiff und überschaubare Nebenräume wie Abseiten und Emporen gehören, die durch möglichst schlanke Stützen vom Mittelschiff getrennt sind, um ein »Verströmen des Hauptraumes in nicht überschaubare Anräume«³⁰ zu verhindern. Weitere Merkmale, die trotz der historischen Anleihen den Entwurf eindeutig dem 19. Jahrhundert zuordnen lassen, sind der geschlossene Baukörper, die Flächigkeit der architektonischen Gliederung und Details wie die Giebelplastiken der Vorhalle. Auch die geringe Masse, die Schwerelosigkeit der Bauteile, wie z. B. der Türme, entsprechen der Ästhetik des 19. Jahrhunderts. Zum Eindruck der Schwerelosigkeit tragen die großen Rundbogenöffnungen der Fenster, der Vorhalle und der Portale bei, die in der romanischen Kunst so nicht möglich gewesen wären. Die weiten Arkaden und die schlanken Säulen erinnern eher an Kirchen der florentinischen Frührenaissance wie San Lorenzo oder Santo Spirito von Filippo Brunelleschi als an romanische Kirchen.

Hübschs historische Anleihen sind eindeutiger als die von Heigelin, außerdem adaptiert er stärker mittelalterliche als frühchristliche Vorbilder. Sein Domentwurf gehört dem von ihm zunächst nur in der Theorie erfundenen und im Jahr 1828 in seiner Veröffentlichung »In welchem Style sollen wir bauen?« vorgestellten »Rundbogenstil« an. Der Rundbogenstil zeichnet sich vor allem durch seine stilistische Offenheit aus, denn er verbindet Elemente

27 Vgl. dazu: Heinrich HÜBSCH, *Bauwerke*, Textband, Karlsruhe 1838, S. 40–53.

28 Da bei der Abbildung des Inneren das Gewölbe des Vierungsturmes nicht erkennbar ist, kann aufgrund des pyramidalen Daches auf ein Klostergewölbe geschlossen werden.

29 Vgl. dazu: Heinrich HÜBSCH, *Bauwerke*, Textband, Karlsruhe 1838, S. 27.

30 Johannes GERSTNER, *Studien zur Rezeption der »altchristlichen Bauart« in Kirchen der deutschen Romantik*, Diss., München 1990, S. 145.

verschiedenener »rundbogiger« Stile wie der Romanik und der italienischen Renaissance aber auch frühchristliche und byzantinischen Formen zu einer Einheit. Seine größte Verbreitung erfuhr er in Süddeutschland. Im Gegensatz zur künstlerischen und stilistischen Offenheit des Rundbogenstils waren Neuromanik und Neugotik, die ihn ab der Jahrhundertmitte verdrängten, von stilistischer Reinheit geprägt.

Nach der Auffassung Hübschs handelte es sich nicht um den Rundbogen als ästhetisches Prinzip, sondern um eine Art der Konstruktion, die sich gegen den »Nothbehulf-Styl und Lügen-Styl«³¹ des Klassizismus wandte, den er als unzeitgemäß bezeichnete. Der Vorwurf der Lüge traf vor allem auf die klassizistischen Architravbauten zu, bei denen immer eine Arkadenkonstruktion unter dem Architrav versteckt wurde, weil nur diese dem Schub des Gewölbes standhalten konnte. Für Hübsch war die »Wahrheit« der Konstruktion das oberste Prinzip. Dekoration und Ornament duldete er nur zur Unterstreichung der Konstruktion, dazu gehörte auch die Materialgerechtigkeit und -sichtigkeit, die bei ihm zu einer ästhetischen Kategorie wurde. Er verwendete einfache Materialien wie Backstein. Verputz lehnte er ab.

Hübsch strebte eine Versachlichung der Architektur an, indem er die Funktionalität und die Unterordnung der Dekoration betonte. Trotzdem er sich für den technischen Fortschritt einsetzte, verurteilte er moderne Eisenkonstruktionen, durchaus zeittypisch, als unangemessen für den Kirchenbau, denn nur die traditionelle Art der Einwölbung war seiner Meinung nach »monumental« und damit einer Kirche würdig.

Die Sachlichkeit seiner Kirchenbauten, die wir heute als modern empfinden, wurde von seinen Zeitgenossen nicht einhellig begrüßt. Die Sinnlichkeit, die eine Kirche ausstrahlen sollte, um den Betrachter in ein romantisches Gefühl zu versetzen, kam nach ihrer Ansicht zu kurz. Er selbst sah diese Problematik, hielt die »Wahrheit« der Konstruktion aber für so wichtig, daß er diese Nüchternheit in Kauf nahm. 1838 äußerte er, wodurch sich seine Kirchenbauten von mittelalterlichen unterscheiden: ... *durch mehr raffinierte Constructionen, durch mannigfachere Formen, durch leichtere mit mehr Fenstern versehene Massen und – leider auch durch größere Nüchternheit*³².

Damit brachte er die Wirkung seiner Kirchen auf den Punkt. Sie beeindruckten durch das weitgehende Fehlen von Dekoration, ihre großzügigen Proportionen und ihre ausgefeilte Konstruktion³³.

Vielleicht war diese Kombination von Nüchternheit, die dem Rationalismus der Staatskirchler entgegenkam, und monumentaler Eleganz, die das Streben nach kirchlicher Autorität der ultramontanen Bewegung ausdrückt, der Grund dafür, daß Bischof Keller Hübschs Entwurf so zugetan war, daß er sich intensiv bemühte, ihn zu verwirklichen. Schließlich war er selbst zeitlessly zwischen den beiden Polen des Staatskirchentums und des Ultramontanismus hin- und hergerissen³⁴.

31 Heinrich HÜBSCH, In welchem Style sollen wir bauen? Repr. d. Ausg. Karlsruhe 1828, mit e. Nachw. v. Wulf Schirmer, Karlsruhe 1984, S. 23.

32 Heinrich HÜBSCH, Bauwerke, Textband, Karlsruhe 1838, S. 6.

33 Trotz des »Mankos« der Nüchternheit entsprach seine Bauweise vor allem den Anforderungen der Zeit nach Sparsamkeit, weshalb eine große Anzahl seiner Kirchenentwürfe in Baden zur Ausführung kam. Es waren vor allem kleine Landkirchen, bei denen Nüchternheit aus Gründen der Kostenersparnis erwünscht war.

34 Mit den Staatskirchlern mußte er sich arrangieren, weil er sonst der Regierung ganz das Feld überlassen hätte. Dem Ultramontanismus mußte er Rechnung tragen, weil dieser als junge Bewegung die Kraft besaß, die katholische Kirche vom Joch des Staates zu befreien, außerdem war von dieser Seite die Kritik an seiner liberalen Haltung groß. – Vgl. dazu: Hubert WOLF, Johann Baptist von Keller (1774–1845). Das Bild eines Bischofs im Spannungsfeld von Staat und Kirche, von Aufklärung und Orthodoxie, in: RJKG 3, 1984, S. 213–233.

6. Warum der Dombau nicht verwirklicht wurde

Eigentlich wäre Bischof Keller eine Rückverlegung von Generalvikariat und katholisch-theologischer Fakultät und Priesterseminar nach Ellwangen lieber als ein Domneubau gewesen³⁵. Da die Entscheidung der Regierung nicht rückgängig zu machen war, galt es, die in Rottenburg bestehenden Verhältnisse zu verbessern.

Trotzdem König Wilhelm I. am 11. Juli 1828 das Sammeln von freiwilligen Spenden für den Domneubau verboten hatte, und von staatlicher Seite keine Gelder zu erwarten waren, gab Bischof Keller nicht auf. Er versuchte in einem Zirkularschreiben vom 10. Dezember 1828 das Verbot zu umgehen, indem er mit gutem Beispiel und einer Spende von 100 Gulden den Geistlichen voranging, um sie so indirekt zu Dombauspenden zu animieren. Wirklich trafen auf diese Aufforderung einige Spenden beim Bischöflichen Ordinariat ein.

Einen weiteren Versuch, an Spendengelder für den Dombau zu gelangen, unternahm das Bischöfliche Ordinariat am 23. Juli 1830. Es sandte ohne Genehmigung des Katholischen Kirchenrats einen Erlaß an die Dekanate, in dem zu freiwilligen Beiträgen aufgerufen wurde. Auch diese Kollekte wurde vom König am 21. August 1830 untersagt.

Ungeachtet dieser Schwierigkeiten ließ sich Bischof Keller nicht entmutigen. Er ließ 1834 Heinrich Hübsch vor seiner Verpflichtung zum Dombauarchitekten mitteilen, daß er glaube, die 100 000 Gulden beschaffen zu können³⁶. Bis 1838 war der Katholische Kirchenrat jedoch zu keinerlei Zugeständnissen bereit. Auch einem Antrag zur Bewilligung einer Summe von 80 000 bis 100 000 Gulden für den Dombau, den Bischof Keller in den Württembergischen Landtag am 21. Juni 1839 einbrachte, war kein Erfolg beschieden. Die letzten ebenso erfolglosen diesbezüglichen Anträge an den Katholischen Kirchenrat kamen im Oktober des Jahres 1842 vonseiten Ignaz Jaumanns und des Stiftungsrats der Dom- und Stadtpfarrkirche.

Nach 1845, dem Todesjahr Bischof Kellers, ging es nicht mehr darum, einen neuen Dom zu bauen, sondern um eine Verlegung des Bischofsitzes in eine »geeignete« Stadt. Vor allem die ultramontane Bewegung hielt Rottenburg als Bischofsitz für ungeeignet. Die Forderung war, alle kirchlichen Institutionen, Theologiestudium, Priesterseminar und Ordinariat wieder in einer Stadt zu vereinigen, um erstens einen verstärkten Einfluß des Bischofs auf die Theologenausbildung zu gewährleisten und zweitens die Trennung von Studium und Priesterseminar aufzuheben. Vorbild für diese Art der Theologenausbildung war das Tridentinische Seminar. Rottenburg kam wegen mangelnder Gebäude für die Vereinigung der drei Institutionen nicht in Frage. Tübingen, die protestantische Stadt, galt als gänzlich ungeeigneter Ausbildungsort³⁷. So kam für die Ultramontanen Ellwangen als katholisch geprägte Stadt mit einer ausreichenden Anzahl von Gebäuden immer noch bzw. wieder in Frage. Ellwangen besaß außerdem mit der Stiftskirche einen »würdigen« zukünftigen Dom. Hier wird deutlich, daß der Martinsdom von ultramontaner Seite nur stellvertretend für eine umfassende Kritik an den kirchenpolitischen Verhältnissen benutzt wurde.

35 Im Jahr 1821 äußerte er diese Forderung in einer anonymen, von ihm verfaßten Flugschrift und trug sie in der Zweiten Kammer des Württembergischen Landtags vor. – Vgl. dazu: Rudolf REINHARDT, Wer war der Verfasser der Flugschrift »Stimme der Katholiken im Königreiche Württemberg. Wünsche und Bitten« (1821)? Ein Nachtrag, in: DERS. (Hg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, Tübingen 1977, S. 353–357.

36 Vgl. dazu: Empfehlungsschreiben eines Karlsruher Professors vom 4. Dezember 1834 an den Bischof, in: DAR Bestand G1.1, (A6.4a.) Nr. 208.

37 Vgl. dazu: Gisela ZEISSIG, Zurück nach Ellwangen? Die Bemühungen um eine Rückverlegung von Bischofsitz, Katholisch-Theologischer Fakultät und Priesterseminar in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: RJKG 3, 1984, S. 235–257.

1848/50 ergab sich durch die neugewonnene Autonomie der Kirche die Möglichkeit, die Rückverlegung erneut zu fordern. Bischof Joseph Lipp (1795–1869), der Nachfolger Bischof Kellers, blieb in dieser Angelegenheit neutral, weil er von 1850 bis 1852 geheime Verhandlungen führte, um Priesterseminar und Bischöfliches Ordinariat in die ehemalige Prämonstratenserabtei Obermarchtal bei Ehingen zu verlegen. Auch dieser Plan scheiterte, erklärt aber Bischof Lipps Desinteresse an einem Domneubau³⁸. Das Interesse seiner Nachfolger galt ebenfalls anderen Neubauprojekten. Sie sahen unter anderem dringendere Bedürfnisse in den Diasporagemeinden.

Der Kritik an ihrer Stadt wollten die Rottenburger im Jahr 1899 begegnen, indem sie die Domneubaufgabe wiederum aufgriffen. Die Forderung nach einem Domneubau war umso berechtigter, als die räumlichen Unzulänglichkeiten des Martinsdoms durch das Anwachsen der Bevölkerung spürbarer geworden waren. Bischof Paul Wilhelm von Keppler ließ sich nach anfänglichem Zögern von der Sache begeistern. Aus Anlaß seines 25jährigen Priesterjubiläums im August 1900 schenkten ihm die Rottenburger einen Dombauplatz an einem Hügel außerhalb der Stadt, der »Schelmen« genannt wird.

Der Bischof initiierte ab 1902 mehrere Spendenaufrufe. 1914 waren 570 000 Reichsmark zur Arrondierung des Bauplatzes³⁹ und zum Dombau zusammengekommen. Im Herbst 1914 sollte die Grundsteinlegung erfolgen, doch der Erste Weltkrieg machte diese Pläne zunichte.

7. Josef Cades' Dombauentwürfe

Bischof Keppler galt als Kunstfachmann und wurde diesbezüglich häufig um Rat gefragt. Da er eine persönliche Vorliebe für die romanische Kirchenbaukunst hatte, empfahl er häufig den Stuttgarter Architekten Josef Cades (1855–1943), der sich auf diesen Stil spezialisiert hatte. Er übertrug Cades den Auftrag für die Planung der Bischofskirche, und dieser legte 1903 seinen ersten Entwurf vor, den er mehrfach variierte. Der Rottenburger Dom sollte in romanischen Formen gebaut werden. Um die Jahrhundertwende war die Wahl beim Bau katholischer Kirchen in Deutschland ohnehin nur auf Romanik oder Gotik beschränkt. Was als »neuer Stil« bezeichnet wurde, lehnte man für den katholischen Kirchenbau mit der Begründung ab, es handle sich um eine vorübergehende Mode, der Kirchenbau aber müsse Jahrhunderte überdauern und deshalb zeitlos und in der Tradition verwurzelt sein. Dasselbe galt für die Konstruktion, neue Materialien wie Beton wurden nur an unsichtbaren Stellen des Gebäudes verarbeitet, um den »mittelalterlichen« Eindruck nicht zu beeinträchtigen.

Cades plante den Dom im sogenannten »Übergangsstil«, einer Spätphase der Romanik, die nach 1890 häufig für Kirchenbauten verwendet wurde. Zu den Kennzeichen des Übergangsstils äußerte sich »Der erste Plan zum neuen Dom«, eine undatierte, gedruckte Schrift zum Dombau.

»Die Hauptgrundsätze, die ihm für die vorliegenden Pläne maßgebend waren, sind folgende: Romanischer Stil, gotische Konstruktion (Spitzbogengewölbe, Strebebögen und Strebebögen) und moderne Grundrißverhältnisse (besonders ein weites Mittelschiff).«⁴⁰

Die Beliebtheit des Übergangsstils gegenüber der Hochromanik lag in seiner größeren Flexibilität in Konstruktion und Dekoration und in der leichteren und damit preiswerteren Bauweise.

38 Vgl. dazu: Rudolf REINHARDT, Obermarchtal als Bischofsitz? Die Verhandlungen des Rottenburger Bischofs Joseph von Lipp mit dem Hause Thurn und Taxis (1850 bis 1852), in: DERS./Max MÜLLER/Wilfried SCHÖNTAG (Hg.), Marchtal, Ulm 1992, S. 355–365.

39 Nach langen Verhandlungen um alternative Bauplätze in der Stadt hatte man sich schließlich auf den ursprünglichen auf dem Schelmen geeinigt.

40 DAR Bestand Gl.1, (A6.4a), Nr. 209.

Der erste Entwurf von 1903 ist eine Basilika mit Doppelturmfassade und Querschiff ohne Vierungsturm. Die Fassade ist durch kräftige Strebe Pfeiler an den Ecken der Türme dreigeteilt. Der mittlere Teil der Fassade ist breiter als die Türme. Diese bestehen aus fünf Geschossen von ungleicher Höhe und besitzen hohe pyramidenförmige Helme. Die weit nach oben gezogenen, kräftigen Strebe Pfeiler hat Cades von den romanischen Kirchen der Normandie übernommen, wie z. B. Sainte-Trinité in Caen.

Oberhalb des umlaufenden Sockels führen drei rundbogige Stufenportale, die durch je eine Freitreppe erreichbar sind, ins Innere der Kathedrale. Das mittlere Portal ist vergrößert. Im zweiten Geschoß befinden sich über einer Galerie je zwei Rundbogenfenster in den Türmen und in der Mitte eine Fensterrose, die eine getreue Nachbildung derjenigen der Westfassade der Kathedrale Notre-Dame in Laon ist. Das schmale Zwischengeschoß enthält an den Türmen je eine kleines Rundfenster, während die Galerie im Mittelteil durch die große Fensterrose etwas nach oben gerückt ist, darüber der Giebel mit Zwillingsfenster. Die beiden oberen Stockwerke der Türme enthalten ebenfalls Zwillingsfenster.

Die Fassade ist detailarm und wegen der flächigen Gesimse und kräftigen Strebe Pfeiler stärker vertikal als horizontal gegliedert. Durch diese Tatsache und ihre monumentale Größe ist sie eindeutig auf Fernsicht angelegt.

Die Seitenansicht zeigt die pulggedeckten und mit Rundbogenfenstern versehenen Seitenschiffe, die durch Strebebogen mit der Hochschiffwand verbunden sind. Diese sind nötig, weil die großen Zwillingsfenster den Obergaden auf eine geringe Masse reduzieren. Das Langhaus ist in fünf, der Chor in drei Joche eingeteilt. Das Querhaus besitzt wie die Türme zwei Strebe Pfeiler an jeder Ecke. Weil das Querhaus ebenso hoch wie das Langhaus und der Chor ist, besitzt der Bau eine einheitliche Firsthöhe. Die Querschifffassade ist weniger aufwendig gestaltet als die Westfassade. Statt der Fensterrose besitzt sie ein Radfenster, der Giebel eine Blendarkade und einen Sechspaß. Am Chorbau befinden sich drei radiale, halbrunde Kapellen.

Der Charakter des Außenbaus ist »romanisch« durch die dekorativen Details wie Rundbogenöffnungen der Fenster und Portale; »gotisch« sind die konstruktiven Elemente wie das Strebewerk, Details wie die Fensterrose, auch die fehlende Massigkeit der Architekturelemente wie der Türme, überhaupt deren geringe Anzahl und der fehlende Vierungsturm.

Drei Vorhallen führen in das Innere, das Kreuzrippengewölbe, Chorumgang und ein umlaufendes Triforium besitzt. Die Joche werden durch Gurte voneinander getrennt, die breit und bandförmig sind und oben spitzbogig zulaufen. Die dreiviertelrunden Kreuzrippen und die bandförmigen Gurtrippen sind romanisch, die Konstruktion des Gewölbes ist gotisch.

Die Pfeilerarkaden sind rundbogig im Langhaus, die fünf Säulenarkaden des Chorumgangs leicht spitzbogig. Das Triforium besteht aus vier Rundbogenarkaden in jedem Joch. Das Querschiff besitzt die Breite von zwei Jochen und in Verlängerung der Schildmauer des Langhauses Emporen. Der absidial schließende Chor besitzt ein Segelgewölbe und ist wegen der darunter vorgesehenen Grablege um einige Stufen erhöht.

Wahrscheinlich im selben Jahr entwarf Cades eine Variation der Doppelturmfassade. Hier ergeben sich vor allem im Mittelteil Abweichungen, die Fensterrose entfällt, an ihrer Stelle befindet sich ein Rundbogenfenster zwischen Blendarkaden, im Giebel sind zwei Zwillings- und ein kreisförmiges Fenster vorhanden.

Ein weiterer Damentwurf ist zusammen mit Erläuterungen in dem Vortrag »Die Rottenburger Dombauffrage« von Bischof Keppler abgebildet, den er im Jahr 1904 hielt und der 1905 in seinem Buch »Aus Kunst und Leben« erschien⁴¹. Der wesentliche Unterschied ist, daß es sich bei dieser Fassung um eine Emporenbasilika handelt, wodurch der Wandaufbau vierzig

41 Die Einnahmen aus diesem Buch flossen in den Dombauffonds. Paul Wilhelm von Keppler, Die Rottenburger Dombauffrage, in DERS., Aus Kunst und Leben, Freiburg im Breisgau 1905, S. 288–310.

wird. Grundlegend für die Doppelturmfassade ist die Variation von 1903 ohne Fensterrose. Sie wird durch eine Lisenengliederung bereichert und geringfügig verändert. Die Blendarkade des Giebels zieht sich hier auch um die Türme, wodurch die kreisrunden Fenster der Türme entfallen. In der Seitenansicht befinden sich über den Rundbogenfenstern der Seitenschiffe die Zwillingenster der Emporen und am Obergaden drei gekuppelte Fenster, deren mittleres erhöht ist. Der Seiteneingang ist nun am vierten Joch des Langhauses. Die Querhausfassade besitzt statt des Portals zwei Rundbogenfenster gleich denen der Seitenschiffe und eine Galerie auf Höhe der Emporen.

Die Emporen öffnen sich zum Mittelschiff mit einer den Fenstern des Obergadens entsprechenden dreiteiligen Rundbogenöffnung. Diese gekuppelte Rundbogenöffnung ähnelt denen der Empore des Limburger Doms. Das Triforium schrumpft zu einer Rundbogenöffnung. Das Querhaus tritt in der unteren Zone noch weniger als bei dem Entwurf von 1903 in Erscheinung, weil die Emporen in Verlängerung der Scheidmauern die Vierung begrenzen. Statt der Zwillingenster des ersten Entwurfs besitzt der Chor oberhalb des Umgangs und einer Blendarkade große Rundbogen- und ein Rundfenster.

Als späthistoristisches Bauwerk wurde der Rottenburger Domentwurf von Josef Cades mit archäologischer Genauigkeit geplant, das heißt, es läßt sich für jedes Detail ein mittelalterliches Vorbild finden. Innerhalb des vorgegebenen Rahmens der Stile sollten die Architekten historisierender Architektur durchaus Erfindungsgabe beweisen, die trotz des geringen Spielraums anerkannt wurde. Zum Beispiel »verbesserte« Cades das Vorbild der romanischen Kathedrale von Langres für den Innenraum nach seinen Vorstellungen⁴². Aus diesem Grund empfanden sich die Architekten des Späthistorismus zwar als traditionsverbunden, aber auch als durchaus »modern«. Der größte Vorwurf gegenüber einem Architekten war, ein »bloßer Compiler« zu sein oder, schlimmer noch, eine reine Kopie geschaffen zu haben⁴³. Wegen des geringen Spielraums in der eigenschöpferischen Leistung lassen sich späthistoristische Kirchenbauten nur bei genauerem Hinsehen von mittelalterlichen unterscheiden. Ein Unterscheidungsmerkmal ist der geschlossene Baukörper, der wie aus einem Guß wirkt im Gegensatz zu den mittelalterlichen Vorbildern, die durch die lange Bauzeit bedingt verschiedenen Bauphasen sichtbar machen.

Cades' Domentwurf fällt durch seine einfache und klare Baukonzeption auf, die weitgehend auf mittelalterliche Schmuckformen und Details verzichtet, wodurch der Wandaufbau karg und flächig wird. Ein gern in Kauf genommener Nebeneffekt dieser Detailarmut war, daß diese Sparsamkeit bei der Konstruktion auch nach außen sichtbar war, wodurch der Vorwurf der Verschwendung umgangen wurde.

In seiner Schlichtheit erinnert Cades' Kathedralentwurf an den von Heinrich Hübsch, und wie bei diesem wirkt seine zurückhaltende Dekoration erstaunlich aktuell, vor allem im Vergleich mit der »barockisierenden Plastizität«⁴⁴ anderer späthistoristischer Kirchen. Trotzdem ist er wegen seiner gesamten Konzeption mehr dem 19. als dem 20. Jahrhundert zuzurechnen.

Wenn auch vor dem Ersten Weltkrieg einige protestantische Kirchen in Württemberg und auch ein paar katholische mit der Tradition brachen⁴⁵, so stellte doch der Erste Weltkrieg in

42 Vgl. dazu: Brief von Cades an das Bischöfliche Ordinariat vom 20. Januar 1903, in: DAR Bestand Gl.I, (A6.4a), Nr. 209.

43 Vgl. dazu: Der Kirchenbau von Schweningen, in: Archiv für christliche Kunst, X. Jg., Stuttgart 1892, S. 24.

44 Valentin HAMMERSCHMIDT, Anspruch und Ausdruck in der Architektur des späten Historismus in Deutschland (1860–1914), Frankfurt a. M./Bern/New York 1985, S. 107.

45 Die 1910/11 erstellte Salvatorkirche in Aalen von Hugo Schlösser besteht aus einem weiten, zentralisierten Raum mit Rabitzgewölbe und lehnt sich an barocke Formen an. Die 1912/13 gebaute

Württemberg die Wende dar. Danach brach man auch im katholischen Kirchenbau endgültig mit der Tradition, und Cades' Kirchen waren unmodern. Das war ein ungeheurer Wandel binnen sehr kurzer Zeit. Als sie entworfen wurde, galt die Rottenburger Domkirche als zeitgemäß, schon 1913 war sie umstritten⁴⁶, und nach 1918 galt sie als veraltet.

8. Die Entwicklung nach dem Ersten Weltkrieg

Die Inflation von 1923 hatte den Dombaufonds zu einem Nichts zusammenschmelzen lassen und an Dombaupläne war zwischen 1918 und 1945 nicht zu denken, denn es gab andere Prioritäten. Dennoch mußte Bischof Sproll am 6. 3. 1928 betonen, daß ein Domneubau zwar zur Zeit die finanziellen Möglichkeiten der Diözese übersteige, daß der Plan aber nicht aus dem Auge gelassen werde⁴⁷, denn es galt, eine große Zahl von Dombaubefürwortern zu beruhigen, die ihr Anliegen wiederholt äußerten. So begnügte man sich 1928, zur Feier des 100jährigen Jubiläums der Diözese, mit einer Renovierung der Martinskirche.

Der Rottenburger Architekt Hans Lütke-meier machte im September 1945 einen Versuch, die Dombaufrage wiederzubeleben. Er verfaßte die Denkschrift »Die Bischofsstadt Rottenburg in ihrer zukünftigen Entwicklung und städtebaulichen Gestaltung«. Darin verbreitete er die Idee, das Landesgefängnis von Rottenburg nach Münsingen zu verlegen, um auf dem freiwerdenden Gelände einen Dom zu bauen. Mit diesem Vorschlag trat er an das Bischöfliche Ordinariat heran, das sich deutlich von diesen Plänen distanzierte⁴⁸.

Seither gibt es keine konkreten Pläne zu einem Domneubau. 1965 wurde der Dombauplatz auf dem Schelmen mit Gebäuden bebaut, die Wohnungen für Bischof, Weihbischof und zwei Domkapitulare enthalten. Man ließ einen Platz für einen zukünftigen Domneubau frei, der jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach in den nächsten Jahren vom Bischöflichen Ordinariat nicht erwogen wird. Ein Grund dafür ist, daß die Schlichtheit des Martinsdoms dem Geschmack und den Bedürfnissen der heutigen Zeit entspricht: *Daß der überkommene Rottenburger Dom in seiner Gestalt und Herkunft mehr einer Pfarrkirche gleicht als einer Kathedrale, wird inzwischen durchaus nicht mehr als nachteilig, sondern als höchst bedeutungsvoll empfunden*⁴⁹.

Außerdem wurde dem Martinsdom im Zusammenhang mit der Umbenennung des Bistums in »Rottenburg-Stuttgart« am 18. Januar 1978 mit St. Eberhard in Stuttgart eine

Lautinger Kirche desselben Architekten ist, trotz höherer Kosten, um Erdbbensicherheit zu erreichen mit einer Stahlbetonkuppel überwölbt. Bei beiden Kirchen, wie auch bei der 1913/14 erbauten Kirche St. Cyriakus in Straßdorf von Hans Herkommer, ist die Tendenz zur Vereinfachung, zu Schlichtheit und Sachlichkeit unübersehbar.

46 »Ein fertiger Plan des Architekten Cades - Stuttgart - Backsteinbau in romanischem Stil - ist lebhaftem Widerspruch in Sachverständigenkreisen begegnet. Es steht zu erwarten, daß das Bestreben der Bauleitung dahin gehen wird, die technischen Errungenschaften der letzten Jahrzehnte aufs nützlichste mit den von unseren modernen Künstlerarchitekten entwickelten Formen der neuzeitlichen Innenarchitektur zu einem organischen Ganzen zu vereinen.« Die Rottenburger Dombaufrage, in: Süddeutsche Zeitung, Zweites Blatt, Stuttgart 25. 12. 1913.

47 Vgl. dazu: Zitate Bischof Sprolls im Artikel: Die Diözesansteuervertretung, in: Rottenburger Zeitung und Neckar-Bote, Rottenburg 14. März 1928.

48 »In der gegenwärtigen Zeit besteht für uns kein Interesse an ihrer Erörterung und Förderung, wir müssen vielmehr aus gewichtigen Gründen betonen, daß wir ihre Erörterung und Förderung in der Öffentlichkeit, oder in bestimmten Kreisen weder billigen noch wünschen können.« Antwort des Bischöflichen Ordinariats an Hans Lütke-meier vom 2. Januar 1946, in: DAR Bestand Gl.1, (A6.4a), Nr. 218.

49 Wolfgang URBAN, Kirchliches Bauen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, in: RAUM SCHAFFEN FÜR GOTT. Kirchenbau und religiöse Kunst in der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Ulm 1992, S. 24.

Konkathedrale beigegeben, die 1953 bis 1955 nach Plänen des Architekten Hugo Schlösser errichtet worden war.

9. Schluß

Während die beiden Dombauprojekte des 19. Jahrhunderts von Karl Marcell Heiglein und Heinrich Hübsch am Anfang der Architekturepoche des Historismus einzuordnen sind, gehört das Projekt des Architekten Josef Cades der Endphase an. Anhand der besprochenen Entwürfe kann man eine Entwicklung innerhalb des Historismus erkennen. Er begann um 1830 eigenschöpferisch und phantasievoll, endete zu Beginn des 20. Jahrhunderts in völliger formaler Erstarrung und war zum Zeitpunkt der Entwürfe des dritten Projekts kulturell überlebt.

Auch die Rückbesinnung auf die idealisierte »christliche« Vergangenheit kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Kirchenbau seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts eine innerlich abgelebte Bauaufgabe ist, was sich besonders auf ein so ehrgeiziges Unternehmen wie einen Domneubau auswirkte. Dies hatte zur Folge, daß das Domneubauvorhaben in Rottenburg für die Verantwortlichen nicht dieselbe Dringlichkeit besaß wie z. B. der Bau von Gemeindekirchen. Die wachsende Bedeutung der Gemeinden und ihrer Kirchen spiegelt sich darin, daß sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer größer und opulenter gebaut wurden, beispielsweise wurde der Rottenburger Domentwurf von Josef Cades in leicht abgewandelter Form, aber in der geplanten Größe als Gemeindekirche in Landau in der Pfalz von 1907 bis 1910 verwirklicht.

Auch wenn seit dem Ersten Weltkrieg bescheidenere Kirchenbauten gefragt sind, und die Notwendigkeit eines solchen monumentalen Dombaus nicht mehr besteht⁵⁰, kommt man nicht umhin, die Qualität der drei Rottenburger Domentwürfe und ihren historischen Stellenwert zu würdigen.

50 Schon 1914 gab es Stimmen, die die Notwendigkeit eines Domneubaus bestritten: »Ob ein großer Dom in dem kleinen etwa 8000 Einwohner zählenden Landstädtchen nötig ist, darüber gehen die Meinungen freilich auseinander. Nötig ist er eigentlich nur für größere Gelegenheiten, Inthronisationen und dergl.« – Auszug aus einem Zeitungsartikel vom 24. Juni 1914, DAR Bestand Gl.1 (A6.4a) Nr. 215.

»Eine trostreiche Erscheinung für gebildete Katholiken?«

Zum Wandel des Hefe-Bildes im Spiegel der nichtkirchlichen Publizistik (1863–1893)¹

Im Jahre 1870 berichtet die Schwäbische Kronik: »Leutkirch, den 21. Sept. Vom verfloßenen Samstag bis Montag war Herr Bischof Dr. v. Hefe zum Zweck der Firmelung auch in hiesiger Stadt anwesend. Großartige Ovationen wurden dem mutigen Kämpfer gegen das Unfehlbarkeitsdogma, dem Bürgen des konfessionellen Friedens in Württemberg, allseitig dargebracht.«²

Zehn Jahre später schreibt dasselbe Blatt: »Leutkirch, den 23. Juni. Unter Glockengeläute und Böllersalven wurde der hochw. Landesbischof Dr. v. Hefe ... vor den Pforten der hiesigen Martinskirche gestern abend nach 5 Uhr von der katholischen Geistlichkeit, dem hiesigen Stadtvorstande, dem gesamten Gemeinderat und den kirchlichen Kollegien feierlich begrüßt. Nach gegenseitiger begrüßender Anrede und dem Gebet in der Kirche begab sich der Bischof in die sehr geschmackvoll und reich verzierte Wohnung des Herrn Stadtpfarrers Stütze, nachdem er vorher den andächtig Knienden seinen Segen erteilt hatte. Heute fand nun an 800 Kindern im Alter von 10–15 Jahren die Firmung statt und da jeder Firmling sich einen Firmpaten erwählt, so ist in den Straßen der Stadt ... beim schönsten Wetter ein bewegtes Leben. Beim Festmahle in der Post beteiligten sich auch die evangelischen Geistlichen, beinahe alle Beamte, wie auch viele aus der evangelischen Gemeinde.«³

Die zitierten Artikel sind nicht nur eine Referenz an den *genius loci*, nicht nur ein lokalgeschichtlich interessanter Rückblick auf Firmungen in Leutkirch. Sie sind vor allem Aussagen über den Firmspender, über Carl Joseph von Hefe. Die Stationen seiner Biographie seien hier kurz in Erinnerung gerufen: 1809 in Unterkochen bei Aalen geboren; nach dem Theologiestudium in Tübingen 1832 zum Priester geweiht; nach kurzem Seelsorgeeinsatz Repetent am Tübinger Wilhelmsstift und 1835 mit 26 Jahren als Nachfolger Möhlers Dozent für Kirchengeschichte an der dortigen Katholisch-Theologischen Fakultät – alles in allem eine Blitzkarriere. Im Vormärz überzeugter Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche in Württemberg, impulsiver und engagierter Landtagsabgeordneter in Stuttgart; papsttreu und Staatsfeind; seit 1848 politisch gemäßigt, mit großer wissenschaftlicher Reputation durch seine berühmte Konziliengeschichte; 1869 gegen den Widerstand der Radikalultramontanen zum Bischof gewählt, wurde er auf dem Vaticanum I zum entschiedenen Gegner der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit; als letzter deutscher Bischof unterwarf er sich im April 1871 dem neuen Dogma. Vor seinem Tod 1893 vernichtete er seinen gesamten schriftlichen

1 Vortrag, gehalten anlässlich der Verleihung des Carl Joseph von Hefe-Preises 1993 auf der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 17. November 1993 in Leutkirch. Anmerkungen wurden auf direkte Nachweise beschränkt; die Preisarbeit, zugleich Zulassungsarbeit für das Staatsexamen im Fach Geschichte an der Historischen Fakultät der Universität Tübingen, ungekürzt in: Hubert WOLF (Hg.), *Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893)*, Ostfildern 1994, 102–223 (mit Lit.).

2 Schwäbische Kronik (SK) Nr. 226, 24. September 1870, 2787.

3 SK Nr. 149, 25. Juni 1880, 1129.

Nachlaß. Deshalb ist eine klassische Biographie nicht möglich. Wir sind darauf angewiesen, auf »Umwegen« an Hefele heranzukommen. Hierzu bietet sich vor allem eine Analyse der zeitgenössischen Presse an, wobei ich mich im Rahmen meiner Preisarbeit auf »Hefele im Urteil der liberalen Presse« konzentriert habe. Eigentlich müßten regionale und überregionale, liberale und staatliche, katholische und protestantische, deutsche und ausländische Zeitungen herangezogen werden. Im folgenden werde ich Ihnen zunächst getrennt das Hefele-Bild der großen überregionalen, liberalen Augsburger »Allgemeinen Zeitung« und dann des eher auf Württemberg ausgerichteten »Schwäbischen Merkurs« bzw. der »Schwäbischen Kronik« darstellen. Ich folge dabei weitgehend der Chronologie von 1863 bis 1893. In einem zweiten Teil möchte ich in einem Vergleich dieser beiden Hefele-Bilder wesentliche Strukturen und Entwicklungslinien herausarbeiten.

1. Hefele im Urteil der liberalen Presse

a) Die Augsburger Allgemeine Zeitung

Hefele als *Professor* der Universität Tübingen ist für die AZ von geringem Interesse. Lediglich seine »Conciliengeschichte« erfährt lobende Erwähnung. Sie gilt als ein Standardwerk, das Katholiken und Protestanten mit gleichem Gewinn benützen können. Das Fernbleiben der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen von der Münchner Gelehrtenversammlung 1863 wird registriert. Hefele tritt aber hinter der Institution zurück.

Richtig aufmerksam auf den Tübinger Kirchenhistoriker wird das Blatt im Zusammenhang mit seiner Ernennung zum *Konzilskonsultor*, wenn es die kirchenpolitischen Hintergründe dieser Nominierung auch nicht durchschaut. Der Stuttgarter Korrespondent schreibt Hefeles Berufung dessen Bekanntschaft mit dem deutschen Kurienkardinal Graf Reisach zu und zeigt dadurch, wie schlecht informiert die »liberalen« Kreise in Deutschland über die Vorgeschichte des Vaticanum I eigentlich waren. Erst im Frühjahr 1869 kommt die AZ dem römischen Doppelspiel auf die Schliche und nimmt feinfühlig die Spaltung der württembergischen Ultramontanen in eine radikale und eine gemäßigte Gruppe wahr, wobei Hefele eindeutig zur letzten gerechnet wird. »Hatte man bis jetzt« – so der Stuttgarter Korrespondent Gauger – »hoffen dürfen, daß durch die Berufung des Professors Dr. v. Hefele in Tübingen zu den Vorarbeiten für das Konzil nach Rom aus Württemberg ein Vertreter des milderen Elements der strenggläubigen Katholiken in Rom zum Gehör kommen werde, so wird diese Hoffnung durch die Aufnahme und die Verwendung des Dr. Mast in Rom, der das streitfertige Element repräsentiert, wieder sehr in den Hintergrund gedrängt«⁴. Hefeles Enttäuschung über die römischen Vorgänge kommt nicht zum Ausdruck.

Zu einer Würdigung des *akademischen Lehrers* findet sich die AZ erst in der Retrospektive – als Hefeles Weggang nach Rottenburg beschlossene Sache ist – bereit; dann aber ist das Urteil durchgehend positiv: Hefele war ein bedeutender Vertreter seiner Zunft, ein begabter Lehrer, dessen Namen in der wissenschaftlichen Welt einen guten Klang besaß.

Seine *Wahl zum Bischof* findet ein bedeutendes Echo. Hefele gilt von Anfang an als Kompromißkandidat zwischen Staat und Kirche. Er ist – so hofft das Blatt – ultramontan genug, um an der Kurie keine Schwierigkeiten (wegen der Bestätigung) zu bekommen, und liberal genug, um mit der Regierung vernünftig zusammenarbeiten zu können. Zwischen den Zeilen jedoch wird deutlich: Die AZ hält Hefele eher für den Wunschkandidaten Stuttgarts als Roms. Trotzdem war man wegen seiner »strengkirchlichen« Vergangenheit zunächst von einer raschen römischen Bestätigung überzeugt. Erst als die Sache sich hinzieht, kommen der AZ Zweifel. Man befürchtet, Rom werde Hefele unannehmbare Bedingungen stellen. Als die

4 Allgemeine Zeitung (AZ) Nr. 36, 5. Februar 1868, 530.

Bestätigung endlich da ist, feiert das Blatt sie fast wie einen Sieg in eigener Sache. Man gab sich überzeugt, die Regierungszeit Hefeles werde zu einem partnerschaftlich-freundschaftlichen Verhältnis zwischen Staat und Kirche führen. Der einstige ultramontane Zelot aus Vormärztagen war zu einem gemäßigten Mann der Mitte und des Ausgleichs geworden, zu einem Anhänger einer friedlichen Kooperation von Staat und Kirche.

Einen absoluten Höhepunkt erreichte die Berichterstattung der AZ im Zusammenhang mit Hefeles Verhalten im Hinblick auf das Unfehlbarkeitsdogma. Dabei lassen sich vier Phasen unterscheiden:

1. Während des Konzils dominiert uneingeschränkte Hochschätzung. Die Zeitung nimmt eine genaue Differenzierung innerhalb der Minorität vor. Hefeles lehne das neue Dogma aus grundsätzlich sachlichen Erwägungen ab, während der Mainzer Bischof Ketteler nur aus Opportunitätsgründen dagegen sei.

2. Nach der Abreise der Minorität aus Rom und der Vertagung des Konzils *sine die* wird Hefeles – nachdem sich immer mehr Minoritätsbischofe entgegen ihrer römischen Absprache unterwerfen – zum liberalen Hoffnungsträger schlechthin. Er ist die einzig »tostreiche Erscheinung für gebildete Katholiken«⁵ im deutschen Episkopat. Er ist der liberale Fels in der ultramontanen Brandung, ein tapferer, aufrechter Mann, der nicht bereit ist, sich von römischer Despotie verbiegen zu lassen. »Möge er der menschliche Hort der Wahrheit und Religiosität des katholischen Deutschland werden«⁶ – so fordert die Allgemeine Zeitung.

3. Im Frühjahr 1871, als Hefeles schwankend zu werden scheint, wird er erneut zum Thema. Das Blatt versucht Hefeles zu stärken, indem es einen Artikel publiziert, der eindeutig zum Ausdruck bringt, Hefeles halte das neue Dogma nach wie vor mit seinem Gewissen für schlechthin unvereinbar⁷. Hefeles war gezwungen, darauf zu antworten. Er reagierte freilich anders als erwartet; gerade dieser Artikel, der ihn zu Standhaftigkeit verpflichten sollte, dürfte zum Auslöser für die Verkündigung des Infallibilitätsdogmas in seiner Diözese am 10. April 1871 geworden sein.

4. Dieser Schritt führte zu einem völligen Umschlag des Hefeles-Bildes in der AZ. Aus dem gefeierten, standhaften, liberalen Hoffnungsträger wurde der schwache unwürdige »Umfaller«. Die Enttäuschung der Redaktion über die Unterwerfung des Rottenburger Bischofs kommt mehrfach deutlich zum Ausdruck; vor allem, daß er offenkundig gegen seine innere Überzeugung handelt, um den äußeren Frieden in seinem Bistum zu erhalten, verzieh man ihm nicht. Freilich ging die AZ nicht so weit wie der »Deutsche Merkur«, das Organ der Altkatholiken, für die – in deutlicher Anspielung an Hefeles – der Satz »Du lügst wie ein unterworfenener Bischof« fast zum geflügelten Wort wurde. In beinahe apokalyptisch anmutenden Worten wird Hefeles prophezeit, die Unterwerfung sei der erste Schritt, dem bald weitere folgen würden, um ihn zur willenlosen Marionette Roms zu machen⁸.

Danach straft die AZ ihn mit Verachtung und schweigt ihn über zwei Jahrzehnte lang so gut wie tot, ja, macht ihn lächerlich: »Heißt ein solches Verhalten nicht das Christentum zum Kinderspott machen?«⁹ Der Alltag eines wortbrüchigen Bischofs ist zu marginal, als daß eine Zeitung vom Format der AZ ihm ihre kostbaren Spalten widmen könnte, weshalb sein *bischöfliches Wirken* in der Berichterstattung so gut wie nicht vorkommt.

Auch nach Hefeles Tod kann die Allgemeine Zeitung ihm seinen Schritt vom 10. April 1871 nicht verzeihen, weshalb sie ihm auch keinen ausführlichen Nekrolog widmet. Lediglich

5 AZ Nr. 257, 14. September 1870, 4078.

6 Ebd.

7 AZ, Beilage zu Nr. 98, 8. April 1871, 1712.

8 Als Beispiel AZ, Zweite Außerordentliche Beilage zu Nr. 122, 22. Mai 1871, 2158.

9 AZ Nr. 290, 16. Oktober 1872, 4424.

zu einem kurzen Nachruf¹⁰ ringt sich das Blatt durch. Die Redaktion kann nach wie vor nicht verstehen, wie ein so entschiedener Gegner des neuen Dogmas wie Hefeles sich diesem dann doch unterwerfen konnte. Der Rottenburger Bischof sollte für die AZ als der unwürdige »Umfaller« in die Geschichte eingehen.

b) *Das Hefeles-Bild von Schwäbischem Merkur/Schwäbischer Kronik*

Der akademische Lehrer Hefeles erregte zunächst nicht das Interesse der Zeitung. Erst als er sich nach langer Pause bei der Biberacher Katholikenversammlung 1868, bei der es um die Römische Frage ging, wieder kirchenpolitisch zu Wort meldet, wird er zu einem Thema, wobei das Bild eines aufrechten Verteidigers des Papsttums gezeichnet wird. Auffallend ist das Fehlen einer Berichterstattung über Hefeles Berufung zum und seine Tätigkeit als Konzilskonsultor.

Im Vorfeld der Wahl des Tübinger Kirchenhistorikers zum Bischof von Rottenburg enthält sich die Kronik jeder Spekulation über Personen und Hintergründe. Erst nach dem Wahllakt gibt das Blatt seine Zurückhaltung auf und bringt seine Zufriedenheit über den Erwählten deutlich zum Ausdruck: »Schon heute vormittag verbreitete sich die Kunde der Erwählung des Herrn Prof. v. Hefeles zum kath. Landesbischof und erregte hier in allen Kreisen große Freude, nicht allein, weil die Wahl selbst einen persönlich sehr beliebten Mann von hoher wissenschaftlicher Begabung betraf, sondern auch, weil man darin eine glänzende Satisfaktion für die vielfach angegriffene theologische Fakultät erblickte. Der katholische Stiftungsrat in Tübingen beeilte sich sofort, dem Erwählten namens der katholischen Gemeinde seine Glückwünsche darzubringen, und abends wurde Hefeles mit einem solennen Ständchen der Konviktores erfreut«¹¹. Wie sehr man in Stuttgart an einer Bestätigung Hefeles in Rom interessiert war, zeigt die Zurückhaltung der Kronik, die alles übergeht, was das Image des erwählten Bischofs bei der Kurie in Mitleidenschaft ziehen könnte. Die Zurückhaltung endet mit dem Moment, in dem die römische Bestätigung erfolgt ist. Vorher wollte man offenbar nicht zu laut über Hefeles Wahl frohlocken, um in Rom den Eindruck zu vermeiden, der Tübinger Kirchenhistoriker sei der Wunschkandidat der Regierung. Jetzt wird der Freude im ganzen Land lautstark Ausdruck verliehen. Entsprechend breiten Raum nimmt die staatliche und kirchliche Amtseinführung des neuen Landesbischofs ein. Jeder Schritt wird dokumentiert: Hefeles Auszug aus Tübingen, der Extrazug nach Rottenburg, das Abschiednehmen, die Kanonensalven zur Begrüßung in Rottenburg, die Empfangenden, der Fackelzug und schließlich die eigentliche Weihe: »Unter dem Geläute aller Glocken und dem Donner der Kanonen bewegte sich der Zug zur Domkirche, in welcher der hochw. Erzbistumsverweser Lothar Kübel, sowie der hochw. Hr. Abt von Beuron, den Hrn. Bischof v. Hefeles in Mitte, in ihrem Ornate mit Inful begleiteten ... Eine unübersehbare Menschenmenge in festlicher Kleidung bildete Spalier, und überall war die größte Ordnung zu vermerken. Rottenburg trug zur Erhöhung des festlichen Tages bei, was in seinen Kräften stand, wovon hinlängliches Zeugnis der Schmuck der Häuser und die enorm vielen und schönen Flaggen, welche beinahe jedes Haus auszeichneten, gaben. Ein solches Fest, welches jedes Herz so innig bewegte, fand noch nie in unseren Mauern statt und zeigt, mit welcher Freude, Verehrung und Vertrauen die ganze Bürgerschaft dem hochw. Hrn. Bischof entgegenkommt.«¹²

In der Unfehlbarkeitsfrage lastet auf Hefeles ein großer Erwartungsdruck; er soll den »fehlenden Führer«¹³ der Minorität abgeben. Seine Tätigkeit als einer der maßgeblichen Opponenten und seine Honoriusschrift werden entsprechend herausgestellt, er gilt als mutiger

10 AZ Nr. 155, 6. Juni 1893, 2.

11 SK Nr. 144 (II. Blatt), 20. Juni 1869, 1799.

12 SK Nr. 4, 4. Januar 1870, 41.

13 Schwäbischer Merkur (SM) Nr. 304, 24. Dezember 1869, 1294.

Kämpfer gegen das Unfehlbarkeitsdogma. Seine »entschlossene Konsequenz« habe über die »zweideutige Halbheit den Sieg davongetragen«¹⁴.

Die Niederlage der Minorität und die Unterwerfung Hefeles wird eher am Rande geschildert, wobei sich das Blatt eines Kommentars enthält. Erst über eineinhalb Jahre später erfahren die Leser, wie sehr sich Hefeles durch die Unterwerfung von seinen früheren Ansichten entfernt hat, wie demütigend dieser Schritt für ihn war. Hefeles hatte damals formuliert: »Ich will lieber den Stuhl als die Ruhe des Gewissens verlieren.«¹⁵ Der Kämpfer ist schwach geworden und wurde gezwungen, gegen seine Überzeugungen zu handeln. Auch wenn an Hefeles Schritt keine direkte Kritik geübt wird, entsteht für die Leser zumindest das Bild eines angeschlagenen Bischofs. Der Merkur resümiert: »Wer aber im Glashause des Rottenburger Bischofs wohnt, der sollte nicht mit Steinen werfen.«¹⁶

Freilich wird dieser Eindruck in den folgenden Jahren völlig verdrängt durch den in Württemberg *ausgefallenen Kulturkampf*; daß im Königreich im Gegensatz zu den meisten anderen deutschen Staaten der Friede zwischen Staat und Kirche gewahrt blieb, ist das Verdienst des Königs und des katholischen Landesbischofs. Hefeles wird zum Friedensbischof stilisiert, was die Berichterstattung beider Abteilungen des Stuttgarter Blattes in den siebziger und achtziger Jahren dominiert¹⁷. Allerdings verwendet man das leuchtende Beispiel Hefeles, um die radikalen Kräfte im Bistum zu warnen. Falls diese nicht von ihren Agitationen ablassen sollten, kann auch der wohlmeinendste Bischof harte Gegenmaßnahmen des Staates nicht verhindern¹⁸.

Neben diesen kirchenpolitisch relevanten Aspekten liegt der Schwerpunkt der Berichterstattung zwischen Vaticanum I und Hefeles Tod auf der Dokumentation der *Alltagsgeschichte eines Bischofs*. Firmreisen, Kirchweihen, Besprechungen mit der Regierung in Stuttgart, Jubiläen etc. werden ausführlich dargestellt. Es geht um das Alltägliche, Zufällige, vielleicht auch Banale, das einem Bischof des 19. Jahrhunderts widerfährt. Zum einen lassen sich die ausgedehnten Firmreisen des Bischofs seit 1870 minutiös in der *Kronik* nachverfolgen. Dabei wird meist ein stereotypes Schema eingehalten: Ankunft des Bischofs in der feierlich geschmückten Stadt am Vorabend, Einholung unter Glockengeläut und Böllerschüssen, Begrüßung durch die Repräsentanten des staatlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens – meist beider Konfessionen –, Einquartierung des Bischofs im Pfarrhaus beziehungsweise beim ortsansässigen katholischen Adel, Bericht über die Vornahme der Firmung zum Teil verbunden mit der Weihe eines Altars oder einer Kirche, Anzahl der Firmlinge meist um die tausend, feierliches Festmahl mit zahlreichen Toasten, die jeweils im Wortlaut wiedergegeben werden, Abreise des Firmspenders mit der Hoffnung auf gesundes Wiedersehen in fünf Jahren. Einen typischen Bericht habe ich bereits eingangs zitiert.

Zum anderen kommt es zu zahlreichen Aufenthalten des Landesbischofs in Stuttgart, die bis auf wenige Ausnahmen genauso stereotyp ablaufen, allerdings wesentlich weniger Öffentlichkeitswirkung entfalten: Absteigen des Bischofs im Hotel Royal, verschiedene Audienzen bei staatlichen und kirchlichen Stellen, Gegenbesuche der Genannten, Zelebration einer stillen Messe in St. Eberhard am frühen Morgen, Audienz beim König, der Königin und zumeist auch bei der Herzogin von Urach, Abreise.

Hefeles goldenes Priesterjubiläum im Jahr 1883 ist ein unbestreitbarer Höhepunkt. Jedes Detail wird berichtet, jeder Gratulant namentlich erwähnt, jedes Geschenk genau beschrieben.

14 SM Nr. 46, 24. Februar 1870, 205.

15 Später Abdruck eines Briefes Hefeles an Johann Joseph Bauerband (1800–1878) vom 11. November 1870; SM Nr. 245, 15. Oktober 1872, 1083.

16 SM Nr. 261, 2. November 1872, 1148.

17 Ein Beispiel unter vielen SK Nr. 225, 21. September 1878, 1877.

18 SM Nr. 109, 11. Mai 1875, 433.

Und bei all dem ist Hefele der »anspruchlose, schlichte Mann geblieben, der er als Professor war«, der, »dessen römische Kirchentreue niemand anfechten konnte, der andererseits der extremen Bewegung ferne geblieben war, der sich aber auch von dem Streite der letzten Zeit zurückgehalten hatte und unbefangen mit dem Gewichte seiner maßvollen Persönlichkeit eintreten und versöhnlich wirken konnte.«¹⁹ Als Hefele erschöpft von den Feierlichkeiten erkrankt, druckt die Kronik ein ärztliches Bulletin – »Appetit und Schlaf sind gut« – und sendet herzlichste Genesungswünsche nach Rottenburg²⁰ – was bringt deutlicher die Hochschätzung Hefeles zum Ausdruck?

Insgesamt war das Stuttgarter Blatt mit Hefele sehr zufrieden. Hefele war der ideale Professor und geniale Forscher. Sein staatskritisches Engagement im Vormärz wird ihm bewußt nicht mehr übel genommen. Auch die Zerreißprobe, in die ihn das Unfehlbarkeitsdogma stürzte, die Wende vom entschiedenen Gegner zum »Unterwerfer« spart die Zeitung nicht aus und nimmt den persönlichen Konflikt sehr ernst. Freilich war der Schritt Hefeles eine »Wohltat« für Württemberg, wodurch indirekt deutlich wird, daß die Stuttgarter Regierung über die Unterwerfung des Bischofs zumindest froh war, wenn sie ihm nicht direkt dazu geraten hat. Für die Kronik wird Hefeles Episkopat als eine Periode kirchenpolitischen Friedens und Hefele selbst als der große Friedensbischof in die Geschichte eingehen. Die Berichterstattung schließt mit der Bemerkung: »In das dankbare Gedächtnis seiner segensreichen Wirksamkeit wird sich aber stets das Bedauern mischen, daß die edle Gelehrtennatur in Stürme hineingezogen wurde, denen sie nicht gewachsen war.«²¹

2. Zwei »liberale« Hefele-Bilder im Vergleich

Die Sicht Hefeles in der nichtkirchlichen Presse und die Entwicklung seines Bildes verläuft in den beiden hier herangezogenen Organen keineswegs parallel. Obwohl beide Blätter sich wiederholt selbst mit dem Epitheton »liberal« schmücken, weisen sie doch in der Beurteilung des Tübinger Kirchenhistorikers und späteren Rottenburger Bischofs deutliche Unterschiede auf. Dies zeigt erneut, wie vielschichtig die Begriffe »liberal« und »Liberalismus« sind.

Die AZ erweist sich als ein liberales Blatt im eher landläufigen Sinne. Sie ist nicht an eine Regierung oder bestimmte Partei gebunden und versteht sich eher als ein Sprachrohr einer gesellschaftlichen Grundströmung. Dagegen sind Merkur und Kronik, die sich selbst gelegentlich durchaus auch als »liberal« titulieren, Zeitungen, die auf die Stuttgarter Regierung zumindest Rücksicht nehmen müssen. In der Jubiläumsausgabe zum 100jährigen Bestehen der Zeitung bedankt sich die Redaktion für die »wohlwollende Unterstützung der württ. Regierung und ihrer Behörden«, nachdem hervorgehoben wurde, wie wichtig insbesondere in einem kleinen Staat das gute Einvernehmen zwischen Presse und Regierung ist, ja, daß »die geistigen und materiellen Interessen eines Landes ... ihre Vertretung in der Presse finden [müssen].«²² Entsprechend »freier« und ungeschminkter agiert und publiziert die AZ im Gegensatz zu Merkur und Kronik.

So ist die Ernennung Hefeles zum Konzilskonsultor vom Standpunkt der AZ her gesehen durchaus ein Thema, während »die schwäbischen Blätter« diese Tatsache – Württemberg zentriert – nicht einmal zur Kenntnis nehmen. Die AZ drückt schon vor der römischen Bestätigung des erwählten Bischofs von Rottenburg ihre unverhohlene Freude über diese Wahl aus, Merkur und Kronik halten sich dagegen taktisch bedingt zurück, weil es im Interesse der Regierung liegt, daß die Bestätigung Hefeles glatt geht und nicht durch voreilige

19 SK Nr. 169 (Sonntagsbeilage), 19. August 1883, 1385f.

20 SK Nr. 256, 28. Oktober 1883, 1765.

21 SK Nr. 128 (Abendblatt), 5. Juni 1893, 1187.

22 SM Nr. 233, 3. Oktober 1885, 1613.

Pressemeldungen gefährdet wird. Erst als alles klar ist, bringt man ebenfalls seine Freude darüber zum Ausdruck, daß der Wunschkandidat der Stuttgarter Regierung durchgekommen ist.

Zwar würdigen SM/SK Hefele ebenfalls als aufrechten Kämpfer gegen die päpstliche Infallibilität, er wird jedoch nicht wie von der AZ zum liberalen Hoffnungsträger schlechthin hochstilisiert. Entsprechend undramatisch verläuft hier auch die Unterwerfung Hefeles: keine inneren Kämpfe, keine moralischen Vorwürfe, ein bloßer Bericht der Tatsache als solcher – alles ohne Kommentar! Anders in der AZ: Dem steilen Aufstieg des Sternes Hefeles korrespondiert sein um so tieferer Fall in die Würdelosigkeit und Bedeutungslosigkeit. Zunächst hat das Blatt nur Spott und Hohn für Hefele übrig, dann straft man ihn mit Verachtung. Der Makel des Jahres 1871 bleibt bis zu seinem Tod an ihm haften, weil er liberale Haupttugenden wie Gesinnungstreue und Standhaftigkeit verletzt hatte. Merkur und Kronik dagegen waren jetzt erst recht mit ihrem katholischen Landesbischof voll zufrieden. Seine Unterwerfung bedeutet Ordnung, Ordnung bedeutete »keinen Kulturkampf« und genau das und nicht innerkirchliche Streitigkeiten um irgendwelche Dogmen liegen im Interesse des württembergischen Staates. Daher ist Hefele nicht der charakterlose »Umfaller-Bischof« (wie in der AZ), sondern der große »Friedensbischof«, der seine kirchlichen und kirchenpolitischen Aufgaben vorbildhaft erfüllt.

Daraus ergibt sich, wie prägend das »ideologische« Vorverständnis beider Blätter für die Berichterstattung über Hefele war. Entspricht er ihm, wird er gefeiert, weicht er vom apriorisch festliegenden Ideal ab, erfährt er Tadel – ein weiterer Hinweis auf das komplexe Phänomen der »Objektivität« der Presse.

Insgesamt zeigt der hier gewählte Ansatz, wie geeignet er als ein möglicher Anweg für eine noch zu schreibende Hefele-Biographie ist. Das Fehlen handschriftlicher Quellen konnte durch die Auswertung der beiden Zeitungen wenigstens zum Teil kompensiert werden; vor allem unser Wissen über Hefeles bischöfliche Amtszeit wurde wesentlich bereichert. Dies ist freilich nur ein erster Schritt auf dem Weg zu dem angestrebten Ganzen, das mit »Hefele im Spiegel der öffentlichen Meinung« zu überschreiben wäre.

Lassen Sie mich schließen mit einem Zitat aus der Vorrede zu Hefeles »Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland besonders in Württemberg«: »Gegenwärtigen Beitrag ... übergebe ich dem Publikum in der freudigen Hoffnung ... eine nicht unwillkommene Gabe zu bieten. Was mir diese Hoffnung einflößt, das ist nicht die unbescheidene Meinung meiner eigenen Leistung, vielmehr ist es einerseits die nicht zu läugnende Wichtigkeit des Gegenstandes und der dabei zur Sprache kommenden Fragen, andererseits aber die rege Teilnahme des gebildeten Publikums für Aufhellung der Geschichte überhaupt, und insbesondere das warme Interesse, welches die Gebildeten Württembergs schon lange für die ... Geschichte des Vaterlands zeigen.«²³

23 Carl Joseph HEFELE, Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland besonders in Württemberg, Tübingen 1837, S. V.

PETER THADDÄUS LANG

Die tridentinische Reform im Landkapitel Ebingen 1575–1679

Die Reformation brachte für das Landkapitel Ebingen einschneidende Wirkungen struktureller Art, als der württembergische Herzog Ulrich in seinem Herrschaftsbereich 1534 den neuen Glauben einführte: Das Ebingener Dekanat verlor dadurch im Norden seines Gebiets nahezu ein Drittel der Pfarreien¹.

Auswirkungen *spiritueller* Art machten sich hingegen erst Jahrzehnte später bemerkbar durch das Konzil von Trient (1545–1563)². Das Bistum Konstanz erlebte den tridentinischen Reformgeist mit großem Nachdruck erstmals auf der Diözesansynode des Jahres 1567. Sie verfügte, daß vom Bischof ernannte Generalvisitatoren fortan alle zwei Jahre das gesamte Bistum visitieren sollten; die Ruraldekane hatten dies in ihren Landkapiteln sogar zweimal jährlich zu tun. Allerdings stellte der Bischof erst auf Drängen der vorderösterreichischen Regierung eine Visitationskommission zusammen, die 1571 mit ihrer Arbeit begann³.

Doch sogleich türmten sich Hemmnisse auf: Die vorderösterreichischen Beamten machten Schwierigkeiten wegen strittiger Kompetenzen, und außerdem erwies sich das ganze Unternehmen als viel zu kostspielig. Deswegen reduzierte man das Personal der Kommission, die dann ihre Tätigkeit auf eine Handvoll Klöster beschränkte. 1574 kam schließlich ein einfacheres Verfahren in Gang – die Dekane mußten nach Konstanz reisen und wurden dortselbst ins Verhör genommen. Diese Prozedur verfehlte ihre beabsichtigte Wirkung aber zwangsläufig, denn somit blieben die Landpfarrer vor der unnachsichtigen Strenge eines persönlich erscheinenden Visitators verschont. Die Dekane bezogen das Wissen über die Zustände in den Pfarreien ihres Landkapitels nämlich keineswegs aus eigenem Augenschein, vielmehr hörten sie sich schlichtweg angelegentlich auf den Kapiteltagen um.

Die bischöflichen Protokollanten machten sich ihre Aufgabe leicht, wie die erhaltenen Unterlagen zeigen. Die Aufzeichnungen erfolgten nach einem extrem einfachen und knappen Schema, nach welchem auch ein Teil der schriftlich eingekommenen Berichte umgeformt wurde.

1 Vgl. Peter Thaddäus LANG, Die Dekanateinteilung im Bistum Konstanz von der Reformation bis zum Ende des 17. Jahrhunderts (ohne die Schweizer Dekanate). In: Freiburger Diözesan-Archiv 106, 1986, 57–73; hier 57f.; außerdem die Karte des Landkapitels unten S. 228.

2 Hubert JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, 4 Bde., Freiburg/Br. 1950–1975; Georg SCHREIBER, Das Weltkonzil von Trient, 2 Bde., Freiburg/Br. 1951; Klaus GANZER, Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche? In: RQ 84, 1989, 31–50.

3 Zum Folgenden: Peter Thaddäus LANG, Die Visitationen. In: Elmar L. KUHN, Eva MOSER u. a. (Hg.), Die Bischöfe von Konstanz, 1. Band: Geschichte, Friedrichshafen 1988, 103–109, hier 104–106.

In der genannten Weise fanden vier große Visitationen statt, nämlich 1574–76, 1581, 1590 und 1597⁴. Die knappe Form der Protokolle mag zwar den bischöflichen Bürokraten die Arbeit erleichtert haben, doch stand dahinter eine auf größtmögliche Effizienz gerichtete Überlegung: Um in dem riesengroßen Konstanzener Bistum überhaupt eine Wirkung erzielen zu können, mußte die Bistumsleitung alle Kräfte auf einige wenige Punkte konzentrieren. Das waren 1574–76 der Name des Geistlichen, der Name des Patronatsherrn, die Frage nach der rechtmäßigen Investitur und die nach dem Konkubinat.

In unserem Zusammenhang dürften die Fragen nach den Namen unerheblich sein. Beschäftigen wir uns also mit den beiden anderen Fragepunkten:

Beginnen wir mit der Investitur⁵: Als Rechtsakt hatte sie zur Folge, daß ein Priester nach ihrem Vollzug seine Stelle nur noch mit Erlaubnis des Oberhirten verlassen konnte – kein angenehmer Zustand, wenn der frisch Investierte erkennen mußte, daß die eben angetretene Stelle ihm nicht zusagte. Ohne Investitur hingegen vermochte er sich jederzeit wieder sang- und klanglos aus dem Staube zu machen.

Die Patronatsherren ihrerseits sahen einen Kleriker ohne Investitur keineswegs ungern, denn ein solcher konnte ohne viel Mühe Knall auf Fall weggeekelt werden, wenn dies aus irgendeinem Grunde geraten erschien, ohne daß eine kirchliche Instanz sich einzuschalten vermochte.

Der nicht näher datierbare Ebinger Bericht aus der Zeit um 1575/76⁶ nennt 29 Geistliche beim Namen, äußert sich jedoch nur in 23 Fällen über die Investitur. Von diesen wiederum waren neun ohne Investitur, also 39 Prozent – nicht gerade wenig. Unter ihnen finden sich verhältnismäßig viele Kapläne, was an und für sich ja auch nicht weiter verwundern darf, denn gerade dieser Personenkreis war ausnehmend stark daran interessiert, sich – wie geschildert – beruflich zu verbessern.

Nun zur zweiten Visitationsfrage, dem Zölibat: Die meisten Geistlichen des Landkapitels scheinen sich nicht an die Zölibatsvorschrift gehalten zu haben, denn 22 von den 29 Visitierten werden in dem Bericht als beweiht bezeichnet und 17 von diesen erfreuten sich zudem einer mehr oder minder großen Kinderschar. 22 von 29: Das macht 76 Prozent. Diese Zahl, für sich selbst betrachtet, mag die Priester des Dekanats Ebingen in einem wenig kirchenkonformen Lichte erscheinen lassen. Zieht man jedoch die Zustände in anderen Landstrichen zum Vergleich heran, so zeigt sich, daß die Kleriker unseres Landkapitels sich durchaus ganz unauffällig im Mittelmaß bewegten – im Landkapitel Haigerloch beispielsweise errechnet sich ein Konkubinarier-Anteil von 70 Prozent⁷, im Südschwarzwald kommen wir auf 73 Prozent⁸ und im Fränkischen treffen wir auf Werte zwischen 70 und 90 Prozent⁹.

4 Vgl. Ernst Walter ZEDEN/Peter Thaddäus LANG (Hg.), Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland, Band 2: Baden-Württemberg, Teilband I, Stuttgart 1984, 55–141.

5 Zur Investitur vgl. Irmtraud BETZ-WISCHNATH, Auswirkungen des Tridentinums im Bistum Konstanz unter besonderer Berücksichtigung des vorderösterreichischen Breisgaus. Diss. phil. Tübingen, 133–143 (Unveröffentlichtes Manuskript – für die freundlicherweise gewährte Einsichtnahme bin ich Frau Betz-Wischnath überaus dankbar).

6 GLA Karlsruhe 61/7321 fol. 108–111; Gustav BOSSERT, Die Visitationsprotokolle der Diözese Konstanz von 1574–1581. In: BlwürttKG 6, 1891, 61 f.

7 Manfred HUBER, Die Durchführung der tridentinischen Reform in Hohenzollern (1567–1648). In: Hohenzollerische Jahreshefte 23, 1963, 1–131, hier 69.

8 Jörn SIEGLERSCHMIDT, Der niedere Klerus um 1600. In: Die Bischöfe von Konstanz (wie Anm. 3), 110–124, hier 118.

9 Peter Thaddäus LANG, Die tridentinische Reform im Landkapitel Gerolzhofen. Kirchliches Leben im Spiegel der Visitationsberichte 1574–1619. In: Würzburger Diözesangeschichtsbll. 52, 1990, 243–270, hier 249.

Der eher dürftigen Visitation von 1575/76 folgte 1581 eine weitere¹⁰, die im Landkapitel Ebingen eine etwas größere Zahl von Geistlichen erfaßte – 35 – und bei den Fragen gelegentlich ein klein wenig mehr in die Breite ging.

Bezüglich der Investitur äußerte sich der Bericht 30mal, davon 16mal positiv, und wie schon zuvor befinden sich unter den »Illegalen« verhältnismäßig viele Kapläne¹¹. Gebessert hat sich bei der Investitur seit 1575/76 somit nichts.

Anders beim Konkubinat: Unter den 35 Visitierten identifiziert unsere Quelle 21 als Konkubinarien, das sind nur noch 60 Prozent. Freilich: lediglich in zwei Fällen hält der Text ausdrücklich fest, der betreffende Priester sei *kein* Konkubinarien (Egesheim und Lautlingen), wobei der Pfarrer von Lautlingen dennoch zweifelsfrei den Beweibten zuzuzählen ist, wie der nächstfolgende Bericht ausweist¹².

Der Bericht von 1581 läßt ansatzweise erkennen, wie die Diözesanleitung gegen die Zölibatsverstöße vorging: In vier Fällen¹³ ist von einer »Absolution« die Rede, worunter wohl eine Strafgeldbuße zu verstehen ist.

Gelegentlich hält der Protokollant noch einige andere Gesichtspunkte fest, er verfährt dabei aber höchst willkürlich. So ist zu erfahren, daß in Harthausen auf der Scher, in Roßwangen und in Margrethausen der Katechismus gelehrt wurde, in Dotternhausen dagegen aber nicht. Die übrigen Pfarreien scheinen den Protokollanten nicht interessiert zu haben.

In dieser Art geht es weiter: Die Pfarrer von Harthausen und Lautlingen führten kein Taufbuch, so ist vermerkt, es bleibt jedoch unklar, ob die anderen Pfarrer nun ein solches führten oder ob der Protokollant sie einfach nur vergaß. – Der Nusplinger Pfarrer hinwiederum hörte nach Ausweis des Berichts nur selten Beicht und vernachlässigte zudem die letzte Ölung, auch der von Frohnstetten galt als pflichtvergessen. – Läßt sich nun aber aus einem derart heillosen Informationswirrwarr folgern, daß die anderen alle Musterknaben waren?

Noch ratloser stimmt uns der Bericht hinsichtlich der Gotteshäuser. Die Kirche von Harthausen sei ohne Mangel, heißt es, die von Roßwangen dagegen verfüge über »schlechte Zierd«. Und sonst? Es gibt ja noch viele andere Kirchen im Landkapitel!

Weniger inkonsistent, dafür aber wesentlich knapper zeigt sich die darauf folgende Visitation, nämlich die des Jahres 1590. Deren Bericht¹⁴ nennt nur 23 Priester, davon fünf ohne Investitur¹⁵ und 15 mit weiblichem Anhang¹⁶, darunter auch der Dekan Otmar Reiser, seines Zeichens Pfarrer in Obernheim.

Sieben Jahre später folgte die wortkargste Visitation¹⁷, die je im Ebinger Dekanat stattfand, denn sie erfaßt nur einen einzigen durchgehenden Fragepunkt, die Investitur. Genannt sind 26 Geistliche, darunter sechs mit fraglicher Investitur¹⁸ und zwei definitiv ohne die bischöfliche Einsetzung¹⁹.

10 EAF Ha61 fol. 34–36.

11 Vier von sieben: Benzingen, Böttingen, Schömberg, Stetten a. k. M.

12 EAF (wie Anm. 10), fol. 615 v. Es handelt sich um Kilian Thurnbleser, dessen Sohn Rudolf in dem Visitationsbericht des Jahres 1608 als Pfarrer von Frohnstetten genannt ist: Ha62 fol. 136 v.

13 Böttingen, Frohnstetten, Gosheim, Straßberg.

14 EAF Ha61 fol. 615 f.

15 65 Prozent.

16 22 Prozent.

17 Wie Anm. 14, fol. 531 v–534 r.

18 Benzingen, Dotternhausen, Frohnstetten, Harthausen, Kreenheinstetten, Straßberg.

19 Hausen im Tal, Stetten a. k. M.

Bevor wir das 16. Jahrhundert verlassen, mag eine kleine Zwischenbilanz angebracht sein. Es zeigt sich nämlich eine gewisse Besserung der vorrangig überprüften Gegebenheiten: Die Mängel bei der Investitur gehen zwischen 1575/76 und 1597 von 39 Prozent auf 22 Prozent zurück und die Zölibatsverstöße von 73 Prozent auf mindestens 65 Prozent.

Nach einer Pause von elf Jahren fand eine Visitation erst wieder im Jahre 1608²⁰ statt. Nunmehr nehmen die Visitatoren den Klerus merklich schärfer ins Visier. Neben den bisher festgehaltenen Einzelheiten wird jetzt außerdem nach dem Geburtsort, den Personen im Pfarrhaus, nach der Beichtfrequenz, dem Beichtvater wie auch nach dem Abhalten des Katechismusunterrichts gefragt. Zudem rücken die Kirchengebäude samt ihrer Ausstattung stärker ins Blickfeld, wenngleich der Bericht es zumeist mit allgemeinen und eher nichtssagenden Floskeln bewenden läßt.

Zu den Ergebnissen: In Sachen Investitur blieb die Situation mit einer Mängelquote von 25 Prozent nahezu unverändert. Dagegen aber war gewaltig viel hinsichtlich des Konkubinats in Bewegung gekommen: Auch im Bistum Konstanz hatten die Verantwortlichen allmählich begriffen, daß die massivste Versuchung für einen Landgeistlichen im eigenen Hause lauerte, in der »*familia*«, wie alle zu einer Haushaltung gehörenden Personen in der Sprache der lateinischen Kirchenakten genannt wurden. Kein Wunder also, daß 1608 die Visitatoren sich nach diesem Personenkreis erkundigten. Die Visitierten wußten dann schon sehr genau, was diese Frage bezwecken sollte. So legten sie denn in ihren Antworten allergrößten Wert darauf, keine fremden Mägde, sondern, wo immer es ging, nahe Verwandte zu benennen, weil dadurch jeglicher Konkubinatsverdacht zerstreut wurde.

Über die Hälfte der Befragten hatte sich diesermaßen emsig mit Eltern und Geschwistern umgeben²¹. Dabei schimmerten allenthalben die Spuren einer früheren, beweitbten Lebensweise durch, denn es waren immer wieder die eigenen Töchter oder Enkeltöchter, die nunmehr den Haushalt versahen²². Außerdem wurden einige Zölibatsverstöße der vorigen Generation sichtbar: Unter den Klerikern des Landkapitels befanden sich drei Priester söhne²³. Nur in einem einzigen Fall indessen wurde der Verdacht eines Zölibatsverstößes geäußert²⁴ und von dem Gosheimer Pfarrer heißt es, seine ehemalige Konkubine lebe nicht mehr im Pfarrhaus, sondern im Dorf²⁵. Bei anderen Priestern führten wie ehemals Dienstmägde den Haushalt, von welchen aber ausdrücklich vermerkt wird, sie seien verheiratet oder sonstwie über jeden Verdacht erhaben²⁶.

Von 23 Priestern scheinen somit 22 die reinsten Musterknaben zu sein (das sind 96 Prozent, wo es doch elf Jahre zuvor nur 35 Prozent waren!). Die Gosheimer Verhältnisse machen es jedoch wahrscheinlich, daß die Dinge sich ähnlich zutrug wie im Fränkischen oder im Bayerischen, wo die Visitationsberichte wesentlich genauere Einblicke in die Lebensumstände der Landgeistlichkeit gewähren²⁷. Dort nämlich zogen die Konkubinen auf Geheiß der

20 EAF Ha 62 fol. 94–138.

21 Bei 34 visitierten Klerikern finden sich bei elf keine Angaben zu diesem Punkt; bei 14 sind Familienangehörige genannt.

22 Benzingen, fol. 116; Dormettingen, fol. 123; Schwenningen/Heuberg, fol. 126.

23 Ulrich Haag, Pfarrer in Wehingen, fol. 107; Jakob Knauß, Pfarrer in Benzingen, fol. 116; Georg Rapp, Pfarrer in Schwenningen/Heuberg, fol. 126; Rudolf Thurnbleser, Pfarrer in Frohnstetten, fol. 136 v.

24 Frohnstetten, fol. 126 v.

25 Fol. 108 v.

26 Reichenbach/Heuberg: fol. 110 v; Roßwangen: fol. 130 v; Storzigen: fol. 119; Straßberg: fol. 135.

27 Peter Thaddäus LANG, Würfel, Wein und Wettersegen. Klerus und Gläubige im Bistum Eichstätt am Vorabend der Reformation. In: Volker PRESS/Dieter STIEVERMANN (Hg.), Martin Luther – Probleme seiner Zeit, Stuttgart 1986, 219–243, hier 228; DERS., Die tridentinische Reform im Landkapitel Mergentheim bis zum Einfall der Schweden 1631. In: RJKG 1, 1982, 143–172, hier 148; DERS., Die tridentinische Reform im Landkapitel Gerolzhofen (wie Anm. 9), 249.

Kirchenbehörde aus dem Pfarrhaus aus und nahmen pro forma Quartier im Dorf; de facto aber verbrachten sie nach wie vor die meiste Zeit beim Pfarrer. Wenn dann trotz aller Vorsichtsmaßnahmen einmal ein Visitator unerwartet aufkreuzte, so wurde ihm bedeutet, es handele sich nur um einen kurzen Besuch.

Vergleicht man die scheinbar einwandfreien Lebensumstände der Priester zu Beginn des 17. Jahrhunderts mit jenen am Ende des 16. Jahrhunderts, so ist zu erkennen, daß sich inzwischen ein handfestes Unrechtsbewußtsein hinsichtlich der Konkubinen eingestellt hatte, denn die Lebensgefährtnen werden jetzt nicht mehr ganz blauäugig und geradeheraus bei der Visitation vorgezeigt, sondern es besteht ein sichtliches Bemühen, die Frauenspersonen vor den Augen des Gesetzes zu verbergen. Eine solche Handlungsweise läßt auf ein abgrundtief schlechtes Gewissen schließen, und wie die Erfahrung lehrt: Auf dem Wege zur Besserung ist nichts so förderlich wie eben dieses.

Die Konstanzer Visitatoren begnügten sich 1608 nicht damit, einige Äußerlichkeiten priesterlicher Lebensweise zu korrigieren, sie mühten sich darüber hinaus auch um die Spiritualität der Landpfarrer, wenn auch zunächst nur ansatzweise und auf einem verhältnismäßig niederen Niveau.

Zunächst einmal ging es hierbei um die Beichtthäufigkeit der Geistlichen und um deren Beichtväter. Die 31 einschlägigen Aussagen der Quelle bewegen sich zwischen jährlicher und monatlicher Beicht²⁸ mit einer starken Häufung bei vierteljährlichem Empfang des Beichtsakramentes.

Was die Beichtväter angeht, so hatten sich da noch nicht alle Priester festgelegt, denn vielen war damals die Vorstellung noch fremd, ein jeder müsse einen festen Beichtvater haben. Der Pfarrer von Schörzingen beispielsweise gab an, er beichte sowohl in Gosheim als auch in Deilingen²⁹. Jener von Gutenstein führte aus, er beichte in Engelswies oder auch anderswo, je nach Gelegenheit³⁰, und der Gosheimer Pfarrherr schließlich ließ diesen Punkt völlig offen³¹. Als Beichtväter wurden zuallermeist Mitbrüder aus dem Landkapitel gewählt, und zwar auffälligerweise kaum einer mehrfach.

Diese Feststellung gilt allerdings mit einer einzigen großen Ausnahme – Ordensangehörige waren als Beichtväter außerordentlich beliebt. Fast die Hälfte aller diesbezüglichen Quellenangaben³² bezieht sich auf Ordenshäuser, und zwar je vier auf das Dominikanerkloster in Rottweil³³ sowie die Franziskaner von St. Luzen in Hechingen³⁴. Auf die Chorherren von Beuron hinwiederum fiel die Wahl in zwei Fällen³⁵.

Die kürzesten Wege legten also jene vier Pfarrer zurück, die in Rottweil beichteten (Luftlinie ungefähr 12 km); die zwei in Beuron Beichtenden benötigten in der Luftlinie 15 beziehungsweise 19 Kilometer³⁶. Die längsten Wege nahmen die Priester nach Hechingen in Kauf, nämlich von Benzingen aus 24 km, von Nusplingen 28 km, von Roßwangen 17 km und von Stetten am kalten Markt 27 km (jeweils Luftlinie).

28 Jährlich: Deilingen (fol. 105); monatlich: Gutenstein (fol. 114) und Stetten a. k. M. (fol. 133).

29 Fol. 112 v.

30 Fol. 114.

31 Fol. 108 v.

32 Zehn von 23.

33 Genannt von den Pfarrern in Dotternhausen (fol. 129 v), Schömberg (fol. 98), Wehingen (fol. 107) und Weilen u. d. R. (fol. 101 v.).

34 Angabe durch die Pfarrer von Benzingen (fol. 116), Nusplingen (fol. 120), Roßwangen (fol. 130 v) und Stetten a. k. M. (fol. 133).

35 Die Pfarrer von Hausen im Tal (fol. 131 v) und Obernheim (fol. 122).

36 Von Obernheim beziehungsweise von Hausen im Tal aus.

Die ausnehmend große Beliebtheit der Hechinger Beichtväter von St. Luzen ist an diesen Entfernungen zweifelsfrei abzulesen, Entfernungen, die als Hin- und Rückweg wohl nicht immer an einem einzigen Tag zurückgelegt werden konnten. Beträgt doch schon die Strecke von Nusplingen nach Hechingen bereits in der Luftlinie 28 Kilometer! Das Beichten durfte in einem derartigen Falle eine zweitägige und recht strapaziöse Reise gewesen sein.

Sowohl die Spiritualität als auch die Amtsführung profitierten davon, wenn die Geistlichen über eine genügende Anzahl von einschlägigen Büchern verfügten. Hiernach wurde 1608 ebenfalls bei der Visitation gefragt; 21 Antworten sind in dem Bericht verzeichnet. Der Protokollant hielt allerdings nur fest, ob die »notwendigen Bücher« vorhanden waren, ohne diese im einzelnen zu benennen. Wie kann man den Titeln auf die Spur kommen? In ihrer bislang unveröffentlichten Dissertation hat sich *Irmtraut Betz-Wischnath* der Mühe unterzogen, die Bestimmungen der Konstanzer Bistumsleitung unter diesem Gesichtspunkt durchzuarbeiten³⁷. Ihren Nachforschungen zufolge handelte es sich um folgende Werke:

- Die *Synodalstatuten*, das heißt die auf der Konstanzer Synode von 1567 veröffentlichten Vorschriften,
 - die *Bibel*,
 - der *Catechismus Romanus*, welcher in der Folge des Konzils von Trient auf päpstliche Anordnung hin erstmals 1564 erschien und vom heiligen Stuhl ausdrücklich als Leitfaden für Katechese und Predigt gedacht war,
 - der Katechismus des Kirchenlehrers *Petrus Canisius* (1521–1597) mit dem Titel *Summa doctrinae Christianae* von 1555, gedacht für Theologiestudenten,
 - die *Dekrete des Trienter Konzils*,
 - die *Summa casuum conscientiae* des spanischen Kardinals *Franz von Toledo* (1534–1596), ein präzise und knapp gefaßtes Werk über Moraltheologie,
 - die *Nachfolge Christi* des *Thomas von Kempen* (1379/80–1471), das wohl wichtigste Erbauungsbuch des Spätmittelalters,
- außerdem zur Predigtvorbereitung
- die fünf Bände *Deutsche Predigten* des Theologieprofessors *Johann Eck* (1486–1543),
 - die asketischen Schriften des flandrischen Theologen und Humanisten *Jodocus Clichtoveus* (1472–1543) und
 - die *Centuriae IV homiliarum* des Wiener Bischofs *Friedrich Nausea* (1490–1552), einer umfangreichen Predigtsammlung (lateinisch 1530, deutsch 1535).

Zehn Buchtitel also: In unseren Augen ein eher kümmerliches Häuflein von Büchern. Nicht so aber in den Augen der damaligen Visitatoren – sie reden sogar gelegentlich in diesem Zusammenhang von einer »Bibliothek«³⁸. Trotzdem erfüllten vier³⁹ der visitierten Kleriker nicht einmal diese äußerst geringe Mindestanforderung⁴⁰. Mit einer solchen Bilanz sieht es im Landkapitel Ebingen trotzdem wesentlich besser aus als beispielsweise im Landkapitel Freiburg, wo den Erhebungen von Irmtraut Betz-Wischnath zufolge die Nähe der Universität keine Wirkung ausgeübt zu haben scheint, weil von 15 Geistlichen acht die Mindestanforderung nicht erfüllten⁴¹.

37 BETZ-WISCHNATH (wie Anm. 5), 285 f.

38 Wie zum Beispiel Weilen u. d. R.: fol. 101 v.

39 Das sind 20 Prozent der Kleriker.

40 Schömberg, Kaplan Martin Riedlinger: Synodalstatuten und Konzilsbeschlüsse fehlen (fol. 98 f.); Gosheim: kein Katechismus (fol. 108 v); Deilingen: keine Synodalstatuten, kein Katechismus (fol. 105); Heinstetten: das neue Brevier fehlt (fol. 124).

41 BETZ-WISCHNATH (wie Anm. 5), 287.

Die genannten Bücher dienten nicht nur als Mittel zur Predigtvorbereitung, sondern teilweise auch als Grundlage für den Katechismusunterricht, der im Bistum Konstanz als wichtiges Instrument gegen die neue Lehre schon 1567 in den Synodalstatuten vorgeschrieben wurde⁴², und zwar sollte er nicht ohne Grund wöchentlich abgehalten werden. Hiernach erkundigte sich die Kirchenleitung 1608 ebenfalls, allerdings mit einem wenig erfreulichen Resultat: Ein knappes Drittel der Kleriker drückte sich vor dieser so eminent wichtigen Aufgabe⁴³.

Vor 1608 hatten sich die Konstanzer Kirchenvisitationen fast ausschließlich mit Personen befaßt. Nicht ohne Grund, denn die innerkirchliche Reform hatte natürlich an dem wundensten Punkt anzusetzen, und das war der Pfarrklerus. Sobald sich auf diesem Gebiet Besserungen abzeichneten, suchte die Konstanzer Kirchenleitung weitere Bereiche zu reformieren. In der Tat ging man auch in anderen Bistümern derart folgerichtig vor⁴⁴, beispielsweise in der Diözese Würzburg, wo Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn in vorbildlicher Weise die Erneuerung vorantrieb⁴⁵.

Wie wir am Beispiel des Katechismusunterrichts ersehen können, hatten die Kleriker (auch in anderen Landkapiteln) das Ziel einer mustergültigen Pflichterfüllung noch lange nicht erreicht. Dennoch mühten sich die Konstanzer Kirchenoberen im Zuge der Visitation des Jahres 1608, die Reform über den engeren Bereich der Personen hinaus auszudehnen und einen forschenden Blick zu werfen auf die kirchlichen Gebäude. Dergestalt finden sich in dem Bericht über das Landkapitel Ebingen knappe Notizen zu 15 Gotteshäusern, zumeist in der Art wie etwa über die Benzinger Kirche: »*omnia decens*«⁴⁶. Von diesen eher nichtssagenden Bemerkungen hebt sich allein die Kirche von Straßberg etwas positiver ab, denn sie wird immerhin »*pulchra*« genannt⁴⁷. Im Gegensatz dazu muß sich die Kirche von Kreenheinstetten einen kräftigen Tadel gefallen lassen – der Visitator stuft sie als baufällig ein⁴⁸.

Auch wenn sich die kirchlichen Verhältnisse im Landkapitel Ebingen allmählich auf die tridentinischen Idealvorstellungen zubewegten, so ließ doch vor allem das wenig zugkräftige Visitationssystem im Bistum Konstanz sehr zu wünschen übrig. Es brachte auf Dauer doch zu wenig Erfolg, die Ruraldekane schriftlich oder mündlich berichten zu lassen – es mußte eben doch über kurz oder lang ein Visitator *sensu proprio* her; eben einer, der Personen und Örtlichkeiten höchstselbst in Augenschein nahm⁴⁹.

Dergestalt erließ Bischof Jakob Fugger auf der Konstanzer Synode 1609 eine neue Visitationsordnung, die in ihren Grundzügen bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts Bestand haben sollte (nachdem schon zuvor Bischof Andreas von Österreich wesentliche Vorarbeiten geleistet hatte). Diese Ordnung teilte das gesamte Bistum in vier Distrikte (Schwaben, Allgäu, Breisgau, Schweizer Gebiete) mit je einem Spezialvisitator ein, der alljährlich seinen Bezirk zu

42 Ib. 249.

43 Neun von 34, nämlich die Pfarrer von Benzigen (fol. 116), Deilingen (fol. 105), Dormettingen (fol. 123), Dotternhausen (fol. 129v), Gosheim (fol. 108v), Hausen im Tal (fol. 131v), Nusplingen (fol. 120), Reichenbach/Heuberg (fol. 110v) und Roßwangen (fol. 130v).

44 Vgl. Peter Thaddäus LANG, Reform im Wandel. Die katholischen Visitationsinterrogatorien des 16. und 17. Jahrhunderts. In: ERNST WALTER ZEEDEN/Peter Thaddäus LANG (Hg.), Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des Visitationswesens in Europa (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit Bd. 14), Stuttgart 1984, 131–190, hier insbesondere 145f.

45 Vgl. zum Beispiel LANG, Die tridentinische Reform im Landkapitel Gerolzhofen (wie Anm. 9). Dort auch neuere Literatur.

46 Fol. 116.

47 Fol. 135.

48 Fol. 115.

49 Peter Thaddäus LANG, Die Visitationen. In: Elmar L. Kuhn, Eva Moser u. a. (Hg.), Die Bischöfe von Konstanz (wie Anm. 3), 103–109, 106.

visitieren hatte und darüber den beiden Generalvisitatoren in Konstanz berichten sollte. Die Spezialvisitatoren hatten obendrein die Aufgabe, die jährlichen Visitationen der Landdekane zu überwachen; den beiden Generalvisitatoren hinwiederum war die Kontrolle der Klöster und Stifter zugedacht. Um Reibereien mit den exemten Klöstern zu vermeiden, zog man zu deren Überwachung auch geeignete Äbte und Pröpste heran.

Die solchermaßen beschriebene Visitationsordnung drohte allerdings zunächst in der Schublade zu verschimmeln, denn die Generalvisitatoren traten erst viele Jahre später in Erscheinung, nämlich 1623/24. Ihr Protokoll über das Landkapitel Ebingen ist auf den 15. Mai 1624 datiert⁵⁰.

Im Vergleich zu der Visitation von 1608 hatte sich der Umkreis der visitierten Objekte trotz alledem nicht erheblich verändert, doch wurde der Frageraster in einigen Punkten etwas verfeinert. Der Bericht bringt jetzt nicht nur die Namen der Geistlichen zur Sprache, sondern auch Alter, Verweildauer am Ort sowie die besuchten Ausbildungseinrichtungen. Zum ersten Mal wird auch der Pfarrkinder gedacht, allerdings nur dadurch, daß die Zahl der erwachsenen Pfarrangehörigen aufgeführt ist. Solche Angaben finden sich in diesen wenig sorgfältig angefertigten Akten bedauerlicherweise nicht durchgehend.

Die vordem festgestellten Mißstände waren nach Ausweis des Berichts im Jahre 1624 noch nicht vollkommen aus der Welt geschafft. Noch immer konnten vereinzelt Konkubinarier aufgespürt werden. Aber deren Zahl hatte sich beträchtlich verringert – so fanden sich unter den 26 visitierten Geistlichen nur zwei⁵¹. Aufgrund der genannten Altersangaben ist zu erkennen, daß die beiden mit ihren 42 und 48 Jahren zur älteren und noch nicht von tridentinischem Reformgeist geprägten Priestergeneration gehörten.

Mit der rechtmäßigen Amtseinsetzung haperte es dagegen etwas mehr – fünf der Visitierten⁵² konnten die erforderlichen Bescheinigungen nicht vorweisen. Doch auch diese Zahl liegt ein gewaltiges Stück unter denen des ausgehenden Reformationsjahrhunderts. Die kirchliche Erneuerung begann demnach im Landkapitel Ebingen sichtbare Fortschritte zu machen.

Diese erfreuliche Tendenz zur Besserung hin wird in gleicher Weise bei den Beichtgeohnheiten der Priester erkennbar. Zwei Drittel von ihnen beichteten monatlich und entsprachen damit der bischöflichen Vorschrift⁵³; der Bubsheimer Pfarrer empfing das Beichtsakrament sogar wöchentlich⁵⁴, womit er bis dato eine so rare wie lobenswerte Ausnahme darstellte. – Die Beichtväter werden leider so selten angesprochen, daß daraus keine verallgemeinernden Schlußfolgerungen gezogen werden können.

Nachdem 1608 hinsichtlich des Katechismusunterrichts die Pflichterfüllung der Geistlichen recht blamable Defizite aufgewiesen hatte⁵⁵, kam dieses Thema 1624 erneut auf den Tisch, es wird jedoch lediglich siebenmal angesprochen und immerhin ist viermal von einem korrekten Abhalten des Unterrichts die Rede⁵⁶.

Die übrigen Erwähnungen zeigen uns, welche Schwierigkeiten einem geregelten Abhalten der Glaubenslehre im Wege standen. So kamen denn die jungen Leute von Deilingen ausschließlich in der Fastenzeit zu ihrem Pfarrer, der auf eine Katechese ansonsten notgedrungen verzichten mußte⁵⁷. In Gosheim hingegen erschien die Dorfjugend lediglich im Winter,

50 EAF Ha 65 S. 629–670.

51 Nämlich die von Reichenbach/Heuberg (S. 654) und Gosheim (S. 667), das sind acht Prozent.

52 Die Geistlichen von Benzingen (S. 662), Deilingen (S. 668), Heinstetten (S. 654), Schömberg (Kaplan, S. 640f.) und Weilen u. d. R. (S. 670) – dies entspricht einem Anteil von 20 Prozent.

53 BETZ-WISCHNATH (wie Anm. 5), 241.

54 Bubsheim (S. 652).

55 Siehe oben S. 219.

56 Benzingen, Lautlingen, Obernheim, Reichenbach/Heuberg.

57 S. 668.

weil zur Sommerszeit jede Arbeitskraft in der Landwirtschaft gebraucht wurde⁵⁸. Wenngleich also die Glaubensunterweisung nicht gerade häufig in dem Bericht erscheint, so wird dennoch ersichtlich, daß auf diesem Gebiet wohl keine Besserung eingetreten war. Von einem Regellaß konnte demnach beim Abhalten des Katechismusunterrichts keine Rede sein.

Und wie stand es dann mit dessen theologischem Niveau? Entsprachen sich vielleicht Häufigkeit und Qualität? Zu dieser Frage vermag die Wahl des Studienorts gewisse Anhaltspunkte zu liefern, der in unseren Visitationsquellen zwischen 1624 und 1679 immerhin 58mal genannt ist⁵⁹.

Als beliebtester Studienort galt eindeutig Freiburg im Breisgau⁶⁰, die genuine Hausuniversität des Bistums, die allenthalben die zukünftigen Priester des Konstanzer Sprengels anzulocken vermochte⁶¹. Nur knapp hinter Freiburg an zweiter Stelle folgt die 1554 zur Universität erhobene und 1563 der Gesellschaft Jesu übertragene Bildungsanstalt in Dillingen⁶², »deren Studienangebot im Unterschied zur Freiburger Universität stärker auf die Kandidaten der Seelsorge zugeschnitten war«⁶³.

Auf Platz drei rangierte mit sechs Nennungen⁶⁴ die seit 1592 bestehende Niederlassung der Jesuiten in Konstanz, die 1604 zu einem Kolleg ausgebaut wurde. Mit diesem Kolleg verbunden war ein Gymnasium, an welchem 20 bis 30 Schüler Freiplätze innehatten; die Kosten hierfür trug das Domkapitel. Die Jesuiten lehrten dort gleich von Anfang an das für die Seelsorge so eminent wichtige Fach praktische Moraltheologie, was zweifelsfrei dazu beitrug, daß die Konstanzer Lehranstalt sich rasch zum »Rückgrat der Klerusbildung im Bistum« entwickelte⁶⁵.

Daneben übte das 1652 in Rottweil gegründete Jesuitengymnasium eine etwas geringere Anziehungskraft auf die späteren Priester des Ebinger Landkapitels aus⁶⁶, desgleichen die Universität in Salzburg⁶⁷, »deren Studienbetrieb von einem Zusammenschluß von schwäbischen, bayerischen und oberösterreichischen Benediktinerklöstern getragen wurde«⁶⁸.

Seltener erwähnen unsere Quellen die theologischen Ausbildungsstätten in Wien, München und Luzern⁶⁹ sowie Rottenburg und Ehingen oder – weiter in der Ferne – Mainz, Fulda und Prag⁷⁰.

Man sieht also: Freiburg, Dillingen und Konstanz hatten mit 55% aller Erwähnungen den größten Zulauf – diesen drei Lehranstalten kommt die mit Abstand größte Bedeutung zu für die Priesterausbildung im südwestdeutschen Raum. Wenn die Priester-Aspiranten gerade dorthin strebten und damit auch größere Entfernungen zu ihren Heimatorten in Kauf nahmen, so läßt dies zweifelsohne ihr ernsthaftes Bemühen um eine möglichst hochqualifizierte theologische Ausbildung klar und deutlich zutage treten, denn sie hätten ja auch die näher gelegenen und dafür aber etwas weniger hochangesehenen Bildungsstätten in Rottweil, Ehingen oder schließlich auch Rottenburg bevorzugen können⁷¹.

58 S. 667.

59 Bei insgesamt 97 visitierten Geistlichen innerhalb dieses Zeitraums.

60 14mal genannt = 24 Prozent.

61 Vgl. BETZ-WISCHNATH (wie Anm. 5), 284.

62 Zwölf Nennungen = 21%.

63 Peter SCHMIDT, Die Priesterausbildung. In: Elmar L. KUHN, Eva MOSER u. a. (Hg.), Die Bischöfe von Konstanz (wie Anm. 3), 135–142, hier 137; BETZ-WISCHNATH (wie Anm. 5), 271.

64 Dies entspricht zehn Prozent.

65 SCHMIDT (wie Anm. 63).

66 Mit fünf Nennungen = neun Prozent.

67 Ebenfalls fünf Nennungen.

68 SCHMIDT (wie Anm. 63).

69 Jeweils drei Nennungen.

70 Jeweils eine Nennung.

71 SCHMIDT (wie Anm. 63).

Doch nicht nur die Wahl des Studienorts mag Hinweise geben auf den Bildungsstand der Priester – ihr Bücherbesitz tut dies gleichermaßen, sofern die Quellen hierüber Auskunft geben. In der Visitation des Jahres 1624 fehlen solche Informationen indes fast gänzlich – mit einer einzigen und überaus bemerkenswerten Ausnahme, und das ist Stetten am kalten Markt⁷².

Der Stettener Pfarrer Vitus Mägerlin besaß eine vergleichsweise stattliche Bibliothek von 38 Titeln. Dort stoßen wir neben den bereits genannten bischöflich vorgeschriebenen Werken auf eine staunenswerte Sammlung von Fachbüchern für die Predigtvorbereitung⁷³.

Zwar finden sich unter ihnen einige Werke aus der Zeit des Spätmittelalters: es sind dies ein Erbauungsbuch mit dem Titel *Hortulus reginae* von einem Verfasser namens *Meffreth*, über welchen ansonsten nichts bekannt ist, dann die Predigtkompilation des *Johannes von Werden* (†1437) mit dem vielsagenden Namen *Dormi secure*, ein Werk also, das dem Kanzelredner seine Predigtvorbereitung offenbar dermaßen leicht zu werden verheißt, daß er keine Sekunde um seinen guten Schlaf zu bangen braucht. Erprobt und bewährt, aber dennoch reichlich angejährt waren außerdem die *Sermones discipuli* des *Johannes Herolt* (†1468), die homiletischen Werke des *Bernhardin Busti* (†1500) wie auch die im Mittelalter vielgelesene *Legenda aurea* des *Jacobus a Voragine* (1228/30–1298).

Mit der großen Masse seiner Fachliteratur befand sich der Stettener Pfarrer aber völlig auf der Höhe seiner Zeit. In seinem Bücherschrank hatte er eine ansehnliche Zahl theologischer Koryphäen der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert versammelt – der Trierer Universitätsrektor *Peter Binsfeld* (1546–1598) und der franziskanische Bibelexeget *Johannes Wild* (1495–1580) waren da genauso vertreten wie der Ingolstädter Theologieprofessor *Jakob Feucht* (1540–1580) und der Homiletiker *Johannes Hoffmeister* (1509–1547). Auf Mägerlins Bücherbord standen weiterhin die Werke so wichtiger Autoren wie *Konrad Zittardus* (†1606), seines Zeichens Provinzial des Dominikanerordens, und *Georg Scherer* (1540–1605), der als der wichtigste katholische Prediger seines Zeitalters gilt. Fernerhin finden wir da den Bamberger Weihbischof *Johann Ertlin* (1548–1607) mit seinem gedruckten Predigtwerk und neben ihm den Theologen *Markus Wagner* (1500–1597), den mit religiösen Veröffentlichungen hervorgetretenen Schriftsteller *Valentin Leucht* (1550–1619), den Kolmarer Prediger *Michael Buchinger* (1520–1571), den erfolgreichen Verfasser volkstümlicher Frömmigkeitsliteratur *Aegidius Albertinus* (1560–1620) und noch verschiedene andere.

Darüber hinaus verfügte der damalige Stettener Pfarrer über die Werke von Theologen aus anderen europäischen Ländern – in dem Dorf auf der Westalb treffen wir sowohl auf den französischen Heiligen und Ordensgründer *Franz von Sales* (1567–1622) wie auch auf den Spanier *Martin de Azpilcueta* (1493–1586) und den Engländer *Thomas Stapleton* (1535–1598).

Hinsichtlich der Bücher spricht der Bericht von 1624 somit nur punktuell eine deutliche Sprache. Im Hinblick auf die Kirchengebäude und ihre Ausstattung verhält sich unsere Visitationsquelle aber noch viel einsilbiger. Demzufolge ist man gezwungen, den Text sehr genau anzusehen. So ist denn aus einer eher beiläufigen Bemerkung zu ersehen, daß im Landkapitel Ebingen sich der Beichtstuhl zu verbreiten beginnt. Es heißt nämlich, in Gosheim⁷⁴ und in Dormettingen⁷⁵ höre der Pfarrer die Beicht in der Sakristei. Diese Feststellung kann wohl nichts anderes bedeuten, als daß der Visitator in den betreffenden Gotteshäusern eigentlich einen Beichtstuhl erwartet hatte.

Diesem für die katholische Reform charakteristischen Möbelstück gab der große Kirchenreformer und Erzbischof von Mailand *Carlo Borromeo* (1538–1584) seine uns bekannte und

72 EAF Ha 65 S. 647.

73 Hilfsmittel: Allgemeine Deutsche Biographie; Lexikon für Theologie und Kirche; R. CRUEL, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879.

74 Wie Anm. 72, S. 667.

75 Ib. S. 658.

psychologisch wohl durchdachte Gestalt: Der Beichtende kniet im Dämmerlicht einer engen dunklen Kammer und hat mit seinem Beichtvater Kontakt ausschließlich durch ein kleines vergittertes Fenster. Der Priester ist kaum wahrzunehmen, denn er sitzt ebenfalls im Dunkeln und hält überdies eine Stola vor das Gesicht. Die solchermaßen geschaffene Atmosphäre ist bestens dazu angetan, eine zerknirschte, reuevolle und bußbereite Stimmung aufkommen zu lassen⁷⁶.

Nicht nur um die Beichtstühle erweiterte sich die Ausstattung der Gotteshäuser – das Erscheinungsbild des Kircheninneren veränderte sich in dieser Zeit allenthalben. Aus den sehr schludrig geführten Visitationsakten geht dies bestenfalls andeutungsweise hervor, wesentlich präziser jedoch erfährt man davon aus den Verwaltungsunterlagen anderer Diözesen, allen voran das Bistum Würzburg⁷⁷.

Im Zuge der innerkirchlichen Reform wurden die Gläubigen zu regelmäßigerem Kirchengang angehalten und die Zahl der Tratschtanten vor dem Kirchhof scheint sich verringert zu haben⁷⁸. Das führte jedoch zu einem gewaltigen Gedränge in den Gotteshäusern, die den ungewohnten Ansturm nicht zu fassen vermochten. Um Abhilfe zu schaffen, zimmerte man jetzt vielerorts im hinteren Teil des Kirchenschiffes hölzerne Balkone, Balustraden und Emporen⁷⁹, die zuweilen dem Mannsvolk vorbehalten blieben, während die Frauen wie seit Alters her zu ebener Erde dem Gottesdienst beiwohnten.

Die innerkirchliche Reform schien demnach auch im Bistum Konstanz während der ersten Jahre des Dreißigjährigen Krieges richtig in Gang gekommen zu sein. Inwieweit sich eine derartig positive Entwicklung in der zweiten Hälfte der 1620er Jahre weiter fortsetzte, läßt sich leider nicht nachprüfen, denn es fehlen die einschlägigen Quellen für diese Zeit.

Eine solche Aufwärtsbewegung wäre ohnehin von ganz kurzer Dauer gewesen. Mit der unaufhaltsamen Gewalt eines Naturereignisses kam 1631 die alles zerstörende Katastrophe des Krieges nach Süddeutschland – zunächst, zum Schaden der kaiserlich-katholischen Partei, in der Gestalt der schwedischen Armee. Als die Schweden 1634 bei Nördlingen eine empfindliche Niederlage erlitten, hatten die Kaiserlichen wieder die Oberhand, allerdings nicht sehr lange, denn bald schon begann das Kriegsgeschehen unübersichtlich zu werden. Ob Freund, ob Feind – das machte bald keinen Unterschied mehr, denn sie alle raubten, brannten und mordeten gleicherweise.

An eine geregelte Territorialverwaltung war nach 1631 nicht mehr zu denken, auch nicht im kirchlichen Bereich. Die bischöflichen Visitatoren hätten ja Kopf und Kragen riskiert, wenn sie die schützenden Mauern der Bischofsstadt verlassen hätten, um von Pfarrei zu Pfarrei über Land zu reisen⁸⁰. In dem allgemeinen Chaos der Jahre zwischen 1631 und 1648 gingen somit manche bereits erzielten kirchlichen Reformfolge wieder kläglich verloren.

76 W. SCHLOMBS, Die Entwicklung des Beichtstuhls in der katholischen Kirche, Düsseldorf 1965, 36–44.

77 LANG, Die tridentinische Reform im Landkapitel Mergentheim (wie Anm. 27), 143–172; DERS., Die tridentinische Reform im Landkapitel Gerolzhofen (wie Anm. 9).

78 Ganz verschwunden sind sie indes bis heute noch nicht, wie vor allem die Seelsorger aus ländlichen Pfarreien immer wieder zu berichten wissen.

79 LANG, Die tridentinische Reform im Landkapitel Mergentheim (wie Anm. 27), 157. – Dies gilt gleichermaßen für den lutherischen Bereich: vgl. zum Beispiel Manfred SPEIDEL/Ulrich GRÄF, Die polychrome Farbfassung von 1906 in der evangelischen Pfarrkirche in Markgröningen-Unterriexingen, Kr. Ludwigsburg. In: Denkmalpflege in Baden-Württemberg 21, 1992, 118–123; 120.

80 Vgl. ZEEDEN/LANG (Hg.), Repertorium (wie Anm. 4): Dort sind für die Zeit von 1620 bis 1629 fünfzig Visitationsberichte erhoben, für die Zeit von 1630 bis 1639 dagegen lediglich fünf und für 1640 bis 1649 nicht mehr als 16, dann von 1650 bis 1659 aufs neue wieder fünfzig. Das enorm starke Absinken der Aktenzahlen in den 1630er und 1640er Jahren läßt das Nachlassen der Verwaltungstätigkeit sehr deutlich erkennen.

Die kriegsbedingten mißlichen Verhältnisse spiegeln sich wider in einem Verzeichnis der Geistlichen des Landkapitels, das der Dekan Melchior Wurer 1640 anfertigte⁸¹: Diese Liste erinnert schon sehr stark an eine Totentafel.

Nach dem Kriege wurde es also auf manchem Gebiet des kirchlichen Lebens notwendig, einen vollkommenen Neuanfang zu machen, waren doch reihenweise die Dörfer zerstört und ganze Regionen entvölkert. Der Wiederaufbau einer kirchlichen Verwaltung wie auch einer funktionierenden Seelsorge ging indessen erstaunlich rasch vonstatten.

Schon drei Jahre nach dem Friedensschluß 1648 wurde im Bistum Konstanz wieder visitiert – 1651⁸² –, und damit begann der Neuaufbau der kirchlichen Verwaltung. Diese erste umfassende Inspektion diente vorrangig der Schadenserhebung⁸³. Aus dem Landkapitel Ebingen ist uns lediglich eine Zusammenstellung der Kriegsschäden aus dem Jahre 1656 erhalten⁸⁴, ein Verzeichnis, aus welchem hervorgeht, daß der Krieg im engeren Umkreis bei weitem nicht so viele Zerstörungen bewirkte wie sonst in Südwestdeutschland. Von den rund 50 Kirchengebäuden im Ebingen Dekanat lagen lediglich neun in Schutt und Asche.

Die nächste Visitation folgte nach einer längeren Pause im Jahre 1665⁸⁵ und erfaßte im Ebingen Dekanat nur 18 Geistliche, deren Pfarreien dafür allerdings um so gründlicher untersucht wurden. Wie schon bei früheren Visitationen wird wieder auf die Investitur Bezug genommen, und zwar zwölfmal, wobei ein einziger Geistlicher die erforderlichen Papiere nicht vorweisen konnte⁸⁶. Er war offensichtlich erst kurze Zeit auf der Pfarrstelle und versprach, die Unterlagen so schnell wie möglich nach Konstanz zu schicken.

Das Thema »Konkubinat« ist nun endgültig vom Tisch, aber gelegentlich wird noch die »familia« angesprochen, die Haushaltung des Pfarrers. Dies geschieht zwölfmal. Fünfmal davon redet der Bericht davon, daß Mägde im Haushalt des Pfarrherrn beschäftigt seien⁸⁷ – solche von gutem Ruf, zu lateinisch »honesti nominis«, wie der Bericht mit stets wiederkehrender Ausdrücklichkeit vermerkt. Im übrigen gehörten Verwandte zur »familia«.

Die Konstanzer Kirchenoberen werden dies gewiß mit Wohlgefallen aufgenommen haben, und ähnliche Gefühle verursachte ihnen wohl auch das, was sie über die Beichtgewohnheiten der Priester vernahmen. Die meisten Geistlichen des Landkapitels beichteten alle vierzehn Tage⁸⁸, vermeldet unsere Visitationsquelle; damit erfüllten sie exakt die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bischöflicherseits vorgeschriebene Norm⁸⁹. Zwei von ihnen können als besonders vorbildlich gelten – sie empfangen das Bußsakrament sogar wöchentlich⁹⁰.

An der Entwicklung der Beichtgewohnheiten ist der Fortgang der innerkirchlichen Reform deutlich abzulesen: Von der unregelmäßigen und oft nur vierteljährlichen Beicht über die monatliche Beicht in den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts bis schließlich hin zum wöchentlichen Empfang des Sakraments gegen Ende des genannten Säkulums.

Die häufige Beicht machte es natürlich unmöglich, weit entfernte Orte aufzusuchen – der Zeitaufwand wie auch die damit verbundenen Strapazen wären wohl auf Dauer nicht mehr zu

81 EAF Ha 65, S. 837–848.

82 ZEEDE/ LANG, Repertorium (wie Anm. 4), 207ff.

83 LANG, Reform im Wandel (wie Anm. 4), 145; BETZ-WISCHNATH (wie Anm. 5), 94–97.

84 EAF Ha 65, S. 849–868.

85 Ib. S. 713–738. Das Repertorium der Kirchenvisitationsakten (wie Anm. 4) führt S. 241 auch die Beiakten auf.

86 Schömberg: EAF Ha 65, S. 731.

87 Dautmergen (ib. S. 732), Frohnstetten (S. 735), Gosheim (S. 728), Lautlingen (S. 717), Nusplingen (S. 718).

88 Die Geistlichen von Lautlingen (S. 717), Nusplingen (S. 718), Schömberg (S. 731), Stetten a. k. M. (S. 736) und Wehingen (S. 729).

89 BETZ-WISCHNATH (wie Anm. 5), S. 241.

90 Frohnstetten (EAF Ha 65, S. 735), Kreenheinstetten (ib. S. 734).

leisten gewesen. Die Entfernungen von dem beichtenden Priester zu seinem Beichtvater waren demzufolge ganz gewaltig geschrumpft; sie bewegen sich jetzt überwiegend zwischen sieben Kilometer⁹¹ und zwei Kilometer⁹² Luftlinie.

Weniger erfreulich als die Beichtgewohnheiten wirkten die Bemühungen der Geistlichen um den Katechismusunterricht. Von den zwölf Aussagen des Berichts konnten nur ganze zwei den Visitator zufriedenstellen⁹³; die meisten andern räumen ein, daß der Unterricht ausschließlich im Sommer stattfand, weil die Leute bei großer Kälte lieber daheim blieben. In Wehingen⁹⁴ und in Dormettingen⁹⁵ hingegen fiel der Unterricht auch während der warmen Jahreszeit aus, weil die Bauern dem Viehhüten einen höheren Rang beimaßen als der Glaubenslehre.

Schlecht sah es außerdem aus, was den Erhaltungszustand und die Ausstattung der Gebäude anbetrifft. Kein Wunder, daß die Konstanzer Kirchenleitung sich dieses Punktes besonders annahm, so kurz nach dem Dreißigjährigen Kriege, und kein Wunder auch, daß die Visitationsergebnisse keine Freude aufkommen ließen: einmal befand sich das Pfarrhaus⁹⁶, einmal das Gotteshaus⁹⁷ in miserablem Bauzustand, zweimal fehlte es an liturgischem Gerät⁹⁸, einmal herrschte ein Mangel an Paramenten⁹⁹, zweimal war die Friedhofsmauer eingefallen¹⁰⁰, sodaß sich das liebe Vieh zwischen den Gräbern tummeln konnte, und achtmal schließlich hatte das ewige Licht zu brennen aufgehört¹⁰¹.

Diesen doch sehr zahlreichen und mehr oder minder großen Mängeln steht aber eine Haben-Seite gegenüber: drei Gotteshäuser, die ausdrücklich gelobt werden. Von der Oberheimer Kirche heißt es, sie sei »bene instructa«¹⁰² und ein etwas höheres Lob widerfährt dem Kirchengebäude von Ratshausen, denn es wird »ubique bene ornata« genannt¹⁰³. Das höchste Lob jedoch wird dem Gotteshaus von Stetten am kalten Markt zuteil; der Visitator preist es als »ecclesia splendido ornatu et condignis ornamentis«¹⁰⁴.

Der nächste Visitationsbericht aus dem Landkapitel Ebingen stammt von 1671¹⁰⁵. Er konzentriert sich sehr stark auf die wirtschaftlichen Verhältnisse in den Pfarreien, ein Bereich, dem so kurz nach dem verheerenden Krieg ohne Zweifel ein erhöhtes Maß an Aufmerksamkeit zukam. Angesichts der allgemein mißlichen Finanzlage kann es uns nicht verwundern, wenn das ewige Licht immer noch häufig nicht brannte¹⁰⁶ – noch immer fehlten die Geldmittel für das Öl.

Ansonsten zeigt uns der Bericht an den Beichtgewohnheiten der Geistlichen, daß es mit der innerkirchlichen Erneuerung kontinuierlich weiterging: Es beichteten mittlerweile näm-

91 Nusplingen – Wehingen.

92 Stetten am kalten Markt – Wehingen.

93 Böttingen (EAF Ha 65, S. 719) und Frohnstetten (ib. S. 735).

94 Ib. S. 729.

95 Ib. S. 722.

96 Deilingen (ib. S. 716).

97 Roßwangen (ib. S. 723).

98 Frohnstetten (ib. S. 735) und Gosheim (ib. S. 728).

99 Gosheim, ib.

100 Nusplingen (ib. S. 718) und Roßwangen (ib. S. 723).

101 Böttingen (ib. S. 719), Dormettingen (ib. S. 722), Lautlingen (ib. S. 717), Nusplingen (ib. S. 718).

102 Ib. S. 724.

103 Ib. S. 733.

104 Ib. S. 736. – Die Stettener Kirche wurde 1624 neu errichtet (vgl. Franz Xaver KRAUS [Bearb.], Die Kunstdenkmäler des Kreises Konstanz, Freiburg/Br. 1887, 404), und nahm im Dreißigjährigen Krieg offensichtlich keinen Schaden.

105 EAF Ha 65, S. 745–778.

106 Bubsheim (ib. S. 754), Dotternhausen (ib. S. 747), Egesheim (ib. S. 756), Heinstetten (ib. S. 765), Lautlingen (ib. S. 749), Roßwangen (ib. S. 748).

lich schon so viele Priester jede Woche einmal, daß sich eine durchschnittliche Beichtfrequenz von vierzehn Tagen ergibt¹⁰⁷, womit der kirchenamtlich festgesetzten Norm zumindest rechnerisch entsprochen wäre.

Weiter zum Bericht von 1679¹⁰⁸, dem letzten uns erhaltenen Text dieser Art aus dem 17. Jahrhundert: Wöchentliche und vierzehntägige Beicht halten sich nun bei den Priestern die Waage¹⁰⁹. Damit wurde innerhalb von acht Jahren ein deutlicher Fortschritt erreicht.

Eine entsprechende Entwicklung läßt sich erkennen hinsichtlich des Katechismusunterrichts, welcher in der Hälfte der Pfarreien jetzt bereits jeden Sonntag regelmäßig abgehalten werden konnte. In der anderen Hälfte wurde das Regelmäßige unterbrochen, wenn das Geschrei der Krämer die Bauern auf den Jahrmarkt rief oder wenn der Klang der Fiedel die jungen Mädchen und Burschen zum Tanzboden lockte¹¹⁰. Daneben ließ sich mancher auch durch das Nüssesammeln vom Katechismus abhalten¹¹¹ und nach wie vor durch die winterliche Kälte¹¹². Da war es wohl ratsam, einen Ofen anzuschaffen (wenn die Geldmittel es erlaubten), so etwa wie in Frohnstetten. Dort ließ der Pfarrer den Visitator mit unverhohlenem Stolz wissen, daß die Leute auch im Winter kämen, seit ein Ofen vorhanden sei¹¹³.

Die Freude der bischöflichen Aufsichtsbeamten mußte noch größer werden, wenn sie die »Bibliotheken« der Pfarrer inspizierten: Keiner von ihnen besaß nunmehr zu wenig Bücher, wie das Jahrzehnte vorher noch der Fall war und zwei von ihnen hatten sich gar über das Notwendige hinaus mit Fachliteratur eingedeckt¹¹⁴.

Beim Betrachten der Kirchengebäude mochten die Visitatoren zwar nicht gerade in Jubel ausbrechen, aber eine gewisse Zufriedenheit wäre durchaus eine angemessene Gemütslage gewesen. An dreizehn von 17 Kirchen fanden sie nichts auszusetzen – nur an zweien haperte es mit den Türmen und an zwei weiteren regnete es durch das Dach¹¹⁵. Das ewige Licht bereitete aber noch ebenso viel Kummer wie bei der vorigen Visitation¹¹⁶.

Ein rasches Voranschreiten der tridentinischen Erneuerung auf dem Gebiet des Kirchenpersonals, eine zaghaftere Vorwärtsentwicklung hingegen im materiellen Bereich, wie man sieht. Hierbei handelt es sich freilich keineswegs um eine neue Erkenntnis, denn Reformen

107 Wöchentlich beichteten die Geistlichen von Benzingen (ib. S. 768), Bubsheim (ib. S. 754), Dotternhausen (ib. S. 747), Harthausen a. d. Scheer (ib. S. 767) und Schörzingen (ib. S. 956); alle vierzehn Tage beichteten die von Gosheim (S. 755), Schömberg (Pfarrer Jakob Anfang, ib. S. 763) und Schwenningen/Heuberg (ib. S. 774); alle drei Wochen der Pfarrer von Roßwangen (ib. S. 748) und einmal im Monat die von Böttingen (ib. S. 753) und Nusplingen (ib. S. 751).

108 EAF Ha 65, S. 973–1008, 947–963, 1015–1023.

109 Wöchentlich beichteten die Geistlichen von Benzingen (auch der Kaplan – ib. S. 958), Deilingen (ib. S. 986), Egesheim (ib. S. 1018), Gutenstein (ib. S. 983), Hausen im Tal (ib. S. 952), Heinstetten (ib. S. 997), Kreenheinstetten (ib. S. 980), Reichenbach/Heuberg (S. 989 – alle acht bis vierzehn Tage), Roßwangen (S. 950 – ebenso), Schörzingen (ib. S. 956 – der Kaplan alle acht bis vierzehn Tage), Schwenningen/Heuberg (ib. S. 973 – alle acht bis vierzehn Tage), Wehingen (ib. S. 991); vierzehntägig beichteten die von Böttingen (ib. S. 1000), Bubsheim (ib. S. 1004), Dautmergen (ib. S. 948), Dotternhausen (ib. S. 1022), Frohnstetten (ib. S. 954), Lautlingen (ib. S. 976 – alle zwei bis vier Wochen), Nusplingen (ib. S. 1015) und Schömberg (ib. S. 1019).

110 Gosheim (ib. S. 1006), Roßwangen (ib. S. 950).

111 Bubsheim (ib. S. 1004), Lautlingen (ib. S. 976).

112 Deilingen (ib. S. 986), Gutenstein (ib. S. 983), Heinstetten (ib. S. 997).

113 EAF Ha 65, S. 954.

114 Roßwangen (ib. S. 950): »*ultra necessitate*«; Schömberg (ib. S. 1019): »*Abunde provisus*«.

115 Kirchendach: Bubsheim (ib. S. 1004) und Hausen im Tal (ib. S. 952); Kirchturm: Deilingen (ib. S. 986) und Lautlingen (ib. S. 976): »*turris in prioris belli fine combusta*«.

116 Bubsheim (ib. S. 1004), Dautmergen (ib. S. 948), Dotternhausen (ib. S. 1022), Gosheim (ib. S. 1006 – »*non ardebat continuo de defectu censuum*«), Hausen im Tal (S. 952), Heinstetten (ib. S. 997 – »*ob paupertatem*«), Kreenheinstetten (ib. S. 978), Reichenbach/Heuberg (ib. S. 989), Roßwangen (ib. S. 950).

pflegen auch heute noch rasch ins Stocken zu geraten, wenn sie mit Geldaufwendungen verbunden sind.

Vergleicht man die Visitationsergebnisse von 1665 mit jenen von 1679, so erscheint die Tendenz einer allgemeinen Konsolidierung der Verhältnisse geradezu mit Händen greifbar: Die Priester beichteten häufiger als vorgeschrieben, sie kamen ihren Amtspflichten in einem immer größeren Umfange nach, ihr Bücherbesitz übertraf bisweilen schon die Erwartungen und vom Konkubinat ist schon längst nicht mehr die Rede.

Verzeichnis der Geistlichen

(sofern sie in den Visitationsakten des Landkapitels namentlich genannt sind¹¹⁷)

Bärental (zum Kloster Beuron)

P. Johann Feser 1624 (Konventual von Beuron, übernahm die Seelsorge ein Jahr zuvor)

Benzingen

Konrad Knupfer 1575/76, 1581
 Felix Gebel, Kaplan 1575/76, 1581, 1608
 Jakob Knauss 1581, 1590, 1597, 1608
 Jakob Knauss jun. 1624 (sechs Jahre am Ort)
 Johann Glaßinger, Kaplan 1624 (13 Jahre am Ort)
 Peter Dieringer 1671 (drei Jahre am Ort), 1679
 Michael Gauggel, Kaplan 1671
 Johann Sauter, Kaplan 1679 (sechs Monate am Ort)

Böttingen

G[eorg] Wölfflin 1575/76, 1581
 Johann Hainz 1581 (versieht auch Wehingen)
 Anton Brun 1590, 1597
 Johann Gropper 1608
 Nikolaus Lutz 1640
 Johann Zanger 1665
 Johann Hengge 1671 (sechs Jahre am Ort), 1679

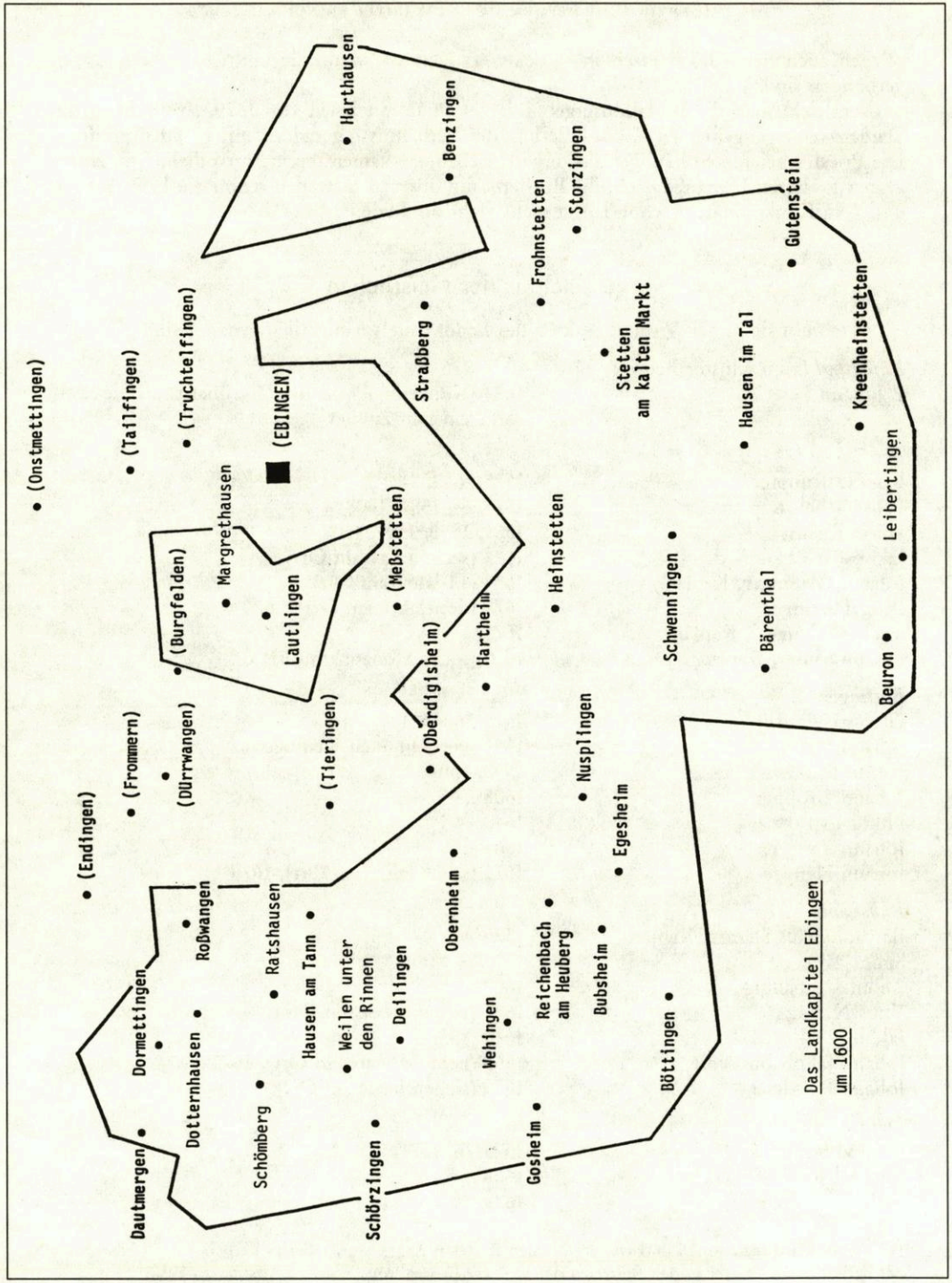
Bubsheim

Bartholomäus Steiner, Kaplan 1575/76
 Simon Wey 1597
 Thomas Schälling 1608
 Vitus N. 1624 (sieben Jahre am Ort)
 Jakob Hoch 1640
 Johann Jakob Buoschle 1665 (zehn Monate am Ort), 1671
 Johann Bürgisser 1679 (sieben Jahre am Ort)

Dautmergen

Konrad Straub 1575/76, 1581
 Michael Ruff 1608
 Melchior Pfitzer (?) 1624

117 Weitere Informationen und weitere Namen s. Stefan KRIESSMANN, *Series parochorum*. Reihenfolge der katholischen Pfarrer in den Pfarreien der Diözese Rottenburg (Württ.). Altshausen 1950.



Das Landkapitel Ebingen
um 1600

Peter Lipp 1640 († 1633)
 Wolfgang Utinger [Udinger, Uttinger] 1665 (neun Monate am Ort), 1671, 1679

Deilingen

Bartholomäus Birtschelin [Burtschelin] 1575/76, 1581
 Matthäus Schreiber 1590
 Johann Pistor 1608
 Johann Maucht 1624 (zehn Jahre am Ort), 1640
 Johann Adam Ackheimer 1665
 Johann Christian Sichler 1671 (sechs Jahre am Ort), 1679

Dormettingen

Martin Mautz [Mantz] 1575/76, 1581
 Martin Witzler [Wintzler] 1590, 1597
 Markus Wurer 1608
 Matthäus Schmotzlin 1624 (acht Jahre am Ort)
 Jakob Mayer 1640
 Johann Kaiser 1665 (12 Jahre am Ort)
 Johann Langer 1671 (drei Jahre am Ort)
 Johann Georg Laubenberger 1679 (12 Jahre am Ort)

Dotternhausen

Georg Linder 1575/76
 Andreas Fuchs 1581
 Christoph Molitor 1590
 Laurentius Eha 1597
 Kaspar Hengsteler 1608
 Jakob Wuorer 1624 (zehn Jahre am Ort)
 Vitus Fuoterknecht 1640 († 1635)
 Johann Widmaier 1679 (zwei Jahre am Ort)

Egesheim

Veit Jäklin 1575/76
 Ulrich N. 1581
 Martin Matheis [Mathis] 1590, 1597
 Christoph Bregenger, Kaplan 1590
 Johann Sibeneck 1608
 Matthäus Kiefer 1624 (sechs Jahre am Ort)
 Jakob Karpff 1640
 Christoph Reusch, Kamerer 1665
 Johann Martin Bross 1671 (ein Monat am Ort), 1679

Frohnstetten

Mag. Ulrich Irslinger 1575/76
 Balthasar Buol [Bull] 1581, 1590, 1597
 Rudolf Thurnbleser 1608
 Martin Irslinger 1624
 Bartholomäus Owenhofer [?] 1640 (»seit Mittfasten auf der Pfarrei«)
 Andreas Brett 1665 (vier Jahre am Ort), 1671
 Johann Baptist Zuz 1679 (vier Jahre am Ort)

Gosheim

Veit Geßler	1575/76
Heinrich Hainan [?]	1581
Philipp Frey	1590
Vitus Hermlin	1597, 1608
Michael Schiler	1624 (ein Jahr am Ort)
Johann Kayser	1640
Johann Georg Molitor	1665 (drei Jahre am Ort)
Johann Jakob Sichler	1671 (sechs Jahre am Ort)
Johann Buol	1679 (fünf Jahre am Ort)

Gutenstein

Johann Oelin	1575/76
Johann Aler [Äler]	1581, 1590
Georg Feyklicher [?]	1608
Jakob Geiger	1640
Balthasar Büech[e]ler	1671 (15 Jahre am Ort), 1679

Harthausen auf der Scher

Konrad Saulger	1575/76
Johann Konrad Sutor	1581
Konrad Saulger	1590
Ulrich Hack [Hag, Hagg], Kamerer	1597, 1608
Johann Kynlin	1640
Christian Widemann	1671 (zehn Jahre am Ort)
Franz Wilhelm Ungedult	1679 (sechs Jahre am Ort)

Hausen im Tal

Abraham Schmid	1575/76, 1581
Konrad Walther	1590
Kaspar Santor	1597
Mauritius Algew	1608
Martin Stahl	1624 (12 Jahre am Ort)
Petrus Sauter	1640
Christoph Döbel	1671
Franz Greif	1679 (sieben Jahre am Ort)

Heinstetten

Johann [Wahl?]	1575/76 (»ist letzten Johanni aufgezogen«)
Johann Wahl [Vall]	1581
Jakob Assenhamer [?]	1590
Balthasar Buol	1608
Jakob Lorer	1624 (zwei Jahre am Ort, † vor 1640)
Matthäus Agricola	1640
P. Fulgentius Rickl	1671
Thomas Molitor	1679 (fünf Jahre am Ort)

Kreenheinstetten

Theophil Wey	1575/76, 1581
Martin Miller	1597
Georg Reiser	1608

Sebastian Fridel	1624 (sechs Jahre am Ort)
Wilhelm Radolph	1640
Johann Rudolf Schweizer	1665 (in der Pfarrei »ultra annum«)
Kaspar Frei	1671, 1679 (zehn Jahre am Ort)
<i>Lautlingen</i>	
Kilian Thurnbleser	1575/76, 1581, 1590, 1597
Jakob Haug	1608
Johann Linsetritt	1624 (sechs Jahre am Ort)
Georg Walter	1640
Konrad Sailin	1665
Bartholomäus Scherer [Schorer]	1671 (seit 1670 am Ort)
Christian Stopper	1679 (sechs Jahre am Ort)
<i>Leibertingen</i> (zum Kloster Beuron)	
Thomas Mack	1624 (vom Kloster Beuron, hat die Kuratie seit 20 Jahren)
<i>Margrethausen: wie Lautlingen</i>	
<i>Nusplingen</i>	
Christoph Brege[n]zer	1575/76, 1581, 1590 (Konventual von Beuron)
Johann Beringer, Kaplan	1581
Georg Kobold	1597
Tobias Keller	1608, 1624 (33 Jahre am Ort)
Christoph Kleiner, Kaplan	1608
Michael Schiler	1640
Johann Brenner	1665 (drei Jahre am Ort), 1671, 1679
<i>Obernheim</i>	
Otmar Reiser, Dekan	1575/76, 1581, 1590, 1597
Johann Scribonius	1608, 1624 (acht Jahre am Ort)
P. Johann Hesar [?]	1640
Georg Dietrich	1665 (15 Monate am Ort)
Christoph Reusch	1671 (drei Jahre am Ort)
<i>Ratshausen: wie Weilen unter den Rinnen</i>	
<i>Reichenbach am Heuberg</i> (bis 1677 Filiale von Egesheim, dann Pfarrei)	
Johann Lenn [Leonis]	1575/76
Johann Böringer	1590
Laurentius Lutz	1597
Christian Martini	1608
Nikolaus Lutz	1624 (12 Jahre am Ort)
Jakob Mächel [?]	1640 (†1635)
Matthäus Lipp	1679 (drei Jahre am Ort)
<i>Roßwangen</i>	
Heinrich Küram	1575/76
Emmerich Kirn [Kern]	1581, 1590, 1597
Christoph Maurer	1608

Martin Schall [Schaal]	1624 (13 Jahre am Ort), 1640
Georg Butz	1665 (13 Jahre am Ort), 1671
Johann Rudolf Ditzinger [Dizing]	1679 (sechs Monate am Ort)

Schömberg

Jakob Hellin [Hille], Kamerer	1575/76, 1581, 1597
Johann Riedlinger, Kaplan	1581, 1608
Mauritius Pfaff, Kaplan	1581
[Peter Lipp]	1608, 1624 (15 Jahre am Ort)
Martin Riedlinger, Kaplan	1608
Stephan Birk, Kaplan	1624 (seit einem Jahr auf der Kaplanei St. Katharina)
Matthäus Schmotzlin	1640
Jakob Hüschlinger	1665
Jakob Andreas Anfang	1671 (vier Jahre am Ort), 1679
Johann Georg Schoch, Kaplan	1671 (Kapellen St. Katharina und St. Johann Baptist)

Schörzingen

Konrad Mayer	1575/76
Konrad Faulhaber	1581
Christoph Faulhaber	1597, 1608
Georg Weinmann, Kaplan	1608
Melchior Wuorer, Dekan	1640, 1665 (41 Jahre am Ort)
Johann Schwaibolt, Kaplan	1640
Michael Rebholz	1671 (Kaplan, vier Jahre am Ort), 1679 (Pfarrer)
Balthasar Leibinger, Kaplan	1679 (acht Jahre am Ort)

Schwenningen/Heuberg

Paul Brünlin [Brinlin]	1575/76, 1581, 1590
Johann Waibel	1597
Georg Rapp	1608
Martin Schrey	1624
Bonifatius Moser, Kamerer	1640
Jakob Reiser	1671 (Vikar), 1679 (Pfarrer, 19 Jahre am Ort)
Mathias Ramsperger, Vikar	1679 (sieben Jahre am Ort)

Stetten am kalten Markt

Joachim Weyh, Kamerer	1575/76, 1581
Johann Lang, Kaplan	1575/76, 1581 (12 Jahre am Ort)
Ulrich Hag [Hack, Hagg]	1590
Johann Glaser	1597
Venerandus Braitfeld	1608
Vitus Helmling, Kaplan	1608
Vitus Mägerlin, Dekan	1624
Johann Briel, Kaplan	1624 (12 Jahre am Ort)
Johann Georg Arnold	1640
Adam Faber, Kaplan	1640
Konrad Vogler	1665, 1671 (elf Jahre am Ort)
Franz Greyff, Kaplan	1671 (zwei Jahre am Ort)
Johann Christoph Muterer	1679 (vier Jahre am Ort)

Storzigen

Theobald Ostertag	1575/76, 1581, 1597, 1608
Mathias Feser	1624 (elf Jahre am Ort)
Konrad Buol [Buel]	1640, 1671 (40 Jahre am Ort)

Straßberg

Urban Hundersinger	1581, 1590
Johann Rabafß	1597, 1608
Martin Schmalvogel	vor 1640
Johann Schwarz	1640, 1665, 1671 (34 Jahre am Ort)

Wehingen

Konrad Dannheim [Danheimer]	1575/76, 1581 (erblindet)
Johann Wahl [Vall]	1590
Christoph Bregenzer	1597
Ulrich Hack [Haag, Hag]	1608
Johann Daler [?]	1624 (ein Jahre am Ort)
Kaspar Binder	1665 (zwei Jahre am Ort), 1671, 1679

Weilen unter den Rinnen

Jakob M.	1575/76
Jakob Krachtenfelser	1581
Johann Bersenfelder	1590
Michael Weinmann	1608
Bonifatius Moser	1624 (eineinhalb Jahre am Ort)
Hyazinth Seiffer	1665
Johann Jakob Busch [Butsch]	1671

Alphabetisches Verzeichnis der Geistlichen

Ackheimer, Johann Adam	1665 Pfarrer in Deilingen
Agricola, Matthäus	1640 Pfarrer in Heinstetten
Aler (Äler), Johann	1581, 1590 Pfarrer in Gutenstein
Algew, Mauritius	1608 Pfarrer in Hausen im Tal
Anfang, Jakob Andreas	1671, 1679 Pfarrer in Schömberg
Arnold, Johann Georg	1640 Pfarrer in Stetten a. k. M.
Assenheimer (?), Jakob	1590 Pfarrer in Heinstetten
Beringer, Johann	1581 Kaplan in Nusplingen
Bersenfelder, Johann	1590 Pfarrer in Weilen u. d. R.
Binder Kaspar	1665, 1671, 1679 Pfarrer in Wehingen
Birk, Stephan	1624 Kaplan in Schömberg
Birtschelin (Birtschelin), Bartholomäus	1575/76, 1581 Pfarrer in Deilingen
Böringer, Johann	1590 Pfarrer in Reichenbach/Heuberg
Braitfeld, Venerandus	1608 Pfarrer in Stetten a. k. M.
Brege(n)zer, Christoph	1575/76, 1581, 1590 Pfarrer in Nusplingen
Bregenzer, Christoph	1590 Kaplan in Egesheim
Bregenzer, Christoph	1597 Pfarrer in Wehingen
Brenner, Johann	1665, 1671, 1679 Pfarrer in Nusplingen
Brett, Andreas	1665, 1671 Pfarrer in Frohnstetten

Briel, Johann	1624 Kaplan in Stetten a. k. M.
Bross, Johann Martin	1671, 1679 Pfarrer in Egesheim
Brun, Anton	1590, 1597 Pfarrer in Böttingen
Brünlin (Brinlin), Paul	1575/76, 1581, 1590 Pfarrer in Schwenningen/Heu- berg
Büech(e)ler, Balthasar	1671, 1679 Pfarrer in Gutenstein
Buol (Bull), Balthasar	1581, 1590, 1597 Pfarrer in Frohnstetten, 1608 Pfarrer in Heinstetten
Buol, Johann	1679 Pfarrer in Gosheim
Buol (Buel), Konrad	1640, 1671 Pfarrer in Storzingen
Buoschle, Johann Jakob	1665, 1671 Pfarrer in Bubsheim
Bürgisser, Johann	1679 Pfarrer in Bubsheim
Busch (Butsch), Johann Jakob	1671 Pfarrer in Weilen u. d. R.
Butz, Georg	1665, 1671 Pfarrer in Roßwangen
Daler (?), Johann	1624 Pfarrer in Wehingen
Dannheim (Dannheimer), Konrad	1575/76, 1581 Pfarrer in Wehingen
Dieringer, Peter	1671, 1679 Pfarrer in Benzingen
Dietrich, Georg	1665 Pfarrer in Obernheim
Ditzinger (Ditzing), Johann Rudolf	1679 Pfarrer in Roßwangen
Döbel, Christoph	1671 Pfarrer in Hausen im Tal
Eha, Laurentius	1597 Pfarrer in Dotternhausen
Faber, Adam	1640 Kaplan in Stetten a. k. M.
Faulhaber, Christoph	1597, 1608 Pfarrer in Schörzingen
Faulhaber, Konrad	1581 Pfarrer in Schörzingen
Feser, Mathias	1624 Pfarrer in Storzingen
Feser, P. Johann	1624 Pfarrer in Bärenthal
Feyklicher, Georg	1608 Pfarrer in Gutenstein
Frei, Kaspar	1671, 1679 Pfarrer in Kreenheinstetten
Frey, Philipp	1590 Pfarrer in Gosheim
Friedel, Sebastian	1624 Pfarrer in Kreenheinstetten
Fuchs, Andreas	1581 Pfarrer in Dotternhausen
Fuoterknecht, Vitus	bis 1635 Pfarrer in Dotternhausen
Gaugel, Michael	1671 Kaplan in Benzingen
Gebel, Felix	1575/76, 1581, 1608 Kaplan in Benzingen
Geiger, Jakob	1640 Pfarrer in Gutenstein
Geißler, Veit	1575/76 Pfarrer in Gosheim
Glaser, Johann	1597 Pfarrer in Stetten a. k. M.
Glaßinger, Johann	1624 Kaplan in Benzingen
Greif (Greyff), Franz	1671 Kaplan in Stetten a. k. M., 1679 Pfarrer in Hau- sen im Tal
Gropper, Johann	1608 Pfarrer in Böttingen
Hack (Haag, Hag), Ulrich	1608 Pfarrer in Wehingen
Hack (Hag, Hagg), Ulrich	1590 Pfarrer in Stetten a. k. M., 1597, 1608 Kamerer und Pfarrer in Harthausen a. d. Scher
Hainan (?), Heinrich	1581 Pfarrer in Gosheim
Hainz, Johann	1581 Pfarrer in Böttingen
Haug, Jakob	1608 Pfarrer in Lautlingen
Hellin (Hille), Jakob	1575/76, 1581, 1597 Kamerer in Schömberg
Helmling, Vitus	1608 Kaplan in Stetten a. k. M.

Hengge, Johann	1671, 1679 Pfarrer in Böttingen
Hengsteler, Kaspar	1608 Pfarrer in Dotternhausen
Helmlin, Vitus	1597, 1608 Pfarrer in Gosheim
Hesar (?), P. Johann	1640 Pfarrer in Obernheim
Hoch, Jakob	1640 Pfarrer in Bubsheim
Hundersinger, Urban	1581, 1590 Pfarrer in Straßberg
Hüschlinger, Jakob	1665 Pfarrer in Schömberg
Irslinger, Mag. Ulrich	1575/76 Pfarrer in Frohnstetten
Irslinger, Martin	1624 Pfarrer in Frohnstetten
Jäklin, Veit	1575/76 Pfarrer in Egesheim
Kaiser, Johann	1665 Pfarrer in Dormettingen
Karppf, Jakob	1640 Pfarrer in Egesheim
Kayser, Johann	1640 Pfarrer in Gosheim
Keller, Tobias	1608, 1624 Pfarrer in Nusplingen
Kiefer, Matthäus	1624 Pfarrer in Egesheim
Kirn (Kern), Enmmerich	1581, 1590, 1597 Pfarrer in Roßwangen
Kleiner, Christoph	1608 Kaplan in Nusplingen
Knauss, Jakob	1581, 1590, 1597, 1608 Pfarrer in Benzingen
Knauss, Jakob jun.	1624 Pfarrer in Benzingen
Knupfer, Konrad	1575/76, 1581 Pfarrer in Benzingen
Kobold, Georg	1597 Pfarrer in Nusplingen
Krachtenfeler, Jakob	1581 Pfarrer in Weilen u. d. R.
Küran, Heinrich	1575/76 Pfarrer in Roßwangen
Kynlin, Johann	1640 Pfarrer in Harthausen a. d. Scher
Lang, Johann	1575/76, 1581 Kaplan in Stetten a. k. M.
Langer, Johann	1671 Pfarrer in Dormettingen
Laubenberger, Johann Georg	1679 Pfarrer in Dormettingen
Leibinger, Balthasar	1679 Kaplan in Schörzingen
Lenn (Leonis), Johann	1575/76 Pfarrer in Reichenbach/Heuberg
Linder, Georg	1575/76 Pfarrer in Dotternhausen
Linsetritt, Johann	1624 Pfarrer in Lautlingen
Lipp, Matthäus	1679 Pfarrer in Reichenbach/Heuberg
Lipp, Peter	1608, 1624 Pfarrer in Schömberg, bis 1633 Pfarrer in Dautmergen
Lorer, Jakob	1624 Pfarrer in Heinstetten
Lutz, Laurentius	1597 Pfarrer in Reichenbach/Heuberg
Lutz, Nikolaus	1624 Pfarrer in Reichenbach/Heuberg, 1640 Pfarrer in Böttingen
M., Jakob	1575/76 Pfarrer in Weilen u. d. R.
Mächel (?), Jakob	bis 1635 Pfarrer in Reichenbach/Heuberg
Mack, Thomas	1624 Pfarrer in Leibertingen
Mägerlin, Vitus	1624 Dekan und Pfarrer in Stetten a. k. M.
Martini, Christian	1608 Pfarrer in Reichenbach/Heuberg
Matheis (Mathis), Martin	1590, 1597 Pfarrer in Egesheim
Maucht, Johann	1624, 1640 Pfarrer in Deilingen
Maurer, Christoph	1608 Pfarrer in Roßwangen
Mautz (Mantz), Martin	1575/76, 1581 Pfarrer in Dormettingen
Mayer, Jakob	1640 Pfarrer in Dormettingen
Mayer, Konrad	1575/76 Pfarrer in Schörzingen

Miller, Martin	1597 Pfarrer in Kreenheinstetten
Molitor, Christoph	1590 Pfarrer in Dotternhausen
Molitor, Johann Georg	1665 Pfarrer in Gosheim
Molitor, Thomas	1679 Pfarrer in Heinstetten
Moser, Bonifatius	1624 Pfarrer in Weilen u. d. R., 1640 Kamerer und Pfarrer in Schwenningen/Heuberg
Muterer, Johann Christoph	1679 Pfarrer in Stetten a. k. M.
N., Ulrich	1581 Pfarrer in Egesheim
N., Vitus	1624 Pfarrer in Bubsheim
Oelin, Johann	1575/76 Pfarrer in Gutenstein
Ostertag, Theobald	1575/76, 1581, 1597, 1608 Pfarrer in Storzingen
Owenhofer (?), Bartholomäus	1640 Pfarrer in Frohnstetten
Pfaff, Mauritius	1581 Kaplan in Schömberg
Pfitzer (?), Melchior	1624 Pfarrer in Dautmergen
Pistor, Johann	1608 Pfarrer in Deilingen
Rabaß, Johann	1597, 1608 Pfarrer in Straßberg
Radolph, Wilhelm	1640 Pfarrer in Kreenheinstetten
Ramsperger, Mathias	1679 Vikar in Schwenningen/Heuberg
Rapp, Georg	1608 Pfarrer in Schwenningen/Heuberg
Rebholz, Michael	1671 Kaplan, 1679 Pfarrer in Schörzingen
Reiser, Georg	1608 Pfarrer in Kreenheinstetten
Reiser, Jakob	1671 Vikar, 1679 Pfarrer in Schwenningen/Heuberg
Reiser, Otmar	1575/76, 1581, 1590, 1597 Dekan und Pfarrer in Obernheim
Reusch, Christoph	1665 Kamerer und Pfarrer in Egesheim, 1671 Pfarrer in Obernheim
Rickl, P. Fulgentius	1671 Pfarrer in Heinstetten
Riedlinger, Johann	1581, 1608 Kaplan in Schömberg
Riedlinger, Martin	1608 Kaplan in Schömberg
Ruff, Michael	1608 Pfarrer in Dautmergen
Sailin, Konrad	1665 Pfarrer in Lautlingen
Santor, Kaspar	1597 Pfarrer in Hausen im Tal
Saulger, Konrad	1575/76, 1590 Pfarrer in Harthausen a. d. Scher
Sauter, Johann	1679 Kaplan in Benzingen
Sauter, Petrus	1640 Pfarrer in Hausen im Tal
Schall (Schaal), Martin	1624, 1640 Pfarrer in Roßwangen
Schälling, Thomas	1608 Pfarrer in Bubsheim
Scherer (Schorer), Bartholomäus	1671 Pfarrer in Lautlingen
Schiler, Michael	1624 Pfarrer in Gosheim, 1640 Pfarrer in Nusplingen
Schmalvogel, Martin	vor 1640 Pfarrer in Straßberg
Schmid, Abraham	1575/76, 1581 Pfarrer in Hausen im Tal
Schmotzlin, Matthäus	1624 Pfarrer in Dormettingen, 1640 Pfarrer in Schömberg
Schoch, Johann Georg	1671 Kaplan im Schömberg
Schreiber, Matthäus	1590 Pfarrer in Deilingen
Schrey, Martin	1624 Pfarrer in Schwenningen/Heuberg
Schwaibolt, Johann	1640 Kaplan in Schörzingen
Schwarz, Johann	1640, 1665, 1671 Pfarrer in Straßberg
Schweizer, Johann Rudolf	1665 Pfarrer in Kreenheinstetten

Scribonius, Johann	1608, 1624 Pfarrer in Obernheim
Seiffer, Hyazinth	1665 Pfarrer in Weilen u. d. R.
Sibeneck, Johann	1608 Pfarrer in Egesheim
Sichler, Johann Christian	1671, 1679 Pfarrer in Deilingen
Sichler, Johann Jakob	1671 Pfarrer in Gosheim
Stahl, Martin	1624 Pfarrer in Hausen im Tal
Steiner, Bartholomäus	1575/76 Kaplan in Bubsheim
Stopper, Christian	1679 Pfarrer in Lautlingen
Straub, Konrad	1575/76, 1581 Pfarrer in Dautmergen
Sutor, Johann Konrad	1581 Pfarrer in Harthausen a. d. Scher
Thurnbleser, Kilian	1575/76, 1581, 1590, 1597 Pfarrer in Lautlingen
Thurnbleser, Rudolf	1608 Pfarrer in Frohnstetten
Ungedult, Franz Wilhelm	1679 Pfarrer in Harthausen a. d. Scher
Utinger (Udinger, Uttinger), Wolfgang	1665, 1671, 1679 Pfarrer in Dautmergen
Vogler, Konrad	1665, 1671 Pfarrer in Stetten a.k.M.
Wahl (? , Vall), Johann	1575/76, 1581 Pfarrer in Heinstetten, 1590 Pfarrer in Wehingen
Waibel, Johann	1597 Pfarrer in Schwenningen/Heuberg
Walter, Georg	1640 Pfarrer in Lautlingen
Walther, Konrad	1590 Pfarrer in Hausen im Tal
Weinmann, Georg	1608 Kaplan in Schörzingen
Weinmann, Michael	1608 Pfarrer in Weilen u. d. R.
Wey, Simon	1597 Pfarrer in Bubsheim
Wey, Theophil	1575/76, 1581 Pfarrer in Kreenheinstetten
Weyh, Joachim	1575/6, 1581 Kamerer und Pfarrer in Stetten a.k.M.
Widemann, Christian	1671 Pfarrer in Harthausen a. d. Scher
Widmaier, Johann	1679 Pfarrer in Dotternhausen
Witzler (Wintzler), Martin	1590, 1597 Pfarrer in Dormettingen
Wölfflin, G(eorg)	1575/76, 1581 Pfarrer in Böttingen
Wuorer, Jakob	1624 Pfarrer in Dotternhausen
Wuorer, Melchior	1640, 1665 Dekan und Pfarrer in Schörzingen
Wurer, Markus	1608 Pfarrer in Dormettingen
Zanger, Johann	1665 Pfarrer in Böttingen
Zuz, Johann Baptist	1679 Pfarrer in Frohnstetten

BRIGITTE DEGLER-SPENGLER

Kirchenvisitationen in der Schweiz Zu drei neuen Editionen

Keine andere Quellengattung aus dem kirchlichen Bereich hat in den letzten Jahrzehnten eine so starke Faszination ausgeübt wie die Visitationsakten. Das Interesse an ihnen verbindet Allgemeinhistoriker und Kirchenhistoriker, es ist bei reformierten und katholischen Geschichtsforschern gleichermaßen rege und manifestiert sich in wissenschaftlichen Unternehmen mehrerer Länder. Was macht den Reiz dieser Aufzeichnungen aus? Daß Visitationsakten eine Quelle von hohem Wert nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die allgemeine Geschichte sind, hat nicht erst die heutige Historikergeneration erkannt¹. In Deutschland war bereits vor dem ersten Weltkrieg eine lebendige Forschung darüber im Gange, die sich in einer Myriade regionaler Arbeiten äußerte². Aber auch die erste – und bis um 1970 einzige – Initiative, die zahlreichen Visitationsdokumente wenigstens für ein Jahrhundert überregional in den Griff zu bekommen, geht in diese Jahre zurück. Emil Sehling begann 1901 mit der Herausgabe der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, in denen das Vorgehen bei Visitationen festgelegt wird. Das Werk ist inzwischen auf 15 Bände angewachsen und noch nicht abgeschlossen³.

Bei den Visitationsakten handelt es sich um Quellen, die verhältnismäßig reichlich zur Verfügung stehen. Visitiert wurde nicht nur von den katholischen Bischöfen, sondern auch von den reformierten Amtsträgern sowie bei beiden Konfessionen von den Landesherrn; und auch – und dies ist weniger bewußt – von den Oberen exemter Orden und Klöster und den päpstlichen Nuntien wurden Pfarrkirchen visitiert. Daraus ergibt sich eine dichte geographische Verbreitung dieser Quellen. Dazu kommt, daß sie durch mehrere Jahrhunderte hindurch zu finden sind. In geringer Zahl reichen sie bis ins Frühmittelalter zurück, werden im 15. Jahrhundert häufiger und sind von Reformation und Tridentinum an bis heute mehr oder minder regelmäßig vorhanden, wenn auch in verschiedener Gestalt. Diese Quellensituation ist Voraussetzung für die Aufmerksamkeit, mit der die moderne Forschung den Visitationsberichten begegnet. Nicht als erste, aber entschiedener als frühere Generationen haben sich die heutigen Historiker Fragestellungen zugewandt, die nur mit Hilfe des regionalen und zeitlichen Vergleichs erarbeitet werden können.

In Deutschland war es der Vorgang der gegenseitigen Abgrenzung der Konfessionen, der mit den protestantischen und katholischen Kirchenreformen einherging, der das Interesse der Historiker erregte, und sie den Quellenwert der Visitationsakten in den 60er Jahren erneut erkennen ließ⁴. Unter der Leitung von Ernst Walter Zeeden, Tübingen, und nach der

1 S. Georg MÜLLER, Visitationsakten als Geschichtsquelle, in: Deutsche Geschichtsblätter 8, 1907, 287–316; 16, 1915, 1–32; 17, 1916, 279–301.

2 Verzeichnet bei MÜLLER (wie Anm. 1).

3 Emil SEHLING (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, bisher 15 Bde., 1901–1980.

4 S. Hubert JEDIN, Einleitung zu: Ernst Walter ZEEDEN und Hans Georg MOLITOR (Hgg.), Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform, Münster in Westfalen ¹1967, ²1977 (Katholisches Leben und

Konzeption von Hans Georg Molitor und Paul Münch wurde 1973 mit der Bearbeitung des »Repertoriums der Kirchenvisitationsakten des 16. und 17. Jahrhunderts in Archiven der Bundesrepublik« begonnen, von dem drei Bände erschienen sind⁵. Leider wird das Unternehmen nicht weitergeführt.

Am weitesten fortgeschritten ist die Visitationsforschung in Frankreich. Dort liegt seit 1985 das Verzeichnis aller bischöflichen Visitationsakten vom Mittelalter bis heute in sechs Bänden vor⁶. Während in Deutschland das Interesse an den Vorgängen der Konfessions- und Staatenbildung zur Repertorisierung führte, vermittelten in Frankreich aktuelle Fragen der Religionssoziologie den Anreiz. 1931 rief Gabriel Le Bras (1891–1970) dazu auf, den Zustand des Katholizismus in den verschiedenen Regionen Frankreichs historisch zu untersuchen⁷. Die Visitationsprotokolle versprachen am ehesten Aufschlüsse über Seelsorge und religiöse Praxis früherer Jahrhunderte in so weitem geographischem Rahmen zu geben. 1949 legte er Ergebnisse und Perspektiven einer ersten Umfrage in den Archiven vor⁸. An diese knüpfte nach 20jähriger Pause 1968 das neue Unternehmen an, das unter der Leitung von Marc Venard und Dominique Julia stand⁹. Frankreich ist nicht nur in der Katalogisierung, sondern auch in der Auswertung der Visitationsquellen den anderen Ländern voraus. Marc Venard nennt in einem ausführlichen Forschungsbericht eine Fülle von Arbeiten, die auf den Impuls von Le Bras hin sowie in den letzten Jahren im Zusammenhang mit der Repertorisierung der Visitationsakten entstanden sind: zahlreiche Monographien zur Kirchen- bzw. Religionsgeschichte, erarbeitet nach Diözesen, demographische Studien, Arbeiten zur Schulgeschichte, zur Kunstgeschichte und Volkskunde usw.¹⁰. Aber gerade über die religiöse Praxis sagen die Visitationsquellen verhältnismäßig wenig aus. Der Hauptgrund für diese »Diskretion« ist

Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 25/26). Der Band enthält die Vorträge der Jahresversammlung zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* vom 5. Oktober 1966 in Fulda und eine Bibliographie der gedruckten Visitationsakten sowie eine Übersicht über die in deutschen Archiven liegenden Visitationsquellen (aufgrund von Anfragen an die Archive).

5 REPERTORIUM DER KIRCHENVISITATIONSAKTEN DES 16. UND 17. JAHRHUNDERTS IN ARCHIVEN DER BUNDESREPUBLIK, hg. von Ernst Walter Zeeden in Verbindung mit Peter Thaddäus Lang, Christa Reinhardt und Helga Schnabel-Schüle, Bd. 1: HESSEN, hg. von Christa Reinhardt und Helga Schnabel-Schüle, Stuttgart 1982; Bd. 2: BADEN-WÜRTTEMBERG, Teilbd. I, Der katholische Südwesten. Die Grafschaften Hohenlohe und Wertheim, hg. von Peter Thaddäus Lang, Stuttgart 1984; Teilbd. II, Der protestantische Südwesten, hg. von Helga Schnabel-Schüle, Stuttgart 1987. S. dazu Peter Thaddäus LANG, Die Bedeutung der Kirchenvisitation für die Geschichte der frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht, in: *RJKG* 3, 1984, 207–212. Eine weitere Frucht der Katalogisierung und Beschäftigung mit den Visitationsquellen ist die Publikation: *KIRCHE UND VISITATION. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, hg. von Ernst Walter Zeeden und Peter Thaddäus Lang, Stuttgart 1984 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Bd. 14), in der sich deutsche und ausländische Forscher mit methodischen und inhaltlichen Fragen der Aufarbeitung von Visitationsakten auseinandersetzen.

6 RÉPERTOIRE DES VISITES PASTORALES DE LA FRANCE. Première série: Anciens diocèses (jusqu'en 1790), Paris 1977–1985, Bd. 1: Agde-Bourges, 1977; Bd. 2: Cahors-Lyon, 1980; Bd. 3: Mâcon-Riez, 1983; Bd. 4: La Rochelle-Ypres et Bâle, 1985. Deuxième série: Diocèses concordataires et postconcordataires (à partir de 1801), Bd. 1: Agen-Lyon, Paris 1980; Bd. 2: Marseille-Viviers, Paris 1978. Dazu der Forschungsbericht von MARC VENARD, Die französischen Visitationsberichte des 16. bis 18. Jahrhunderts, in: *KIRCHE UND VISITATION.* (wie Anm. 5), 36–75.

7 Gabriel LE BRAS, L'introduction à l'enquête. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France, wiederabgedr. in: Gabriel LE BRAS, *Études de sociologie religieuse* 1, Paris 1955, 1–24.

8 IDEM, Enquête sur les visites de paroisses, wiederabgedr. *ib.*, 100–103.

9 VENARD (wie Anm. 6), 56 ff.

10 Ausdrücklich genannt sei auch die Überblicksarbeit von Dominique JULIA, La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales. Ordre et résistances, in: *LA SOCIETÀ RELIGIOSA*

nicht, daß Dinge verschwiegen oder nicht aufgezeichnet wurden – auch das kommt vor –, sondern daß die Untersuchung des religiösen Eifers der Gläubigen, der an der Häufigkeit des Messebesuchs, des Kommunionempfangs, der Unterstützung kirchlicher Werke usw. gemessen wurde, oftmals nicht Gegenstand der Visitation war. So gibt es ganze Reihen von Visitationen, bei denen vor allem die Besitz- und Rechtstitel der Kirchen sowie der Zustand der Gebäude geprüft wurden, oder solche bei denen die Kontrolle der Geistlichen, und nicht der Gläubigen im Vordergrund stand. Der Umgang mit Visitationsakten in weiten geographischen und zeitlichen Räumen hat den Sinn dafür geschärft, welche Informationen ihnen entlockt werden können und welche sie nicht enthalten. Wie kritisch und klug, ja gewitzt man die Nachrichten überdies auswerten muß, die Visitationsakten vermitteln, zeigt die resigniert-ironische Bemerkung des Kenners Marc Venard: »Die Visitationsakten sagen uns weniger etwas über die Realitäten des religiösen Lebens der Visitierten, sondern mehr über die Neugier, die Geisteshaltungen, ja sogar über die Obsessionen der Visitatoren«¹¹.

Während in Frankreich und Deutschland die Kirchenvisitationsakten nach bestimmten Schemata repertorisiert wurden, um sie der Forschung zugänglich zu machen, wurde in Italien die Form der Regestierung gewählt, um einen Überblick über das umfangreiche Material zu erhalten. Auch wurde nach Möglichkeiten gesucht, die Arbeit im Teamwork zu organisieren. Die italienischen Forscher stellen wie die französischen Probleme der Religionssoziologie in den Mittelpunkt ihres Interesses. Zentrum dieser Studien ist das Institut für Sozial- und Religionsgeschichte in Vicenza¹².

Inzwischen scheint sich in allen Ländern, nachdem die Katalogisierungen der Visitationsakten entweder abgeschlossen sind, abgebrochen wurden oder noch längere Zeit beanspruchen, das Gewicht auf Monographien verlagert zu haben. In diesen wird entweder das kirchliche und soziale Leben einzelner Regionen nach Visitationsquellen dargestellt oder einzelne Visitationen werden nach bestimmten Fragestellungen analysiert. Die Natur der Visitationsakten, ihr geographisch und zeitlich verhältnismäßig häufiges Vorkommen, veranlaßt die Forscher außerdem zu Überlegungen, wie diese Quellen mit Hilfe der elektronischen Datenverarbeitung zum Sprechen gebracht werden können¹³.

Die Schweiz hat zwar kein Programm zur Erfassung der Visitationsquellen vorgelegt wie ihre Nachbarländer, aber auch hier haben sich Forscher in den letzten Jahren mit dieser Quellengattung auseinandergesetzt. Sie haben dazu den konventionelleren Weg der kommentierten Edition von Visitationsakten gewählt.

Von 1991 bis 1993 sind in der Schweiz drei Ausgaben von Visitationsakten erschienen. Sie betreffen ehemalige Diözesen dreier Landesteile – Como, Konstanz und Lausanne – und stammen aus drei Jahrhunderten – dem 16., 18. und 15. Jahrhundert; dies macht ihre große Verschiedenartigkeit aus.

NELL'ETÀ MODERNA. Atti del Convegno studi di Storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18–21 maggio 1972, Neapel 1973, 311–397.

11 VENARD (wie Anm. 6), 64.

12 S. Angelo TURCHINI, Studium, Inventarisierung, Regestenbildung und Edition der Visitationsakten des 15. und 16. Jahrhunderts: italienische Erfahrungen und offene Probleme, in: KIRCHE UND VISITATION (wie Anm. 5) 76–118; LE VISITE PATORALI. ANALISI DI UNA FONTE, a cura di Umberto Mazzone e Angelo Turchini, Bologna 1985 (Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderno 18); 2. Auflage Bologna 1990.

13 VISITE PASTORALI ED ELABORAZIONE DEI DATI. ESPERIENZE E METODI, a cura di Cecilia Nubola e Angelo Turchini, Bologna 1993. Istituto storico italo-germanico in Trento. Visite pastorali e computerizzazione dati. Incontro-seminario 30–31 ottobre 1991.

Sandro Bianconi und Brigitte Schwarz gaben 1991 die Akten der Visitation von 1591 im *Tessin* durch Felizian Ninguarda, Bischof von Como, heraus¹⁴. Der Band umfaßt eine historische Einleitung von Brigitte Schwarz (S. 9–52), Bemerkungen zum Text und zur Sprache der Akten von Sandro Bianconi (S. 53–58), die Edition des Textes (S. 61–317) und verschiedene Verzeichnisse und Indices. Mit 18 Farbtafeln, die das Porträt Ninguardas sowie Ausschnitte der Gemälde G. B. Crespis von Szenen aus dem Leben und den Wundertaten des Carlo Borromeo wiedergeben, ist der Band prächtig ausgestattet.

Felizian Ninguarda ist nördlich der Alpen kein Unbekannter. 1578–1583 war er Nuntius in Süddeutschland und Österreich (mit Kompetenzen für die Schweiz), wo er unermüdlich für die katholische Reform arbeitete¹⁵. 1588 übertrug ihm Gregor XIII. das Bistum Como¹⁶, zu dem der größte Teil des heutigen Kantons Tessin gehörte¹⁷. Ninguarda visitierte 1591 die sechs Schweizer Pieven seiner Diözese (Balerna, Riva S. Vitale, Lugano, Agno, Bellinzona, Locarno).

Im 16. Jahrhundert wurde bei den Visitationsreisen vor allem die Lebensweise des Klerus geprüft, die Gläubigen standen noch außerhalb des Gesichtsfeldes der Inspektoren, so auch bei Bischof Ninguarda. Die Herausgeber konzentrierten sich daher auf die Personalstatus dieser Visitation; es handelt sich um Protokolle der Befragung von etwa 200 Personen (Kleriker, Diakone, Kapläne, Pfarrer, Nonnen), die sie erstmals vollständig edierten¹⁸.

Bei der Auswertung der Quellen folgt B. Schwarz den französischen bzw. italienischen Fragestellungen. In erster Linie ergeben sich aus der Quelle die Lebensumstände des Pfarrklerus (Herkunft, Alter, Ausbildung und Weihe, seelsorgerliche und wirtschaftliche Situation). Bischof Ninguarda findet relativ junge Pfarrer vor – von 100 sind 40 zwischen 30 und 40 Jahren alt. Sie erweisen sich auch als verhältnismäßig gebildet; die seit Ende des 16. Jahrhunderts eingerichteten Kollegien zeigen bereits ihre Wirkung. Allerdings ist das Niveau des Klerus im Visitationsgebiet nicht überall gleich hoch. Eine Problemzone ist die ausgedehnte Pieve Locarno mit ihren entlegenen Gebirgstälern. Hier häufen sich die älteren Priester, die ihre Ausbildung noch vor dem Trienter Konzil absolvierten. In dieser wirtschaftlich isolierten Region – auch das Zentrum Locarno ist damals durch Überschwemmungskatastrophen und den Auszug der Protestanten verarmt – lebt auch der materiell am schlechtesten gestellte Klerus. Laienhaftes Benehmen wie Erwerbstätigkeit (neben der Seelsorge), Umgang mit Waffen, Konkubinat, Trunksucht kann oft als Folge dieser elenden Situation erkannt werden.

Obwohl die Gläubigen eigentlich nicht Untersuchungsgegenstand Ninguardas sind, enthalten die Protokolle auch Informationen über deren religiöse und wirtschaftliche Situation, z. B. über die Häufigkeit von Beichte und Kommunion, Einhaltung der Sonntagsruhe, Verbreitung von Bruderschaften, Anwesenheit von Häretikern (Protestanten), über Hexerei und magische Praktiken. Auch hier erweist sich die Pieve Locarno als steinigster Boden des gesamten Visitationsgebietes für die Ausbreitung der tridentinischen Reformen. Die extreme Armut der Bevölkerung ist dazu in Bezug zu setzen. Noch 1627 waren jesuitische Volksmissionare bestürzt über die Misere der Bewohner des Maggiatals und ihrer Seelsorger.

14 Sandro BIANCONI–Brigitte SCHWARZ (Hgg.), *Il vescovo, il clero, il popolo. Atti della visita personale di Feliciano Ninguarda alle pievi comasche sotto gli Svizzeri nel 1591*, Locarno: Armando Dadò Editore 1991. 378 S. und 18 Farbtafeln. Geb. Sfr. 48. –

15 HS I/1, Schweizerische Kardinäle, das Apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz, Erzbistümer und Bistümer I, Bern 1972, 43.

16 HS I/6, La diocesi di Como, l'archidiocesi di Gorizia, l'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano, l'archidiocesi di Milano, Basilea/Francoforte sul Meno 1989, 189f. (Lit.).

17 *Ib.*, 29–30 und beigegebene Karte 1.

18 Eine Auswahledition der Akten der Visitation Ninguardas besorgte Santo MONTI, *Atti della visita pastorale diocesana di F. Ninguarda Vescovo di Como 1589–1593*, 2 Bde., Como 1895–1898; sie berücksichtigt kunsthistorische Belange und führt die Personalstatus nur beiläufig an.

Es versteht sich von selbst, daß die Katechismusschulen (*scuole della dottrina cristiana*) noch keinen Eingang in die abgelegenen Pfarreien gefunden haben. Die 14 Orte, in denen sich Ursulinen nachweisen lassen, zu deren Aufgaben der Katechismusunterricht gehörte, liegen alle im südlichen Zipfel des schweizerischen Teils der Diözese Como, in den Pieven Riva San Vitale, Lugano und Agno¹⁹.

Einen interessanten Abschnitt widmet B. Schwarz dem Besuch Bischof Ninguardas in den beiden Frauenklöstern S. Caterina in Lugano (Humiliatinnen)²⁰ und Montecarasso (Augustinerinnen). Beide Konvente sind arm; um zu überleben, müssen die Nonnen zu Näh- und Webarbeiten Zuflucht nehmen. Aus finanziellen Gründen werden auch kleine Mädchen zur Erziehung aufgenommen, was aber das Gemeinschaftsleben empfindlich stört. Montecarasso ist wirtschaftlich noch um einiges schlechter gestellt als S. Caterina in Lugano, trotzdem beherbergt es eine gleich große Anzahl von Schwestern. Der Konvent muß immer wieder Bettelgänge unternehmen. Aus all diesen Gründen vermögen die Nonnen die vorgeschriebene Klausur nicht zu halten.

Im gesamten ergibt sich aus den untersuchten Personalstatus der Visitation Ninguardas eine religiöse, soziale und wirtschaftliche Situation, die ziemlich verschieden ist von derjenigen der Ambrosianischen Täler (Leventina, Blenio, Riviera), die der Diözese Mailand unterstanden. Dort hatten die Bischöfe Carlo und Federico Borromeo durch entschiedenes Vorgehen und häufige Visitationen bereits Verbesserungen erreicht, während im Comasker Diözesengebiet die Reformen erst mit Bischof Ninguarda richtig einsetzten.

Die vorliegende Edition von S. Bianconi und B. Schwarz ist ein respektabler Beitrag zur allgemeinen Visitationsforschung und zur Untersuchung der zahlreichen Visitationsquellen im Tessin²¹. Allerdings hätte man sich eine bessere »technische« Organisation der Edition gewünscht: die Zitierweise der Anmerkungen im Einleitungsteil erweist sich als zeitraubend. Im Textteil wären Kolummentitel hilfreich gewesen, welche die Pieven und die Pfarreien auswerfen. Doch findet man sich mit dem Register schließlich zurecht. Dieses beschlägt nur den edierten Text – nicht auch den Einleitungsteil –, was ungewöhnlich und schade ist. Auch vermißt man eine Karte. Als Ersatz könnte die Karte »Le parrocchie nei territori svizzeri delle diocesi di Como e Milano alla fine del sec. XVI« in *Helvetia Sacra I/6* dienen, die für Como genau nach der hier edierten Quelle, den Akten der Visitation von 1591, gezeichnet ist²². Leider fehlt im vorliegenden Buch ein Hinweis auf diese Karte.

Anton Gössi veröffentlichte 1992 die Protokolle der bischöflichen Visitationen des 18. Jahrhunderts im *Kanton Luzern*²³. Er verwendete dazu die nachgelassenen Transkriptionen Josef Bannwarts († 1980), vervollständigte sie und verfaßte eine Einleitung mit moderner Fragestel-

19 Dazu s. Orsoline della Svizzera italiana (Daniela Bellettati), in HS VIII/1, Die Kongregationen in der Schweiz, 16.–18. Jh., Basel/Frankfurt am Main 1994, 107–132.

20 Dazu inzwischen auch HS IX/1, Gli Umiliati, le comunità degli ospizi della Svizzera italiana, Basilea/Francoforte sul Meno 1992, 97–124 (Antonietta Moretti).

21 Der Kanton Tessin ist das Gebiet in der Schweiz mit den meisten Visitationsquellen, vgl. S. BIANCONI/SCHWARZ (wie Anm. 14), 14f. Anm. 34–41 sowie jeweils die Abschnitte »Archiv« in HS II/1, Le chiese collegiate della Svizzera italiana, Berna 1984, und in HS IX/1 (wie Anm. 20). S. auch HS I/6 (wie Anm. 16), 416–432: I Visitatori e i provisitori delle tre valli ambrosiane ticinesi (Giuseppe Gallizia). Dank den Arbeiten G. Gallizias, des bischöflichen Archivars, ist ein grosser Teil der Visitationsquellen auch bereits verzeichnet und repertorisiert und daher am bischöflichen Archiv in Lugano gut zugänglich.

22 HS I/6 (wie Anm. 16), beigebene Karte 1; s. auch das zugrundeliegende Pfarreienverzeichnis S. 433–455 (Giuseppe Chiesi).

23 Anton GÖSSI und Josef BANNWART (†), Die Protokolle der bischöflichen Visitationen des 18. Jahrhunderts im Kanton Luzern (Luzerner Historische Veröffentlichungen 27), Luzern/Stuttgart: Rex-Verlag 1992. 548 S. und 2 farbige Karten. Geb. Sfr. 79. –

lung (S. 13–76)²⁴. Diese betrifft nicht nur das 18. Jahrhundert, sondern behandelt nach einem Kapitel über die kanonische Visitation im allgemeinen im zweiten Kapitel die Entwicklung der nachtridentinischen Visitation im Kanton Luzern vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Anton Gössi geht besonders den rechtlichen Grundlagen, den näheren Umständen und dem Ablauf der Visitationen nach. Sein Interesse gilt vornehmlich dem Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Obrigkeit, also des Bischofs von Konstanz und des Rates von Luzern, das sich anlässlich der Visitationen manifestiert.

Die rechtlichen Grundlagen bildeten auf allgemein kirchlicher Seite die Konzilstexte von Trient, auf bischöflicher Seite die Statuten der Konstanzer Diözesansynoden von 1567 und 1609 und eine Reihe von Instruktionen, Mandaten und Interrogatorien mit konkreten Visitationsbestimmungen sowie die »*Quaestiones praeliminaires*«, ein Katalog von 27 Fragen, mit dessen Hilfe sich Dekane und Pfarrer auf den Besuch der Visitatoren vorbereiten konnten.

Die Regelungen mit dem Territorialherrn, dem Rat von Luzern, wurden im Konkordat von 1605 und im Supplementsvertrag von 1683 getroffen. Durch das Konkordat von 1605 wurde das Amt eines bischöflichen Kommissars eingerichtet²⁵; er besaß für den Kanton Luzern die Funktion des in den Diözesanstatuten von 1609 erwähnten Spezialvisitors (allerdings läßt er sich später nur einmal bei der Erfüllung dieser Aufgabe nachweisen). Der Supplementsvertrag von 1683 regelte die finanziellen Aspekte der Visitation: Der Visitor mußte über die Bußgelder zuhanden des Rates abrechnen, die Überschüsse mußten im Land bleiben. Der Rat betrachtete das Fällen von Bußen grundsätzlich als Sache der Obrigkeit und sah in dem Visitor daher seinen Delegierten.

In Luzern wie oft auch anderswo ging der Anstoß zur Visitation von der weltlichen Obrigkeit aus. Als die bischöfliche Visitation noch nicht eingerichtet war, führte der Rat im Einverständnis mit dem Nuntius die Reform der Frauenklöster seines Gebietes durch und bat den Nuntius, den Pfarrklerus zu visitieren. Warum hatte der Rat so großes Interesse an der Reform? Die Vorschriften des Konzils von Trient trafen sich mit seinen eigenen Bestrebungen. Zur gleichen Zeit versuchte er nämlich, seine obrigkeitliche Herrschaft auszubauen und zu verdichten, die Visitationen waren ein Instrument dazu. Zu diesem Zweck duldete er auch die Kontrolle seiner Untertanen durch eine ausländische Instanz, den Bischof von Konstanz, solange sie unter seiner Aufsicht stattfand. Wie die weltliche Obrigkeit mit der kirchlichen Visitation umging, ist nach A. Gössi ein Gradmesser für die Entwicklung und den Stand des staatlichen Souveränitätsbewußtseins. So gaben 1768 einige *Quaestiones praeliminaires* Anlaß zum Konflikt, obwohl sie schon seit Jahren im Gebrauch waren. 1768 ist das Erscheinungsjahr der Schrift des Luzerners J. A. F. Balthasar »*De Helvetiorum juribus circa sacra*«, in der ein helvetisches Staatskirchentum im Sinne des Josephinismus historisch begründet wurde²⁶. Eine Gruppe des Rates entwickelte daraufhin ein ausgeprägteres Hoheitsgefühl und reagierte empfindlicher auf *Quaestiones praeliminaires*, die das Einkommen der Kleriker betrafen.

In weiteren Abschnitten behandelt A. Gössi Kosten und Personal der Visitationen. Die Auslagen für eine Visitation – Übernachtungs- und Verpflegungskosten der Delegation – waren erheblich und belasteten Dekanate und Pfarreien stark; dies war der Grund, warum die

24 J. Bannwart interessierte sich für die Geschichte des Klerus. Er legte deshalb parallel zur Textedition umfangreiche Klerikerprosopographien an. Diese werden von Waltraud Hörsch weiterbearbeitet und demnächst in einem eigenen Band publiziert.

25 Dazu s. HS I/2, Das Bistum Konstanz, das Erzbistum Mainz, das Bistum St. Gallen, Basel/Frankfurt am Main 1993, S. 673–727: Die Kommissare (Schweizer Gebiet), von Josef Brülisauer, bes. S. 689–704: Kommissare Luzern.

26 Zu diesem Fragenkreis s. HS I/2 (wie Anm. 25), 141 f. (Rudolf Reinhardt).

Inspektionen nur etwa alle zehn Jahre stattfanden, und nicht wie vorgeschrieben alle zwei Jahre. Die Visitatoren des 18. Jahrhunderts werden in Kurzbiographien vorgestellt²⁷.

Der Verfasser beschreibt auch den schriftlichen Niederschlag der Visitationen, der sich heute in verschiedenen Archiven befindet, und gibt im Anhang eine wertvolle Übersicht über diese Quellen (S. 447–458).

Indem A. Gössi diesen Fragen nachgeht, schließt er sich den Problemstellungen der deutschen Visitationsforschung an, die ursprünglich besonders durch die Vorgänge der Territorien- und Konfessionsbildung angeregt war. Kurz umreißt er aber auch in einem Abschnitt den Quellenwert der Visitationsprotokolle für die Demographie, die Sozialgeschichte und die Bildungsgeschichte (S. 55–57), Fragen, die besonders die französische und italienische Forschung aufgreifen, und schafft damit einen Ausgangspunkt für die weitere Beschäftigung mit diesen Quellen. Auch bei den Luzerner Visitationen handelt es sich um Personal-, d. h. Klerusvisitationen, nicht um Lokalvisitationen. Aus den Protokollen ließe sich z. B. ein ziemlich genaues Bild des Bildungsstandes der Geistlichkeit erarbeiten. Daneben könnten sie ein Bild von den Schulverhältnissen auf dem Land vermitteln; mit der nötigen Vorsicht wären ihnen Angaben über die Bevölkerungszahl der Pfarreien zu entnehmen; sie gäben Einblicke in Wohnverhältnisse, Volksbräuche usw. Leider gestattet nur ein einziges Protokoll, hinter Klostermauern zu schauen: Aus dem Jahre 1710 haben sich die Aufzeichnungen der Visitation des Ursulinenklosters in Luzern erhalten.

Das letzte, sehr nützliche Kapitel der Einleitung gibt einen Überblick über die Entwicklung des Luzerner Pfarreiensystems²⁸ vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert, Hinweise auf die Veränderung der Pfarterritorien und auf die Patronatsrechte. Zu diesem Kapitel gehören auch die beiden beigegebenen Karten.

In der umfangreichen Textedition (S. 79–433), in deren Grundsätze eingeführt wird, findet man sich mit Hilfe von Kolummentitel und einem ausführlichen Register (S. 469–546) rasch und gut zurecht.

Die vorliegende ausgezeichnete Edition schließt sich würdig an die 1963 publizierte Ausgabe des Visitationsprotokolls von 1586 über den Schweizer Klerus des Bistums Konstanz von Oskar Vasella an²⁹.

Ansgar Wildermann edierte 1993 das Visitationsprotokoll der *Diözese Lausanne* von 1453³⁰. Ein weiteres Protokoll dieser Diözese aus den Jahren 1416/1417 wurde bereits 1921 veröffentlicht³¹. Mittelalterliche Visitationsberichte haben sich sehr viel seltener erhalten als neuzeitliche. Lausanne steht mit zwei überlieferten Texten vergleichsweise reich da, denn die meisten Diözesen besitzen überhaupt keine Quellen dieser Art. Allerdings ist es ärmer als seine

27 Zur Ergänzung s. die Personallisten der bischöflichen Administration in HS I/2 (wie Anm. 25), Register.

28 S. auch HS I/2 (wie Anm. 25), 883–923: Die Dekanate und Pfarreien im schweizerischen Teil des Bistums Konstanz, von Josef Brülisauer.

29 Oskar VASELLA, Das Visitationsprotokoll über den Schweizer Klerus des Bistums Konstanz von 1586, Bern 1963 (Quellen zur Schweizer Geschichte Neue Folge II. Abt., V. Bd.).

30 Ansgar WILDERMANN en collaboration avec Véronique Pasche (Hgg.), sous la direction de Agostino Paravicini Bagliani, préface de Pierrette Paravy, La visite des églises du diocèse de Lausanne en 1453 (Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande, 3. Serie Bd. 19), Lausanne: Société d'histoire de la Suisse romande 1993, 2 Teile, 179 S. mit Karten und Abb. und 658 S. Kart.

31 François DUCREST, La visite des églises du diocèse de Lausanne en 1416–1417 (Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande, 2. Serie Bd. 11), Lausanne 1921.

Nachbardiözese Genf, das sechs vorreformatorische Visitationsprotokolle aufzuweisen vermag³².

Die Edition des Lausanner Protokolls wird in zwei Teilbänden präsentiert. Der erste Band enthält den Kommentar bestehend aus Einleitung (S. 19–81), Glossar (S. 83–108), Bibliographie (S. 111–114) und Register (S. 115–174), der zweite Band den publizierten Text.

Die Einführung umfaßt nach einer präzisen Manuskriptbeschreibung (S. 19–24) eine ausführliche Biographie Bischof Georges de Saluces (1440–1461), in dessen Amtszeit die Visitation stattfand (S. 25–38). Dieser stammte aus einer Seitenlinie der Markgrafen von Saluzzo (Piemont), sein Vater lebte am Hof der Herzoge von Savoyen. Von Papst Eugen IV. wurde Georg von Saluzzo 1433 zum Bischof von Aosta ernannt. Er rief dort sofort eine Diözesansynode ein und führte eine Visitation der Pfarreien durch. Nach der Absetzung des Papstes durch das Konzil von Basel wurde Amadeus VIII. von Savoyen zum Papst gewählt (Felix V.). Georg von Saluzzo zählte zu dessen engsten Mitarbeitern und leitete zahlreiche Gesandtschaften des Papstes. 1440 wurde er von Felix V. zum Bischof von Lausanne ernannt. 1447 hielt er eine Synode ab und befahl eine Visitation der Diözese; von dieser haben sich nur vereinzelte Dokumente erhalten. In Lausanne versammelte sich das Konzil 1448 nach seinem erzwungenen Wegzug aus Basel. 1449 anerkannte es aber Papst Nikolaus V. und löste sich auf. Nach dem Schisma konnte sich Georg von Saluzzo seiner Diözese widmen. Er ergriff mehrere Maßnahmen, um seine bischöflichen Rechte einzufordern oder zu verteidigen. In jene Jahre fällt auch die Visitation der Diözese von 1453. Unter Calixt III. (1455–1458) wurde er nach Rom gerufen, wo er unter anderem das Amt des Kastellans der Engelsburg ausübte. Pius II. wollte ihn zum Kardinal ernennen, doch starb Georg von Saluzzo, bevor diese Absicht verwirklicht werden konnte, 1461.

Die Visitation von 1453 war kein einzelnes, isoliert stehendes Unterfangen des Bischofs, sondern einer von mehreren Schritten, mit denen er seine Rechte feststellen und sichern wollte.

Als Visitatoren beauftragte er seinen Weihbischof, den Franziskaner François de Fuste, Bischof von Granada in partibus, und Henri de Alibertis, den Abt des Augustiner-Chorherrenstifts Filly bei Thonon (F).

Die Diözese Lausanne umfaßte nach der heutigen politischen Einteilung den Kanton Waadt mit Ausnahme der Distrikte Aigle (Diözese Sitten), Aubonne, Rolle und Nyon (D. Genf), die Kantone Freiburg und Neuenburg, die links der Aare gelegenen Teile des Kantons Bern ohne das Hasletal (D. Konstanz), die Stadt Solothurn und ihren Umkreis sowie drei Pfarreien im Département Doubs (F)³³. Die Visitatoren begannen mit dem entferntest gelegenen nördlichen Teil der Diözese; wegen der Gebirge und der deutschsprachigen Bevölkerung war es der schwierigste Teil. Sie brachen am 27. Mai auf und teilten ihren Reiseweg in zwölf Etappen ein, die von A. Wildermann mit Hilfe von Karten genau beschrieben werden (S. 44–76). Sie führten die Visitation in einem Zug durch und beendigten sie am 2. Dezember.

Bei der Visitation von 1453 handelt es sich um eine *Visitatio rerum*, nicht um eine *Visitatio personarum* oder *personarum et rerum*; das unterscheidet sie nicht nur von der Visitation der Jahre 1416/1417 in der Diözese Lausanne, sondern von den meisten Visitationen, vor allem

32 Genf ist jedoch ein Ausnahmefall, außer in England und der Diözese Grenoble sind nirgends so viele Protokolle überliefert wie in Genf. S. Noël COULET, *Les visites pastorales (Typologie des sources du Moyen Age occidental 23)*, Turnhout (Belgique) 1977, 82, 84, 86; mis à jour 1985, 4.

33 HS I/4, *Le diocèse de Lausanne (VI^e siècle–1821)*, de Lausanne et Genève (1821–1925) et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925), Bâle/Francfort-sur-le-Main 1988, 22f. (Gilbert Coutaz). Dem Band sind auch Karten der gesamten Diözese Lausanne beigegeben, während man im vorliegenden Band eine kartographische Gesamtübersicht vermißt.

den späteren nachtridentinischen. Nicht das seelsorgerliche und sittliche Benehmen des Klerus oder das religiöse Verhalten der Gläubigen wurde geprüft, sondern die materielle Ausstattung der Kirchen, Kapellen und Altäre wurde ermittelt und festgehalten: Registriert wurden die Einkünfte der Kirchen und Altäre, die Meßstiftungen, die liturgischen Bücher und Geräte. Die rechtliche Situation der Kirchen und Altäre wurde erfragt: Wer sind die Gründer, die Patronatsherren, die Pfarrer und Kapläne? Wer hat das Präsentationsrecht? Sind die Pfarrer und Kapläne im Besitz der *Institutio canonica*? Welche Rechte und Pflichten haben sie?

Mit den Anordnungen, welche die Visitatoren bei ihren Kontrollen trafen, verfolgten sie drei Ziele: das Geweihte sollte deutlich vom Profanen getrennt werden; die sakralen Räume und Gegenstände sollten sauber und schön gestaltet werden; das Hl. Sakrament, die Liturgie und die Bilder sollten sichtbar gemacht werden. Der ersten Forderung entsprach zum Beispiel, daß die Friedhöfe geschlossen werden mußten, nicht länger Durchgangswege aufweisen durften, keine Tiere sich darin aufhalten durften. Fast keine Kirche war so sauber, wie die Visitatoren es sich wünschten; überall mußten Ermahnungen gegeben werden wie zum Beispiel, die Kerzen nicht einfach an den Wänden zu löschen. Um das dritte Ziel, die bessere Sichtbarkeit der liturgischen Vorgänge, zu erreichen, befahlen die Kommissare des Bischofs sehr oft, durch Vergrößerung der Fenster mehr Licht in die Kirchen zu lassen, nicht nur im Chor, sondern auch im Schiff, und besonders im Bereich des Taufbrunnens.

Die Beschränkung der Visitatoren auf einen Aspekt, die *Visitatio rerum* der Kirchen, hat für den Historiker den Vorteil, daß eine umso dichtere und vollständigere Quelle entstanden ist. In ihr erscheinen alle »*loca sancta*« der Diözese, d. h. alle Kirchen, Kapellen und Altäre (außer der Kathedrale und drei Pfarreien, die seit altersher vom Domkapitel visitiert wurden³⁴). Der gesamte Weltklerus, soweit er Benefizien innehatte, wird darin faßbar. Nicht visitiert werden die Kirchen der exemten Orden und Klöster. Eine Ausnahme bildet das Benediktinerpriorat Lutry, im weltlichen Herrschaftsgebiet des Bischofs gelegen, um dessen Visitation zuerst ein Streit ausbricht, das aber schließlich von den bischöflichen Kommissaren nachträglich 1454 inspiziert wird³⁵.

Nach der anregenden Einführung, die zu näherem Umgang mit der reichhaltigen Quelle und ihrer Auswertung einlädt, gibt A. Wildermann noch eine originelle und willkommene Verständnishilfe: ein teilweise bebildertes Glossar (S. 83–108), in dem z. B. nicht nur erklärt wird, was eine *Alba* ist, sondern eine solche auch abgebildet ist. Das ausführliche, gute Register, erstellt von Nadia Pollini (S. 115–174), ist unentbehrlich für den Einstieg in das Visitationsprotokoll von 650 Seiten, dessen sorgfältige Edition den 2. Teilband einnimmt.

Nicht nur die Herkunft aus drei Schweizer Landesteilen, die damals wie heute verschiedenen Kulturkreisen angehörten, aus drei Jahrhunderten, darunter einem mittelalterlichen, sondern auch die verschiedenen Editions- und Interpretationsziele der Herausgeber bringen es mit sich, daß die drei Veröffentlichungen kaum miteinander verglichen werden können. Aber ihre Zusammenschau regt zu vergleichenden Fragestellungen an. Zum Beispiel: Die Schweizer waren seit dem 15. Jahrhundert die Herren des Tessins. Sie lernten dort die nachtridentinischen Reformen kennen, bevor sie in ihren angestammten Territorien durchgeführt wurden. Wie traten sie dort den visitierenden Bischöfen von Como und Mailand und ihren Delegationen gegenüber? Haben die Tessiner Erfahrungen der Eidgenossen ihr selbstbewußtes Verhältnis zum Bischof von Konstanz mitbestimmt³⁶?

34 WILDERMANN (wie Anm. 30), 39f.

35 *Ib.*, 450–459; s. auch HS III/1, Frühe Klöster, die Benediktiner und die Benediktinerinnen in der Schweiz, Bern 1986, 805f. (A. WILDERMANN).

36 Zu diesem Fragenkreis s. DER SCHWEIZERISCHE TEIL DER EHEMALIGEN DIÖZESE KONSTANZ. Referate, gehalten an der Tagung der *Helvetia Sacra* in Fischingen/Thurgau vom 16.–18. September 1993, Basel 1994 (*Itinera*, Fasc. 16), die Beiträge von Josef Brülisauer und Brigitte Degler-Spengler.

DIETER MERTENS

Zum Inkunabelkatalog der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Das Erscheinen eines Inkunabelkatalogs ist gewiß kein medienwirksames Ereignis, obwohl ein solcher Katalog, wenn er professionell aufbereitet ist, zur Dokumentation und Analyse eines der wichtigsten Kapitel der Mediengeschichte beiträgt. Auch hat das Identifizieren und Verzeichnen von Inkunabeln eine lange und respektable Geschichte. Ludwig Hains (1781–1836) nunmehr über eineinhalb Jahrhunderte altes Repertorium bibliographicum, im München König Ludwigs I. erarbeitet, bei Cotta in Stuttgart, Tübingen und Paris 1826–1838 erschienen, schloß eine erste Epoche der Inkunabelbibliographie ab und ist bis heute Referenzpunkt eines jeden Katalogs; die Bezugnahme auf die von Hain erfaßten 16397 Nummern, die wohl mehr als 90 % der bis 1500 erschienenen Druckauflagen ausmachen, ist in jedem Inkunabelkatalog selbstverständlicher Bestandteil der Identifizierung. Doch die leitenden Interessen am Umfang und der Art der Verzeichnung haben sich im Laufe dieser langen Zeit nach verschiedenen Richtungen hin verschoben, ja kategorial verändert¹. Neben das Interesse an den Daten zur Frühgeschichte der Typographie insgesamt und einzelner Kulturregionen, Orte und Drucker bzw. Druckerdynastien, an der Paläotypie und der Entwicklung des Erscheinungsbilds des Buches trat das Interesse an der wirtschaftlichen und kulturellen Organisation des neuen Mediums, an seinen kulturellen Wirkungen und der gesellschaftlichen Situierung. Die Frühdrucke wurden, schlicht gesagt, nicht mehr nur als Produkte der Offizinen, als Buch des Druckers betrachtet, sondern auch als Buch des Lesers, der teilnimmt an einem quantitativ und qualitativ neuartigen Kommunikationsprozess, wenn er den Druck im Handel erwirbt, ihn binden läßt – vielleicht als Sammelband von Handschriften und Drucken –, ihn rubriziert und lesend annotiert, zu andern Bänden stellt und schließlich hinterläßt: verschenkt, vererbt, verkauft.

Darum wird bei der Beschreibung der Inkunabeldrucke heute anders als früher nicht mehr nur die Zuweisung eines Druckes zu einer Auflage vorgenommen, die durch Druckort, Offizin, Datum und Format definiert ist, das Interesse ist zusätzlich auf das einzelne Exemplar und die Merkmale seiner besonderen Geschichte gerichtet und beschreibt daher neben der bibliographischen Einheit die bibliothekarische, neben der Auflage das Exemplar: benennt die eventuell beigegebenen weiteren Werke, beschreibt den Einband, vielleicht die alten Signaturen, teilt die Erwerbs- und Besitzvermerke mit und versucht, die Buchbinderwerkstatt und die Besitzer des Bandes zu identifizieren. Da die Zuweisung zu einer bestimmten Auflage dank der Bezugnahme auf anerkannte bibliographische Beschreibungen vom Hain'schen

1 Vgl. Ferdinand GELDNER, *Inkunabelkunde. Eine Einführung in die Welt des frühesten Buchdrucks* (Elemente des Buch- und Bibliothekswesens, hrsg. von Fridolin DRESSLER und Gerhard LIEBERS, Bd. 5), Wiesbaden 1978. – Rudolf HIRSCH, *Printing, selling and reading 1450–1550*. Wiesbaden 1974. Elizabeth L. EISENSTEIN, *The printing press as an agent of change. Communications and cultural transformations in early-modern Europe*. 2 Bde., Cambridge 1979; Michael GIESECKE, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*. Frankfurt a. M. 1991.

Repertorium an standardisiert werden kann, ist es möglich, der bibliothekarischen Exemplarbeschreibung den größeren Raum zu gönnen. Eine vorbildliche Darbietungsform hat Vera Sack in ihrem 1985 ebenfalls bei Harrassowitz erschienenen, dreibändigen Freiburger Inkunabelkatalog gefunden, in dem sie die Praxis der bayerischen Kataloge und des von ihr selber mitbearbeiteten Frankfurter Katalogs noch einmal deutlich weiterentwickelt hat².

Der soeben erschienene Katalog der Inkunabeln in Bibliotheken der Diözese Rottenburg-Stuttgart³ lehnt sich an den Sack'schen Katalog ausdrücklich an, und zwar bezüglich des Aufbaus im ganzen und weitgehend auch im einzelnen sowie bezüglich der äußeren Form. Einleitend wird die Geschichte der herangezogenen Bibliotheken in ihren wesentlichen Zügen dargelegt; das Verzeichnis der Inkunabeln – die bibliographischen Daten sind gegenüber Sack um die Angabe des Umfangs ergänzt – gewichtet die Exemplarbeschreibung stark; die Identifizierung der sog. Vorbesitzer wird, wie bei Sack, im Registerteil geleistet, hier in einem eigenen Provenienzregister, welches das Hauptregister entlastet und ergänzt, wie dies auch das Buchbinder- und Einbandregister tut. Durch den dreifachen Zugang – Bibliotheksgeschichte, Exemplarbeschreibungen und Provenienzbestimmung – stellt die neue Generation der Inkunabelkataloge nicht mehr allein einen Beitrag zur Frühgeschichte des Buchdrucks, sondern zugleich zur Buch- und Bibliotheksgeschichte, zur Personengeschichte der lesenden und buchbesitzenden Eliten und annäherungsweise zu einer Literaturgeschichte des Lesers dar. Die historische Aussagekraft hängt natürlich mit der bibliotheksgeschichtlichen Konsistenz der verzeichneten Bestände zusammen, und die ist im vorliegenden Fall, wie man der Einleitung entnehmen kann, durch die bibliotheksgeschichtlichen Turbulenzen vom Beginn des 19. Jahrhunderts gekennzeichnet.

Der Bestand an Inkunabeln in Bibliotheken der Diözese Rottenburg-Stuttgart umfaßt laut dem Katalog 617 Nummern (von Einblattdrucken bis zu mehrbändigen Gesamtausgaben in Folio) zuzüglich 24 Fragmentnummern. Die Drucke finden sich in mehr als 20 Bibliotheken, doch in recht ungleicher Verteilung, denn das Tübinger Wilhelmstift allein besitzt 58 % der Nummern, die Seminarbibliothek Rottenburg 23,5 %. 15 Kapitelsbibliotheken steuerten jeweils zwischen ein und 15 Nummern bei. Das hervorstechendste Merkmal des neu verzeichneten Bestands aber ist seine reichlich bewegte Geschichte. Die Säkularisation der Klöster und Stifte und die Mediatisierung der Reichsstädte und der ritterschaftlichen Territorien änderte nicht nur das Eigentumsrecht an einer enormen Menge Bücher, sondern führte überdies zur Auflösung der betroffenen Bibliotheken und zur Verbringung der Bücher an andere Orte: der eingezogene Bücherbesitz wurde zum Zweck der Einrichtung neuer bzw. des Auffüllens bestehender Bibliotheken neu verteilt, teilweise gelangten die Bücher auch zur Versteigerung (die wegen des damaligen Überangebots freilich unergiebig bleiben mußte). Keine der Bibliotheken in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die hier mit Inkunabelbesitz vertreten ist, wurde vor dieser Umbruchszeit begründet, weshalb ein Gutteil der Bücher seit 1802 mehrfach im Land unterwegs war, bis die Bände an ihren heutigen Verwahrort gelangten. Ein kleinerer Teil ist jedoch auf kurzem Wege in die heutigen Bibliotheken gekommen, so daß bibliotheksgeschichtlich auch gewisse Kontinuitätselemente zu erkennen sind; z. B. gingen – und dies ist hier das überlieferungsgeschichtliche Optimum – die Bestände des Moriz-Stifts in (Rotten-

2 Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek und anderer öffentlicher Sammlungen in Freiburg im Breisgau und Umgebung. T. 1–3. Beschrieben von Vera SACK (Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau, hrsg. von Wolfgang KEHR. Bd. 2). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1985. – Vgl. Wolfgang URBAN in dieser Zs. 8 (1989) S. 328 f.

3 Katalog der Inkunabeln in Bibliotheken der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Bearbeitet von Heribert HUMMEL und Thomas WILHELMI unter Mitwirkung von Gerd BRINKHUS und Ewa DUBOWIK-BELKA (Inkunabeln in Baden-Württemberg. Bestandskataloge. Herausgegeben von der Universitätsbibliothek Tübingen Bd. 1). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993.

burg-)Ehingen in die 1817/18 eingerichtete Rottenburger Seminarbibliothek ein, oder es wurden Bücher älterer Kirchenbibliotheken von den Lesegesellschaften der Landkapitel übernommen, auch wenn derartige Literatur nicht den aufklärerischen Absichten entsprach, die die württembergische Regierung und die auch Wessenberg mit der Einrichtung dieser Lesegesellschaften (1807/08) verfolgten. Daß die Bewegung in dem hier vorgestellten Bibliotheksgut noch immer nicht gänzlich zur Ruhe gekommen ist, zeigt die Tatsache, daß etliche Bände keine Signatur tragen und 6,5% der Nummern als Leihgaben auf Dauer oder auf Zeit von ihren Eigentümern getrennt verwahrt sind (und eine dieser Dauerleihgaben nicht auffindbar war). Umso wichtiger ist die Sicherungsfunktion, die ein im Druck vorliegender Katalog ausübt.

Angesichts der tiefgreifenden Umverteilung des Bibliotheksgutes zu Beginn des 19. Jahrhunderts nimmt nicht wunder, daß die Zahl der »Vorbesitzer« des 15. bis 18. Jahrhunderts, von denen sich größere Bestände wiederfinden lassen, eher klein ist, und daß es sich dabei um Institutionen handelt, die zumeist nicht die Ersterwerber waren, sondern Beschenkte. Vom Moriz-Stift in (Rottenburg-)Ehingen kommen 60 Nummern, die größtenteils dem privaten Bücherbesitz von Stiftsgeistlichen entstammen, es folgen die Benediktinerabteien Zwiefalten (53), Wiblingen (35) und Weingarten (31), die Heilbronner Karmeliter (26) und die Rottenburger Kapuziner (21). Der bei weitem umfangreichste private Buchbesitz stammt von Heinrich Bentz aus Stockach, der 1488 als Stiftdherr von St. Moriz gestorben ist; ihm konnten die Bearbeiter, teils aufgrund seiner Selbstnennungen, teils aufgrund seiner Handschrift, insgesamt 26 Inkunabeldrucke zuweisen. Bentz hat seine Bücher selbst rubriziert und diese Tätigkeit auch mehrfach datiert (in den Jahren zwischen 1471 und 1486, er ist rasch nach dem Erscheinen an die Bücher gelangt), bisweilen hat er auch Kauf- und Buchbinderpreise und -daten festgehalten, und er hat handschriftliche Anmerkungen zu den Texten gemacht. Die hier vorgelegte Katalogisierung vermochte so viel Material zu Bentz zusammenzutragen, daß es nun möglich sein dürfte, ein Bild der zweifellos pastoralen Tätigkeit und Interessen dieses Mannes zu skizzieren. Der nächst größere private Bestand an Inkunabeln – acht, die ebenfalls einem Geistlichen des späten 15. Jahrhunderts allesamt gut angestanden hätten – ist im 17. Jahrhundert, unmittelbar bevor er an die Rottenburger Kapuziner ging, in der Hand des Johann Wittel zusammengekommen, seines Zeichens *medicinae Doctor* und *Poltringensis*⁴. Sieben zwischen 1474 und 1484 erschienene Drucke erwarb etwa zeitgleich der Horber Kanoniker Lampert Horn alias Fritzmann – zwar steht nur in einem von ihnen sein Name (Nr. 200), doch das paläographische Argument führte die Bearbeiter erheblich weiter: aufgrund der Schriftzüge der handschriftliche Einträge gelang ihnen die Zuweisung der anderen sechs Inkunabeln. Daß der Arzt Wittel im Spiegel seines Buchbesitzes wie einer der Geistlichen, wie Bentz und Horn, erscheint, kann verschiedene Gründe haben – was vererbte er, was schenkte er passenderweise einem Kapuzinerkloster? –, doch daß dies hier noch jedem »Vorbesitzer« so ergeht, weil der gesamte hier verzeichnete Bestand noch und noch Theologica – dabei aber erstaunlich wenig Patristisches –, doch kaum Medicinalia oder Juridica und auch nur wenig Artistisches und Humanistisches umfaßt, liegt vermutlich weniger in den älteren bibliotheksgeschichtlichen Vorgängen begründet als vielmehr an der zweckbestimmten Auswahl, die seitens der württembergischen Behörden zu Beginn des 19. Jahrhunderts getroffen wurde, um Bibliotheken für die Ausbildung katholischer Theologen zu bestücken. Die Herausgeber verstehen die S. 28f. erläuterte »Bedeutung des Bestandes« druckgeschichtlich: in den sieben Unica, die zutage getreten sind – eine stolze Zahl –, und in den ca. 20 besonders seltenen Drucken, und sie haben damit nicht unrecht. Doch man kann die Bedeutung darüber hinaus auch bibliotheks- und literaturgeschichtlich sehen. Die katalogisierten Bücher können,

4 »Aus Poltringen« Nr. 205, 498, 603; »Arzt in Poltringen« Nr. 129; vgl. auch unten Anm. 17.

wenngleich sie keiner der nichttheologischen Fakultäten und nicht einmal einer Geschichte der scholastischen Theologie genügen, doch eine Geschichte der spätmittelalterlichen Predigt und Pastoral recht weitgehend fundieren.

Die Bestimmung der früheren Besitzer läßt nicht nur, wie im Falle Bentz', Horns und Wittels, die Zusammengehörigkeit alten privaten Buchbesitzes und Namen und Beruf der Besitzer erkennen, sie führt auch zu Splintern aus den Bibliotheken bekannterer Gelehrter, von den großen Büchersammlern Hiltprand Brandenburg von Biberach († 1514) und Pfalzgraf Ottheinrich († 1559) einmal abgesehen. Da sind Tübinger Professoren zu nennen: der Theologe Walter von Werve († 1496/97), der 1480 Johann Heynlin nachfolgte und neben Gabriel Biel lehrte, von dem man aber so herzlich wenig weiß, daß jedes neue Mosaiksteinchen wie hier nun der Besitznachweis für einen Band der Summa Halensis (Nr. 29) schon viel ist; der Humanist Heinrich Bebel († 1518) und der Jurist Johannes Lupfdich († 1518); sodann Johannes Fabri († 1541), Official und Domkanoniker von Basel und Generalvikar von Konstanz (1518–1523), ab 1531 Bischof von Wien, der einflußreichste altgläubige Kirchenpolitiker neben Johannes Eck; ferner der Heilbronner Prediger Johannes Kröner, den Heribert Hummel aufgrund der zahlreichen an die Heilbronner Prädikatur gestifteten Inkunabeln gewürdigt hat⁵; Georg Neudorfer, der Gegner Blarers, Dominikanerprior und Exponent der Altgläubigen in Rottweil⁶; Benedikt Farner, zunächst Kanoniker in Stuttgart, dann letzter Propst von Herrenberg, später auch württembergischer Hofgerichtsassessor⁷, an den interessanterweise das Buch aus dem Besitz Walters von Werve, vielleicht seines Lehrers, gelangte; der Biberacher Prediger Heinrich Jäck († 1491); Vinzenz Hartweg, bis zur Einführung der Reformation in Württemberg 1534 Pfarrer in Neckartailfingen und Balingen, dann aber in Rottweil (1535–1545) und in Überlingen (1545 bis zu seiner Entlassung 1557), dessen altgläubigen Rat er des mangelnden religiösen Eifers geziehen hatte⁸. Das Provenienzregister identifiziert allerdings weder Walter von Werve (*Galtherus de Wernia* schreibt die Tübinger Matrikel⁹. *Galthera Verma* ist im Katalog der Besitzeintrag der Inkunabel Nr. 29 gelesen) noch Johannes Fabri, den die Provenienzvermerke seiner zwei Bände mit Schriften Gersons (Nr. 243) – des Kirchenvaters der spätmittelalterlichen Kirchenreform – nicht bloß mit seinem wenig spezifischen Namen Fabri nennen, sondern in solch schöner Vollständigkeit titulieren (*doctor, Canonicus Basiliensis, Vicarius Constantiensis*), daß nicht nur der Besitzer klar

5 Heribert HUMMEL, Katalog der Inkunabeln des Stadtarchivs Heilbronn. Heilbronn 1981, Register. – DERS., Dr. Johann Kröner, Prediger bei St. Kilian zu Heilbronn (1493–1520), in: Jahrbuch für schwäbisch-fränkische Geschichte. Historischer Verein Heilbronn 31 (1986) S. 25–43.

6 Hermann TÜCHLE, Von der Reformation zur Säkularisation. Geschichte der katholischen Kirche im Raum des späteren Bistums Rottenburg-Stuttgart. Ostfildern 1, 1981, S. 30 f.; Martin BRECHT – Hermann EHMER, Südwestdeutsche Reformationsgeschichte, Stuttgart 1984, S. 178.

7 Werner SCHMIDT, Pfarrkirche und Stift St. Maria in Herrenberg bis zur Reformation. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der kirchlichen Verhältnisse Herrenbergs. Jur. Diss. Tübingen 1960, S. 192–196; Wilfried SCHÖNTAG, Die Aufhebung der Stifte und Häuser der Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg. Ein Vorbote der Reformation? *ZwürtLG* 38 (1979), S. 82–96, hier S. 90 f.; Gerhard FAIX, »Kein Mönch zu sein und dennoch wie ein Mönch zu leben«. Die Brüder vom gemeinsamen Leben in Herrenberg. In: Die Stiftskirche in Herrenberg 1293–1993, hrsg. von Roman JANSSEN und Harald MÜLLER-BAUR (Herrenberger Historische Schriften, hrsg. von Roman Jassen, Bd. 5), Herrenberg 1993, S. 51–77, hier S. 74–77.

8 Wilfried ENDERLE, Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt Überlingen (1500–1618) (*VKBadWürtt.B* 118) 1990, S. 225, 237 f.; Siegfried FREY, Das württembergische Hofgericht (1460–1618) (*VKBadWürtt.B* 113) 1989, S. 172.

9 Die Matrikeln der Universität Tübingen, hrsg. von Heinrich HERMELINK, Bd. 1 (1477–1600), Stuttgart 1906, Nr. 1, 29. Vgl. Johannes HALLER, Die Anfänge der Universität Tübingen 1477–1537, Bd. 1, Stuttgart 1927, S. 132 f.; Bd. 2, Stuttgart 1929, S. 45*.

bestimmt, sondern auch die Eintragung recht genau datiert werden kann (1518/23)¹⁰. Zugleich läßt sich dann auch der nächste Besitzer dieser Gerson-Bände, Dr. Johannes Murgel, zweifelsfrei bestimmen, und zwar anders als im Provenienzregister; es handelt sich um Fabris Schwager (†1561)¹¹, einen Mediziner, den Vater der von Fabri intensiv geförderten Neffen Christoph und Jakob Murgel. Der aus Blaubeuren stammende Jurist Lupfdich¹², Tübinger Professor und 1495 Rektor, auch württembergischer Hofgerichtsassessor, der in die Tübinger Ehrbarkeit einheiratete, erscheint im Provenienzregister ausschließlich mit einer geistlichen Karriere: zuerst als Kaplan in Dießen (heute Stadt Horb) – was aber nicht er, sondern ein Sulzer Namensvetter gewesen ist¹³ – und dann als Pfarrer in Tumlingen (Dekanat Dornstetten) 1487–1490, eine Pfarrei, die laut dem Annatenregister der Diözese Konstanz¹⁴ zur Kategorie der ärmlichen Pfründen zählte, die man darum möglichst rasch gegen eine bessere eintauschte. Den Investiturprotokollen zufolge¹⁵ war die Stelle im 15. Jahrhundert überhaupt nicht mit geweihten Priestern besetzt; Lupfdich, der vom Tübinger Obervogt Georg von Ehingen auf sie präsentiert wurde, wird genauso wenig wie die anderen Tumlinger Pfarrherren als *presbyter* bezeichnet, und er war auch gewiß kein geweihter Priester. Seit 1488, kaum daß er die Stelle erhalten hatte, ließ er sich vertreten; denn er hatte ja in Tübingen zu lehren, und 1489/90 amte er zudem als Dekan der Artistenfakultät¹⁶.

Die Identifizierung der Personen ist nicht unbedingt die starke Seite des ansonsten eindringlich bearbeiteten Katalogs. Leider sind, anders als im Sack'schen Katalog, bei biographischen Angaben sehr häufig die Nachweisungen fortgelassen, was der Selbstkontrolle der Bearbeiter wohl kaum genützt hat, nun aber dem Benutzer die Last des Nachrecherchierens zuschiebt, will er sich der Bevormundung durch Unbelegtes entziehen; Schule machen darf dies nicht. Auch hätten die Universitätsmatrikeln, die offensichtlich beigezogen wurden, noch weitere Auskünfte erteilen können. So finden sich Ambrosius Mantz (1582), Marcus Mantz (1563) und Zacharias Mantz (1572), Johannes Schnabelmayr (1620) und Bartholomäus Schnitzer (stud. iur. 1553) in der Ingolstädter Matrikel, Werner Hirtzel in der Tübinger (1478/79) und Basler (1480), Johannes Adler in der Freiburger (1504) und Basler (1514), Johannes Schwegler (1509) in der Basler, Johannes Wittel in der Freiburger (1608)¹⁷; und Vinzenz

10 Vgl. HS I,1, Bern 1972, S. 254f.; Herbert IMMENKÖTTER, »Johann Fabri (1478–1541)«, TRE 10 (1982) S. 784–788; DERS., Johann Fabri (1478–1541), in: Katholische Theologen der Reformationszeit 1, hrsg. von Erwin ISELOH (KLK 44), Münster 1984, S. 90–98.

11 Ignaz STAUB, Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz (1518–1523) bis zum offenen Kampf gegen Luther (1522). Einsiedeln 1911, S. 15, 23f.

12 Karl Konrad FINKE, Die Tübinger Juristenfakultät 1477–1534. Tübingen 1972, S. 149–152; FREY (wie Anm. 8), S. 191.

13 Manfred KREBS, Die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 15. Jahrhundert. Separatum aus dem FDA 66–74 (1939–1954), S. 162.

14 Manfred KREBS, Die Annaten-Register des Bistums Konstanz aus dem 15. Jahrhundert. FDA 76 (1956), S. 300; zur Klassifizierung der Pfründen S. 12.

15 KREBS, Investiturprotokolle (wie Anm. 13), S. 860.

16 Vgl. Heidrun HOFACKER, Der »Liber decanatus« der Tübinger Artistenfakultät 1477–1512. Edition und Kommentar (Werkschriften des Universitätsarchivs, hrsg. von Volker SCHÄFER, Reihe 1, Heft 2). Tübingen 1978, Nr. 313 u. ö. Aber schon Krebs verweist auf die Universitätskarriere.

17 Vgl. zu den angegebenen Jahren: Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt-Landshut-München, Bd. 1, (1472–1600), hrsg. von Götz Frhrn. v. POELNITZ, München 1937. – Die Matrikeln der Universität Tübingen (wie Anm. 9). – Die Matrikel der Universität Basel, hrsg. von Hans Georg WACKERNAGEL, Bd. 1 (1460–1529), Basel 1951. – Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br. von 1460–1656, hrsg. von Hermann MAYER, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1907. Johannes Wittel wird bei seiner Immatrikulation in Freiburg am 4. 12. 1608 als *Wurmlingensis* bezeichnet, was aber nicht ausschließt, ihn mit dem in den späteren Bucheinträgen nach Wurmlingens Nachbarort Poltringen sich benennenden Dr. med. zu identifizieren. Vielmehr kann man nun dank dem Inkunabelkatalog sagen, um welches

Hartweg, ein zelotischer Mann, immatrikulierte sich nicht etwa als katholischer Rottweiler Pfarrer im Jahr 1544 – so das Register des Katalogs – im längst evangelischen, sondern schon 1522 im noch katholischen Tübingen. Was trägt so etwas bei? Neben Herkunftsangaben auf jeden Fall die Zeitstellungen der Personen. Die Zeitstellungen gelten dann auch für die Besitzvermerke und die Entscheidung über ihre zeitliche Reihenfolge in einem Buch; so müssen in Nr. 315 und 498 jeweils die Provenienzvermerke 2 und 3 umgestellt werden¹⁸.

Einige wenige Lesungen handschriftlicher Einträge möchte man auf Anheb mit dem auch sonst mehrfach verwendeten Fragezeichen versehen: *studui in ludo-iterario* (Nr. 46); die unvollständig geschriebene Jahreszahl 155. – ein nicht ganz selten vorkommendes Schreibversehen, weil keine Zehnerzahl zu sprechen ist – ist sicher (wie zurecht in Nr. 498) als »1505« zu lesen (nicht 1555; so Nr. 66); das Kloster St. Georgen auf dem Schwarzwald liegt wohl eher »in Hercinia« als in *Heremia*, was auch immer dieses heißen soll (Nr. 95 vol. III, Eintrag von 1711, als das Kloster schon lange in der Stadt Villingen ansässig war); *frisingensis Canodeus* – wieder ein neues Wort oder nicht vielmehr »Canonicus«? (Nr. 315); ist die Zeichenfolge *Densu temario excit non petitant obtenta liren 1479* (Nr. 415), die immerhin drei lateinische Wortformen enthält, aber wohl zur Gänze lateinisch sein soll, so unverständlich geschrieben, wie sie ungerührt mitgeteilt wird, oder nur so gelesen?; *comparatus per eundem de laborilius* – vielleicht »de laboribus«? (Nr. 498); *cuius Amen deo* – »cuius Anima deo«? (Nr. 557); in der handschriftlichen Beglaubigung der Ablassbulle Papst Sixtus IV. zugunsten der Konstanzer Diözese, *Can. Armbruster subscripsit* gelesen (Nr. 562 mit Abbildung Tafel Nr. VII, vgl. auch Nr. 46), muß es statt *Can* vielmehr »Con« wie »Conradus« heißen; denn es handelt sich um den Notar der Konstanzer Kurie Konrad Armbruster¹⁹.

Wenn man die bibliotheksgeschichtliche Aussagekraft der modernen Inkunabelkatalogisierung abschätzen will, muß man sich einer eigenartigen Tatsache bewußt sein. Es handelt sich um Bücher, die in dem sehr engen Zeitraum von hier vier, prinzipiell maximal fünf Jahrzehnten produziert wurden, aber im Schnittpunkt einer vom 15. Jahrhundert bis in die Antike zurückreichenden Auswahl von Texten und einer vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart reichenden Besitzer- und Benutzungsgeschichte stehen. Kaum eine private Bibliothek wird je ausschließlich aus Inkunabeldrucken bestanden haben, auch nicht in der Inkunabelzeit, als das gedruckte Buch neben das geschriebene trat und als nicht mehr erreichbare Drucke bisweilen, wie auch später noch, abgeschrieben wurden. Und je jünger die Besitzeinträge werden, umso sorgsamer ist der Stellenwert des alten Buchbesitzes abzuwägen.

Wurmlingen es sich in der Freiburger Matrikel handeln muß. Wittel besaß zu einer nicht näher bestimmbar Zeit zwischen seiner Promotion und dem Jahr 1625 das Haus zum Lintwurm (Herrenstraße 24) in Freiburg; vgl. GESCHICHTLICHE ORTSBESCHREIBUNG der Stadt Freiburg i.Br., Bd. 2, bearb. von Hermann FLAMM, Freiburg i. Br. 1903, S. 111. – Eines seiner Bücher (Nr. 498) war zuerst im Besitz eines Dominikaners aus Gebweiler gewesen, dann eines Pfarr-Rektors im (nicht identifizierten) östlich Gebweilers bei Ensisheim gelegenen Regisheim (Reguisheim).

18 Auch bei den Provenienzvermerken von Nr. 502 scheint eine Umstellung – von 1 und 2 – angebracht. Der aufgrund nur weniger und überdies teilweise abgeschabter Schriftzüge auf »um 1500« datierte *Jacobus Steymlinus* dürfte dem beginnenden 17. Jhd. angehören und mit dem Propst des Stifts in Horb *Jacobus Staimlius* identisch sein; vgl. REPERTORIUM DER KIRCHENVISITATIONSAKTEN aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von Ernst Walter ZEEDEN in Verbindung mit Peter Thaddäus LANG, Christa REINHARDT und Helga SCHNABEL-SCHÜLE, Bd. 2,1, Stuttgart 1984, S. 171. Dieser nützliche Band führt auch bei anderen Identifizierungsproblemen weiter. Der zweite Besitzer von Nr. 63 des Inkunabelkatalogs, *Udalricus Märck 1571*, war 1584 Dekan des Landkapitels Linzgau (= Überlingen); vgl. ZEEDEN, S. 92. Den Besitzer von Nr. 237 *Joa. Franciscus Mohr 1676* würde man gern mit dem gleichnamigen Visitor des Landkapitels Isny von 1624 in Verbindung bringen (Zeeden S. 189) und zu diesem Zweck wegen der Jahreszahl noch einmal rückfragen.

19 Peter-Johannes SCHULER, Notare Südwestdeutschlands. Textband. Stuttgart 1987, Nr. 26, S. 14–16.

Der Wert der Besitzeinträge liegt deshalb nicht allein in dem Faktum, daß sie jeweils eine Verbindung zwischen einer identifizierbaren Person und einem Buch herstellen, sondern außerdem in der Tatsache, daß sie ein prosopographisches Tableau kultur-, kirchen- oder wissenschaftsgeschichtlich interessanter Buchbesitzer entstehen lassen – bekannter wie dank solcher Kataloge erstmals bekannt gemachter –, und daß sie am Beispiel der Inkunabeln Überlieferungswege aufzeigen, so daß weiteres Nachsuchen in anderen Überlieferungszusammenhängen – in Handschriftenkatalogen, in Postinkunabelbeständen z. B. – gezielter stattfinden kann; mehrere Querverweise auf weitere Bibliotheken und auf bibliotheksgeschichtliche Arbeiten werden im Register gegeben.

Inkunabelkataloge sind, wie Handschriftenkataloge auch, bei näherem Zusehen eine interessante, zu signifikanten historischen Zusammenhängen hinführende Lektüre, wenn die Kataloge denn so viele Informationen herausarbeiten und weitergeben, wie das dem inzwischen erreichten und auch im vorliegenden Werk realisierten Standard entspricht. Mit dem Erscheinen eines jeden weiteren Katalogs dieser Art wächst der Wert der bereits erschienenen, denn das Netz der Informationen über die konkrete Geschichte der Beziehungen zwischen Personen und Texten und zwischen verschiedenen Personen im Medium der Texte und Bücher wird dadurch dichter. Den Initiatoren, Bearbeitern und Geldgebern dieses Katalogs, der eine Reihe eröffnet (Inkunabeln in Baden-Württemberg. Bestandskataloge. Herausgegeben von der Universitätsbibliothek Tübingen), ist ihr Einsatz sehr zu danken. Und die baldige Fortsetzung der Reihe ist dringend zu wünschen.

HELMUT FELD

Erwägungen zur Mystik des Hochmittelalters

KURT RUH: Geschichte der abendländischen Mystik. Zweiter Band: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München: Verlag C. H. Beck 1993. 547 S. Geb.

Der hochbetagte Würzburger Germanist und hervorragende Kenner der deutschen und lateinischen Literatur des Mittelalters Kurt Ruh legt hier den zweiten seiner auf vier Bände geplanten Geschichte der Mystik des westlichen Christentums vor. Schon der 1990 erschienene erste Band fand starke Beachtung und wurde in Fachkreisen eingehend diskutiert. In dem vorliegenden Band behandelt der Verfasser in 17 Kapiteln (K. 13–29 des Gesamtwerks) die Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts und die franziskanische Mystik bis zum Pontifikat Johannes' XXII. (1316–1334), des Papstes, der die Spiritualenbewegung innerhalb des Franziskanertums endgültig in das häretische Abseits stellte. Die Methode ist die einer gediegenen philologischen Textanalyse und engen Orientierung an den Quellen – was eine besondere Hervorhebung verdient, weil diese Methode leider weitgehend aus der Mode gekommen ist.

Inhaltliche Schwerpunkte innerhalb des Teils über die Frauenmystik sind die Kapitel über die volkssprachlichen Hohe-Lied-Auslegungen des 12. Jahrhunderts, Elisabeth von Schönau, das mystische Frauenleben in der Diözese Lüttich (darin ein wichtiger Abschnitt über Marie von Oignies und ihren Beichtvater Jakob von Vitry), Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta, Marguerite Porete; innerhalb des Abschnitts über die franziskanische Mystik die Kapitel über die Darstellung des Lebens des Franziskus von Assisi als »vita mystica«, den heiligen Bonaventura, die franziskanischen Spiritualen (von denen Jacopone von Todi und Ubertino von Casale ausführlich, weniger ausführlich Angelus Clarenus, nicht jedoch Johannes von Parma und Petrus Johannis Olivi behandelt werden, auch nicht der urfranziskanische Hymnus »Stabat Mater«, der lange für ein Werk des Jacopone gehalten wurde), die franziskanische Frauenmystik (mit Abschnitten über Douceline von Digne, Margherita von Cortona und Angela von Foligno).

Was der Verfasser zu diesen Themenkomplexen, aber auch zu vielen einzelnen Fragen aus dem Schatz seiner stupenden Kenntnis der mittelalterlichen Literatur zu sagen hat, ist immer anregend und lehrreich, auch für jemanden, der in diesem Bereich nicht ganz ahnungslos ist. So will der Rezensent gerne gestehen, daß ihm etwa Landri von Waben und die provenzalische »Scala divini amoris« bislang unbekannte Größen waren. Der Hinweis auf die Verbindung der letzteren zu einer dann wieder im Humanismus begegnenden Weltfrömmigkeit ist sehr interessant. Doch mit diesem Weltverständnis scheint das Werk durchaus auch in franziskanischer Tradition zu stehen. Zwar ist die Bemerkung des Verfassers zu Franziskus zutreffend: »Undenkbar für Franziskus war auch eine Gottesliebe, die sich uns nicht in der Menschwerdung Christi, in dessen Armut und Leiden offenbart« (S. 455 f.). Aber in dem »Sonnenlied« ist nicht vom Leiden Christi die Rede – wenn man nicht doch in der sogenannten »Friedens-Strophe« (8) einen Bezug dazu erkennen will. Dagegen ist in dem Gedicht die Vorstellung

nicht nur von einer Beseeltheit aller Kreaturen, sondern darüber hinaus von dem Erfülltsein der Natur mit göttlichem Leben zum Ausdruck gebracht.

Im Gegensatz zu vielen anderen Autoren weist der Verfasser im Zusammenhang seiner Behandlung des »Sonnenliedes« mit Recht darauf hin, daß die Strophen 3–7 nichts mit »Naturmystik« zu tun haben (S. 383). Auch ist es, bezüglich der Interpretation des Genitivs »creaturarum« in der Überschrift (»Laudes creaturarum«) und der Bedeutung des »cum« am Anfang der zweiten Strophe (»Laudato sie, mi signore, cun tucte le tue creature«) zutreffend, daß beide Deutungen in der Intention des Autors liegen: Der Beter will Gott samt seinen Geschöpfen loben, und er will im Verein mit der gesamten Schöpfung das Lob Gottes singen. Dennoch gilt für die Übersetzung des viel erörterten »per« der Strophen 3–9, daß es in erster Linie die Bedeutung »für«, »wegen« (lat.: propter) hat. So hat es Franziskus selbst verstanden, wenn der Bericht der »Legenda Perusina« historisch zutreffend ist (c. 83; ed. M. Bigaroni 2. Aufl. 1992, 242–244; vgl. auch die Anmerkung 150 des Herausgebers, ebd. 245, mit dem Hinweis auf die Arbeiten von I. Baldelli und R. Manselli). Für diese Übersetzung spricht auch die Strophe 8: »Laudato si, mi signore, per quelli ke perdonano per lo tuo amore ...«: »Gelobt seist du, mein Herr, für (nicht: »durch«) die, welche verzeihen um deiner Liebe willen.«

Es ist richtig, daß die Kreuzesmystik des Franziskus ihren Ursprung in der Vision des Crucifixus von San Damiano (1206) hat (S. 392f.). Die Drei-Gefährten-Legende sagt, er habe »von da an« (ab illa hora), solange er lebte, die Stigmata Jesu in seinem Herzen getragen, was dann später offen zutage getreten sei, als sich die Wundmale des Gekreuzigten auch äußerlich an seinem Körper zeigten (3 Soc 14). Die Vision von S. Damiano, nicht etwa die Begegnung mit den Aussätzigen, wie es der Verfasser mit einigen neueren Vertretern der Franziskus-Forschung annimmt (S. 387), war das entscheidende Ereignis bei der »Bekehrung«, dem »Hinausgehen aus der Welt« des Franziskus. Zwar hat es Franziskus selbst in seinem Testament anders dargestellt, doch ist sein Zeugnis in diesem Falle weniger glaubwürdig als das der älteren Biographen und das der heiligen Klara (Test. S. Clarae 4; ed. I. Omaechevarría 2. Aufl. 1982, 340f.). Der »Schauspieler Gottes« (ioculator Domini) hat am Ende seines Lebens an seiner eigenen Legende (im modernen Sinn des Wortes!) gestrickt. Ich habe versucht, dies in meinem Beitrag: »Franziskus von Assisi als Visionär und Darsteller« (in W. Haug, D. Mieth [Hrsg.], Religiöse Erfahrung, München 1992, S. 134–136) und meinem Buch: »Franziskus von Assisi und seine Bewegung« (Darmstadt 1994, S. 120–125) zu zeigen.

In den Bereich der Selbstinszenierung gehört auch, daß sich Franziskus überaus häufig als »simplex«, »idiota«, »illiteratus«, »pazzus« u.ä. bezeichnet. In Wirklichkeit war er weder einfältig, noch idiotisch, noch unbesenen. Derartige Charakterisierungen dienen, wie auch bei manchen Mystikerinnen (ob sie nun von den Betreffenden selbst oder ihren Hagiographen geäußert werden), dem Schutz: Es soll damit gesagt werden, daß diese Heiligen entweder zu naiv oder zu ungebildet sind, um tiefe und differenzierte theologische Spekulationen anzustellen, und folglich auch unfähig sind, der Häresie anheimzufallen. Im Falle des Franziskus beginnen die Schutzvorkehrungen bei ihm selbst. Sie werden fortgesetzt in den ältesten offiziellen und nicht-offiziellen Lebensbeschreibungen, die dafür eine eigene literarische Technik, die der »verdeckten Mitteilung« oder des »beredten Schweigens« (altum et altisonum silentium) entwickelt haben. Sodann zeigt sich der heilige Bonaventura in seiner »Legenda maior« als ein Meister franziskanischer Geschichtsklitterung, mit fatalen Folgen für das Franziskus-Bild bis in die allerneueste Zeit.

Die Erscheinung des Seraphen und die damit verbundene Stigmatisierung des Franziskus auf dem Berg La Verna im September 1224 sind, von der traditionellen Christologie und Erlösungslehre her gesehen, geradezu geladen mit heterodoxen und häretischen Vorstellungen. Mit dem Bild von Franziskus als dem stets gehorsamen Sohn und (bereits zwei Jahre nach seinem Tod) kanonisierten Heiligen der Römischen Kirche ist das natürlich nicht zu vereinba-

ren. Deshalb muß es wegdisputiert oder weggelogen werden. Die Auszeichnung mit den Stigmata bringt zeichenhaft die Vorstellung des Franziskus zum Ausdruck, mit dem gekreuzigten Erlöser zu einer Person verschmolzen und damit zum »zweiten Christus« geworden zu sein. Da er sich der Ungeheuerlichkeit des mit der Stigmatisierung verbundenen Anspruchs sehr wohl bewußt war, hat er große Anstrengungen unternommen, um die Wundmale – ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen Gewohnheit, alles offen darzustellen – geheimzuhalten.

Noch viel brisanter wird die Alverna-Vision aber durch die Gestalt der Erscheinung selbst. Denn es war nicht der gekreuzigte Heiland in seiner bekannten, traditionellen Gestalt. Es war vielmehr »ein Seraph, der sechs Flügel hatte und inmitten der Flügel die Gestalt eines überaus schönen gekreuzigten Menschen zeigte« (3 Soc 69). Es war also ein Engel in Gestalt eines gekreuzigten Menschen, der im Gegensatz zu den geläufigen Kreuzbildern überaus schön war. Thomas von Celano sagt sogar: »dessen Schönheit ganz unvorstellbar war« (»cuius pulchritudo inaestimabilis erat nimis«: I Cel 94). Im Gegensatz zu dem traditionellen häßlichen, gestaltlosen Erlöser, der nur die Menschheit, und auch diese nicht vollständig erlöst hatte, war der seraphische Engels-Erlöser des Franziskus ein Welt-Erlöser, der nicht nur Menschen, Tiere, Pflanzen und die gesamte, scheinbar unbelebte Natur erlösen, sondern auch Lucifer und die Dämonen zu ihrer ursprünglichen Schönheit zurückführen wird.

Gemessen an den »rechtgläubigen« christlichen Erlösungsvorstellungen ist die gesamte Alverna-Vision ein Komplex ungeheurerlicher Häresien. Deshalb hat Franziskus über die Worte, die der Seraph zu ihm sprach, bis zum Ende seines Lebens eisern geschwiegen. Aber das Bild des schönen gekreuzigten Engels, der aus seiner Traumwelt aufgestiegen war, hat er mitgeteilt, und dieses Bild ist vielsagend. Der Spirituale Ubertino von Casale schreibt dazu im fünften Buch seines 1305 auf dem Alverna-Berg entstandenen Werkes »Arbor Vitae crucifixae Iesu«: »Ich begriff, daß dem hochheiligen Vater offenbart worden war, er sei in besonderer Weise in die Welt gesandt worden, um die Ruine des seraphischen Ranges wieder herzustellen...« (ed. Venedig 1485, fol. D VIIra). Das heißt nichts anderes, als daß der mit dem seraphischen Engels-Erlöser in eins gesetzte Franziskus den Satan und die Dämonen des obersten Ranges in die Erlösung miteinbeziehen wird.

Wie alle mit der Welterlösung zusammenhängenden Züge (z. B. die Weihnachtsfeier von Greccio und die Behandlung beschriebener Papierfetzen durch Franziskus) hat der heilige Bonaventura auch die Alverna-Vision im Sinne der kirchlichen Orthodoxie zu verkleistern gesucht. Seine beflissene Erklärung in der »Legenda maior« (XIII,3), die Vision sei dem Franziskus deshalb vorgestellt worden, »damit der Freund Gottes im voraus erkenne, er solle nicht durch ein leibliches Martyrium, sondern durch die Entzündung des Geistes ganz zur Ähnlichkeit mit dem gekreuzigten Christus verwandelt werden«, wird allein schon durch die Tatsache ad absurdum geführt, daß das Martyrium des Franziskus eben auch ein körperliches und die Gleichgestaltung mit dem gekreuzigten Christus eine leibliche war. Es handelt sich also nicht einfachhin um eine »mystische Ausdeutung« des Alverna-Ereignisses durch Bonaventura, wie Ruh schreibt (S. 395), sondern um dessen bewußte fälschende Umdeutung. Indem er Franziskus mit dem »anderen Engel« der Apokalypse identifizierte, hat er ihm zwar eine heilsgeschichtlich besondere Rolle zugeteilt, aber ihn zugleich (wie vor ihm schon Papst Gregor IX.) auf das kirchlich verkraftbare Normalmaß eines Heiligen heruntergestutzt. Die umständliche allegorisch-moralisierende Deutung, die er in seinem berühmten mystischen Werk »Itinerarium mentis in Deum«, wie vor ihm schon Thomas von Celano (I Cel 114), gibt, kann doch, bei Berücksichtigung dieses Hintergrundes, nicht in eindeutig positivem Licht gesehen werden, wie es bei Ruh (S. 412f.) geschieht. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß Bonaventura, um dem frömmelnden Schwulst, den er auf weite Strecken bietet, Gewicht und Autorität zu verleihen, behauptet, er habe am 4. Oktober 1259, wie Franziskus 35 Jahre zuvor, auf dem Alverna-Berg die Erscheinung des geflügelten Seraphen gehabt. Der »fromme«

Kontext des mystischen Traktats läßt leicht übersehen, daß diese Geschichte schon ans Makabre grenzt.

Ich weiß wohl, daß ein Antasten der Gestalt des Bonaventura bei vielen, die den Heiligen verehren und sein gewiß gewaltiges theologisches Werk hochschätzen, einen Aufschrei verursachen kann. Dennoch will ich in aller Deutlichkeit sagen, daß ich die durchweg positive Beurteilung, die er auch durch den Verfasser erfährt, nicht teile. Vor allem fällt es mir schwer, Verständnis dafür aufzubringen, wenn seine eindeutig bezeugten Untaten auch noch exkulpiert werden. So trifft es nicht zu, daß Bonaventura an dem Glaubensprozeß gegen seinen Vorgänger im Amt des Generalministers, Johannes von Parma (in dem es um Leben und Tod des Angeklagten ging), »wohl gegen seinen Willen« (S. 463) als Richter teilgenommen hat. Aber es ist gar nicht so entscheidend, ob ihn Bosheit oder Feigheit dazu veranlaßt hat, gegen den untadeligen Mann den Richter zu spielen. Bemerkenswert ist der Hauptanklagepunkt gegen Johannes: Er behaupte, das Testament des Franziskus und die Ordensregel seien in ihrer Substanz identisch. Zweifellos war genau dies die Ansicht des Franziskus selbst gewesen. Aber im Jahre 1257 galt es in der Kirche und bei der Ordensleitung bereits als Häresie. Vor einer Verurteilung zu ewigem Kerker wurde Johannes von Parma nur durch die Sätze bewahrt, die der charaktervolle Kardinal Ottobonus Fieschi (der spätere Papst Hadrian V.) an die Richter schrieb: »Der Glaube des Bruders Johannes ist auch mein Glaube, und seine Person ist meine Person; wo er sein wird, werde auch ich sein. Und bildet euch nicht ein, ihr könntet ihn so einfach mit euren hinterlistigen Machenschaften als Häretiker verstricken.« Diese Sätze sind eine Anklage gegen Bonaventura für alle Zeiten – weil nicht er es war, der sie ausgesprochen hat.

Die eigentliche Untat des heiligen Bonaventura gegen die Bewegung, an deren Spitze er als Generalminister stand, besteht aber in der Herbeiführung des Beschlusses zur Vernichtung der älteren Franziskus-Legenden auf dem Generalkapitel zu Paris 1266 und der Erhebung der von ihm selbst verfaßten Legende zur einzig legitimen und geduldeten Lebensbeschreibung innerhalb und außerhalb des Ordens. Bei allen Lobeshymnen, die auch Wissenschaftler auf die »Legenda maior« anstimmen und trotz des bestimmenden Einflusses, den sie auf das Franziskusbild bis in die Gegenwart ausübt, kann nicht übersehen werden, daß sie von massiven und tendenziösen Geschichtsklitterungen wimmelt. Dies müßte doch, so meine ich, irgendwie in einer Darstellung des Bonaventura zur Sprache kommen.

Man kann nicht sagen, daß persönliche Moral und Mystik nichts miteinander zu tun hätten und das erstere nicht in die Beurteilung des letzteren miteinfließen dürfe. Die theologisch-mystischen Höhenflüge und die Handhabung ethischer Grundsätze im Alltag sind vielmehr die zwei Seiten einer einzigen Medaille, des Charakters einer Person nämlich. Bei den wirklich großen Mystikern steht beides im Einklang, wie es das Beispiel des von Ruh an anderem Ort (1985) so glänzend beschriebenen Meister Eckhart zeigt. Ich bin mir bewußt, daß damit die schwierige Frage der »Echtheit« von Mystik berührt ist, die prinzipiell wahrscheinlich niemals zu lösen sein wird, auf die man aber im Einzelfall immer wieder gestoßen wird. Bonaventura gehört auch in der franziskanischen Tradition nicht durchgehend zu den strahlenden Lichtgestalten, unter die ihn Dante erstmals eingereiht hat (Paradiso 12,28: »una delle luci nove«). Man vergleiche dazu nur die im 64. Kapitel der »Actus Beati Francisci« (K. 48 der »Fioretti«) geschilderte Vision des Bruders Jacopo dalla Massa, wo in der Technik der »verdeckten Mitteilung« beschrieben wird, wie Johannes von Parma und die Brüder, die mit ihm den »Geist des Lebens« getrunken haben, in das Land des Lebens versetzt werden, Bonaventura dagegen mit seinen Anhängern, die vom »Geist des Satans« infiziert sind, in einem gewaltigen Sturm von der Bildfläche gefegt wird – wohin wohl?

Um noch einmal auf die Stigmatisierung des Franziskus zurückzukommen: Es trifft zu, daß er der erste bezeugte stigmatisierte Christ ist (S. 393). Dennoch ist das Ereignis nicht ganz

ohne Vorbild. Dieses Vorbild findet sich unter den mystischen Erlebnissen der heiligen Marie von Oignies, die von dem Verfasser ausführlich behandelt wird (S. 85–90). Allerdings erwähnt er diese auch für Maria zentrale Stelle nicht. Ihr Beichtvater Jakob von Vitry, später Bischof von Akkon und Kardinal der Römischen Kirche, der ihre Lebensbeschreibung verfaßt hat, berichtet darin, sie habe sich, um die in ihrer Jugend genossenen Wollüste zu büßen, im Zustand der Ekstase mit einem Messer Verletzungen an ihrem Fleisch zugefügt; dabei habe sie einen Seraphen erblickt, der neben ihr stand (Acta SS. Jun. IV, 641f.). Die Parallelität zu der Alverna-Vision des Franziskus ist frappant und zeigt sich in drei Elementen: dem ekstatischen, visionären Zustand, der Gegenwart eines Seraphen und der Selbstverletzung. Es ist wahrscheinlich, daß Franziskus über die Bußpraktiken der Marie von Oignies informiert war, und zwar durch ihren Biographen Jakob von Vitry selbst, dem er zweimal, im Juli 1216 in Perugia und im Frühjahr 1220 bei der Belagerung von Damiette durch das Kreuzfahrerheer, begegnete und der beständig ein Reliquiar mit einem Finger seiner »Mutter« mit sich herumtrug.

Das beste Zeugnis dafür, daß es Bruder Leo war, der Franziskus im Spätsommer 1224 auf den Alverna-Berg begleitete, ist die (vom Verfasser gleichfalls nicht erwähnte) »Chartula Fratri Leoni data« (vgl. S. 394), die das einzige erhaltene zweifellos echte Autograph des Franziskus enthält und im Sacro Convento zu Assisi aufbewahrt wird. Auf dem Pergamentblatt befindet sich u. a. die von Franziskus angefertigte Zeichnung eines beerdigten bärtigen Kopfes mit Kapuze, aus dessen Mund ein Tau emporwächst, mit dem denkwürdigen Segen für Bruder Leo: Der durch die befremdlichen Vorgänge im Zusammenhang mit der Vision stark verunsicherte Gefährte wird damit unter die Erwählten der Endzeit eingereiht und erhält die Zusage seines persönlichen Heils. Ferner hat Bruder Leo auf dem Zettel mit wenigen Sätzen in roter Tinte die Vision des Seraphen und die Stigmatisierung festgehalten.

Die Bedenken des Verfassers gegen eine Frühdatierung des »Sacrum Commercium« (S. 390) treffen das Richtige. Ich meine, daß hier einer aus der dritten Franziskaner-Generation, der der radikaleren Richtung des Ordens angehört, gegen Ende des 13. Jahrhunderts ein Idealbild von den glorreichen Anfängen der Bewegung für seine der Dekadenz verfallenen Mitbrüder geben möchte. Die Vorstellung des »sacrum commercium« selbst (ich würde »commercium« vorsichtig übersetzen mit: »vertrauter Umgang«) und die Hypostasierung der Armut zu einer mystischen Gestalt geht allerdings auf die Frühzeit des Ordens zurück. Bereits die erste Celano-Vita spricht, entgegen der Darstellung des Verfassers (S. 391), von dem »commercium cum sancta paupertate« mit Worten, die eindeutig dem Bereich »Verlobung« und »Hochzeit« entnommen sind. Allerdings ist es nicht Franziskus allein, der mit der Armut ein festes Verlöbniß eingeht, sondern die ersten zwölf Brüder insgesamt beschließen nach ihrer Rückkehr von Rom (1209), sich niemals »aus den Umarmungen der Armut zu lösen« (I Cel 35).

Es ist auch keineswegs so, daß Franziskus immer als »dilectus« und die Armut als seine »sponsa« erscheint (S. 392). Vielmehr kann auch Franziskus selbst zu einer weiblichen Gestalt werden und die Rolle der personifizierten Armut übernehmen: In dem Gleichnis von der armen Frau in der Wüste, das er dem Papst Innocenz III. erzählt, ist er selbst die »arme Frau«, die insgeheim mit dem König, d. h. Christus, verheiratet ist (3 Soc 50; II Cel 16). Und die drei rätselhaften Frauen, die dem todkranken Franziskus und seinen Begleitern auf der Reise von Rieti nach Siena in der Ebene von Campiglia d'Orcia begegnen, begrüßen ihn mit den Worten: »Willkommen, Frau Armut!« (II Cel 93).

Zu dem Teil über die franziskanische Mystik noch einige kleinere kritische Anmerkungen: Wahrscheinlich waren Franziskus größere Textpartien aus dem Hohen Lied bekannt (vgl. dagegen S. 392), denn es ist ziemlich gut bezeugt, daß er das Marianische Offizium gebetet hat (K. Esser, *Opuscula*, 314. 319. 338), das zahlreiche Passagen aus dem Canticum enthält. Das

Aufschlagen des Missale (Bucharakel), das Franziskus zusammen mit seinen zwei(!) ersten Gefährten Bernhard von Quintavalle und Petrus Catanii am 16. April 1208 veranstaltete, fand nicht im Dom S. Rufino (S. 400), sondern in der (heute nicht mehr vorhandenen) Kirche S. Nicolò an der Piazza del Comune statt. Ob die Brüder Leo, Rufinus und Angelus die Autoren des jetzt als »Drei-Gefährten-Legende« bezeichneten Buches sind (S. 401), ist mehr als fraglich. Der Verfasser hat recht, wenn er in den Spiritualen nicht, wie in der Ordensgeschichtsschreibung oft geschehen, die Abtrünnigen und Bastarde des Ordens sieht, sondern ihnen ihr geschichtliches Recht zugesteht. Der Vergleich mit heutigen christlichen Fundamentalisten (S. 458) ist aber doch wohl nicht ganz zutreffend. Die Spiritualen sind, auf den Spuren des Franziskus, Vertreter einer Richtung mit durchaus revolutionärem Potential, die das herrschende kirchliche System hätte sprengen können, wenn sie gesiegt hätte und nicht durch den Papst Johannes XXII. liquidiert worden wäre. Der erste deutsche Franziskaner-Provinzial heißt Caesarius (nicht: Cäsar) von Speyer (S. 460, 524). Den »Ort« der Brüder auf dem Berg La Verna kann man nicht als »Eremitenklause« (S. 486) bezeichnen, sondern es war ein richtiger, wenn auch kleiner Konvent. Der Sohn Margheritas von Cortona war noch nicht erwachsen, als er in den Minoritenorden eintrat (S. 505), sondern wohl noch ein halbes Kind. Margherita wurde von Benedikt XIII. Orsini (1724–1730) kanonisiert, nicht von Benedikt XII. Fournier (1334–1342: S. 506). Die Stimme des Heiligen Geistes sprach zu Angela von Foligno am Eingang der Oberkirche S. Francesco in Assisi, vor dem ersten linken Glasfenster mit der Darstellung Christi, der Franziskus vor seiner Brust hält, nicht beim Anblick des Cimabue zugeschriebenen Bildnisses (S. 516), welches sich in der Unterkirche befindet.

Im ersten Teil dieses Bandes hat der Verfasser die Mystik zahlreicher mittelalterlicher Frauen mit großer Einfühlungsgabe beschrieben. Schon anlässlich des ersten Bandes der »Geschichte der abendländischen Mystik« (1990) entstand eine lebhafte Kontroverse über die Gründe, die den Verfasser dazu veranlassen, Hildegard von Bingen aus dem Bereich der Mystik auszugrenzen. »Hildegard steht indes weder in einer mystischen Tradition, noch hat sie eine solche bewirkt« (I,14). Eine Entscheidung in dieser Frage hängt davon ab, wie weit oder eng man definiert, was als »Mystik« zu gelten habe. Ruh sieht ein entscheidendes Kriterium darin, ob die Visionen in ekstatischem Zustand erlebt wurden. Das sei eben bei Hildegard nicht der Fall. Es handele sich bei ihr, anders als bei Elisabeth von Schönau, um »inspirierte Prophetie« wie bei dem Seher der Johannes-Apokalypse.

Man könnte in ähnlicher Weise eine Debatte darüber beginnen, ob es sich bei den auf dem Wege visionärer oder meditativer Erfahrung gewonnenen Erkenntnissen um »Theologie« handelt. Ich meine, es ist weithin echte Theologie, wenn auch natürlich keine Hoch- oder Schultheologie, wie sie an den Kloster- und Kathedralschulen und später an den theologischen Fakultäten der Universitäten tradiert wurde. Ich hätte auch keine Bedenken, im Falle Hildegards von beidem zu sprechen: von mystischer Erfahrung und Theologie. Es ist keineswegs sicher, ob die berühmte Stelle aus der Vorrede des Buches »Scivias« (CCCM 43,3f.) nicht doch einen ekstatischen Zustand beschreiben will. Hildegard schildert dort, wie im Jahre 1141, ihrem 43. Lebensjahr, »maximae coruscationis igneum lumen aperto caelo veniens totum cerebrum meum transfudit et totum cor totumque pectus meum velut flamma non tamen ardens sed calens ita inflammavit, ut sol rem aliquam calefacit, super quam radios suos ponit.« Das heißt: Ihr Gehirn und Herz wurden in einen anderen Bewußtseinszustand versetzt, so wie ein Gegenstand, der von den Strahlen der Sonne erwärmt wird, auf einmal andere Eigenschaften bekommt. Entgegen der Annahme des Verfassers (S. 67) will Hildegard nicht ausdrücklich verneinen, daß sie ihre Visionen im Zustand der Ekstase empfängt; sie will dafür vielmehr Zustände der Bewußtlosigkeit oder geistigen Vernebelung (Schlaf, Traum, Delirium) ausschließen. »phrenesis« ist nicht mit »Ekstase« zu übersetzen, sondern heißt: »Delirium«, »Wahn« (engl.: »frenzy«, »madness«, nicht: »ecstasy«, »rapture«).

Andererseits bedeutet auch »egenómen en pneúmati« (Apoc 1,10; 4,2) nicht einfachhin »das Verweilen im Geiste« (S. 67), sondern es bringt die plötzliche Veränderung des Bewußtseinszustandes zum Ausdruck (Apoc 4,2: euthéos!). Deshalb ist die Übersetzung der Vulgata (»fui in spiritu«) mißverständlich (das Lateinische kennt keinen Aorist) und diejenige Luthers (»ich war im Geiste«) falsch. Hermann Menge dagegen übersetzt an dieser wie an vielen anderen Stellen richtig und genau: »Ich ward im Geiste«; das heißt: »Ich wurde mit Geiste erfüllt«, oder: »Ich geriet in den Geist-Zustand.«

Wichtiger als die Auseinandersetzung um Verständnis und genauen Bedeutungsumfang von »Ekstase« (raptus) und »Mystik« scheint mir im Falle Hildegards von Bingen und Elisabeths von Schönau zu sein, daß sie in zwei wichtigen Gegebenheiten übereinstimmen: Sie sind beide überzeugt, in ihren Visionen authentische göttliche Offenbarungen zu erhalten und daß der Inhalt dieser Offenbarungen nicht allein für sie persönlich, sondern für die gesamte Christenheit bestimmt ist und somit verbindliche Weisungen auch für die kirchlichen Autoritäten enthält. Dem entspricht schon rein sprachlich der hoheitsvolle, um nicht zu sagen: hochmütige, Ton, der nicht selten gerade den Großpriestern gegenüber angeschlagen wird. Und das ist doch für mittelalterliche visionär begabte Frauen ein ganz bemerkenswertes Faktum. Es trifft übrigens nicht nur für Hildegard und Elisabeth, sondern später ebenso für zahlreiche andere Visionärinnen zu, so im 13. Jahrhundert für Klara von Assisi, im 14. für Birgitta von Schweden und Katharina von Siena und noch im 15. Jahrhundert für Jeanne d'Arc.

Auf diesem Hintergrund erscheint es mir sehr befremdlich – und dies ist der Hauptpunkt meiner Kritik an dem Buch des hochgeschätzten Verfassers – daß Ruh eine von der neuzeitlichen katholischen Dogmatik eingeführte Unterscheidung fraglos übernimmt, sie zur systematischen Einordnung eines mittelalterlichen Phänomens anwendet und sich dabei auch noch auf Karl Rahner beruft, und das gleich an fünf Stellen seines Werkes (S. 18f., 68, 191, 255, 303), nämlich die Unterscheidung von allgemein verbindlichen und privaten Offenbarungen. Ich meine, daß ein Historiker und Literaturwissenschaftler es nicht nötig hätte, die gänzlich ungeschichtlichen und dem Sachverhalt unangemessenen Distinktionen der neoscholastischen Dogmatik zu übernehmen. Um eine solche handelt es sich bei der spitzfindigen, nachaufläuterischen Erfindung, die für die Kirche allgemein verbindliche göttliche Offenbarung sei mit dem Tode des letzten Apostels oder Evangelisten zuende.

Im Mittelalter gibt es keine Unterscheidung zwischen allgemein verbindlichen Offenbarungen und »Privatoffenbarungen«, auch nicht bei den höchsten kirchlichen Autoritäten wie Päpsten, Bischöfen und Äbten. Zu Beginn des Jahres 1148 werden Teile des noch im Entstehen begriffenen Buches »Scivias« Hildegards von Bingen zu Trier (entweder im Dom oder in der Abtei St. Eucharius, heute: St. Matthias) in Gegenwart des Papstes Eugen III. vorgelesen. Der Papst, hinter dem als maßgebliche theologische Autorität seiner Zeit Bernhard von Clairvaux steht, billigt nicht nur Hildegards Werk, sondern trägt ihr auf, auch in Zukunft alles sorgsam aufzuschreiben, was sie in ihren Visionen sehen und hören werde (MPL 197, 104; vgl. ebd. 25f.; 143). Die Hildegard zuteil gewordenen Offenbarungen werden offiziell als vom göttlichen Geist inspirierte Verlautbarungen anerkannt; sie sind heilige Schriften. Und dem entsprechend tritt die Pythia vom Rupertsberg auch auf. Das Gleiche gilt für Elisabeth von Schönau: In dem Brief an die Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz, den ihr der »Bundengel« (angelus testamenti: Mal 3,11) am Peters-Tag (29. Juni) 1157 diktiert, wird eigens betont, daß es sich hier nicht um menschliche Erfindungen oder Weiberphantastereien handle, sondern um Offenbarungen, die von Gott, dem allmächtigen Vater, selbst stammen. Gemeint sind die auf den Brief folgenden Offenbarungen über die heilige Ursula und den Zug der 11000 Jungfrauen quer durch Europa, von Britannien nach Rom und wieder rheinaufwärts zurück nach Köln, wo sie in einem Massenblutbad ihren legendären Märtyrertod erleiden –

die merkwürdige Historisierung eines phantastischen Jungfräulichkeits-Mythos und zugleich dessen Ausstattung mit der Autorität göttlicher Offenbarung.

Als unter dem Pontifikat Gregors XIII. Boncompagni (1572–1585) Überlegungen über die Aufnahme Elisabeths in das 1584 veröffentlichte Martyrologium Romanum angestellt wurden (sie war bis dahin nicht kanonisiert worden), vermied man absichtlich die Erwähnung ihrer Offenbarungen, die mittlerweile als unglaubwürdig angesehen wurden (»nulla prorsus fide digna«: MPL 195, 116): Es war inzwischen in der Kirche in dieser Sache die große Wende eingetreten, die, wie Claudio Leonardi gezeigt hat, in etwa mit der Rückkehr des Papstes von Avignon nach Rom (1376) und dem Tod Katharinas von Siena (1380) zusammenfällt. Katharina war die letzte Prophetin, deren Stimme von den kirchlichen Autoritäten als authentische Willensäußerung des göttlichen Geistes anerkannt wurde. Danach hatte die Kirche keinen Bedarf mehr für Prophezeiungen und Propheten. Es »verlor sich der Sinn für die unmittelbare Verkündung der göttlichen Botschaft; und die Amtskirche strebte danach, das Wort zu ihrem Besitz und die Verkündigung zu ihrem ausschließlichen Monopol zu machen« (C. Leonardi, Katharina, die Mystikerin, in: F. Bertini [Hrsg.], Heloise und ihre Schwestern, München 1991, S. 222–251; ebd. 243). Dieses gewandelte Bewußtsein zeigt sich bereits bei den Auseinandersetzungen um die Heiligsprechung Birgittas von Schweden (1303–1373), die am 7. Oktober 1391 durch Bonifaz IX. erfolgte. Widerspruch regte sich aber trotzdem, so daß die Kanonisation 1415 durch das Konzil von Konstanz und am 1. Juli 1419 durch Martin V. erneut bestätigt werden mußte. Aber noch der Prozeß der Jeanne d'Arc (1431) und insbesondere ihr Rehabilitationsprozeß (1455–1456) zeigen, daß das mittelalterliche Offenbarungsverständnis noch keineswegs der vorgeblichen »Klarheit« der neuzeitlichen Definition der Lehrbücher von Dogmatik und Fundamentaltheologie gewichen war. Der hier andeutungsweise beschriebene Wandel im Offenbarungsverständnis ist deutlich dokumentiert in der »alten« und der »neuen« Oration des Festes der heiligen Birgitta (23. Juli). Die mittelalterliche Oration beginnt mit folgendem Satz: »Herr, unser Gott, du hast der heiligen Birgitta durch deinen eingeborenen Sohn die himmlischen Geheimnisse offenbart«; dagegen die »verbesserte« neuzeitliche: »Herr, unser Gott, du hast der heiligen Birgitta eine innige Liebe zum Gekreuzigten geschenkt und ihr den Reichtum deines Erbarmens geoffenbart.«

Noch eine Bemerkung zu Elisabeth von Schönau: Wenn schon von ihrer »Lebenskrise« im Jahre 1152 die Rede ist (S. 78), dann sollte auch deutlich gesagt werden, worum es sich dabei handelt: nämlich um einen vom Dämon veranlaßten Anfall von »unguter Traurigkeit« (»non bona tristitia«), in welchem sie von Glaubenszweifeln bezüglich der christlichen Erlösungslehre geplagt wurde (»Nam etiam in fide haesitare me fecit ille perfidus, ita ut de redemptore nostro dubie cogitarem«). Der Zustand steigerte sich bis zu einem Überdruß am Leben (»ut etiam taederet me vivere«), so daß sie schließlich sogar Selbstmordgedanken befielen (»Novissime autem id mihi inspiravit ille perfidus, ut vitae meae ipsa finem imponerem«). Einmal ist diese Stelle (Visionen I, c. 2) für das Selbstverständnis und die Biographie Elisabeths von größter Bedeutung. Sodann ist es eine der wenigen Stellen, an denen im Mittelalter, in dem der Suizid sehr selten war, über ihn reflektiert wird. Aus einer mehr beiläufigen Bemerkung, die Elisabeth im gleichen Zusammenhang äußert, geht hervor, daß sie lesen konnte und daß sie Latein konnte (»Psalterium quod iucundum semper mihi fuerat, quandoque vix uno psalmo perlecto, longe a me proiecici«).

Man kann dem Verfasser abschließend nur wünschen, daß ihm in den kommenden Jahren genügend Kraft und Mut verbleibt, sein großes Werk zu vollenden. Und man darf wohl insbesondere auf seine Darstellung der Frauenmystik des Spätmittelalters gespannt sein. Denn seine Gedanken sind immer ungemein anregend und förderlich, auch da, wo sich bei dem Leser Widerspruch regt.

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II, hg. v. GIUSEPPE ALBERIGO. Düsseldorf: Patmos Verlag 1993. 484 S. Geb. DM 89,80.

15 Jahre nach der letzten überarbeiteten Auflage von Hubert Jedins »Kleiner Konziliengeschichte« liegt nun erstmals wieder eine einbändige Gesamtdarstellung der Geschichte der sogenannten Ökumenischen Konzilien in deutscher Sprache vor. Es handelt sich dabei um die Übersetzung eines zunächst auf italienisch erschienenen Bandes (*Storia dei Concili Ecumenici*. Brescia 1990).

Im Gegensatz zu Jedins altgedientem Opus stammen die Beiträge hier nicht aus einer Feder; vielmehr wurden Spezialisten gebeten, einzelne Kapitel beizusteuern. Nördlich der Alpen dürften neben dem Herausgeber, *Giuseppe Alberigo*, vor allem *Josef Wohlmuth* und *Marc Venard* bekannt sein: Während Alberigo neben dem Einleitungsteil für die Abschnitte zu den letzten beiden Konzilien verantwortlich zeichnet, stammt von Wohlmuth die Behandlung der Kirchenversammlungen von Konstanz und Basel, von Venard diejenige des Lateranense V und des Tridentinum. Gleichfalls in bewährten Händen lag die Darstellung der Synoden von Nizäa bis Chalzedon sowie des 4. Konzils von Konstantinopel (869/70) durch *Lorenzo Perrone*; *Panayotis A. Yannopoulos* steuerte ein Kapitel über die Konzilien des 6.–8. Jahrhunderts bei; die notgedrungen etwas dünnen Abschnitte über die päpstlichen Synoden des Mittelalters haben *Alberto Melloni* zum Autor; ein eigener Beitrag, der Doppelungen in Kauf nehmen muß, wird von *Umberto Proch* den sogenannten Unionskonzilien von Lyon und Florenz gewidmet.

Sowohl was die Frage der Ökumenizität wie auch die der Zählung der Konzilien angeht, aber auch in vielen anderen Problemstellungen ist ein erfreulicher Verzicht auf jegliche Apologetik zu konstatieren. Die in Anlage und stilistischer Hinsicht naturgemäß höchst unterschiedlichen Beiträge bieten ein weithin abgerundetes, am gegenwärtigen Stand kirchengeschichtlicher Forschung orientiertes Bild der jeweiligen Kirchenversammlungen. Jedes Kapitel schließt mit einem verantwortlich beschränkten Literaturverzeichnis, das leider bei der Herstellung der deutschen Ausgabe nicht in allen Teilen ergänzt wurde: So fehlt etwa R. P. C. Hansons unverzichtbares Standardwerk, »The Search for the Christian Doctrine of God«. Edinburgh 1988, und auch von A. Grillmeiers monumentalem work in progress »Jesus der Christus im Glauben der Kirche« wird lediglich der erste Band verzeichnet, und selbst dieser in der überholten Auflage von 1979; im Falle des Vaticanum II fehlt gar die in den Ergänzungsbänden zur 2. Auflage des LThK erschienene kommentierte zweisprachige Textausgabe. Auch sonst hat hier die deutsche Bearbeitung ihre Schwachstellen: Die im Italienischen gängige Abkürzung »AA. VV.« wird mit der ebenso unschönen wie gänzlich unüblichen Version »Versch.« wiedergegeben, in deutscher Übersetzung erschienene Bücher werden gelegentlich nur in ihrer italienischen Ausgabe genannt; selbst nicht einmal ursprünglich italienische Veröffentlichungen ereilt dieses Schicksal.

Vermutlich auf die Vorgabe des Verlages ist es zurückzuführen, daß die Autoren weitestgehend auf einen Anmerkungsapparat verzichtet haben. Ironischerweise ist es vor allem der Herausgeber selbst, der von dieser ansonsten einheitlichen Gestaltung des Bandes abweicht; keinesfalls jedoch zum Schaden seiner Beiträge! Wohlmuth hat dagegen die in der italienischen Ausgabe noch als Fußnoten gedruckten Anmerkungen in den Text eingearbeitet. Da das Personenregister am Ende des Bandes nur die in den Beiträgen selbst, nicht aber die in den Literaturverzeichnissen genannten Namen anführt, entsteht ein eigenartiges Ungleichgewicht.

Insgesamt ist festzuhalten, daß man mit diesem Werk endlich wieder eine zuverlässige Gesamtdarstellung der Konziliengeschichte in einem Band besitzt, deren Leserkreis sich allerdings auf Theologiestudierende beschränken dürfte: Für nicht fachlich Vorgebildete wird zuviel vorausgesetzt, für speziell Interessierte wird in den meisten Fällen zuwenig geboten. Als kirchengeschichtliches Studienbuch ist es jedoch uneingeschränkt zu empfehlen.

Leonhard Hell

ARNOLD ANGENENDT: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart.* München: Verlag C. H. Beck 1994. 472 S., 29 Abb. Geb. DM 68,-.

In fruchtbarer Verbindung liegen die Forschungsschwerpunkte des Münsteraner Kirchenhistorikers Arnold Angenendt im Mittelalter und in der Zeitgeschichte. Auch in diesem Werk bewährt sich sein mentalitätsgeschichtlicher Zugang, der mit der erforderlichen Methodenvielfalt Ereignisgeschichte in größere Entwicklungszusammenhänge einbettet. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet das Phänomen der Heiligkeit, das die Christen mit dem breiten Strom der Religionsgeschichte verbindet. Für das Christentum ist also »zu fragen, welchen Heiligen-Typ es hervorgebracht hat und wo derselbe in der Religionsgeschichte anzusiedeln ist« (S. 10). In einem Durchgang durch die Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart entfaltet der Verfasser sein Grundmotiv: Während das Christentum die natürliche Lebenswelt »entzauberte« und das Glaubensbekenntnis ethisierte, glichen die Heiligen den Mangel an »Religion« aus und verkörperten die Einheit von ethischem Vorbild und transethischer Gegenwart des Göttlichen. Der erste Teil der Untersuchung ist methodisch »struktural« (S. 14) angelegt und zieht religionsphänomenologische Verbindungslinien über Jahrhunderte hinweg; der zweite Teil, beginnend mit dem Spätmittelalter, ist »eher ereignisgeschichtlich geprägt« (S. 14). Abbildungen im Text und in einem eigenen Bildteil veranschaulichen die Ausführungen. Anmerkungen, ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister sind dem Textteil nachgeordnet (S. 355–470). Das Nachwort (S. 354) kann einem großen Personenkreis Dank aussprechen und bezeugt einen fruchtbaren wissenschaftlichen Austausch.

Auf dem Hintergrund der antiken Vorstellungswelten und des Neuen Testaments präsentiert Angenendt die »Grundgestalten«, die nach seiner Überzeugung bis zum Spätmittelalter eine »Ausfaltung« (S. 133) erfuhren. Eine folgenschwere Verschiebung erkennt er in der Akzentverlagerung von der frühchristlichen »Gemeinschaft der Heiligen« auf die durch Askese und Wunder herausgehobene individuelle Heiligengestalt seit dem 6. Jahrhundert (S. 343). Die dem »vir Dei« gleichrangige »famula Dei« sei religionsgeschichtlich »möglicherweise ... eine christliche Sondererscheinung« (S. 72). Angesprochen werden mit profunder Detailkenntnis zahlreiche weitere Aspekte, die sich traditionell mit dem Phänomen der Heiligkeit verbinden: von der Mittlerschaft der Heiligen über die Reliquien und Heiligenbilder und ihre Verehrung bis hin zu den Heiligsprechungsverfahren. Längere Auszüge aus den Quellen im Kleindruck lassen die jeweils zeitgenössische Welt lebendig werden und verleihen dem Buch streckenweise den Charakter einer Florilegiensammlung.

Die geschichtliche Einordnung deckt mehrfach aufschlußreiche Zusammenhänge auf: So erfahren die Leser, daß das Interesse an den Heiligen als Mittlerfiguren wuchs, weil »sich im Christusbild, nicht zuletzt aus antianianischen Gründen, eine zunehmende Deifizierung vollzogen hatte« (S. 82). Die mentalitätsgeschichtliche Rekonstruktion der zeitgenössischen Vorstellungswelten bewahrt vor einer Abwertung der typisierenden mittelalterlichen Heiligenviten, sollte doch »damit der Nachweis geliefert werden, daß das Geschehen des Heiligenlebens mit der autoritativen Tradition übereinstimme und sich gerade dadurch als wahr erweise« (S. 144). Eindrucksvoll sind die sozialen Auswirkungen der Heiligenverehrung: »Zusammen mit dem Aufkommen des Wortes »familia« als »Gesamtbezeichnung aller in die Klosterherrschaft eingebundenen Personen« verschwindet in den Klosterurkunden des 9. Jahrhunderts die ältere Unterscheidung der Hintersassen in Freie, Halbfreie und Unfreie. Stattdessen erscheinen jetzt die »Menschen« (homines) des jeweiligen Heiligen« (S. 194).

»Kulmination und Umschlag« (S. 230) der Heiligenverehrung verzeichnet Angenendt im Spätmittelalter. Das Miteinander von erregter Heilssehnsucht und bedrängender Heilsunsicherheit bereitete den Boden für den humanistischen und den reformatorischen Einspruch. Er blieb nicht unbeantwortet, kam es doch auf katholischer Seite nicht nur zu einer Selbstbehauptung, sondern auch zu einer Reform der Heiligenverehrung; dabei entstand eine kritische Hagiographie mit »ersten Beispiele[n] methodischer Quellenkritik« (zit. S. 252). Wie Angenendts Auseinandersetzung mit den neuesten Forschungsergebnissen zeigt, wurde die Volksfrömmigkeit nicht zerstört, sondern in konfessionell formierte Bahnen gelenkt und dabei durchaus gefördert und intensiviert (S. 254–256).

Nach der Aufklärung begann nach naturwissenschaftlichen Kriterien der Körper eines Verstorbenen als schlechthin »tot« zu gelten; »die unmittelbare Symbiose von Toten und Lebenden hörte auf«; »die wissenschaftliche Rechtfertigung, die jetzt [für die Heiligenverehrung] nötig wurde, führte zum Absinken in den Volksglauben« (S. 262). Die Nützlichkeit der Frömmigkeit für den Alltag gab den Ausschlag; da waren die jährlich »120 Ruhetage« (zit. S. 267) der Katholiken gegenüber nur 60 der Protestanten

wirtschaftlich nicht länger tragbar! In der Romantik kehrten die Heiligen noch einmal zurück als »Medium des Jenseits« (S. 277) und »Demonstration des Katholischen« (S. 282).

Das Vordringen der historisch-kritischen Methode in der zeitgenössischen Theologie drängte katholische Theologen und Gläubige in die Defensive und brachte die Versuchung zu apologetischer Beharrung auf erstarrten Frömmigkeitsformen mit sich. »Verwischte Spuren« (S. 303) des Heiligen finden sich recht beziehungslos in moderner Psychologie, Kunst und Literatur sowie in säkularen Ersatzheiligen. »Auffällig ist bei all diesen Theoremen, daß es um ›das‹ Heilige, nicht um ›den‹ Heiligen geht. Dies ist letztlich das Problem eines jeden Gottglaubens: Wenn er seine transzendente Personalität verliert, bleibt die Ahnung des Unendlichen, dazu die Erfahrung des eigenen Gewordenseins und der Endlichkeit. Das Andere, Größere und Fremde sucht man im unbestimmt gelassenen Sakralen« (S. 306). Hier setzt eine »Aufklärung über die Aufklärung« (S. 342) an: Der Autor eröffnet Perspektiven, die über diejenigen des Religionswissenschaftlers hinausgehen, um der spezifischen Rationalität des Heiligkeitsstrebens Anerkennung zu verschaffen. Dem Physiker und Philosophen Carl Friedrich von Weizsäcker bleibt das abschließende Bekenntnis überlassen, daß die Gegenwart der Heiligen unabhängig von allem modernen Unverständnis zum Überleben eben dieser Moderne unverzichtbar ist: Askese drückt »die Verwerfung des der herrschenden Kultur innewohnenden Prinzips der Begehrlichkeit in sinnenfälliger Schärfe aus ... Die tiefe Verwandlung der menschlichen Natur, die dadurch möglich wird, strahlt dann prägend in die Kultur zurück« (zit. S. 354f.).

Neutralisiert wird dieser folgenreiche Ausblick durch den Klappentext des Verlages, dem Verfasser gehe »es in diesem Buch nicht etwa um eine theologische Wiederbelebung des Glaubens an den heiligen Menschen, sondern um eine religionsgeschichtliche Rekonstruktion. Er möchte eine geistige Welt erschließen, in der der Heilige eine grundlegende Erscheinung, ja eine »Urgestalt der Religion« war«. Sollte es bei dieser historisch distanzierenden Auswertung bleiben, wäre nicht nur dem Buch, sondern den hier geschilderten Menschen, denen wir an Gebrochenheit unseres Menschseins und Sehnsucht nach Heil-Sein in nichts nachstehen, die Anerkennung verweigert.

Beiläufig sei bemerkt: Die versehentliche Schreibweise Wolfgang Reinhardt für den Freiburger Historiker (S. 255) wird durch das Literaturverzeichnis korrigiert (Reinhard) und läßt nicht zurückschließen auf Verwandtschaft zum Herausgeber dieses Jahrbuchs.

Barbara Hallensleben

FERDINAND R. GAHBAUER: Die Pentarchie-theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 42). Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1993. 464 S. Kart. DM 88,-.

Die in Frankfurt/St. Georgen vorgelegte Habilitationsschrift des Ettaler Benediktiners Ferdinand R. Gahbauer widmet sich einem weiten Feld: In umfassender Weise hat der Autor die Texte aufgesucht und interpretiert, die sich in Ost und West seit etwa dem Konzil von Nicäa (325) bis heute mit der Frage nach der »gemeinsamen Verantwortung der fünf Patriarchate Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem für die Leitung der Kirche« beschäftigt oder sich ihr auch nur angenähert haben. Leitendes Interesse dieses historischen Durchgangs ist es, Grundlagen, ja sogar ein Modell der Kirchenleitung für den ökumenischen Dialog mit den orthodoxen Kirchen bereitzustellen.

Bei aller Erudition des Autors, die der quellengesättigten Studie einen nicht zu unterschätzenden Wert als Nachschlagewerk sichern wird, bleiben jedoch gewisse Zweifel an der Methode der Untersuchung: Gahbauer legt von vornherein eine strenge Meßlatte an seine Texte: Von der bloßen »Pentarchie-Idee«, die vor allem die Vorstellung von der Existenz der fünf genannten herausgehobenen Bischofssitze beinhaltet, unterscheidet sich die wirkliche »Pentarchie-theorie« dadurch, daß sie auf die Aufgabe und die Zahl dieser Sitze reflektiert. Solches geschieht »im weiteren Sinne« erst bei Johannes von Jerusalem im achten Jahrhundert. Die vier Jahrhunderte vorher werden deshalb vor allem unter dem Gesichtspunkt betrachtet, inwiefern sie »Bausteine« für die Pentarchie-Idee liefern können, das heißt vor allem Listen und gemeinsame Erwähnungen der fünf späteren Patriarchate und zwar in »klassischer« oder »unklassischer« Reihenfolge. Der theologische Grundzug, der sich damit fast von selbst ergibt, verstellt Gahbauer zum Teil den Blick auf die tatsächliche Entwicklung der Kirchenverfassung(en). Die frühe und tiefgreifende Auseinanderentwicklung von Ost und West schon zu dieser Zeit bleibt außen vor. Eine reine »Theorie-Geschichte« hätte eventuell besser mit dem achten Jahrhundert, eine genetische Darstellung der Kirchenverfassung mit dem sechsten Jahrhundert eingesetzt, in dem die Pentarchie unter Justinian I. für relativ kurze Zeit eine kirchenpolitische Realität darstellte.

Anfragen seien auch beim ökumenischen Wert der Studie erlaubt: Wie der Autor selbst eingesteht, ist die Situation der orthodoxen Kirchen heute vom »Autokephalismus« gezeichnet; allein der schleppende Verlauf der Vorbereitungen zur geplanten »Panorthodoxen Synode« spricht hier Bände. Andererseits hat der CIC von 1983 den päpstlichen Primat deutlich herausgestellt. Gegenüber diesen Gegebenheiten erscheint der geschichtliche Erfolg der Pentarchie-theorie, den Gahbauer vor allem im gemeinsamen Vorgehen von Rom und Konstantinopel gegen den Ikonoklasmus im achten Jahrhundert sieht, – die drei anderen Patriarchate waren eher dem Namen nach beteiligt – wenig ermutigend. Die »theologische« Begründung der Pentarchie-Theorie durch den Vergleich mit den fünf Sinnen (seit dem neunten Jahrhundert ein Topos) oder den fünf Evangelien (zu den vier bekannten kommt das Corpus Paulinum) dürfte zumindest heute nicht mehr sehr hilfreich sein. Die »Pentarchie-Theorie« geht deshalb auch im Resümee des Verfassers zwanglos im Communio-Gedanken bzw. der »Konziliarität« der Kirche auf.

Hubert Wolf

MARTIN HECKEL: Gleichheit oder Privilegien. Der Allgemeine und der Besondere Gleichheitssatz im Staatskirchenrecht (Jus ecclesiasticum, Bd. 47). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1993. XIV, 115 S. Geb. DM 44,-.

Infolge der deutschen Wiedervereinigung wird das staatskirchenrechtliche System des Grundgesetzes, das in den Grundlinien aus der Weimarer Verfassung stammt, erneut diskutiert. Besonders in den neuen Bundesländern sind kirchenpolitische Tendenzen für Änderungen oder gar Abschaffung. Dabei ist der sog. Privilegienvorwurf stark im Gespräch. Mit diesem Thema setzt sich das vorliegende Buch auseinander, wobei es sich nach dem Allgemeinen und Besonderen Gleichheitssatz in Art. 3 I und III des Grundgesetzes ausrichtet. Die Untersuchung gilt dem geltenden Recht, stellt aber immer wieder in ausgezeichneter Weise die Bezüge zur Geschichte her.

Es geht vor allem um die Gleichberechtigung der verschiedenen Konfessionen bzw. Religionsgemeinschaften im politischen Gemeinwesen, die Rechtsgrundlagen, Rechtsnatur, die Grundrechtsträger und -adressaten dieses allgemeinen Gleichheitssatzes. Das Bundesverfassungsgericht hat die Gleichheitsproblematik mit Hilfe verschiedener Formeln zu bewältigen versucht, die aber nach Heckel »etwas Tastendes und Unabgeschlossenes behalten haben« (S. 19). Heckel untersucht die Struktur des Gleichheitssatzes und die Maßstäbe, die sich für seine Beurteilung ergeben, wobei die Maßstabfrage auch für den »christlichen« sich verweltlichenden Staat vor 1918 gestellt wird.

Als Ziel der Egalisierung nennt der Verfasser Privilegienabbau und Parität »des Angebots«. Nach ihm enthält Art. 3 I und III des Grundgesetzes »kein Gebot abstrakt-schematischer Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften ohne Rücksicht auf ihre verschiedene Struktur und ihre unterschiedliche Leistung für das Wohl der Allgemeinheit, sondern ermöglicht, ja erfordert ihre sachgerechte Differenzierung nach ihrer kulturellen und sozialen Bedeutung« (S. 60). Nach Heckel übertrifft das hochdifferenzierte Privilegiengefüge das »kompliziert-verzweigte Stufensystem« der Kirchenhoheit von 1919 an Differenziertheit.

Der zweite Teil des Buches wendet sich dem Besonderen Gleichheitssatz, seinen Grundlagen, seiner Natur und seinem Inhalt zu, wobei festgestellt wird, daß es nur um die rechtliche, nicht die faktische Gleichheit hinsichtlich der Religionen und Religionsgemeinschaften geht und das Verbot der Benachteiligung und Bevorzugung im Vordergrund steht. Heckel hält aber Bevorzugungen und Benachteiligungen zwischen Religionsgemeinschaften selbst in religiösen Materien für zulässig, »wenn sie aus weltlichen Gründen und nicht wegen der Religion erfolgen« (S. 100). Er plädiert dafür, daß die Differenzierung der Rechtsbereiche bei der Auslegung des Gleichheitsartikels des Grundgesetzes in stärkerem Maße berücksichtigt wird, als dies in der Judikatur und Literatur meist erfolgt (S. 83 ff.). Im Verbot religiöser Privilegierung und Diskriminierung sieht er einen Spiegel der Entwicklungsstadien und Wirkungsformen der Säkularisierung. Verbindet sich diese mit Freiheit, »bedeutet sie (gerade in ihrer theologischen Entleerung) auch in erster Linie Offenheit und Freigabe der weltlichen Formen des Staatskirchenrechts zur freien Selbstbestimmung und Sinnerfüllung durch die jeweils betroffenen Individuen und Religionsgemeinschaften nach dem je eigenen religiösen Selbstverständnis des Glaubens« (S. 107).

Das Buch bietet eine vortreffliche, klare und umfassende Auseinandersetzung mit einem wichtigen und rechtspolitisch brisanten Thema, geschrieben von einem der besten Kenner der Materie, und verdient daher über die Fachkreise hinausgehende weite Beachtung.

Louis Carlen

ULRIKE MARGA DAHL-KELLER: *Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung* (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 23). Berlin: Duncker & Humblot 1994. 231 S. Geb. DM 98,-.

Es handelt sich um eine gute Dissertation der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bonn. Sie behandelt rechtliche und historische Aspekte. Da dieses Jahrbuch auf die Geschichte ausgerichtet ist, beschäftigen wir uns hier nur mit dieser Dimension, obwohl die Arbeit die juristische Seite ausgezeichnet analysiert und interpretiert.

Um die gegenwärtige staatskirchenrechtliche Grundproblematik des bischöflichen Eides zu erfassen, wird dessen geschichtliche Entwicklung aufgezeigt. Erste, historisch nachweisbare Eide von Bischöfen gegenüber dem Papst finden sich unter Papst Gregor I. (590–604). Die Eidesformel ging im Hochmittelalter in die Dekretalen Gregors IX. (1227–1241) ein. Die Eidesformel von 1595 wurde 1972 und 1987 revidiert.

Die Autorin verfolgt die Treueide der Bischöfe gegenüber dem Staat bis in die Spätantike zurück. Die dem Papst geschworenen Eide im langobardischen Königreich enthielten auch eine Loyalitäts-Verpflichtung gegenüber dem Staat. Den Treueid leisteten die Bischöfe direkt den Merowingern und Karolingern. Kluniazensische Reform und Stellungnahmen im Investiturstreit wandten sich gegen den bischöflichen Treueid, obwohl er nach dem Wormser Konkordat (1122) wieder geleistet wurde und bis zur großen Säkularisation blieb, wenn er auch mit der Zeit an Bedeutung verlor. Im 13. Jahrhundert gestatteten die Päpste Treueide gegenüber den Königen von England, Sizilien und Aragon und im 15. Jahrhundert gegenüber dem König von Neapel.

Im Besonderen wendet sich die Autorin den historischen Erscheinungsformen des bischöflichen Treueids gegenüber dem Staat zu. Hier steht der englische Suprematseid, den König Heinrich VIII. von sämtlichen Inhabern staatlicher und kirchlicher Ämter forderte, im Vordergrund. Gut geschildert wird auch der langwierige Prozeß der Abschaffung des Suprematseides bis zum Jahre 1867. In der Habsburger Monarchie kam es erst unter Kaiser Joseph II. zu Konflikten wegen des bischöflichen Treueides. Später legte die Kirche großen Wert darauf, daß im Österreichischen Konkordat vom 18. August 1855 der Wortlaut des Treueides in ihrem Sinne vereinbart wurde (»So wie es einem Bischof geziemt«). Trotz der vom Staate 1870 erfolgten Kündigung des Konkordates leisteten die Bischöfe bis 1918 den Treueid. Das Österreichische Konkordat von 1933 sieht keinen Treueid vor. In Frankreich beruhte der Eid seit Ludwig XIV. auf dem gallikanischen Kirchenverständnis, worauf seit 1789 die vier besonderen Eide der Französischen Revolution folgten, abgelöst am 15. Juli 1801 durch das sogenannte Napoleonische Konkordat, das bis 1905 wirkte und für das Staatskirchenrecht in Deutschland nicht unbedeutend war, wie z. B. die Entwicklung des Treueids in Bayern zeigt. Dort kam es auch zu dem durch die Tegerenseer Erklärung beigelegten Streit um den Konstitutionseid aus dem Jahre 1818. Spannend liest sich, was die Verfasserin über den bischöflichen Treueid im Königreich Preußen schreibt. Sie zeigt ferner, wie die übrigen deutschen Staaten nach dem Vorbild der Habsburger Monarchie und der Königreiche Bayern und Preußen in der nachnapoleonischen Zeit den bischöflichen Treueid verlangten. Im Großherzogtum Baden hatte der Bischof nach der Frankfurter Kirchenpragmatik vom 14. Juni 1820 den Eid in die Hand des Großherzogs zu leisten. Das Badische Konkordat vom 26. Juni 1859 veränderte die Eidesformel, die 1918 ihre Bedeutung verlor. Eine ähnliche Entwicklung gab es anfangs im Königreich Württemberg, wo aber durch das Scheitern des Konkordates vom 8. April 1857 dessen neue Eidesformel dahinfiel.

Außerhalb Deutschlands finden sich bischöfliche Treueide während des 19. und 20. Jahrhunderts verankert in Konkordaten mit Italien, Niederlande/Belgien, den zum Bistum Basel gehörenden Schweizer Kantonen, dem Kanton St. Gallen, Spanien, Costa Rica, Guatemala, Österreich, Montenegro, Serbien und einigen lateinamerikanischen Staaten. Die Verfasserin behandelt eingehend den Treueid in der vor allem für osteuropäische Staaten wichtigen Konkordatsära unter Pius XI. und unter den Pontifikaten seit 1939 bis und mit Johannes Paul II., wobei sie feststellt, daß für außerdeutsche Staaten nur mehr die Bischöfe von Haiti und Basel zu einem Treueversprechen gegenüber dem Staat verpflichtet sind, etwas, was der Rezensent für Basel als ein vollständig überholtes Relikt aus anders gearteten Verhältnissen des 19. Jahrhunderts ansieht.

Einziges geltendes Konkordat, nach dem die Bischöfe dem Staat gegenüber einen Treueid zu leisten haben, ist das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933, dessen Entstehung, Geltung, Verfassungsmäßigkeit, die Eidesformel, Einzelfragen und die Praxis nach 1945 im Einzelnen dargestellt werden, wobei auch die besondere Situation in West-Berlin und der Deutschen Demokratischen Republik 1945–1990, von der die Bistümer Berlin und Dresden-Meißen betroffen waren,

zur Sprache kommt. Hier kann die Verfasserin aus teilweise bisher unveröffentlichtem Material, vor allem aus Protokollen über die Eidesleistungen der einzelnen Bischöfe, interessante und spannende Einzelheiten beibringen. Sie schließt ihr Buch mit einem Kapitel über die Bedeutung des Treueids der Bischöfe gegenüber dem Staat in der Gegenwart ab. Die umfassende und solide Behandlung des Themas verdient alle Anerkennung.

Louis Carlen

Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung, hg. v. KLAUS BARWIG und DIETER R. BAUER. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 155 S. Kart. DM 28,-.

Fast gleichzeitig mit dem Aufflammen einer erregten Diskussion in der Öffentlichkeit über die Berechtigung des Kirchenasyls in unserer Zeit (Bischof Dr. Karl Lehmann, Innenminister Manfred Kanther u. a.) erschien das hier anzuzeigende Taschenbuch. Es bietet die Referate einer Tagung der Diözesanakademie Rottenburg-Stuttgart. Zu Wort kommen Männer und Frauen der Praxis, ein Moralthologe (*Volker Eid*), ein Rechtshistoriker (*Peter Landau*) und zwei Juristen (*Bertold Huber*, *Gerhard Robbers*).

Um es gleich vorweg zu sagen: Die Referate der beiden Juristen (*Bertold Huber*, »Kirchenasyl im Spannungsverhältnis von strafrechtlicher Verfolgung und verfassungsrechtlicher Legitimation«; *Gerhard Robbers*, »Strafrecht und Verfassung beim Kirchenasyl«) sind von gewohnter Differenzierung, Präzision und Zurückhaltung. Ihre Lektüre versöhnt mit manchem, was sonst in dem Bändchen zu lesen ist. Auf die Berichte der Praktiker (*Hildegund Niebch*, »Sanctuary in Deutschland 1993, Annäherungen«, und *Hermann Uihlein*, »Der Umgang mit »Illegalen« und von der Abschiebung bedrohten Personen. Überlegungen aus der Sicht der Caritas«) ist hier nicht einzugehen.

Den historischen Part hatte *Peter Landau* (»Traditionen des Kirchenasyls«, S. 47–61) übernommen. Dieser Teil enttäuscht, vor allem bei einem Vergleich mit dem Artikel, den derselbe Autor für die Theologische Realenzyklopädie (Band 4, 1979, 319–327) geschrieben hatte. Der Schwerpunkt liegt jetzt auf dem römischen Kaiserrecht und dem mittelalterlichen Kirchenrecht. Dabei kam manches zu kurz, z. B. der Hinweis auf den magischen Ursprung vieler Asylvorstellungen. So gab es im Mittelalter neben kirchlichen Häusern auch andere Asylstätten, z. B. Bäume oder Gasthöfe. Zu beachten ist zudem, daß die kanonistische Regulierung des Asyls durch neues Kaiserrecht ergänzt, teilweise auch überlagert wurde, und zwar in Form von bestätigenden Privilegien oder aber durch Einschränkung bereits bestehender Asyle. Ein Beispiel dafür waren die Auseinandersetzungen zwischen der Deutschordenskommende Heilbronn und dem Rat der dortigen Stadt im 14. Jahrhundert (*Dieter J. Weiß*, *Die Geschichte der Deutschordens-Ballei Franken im Mittelalter*. Neustadt a. d. Aisch 1991, S. 242).

Nicht erwähnt wurde auch die Apostolische Konstitution Papst Gregor XIV. »Cum alias« vom 24. Mai 1591. Hier umschrieb der Papst nicht nur erneut den Kreis der asylfähigen Verbrechen; bei Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat in Asylfragen sprach er zudem die Kompetenz ausschließlich den geistlichen Gerichten zu. Anstelle von Verhandlungen zwischen den beiden Gewalten mit dem Ziel einer vertraglichen Regelung fixierte der Papst einseitig das Asylrecht; er griff damit in die Sachkompetenz der Regierungen ein, beschnitt deren Jurisdiktion und schuf einen Staat im Staate. Während sich das Königreich Frankreich zum Beispiel von vorneherein jede derartige Einmischung in die eigene Rechtspflege verboten hatte, wurde die Konstitution in anderen Ländern, vor allem in der Schweiz und in Deutschland, im Laufe der nächsten Jahrzehnte – wenigstens in geistlichen Kreisen – rezipiert. Die Folge waren viele Zusammenstöße, bei denen die kirchliche Partei konsequent die letzte Entscheidung beanspruchte. Sie zögerte nicht, kanonische Strafprozesse zu eröffnen und geistliche Strafen über die involvierten Beamten zu verhängen. Dies konnten sich die Regierungen nicht gefallen lassen.

Erneut erscheint hier die Behauptung, in Württemberg sei das Asylrecht erst 1804 endgültig abgeschafft worden. Dies stimmt nur teilweise. Am 28. Mai 1804 erklärte Kurfürst Friedrich »alle und jede Asyle der Kirchen, Klöster, Kirchhöfe, der geistlichen und anderen religiösen Gebäude ... für aufgehoben und unwirksam ... jeder dahinfliehende Verbrecher soll daselbst ergriffen und von dem ordentlichen Richter nach den Gesetzen untersucht und bestraft werden« (Band X der Reyscherschen Gesetzsammlung. Tübingen 1836, S. 76). Diese Verordnung galt aber nur für jene Territorien und Reichsstädte, die in den vorausgegangenen beiden Jahren an Württemberg gefallen waren (»Neuwürttemberg«). Kurfürst Friedrich wollte damit seinen neuen Landen eine moderne Ordnung geben, d. h. die Relikte der alten Praxis beseitigen und die Verfassung der beiden Landesteile vereinheitlichen.

Wiederholt wird darauf verwiesen, daß der CIC 1917 noch das Asylrecht kirchlicher Gebäude gekannt,

während der CIC 1983 darauf verzichtet habe. Obwohl diese Selbstbescheidung des kirchlichen Gesetzgebers längst überfällig war, wird sie in dem Taschenbuch doch verschiedentlich bedauert. Überdies: Warum regt sich niemand darüber auf, daß der neue Codex auch auf das klerikale Privilegium fori und das Privilegium immunitatis der Geistlichkeit verzichtet hat (CIC 1917, Can. 120 und 121)?

Am Ende bleiben zwei Fragen: 1. Gehört die Kirchenasyl-Bewegung nicht zu jenem neuen Klerikalismus, der immer wieder beobachtet werden kann. Er wird im Wesentlichen nicht mehr vom Klerus selbst, sondern von kirchlichen oder kirchlich gestimmten Gremien, Kreisen, Zirkeln, Gruppen und dergleichen getragen. Wie bei allen Klerikalismen wird auch hier eine Kompetenz in jenen Fragen beansprucht, die primär Sachfragen der »Welt« und des Staates sind. 2. Gehört die Kirchenasyl-Bewegung nicht zu jener Protestbewegung, die seit Jahrzehnten gegen und für alles und jedes zu protestieren gewohnt ist: Bildungsnotstand, Notstandsgesetze, Nachrüstung, Frauenordination usw. Gelegentlich hat man den Eindruck, daß manche Leute nicht zufrieden sind, wenn im Lande etwas Ruhe herrscht. Gespannt darf man sein, welcher »Protest« als nächster auf dem Programm steht.

Rudolf Reinhardt

HANS HEIMERL/HELMUTH PREE: Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich (unter Mitwirkung von BRUNO PRIMETSHOFER). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1993. 944 S. Geb.

Dieses Handbuch erläutert in übersichtlicher Weise in 6 Hauptteilen die Grundlinien des kirchlichen Vermögensrechts. Es beschreibt damit ein geschlossenes Teilgebiet des neuen CIC, Buch V, Kirchenvermögen Can. 1254 bis 1298. Es gibt einen außerordentlich wertvollen Überblick des Vermögensrechts der katholischen Kirche, da der »Umgang mit zeitlichen Gütern einer verbindlichen Ordnung« bedarf (S. 47). Positiv fällt bei diesem Handbuch auf, daß im Anschluß an ein behandeltes Thema neben der Darstellung der Situation in Österreich auch eine aktuelle Rechtsprechungsübersicht angeschlossen ist. Konkretisiert werden die Themen unter Bezug auf die kirchlichen Bestimmungen in den Diözesen Bayerns (ohne das zur Kirchenprovinz Bamberg gehörende Bistum Speyer) und auf das bayerische Landesrecht, was bei der Vielfalt der Gesetzgeber im kirchlichen und staatlichen Bereich eine sinnvolle Einschränkung darstellt.

Im 1. Hauptteil des Werkes werden die allgemeinen Grundlagen und Grundfragen des kirchlichen Vermögens erläutert (S. 53–128). Bereits hier wird eines der Anliegen des Handbuchs deutlich: Es erschließt die Sachverhalte gründlich unter historischen, kirchenrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Zusammenhängen und ist damit dem Praktiker eine wertvolle Hilfe. Als Beispiel sei angeführt, daß der Verfasser im 1. Hauptteil u. a. nicht nur die »Vermögensfähigkeit der Kirche« (S. 53), sondern auch die grundlegende Frage nach dem »Kirchenvermögen und Armut« (S. 60) untersucht. Die auf Seite 73 entwickelten Prinzipien des Kirche-Staat-Verhältnisses, die aus dem Grundgesetz ableitbar sind, bilden den Schlüssel zum Verständnis für die vermögensrechtlichen Regelungsinhalte.

Im 2. Hauptteil werden die verschiedenen Möglichkeiten des Vermögenserwerbs (S. 131–252) dargestellt. Folgerichtig beginnt dieser Hauptteil mit einem Überblick über die verschiedenen Systeme der Kirchenfinanzierung (S. 133), so wie sie sich in Mittel- und Südeuropa herausgebildet haben. Ausführlich werden die vielfältigen Fragestellungen untersucht, die bei der Einziehung der Kirchensteuer entstehen (z. B. Steuersatz, Stundung, konfessionsverschiedene Ehepaare, S. 137). Eingegangen wird auch auf die Besonderheiten des bayerischen Kirchensteuereinzugs. Die Einziehung wird hier durch die kath. Kirchensteuerämter vorgenommen (S. 161). Sehr hilfreich ist der angeschlossene Exkurs zu steuerrechtlichen Fragen wie Abgabenordnung und Gemeinnützigkeit (S. 209), Einkommenssteuer (S. 216), Umsatzsteuer (S. 221) und Erbschafts- und Schenkungssteuer (S. 223). Ebenso werden die Grunderwerbsteuer, Grundsteuer und Vermögenssteuer (S. 223–229). Auch eine gründliche Erarbeitung des Kapitels »Einnahmen aus öffentlichen Kassen, insbesondere Staatsleistungen« (S. 199) fehlt nicht. In verständlicher Form werden die Wurzeln der sogenannten »historisch begründeten Staatsleistungen« nachgezeichnet, ein vom Grundgesetz, Art. 140 in Verbindung mit Art. 138 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung bzw. der Landesverfassung Baden-Württemberg (Art. 7) bestätigte Verpflichtung. Zwar wird im Handbuch auf Art. 145 der bayerischen Verfassung verwiesen, dies beeinträchtigt allerdings die Ausführungen in keiner Weise.

Im 3. Hauptteil wird die kirchliche Vermögensverwaltung behandelt (S. 253–292). Dieser Abschnitt dürfte insbesondere für den Praktiker von besonderer Bedeutung sein, zumal Themen wie unmittelbare – mittelbare (hoheitliche) Vermögensverwaltung (S. 253), Laien als Vermögensverwalter (S. 255), Prozeßführung (S. 265) und die Rechtsstellung des unmittelbaren Vermögensverwalters besprochen werden. Im

Kapitel »Die Sorgfalts- und Rechtmäßigkeitspflichten« werden u. a. Versicherungsverträge (S. 275), Haushaltspläne (S. 279), aber auch der Umfang der Unfallversicherung dargestellt (S. 276).

Der 4. Hauptteil befaßt sich mit den verschiedenen Rechtsgeschäften über Kirchenvermögen (S. 293–354). Dem Verfasser ist zuzustimmen, wenn er ausführt, daß das kirchliche Veräußerungsverbot kein Formerfordernis im Sinne von 125 BGB, sondern vielmehr als gesetzliches Verbot im Sinne von 134 BGB zu werten ist und damit die Nichtigkeit des Vertrags nach sich zieht. Die katholische Kirche kann kraft ihrer verfassungsrechtlichen Stellung gem. Art. 140 Grundgesetz in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 und Art. 137 Abs. 5 Weimarer Reichsverfassung Voraussetzung und Umfang der Vertretungsmacht ihrer Organe mit verbindlicher Außenwirkung festlegen. Damit eine solche Satzung Außenwirkung erhält, bedarf es der entsprechenden öffentlichen Bekanntmachung, wobei auch die kirchliche Promulgation diese Erfordernis erfüllt (S. 324). Im September 1993 hat die Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz die Partikularnorm zu can. 1277 CIC – Akte der außerordentlichen Vermögensverwaltung (Nr. 18), cc. 1292 1, 1295 und 1297 CIC – Genehmigung von Veräußerungen und veräußerungsähnlichen Rechtsgeschäften, neu gefaßt (Nr. 19). Dazu hat die Bischofskonferenz Verwaltungsvorschriften zur Partikularnorm Nr. 19 empfohlen.

Der 5. Hauptteil ist dem Vermögensrecht einzelner kirchlicher Rechtsträger bzw. von Vermögensmassen gewidmet (S. 355–662). Auf mehr als 300 Seiten kommt das Bistum, das Vermögen im pfarrlichen Bereich, das Vermögen von Orden und ordensähnlichen Institutionen, das Vermögen von Vereinigungen und ähnlichen Trägern und fromme Verfügungen und Stiftungen zu »ihrem Recht«. Auch werden die vermögensrechtlichen Aspekte von »Heiligen Sachen« behandelt. Der letzte Unterabschnitt des 5. Kapitels befaßt sich mit dem Denkmalschutz.

Im 6. und letzten Hauptteil wird das kirchliche Dienst-, Arbeits- und Besoldungsrecht dargestellt (S. 663–884). In diesem Rechtsgebiet überlagern und verzahnen sich wechselseitig Kirchenrecht, Staatskirchenrecht und sonstiges staatliches Recht (S. 663). Die Rechtsschutzgarantie gemäß Art. 19 Abs. 4 Grundgesetz (»Wird jemand durch die öffentliche Gewalt in seinen Rechten verletzt, so steht ihm der Rechtsweg offen...«) ist ebenso tangiert und wird behandelt wie die Fragen zur Abstufbarkeit der Loyalitätsobliegenheiten (S. 690). Folgerichtig wird an dieser Stelle der Beschluß des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1977 zum Fall Goch behandelt: Die Reichweite des Art. 137 Abs. 3 Weimarer Reichsverfassung in Verbindung mit Art. 140 Grundgesetz umfaßt nicht nur die verfaßte Kirche, sondern erstreckt sich auf alle Einrichtungen, die der Kirche zugeordnet werden können (S. 691). Erst vor kurzem wurde diesem Grundsatz bei der Novellierung der Kirchlichen Datenschutzordnung Rechnung getragen, welcher nun in § 1 Abs. 2 ausdrücklich die caritativen Einrichtungen in den Geltungsbereich mit aufnimmt.

Zu den ausführlichen und gut strukturierten Darlegungen dieses 6. Hauptteils sollen zwei Bemerkungen genügen. Bemerkenswert und notwendig war die Herausarbeitung des Unterschieds zwischen »Tendenzbetrieb« und dem auf dem verfassungsrechtlich garantierten Selbstbestimmungsrecht der Kirchen beruhenden Recht, das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht und dort insbesondere bestimmte Kündigungsgründe zu regeln, zumal auch kirchliche Mitarbeiter leichtfertig von »kirchlichen Tendenzbetrieben« reden (S. 821). Auf der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz 1993 wurde eine »Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst« verabschiedet, die sich mit der Eigenart des kirchlichen Dienstes, aber auch mit Kündigungsgründen befaßt: »Eine Kündigung muß als letzte Maßnahme nicht nur arbeitsrechtlich, sondern auch im Licht der religiösen Dimension der kirchlichen Dienstgemeinschaft gerechtfertigt sein. Die Möglichkeit einer Weiterbeschäftigung hängt von den Einzelfallumständen ab ... Vor allem ist zu unterscheiden, ob eine Mitarbeiterin oder ein Mitarbeiter die Lehre der Kirche bekämpft oder sie anerkennt, aber im konkreten Fall versagt.« Ein umfangreiches Literatur- und Sachregister sowie ein Verzeichnis der Ordensgemeinschaften und Klöster in Bayern und ihrer Rechtsform runden das Handbuch ab.

Heimerl, Pree und Primetshofer legen ein umfangreiches und gut gegliedertes Werk vor. Übersichtlich wird das kirchliche Vermögensrecht entwickelt, so daß es in keiner Kanzlei und bei keinem Pfarrer fehlen sollte.

Siegfried Facht

2. Quellen und Hilfsmittel

Landesbibliographie von Baden-Württemberg, Bd. 6: Die Literatur der Jahre 1983/84/85, bearbeitet von WERNER SCHULZ und GÜNTER STEGMAIER. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1993. XVII, 930 S. Kart. DM 165,-; Bd. 10: Die Literatur des Jahres 1989. Mit Nachträgen ab 1986, bearbeitet von HENDRIKJE KILIAN und LUDGER SYRÉ. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1993. XVIII, 759 S. Kart. DM 110,-.

Der »Heyd« und der »Lautenschlager« waren für Generationen von Studenten, Hochschullehrern und Forschern, die sich in irgendeiner Weise mit einem Thema der Landesgeschichte Württembergs oder Badens beschäftigten, feste Größen, vertraute und zuverlässige Nachschlagewerke. Hinter beiden Namen verbergen sich die jeweiligen Landesbibliographien von Württemberg und Baden; die erstere erschien von 1895–1974 in elf Bänden, die zweite brachte es zwischen 1929 und 1984 immerhin auf neun Bände. Nachdem die Fortexistenz des bereits seit 1952 bestehenden Südweststaates seit Anfang der siebziger Jahre endgültig gesichert schien, war endlich auch das Erscheinen einer gemeinsamen baden-württembergischen Landesbibliographie möglich. Daß Band 6 dieses verdienten Werkes gleichzeitig mit Band 10 erscheint, während die Bände 7 bis 9 bereits vorliegen, mag auf den ersten Blick überraschen, findet aber seine Erklärung im effektiven Einsatz der Möglichkeiten elektronischer Datenverarbeitung seit Band 7. Band 6 ist somit der letzte, der auf konventionelle Weise (Zettelkasten) erstellt wurde; die neueren Bände stehen außer in Buchform auch als Datenbank zur Verfügung, was Recherchen ungeheuer erleichtern dürfte.

Die Bibliographie umfaßt drei Teile: Literatur über Orte und Regionen, über Personen (je in alphabetischer Reihenfolge) und Allgemeines – unterteilt in allgemeine Landeskunde; Landesnatur; Siedlung und Raumerschließung; Landesgeschichte; Staat, Verfassung und Recht; Bevölkerung und Soziales; Wirtschaft; Religion und Weltanschauung; Sprache, Literatur, Kunst und Kultur; Geistesgeschichte, Bildung, Wissenschaft und Kommunikation. Ausschlaggebend für die Aufnahme ist der inhaltliche Bezug zum Land Baden-Württemberg; darüber hinaus finden auch Werke von baden-württembergischen Personen Berücksichtigung. Die Bände sind durch Verfasser- und Titel- sowie ein Sachregister hervorragend erschlossen. Neben Monographien und Aufsätzen aus Sammelwerken wurden vor allem Zeitschriften ausgewertet (siehe das eindrucksvolle Zeitschriftenverzeichnis Bd. 10, S. 3–21, in dem sich auch das Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte befindet). Insgesamt: Die Landesbibliographie von Baden-Württemberg stellt eine würdige Nachfolgerin von »Heyd« und »Lautenschlager« dar, mithin ein unverzichtbares Hilfsmittel, das in keiner öffentlichen Bibliothek fehlen darf. Dies gilt unverkürzt auch und gerade für Stadtbibliotheken, die von lokal- bzw. personengeschichtlich interessierten Benutzern gerne konsultiert werden.

Hubert Wolf

Staatsarchiv Freiburg. Gesamtübersicht der Bestände. Kurzfassung, bearb. von JOACHIM FISCHER (Werkehefte der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg Serie F, Staatsarchiv Freiburg, Heft 1). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1994. 500 S. Kart. DM 24,-.

Im Vergleich zu anderen staatlichen Archiven in Deutschland kann das Staatsarchiv Freiburg auf keine lange Geschichte zurückblicken: Es wurde erst eingerichtet, nachdem 1952 das Land (Süd-)Baden mit seinem 1947 gebildeten Badischen Landesarchivamt im neuen Land Baden-Württemberg aufgegangen war. Zunächst stellte das neue Staatsarchiv Freiburg jedoch nur eine Außenstelle des Generallandesarchivs Karlsruhe dar; diese Verbindung wurde erst 1975 im Rahmen der Reorganisation des baden-württembergischen Archivwesens gelöst. Weitere 14 Jahre dauerte es, bis die Trennung von Karlsruhe auch hinsichtlich der Bestände in den beiden Archiven vollzogen wurde. Erst 1989 einigte man sich auf eine klare Beständevertellung, die dann 1991 durchgeführt wurde. Seitdem ist das Staatsarchiv Freiburg im wesentlichen zuständig für die Zentralbehörden des 1945 bis 1952 bestehenden Landes (Süd-)Baden sowie für die Mittel- und Lokalbehörden im Regierungsbezirk Freiburg und die Gerichte im ehemaligen Regierungsbezirk Südbaden ab 1806.

Diese geschichtlichen Voraussetzungen waren die Ursache dafür, daß für das Staatsarchiv Freiburg bisher kein systematischer Beständeplan vorlag. Der Leiter des Staatsarchivs, Joachim Fischer, hat nun die erfolgte Beständeberreinigung zum Anlaß genommen, erstmals eine Gesamtübersicht vorzulegen, womit einem dringenden Desiderat abgeholfen worden ist. Zu diesem Zweck wurde ein neues Signaturesystem

für die bisher nur anhand ihrer Zugangsnummern identifizierbaren Freiburger Bestände geschaffen, in das auch die aus dem Generallandesarchiv Karlsruhe übernommenen Archivalien eingegliedert wurden. Oberstes Gliederungsprinzip ist dabei die Einteilung in drei Zeitabschnitte (ca. 1806–1945, 1945–1952 und 1952ff.), unterhalb dieser legte Fischer für die Bildung von »Beständeabteilungen« die »Zugehörigkeit der Behörden zur Landes-, Reichs- oder Bundesverwaltung« bzw. die »Unterscheidung von Zentral-, Ober-, Mittel- und unteren (Sonder-)Behörden« zugrunde, ein Prinzip, das in Einzelfällen problematisch sein kann, wie er selbst eingesteht (S. 33). Für die Zuordnung der einzelnen (Teil-)Bestände zu den Beständeabteilungen ist das Hauptkriterium die Laufzeit; dies führt dazu, daß z. B. Akten des frühen 19. Jahrhunderts von ein und derselben Behörde an völlig verschiedenen Stellen in der Beständeübersicht auftauchen können. So erscheint z. B. das Amtsgericht Achern nicht nur in der Beständeabteilung B (Baden 1806–1945 Untere Behörden, untere Sonderbehörden) unter den Signaturen B 10/1–6, sondern auch noch einmal in der Beständeabteilung G (Baden-Württemberg 1952ff. Untere Behörden, untere Sonderbehörden) unter der Signatur G 530/1 mit der Laufzeit 1810–1954. Teilweise gelöst wird dieses grundsätzliche Problem durch den ausführlichen Index im Anhang, der alle in den Sachtiteln genannten Personen, Orte, Behörden und Sachbegriffe auswirft. Der Index hilft jedoch nicht mehr weiter, wenn es darum geht, eine Verbindung zwischen neu geschaffenen oder umbenannten Behörden und ihren Vorgängern herzustellen, was sich besonders bei den Anfang der siebziger Jahre neu formierten Landkreisen bemerkbar macht. So umfaßt der Bestand G 10/3 (Landratsamt Breisgau-Hochschwarzwald) eine Laufzeit von 1812 bis 1965, der Benutzer erfährt jedoch aus dem Beständeverzeichnis nichts darüber, welche alten Landkreise in diesem neuen Landkreis aufgegangen sind.

Für Behörden, von denen das Staatsarchiv noch kein Schriftgut besitzt, wurden bei der Vergabe der Bestandssignaturen Leernummern reserviert, ein Verfahren, das so weit getrieben wurde, daß in der Beständeübersicht ganze Seiten leer geblieben sind (so z. B. S. 166–168, 198–200, 251–254, 404–406 etc.). Ein Benutzer, der beim Durchblättern des Inhaltsverzeichnisses unter der Beständeabteilung S (Standesherrschaften etc.) u. a. auf die Fürsten von Fürstenberg und Schwarzenberg hingewiesen wird, erlebt eine herbe Enttäuschung, wenn er auf der entsprechenden Seite nur die Überschriften ohne jeden weiteren Zusatz vorfindet.

Über weite Strecken erfüllt Fischers Publikation daher eher den Zweck einer Tektonik als den einer Beständeübersicht. Dem entspricht auch das völlige Fehlen von inhaltlichen Informationen zu den einzelnen Beständen. Fischer entschuldigt dies zwar damit, daß der »derzeitige Stand der Erschließung« nur die Vorlage einer »Kurzfassung« erlaubt habe (S. 39), doch muß man dann konstatieren, daß das Buch mit seinen 500 Seiten für eine »Kurzfassung« doch einen erstaunlichen Umfang aufweist. Für eine wirkliche, benutzerfreundliche Kurzfassung wäre es denn auch möglich gewesen, den Umfang wesentlich zu reduzieren. Es stellt sich z. B. die Frage, ob man nicht die seitenweise Aufzählung einzelner Ablieferungen (so z. B. Bestand B 18 Amtsgericht Freiburg vor 1945 41 Teilbestände auf fünf Seiten) zugunsten einer nur einmaligen Nennung des Bestandes mit Gesamtlaufzeit und -umfang hätte unterlassen sollen. Besonders deutlich wird dies dem Benutzer, wenn er ab S. 202 auf zwei Seiten 14mal die Zeile »Regierungspräsidium Freiburg« zu lesen bekommt, danach auf weiteren 15 Seiten noch einmal immer wieder dieselbe Zeile, diesmal jedoch mit dem Zusatz »Präsidialabteilung« bzw. »Abteilung I–VII«. Wenn es schon nicht möglich war, nähere Informationen zur Ressortverteilung zu liefern, dann hätte man doch die vom Bearbeiter auf 17 Seiten präsentierten, für eine vorläufige Kurzfassung zweifellos ausreichenden Informationen genausogut auf eine halbe Seite komprimieren können. Damit hätte man zugleich Platz gewonnen für Informationen, die dem Benutzer hätten wirklich hilfreich sein können, v. a. die Angabe der Zugangsnummern bei den alten Freiburger Beständen bzw. der Altsignaturen bei den aus Karlsruhe eingekommenen Beständen, auf die Fischer unter Hinweis auf die im Staatsarchiv Freiburg verfügbaren Konkordanzen verzichtet.

Eine weitere Unstimmigkeit begegnet dem Benutzer in der Behandlung der Nachlässe und Familienarchive. Obwohl Fischer hierfür eine eigene Beständeabteilung T gebildet hat, erscheinen auch in der folgenden Beständeabteilung U (Deposita) noch einmal »Familien- und Herrschaftsarchive« und »Nachlässe«. Vermutlich soll damit die unterschiedliche Rechtsqualität, unter der diese Bestände im Archiv gelagert werden (Eigentumsvorbehalt), dokumentiert werden, doch ist diese Information für den Benutzer zunächst nicht von unmittelbarem Interesse. Zudem ist nicht einzusehen, warum die 65 Nachlässe im Bestand T alle die Signatur »T 1« tragen, während den nur drei Nachlässen in der Beständeabteilung U drei unterschiedliche Signaturen (U 200 bis U 202) vergönnt worden sind.

Bei aller Kritik muß jedoch anerkannt werden, daß für das Staatsarchiv Freiburg erstmals ein Beständeverzeichnis vorliegt, das eine Vorstellung davon vermittelt, was der Benutzer dort zu erwarten hat.

Dabei ist durchaus verständlich, daß man sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch mit einer Kurzfassung begnügen muß. Nicht nachvollziehbar ist aber, warum diese Kurzfassung dann einen Umfang annehmen mußte, der zu ihrem tatsächlichen Informationsgehalt in keinerlei Verhältnis mehr steht. Hier wird wieder einmal besonders deutlich, daß manchmal weniger doch erheblich mehr wäre. *Franz Maier*

MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA. Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500–1500. Legum sectio IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum. Band VI. 2. Teil. 1. Lieferung. Dokumente zur Geschichte des deutschen Reiches und seiner Verfassung 1331–1335. Bearbeitet von RUTH BORK. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger 1989. 120 S. Kart. DM 42.–.

Über 60 Jahre nach dem von Jakob Schwalm herausgegebenen Constitutiones-Band VI,1, der die Jahre der Regierung Ludwigs des Bayern von 1325 bis 1330 umfaßt, wird mit dem vorliegenden Faszikel die Edition von Dokumenten zur Reichsgeschichte unter der für die Entwicklung der Reichsverfassung so bedeutsamen Herrschaft Ludwigs fortgesetzt. Nach 1943 war die von Friedrich Bock und Theodor Mommsen geleistete Sammelarbeit, deren Früchte in der jetzigen Edition verwertet wurden, abgebrochen worden. Die »Arbeitsgruppe MGH« (seit 1969) im Zentralinstitut für Geschichte innerhalb der Akademie der Wissenschaften (der DDR) zu Berlin (Ost), die die Arbeit an der Constitutiones-Reihe fortsetzt, konzentrierte sich zunächst auf Karl IV. (Bände IX–XI, bearbeitet von Margarete Kühn und Wolfgang D. Fritz). Die hier zu besprechende Constitutiones-Lieferung stellt zugleich die letzte noch vor der »Wende« erschienene dar, doch wird trotz der Umbrüche der Jahre 1989ff. mit der Auflösung des Zentralinstituts die erfolgreiche Arbeit unter dem Dach der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften fortgeführt werden können. Durch den Tod der Bearbeiterin dieses ersten Faszikels des Bandes VI am 12. Dezember 1990, an deren Stelle W. Eggert treten wird, dürfte aber eine erneute Verzögerung eintreten (vgl. DA 46, 1990, S. II–III, V, XII; 47, 1991, S. II, X, 372).

Der Faszikel umfaßt wegen des »anschwellenden Materials« nur das Jahr 1331 (bis zum 19. Dezember). Von den vorgestellten 191 Nummern beziehen sich 156 auf Urkunden und Schreiben des Kaisers, davon 21, die in den Böhmerischen Regesten fehlen. Im Vergleich zu den insgesamt 221 Regesten für den gleichen Zeitraum bei Böhmer stellt dies eine trotz der Materialfülle breite Auswahl dar. Da die Neubearbeitung der Regesten Ludwigs des Bayern noch nicht weit genug fortgeschritten war (vgl. u.), soll später eine Konkordanz zu den neuen Nummern beigegeben werden. Von den Schriftstücken Ludwigs erscheinen 100 im Vollruck, davon anscheinend 28 erstmals und drei weitere, die bisher nur im Auszug gedruckt vorlagen. Zahlreiche ältere, entlegene und auf schlechterer Überlieferung beruhende Drucke werden ersetzt. Unter den abgedruckten Urkunden und Schreiben von Reichsfürsten und Dynasten befindet sich ebenfalls ein hoher Anteil bisher nicht im Druck veröffentlichter Stücke.

Etliche Nummern beziehen sich auf das Gebiet der heutigen Diözese Rottenburg-Stuttgart, darunter 13 im Vollruck (drei zum ersten Mal), u. a. die Reichsstädte Ulm, Schwäbisch Hall und Bopfingen, das Kloster Lorch und die Klarissen in Pfullingen, die Grafen von Hohenberg und Tübingen betreffend (vgl. dazu jetzt: Regesten Kaiser Ludwigs des Bayern (1314–1347) nach Archiven und Bibliotheken geordnet. Heft 1: Die Urkunden aus den Archiven und Bibliotheken Württembergs, bearb. v. Johannes Wetzel. Köln–Weimar–Wien 1991).

Das Schwergewicht liegt mit 70 Nummern wohl auf den Beziehungen zu den Städten; insgesamt 32 Stücke beziehen sich auf Verpfändungen. Die »Rekonziliationsverhandlungen« zwischen Ludwig und dem Papst wurden teilweise bewußt für eine spätere geschlossene Bearbeitung ausgeklammert; einige päpstliche Dokumente werden aber in ausführlichen »Analysen« geboten.

Die Editionsprinzipien entsprechen im wesentlichen den Vorgaben der Constitutiones-Bände IX–XI. Davon ist etwas ungewöhnlich, daß bei der Transkription zwar »u«, nicht aber »v« normalisiert wird. Aktuelle Archivsignaturen werden nur sehr ungleichmäßig angegeben, durchgängig z. B. beim Bestand H 51 (Kaiserslekt) des Hauptstaatsarchivs Stuttgart.

Wenige Flüchtigkeitsfehler bei Angabe von Bezugsnummern (bei Nr. 48 fälschlich »1273« statt richtig »1278«; S. 66, Anm. 1, »118« statt richtig »119«) geben keinen Anlaß, an der Zuverlässigkeit der Edition zu zweifeln. *Michael Matscha*

SUSANNE SCHLÖSSER: Wahl- und Krönungsakten des Mainzer Reichserzkanzlerarchivs 1486–1711. Inventar (Geschichtliche Landeskunde, Bd. 39). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1993. X, 318 S.

Daß Bücher ihr Schicksal haben, läßt sich in diesem Fall, umgekehrt zur üblichen Bedeutung des lateinischen Spruchs, besonders auf die Entstehungsgeschichte beziehen.

In den 39 Jahren von der Initiierung des Forschungsvorhabens durch den Mainzer Professor Johannes Bärmann (juristische Fakultät) 1954 bis zum Erscheinen 1993 hat sich vieles verändert, ein Stück Geschichte wird an diesem Inventar sichtbar. Was als Registrierung in Form von Karteikarten begann, endet in einer modernen Verfilmung. Beides zusammen, Film- und Karteibestände des Instituts für Geschichtliche Landeskunde, bieten nützliche Unterlagen für Forschungen, teils wird dadurch der Besuch des Erzkanzlerarchivs in Wien unnötig, teils wird der präzise Zugriff zu den dortigen Quellen zielgerichtet möglich. Die 2717 Regesten sind durch 39 Seiten Register erschlossen, d. h. das Schriftgut der Wahl- und Krönungsakten ist für 225 Jahre inhaltlich faktisch vollständig aufgeschlossen (Orte, Territorien, Personen, Institutionen, Korporationen, Ämter).

Thematisch geht es um Wahl und Krönung samt allen Implikationen. Es werden Forschungswege eröffnet z. B. für Fragen des Interregnums, der Vikariatsangelegenheiten und der Reichsgerichte, aber der Band kann auch als Beispielsammlung dafür gesehen werden, wie man im 16. und 17. Jahrhundert Akten anlegt und verwahrt (Historische Hilfswissenschaften).

Auch in den beiden Fragen der Finanzierung und der Betreuung des Forschungsprojektes läßt sich eine historische Relevanz erkennen. Das Erscheinen des Bandes in der Reihe Geschichtliche Landeskunde weist überdeutlich darauf hin, daß sich hier ein regional orientiertes Institut und seine Mitarbeiter um die Reichsgeschichte verdient gemacht haben. Der wesentliche Träger war und ist das Institut für Geschichtliche Landeskunde (Johannes Bärmann und Alois Gerlich in vorderster Linie). Die jahrzehntelange Finanzierung erfolgte besonders durch die Universität Mainz. Im Mainzer Reichserzkanzler lediglich eine regionale Erscheinung sehen zu wollen und daher das Projekt nicht zu unterstützen (Deutsche Forschungsgemeinschaft), stellt eine grobe Fehleinschätzung der Reichsstruktur und -geschichte dar. Hier ist eine deutliche Korrektur nötig.

Unzweifelhaft ist auch, daß zuletzt mit Susanne Schlösser eine hervorragende Kennerin des Reichserzkanzlerarchivs gewonnen wurde, die den für das Inventar unerläßlichen Fleiß und die zähe Beständigkeit aufbrachte. Sie sind trotz des Einsatzes modernster Hilfsmittel unverzichtbar.

Ein beispielhaftes, grundlegendes Werk zur Erschließung der Reichsgeschichte in der Neuzeit ist gelungen. Man wünscht dem Institut und seinen Mitarbeitern die nötige Zähigkeit, um den Ausbau dieser Arbeiten wie geplant fortzuführen. Denn obwohl das Reichserzkanzlerarchiv zunehmend beachtet wird, fehlt bislang doch wohl der entscheidende Schritt, die reichsgeschichtliche Arbeit des Mainzer Instituts entsprechend zu unterstützen, so daß der stumme Vorwurf durchaus bestehen bleibt, daß ein reichsgeschichtlich sehr wichtiges Werk in der »Geschichtlichen Landeskunde« erscheint. *Alfred Schröcker*

Fürstlich Thurn und Taxisches Archiv Obermarchtal. Grafschaft Friedberg-Scheer. Urkundenregesten 1304–1802, bearb. v. ROBERT KRETZSCHMAR (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg, Bd. 18). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1993. 797 S. Geb. DM 98,-.

Im Jahre 1786 mußte das Haus Waldburg, gezwungen durch eine riesige Schuldenlast, die Grafschaft Friedberg und die Herrschaften Scheer, Dürmentingen und Bussen um 2 100 000 fl an das Haus Thurn und Taxis verkaufen. Dabei wurde vereinbart, das in den Kanzleien von Scheer und Dürmentingen aufbewahrte Schriftgut dem Käufer auszuhändigen, ausgenommen jene Stücke, die ausschließlich das Haus Waldburg betreffen. Diese Ausscheidung erfolgte 1787; die betreffenden Urkunden und Akten kamen nach Zeil und Wolfegg. (Einige Stücke wurden dabei übersehen, z. B. die Nummern 1384 bis 1389.)

Die an das Haus Thurn und Taxis gefallen Papiere blieben zunächst an Ort und Stelle; erst im Winter 1878/79 wurden sie im Schloß Obermarchtal vereinigt. Schon vorher waren einzelne Urkunden an das fürstliche Zentralarchiv in Regensburg abgegeben und dort dem Bestand »Schwäbische Besetzungen« zugewiesen worden. 1952 überließ das Haus Thurn und Taxis das Obermarchtaler Archiv als Depositum dem Staatsarchiv Sigmaringen. Die Bestände wurden neu geordnet und verzeichnet. Diese Gelegenheit nutzte der Bearbeiter, um den alten Bestand zu rekonstruieren. Aufgenommen wurden auch

die nach Regensburg abgegebenen Stücke. Nicht einbezogen werden konnten jene Archivalien, die 1787 an das Haus Waldburg extradiert worden sind.

Verzeichnet wurden insgesamt 1517 Stücke. Bei einigen Regesten steht der Vermerk: »vermißt«. In diesen Fällen mußte auf ältere Archivverzeichnisse zurückgegriffen werden. Erschlossen wird das Ganze durch ein ausführliches, sorgfältig gearbeitetes Register (Orte und Personen). Bei den Bischöfen hätte sich der Benutzer gewünscht, daß nicht nur der Vorname, sondern auch der Familienname angegeben wird.

Rudolf Reinhardt

3. Antike und Mittelalter

HANS GEORG THÜMMEL: Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 139). Berlin: Akademie Verlag 1992. 399 S. Kart. DM 224,-.

Der Themenkomplex »Theorie des sakralen Bildes« und »Ikonoklasmus« erfreut sich in der kirchen- und kulturgeschichtlichen Forschung der vergangenen zwei Jahrzehnte einer zunehmenden Beliebtheit. Das zwölfhundertjährige Jubiläum des zweiten Konzils von Nikaia (787), auf dem die Bilderverehrung dogmatisch begründet und kirchenamtlich sanktioniert wurde, hatte eine Fülle von wissenschaftlichen Kongressen und Einzelpublikationen zur Folge. Das Jubiläum des von Karl d.Gr. einberufenen Konzils von Frankfurt (794) wird wohl dafür sorgen, daß das Interesse an dem Gegenstand nicht erlahmt. Der Verfasser des vorliegenden Buches, durch zahlreiche Arbeiten über Bilderverehrung und Bilderstreit hervorragend ausgewiesen, legt hier eine Sammlung wichtiger Texte zum Bilderverständnis im ostkirchlichen Bereich vor. Sie umfassen den Zeitraum vom Ende des 2. bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts, stellen also die Entwicklung der ostkirchlichen Bilderlehre vor dem offenen Ausbruch des Bilderstreits im Jahre 726 dar. Im einzelnen sind zusammengestellt: einige wenige Texte heidnischer Philosophen, Texte christlicher Apologeten gegen das heidnische Bild, die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit dem christlichen Bild, erste theologische Rechtfertigungen des Bildes, die Rechtfertigung der Verehrung des Kreuzes, die Bilderlehre der antijüdischen Literatur, theologische Traktate am Vorabend des Bilderstreits (S. 271–390). Den Texten geht ein kommentierender Teil mit Anmerkungen und Einzeluntersuchungen voraus (S. 207–268). Die Darstellung der »Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre« bildet den ersten Teil des Buches. Die ausgewählten Texte sind also gewissermaßen als Beleg gedacht für die grundlegende Überzeugung des Verfassers, »daß erst der Bilderstreit die Grundlagen schuf, auf denen die Ikone zu einem festen Bestandteil ostkirchlichen Lebens werden konnte« (S. 15). In diesem Sinne meint er, »daß die gesammelten Quellen für sich sprechen« (S. 16f.).

So ist es: Die von Thümmel dankenswerter Weise mit großer Akribie zusammengestellten Texte sprechen für die Meinung ihrer Verfasser, die vorwiegend dem ostkirchlichen Mönchs- und Hochklerus angehören, aber sie sprechen eben nur für sie. Keineswegs sind sie Zeugnisse für das, was in der jeweiligen Epoche in der Kirche des Westens und im Bereich der Volksreligion, und das heißt: in der alltäglichen kultischen Praxis der gläubigen Christen, möglich und üblich war. Man darf dagegen nicht die »Väterstimmen« als die eigentlich maßgebliche Quelle ausspielen, wie es der Verfasser unter Berufung auf Hugo Koch (Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen, Göttingen 1917, S. 87) tut:

»Bei aller Hochachtung vor den großartigen Leistungen der Katakombenforschung wird man doch den methodischen Grundsatz gelten lassen müssen, daß Aussagen der ältesten Schriftsteller eine festere und zuverlässigere Grundlage geben als die mehr oder weniger problematischen Datierungen moderner Archäologen und Kunstforscher« (S. 16).

Unbestreitbar ist, daß das frühe Christentum seiner jüdischen Mutterreligion in der Ablehnung bildlicher Darstellungen folgte. Wie früh das Bild Eingang in den christlichen kultischen Bereich und den sakralen Raum fand, hängt wesentlich von der Datierung der ältesten Fresken in den römischen Katakomben (Callixtus, Domitilla, Priscilla, Via Latina, SS. Marcellino e Pietro) ab. Die neueren Datierungen schwanken zwischen dem Ende des 2. und dem Anfang des 4. Jahrhunderts. Wie immer es sich mit der Datierung der Katakombenfresken verhält, mit Sicherheit hat sich das Bild in den Kirchen der Stadt Rom spätestens in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts voll durchgesetzt, wie es das Apsismosaik von S. Pudenziana (ca. 401–417) und die beiden während des Pontifikats von Sixtus III. (432–440) entstandenen

Mosaikenzyklen von S. Maria Maggiore bis heute für jedermann eindrücklich bezeugen. Und dieser Bilderschmuck kommt nicht aus dem Abseits des Volksaberglaubens, sondern wurde unter den Augen und dem Einfluß der obersten kirchlichen Autorität ausgeführt.

Daß das Bild vor dem Ausbruch des großen Bilderstreits im 8. Jahrhundert eine »relativ bescheidene Rolle« (S. 200) hatte, trifft jedenfalls für den Westen nicht zu. Als Kaiser Leon III. (717–741) das Bilderverbot auch in Rom durchsetzen wollte, hielt ihm Papst Gregor II. (715–731) vor, sein Verhalten sei weit schlimmer als das der Häretiker; bei denen gehe es immer um schwierige und schwer zu beurteilende Fragen der Lehre; der Kaiser aber gehe verfolgend gegen etwas vor, was allgemein bekannt und offenbar wie das Licht sei. Ironisch schreibt er ihm:

»Besuche die Elementarschulen und sprich: ›Ich bin der Vernichter und Verfolger der Bilder; alsbald werden die Schüler dir ihre Schreiftafeln an den Kopf werfen, und was du von den Weisen nicht lerntest, darüber werden dich die kleinen Kinder belehren« (MPL 89, 516f.).

Es ging damals hauptsächlich um die Beseitigung der berühmten (bis heute erhaltenen) Statue des Apostels Petrus, und die Art, wie sich Gregor II. zur Wehr setzte, zeigt, daß deren Verehrung keineswegs als »unbedeutendes Brauchtum« (S. 200) angesehen wurde. Der Patriarch Germanos von Konstantinopel (715–730) nahm übrigens zu Beginn dieses ersten großen Bilderstreits den gleichen Standpunkt wie der Papst ein und wurde deswegen abgesetzt. Schon die Auseinandersetzung des Papstes Gregor d. Gr. (590–604) mit dem Bischof Serenus von Marseille beweist, daß der Bilderschmuck in der westlichen Kirche allgemein verbreitet war und daß dies durch die römischen Päpste gebilligt wurde.

Aber auch im Osten ist etwa der Kampf, den der Bischof Epiphanius von Salamis auf Zypern (gest. 403) gegen die Bilder führte, nicht nur ein Zeugnis für die Ablehnung des Bilderkults durch manche Kreise des Episkopats, sondern dieser Kampf trägt offenbar verzweifelte und resignative Züge. Epiphanius erntete, wie er schreibt, selbst bei seinen Mitbischöfen nur Spott. Bilder an heiliger Stätte waren am Ende des 4. Jahrhunderts auch in der Ostkirche allgemein verbreitet, mit Duldung und Billigung durch die kirchlichen Autoritäten.

Berücksichtigt man die genannten Aspekte, so scheinen die Folgerungen, die Thümmel aus dem von ihm dargebotenen Quellenmaterial zieht, zu weit gegriffen.

Helmut Feld

Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus, hg. v. SUSANNA BURGHARTZ, HANS-JÖRG GILOMEN, GUY P. MARCHAL, RAINER C. SCHWINGES U. KATHARINA SIMON-MUSCHEID. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1992. 324 S., 3 Abb. Geb. DM 98,-.

Der tschechische Historiker František Graus, der seit Anfang der sechziger Jahre zunehmend in deutscher Sprache publizierte und – nach dem Scheitern des ›Prager Frühlings‹ 1969 emigriert – von 1972 bis zu seinem Tod 1989 als Ordinarius für mittelalterliche Geschichte an der Universität Basel wirkte, hat der deutschen Mediävistik wichtige Anstöße gegeben, die von der Theologie bisher freilich kaum aufgenommen wurden. Nach anfänglicher Konzentration auf die böhmischen Länder entwickelten seine Arbeiten sich bald über Mittel- und Osteuropa hinaus; sie erstrecken sich zeitlich vom frühen bis ins späte Mittelalter und sachlich von Aspekten der Wirtschaft und Gesellschaft bis zu solchen der Frömmigkeit. Dabei wurde Graus zunehmend durch kritische Fragestellungen geleitet – von der Überlieferungskritik bis zur kritischen Aufarbeitung von Bewußtseinslagen und Mentalitäten, vom Interesse an umfassenden geschichtlichen Krisen wie am Scheitern einzelner Herrscher bis zu der von eigener Betroffenheit geleiteten Beschäftigung mit der gefährdeten Stellung von Minderheiten und Randgruppen der Gesellschaft.

Die Gedenkschrift, die ursprünglich als Festschrift zum 70. Geburtstag des großen Gelehrten geplant war, ist ganz unter diese Aufmerksamkeit auf problematische Traditionen, Situationen und Entwicklungen gestellt. Ihre 15 Beiträge zu meist sehr speziellen Themen erhalten dadurch einen exemplarischen Charakter. Zwei Aufsätze führen in das von Graus so fruchtbar bearbeitete Gebiet der Hagiographie: *Michael Richter* analysiert die nur in einer Vatikanischen Handschrift (Vat. lat. 4015) überlieferten Berichte über die wunderbare Errettung eines Hingerichteten in der Herrschaft Gower (Wales) im Jahr 1289 durch die Hilfe des Bischofs Thomas Cantilupe, der 1320 heiliggesprochen wurde (S. 23–36), während *Klaus Schreiner* die Verehrung der Herrscherinnen Hildegard, Adelheid und Kunigunde auf Grund ihrer spätmittelalterlichen, deutschsprachigen Viten untersucht (S. 37–50). Unter dem Stichwort ›Traditionskritik‹ sind sechs sehr unterschiedliche Beiträge zusammengefaßt. *Hans-Dietrich Kabl* arbeitet den Gedanken an »die weltweite Bereinigung der Heidenfrage« aus einer Vielzahl verschiedenartiger Quellen als »ein übersehenes Kriegsziel

des Zweiten Kreuzzugs« heraus (S. 63–89). Dagegen stellt *Rainer Christoph Schwinges* an einem einzelnen Werk, der Chronik Wilhelms von Tyrus, dar, wie im 12. Jahrhundert mit Feindbildern umgegangen werden konnte (S. 155–169). *Ivan Hlaváček* würdigt in einem knappen Überblick die böhmische Historiographie vor Hus als Quelle für die Verwaltungsgeschichte des Landes (S. 53–62). In einer gegenüber dem traditionellen Bild äußerst kritischen Betrachtung der mittelalterlichen Prager Universität (in Wirklichkeit: zwei Universitäten) erschließt *Peter Moraw* bisher übersehene Aspekte der deutschen und europäischen Universitätsgeschichte, die freilich eine gründliche Überprüfung verlangen (S. 109–123). Zwei weitere Beiträge richten sich kritisch auf die neuzeitliche Sicht des Mittelalters: auf seine Stellung in der Schweizer Geschichtsschreibung von Aegidius Tschudis *Chronicon Helveticum* (abgeschlossen 1571) bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts (*Guy P. Marchal*, S. 91–108) sowie auf das deutsche, vorwiegend von Nichthistorikern entworfene und vom »Unbehagen an der Moderne« gespeiste Mittelalterbild von der Weimarer Republik bis in die Nachkriegszeit (*Otto Gerhard Oexle*, S. 125–153). Problemen sozialer Randgruppen und des europäischen Judentums wenden sich die beiden folgenden Abschnitte mit insgesamt sieben Aufsätzen zu. Am Beispiel des von Armen, Kranken, Bettlern, Unehrliehen und Fahrenden bewohnten Basler Kohlenbergs stellt *Katharina Simon-Muscheid* das Verhältnis von Bürgerschaft und Obrigkeit zu städtischen Randgruppen vom 14. bis 16. Jahrhundert dar (S. 203–225). *Josef Macek* behandelt die »Stadtarmut« in den böhmischen Städten während der Jagellonenzeit 1471–1526 (S. 191–201). In die bäuerliche Welt führt *Hans-Jörg Gilomen* mit einer Untersuchung über die Rolle der Verschuldung in den spätmittelalterlichen Bauernunruhen (S. 173–189). Im einzigen Beitrag des Bandes, der sich auf die Ebene der Theorie konzentriert, untersucht *Jean-Claude Schmitt* die Behandlung der Bilderfrage in antijüdischen Traktaten des 12. Jahrhunderts: Gilbert Crispin, *Disputatio Iudaei et Christiani*; Guibert von Nogent, *Tractatus de incarnatione contra Iudaeos*; Rupert von Deutz, *Anulus sive Dialogus inter Christianum et Iudaeum* und Hermannus quondam Iudaeus (Hermann von Scheda), *Opusculum de conversione sua* (S. 245–254). Weit ausgreifend verdeutlichen *Peter Aufgebauer* und *Ernst Schubert* das Verhältnis des deutschen Königtums zu den Juden im Spätmittelalter an den verschiedenen Besteuerungsverfahren – einem Ausdruck weniger von Recht und Ausgleich als von Gewalt und Ausbeutung (S. 273–314). Wie der Druck auf die Juden von außen auch zu innerjüdischen Konflikten führen konnte, zeigt *Susanna Burghartz* an Fällen, die 1378–1436 vor dem Zürcher Ratsgericht verhandelt wurden (S. 229–244). *Reinhard Schneider* analysiert schließlich (S. 255–272) den im Januar 1349 auf dem Tag von Benfeld (zwischen Straßburg und Schlettstadt) vom Straßburger Bischof und den elsässischen Städten gefaßten Beschluß *de non habendis Iudaeis* (auf deutsch: über die Vernichtung der Juden) und seine Folgen, »eine Pogromwelle im Oberrheingebiet« (so František Graus, Pest – Geißler – Judenmorde, Göttingen 1987 [Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86], S. 180).

Festschriften stehen häufig nur in lockerer Beziehung zur Arbeit des durch sie Geehrten. Anders der vorliegende Band. Nicht nur der zuletzt erwähnte Aufsatz, sondern alle Beiträge lassen erkennen, welche bedeutende Anregungen František Graus verdankt werden – nicht etwa bloß durch Vermittlung der in den *Annales* entwickelten Fragestellungen, sondern noch stärker durch seine originelle, von umfassender Quellenkenntnis getragene, kritisch eindringende Betrachtungsweise. Die ganze Weite seiner Interessen von den frühesten Untersuchungen über das böhmische Tuchgewerbe (1946) und die Stadtarmut (1949) bis zu den postum veröffentlichten Untersuchungen über die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt (1992) zeigt die beeindruckende Bibliographie (170 Titel mit Übersetzungen, aber ohne Rezensionen: S. 315–324), sein Format als Historiker die Würdigung durch seinen Basler Kollegen *Hans R. Guggisberg* (S. 9–12) und durch *Jacques Le Goff* (S. 13–20).

Ulrich Köpf

Tod im Mittelalter, hg. v. ARNO BORST, GERHART VON GRAEVENITZ, ALEXANDER PATSCHOVSKY und KARLHEINZ STIERLE (Konstanzer Bibliothek, Bd. 20). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 1993. 412 S., Abb. Kart. DM 89,-.

Was die Menschen des Mittelalters über Tod und Jenseits dachten, sich vorstellten und phantasierten, ist seit einigen Jahren zu einem der Hauptgegenstände mediävistischer Forschung geworden, und es findet auch zunehmend Interesse in einer breiteren Öffentlichkeit, wie die große, von Peter Jezler konzipierte Ausstellung des Jahres 1993 »Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter« in Zürich und Köln gezeigt hat.

In dem vorliegenden Band sind die Referate eines Kolloquiums veröffentlicht, das 1991 an der Universität Konstanz stattfand. Die Teilnehmer, Historiker und Literaturwissenschaftler, wollten dabei, wie *Alexander Patschovsky* in seiner Einführung bemerkt, »nicht vollständig, aber grundlegend sein.« Sie waren von einem zweifachen Anliegen geleitet; einem methodischen: die literarische Form der behandelten Quellen und ihren historischen Wert bezüglich der in ihnen zum Ausdruck kommenden Vorstellungswelt und der berichteten Fakten herauszuarbeiten; einem sachlichen: einen Querschnitt zu geben durch die Vielfalt der mittelalterlichen Todeserlebnisse und deren geistige Verarbeitung. Patschovsky selbst hat dies in der genannten Einführung an zwei zeitgenössischen Berichten über den Tod Wilhelms des Eroberers (1087) aufgezeigt.

Arno Borst behandelt den »exemplarischen Tod« Hermanns des Lahmen (1013–1054), Mönch der Abtei Reichenau; *Hans Martin Schaller* die Berichte über das Sterben der mittelalterlichen deutschen Kaiser und Könige. Fast den Umfang einer Monographie hat der Beitrag *Werner Paravicinis* über den Tod Ludwigs XI. von Frankreich (1483), mit einer Liste der frommen Stiftungen des Königs und einer umfangreichen Bibliographie. *Alois Haas* referiert über den »geistlichen Heldentod« der Ritter in verschiedenen deutschsprachigen Epen, darunter das Nibelungenlied und Wolfram von Eschenbachs »Willehalm«; *K. Stierle* über François Villons Lehre vom Zerfall. In Beiträgen von *A. Tenenti* und *W. Wehle* geht es um das Todesverständnis in Giovanni Boccaccios »Decameron«. *Klaus Schreiner* behandelt den Tod Marias als Inbegriff christlichen Sterbens im Mittelalter. *N. F. Palmer* und *V. Pace* referieren über die bildliche Vergegenwärtigung des Todes; dem Beitrag *Palmer*s über »Ars moriendi und Totentanz« ist eine Bibliographie zur »Ars moriendi« beigegeben. Aus dem im Titel des Buches angegebenen zeitlichen Rahmen heraus fällt der Aufsatz von *W. Preisendanz* über Heinrich Heines »Gedichte der Agonie«. Eine Zusammenfassung von *A. Borst* beschließt den Band.

Natürlich können hier nicht alle Beiträge im einzelnen gewürdigt werden, wie sie es verdient hätten. Der Rezensent nimmt sich deshalb die Freiheit, etwas ausführlicher auf zwei Beiträge einzugehen, die ihn besonders angesprochen haben. Hervorragend, auch in sprachlicher und stilistischer Hinsicht, ist die Analyse, die der Eichstätter Literaturwissenschaftler *W. Wehle* von Boccaccios »Decameron« gibt. Das Werk, das unter dem Eindruck der Pest des Jahres 1347 entstanden ist, erfährt seine Deutung von der Rahmenhandlung her. Die Seuche, die von den Zeitgenossen als ein verheerendes, alle geltenden Gesetze und Gewohnheiten sprengendes Naturereignis erfahren wurde, zerstörte auch die bislang gehandhabten Sterbe- und Bestattungsrituale. Das Sterben wurde unordentlich; die Bestattung beschränkte sich auf die bloße Beseitigung der Leichen. Für Boccaccio sind diese Ereignisse der Anlaß, die traditionelle christliche Theodizee und Lebenslehre in provokanter Form in Frage zu stellen. Die monchische »Hermeneutik des Gehorsams« (S. 226) hatte ja die menschliche Natur mit ihren Leidenschaften und Trieben allein unter dem Aspekt sündhafter Konkupiszenz betrachtet. Boccaccio dagegen anerkennt die spontanen Antriebe des Menschen als ein Naturrecht. Um es mit den Worten des Verfassers zu sagen:

»Die Größe Boccaccios besteht darin, daß er der christlichen Handhabung widersteht, über sie nur schlecht, als Ursache von Sünde zu reden; zu wiederholen, daß gut sei und richtig nur handle, wer strikt unterdrückt, was ihn von Natur aus bewegt. Boccaccio geht demgegenüber ein riskantes moralisches Wagnis ein. Seine Geschichten verfolgen im Grunde die Frage, was der Mensch ist, bevor Glaube, Recht und Sitten ihm eine zweite Natur beigebracht haben. Die vielen Freizügigkeiten haben hierin ihr ernsthaftes Motiv. Sie sind geradezu eine anthropologische Notwendigkeit, um Grenzen und Lizenzen menschlichen Verhaltens zu erkunden« (S. 235).

Besondere Erwähnung verdienen auch die zutreffenden und scharfsinnigen Bemerkungen, die der Verfasser in seinem einleitenden Abschnitt über den »brisanten Seelenort des Purgatoriums« (S. 222) macht. Mit der Vorstellung von der Existenz eines Zustandes, in dem Läuterung möglich ist, wird der archaische Gegensatz von Himmel und Hölle aufgehoben. »Die Unerbittlichkeit des Gerichts ist gebrochen« (S. 223). Die Lebenden können etwas für die Erlösung der Toten tun. Die letzte Entscheidung darüber bleibt zwar der göttlichen Gnade vorbehalten, doch wird die Wirkmächtigkeit des Menschen gesteigert. *Wehle* sieht darin einen ersten »Anhaltspunkt für ein neugewonnenes Vertrauen in die eigene Kompetenz der Weltbewältigung« (S. 223). Wenn man bedenkt, daß es auch unter sich für »modern« haltenden katholischen Theologen Mode geworden ist, das Fegefeuer als Produkt mittelalterlichen Aberglaubens abzutun, dann ist der neue Blickwinkel, der hier vonseiten der Literaturwissenschaft und Humanismusforschung eröffnet wird, doch sehr bemerkenswert. Ergänzend zu den Ausführungen *Wehles* wäre daran zu erinnern, daß bereits bei Franziskus von Assisi und im frühen Franziskanertum Tendenzen greifbar werden, die Hölle zu einem »brisanten Seelenort« zu machen und ihr etwas vom Charakter der antiken Unterwelt wiederzugeben.

Der Bielefelder Historiker Klaus Schreiner gibt in seinem Beitrag einen Einblick in die enorme Bedeutung, die der im 5. Jahrhundert entstandene apokryphe Bericht über den Tod der Jungfrau Maria für die Lebens- und Sterbeauffassung der mittelalterlichen Christenheit hatte. »Der Einfluß, den der ›Transitus Mariae‹ auf Frömmigkeit, Kunst und Literatur der westlichen und östlichen Kirche ausübte, ist kaum zu überschätzen« (S. 265). Daran konnte auch die Verdammung dieser Schrift schon im frühmittelalterlichen »Decretum Gelasianum«, das ins »Decretum Gratiani« aufgenommen wurde, nichts ändern. Für Dichter, Legendenschreiber, Prediger, Maler – also im Bereich der Volksreligion – war die Erzählung vom Sterben Mariens eine Quelle und Fundgrube, die mindestens das gleiche Ansehen hatte wie die »echten«, kanonischen Heiligen Schriften. Dies zeigt erneut, wie fragwürdig es ist, die Glaubens- und Heilsvorstellungen des Mittelalters – und nicht nur die des Mittelalters! – mit Hilfe einer vermeintlich »biblischen« Meßlatte beurteilen zu wollen.

Helmut Feld

KLAUS BERGDOLT: Der Schwarze Tod in Europa. Die große Pest und das Ende des Mittelalters. München: C. H. Beck Verlag 1994. 267 S., 8 Abb. Geb. DM 58,-.

Die eingehende Lesbarkeit des in der Beckschen Verlagsbuchhandlung in München erschienenen Werkes sollte nicht zu Zweifeln an seiner Wissenschaftlichkeit verleiten; denn bei dem von Klaus Bergdolt vorgelegten Buch über die Pest im Spätmittelalter handelt es sich um eine Studie, in der wissenschaftliche Fundierung, umfassende Darstellung der Ereignisse und deren Auswirkungen sowie Anschaulichkeit in der Sprache in hervorragender Weise miteinander verbunden sind.

Der Autor kann aufbauen auf einer profunden und umfassenden Kenntnis der Quellen und stellt ebenso begründet den neuesten Forschungsstand dar. Dies zeigt nicht nur das umfangreiche Verzeichnis der Quellen und der Fachliteratur im Anhang. Bereits 1989 hat Bergdolt im Verlag Manutius (Heidelberg) einen Band mit 50 zeitgenössischen Quellen zur Pest 1348 in Italien herausgegeben, die einen wichtigen Teil des Quellenmaterials in der hier besprochenen Abhandlung ausmachen. Aber auch die im Zusammenhang mit dem pandemischen Massensterben im Spätmittelalter stehenden Ereignisse und Vorgänge außerhalb Italiens veranschaulicht Bergdolt nun durch reichhaltiges Quellenmaterial, so daß die häufigen Quellenzitate im Text besonders hervorzuheben sind, die die Abhandlung in allen Teilen fundieren.

Nach den neueren Übersichtsarbeiten über die Pest, die von Volker Zimermann (in: Sudhoffs Archiv 72 (1988), S. 1–13) sowie von Gundolf Keil (Seuchenzüge des Mittelalters, in: Mensch und Umwelt im Mittelalter, hg. von B. Herrmann. Stuttgart: Fischer Verlag 1989, S. 109–128) vorgelegt worden sind, ist das Buch von Bergdolt als die umfassendste deutschsprachige Darstellung anzusehen, die ihren Platz neben den Werken von B. I. Zaddach (Die Folgen des Schwarzen Todes (1347–51) für den Klerus Mitteleuropas. Stuttgart 1971), P. Ziegler (The Black Death. London, Glasgow 1972), J. N. Biraben (Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranées. 2 Bde. Paris 1975), R. S. Gottfried (The Black Death. Natural and Human Disaster in Medieval Europe. London 1989) und K. G. Zinn (Kanonen und Pest. Über Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert. Opladen 1989) behaupten kann. Eigene Kapitel sind der »Pest« im Altertum und im frühen Mittelalter gewidmet, bislang vernachlässigte Forschungsgebiete, die bei Bergdolt ebenso die verdiente Beachtung finden.

Hauptanliegen des Buches ist es, »den Leser mit möglichst vielfältigen Phänomenen des Pestalltags um 1350 zu konfrontieren« (S. 11). Die Pest, an der bereits während des ersten Seuchenzuges zwischen 1347 und 1351 mindestens ein Drittel der Bevölkerung Europas starb, und deren Auswirkungen auf die verschiedenen Lebensbereiche der Menschen umfassend und anschaulich darzustellen, gelingt dem Autor überzeugend, indem er die Kapitelfolge an drei Themenbereichen orientiert:

(1) Am Beginn steht die Beschreibung der Ursachen, Infektionswege und des Krankheitsbildes, der theoretischen Erklärungs- und praktischen Behandlungsversuche der zeitgenössischen Medizin sowie der gesundheitspolitischen Gegenmaßnahmen der Städte und Gemeinden, die in der Geschichte der Medizin als der Beginn einer neuen Epoche des öffentlichen Gesundheitswesens anzusehen sind.

(2) Mehrere Kapitel können unter dem geographischen Aspekt zusammengefaßt werden. So wird der erste Seuchenzug, ausgehend von seinem Ursprung in Zentralasien, bei seinen Verheerungen durch Italien, Frankreich, die Iberische Halbinsel, die deutschsprachigen Länder bis Skandinavien und England verfolgt. Dabei werden die Beschreibungen lokaler Ereignisse immer durch reiches Quellenmaterial belegt.

(3) In mehreren Kapiteln löst der Autor die Ankündigung im Vorwort ein und beschreibt die vielfältigen Auswirkungen des Massensterbens, das sich sowohl in Massenpsychosen, Judenpogromen

und Geißlerzügen äußerte, als auch zur Auflösung der familiären und sozialen Bindungen führte und die Ordnung der mittelalterlichen Standesgesellschaft nachhaltig erschütterte. Dabei geht der Autor politischen und wirtschaftlichen Folgen ebenso nach wie der subtileren Frage nach den Verhaltens- und Mentalitätsänderungen der Menschen sowie der nach den Auswirkungen auf die ethischen Anschauungen der damaligen Zeit.

Eigene Kapitel über die Pest in Literatur und Kunst runden die umfassende Darstellung ab. Eine übersichtliche Gestaltung, zahlreiche Anmerkungen und ein detailliertes Register machen das Buch zu einem Standardwerk für jeden, der sich von berufswegen mit der Geschichte der Pest beschäftigt.

Zusammenfassend darf geurteilt werden, daß Klaus Bergdolt ein Werk vorgelegt hat, das in noch nicht abzusehender Zeit den historischen Forschungsstand zum Thema »Pest« bestimmen wird.

Josef N. Neumann

EDITH ENNEN: *Frauen im Mittelalter*. München: Verlag C. H. Beck, 5. überarbeitete Aufl. 1994. 320 S., 24 Abb., 1 Textkarte. Geb. DM 48,-.

Edith Ennens Überblick über »Frauen im Mittelalter« kann als kompetentes Standardwerk der Frauengeschichte und zugleich der Mittelalterliteratur empfohlen werden. Während Shulamith Shahar, *Die Frau im Mittelalter*, Königstein 1981, erst im 12. Jahrhundert einsetzt und sich weitgehend auf Westeuropa beschränkt, berücksichtigt Edith Ennen das Jahrtausend von 500 bis 1500 und behält den gesamteuropäischen Kontext im Blick (vgl. ihre Literaturüberschau S. 29–31). Die hier vorgelegte fünfte Auflage des erstmals 1984 erschienenen Werkes ergänzt das Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 270–297) um eine vierseitige »Bibliographische Nachlese und Fortsetzung«, in der Neuerscheinungen bis 1993 berücksichtigt sind. Zur Ausstattung des Werkes gehören darüber hinaus ein 24seitiger Bildteil, ein dem Text nachgestellter Anmerkungssteil (S. 251–269) sowie ein Personenregister mit Todesdaten und genealogischen Angaben (S. 302–320).

Edith Ennen hatte vor ihrer Emeritierung den Lehrstuhl für »Mittelalterliche und Neuere Geschichte, Rheinische Landesgeschichte« an der Universität Bonn inne. Mit wacher Aufmerksamkeit für das Schicksal der Frauen, aber ohne ideologisches Pathos nähert sie sich dem Thema mit engagierter Nüchternheit: »die Erträge fundierter wissenschaftlicher Bemühungen« werden kritisch rezipiert; einzelne Ergebnisse sind in den Zusammenhang historischer Entwicklungslinien gestellt; Quellentexte kommen zu Wort und lassen Geschichte in Geschichten anschaulich werden. »Gerade weil die Frauen ihre Umwelt und ihr Schicksal nicht in demselben Ausmaß wie die Männer selbst mitgestalten konnten, ist es unerlässlich, die wechselnden rechtlichen Bedingungen ihrer Lage, ihre gesellschaftliche Stellung, ihren wirtschaftlichen Alltag im zeitlichen Wandel und in der regionalen Differenzierung zu erfassen. Die Analyse der verfassungsrechtlichen Gegebenheiten, des Wirtschaftslebens, der Sozialstruktur wird ergänzt durch personengeschichtliche Daten und Kurzbiographien. Erst sie geben die volle Wirklichkeit wieder, die wir mit Gesetzesvorschriften, Statistik und Durchschnittszahlen allein nicht fassen können« (S. 29). Mit dieser Methodik vermag die Verfasserin sowohl wissenschaftlich interessierte Forscher wie das Laienpublikum anzusprechen.

Eine Einleitung zum Thema »Das Mittelalter und wir« (S. 31) führt in die geschichtlichen Grundzüge des frühen (500–1050), hohen (1050–1250) und späten (1250–1500) Mittelalters ein. Diese Dreiteilung findet sich wieder in den drei Hauptteilen des Werkes. Jedes der Kapitel beleuchtet in Unterabschnitten Frauen in typischen gesellschaftlichen Gruppierungen.

I. Zum Frühmittelalter werden behandelt: 1. Die Stellung der Frau in germanischer Sicht; 2. Die christliche Eheauffassung und das kirchliche Recht; 3. Von den Frauen der Merowingerkönige zur *Consors regni* der Ottonen und Salier; 4. Die Frauen des Hochadels in der Welt und in Kloster und Stift; 5. Die Mägde und hörigen Bauersfrauen. Die sozialen und rechtlichen Unterschiede zwischen einer recht kleinen führenden Schicht und der Unterschicht sind in dieser Periode erheblich. Die zunächst fehlende Gleichstellung der Frau in Ehe- und Erbrecht wurde durch das kirchliche Eherecht gefördert: »Für die Frau bedeutet die Konsensehe die Grundlegung ihrer persönlichen Gleichberechtigung mit dem Mann in der Ehe. Die kirchliche Konsensehe setzte sich aber erst im 12. Jahrhundert voll durch« (S. 46). Das galt vor allem für den Bereich der Unfreien und kam insbesondere Frauen zugute. Der Einfluß der Herrscherinnen beruhte zunächst »nicht auf einer verfassungsrechtlichen Position« (S. 52).

Erst im deutschen Reich seit der Ottonenzeit vollzog sich ein bemerkenswerter Aufstieg der Ehefrauen der Herrscher. Die Königin war »consors regni, particeps imperii« (S. 63). Zu Stätten der Frauenbildung wurden vor allem die Frauenklöster. »Der Anteil der Frauen im geistigen Leben ist im frühen Mittelalter sehr hoch, ja er übertrifft mitunter den männlichen« (S. 79). Verschiedene Fallstudien veranschaulichen, »daß hochadlige Frauen im Kloster oft sicherer und glücklicher lebten als in der Welt« (S. 83).

II. Kennzeichen des Hochmittelalters ist die Entstehung eines Stadtbürgertums, freier Stadtgemeinden und einer städtischen kaufmännisch-gewerblichen Wirtschaft. Edith Ennen untersucht für diesen Zeitraum 1. Die Bedeutung der städtischen Lebensform und der Entwicklung des Familien- und Erbrechts für die Frau; 2. Die weibliche Frömmigkeitsbewegung; 3. Die Frau in der höfisch-ritterlichen Welt. Sie weist nach, daß Frauen an der stadtbürgerlichen Freiheit auch rechtlich gesichert Anteil erhielten, ohne einen quellenmäßig greifbaren eigenen Beitrag für die Erringung dieser Freiheiten geleistet zu haben. Und »denjenigen, die sie erkämpften, ging es nicht um eine Befreiung der Frau im Sinne moderner Emanzipation. Der Freiheitsbegriff des Mittelalters ist nicht von der Vorstellung einer persönlichen Freiheitssphäre geprägt, er ist korporativ gefaßt, man erstrebt die Freiheit der Bürgerschaft, der Stadtgemeinde« (S. 95). Aktiv gestalteten Frauen dagegen die Armutsbewegung in ihrer kirchlichen und häretischen Ausprägung mit. In der höfischen Welt wirkten sie inspirierend und zivilisierend auf das Rittertum.

III. Für das Spätmittelalter ist die Darstellung differenziert in: 1. Der allgemeine und rechtliche Rahmen; 2. Die religiösen Frauen; 3. Die Frau in der mittelalterlichen Stadtgesellschaft; 4. Die italienischen Verhältnisse; 5. Die Frau in der Politik; 6. Die Frauen auf dem Land. Prägend auf das gesellschaftliche Leben wirkte der starke Bevölkerungsrückgang durch die Seuchen und Hungersnöte des 14. Jahrhunderts. Er führte eine Ambivalenz der gesellschaftlichen Atmosphäre zwischen Todesfurcht und Lebensgier herauf. Auf diesem Boden gedieh wiederum eine neue weibliche Frömmigkeitsbewegung. In ausführlichen Fallstudien aus mittelalterlichen Groß- und Mittelstädten »hören wir von den Kauffrauen im Hanseraum, den Frauenzünften des Seidengewerbes in Köln und Paris; wir erleben in Florenz Lorenzo Medici als Heiratsvermittler und den prunkvollen Einzug der Lucrezia Borgia am Fürstenhof in Ferrara« (Klappentext). Edith Ennen glänzt hier auf ihrem zentralen Forschungsgebiet: die europäische Stadt des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Nach ihren vergleichenden Studien »besteht eine klare Relation zwischen dem Rang und der Vielseitigkeit des Wirtschaftslebens einer Stadt und den Möglichkeiten selbständiger weiblicher Betätigung in ihr« (S. 179).

Ein Schlußteil faßt rückblickend »Konstanten und Wandlungen und Dauer im Wandel« zusammen. Hier tritt nochmals die Spannung zwischen rechtlicher Benachteiligung und persönlich erwiesener Hochschätzung klar hervor. Eine »konstante Besonderheit weiblichen Schicksals besteht darin, daß eine verheiratete Frau im Laufe ihres Lebens zwei Familienverbänden angehört« (S. 235) und damit den Teil an Frieden und Verbindung stiften mußte, der dem abgrenzenden Recht unzugänglich bleibt. Gerade die »aufkommende Rationalisierung und beginnende Bürokratisierung« ließ etwa die bisherige »freundliche Rücksichtnahme auf Schwangere und Kindbetterinnen« verloren gehen: »Die Schwangere durfte im herrschaftlichen Weinberg Trauben abschneiden, ihr Mann im Herrenweiher einen Fisch für sie fangen ...« (S. 223). Erst seit dem 15. Jahrhundert kam es »zu einem Bildungsgefälle zwischen Jungen und Mädchen« (S. 242), da die Frauen keine Universitäten besuchten, die neue Schicht der akademischen Gelehrten aber die Schlüsselpositionen des öffentlichen Lebens besetzte.

Zugleich begannen die Zünfte sich im Zuge der »Verknappung des Erwerbsspielraumes« (S. 243) gegen Frauenarbeit zu sperren. »Daher ist in der Neuzeit, vor etwa 1918, die Benachteiligung der Frau im Berufsleben größer gewesen als im Spätmittelalter« (S. 243). Nach der Goldenen Bulle von 1356 ist im Gegensatz zur ottonischen Regelung »die Herrscherin keine »Mitkaiserin« mehr, sondern dem Herrscher nachgeordnet« (S. 208), und in Frankreich werden die Frauen und ihre Nachkommen im 14. Jahrhundert von der Thronfolge ausgeschlossen. Die Hexenverfolgung, der die Verfasserin einen kleinen »Nachtrag« (S. 246–250) widmet, ist auf ihrem Höhepunkt ein Phänomen nicht des Mittelalters, sondern der frühen Neuzeit. Am Wege räumt Edith Ennen mit den Vorstellungen vom berüchtigten »ius primae noctis« auf, das nach ihrer Überzeugung kein geübter Brauch, sondern ein archaisches Durchsetzungsmittel für Abgaben des Bräutigams darstellte (S. 222).

Es gelingt dem Buch, »daß es die Zeit, die es porträtiert, vergegenwärtigt und so weit mehr liefert als trockene Information. Die Fülle der wohlgeordneten Details fließt zusammen zu einem Bild von suggestiver Kraft; wir ahnen bei der Lektüre etwas davon, wie es damals wirklich war« (Barbara Sichtermann, Umschlagtext).

Barbara Hallensleben

Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich, hg. v. JOHANNES FRIED (Vorträge und Forschungen, Bd. 39). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1991. 528 S. Geb. DM 142,-.

Der »Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte« hat sich in zwei Arbeitstagen 1987 und 1988 unter der Leitung von Johannes Fried mit der abendländischen Freiheit im Mittelalter befaßt, einem Thema, das bereits von verschiedenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen angegangen und ausgiebig erörtert wurde. Hier stand nun der Wirkungszusammenhang zwischen mittelalterlicher Gelehrsamkeit und den sozialen Verhältnissen für den Zeitraum vom 10. bis zum 14. Jahrhundert im Mittelpunkt des Interesses. Anders als in den zahlreich vorliegenden Forschungsbeiträgen zu den verschiedenen »Freiheiten« des Mittelalters und ihren speziellen sozial-, rechts- oder philosophiegeschichtlichen Problemen war, wie der Herausgeber in der Einleitung zu dem vorliegenden Band schreibt, ein »umfassender und zugleich zentraler Zugriff« (S. 7) intendiert. Die Wechselwirkung zwischen der gelehrten Diskussion um menschliche Freiheit und der sozialen und politischen Wirklichkeit wird vorausgesetzt, ihr konkreter Niederschlag in der mittelalterlichen »Freiheitstheorie« und der »Realgeschichte« zu fassen gesucht.

Die hier vereinigten 21 Beiträge, die fast alle auf den angesprochenen Tagungen vorgestellt wurden, gehen die Problematik vor allem von philosophie-, rechts- und sozialgeschichtlicher Seite an. Die jeweils unterschiedlichen Ansätze und Methoden zeitigen freilich entsprechend vielfältige Ergebnisse, die auch in ihrer Zusammenschau kein homogenes Bild von der abendländischen Freiheit im vorgenommenen Kontext bieten. Die kontrovers geführte Diskussion um den Freiheitsbegriff, der in der zeitgenössischen Überlieferung mit einer Mehrzahl verschiedener Freiheiten gefüllt wird, zeigt das breite Spektrum an, in dem sich die mittelalterliche Freiheit expliziert. *Johannes Fried* macht bereits in seiner instruktiven Einleitung (S. 7–16) deutlich, daß die Existenz einer eigenen Freiheitskonzeption im Mittelalter nach wie vor umstritten ist. Allein im Verhältnis zur Unfreiheit, mit der Dichotomie von Freiheit und Knechtschaft, wird ein zentraler Zugriff zum Freiheitsbegriff möglich. Fried erkennt entsprechend den Gegensatz von Freiheit zur Vernechtung als »Ursprung und stets mitbedachte Mitte des abendländischen Freiheitskonzeptes« (S. 16).

Die Beiträge von *Rudolf Schieffer* (S. 49–66) und *Brigitte Szabò-Bechstein* (S. 147–175) behandeln die Freiheitsproblematik aus kirchengeschichtlicher Sicht. Schieffer widmet sich der »libertas ecclesiae« für das 9. bis 11. Jahrhundert, Szabò-Bechstein für die anschließenden eineinhalb Jahrhunderte. Es wird aufgezeigt, daß sich die »libertas ecclesiae« vor allem mit dem Reformpapsttum Gregors VII. zu einem Idealbild kirchlicher Freiheit entwickelte, das neben seinem Anspruch auf Autonomie der Kirche gegenüber der Laienwelt die institutionell-hierarchisch, auf den Nachfolger Petri ausgerichtete Ordnung der »ecclesia romana« umfaßte. Schieffer verfolgt die Entwicklung des kirchlichen Freiheitsbegriffs anhand der einschlägigen Belegstellen für das frühe Mittelalter und verdeutlicht die unterschiedlichen Inhalte, die diesen Begriff bei den verschiedenen kirchlichen Institutionen füllten. Als gemeinsame Vorstellung tritt allein die Ablehnung von äußerem Zwang oder anderen Beeinträchtigungen hervor. Diese ältere Komponente ist bei Gregor VII. durchaus noch anzutreffen, freilich jetzt ganz auf das Petrusamt bezogen: Der Papst wird zum Träger und Verfechter der »libertas ecclesiae«, der Primatsgedanke ist nun zum »Maßstab von libertas« (S. 66) geworden. Im 12. Jahrhundert setzte dann mit einer deutlich gesteigerten Verwendung des Begriffs ein weiterer Bedeutungswandel der »libertas ecclesiae« ein. Juristische und wirtschaftliche Momente treten in den Vordergrund, der Charakter der kirchlichen Freiheit wird nun von konkreten Rechts- und Besitztiteln bestimmt: »ecclesiastica libertas consistit in privilegiis« heißt es etwa bei Innozenz IV. (S. 163). Freilich war auch die heilsbezogene Bedeutungskomponente des Begriffs, die die Unterordnung unter Gott und das kirchliche Haupt in Rom vertrat, neben der gegen fremde Unterdrückung ausgerichteten Komponente noch vorhanden. Im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert sollte dieser Freiheitsbegriff aufgrund des zunehmenden laikalen Einflusses über die Kirchen- und Klostervogteien in der Bedeutung von Exemption schließlich eine rein kirchliche Dimension annehmen.

Der Frage nach »Frei und Unfrei in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts am Beispiel der Ordination der Unfreien« widmet sich der Beitrag *Peter Landaus* (S. 177–196). In weiteren vornehmlich rechtshistorischen Abhandlungen beschäftigen sich *André Gouron* mit Statutenrecht und Rechtspraxis in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert (S. 197–203) und *Karl Leyser* mit dem sächsischen Freiheitsverständnis im hohen Mittelalter (S. 67–83). *Jürgen Miethke* spricht die verschiedenen Bereiche gelehrter Freiheitsforderung im Umfeld der universitären Bildung des 12. bis 14. Jahrhunderts an (S. 221–247). Mit philosophiegeschichtlichen Beiträgen bringen *Kurt Flasch* für das frühe Mittelalter (S. 17–48), *Max Kerner*

zu Johannes von Salisbury (S. 107–145) und *Ludger Honnefelder* zu Johannes Duns Scotus (S. 249–264) einschlägige Forschungserkenntnisse zum theoretischen Ansatz des Freiheitsbegriffs ein. Eine sprachgeschichtliche Analyse zum volkssprachigen Bedeutungsspektrum »Freiheit« im frühen Mittelalter bieten die Ausführungen von *Gabriele von Olberg* (S. 85–105).

Vom Bezugsfeld Ketzerei her versucht sich *Alexander Patschovsky* der mittelalterlichen Freiheit als politisch-sozialer Kategorie zu nähern (S. 265–286). Er verfolgt die »Häresie des freien Geistes«, die Sekte der Begarden und Beginen, in Zusammenschau mit der rechtgläubigen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts und erkennt in der hier implizierten Teilhabe an der göttlichen Freiheit das gemeinsame höchste Ziel – die Frage nach einer spezifischen Freiheit von Ketzern wird damit obsolet. Die Beziehung zwischen Mobilität und Freiheit, der sich die anregende Darstellung von *Ludwig Schmugge* widmet (S. 307–324), wird schwerpunktartig anhand der freiheitsfördernden Mobilität bei Siedlern, Pilgern und Kreuzfahrern verdeutlicht: Die sogenannte Ostsidlung, die Reconquista und die Walser-Bewegung stehen für den Erwerb von Freiheitsprivilegien durch Mobilität zum Zwecke der Siedlung; das hoch- und spätmittelalterliche Pilgerwesen für die Befreiung von alltäglichen Zwängen mit Hilfe der Privilegien des »peregrinus«; die Kreuzfahrerstaaten gleichsam für beides. Schmugge zeigt damit gleichzeitig auf, daß in der Regel nur die kirchlich oder herrschaftlich geschützte Mobilität im Mittelalter freiheitsfördernd gewirkt hat.

Mit der Freiheit als Forderung bäuerlichen Widerstandes beschäftigen sich die Beiträge von *Rolf Köhn* für das 11. bis 13. Jahrhundert (S. 325–387) und *František Graus* für das Spätmittelalter (S. 409–433). Nach den Ergebnissen von Köhn war »libertas« in diesem Zusammenhang zunächst »kein fest umrissener, konsistenter Begriff, sondern eine mehrfach geschichtete und unterschiedlich ausgerichtete Vorstellung« (S. 382): Persönliche Privilegien und korporative Freiheitsrechte dominierten im Einzelfall diese Vorstellungen, sozial motivierte, naturrechtlich begründete Freiheitsforderungen treten erst im späten Mittelalter hinzu. Der Freiheitsgedanke bleibt hier mit dem Ideal der ursprünglichen Gleichheit verbunden und wird im bäuerlichen Umfeld in erster Linie als »Schlachtruf gegen weitere Verunfreiung« (S. 433) laut. Politische Freiheitsforderungen werden hingegen in den Städten formuliert, wie etwa *Elsbet Orth* für Frankfurt ausführt (S. 435–460). Mit den bürgerlichen Freiheitsrechten setzen sich auch die Ausführungen von *Knut Schulz* auseinander (S. 461–484), *Hagen Keller* beschreibt die Aufhebung der Hörigkeit in italienischen Kommunen des 13. Jahrhunderts, und *Bernhard Diestelkamp* stellt die individuelle Freiheit des Bürgers der kommunalen Freiheit der Stadt gegenüber (S. 485–510).

Der Band bietet also ein facettenreiches Bild der abendländischen Freiheit im Mittelalter, das in durchweg einschlägigen Beiträgen das interdisziplinäre Bemühen um einen »umfassenden Zugriff« zu dieser Thematik zeigt. Auch wenn der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit nur sporadisch hervortritt, ist hiermit eine neue Forschungsgrundlage für eine zentrale Fragestellung der Mediaevistik hergestellt, die eine weitreichende Rezeption erwarten darf und dadurch bereits zu weiterer interdisziplinärer Forschung auffordert.

Peter Rückert

WILFRIED HARTMANN: Der Investiturstreit (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 21). München: Oldenbourg 1993. 152 S. Kart. DM 29,80. Geb. DM 68,-.

Enzyklopädische Werke sind gemeinhin keine aufregende Lektüre, können es ihrer Natur nach auch nicht sein, wollen sie doch eine Zusammenfassung des gegenwärtigen Wissens- und Forschungsstandes sein. Diesen Zweck erfüllt der vorliegende Band 21 aus Oldenbourgs Enzyklopädie deutscher Geschichte durchaus. Er bietet dem Leser im ersten darstellenden Teil eine kompakte Information über die Auseinandersetzungen zwischen Königtum und Kirche, die als Investiturstreit bezeichnet werden. Weil aber damit nicht das ganze Spektrum der Wirklichkeit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts erfaßt wird, gibt der Autor darüber hinaus einen knappen Abriss der strukturellen Veränderungen, die in dieser Zeit die Kirche, die Reichsverfassung, die Gesellschaft, die Bildung und die Wissenschaft erfaßten. So entsteht vom 11. Jahrhundert das Bild einer »Wendezeit, in der sich eine ganze Reihe von folgenschweren Veränderungen ankündigten« (S. 1).

Im zweiten Teil wird die aktuelle Forschungslage dargelegt und erörtert, wobei die Aufschlüsselung in einzelne Problembereiche, wie Quellenausgaben, Personen, Ereignisse und Probleme oder die in Teil 1 angesprochenen Strukturen im Wandel, den Zugriff sehr erleichtert.

Der dritte Teil bietet ein Verzeichnis der Quellen und der Literatur zum Thema sowie ein Register der Autoren, Namen und Sachen. Am Schluß des Buches findet sich eine Liste der knapp 100 Bände, die diese

Enzyklopädie einmal umfassen soll, wobei erfreulich ist, daß, wie der Herausgeber Lothar Gall sagt, »Geschichte in einem umfassenden Sinn verstanden wird« (S. V) und deshalb auch die Bereiche Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur des Alltags und der Mentalitäten mit eigenen Themenbänden bedacht werden.

Josef Buck

HEINZ THOMAS: Ludwig der Bayer (1282–1347). Kaiser und Ketzler. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet; Graz u. a.: Verlag Styria 1993. 413 S., 16 s/w-Bildseiten. Geb. DM 59,-.

Der Verfasser der hier anzuzeigenden, mit profunder Sachkenntnis gerade auch für ein breiteres Publikum (daher ohne Anmerkungen) geschriebenen Biographie, Ordinarius für Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Bonn, Verfasser auch einer Deutschen Geschichte des Spätmittelalters 1250–1500 (Stuttgart 1983), hat mit Nachdruck seine Aufgabe von vornherein fest umschrieben: Er »will zunächst einmal durch die Nachzeichnung der Ereignisgeschichte die bisher üblichen Urteilmuster in Frage stellen« (Vorwort S. 10). Denn die Gestalt Ludwigs IV., des Bayern aus dem Haus Wittelsbach, stand in der Historiographie seit jeher im Schatten seines »Todfeindes« und Nachfolgers Karl IV., »der mit seiner Autobiographie selbst maßgeblich dafür sorgte, daß des Bayern Ende und seine eigenen Anfänge in der von ihm gewünschten Weise gesehen und beurteilt wurden und noch immer werden.« Denn weil Ludwig »keine Universität gegründet und auch keine Autobiographie geschrieben hat, wurde die Zeit des Konflikts zwischen ihm und Karl, die bereits 1339 einsetzte, mehr oder weniger unbewußt nach den von Karl vorgegebenen Urteilmustern geschrieben. Danach war dieser ein von Gott auserkorener Herrscher, der einem von Gott verworfenen und dem Untergang geweihten Frevler mannhaft entgegentritt und dessen Mißherrschaft das verdiente Ende setzt (...) Vor dem Topos des auserwählten, gerechten, weitsichtigen, friedliebenden, frommen und europäischen Staatsmannes Karl gerät das Bild des Bayern dann gelegentlich zur Karikatur eines engstirnigen Nationalisten und Prinzipienreiters, eines verlogenen und hinterhältigen Gauners, eines kriegslüsternten Maulhelden, der den großen, europäischen Aufgaben seiner Zeit oder gar der »Krise des Spätmittelalters« in keiner Weise gewachsen war und es so auch nicht verstand, das Reich einem von ihm gewünschten Nachfolger zu hinterlassen« (S. 9f.).

Es ist dem Verfasser in beeindruckender Weise gelungen, aufgrund der gedruckten Quellen und der »als wertvoller Leitfaden« benutzten umfangreichen Sekundärliteratur (S. 398–407) das von vielen Verfärbungen entstellte Bild des Bayern mit geradezu liebevoller Behutsamkeit »sine ira ac studio« freizulegen, was die Bilanz der Persönlichkeit und Herrschaft Ludwigs, des auch bedeutenden Förderers des Handels und herausragenden Mäzens der deutschen Literatur seiner Zeit, im Schlußkapitel »Daz was doch ein Beier!« (S. 384–391) sinnenfällig belegt.

Im Mittelpunkt des Werkes stehen Person und Politik Ludwigs des Bayern, wobei auch die fiskalische, wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung stets Berücksichtigung findet. In der minutiös nachgezeichneten politischen Geschichte ging es bekanntlich um Grundfragen des Verhältnisses der weltlichen zur geistlichen Gewalt, von Staat und Kirche, Macht und Recht. Diese Auseinandersetzung wurde ausgetragen zwischen dem am 20. Oktober 1314 zu Frankfurt gegen den Habsburger Friedrich den Schönen zum deutschen König gewählten, am darauffolgenden 25. November in Aachen gekrönten Ludwig und den Päpsten in Avignon seit Johannes XXII. (1316–1334). Politisch bildeten die gespaltene Wahl Ludwigs nach dem Tod Kaiser Heinrichs VII., der päpstliche Anspruch auf Prüfung und Entscheidung sowie die Reichsrechte in Italien den Ausgangspunkt und Hintergrund. Dazu kam die Verschränkung mit der kühnsten Staatstheorie des ganzen Mittelalters, ausgesprochen im »Defensor pacis« des gelehrten Marsilius von Padua (1324), und mit dem schweren Armutsstreit im Franziskanerorden.

Das letzte große, mit aller Härte und Maßlosigkeit auf beiden Seiten geführte Ringen zwischen Papsttum und Kaisertum des Mittelalters begann um die Reichsrechte in Italien. Im sogenannten ersten »Prozeß« wurde Ludwig vom Papst aufgefordert, innerhalb von drei Monaten die Reichsregierung niederzulegen; er habe sich Königstitel und die Regierung des König- und Kaiserreiches angemaßt. Nach Ablauf der Frist – ohne Erfüllung der päpstlichen Forderung – sprach Johannes XXII. am 23. März 1324 über Ludwig die Exkommunikation aus. Dieser beantwortete die Verhängung des Bannes mit der Appellation von Sachsenhausen (22. Mai 1324), in der unter dem Einfluß franziskanischer Kreise um Ordensgeneral Michael von Cesena, die sich Ludwig dem Bayern anschlossen, der Papst als Häretiker beschuldigt und damit die Rechtmäßigkeit des Pontifikates bestritten wurde. Die päpstliche Antwort darauf war der »Prozeß« vom 11. Juli 1324, durch den Ludwig aller seiner Rechte an Reich und Kaisertum

für verlustig erklärt wurde; über seine Anhänger wurden Bann und Interdikt ausgesprochen. Es kam schließlich zur Annahme der Kaiserkrone aus der Hand des römischen Volkes, zur proklamierten Absetzung Johannes XXII., zur Aufstellung des Gegenpapstes Nikolaus V. aus dem Franziskanerorden (1328) und zur päpstlichen Kreuzzugspredigt gegen »den Bayern« (ille Bavarus). Der furchtbare Kampf flammte vor allem durch die unversöhnliche Härte Papst Clemens' VI. (1342–1352) noch einmal auf und endete erst mit dem Tod des Kaisers am 11. Oktober 1347, der ungeachtet aller päpstlichen Bannflüche im Chor der Münchener Frauenkirche beigelegt wurde.

Unterstützung hatte Ludwig der Bayer nicht nur durch die mit Johannes XXII. zerfallenen Minoriten erfahren, sondern auch durch hervorragende Männer des Geistes wie Marsilius von Padua und Johannes von Jandun, Magistri der Universität Paris, sowie den englischen Franziskaner Wilhelm von Ockham, die in ihren Streitschriften mit scharfer Kritik die Grundlagen der geistlichen und weltlichen Gewalt und deren Verhältnis zueinander untersuchten.

So wurde München in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zum Mittelpunkt einer Auseinandersetzung abendländischen Ausmaßes, was Sigmund Riezler so umschrieb: »Unter Kaiser Ludwig war seine Hauptstadt der Sitz von Gelehrten, der Ausgangspunkt einer Literatur von weltgeschichtlicher Bedeutung. In zehn bis zwanzig Jahren ist damals von diesem Dutzend Fremder im Münchner Barfüßerkloster und in der Herzogsburg wahrscheinlich mehr theoretisiert, gegrübelt und geschrieben worden, als von allen Tausenden biederer Münchner, die seit Gründung der Stadt gelebt hatten – ganze Generationen der Nachfahren noch eingeschlossen.«

Es wird sich zweifellos zeigen, daß Heinz Thomas' ausgezeichnete Biographie Ludwigs des Bayern die mit ihr verbundene Absicht erreichen und Anlaß geben wird, »Geschichte und Gestalt des Bayern zwar in Kenntnis der unterschwellig noch immer wirksamen Verdikte seiner Feinde, aber unbeeindruckt davon in ihrer eigenständigen Würde und Hinfälligkeit sehen zu wollen, so wie das die Nonne Margarete Ebner in Ludwigs Todesjahr tat« (Vorwort S. 11).

Manfred Heim

KARL-FRIEDRICH KRIEGER: Die Habsburger im Mittelalter. Von Rudolf I. bis Friedrich III. (Urban Taschenbücher, Bd. 452). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1994. 267 S. Kart. DM 30,-.

Der Verfasser – bekannt durch seine Werke »Die Lehnhoheit der deutschen Könige im Spätmittelalter« (1979) und »König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter« (1992) wendet sich in seinem Buch der letzten Königs-Großdynastie im Mittelalter zu. König Rudolf I. war vor seiner Wahl der »mächtigste Territorialherr im Südwesten des Reiches« und keineswegs der »arme Graf«, wie ihn sein Rivale Ottokar von Böhmen bezeichnete. Abstammungstheorien wie die von den Herzögen von Zähringen – seine Mutter Heilwig war eine Tochter Ulrichs von Kiburg und Annas, der Tochter Bertholds IV. von Zähringen – sollten die fehlende dynastische Legitimation ersetzen; erst nach seinem Tode wurde der Stammbaum der Habsburger auf die römische Familie Colonna oder über die Merowinger bis Troja zurückgeführt. Rudolf dachte noch in den Traditionen der Staufer und verfolgte ähnliche Ziele in seiner Reichspolitik, in der er sich vor allem auf den Südwesten des Reiches stützte, die auch fortan »reichsnahe Gebiete« blieben. Durch die Ausschaltung des Rivalen Ottokar konnte er seinen Söhnen die Herzogtümer Österreich und Steiermark verleihen (1282), die im Laufe des 14. Jahrhunderts mehr und mehr zum Schwerpunkt der Herrschaft der Habsburger wurden, die sich 1350 (nicht: nach 1360) erstmals »Domus Austriae« nannten. Seine Hausmacht im Aargau bot eine gute Ausgangsposition für seine burgundische Politik, die letztlich jedoch zu keinen greifbaren Ergebnissen führte. Wurde er zunächst nach der Vermählung seiner Töchter mit den weltlichen Kurfürsten noch von einem Aufgebot der Reichsfürsten unterstützt, mußte er schließlich auf seine Verbündeten wie Meinhard II. von Tirol-Görz zurückgreifen, den er 1286 mit Kärnten belehnte. Obwohl es Rudolf gelang, durch die Einrichtung der Reichslandvogteien die Reste des Reichsgutes wieder der Kontrolle des Königtums zu unterstellen, konnte er weder die Emanzipation der Reichsstädte verhindern, noch die Kaiserkrönung in Rom durchsetzen. Sein Sohn Albrecht I. behauptete zunächst unter dem Königtum Adolfs von Nassau die österreichischen Herzogtümer, in denen die alemannischen Herzöge zunächst als Fremdlinge betrachtet wurden. Leider geht der Verfasser mit keinem Satz auf zwei bedeutende Leistungen Albrechts ein: Mit der Anlage des berühmten »habsburgischen Urbars« gelang es ihm, moderne Verwaltungsmethoden in seinen westlichen Gebieten durchzusetzen und den Besitz besser zu fiskalisieren. Sein Versuch, mittels einer Burgenkette auf dem Boden des Reiches systematisch Herrschaftsstrukturen einer Reichsmacht aufzubauen, sind als der letzte

Versuch eines deutschen Königs zu werten, das gesamte Reich mit einer Verwaltungsstruktur zu überziehen. Dieser Versuch scheiterte letztlich ebenso wie seine Hauspolitik in Richtung Böhmen – wo sein Sohn Rudolf III. als König durchgesetzt wurde, dann aber starb – und Ungarn.

Die Doppelwahl des Jahres 1314 führte dazu, daß Friedrich der Schöne im Kampf mit Ludwig dem Bayern um die Krone wichtige Besitzungen des Hauses verpfänden mußte. Die Niederlage Leopolds I. bei Morgarten gegen die Eidgenossen (1315) führte dazu, daß die Habsburger im Verlauf des 14. Jahrhunderts aus dem Bereich der heutigen Innerschweiz verdrängt wurden. Es gelang ihnen auch nicht, aus der Exkommunikation Ludwigs des Bayern (1324) durch das Papsttum zu Avignon politisches Kapital zu schlagen. Albrecht II. verabredete 1330 mit Ludwig die Aufteilung des Erbes seines Onkels Heinrich von Kärnten: Die Habsburger sollten das Herzogtum Kärnten (nicht aber Südtirol, wie immer wieder zu lesen ist!), die Wittelsbacher aber Tirol erhalten. Rudolf IV. setzte die Bestrebungen seines Vaters fort, Tirol als Landbrücke zwischen Österreich und den habsburgischen Vorlanden zu erwerben. Margarete Maultasch, die im November 1341 (nicht: 1342) ihren luxemburgischen Gemahl vertrieb, heiratete zunächst den Wittelsbacher Ludwig »den Brandenburger« (nicht: »den Römer«); die angebliche Vererbung Tirols an die Habsburger von 1359 war wohl eine Fälschung Rudolfs IV., der auch das »Privilegium maius« als Mittel der Ausweitung seines Einflußbereiches in der Zeit der »offenen Verfassung« nach der »Goldenen Bulle« betrachtete. Bei der Wirtschaftspolitik der Habsburger im 14. Jahrhundert wäre noch die Einführung des »Judenburger Goldguldens« zu erwähnen, der ersten Großmünze der Habsburger für den Fernhandel. Hinsichtlich der Geistesgeschichte Österreichs in dieser Ära wurde das hervorragende Werk von Michael H. Shank: »Unless You Believe, You Shall Not Understand«. Logic, University and society in late medieval Vienna, Princeton, 1988, übersehen, das die Entwicklung der Wiener Universität und die Wurzeln des spätmittelalterlichen Antisemitismus in Österreich aufzeigt.

Die Politik der in Innsbruck und in Graz residierenden Habsburger nach der Teilung von 1379 wurde von Krieger nur am Rande behandelt, Herzog Friedrich IV. wurde nicht bereits 1415, sondern erst nach der Rückkehr Sigismunds nach Konstanz (1417) exkommuniziert. Bezüglich der Ausformulierung des Begriffes »Haus Österreich« stützt sich Krieger auf die schon widerlegte und auf Lhotsky zurückgehende These Heinrich Kollers, der Terminus sei in der Frühzeit Friedrichs III. entstanden. Zu dieser Thematik wären auch die Forschungen des französischen Historikers Jean-Marie Moeglin heranzuziehen. Neu sind im Umkreis Kriegers entstandene Studien etwa über den Romzug Friedrichs III. und seine Hinhaltenaktik gegenüber den Sforza und über die kirchliche Pfründenpolitik. Ob die Neubewertung der Politik des Kaisers durch die Arbeit an den Regesten Friedrichs das Gesamtbild seiner Leistungen grundlegend verändern wird, bleibt jedoch abzuwarten. Sein Verhalten gegenüber seinem zu Unrecht verkannten Bruder – und Universitätsgründer – Albrecht VI. und seinem Vetter Sigmond »dem Münzreichen«, die ihn etwa dazu führte, die Grafen von Sonnenberg oder die Truchsessen von Waldburg gegen die eigenen Verwandten zu mobilisieren, sein Versuch, die Eidgenossen 1461/62 gegen den Bruder und Vetter zu mobilisieren, zeigt, daß die höchste Würde im Reich durchaus auch zum Schaden der landesfürstlichen Politik der Dynastie eingesetzt werden konnte. Die lange Reichsabstinenz des Kaisers vom Ende des Zürichkrieges (1450) bis zum Regensburger Reichstag von 1471 kann bisher ebensowenig plausibel erklärt werden, wie die Nichtratifizierung des Züricher Friedens von 1478, der zum Verlust der Freigrafschaft Burgund führte. Die Frühzeit Maximilians I. und seine niederländische Politik – die auch in den Regesten Maximilians ausgespart blieb! – ist noch immer nicht hinreichend untersucht. Einige Unrichtigkeiten in Details sollen hier nicht aufgelistet werden, zumal der Verfasser kein Österreicher ist. Insgesamt gesehen bietet das knapp gehaltene Buch einen guten Einstieg in die Geschichte der Habsburger im Mittelalter – ähnlich wie das 1988 im Böhlau Verlag erschienene Werk »Habsburg und Österreich 1273–1493« von Günther Hödl.

Wilhelm Baum

LOTTE KÉRY: Die Errichtung des Bistums Arras 1093/94 (Beihefte der Francia, Bd. 33). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994. 472 S., 1 Abb. Geb. DM 136,-.

In ihrer umfang- und materialreichen Aachener Dissertation geht die Verfasserin den Entwicklungen nach, die zur Gründung des Bistums Arras und seiner Abtrennung vom Reichsbistum Cambrai in den Jahren 1093/94 führten. Daß den Bemühungen der Kirche von Arras ein so schneller Erfolg beschieden war, während andere Versuche von Umgestaltungen der kirchlichen Verhältnisse in Flandern und Nordfrankreich scheiterten oder erst nach mehrmaligen Anläufen gelangen, liegt in den besonderen

geopolitischen Gegebenheiten begründet und ist auch vor dem Hintergrund der kirchenpolitischen und kirchenrechtlichen Probleme der Zeit (Investiturstreit, päpstliche Versuche der Einflußnahme auf die kirchlichen Verhältnisse u. a.) zu sehen.

Vor einer Untersuchung dieser Bedingungen geht die Verfasserin an die Sichtung und Beurteilung der komplizierten Quellenlage. Hauptquelle für die Vorgänge um die Gründung des Bistums Arras sind die »Gesta Atrebatensium«, eine Sammlung von Briefen der Päpste Urban II. und Paschalis II. und der (Erz-) Bischöfe Rainald von Reims und Lambert von Arras, die mit verbindenden Texten zur Erhellung des historischen Geschehens zu einem Ganzen verwoben wurden. Die Sammlung bildete mit anderen Texten zusammen den »Codex Lamberti«, eine von der Arraser Kirche angelegte – heute verlorene – Dokumentation zur Geschichte der Bistumserrichtung. Die »Gesta Atrebatensium« liegen in insgesamt vier Redaktionen (g1–g4) vor, die sich vor allem durch die Auswahl und Anordnung der enthaltenen Briefe sowie die Ausführlichkeit der verbindenden Texte unterscheiden. Die erste Redaktion ist in einer den Ereignissen fast gleichzeitigen Handschrift aus Arras enthalten; die erste, noch moderate Überarbeitung (g2) stammt wohl aus der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts; die späteren Redaktionen (g3–g4) weichen erheblich von der Ursprungsversion ab. Eine zweite, ebenfalls den Ereignissen nahestehende Quelle zur Geschichte der Bistumserrichtung stellt die Schrift »De restitutione episcopi in Atrebatensi ecclesia« dar, eine den »Gesta« ähnliche, aber durch weitere Informationen ergänzte Dokumentation. Zweck dieses Werkes, das wohl in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts in Reims zusammengestellt wurde, ist die Untermauerung des vom Papst beanspruchten Mitspracherechts bei der Errichtung von Bistümern und der Einsetzung von Bischöfen, auch gegen den Widerstand des zuständigen Metropoliten. Kéry's Annahme der Abhängigkeit von den »Gesta« (dies liefe auf die Annahme einer Entstehung von g4 vor der Mitte des 12. Jahrhunderts hinaus, vgl. S. 125) scheint mir nicht zwingend; gerade die Fülle von Argumenten pro und contra sollte kein endgültiges Urteil zulassen.

Der besondere Charakter beider Werke liegt darin begründet, daß sie nicht historiographische Quellen im eigentlichen Sinne darstellen, sondern Dokumentensammlungen – Kéry nennt sie »Dossiers« –, die bestimmte politische Absichten verfolgen und die beschriebenen Vorgänge auch kirchenrechtlich begründen, wobei die »Gesta« mehr auf den Prozeß der Bistumserrichtung selbst, »De restitutione« mehr auf die Phase der Konsolidierung des neuen Bistums abheben.

Die Tatsache, daß bisherige Forschungen zum Thema auf der im Jahre 1700 veröffentlichten Ausgabe von Étienne Baluze fußen und in dessen Edition die späteste und am meisten überarbeitete Redaktion (g4) der »Gesta Atrebatensium« vorliegt, läßt die hier vorgelegte Neuedition der Gesta begrüßenswert erscheinen. Allerdings legt die Verfasserin als »edierten« Text eine realiter nie existente »Maximalversion« vor, ein Konstrukt aus allen vier Redaktionen, das vielleicht manchem Historiker nützlich erscheinen mag, dem Werk selbst aber nicht gerecht wird. Statt einer Aneinanderreihung von Versatzstücken hätte es sich unbedingt empfohlen, die »Gesta« nach der fast dem Geschehen gleichzeitigen Handschrift aus Arras (Signatur Bo) zu drucken (»De restitutione« wird ja in der Tat – wenn auch aus anderen Motiven – nach der ursprünglichen Redaktion ediert), die doch die »offensichtlich ursprüngliche Fassung« (S. 15) darstellt, und die später ergänzten Passagen der anderen Redaktionen in einen Anhang zu verweisen oder auf der rechten Seite gegenüberzustellen. So hätte man den »Gesta« ihre historische Gestalt belassen, was dem Werk eher gerecht geworden wäre. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, wie denn der kritische Apparat zu werten ist, wenn Varianten aus vier Redaktionsstufen gemischt werden und nicht nachzuvollziehen ist, ob es sich bei den Varianten späterer Handschriften um bewußte Änderungen des Redaktors – dann gehören sie in den *Textus receptus* der jeweiligen Redaktion – oder um echte Varianten handelt. Überhaupt zieht die Verfasserin des öfteren Textvarianten als Argumente für ihre Darstellung der Überlieferungsgeschichte heran (z. B. S. 50 »sehr auffällige Übereinstimmung in den Varianten«; S. 63f. »einem wörtlichen Textvergleich hält diese Hypothese jedoch nicht stand«; viele weitere Beispiele), ohne Belege zu liefern oder Proben ihrer Kollation mit Angabe zumindest der wichtigen Binde- und Trennfehler zu geben.

In der auf der Edition fußenden Darstellung der Ereignisse um die Bistumserrichtung in Arras (ab S. 211) schildert die Verfasserin zunächst die historischen Voraussetzungen, die zum Versuch der Kirche von Arras führten, das nach dem Tod Bischof Gerhards II. 1092 in Cambrai ausbrechende Schisma für ihre Zwecke auszunutzen. Das Argument, es handle sich im Fall von Arras um eine Wiedererrichtung eines bereits in der Spätantike bestehenden Bistums, wird als falsch entlarvt. Von entscheidender Bedeutung war jedoch, daß die Bistumserrichtung im Interesse der weltlichen Machthaber, des Königs von Frankreich und des Grafen von Flandern, und auch im Interesse des Papstes lag, der in diesem

deutsch-französischen Grenzraum seine Position gegenüber den Metropolen stärken und den Einfluß des Kaisers in Cambrai zurückdrängen wollte. Die wirtschaftliche und politische Blüte der Stadt Arras im 11. Jahrhundert und ihre Lage im zu Frankreich bzw. Flandern gehörenden Teil des Reichsbistums Cambrai verbesserten die Chancen auf ein eigenes Bistum ebenso wie die Handlungsunfähigkeit von Cambrai, wo erst 1107 wieder geordnete Verhältnisse eintraten. So konnte Arras die günstige politische Lage der Jahre 1092–1094 nutzen und das gesteckte Ziel erreichen. Dabei argumentierte die Stadt betont mit kirchenrechtlichen Argumenten: mit der angeblichen Wiederherstellung eines in der Spätantike erreichten Zustands, mit der (pseudoisidorischen) Idealzahl von 12 Bistümern für eine Kirchenprovinz, mit der Größe der Stadt, die einen eigenen Bischof erfordere. Nach der positiven Entscheidung Urbans II. wählten die Kanoniker der Marienkirche in Arras Lambert von Guines zum ersten Bischof, der am 19. März 1094 in Rom vom Papst die Weihe empfing.

Anschließend beschreibt die Verfasserin die ersten »Gehversuche« des neuen Bistums, seine Konsolidierung unter Bischof Lambert (1093–1115) und seinen Nachfolgern und die erfolglosen Versuche der Bischöfe von Cambrai, die Ausgliederung von Arras rückgängig zu machen. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse und Register der Handschriften, Namen und Sachen sowie ein lateinisches Wortregister beschließen den Band.

Eine etwas gerafftere Darstellung hätte dem Buch gut getan. Die Verfasserin hätte nicht jede Facette der verwirrenden Überlieferungslage und der komplexen kirchenrechtlichen Problematik bis ins Detail beleuchten müssen. Außerdem ist eine gewisse redaktionelle Flüchtigkeit nicht zu verkennen. Die Zusammenfassung (S. 418–433) wurde nicht in die Indices aufgenommen, und aufmerksames Korrekturlesen hätte nicht geschadet (S. 418: »Das bedeutet gleichzeitig, daß die anderen Textzeugen der Gesta Atrebatensium ... keinesfalls Auszüge aus einer bereits vorliegenden vollständigeren Fassungen zu betrachten sind«; leider nicht das einzige Beispiel). Dies trübt etwas den – sieht man von den editorischen Prinzipien ab – insgesamt positiven Eindruck, den diese Arbeit hinterläßt, die ein etwas abgelegenes und in vielen Handbüchern zur deutschen Geschichte kaum zur Kenntnis genommenes Geschehen wieder mehr in den Mittelpunkt des Interesses rückt.

Peter Engels

LOUIS CARLEN: Zeremoniell und Symbolik der Päpste im 15. Jahrhundert. Vorträge der Aeneas-Silvius Stiftung an der Universität Basel XXVIII (Vortrag vom 22. Mai 1991) (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 39). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1993. 48 S., 4 Bildtafeln. Sfr. 12.–

Mit »Zeremoniell und Symbolik der Päpste im 15. Jahrhundert« greift der Rechtsgeschichtler Carlen einen wichtigen Aspekt der Papstgeschichte auf, den er unter verschiedenen Gesichtspunkten entfaltet. Nach der Darstellung der Entwicklung des Papstwahlrechtes folgen Ausführungen über die Papstringe, die Bekanntgabe der Wahl und die damit verbundenen, bekannten stadtrömischen Praktiken wie die Plünderung der Wohnung des jeweiligen Gewählten. Konzis bringt der Verfasser das Wesentliche zum Namenswechsel, den Wappeninsignien, Titeln, Amtsbezeichnungen, Anreden und dem Ablauf der Feierlichkeiten bei der Inthronisation und Krönung sowie der seit dem 15. Jahrhundert wenig bedeutsamen Besitzergreifung des Lateran, aber auch das Sterbezereemoniell, die Grabmäler, die päpstliche Liturgie und die Praxis der Jubeljahre. Die Beispiele sind meist aus dem 15. Jahrhundert genommen, die Linien aber oft bis in die Entstehungszeit der jeweiligen Zeremonien und Symbole gezogen, so daß über die Zeit des Pontifikates Pius' II. (Aeneas Silvius Piccolomini) hinaus Entwicklungslinien deutlich werden.

Der Vortrag gibt jedem, der sich zum genannten Thema kundig machen will, eine klar strukturierte, mit weiterführender Literatur versehene Information, die normative Vorlagen (vgl. hierzu auch die Editionen von Marc Dykmans S.J., *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance*. 4 Bände, Brüssel–Rom 1977–1985) und Ereignisgeschichte zusammenbindet. Die zeitlich begrenzte Vortragsform dürfte weiterführende Fragestellungen leider verhindert haben; etwa die Analyse und Einordnung der päpstlichen Herrschaftsstilisierungen – wie sie z. B. bei den durch päpstliche Kunstpatronage entstandenen Werken und den humanistischen Papststilisierungen des ausgehenden Mittelalters und der Frühen Neuzeit nachweisbar sind – in einen größeren Zusammenhang, der auch die politik- und sozialgeschichtliche Perspektive berücksichtigte.

Heribert Smolinsky

MARIANNE SCHMITZ: Lebens- und Arbeitsweise zweier südfranzösischer Kollektoren in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in England (Europäische Hochschulschriften, Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Bd. 550). Frankfurt am Main u. a.: Verlag Peter Lang 1993. 264 S. Kart.

Thematisch greift diese Dissertation erheblich weiter, als der Titel vermuten läßt. Am Beispiel der Biographien und Arbeitsweise zweier päpstlicher Kollektoren – Rigaud d'Assier und Bernard de Sistre – wird Grundsätzliches über das Finanzwesen Johannes' XXII. (1316–1334) und Benedikts XII. (1334–1342) erörtert. Während die bisherige Forschung dies eher unter dem Gesichtspunkt der Behörden- bzw. Verwaltungsgeschichte betrachtete, belegt die Arbeit von Schmitz die Bedeutung persönlicher Elemente in der päpstlichen Finanzverwaltung. So war es beispielsweise ohne Protektion gar nicht möglich, in das Kollektorenamt aufzusteigen (beide untersuchten Kollektoren waren nicht adlig). Die zeitliche und regionale Begrenzung des Themas wurde gewählt, um an exemplarischen Fällen möglichst konkret sozialgeschichtliche Zusammenhänge darzustellen. Dazu fragt die Verfasserin u. a. nach der »Vorgeschichte«, Vorbildung und intellektuellen Fähigkeiten der Kollektoren, nach ihren charakterlichen Voraussetzungen, Berufserfahrung und dem Grund, weshalb gerade sie mit einem solch heiklen Amt betraut wurden. Ein wichtiger (und neuer) methodischer Ansatz ist ferner, die Kollektoren selbst nicht nur im »Funktionszusammenhang mit der apostolischen Kammer« zu untersuchen, sondern »als ein Subsystem für sich, das nach eigenen, sehr komplizierten Gesetzen wirksam war« (S. 9). Die Quellen werden sinnvoll miteinander in Beziehung gesetzt und ausgewertet (bei der kodikologischen Beschreibung der Rechnungslegung eines Kollektors hat sich ein kleiner Fehler eingeschlichen [S. 68]: mit vier Ternionen kommt man nicht auf 48 Blatt, gemeint sind offensichtlich vier Senionen).

Man darf den Versuch der Verfasserin, die Bedeutung persönlicher Elemente innerhalb der päpstlichen Finanzverwaltung herauszuarbeiten, als gelungen bezeichnen. So beweist die Dissertation etwa, daß bei der Arbeit der Kollektoren »nur schwer von einer institutionellen Kontinuität« ausgegangen werden kann. Da dem Kollektor kein eigener Mitarbeiterstab von der Kurie gestellt wurde, war es »primär seine persönliche Entourage«, die ihn bei der Abwicklung seiner Geschäfte unterstützte (S. 150), und deren Umfang und Zusammensetzung veränderte sich naturgemäß mit jedem Amtsinhaber. Gerade in diesem Zusammenhang ist die Rolle des Kollektors als »Patron« zu unterstreichen. Aufschlußreich vermochte die Verfasserin die Attraktivität des Kollektorenamtes darzustellen: Interessant war weniger die eigentliche Entlohnung, sondern die mit dem Amt verbundenen Möglichkeiten, einträgliche Benefizien für sich selbst oder seine Klientel zu erwerben oder für eine Gegenleistung zu vermitteln (S. 151).

Eine Reihe von 22 Übersichten (z. B. über die Zahlungsmoral der Annatenpflichtigen [S. 216] oder über die Einnahmen des Peterspfennigs [S. 229]) schließt die Studie ab. Hier wären einige ergänzende Erläuterungen hilfreich gewesen; auch sind die Übersichten teilweise wegen des Kleindrucks nur schwer lesbar. Das Buch enthält kein Register.

Detlev Zimpel

4. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

BERNHARD VON CLAIRVAUX: Sämtliche Werke. Lateinisch-deutsch. Bd. IV, hg. v. GERHARD B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia 1993. 913 S. Geb.

Seinem gesamten Jahrhundert prägte Bernhard, der 1153 als Abt der Zisterzienserabtei von Clairvaux starb, den Namen des »Bernhardinischen Zeitalters« auf. Aber nicht allein seine historische Bedeutung, sondern die lebendige Tradition der zisterziensischen Ordensfamilie, der er zur Blüte verhalf, gab den Anstoß zu dieser Edition. Zum 900. Geburtstag Bernhards erschien 1990 der erste Band einer deutsch-lateinischen Gesamtausgabe seiner Werke, betreut von den deutschsprachigen Zisterzienserinnen und Zisterziensern und ermöglicht durch die Arbeitsgemeinschaft St. Bernhard, einen Zusammenschluß von 27 Abteien und Prioraten des Ordens aus Deutschland, Österreich, Schweiz, Italien, Slowenien sowie den USA. Sie will »den gewandelten Verhältnissen und dem Fortschritt der Forschung Rechnung tragen« (Vorwort zu Band 1) sowie den Zugang zu den Quellen durch eine deutsche Übertragung nicht ersetzen, aber erleichtern. Der Editionsplan sieht nach den Traktaten in Band 1 und 2 sowie den Briefen in Band 2 und 3 die Predigten Bernhards in Band 5 bis 9 vor.

Der hier vorgelegte Band 4 enthält Predigten, Predigtstoffe und -entwürfe, bei denen teilweise unentscheidbar bleibt, ob sie in dieser Form mündlich gehalten wurden oder Bernhard für seine literarischen Neigungen die vertraute Form der Predigt wählte. Die lateinischen Texte sind – wie für die gesamte Ausgabe vorgesehen – aus der kritischen Ausgabe von J. Leclercq und H. Rochais, *Sancti Bernardi Opera* 1–8, Rom 1957–1977, fotomechanisch übernommen, einschließlich der Seitenzahlen, der Zeilenzählung und des textkritischen Apparates. Jeder edierte Text ist darüber hinaus versehen mit einer Einleitung und einem Anmerkungsstück zur deutschen Übersetzung, die alle wörtlichen, die für den Sinn relevanten und die im lateinischen Text nicht verifizierten biblischen Zitate in Klammern angibt. Ein Abkürzungsverzeichnis geht voran; das ausführliche Register präzisiert die Verweisstellen mit zusätzlichen Stichworten (897–913), berücksichtigt allerdings offenkundig die Anmerkungen nicht. Ein Überblick über Bernhards Leben sowie eine Bibliographie finden sich im ersten Band der Werkausgabe.

Ein Marienlob in vier Homilien (*In laudibus virginis matris*), die den Band eröffnen, bildet eine der frühesten Schriften Bernhards, entstanden während seiner Krankheit zwischen 1118 und 1123. Sie meditieren anhand des Verkündigungsberichts die Grundzüge des Erlösungsgeschehens in der Jungfrau und Mutter Maria. Nicht »Notwendigkeit«, »Fortschritt« oder »Nutzen« seiner Brüder leiten Bernhard, sondern er schreibt, um »meiner eigenen Andacht Genüge« zu leisten (S. 33). Hochgemute, geistlich kultivierte Individualität und demütige Selbstaufopferung gehören in Bernhards Persönlichkeit ebenso eng zusammen wie in seinen Schriften. Die Verbindung von Demut und Jungfräulichkeit in Maria gibt ihm Anlaß zu scharfen Warnungen an den geistlichen Stand vor falschem Selbstvertrauen: »besser, nicht Jungfrau zu sein, als dich überheblich der Jungfräulichkeit zu brüsten« (S. 43); »es erfüllt mich mit besonderem Schmerz, daß manche zwar den Prunk der Welt verachtet haben, in der Schule der Demut aber eher den Hochmut lernen und ... im Kloster unduldsamer werden, als sie es in der Welt gewesen wären« (S. 117). Münden Bernhards Betrachtungen einerseits ein in Ermahnungen an die Gläubigen, so andererseits in Anrufungen Marias, die sich dialogisch, ja fast identifizierend in die Dramatik ihrer Heilsentscheidung einschalten: »Sprich das Wort und nimm das göttliche Wort auf: gib das deine und empfang das göttliche! Sprich ein vergängliches Wort und umfasse das ewige! Was zauderst du? Was bist du voll Furcht? Glaube, erkläre dich bereit und nimm auf! Die Demut werde kühn, die ängstliche Scheu zuversichtlich!« (S. 115).

»An die Kleriker über die Bekehrung« (*Ad clericos de conversione*) entstand vermutlich im Zusammenhang mit einer Predigt, die Bernhard etwa 1139/40 vor Pariser »Kleriker«-studenten gehalten haben soll. Die parallel abgedruckte kürzere »Allerheiligenpredigt« Bernhards orientiert sich ebenfalls an den Seligpreisungen und könnte nach Meinung des Kommentators das »Schema« der Pariser Predigt dargestellt haben (S. 136f.). Ausgehend von der anthropologischen Dreiheit von Vernunft, Gedächtnis und Wille (*ratio, memoria, voluntas*), schildert Bernhard den im Glauben notwendigen Bekehrungsprozeß. Scharfen Tadel ernten alle, die leichtfertig den geistlichen Stand entwürdigten: »Doch wenn du auch das Volk vermehrt hast, Herr, so hast du doch nicht die Freude vergrößert (Ps 39,6) ... Man läuft überall zu den heiligen Weihen, und die Menschen reißen die sogar für die himmlischen Geister ehrfurchtgebieten Dienste ohne Ehrfurcht an sich, ohne Bedenken« (S. 233).

Den größten Raum innerhalb des Bandes beanspruchen die »Sentenzen« (*Sententiae*). Während sie nach Jean Leclercq »im wesentlichen auf spätere Niederschriften von Zuhörern zurückgehen«, möchte G. Winkler »die hypothetische Möglichkeit offen lassen, daß sich hier Bernhard Predigtskizzen angelegt hat« (S. 249). Die literarische Form dieser Texte, die zwischen wenigen Zeilen und mehreren Seiten Länge aufweisen, greifen mehrere Traditionen auf: die biblische Spruchweisheit mit Zahlenspielen, Allegoresen und Exempeln; die Apophthegmata Patrum; allerdings steht die Unterweisung der Mönche bei Bernhard nicht im Mittelpunkt und sind seine Texte »humanistischer, allgemeingültiger und spekulativer« formuliert (S. 251); nicht zuletzt verfolgen die Sentenzen offenkundig »das katechetische Ziel der mnemotechnischen Vermittlung von Glaubenswissen« (S. 252).

Acht »Parabeln« (*Parabola*e) schließen sich an die Sentenzen an. Auch hier zerstreut der Kommentator Bedenken gegen die Echtheit: »für etwas empfindliche Ohren mit einer ätherischen Auffassung vom Heiligen mag manches, was seiner erzählerischen Phantasie entsprungen ist, etwas erdhaf, ja derb erscheinen ... Aber Bernhard beherrschte offensichtlich verschiedene Stile, er konnte fabulieren und war, wie die vorliegenden Texte beweisen, sicher ein kurzweiliger Prediger und geschickter Katechet. Das mag das traditionelle Bild vom magenkranken Asketen vorteilhaft ergänzen« (S. 794f.). So begegnet etwa ein Mönch mit acht großen Paketen auf dem Weg zum Markt seinem Herrn Jesus Christus und erhandelt geschickt für Hunger, Armut und Elend die Verheißungen der Seligpreisungen: »Der Herr: Siehe da! Was

soll das? Mönch: Ein Korb voll Mist hat großen Wert für die Wurzel eines Baumes! Der Herr: Mir gefällt, was du da sagst! Wie hoch ist also der Preis für diese Ware? Mönch: Das Himmelreich!« (S. 877).

Der hier vorgelegten Ausgabe ist anzumerken, daß sie ein »innerzisterziensisches« Werk ist: Einleitungen und Anmerkungen bewegen sich weitgehend im Binnenraum der kommentierten Texte, d. h. bernhardinischer Spiritualität. Besondere Aufmerksamkeit gilt immer wieder der Frage nach der Erlösungstheologie Bernhards (S. 29, 717, 788, 839). Die Übersetzungen lassen bei aller Bemühung um Nähe zum lateinischen Wortlaut die Affinität zum Geist des Urtextes spüren. Gerade auf diese Weise wird eindrucksvoll deutlich, wie über alle Fremdheit der Sprache, der Bild- und Symbolwelt hinweg lebendige Tradition gelingen kann.

Barbara Hallensleben

LYDIA MAIDL: *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Neue Folge, Bd. 38). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994. XXXVII, 359 S. Kart. DM 64,-.

In seinem engagierten »Bekenntnis zu Thomas« (Schriften zur Theologie X, S. 11–20) spricht Karl Rahner die Hoffnung aus, »daß es immer wieder und aufs neue genug selbständig Denkende in der Theologie geben wird, d. h. aber solche, die auch den Mut haben, unmodern zu sein, in die harte Schule eines großen Meisters zu gehen, nicht für langweilig zu halten, was nur langsam und mühevoll erworben werden kann« (S. 19f.). Das Lohnende dieses Weges hat Lydia Maidl bei ihrer von Ulrich Horst OP begleiteten Dissertation an der Münchner Katholisch-Theologischen Fakultät erfahren: »Die Verfasserin der vorliegenden Arbeit bekennt daher gerne, daß die Überlegungen des Aquinaten für sie sowohl ein spannender und faszinierender Stoff des Nach-denkens wie auch ermutigende Anregung waren« (S. 4).

In einer Einleitung präsentiert sie eine Skizze heutiger theologischer Entwürfe zum Gebet, um »Fragen und Nöte unserer Zeit ... mit dem Erbe der Vergangenheit« zu konfrontieren (S. 3). Im Aufbau der Arbeit ergänzen sich ein historischer (S. 13–122) und ein systematischer Teil (S. 123–322); »Ausblick und Zusammenfassung« (S. 323–350) schließen sich an. Der Vergleich mit den Textvorlagen und vorausgehenden theologischen Entwürfen läßt die Akzentsetzung des Aquinaten bereits deutlich hervortreten: »Thomas löst das Gebet aus der klassischen Trias von *lectio, meditatio, oratio* und damit aus der Hinordnung auf die monastische Lebensform« (S. 10). Mit Recht sieht die Verfasserin diesen Wandel auf dem Hintergrund der neuen Gebetspraxis der Bettelorden: »Gebet und theologisches Lehren, das im Predigerorden als ein Stück Gottesdienst aufgefaßt wurde, sind ihm [Thomas] die beiden Grundpfeiler seines Lebens« (S. 4). Während in der zeitgenössischen Theologie das Gebet vorzugsweise als »frommer auf Gott gerichteter Affekt« (zit. S. 38) bestimmt wurde, erscheint es in der voll entfalteten Gebetslehre der *Summa theologiae* (II–II, 83) als der wesensgemäße Selbstvollzug des Geschöpfes auf dem Weg der Rückkehr zu Gott.

Treffend wählt die Verfasserin einen entsprechenden Schlüsselbegriff des Thomas zum Titel ihrer Dissertation: Das Gebet ist *desiderii interpres*, »Interpret des menschlichen Sehns« (II–II, 83,1 ad 1). Mit ihrer Deutung setzt sie an bei dem umstrittenen Begriff des *desiderium naturale* (S. 126–131), ohne auf die kontroverse Diskussion näher einzugehen. Nicht zufällig wird ihre Entfaltung der Gebetslehre des Thomas dabei zu einer Analyse der Grundstruktur seiner Theologie: »In der Lehre vom natürlichen Sehnen enthüllt Thomas grundlegend sein Verständnis des Menschen als endliches und zugleich auf Unendliches angelegtes Wesen« (S. 126). »Das Gebet ist ein ganz der transzendentalen Struktur des Menschen entsprechender Akt« (S. 139). Es gründet »in der Ur-Energie für die Selbstentfaltung des Menschen« (S. 131). Durch Vernunft und Wille wird diese Grundkraft des Sehns zu einem bewußten Vollzug. So ist das Gebet eng verbunden mit der theologischen Tugend der Hoffnung (*spei interpretativa*; II–II, 17,2 und 4; zit. S. 198). Es läßt den Menschen mitwirken an der göttlichen Vorsehung. Indem Thomas das Gebet als Grundvollzug menschlicher Existenz betrachtet, ordnet er es der Tugendlehre zu: Beten ist der höchste Akt der *religio*, die wiederum zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit zählt. Im Gebet konvergieren Frömmigkeit und Sittlichkeit; die Tugendlehre gewinnt einen »mystischen Grundzug« (S. 232).

Auf diesem Hintergrund werden zahlreiche Einzelfragen der Gebetstheologie des Thomas behandelt (Gebetsinhalt; Fürbittgebet; Kommunikation mit den Heiligen; Aktion und Kontemplation; Lobpreis

Gottes etc.). Eine Verbindung zur heutigen Fragestellung sieht die Verfasserin vor allem im Ansatz beim betenden Individuum: Letztes Ziel des Gebetes ist »die Vollendung der Herrschaft Gottes« (S. 249). Wie hoch Thomas die ekklesiale Dimension des Gebetes schätzt, zeigt unter anderem die zentrale Stellung, die er dem Vaterunser gibt. Doch gerade weil jedes rechte Beten die eine, gemeinsame Hinordnung auf Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe aufweist, mißt Thomas »dem Aspekt des gemeinsamen Vollzuges kein großes Gewicht bei« (S. 255). Von ihm selbst ist überliefert, »daß er das Gemeinschaftsgebet im Orden weniger, dafür aber das persönliche Gebet sehr häufig übte« (S. 255). Das Gebet soll nach einem Grundsatz der dominikanischen Konstitutionen »kurz und bündig« (*breuiter et succincte*) sein, damit die Brüder einerseits die *devotio* nicht verlieren und andererseits Zeit zum Studium haben (vgl. S. 275). Auch das laute Gebet, äußere Zeichen und Dauer sind nach dem Ziel der inneren Hingabe zu bemessen.

Eine Weiterführung und Vertiefung bietet der Abschnitt über »Das Gebet Christi« (S. 289–315) und die trinitarische Struktur des Gebetes (S. 315–322): »In seinen Ausführungen über das Gebet Christi führt Thomas auf höherer Ebene und als Erfüllung alle Dimensionen durch, die ihm für das Beten des Menschen entscheidend sind« (S. 315). Ihre Auswertung der Gebetstheologie des Thomas von Aquin faßt Lydia Maidl in vier Begriffen zusammen (vgl. S. 121, 336 und passim): *Pragmatisierung*: »das Gebet dient dem Wirken des Menschen, insofern es ihm die rechte Ausrichtung auf Gott schenkt« (S. 339); *Individualisierung*: »Nicht für einen bestimmten Stand, sondern für jeden Menschen ist das Gebet ein entscheidender Grundakt« (S. 336); *Demokratisierung*: Im Gebet »zeigen sich alle Menschen in gleicher Weise als wesentlich bedürftig vor Gott« (S. 336); *Rationalisierung*: Das Gebet ist nicht allein dem Affekt, sondern dem mit Vernunft und Wille vollzogenen geschöpflichen Wesen des Menschen zugeordnet.

Die Anlage der Arbeit entspricht dem wissenschaftlichen Standard einer Dissertation: Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis, eine klare, systematisch sinnvolle Gliederung, ein Anmerkungsapparat mit sorgfältigen Textzitationen und -verweisen, im Anhang Tabellen zu den Schrift- und Autoritätsziten in den einschlägigen Abschnitten des Sentenzenkommentars und der *Summa theologiae* sowie ein Namensregister. Etwas gehäuft sind den einzelnen Textabschnitten »Zusammenfassungen« beigefügt, die nicht immer durch eine wirklich weiterführende systematische Leistung gerechtfertigt sind.

Verwunderlich bleibt, daß die Verfasserin zwar die Schriften des Thomas über das Gebet auswertet, aber nicht ausführlicher auf die Gebete eingeht, die von Thomas selbst überliefert sind. Der Rückbezug auf die anfänglich vorgestellten Aspekte gegenwärtiger Gebetstheologie beschränkt sich auf eine knappe Bemerkung, die allerdings zum Weiterdenken mit Hilfe der vorgelegten Ergebnisse einlädt: »Mit seiner nüchternen Beschränkung auf das Wesentliche und der Verankerung des Gebetes im innersten Lebensimpuls des Menschen, seinem natürlichen Sehnen nach Glück, hat Thomas im Nachdenken über das Gebet einen Ansatz geschaffen, der auch für die Gegenwart von Aktualität sein kann« (S. 350).

Barbara Hallensleben

PETER DINZELBACHER: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1994. 463 S., 45 Abb. Geb.

Eine programmatische Illustration zum alttestamentlichen Hohenlied zierte den Einband: Christus in liebender Umarmung mit der Seele bzw. der personifizierten Kirche. Peter Dinzelbacher, durch zahlreiche Veröffentlichungen zum Themenbereich ausgewiesener Fachmann, beschränkt sich auf das Phänomen der Mystik im Bereich des Christentums. Im Anschluß an die klassische scholastische Tradition versteht er Mystik als »cognitio Dei experimentalis«, »auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis« (S. 9); sie »besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott« (S. 10). Ohne die generelle Unzulänglichkeit der Subjekt-Objekt-Trennung für die Beschreibung der Gottesbeziehung näher zu bedenken, setzt der Verfasser auf der Grundlage dieser Mystik-Definition seine inhaltlichen und methodischen Akzente:

Die zeitliche Grenze in der Mitte des 15. Jahrhunderts hat vorwiegend »arbeitsökonomische« (S. 22), nicht sachliche Gründe. Das Hauptaugenmerk gilt der »Erlebnismystik« im Unterschied zu theologischen Reflexionen dieser Erlebnisse sowie zur prinzipiell spekulativen, philosophischen Mystik; aufgrund dieser Prioritäten kommt »der Frauenmystik ... ein wesentlich größeres Gewicht zu, als man es sonst gewohnt ist« (S. 20). Die Erlebnismystik wird betrachtet als »ein Ausnahmephänomen, das nur sehr wenigen zuteil wurde und wird« (S. 11). Methodisch scheint es dem Verfasser »wesentlich, Mystik als *historisches*

Phänomen innerhalb der Gesamtgeschichte und als *historisches* Phänomen innerhalb eines Lebensschicksals zu begreifen« (S. 14). Mentalitäts- und kulturgeschichtliche Voraussetzungen werden in den einzelnen Abschnitten jeweils mit behandelt. Damit will Dinzeltbacher eine unverzichtbare Perspektive in die bislang vorwiegend theologische, philosophische und philologische Erforschung der Mystik einbringen. Seinem historischen Zugang entsprechend verzichtet der Verfasser auf eine Bewertung der untersuchten Phänomene, ohne das Problem der Unterscheidung der Geister und der psychologischen Analyse auszuklammern. Byzantinische und russische Mystik werden nicht ausführlich behandelt, finden jedoch in ihrem spezifischen Reichtum und dem wechselseitigen Einfluß zwischen West und Ost Erwähnung (S. 73f.).

45 Schwarz-Weiß-Abbildungen, überwiegend mit künstlerischen Darstellungen mystischer Erfahrungen, illustrieren den Text. Das Literaturverzeichnis gibt durch vorangestellte Hinweise auf allgemeine und spezielle Bibliographien, Fachzeitschriften und Nachschlagewerke Hilfen zum eigenständigen Weiterstudium. Ein Register beschließt den Band.

Ein Anfangskapitel über »Die biblischen Grundlagen« zeigt auf, »welche Passagen aus diesem so umfangreichen Textcorpus in christlicher Zeit besonders gern von den Verfassern mystischer Schriften zitiert wurden« (S. 23). Der Abschnitt über »Die Umwelt des frühen Christentums« schildert Verbindungslinien zu Platonismus, Stoa, Mysterienkulten, Herrscherkult und Judentum. Im Rahmen der »Alten Kirche« sieht Dinzeltbacher den Ansatzpunkt für die Entwicklung einer Christusmystik in der Identifikation mit dem leidenden und sterbenden Kyrios. Behandelt werden neben der Märtyrerfrömmigkeit, den Wüstenvätern und den für die mystische Tradition bedeutenden Kirchenvätern aus West und Ost auch die charismatisch-mystischen Elemente in den häretischen Bewegungen des Montanismus und der Gnosis. Eine Folge ihres Auftretens war, »daß die Kirche prophetischen Strömungen, besonders wenn sie von Frauen getragen wurden, skeptisch gegenüberzutreten begann« (S. 48).

Mentalitätsgeschichtlich erklärt Dinzeltbacher die Beobachtung, daß im Frühmittelalter, d. h. von der Völkerwanderung bis zum 12. Jahrhundert, keine erheblichen Zeugnisse über christliche Erlebnismystik vorliegen: Unruhen und kriegerische Auseinandersetzungen, der Vorrang äußerer Regeln vor moralischen Einstellungen und die Dominanz der Autorität im gesellschaftlichen wie im religiösen Bereich prägen die Zeit: »Christus wird noch nicht als Bruder gesehen ..., sondern vor allem als der ferne König, von dessen beiden Naturen die göttliche stark betont wird« (S. 77), zu dem eine innige Liebesbeziehung nicht bestehen kann.

Das Hochmittelalter erscheint als »Achszeit« (S. 89). »Die Zeit zwischen etwa 1050 und 1150 markiert den mentalitätsgeschichtlich bedeutendsten Bruch vor der Aufklärung« (S. 97): Anstieg der Bevölkerung, größerer allgemeiner Wohlstand, Ausbildung neuer Sozialschichten (Bürgertum), kulturelle Pluralismen, Trennung von religiösem und profanem Bereich, Intellektualisierung des Denkens (Universitätsgründungen), stärkere Mobilität – diese Faktoren führen eine »neue Individualisierung« (S. 91) herauf. Das individualisierte »Verhältnis der liebenden Seele zu ihrem Gegenüber« (S. 96) entwickelt sich parallel sowohl in den weltlichen Geschlechterbeziehungen wie auch in der Christusbeziehung. So »ist die Erlebnismystik des hohen und späten Mittelalters durchgehend Christusmystik ...: im Vordergrund steht nunmehr der leidende und liebende Mensch Jesus, nicht mehr, wie im Frühmittelalter, der ferne und richtende Gottkönig« (S. 96). Der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux (1090–1153) findet eine seinem herausragenden geschichtlichen Einfluß gebührende Würdigung.

Für das Spätmittelalter bilden im 13. Jahrhundert noch einmal die Ordensgemeinschaften das Gliederungsprinzip. Doch beginnt sich die ursprünglich monastische Mystik auch außerhalb der Klöster zu verbreiten. Unter den Frauen entwickelt sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts geradezu eine sozial-religiöse Strömung, die neue Lebensformen ausprägt, etwa das Beginentum. Brautmystik und Passionsmystik, z. T. auch eine eucharistische Mystik, sind die zentralen Erscheinungsformen (S. 271). Auf der männlichen Seite nimmt die Intellektualisierung zu: »Künftig wird die ekstatische Mystikerin die katholische Mystikerin par excellence sein und der scholastisch theoretisierende und in der Volkssprache lehrende Mystiker der katholische Mystiker par excellence« (S. 161). Auch unbekanntere Persönlichkeiten und exzentrische Phänomene werden nicht ausgeklammert und zeigen »die Ambivalenz, mit der außer-normale Phänomene als Zeichen von Heiligkeit oder von Hexerei beurteilt werden konnten« (S. 351).

Das 14. und das 15. Jahrhundert werden nach Regionen gegliedert vorgestellt. Der Anteil der Laien an der Mystik wächst. Dem Realismus in Wissenschaft und Kunst entspricht im Bereich der Mystik die Betonung des Schauens. In der Erlebniswelt und der sprachlichen Gestalt konstatiert Dinzeltbacher eine gewisse »Feminisierung; der hoch- und spätmittelalterlichen Spiritualität« (S. 322); brautmystisches Empfinden liegt auch bei männlichen Mystikern vor.

Der »Diffusion der Mystik in der allgemeinen Frömmigkeit« ist das Schlußkapitel gewidmet. Die Verbreitung erfolgte über das mystisch inspirierte Schrifttum, darauf aufbauende Traktate und Gedichte, über Predigten und ikonographische Neuerungen in der bildenden Kunst. Der Reichtum des Befundes belegt eindrucksvoll das Schlußwort des Verfassers: »Gerade da die Konzepte der mittelalterlichen Mystik, intellektuelle wie emotionelle, nicht auf abgesonderte Charismatiker und Charismatikerinnen oder esoterische Zirkel beschränkt blieben, sollten sie als Komponenten der europäischen Mentalitätsgeschichte in das historische Gesamtbild des Mittelalters einbezogen werden. Es dürfte kaum übertrieben sein, wenn man die Linie mancher Entwicklung der Neuzeit, speziell die der typisch europäischen Emotionalität – auch in ihren späteren, säkularisierten Formen – von Tendenzen ableitet, die sich zuerst, wenn auch nicht exklusiv, in den Erlebnissen und Lehren mittelalterlicher Mystiker und Mystikerinnen zeigten« (S. 440).

Barbara Hallensleben

STEFAN ZEKORN: Gelassenheit und Einkehr. Zu Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 10). Würzburg: Echter Verlag 1993. 256 S. DM 42,-.

Im Rahmen des wachsenden Interesses an der deutschsprachigen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts verdient die Münsteraner Dissertation von Stefan Zekorn, in deren Mittelpunkt die Lebenslehre des Straßburger Dominikaners Johannes Tauler (1300–1361) steht, besondere Beachtung. Dies nicht nur, weil sie ein dringendes Forschungsdesiderat einlöst, sondern auch des gewählten textnahen Ansatzes wegen, aus dem für den Verfasser die Thematik, die Gliederung seiner Arbeit und deren Durchführung im Sinn einer »kontextuellen Interpretation« (S. 19) resultiert. Diesem Ansatz entsprechend entfaltet der Verfasser nach einführenden Bemerkungen zur Taulerrezption und -forschung sowie der genaueren historischen Situierung Taulers dessen Entwurf eines geistlichen Lebens unter den Aspekten der Beziehung von Gott und Mensch, den Grundhaltungen und geistlichen Übungen des Menschen sowie den Zielen des geistlichen Lebens. In einem abschließenden fünften Kapitel versucht der Verfasser dann, unter anderem durch einen Vergleich mit anderen theologischen Positionen die Eigenart des Taulerschen Entwurfes genauer zu konturieren. Dabei kommt Zekorn zu dem Ergebnis, daß die in Taulers Predigten zutage tretende Konzeption nicht nur von einem radikalen Theozentrismus geprägt ist, sondern auch das konkrete Menschsein berücksichtigt. Für Tauler resultiert daraus – so der Verfasser – zum einen die Ambivalenz jeglichen Vollzuges: je nach Intention, ich- oder gottbezogen, kann jeglicher menschliche Vollzug zu Gott hin oder von Gott weg führen. Zum anderen ergibt sich auch eine neue Situierung des Menschen: Der geistliche Mensch steht in einer ständigen Spannung zwischen außen und innen, zwischen Motivation und zutage tretender Aktion, so daß man seine Position – so Zekorn – im »Zwischen« von *vita activa* und *passiva*, von »eigener Tätigkeit und *lidikeit* sowie zwischen Vollkommenheitsstreben und diesbezüglicher *gelassenheit*« (S. 233) genauer lokalisieren kann. Erst wenn der Mensch die Einkehr in den *grund* vollzogen hat, werden diese Ambivalenzen und Spannungen hinfällig. Bis dahin bleibt dem Menschen nur übrig, auf dem ihm von Gott zgedachten individuellen Lebensweg sein Subjektsein relativieren zu lernen, damit Gott zum alleinigen Subjekt werden kann und der Mensch infolgedessen allein in und aus der Gottesbeziehung zu leben vermag. Von diesem Endzustand des geistlichen Lebens aus lassen sich, wie der Verfasser deutlich macht, die maßgeblichen Elemente gewinnen, die den Prozeß und die Struktur der menschlichen Selbstverwirklichung bestimmen: (1.) Selbstverwirklichung ist nur als Selbstvernichtung möglich (S. 79), als Relativierung und Entfernung alles dessen, was dem Willen Gottes entgegensteht. (2.) Selbstverwirklichung erfolgt im Hin und Her von Natur und Gnade, ist nicht machbar, verlangt jedoch bestimmte Grundhaltungen (*diemuot*, *gelassenheit*, *lidikeit*) und Handlungen (inneres und äußeres Wirken, Gebet, Betrachtung, Sakramentenpraxis).

Die in der gründlichen Studie von Zekorn entfaltenen, hier nur andeutungsweise skizzierten Aspekte von Taulers Konzeption einer geistlichen Lebenslehre regen zu vielfältigen Überlegungen an; einige seien im folgenden genannt:

(a) Wenn »ausnahmslos alles ... relativ auf Gott hin« ist (S. 232), verliert alles seine feststehende Bedeutung; es kann je nach Einstellung des Menschen zugleich hilfreich und hinderlich sein auf dem Weg zu Gott. Damit wird die menschliche Subjektivität zu einem maßgeblichen Faktor des geistlichen Lebens. Zu fragen ist in diesem Zusammenhang: Wie gelingt es Tauler, so von Gott und dem an ihm orientierten

geistlichen Leben zu sprechen, daß die menschliche Subjektivität nicht in ihrer egozentrischen Position und damit auch in ihrer Distanz zum Gesagten verharrt, sondern bewegt wird zu einem lebendigen Umgang mit dem in der Predigt Thematisierten?

(b) Taulers programmatische Infragestellung jeglichen theologischen Systems (s. V 45, 196f.) muß genauer bedacht werden, zumal Tauler selbst in bestimmten theologischen Traditionen steht und von der theologischen Tradition bereitgestellte Kategorien und Schemata benützt (S. 191ff.). Meines Erachtens führt jedoch kein Weg an der Beobachtung vorbei, daß er Tradition nur übernimmt, um sie letztlich scheitern zu lassen (Vgl. z. B. in Pr 39 die Überwindung des traditionellen Weges der Gotteserfahrung über die Natur).

(c) An vielfältigen Brüchen und der assoziativen Aneinanderreihung von Gedanken bei Tauler (Zekorn spricht von »gelegentlichen Widersprüchen und fehlender Systematik«, S. 227) zeigt sich, daß individuelles Leben nicht regulier- und kontrollierbar ist. Tauler realisiert diese Einsicht dadurch, daß er in Opposition zu jeglicher Systematisierung des geistlichen Lebens die Prävalenz der persönlichen Erfahrung herausstellt – in ihrer Einseitigkeit eine problematische, aber gerade deshalb mit Aufmerksamkeit zu verfolgende Denk Voraussetzung. Zu fragen ist, ob die Beschreibung dieser Erfahrung – in Ergänzung zu der vom Verfasser gewinnbringend gewählten Methode – nicht ein interpretatorisches Verfahren verlangt, das bei dem jeweiligen Text einer Predigt als dem unmittelbaren Kontext des jeweiligen Themas ansetzt und durch die Untersuchung von Lexik, Syntax, Rhetorik, Bildsprache etc. die Entfaltung eines Themas im Rahmen einer Predigt verfolgt. Nur so läßt sich letztlich der Gefahr begegnen, auch dort zu harmonisieren und zu systematisieren, wo es der Autor selbst gerade nicht gewollt hat.

Michael Egerding

PETER DINZELBACHER: *Mittelalterliche Frauenmystik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1993.

343 S. Geb.

Bei dem vorliegenden Band handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die der Verfasser hier in überarbeiteter und ergänzter Form vorlegt. Seine Absicht ist, einem offensichtlich weiter gefaßten Leserkreis die Frauenmystik des Mittelalters als besondere Form der Religiosität nahezubringen. Neben der Einleitung enthält der Band 12 Beiträge, von denen die eine Hälfte (Nr. III, V–IX) biographischen Charakter trägt, die andere (Nr. I, II, IV, X–XII) übergreifende Themen der Frauenmystik behandelt.

Kap. I »Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick« (S. 16–26) nennt in geraffter Form eine Vielzahl von Mystikerinnen des Mittelalters seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und stellt fest, daß trotz der Bildung gewisser Zentren (Belgien/Niederlande, Oberrhein, Norditalien) die Entwicklung der Frauenmystik eine gesamteuropäische Erscheinung ist. In Kap. II »Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen« (S. 27–77) arbeitet Dinzeltbacher den Aspekt der vorwiegend religiös motivierten Verweigerungshaltung gegenüber traditionellen Formen weiblicher Existenz als entscheidenden Ansatz zum Verständnis der religiösen Frauenbewegung heraus. Darüberhinaus stellt er die Bewegung in die sozialgeschichtlichen Zusammenhänge des 12. und 13. Jahrhunderts (Beginnenwesen, Entstehung der Reform- und der Bettelorden) und nimmt in ihrer Bewertung eine Abgrenzung gegenüber feministischen Fragestellungen vor (wie auch schon in Kap. I, S. 25f.). Kap. III »Die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau. Bildwelt, Erlebnisweise und Zeittypisches« (S. 78–101) befaßt sich mit der neben Hildegard von Bingen frühesten »Vertreterin« der Frauenmystik, bei der noch das von Jenseitsvisionen geprägte religiöse Erleben im Gegensatz zur Christus-zentrierten Erlebniswelt späterer Mystikerinnen im Vordergrund steht. In Kap. IV geht der Verfasser anhand von Beispielen aus dem niederländisch-belgischen Raum der Frage »wie wird frau Mystikerin?« nach und untersucht, inwieweit »Kindheit und Jugend mittelalterlicher Mystikerinnen« (S. 102–122) entscheidende Impulse für ihre spätere Entwicklung geben. Die Kapitel V bis IX befassen sich mit Mystikerinnen des 12.–14. Jahrhunderts, die meist nicht im Zentrum der Mystikforschung stehen: Ida von Nivelles (S. 123–135), Lutgard von Tongeren (S. 136–187), Hadewijch (S. 188–204), Marguerite d'Oingt (S. 205–230) und Agnes Blannbekin (S. 231–250). In Kap. X »Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina« (S. 251–284) stellt Dinzeltbacher aus einer kleinen Zahl von Mystikerinnen, die ihrem Geschlecht auferlegten Beschränkungen einer öffentlichen Tätigkeit überwinden und politisch und gesellschaftlich nach außen gewirkt haben, die drei bekanntesten vor: Hildegard von Bingen (1098–1179), Birgitta von Schweden (1302/03–1373) und Katharina von Siena

(1347–1380). Kap. XI »Heilige oder Hexen?« (S. 285–303), die kurze Skizze einer vom Verfasser angekündigten Monographie zum Thema, stellt die Ambivalenz von Phänomenen der Entrückung oder Ekstase dar, die bei der Beurteilung charismatisch begabter Frauen als Zeichen der Hexerei oder der Heiligkeit angesehen wurden. Kap. XII schließlich befaßt sich mit dem schwierigen Geschäft der »Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters« (S. 304–331) und setzt sich vor allem mit der germanistischen Richtung der Mystikforschung kritisch auseinander, die die Schriften der Mystikerinnen textimmanent, losgelöst von der Person der Autorin und auf pädagogisch-didaktische Motive verengt, interpretiert. Nur ein interdisziplinärer Ansatz wird, so plädiert Dinzelsbacher zurecht, den häufig so schwer zugänglichen mystischen Texten gerecht. Ein zuverlässiges Register rundet den Band ab.

Da die Beiträge für diesen Band nach Aussage des Verfassers (S. 12) ergänzt und überarbeitet sowie fremdsprachige Zitate übersetzt wurden, hätte es sich angeboten, die Bibliographie zusammenzufassen und die Anmerkungen zu vereinheitlichen. Jetzt muß der Leser auf der Suche nach bibliographischen Informationen an fünf verschiedenen Stellen nachschauen (S. 12–14, 74–77, 120–122, 280–284, 302f.). Auch die Inkonsequenz in anderen Bereichen verleiht dem Band nicht gerade einen homogenen Charakter, z. B. bei den Lebensdaten der Mystikerinnen: Ida von Nivelles lebt 1199–1231 (S. 22) oder um 1198–11. 12. 1231 (S. 123), 1198/1200–1231 (S. 107) oder gar ca. 1190–1231 (S. 182); Beatrijs von Nazareth wird 1204/05 (S. 22) oder 1200 (S. 107) geboren. Die Beispiele ließen sich vermehren. Auch inhaltlich wiederholt sich vieles. Der vorliegende Band bietet zwar eine insgesamt gute Einführung in die Problematik, kann jedoch nicht die immer noch fehlende und auch vom Verfasser (S. 16) als *Desiderat* bezeichnete Gesamtdarstellung einer Geschichte der mittelalterlichen Frauenmystik ersetzen.

Peter Engels

SABINE TANZ/ERNST WERNER: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen (Beiträge zur Mentalitätsgeschichte, Bd. 1). Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1993. 303 S.

Ende der sechziger Jahre trat die neuere Mentalitätsforschung ihren Siegeszug an. Befanden sich bei der französischen *Annales*-Geschichtsschreibung vorwiegend die langwirkenden, kaum veränderlichen Strukturen und stabilen Systeme im Blick, machen sich inzwischen neue Strömungen bemerkbar. Interessant sind nun auch die Veränderungen im Mentalitätsbereich, Strukturbrüche, die innerhalb weniger Jahre nachweisbar sind. In diese Entwicklung reißen sich die Herausgeber der »Beiträge zur Mentalitätsgeschichte« ein, deren erster Band mit vorliegender Studie erschien. Aus der Feder von *Ernst Werner* stammt das Kapitel 2 (S. 35–127) über »Laienreligiosität im Spiegel süddeutscher Frauenmystik des 14. Jahrhunderts«. Die für den Untersuchungsgegenstand zentrale Frage lautet, inwiefern Visionen Mentalitäten reflektieren (S. 33). Durch die Interpretation von Motivketten, ihre Traditionsgebundenheit und Variation, soll die Stereotypik der Schwesternbücher, Visionen und Revelationen hinterfragt und die Möglichkeit einer spezifisch weiblichen Religiosität erörtert werden (S. 39). Werner kommt zu dem Schluß, daß die kultivierte Introvertiertheit der Frauen zu einem Mentalitätswandel führte. Sie war Ausdruck des Bemühens, die ins Wanken geratene Autorität der Amtskirche durch neue Autoritäten zu ersetzen und eine geistige Alternative zu bieten (S. 257). »Feminisierte Religiosität stellte den Versuch dar, die innere Kirchenkrise, d. h. Unglauben, Paganismus, Angst und seelische Not, Bilder des Todes und des Schreckens der kursierenden Apokalyptik zu überwinden oder zu neutralisieren. Das machte ihr historisches Proprium und ihre geschichtliche Bedeutung aus, aber das unterschied sie auch von den ins Prophetische und Politische gerichteten Aktivitäten der Visionärinnen des 15. Jahrhunderts« (S. 127). Mit letzterem befassen sich die Beiträge von *Sabine Tanz* in Kapitel 3–5 (S. 129–248) am Beispiel der Visionen und Prophezeiungen von Constance de Rabastens, Marie Robine, Jeanne-Marie de Maillé und Jeanne d'Arc. Die politischen Visionen des französischen Spätmittelalters reflektieren vor allem die Konflikte und Zweifel, mit denen sich »illitterati« und Laien vor dem Hintergrund des Großen Schismas, des Bürgerkrieges und des Hundertjährigen Krieges konfrontiert sahen. Sie waren eine Art der Lebens- und Konfliktbewältigung innerhalb eines Emanzipationsprozesses spätmittelalterlicher Laien von der geistigen Bevormundung durch Amtskirche und Theologie. Über die Akzeptanz der Charismatikerinnen und ihrer Botschaften entschied seitens der Amtskirche politische und religiöse Opportunität (vgl. S. 256–264).

Die vorliegende Studie gibt Einblick in das große Potential an neuen Erklärungsmöglichkeiten für alte Fragen, über die die Mentalitätshistoriographie verfügt, und sie wirft neue Fragen auf. Sie ist ein Plädoyer

für eine Humanisierung der Geschichtsbetrachtung und Historisierung des Menschenbildes (S. 13). Zugleich treten Grenzen und Schwierigkeiten zutage. Einerseits haben wir es bei Mentalitäten mit kollektiven Phänomenen zu tun, andererseits unterliegen die einschlägigen Quellen bestimmten Auswahlkriterien. Entscheidend bleibt folglich die Interpretationsleistung der historisch Forschenden, die fremde Sinnwelten mittels einer Sprache erklären, die grundsätzlich von ihrer eigenen Welt nicht abzulösen ist. Die Aufforderung zu interdisziplinärer Arbeit ist für die Mentalitätsgeschichte eine Notwendigkeit (S. 33). Von theologischer Seite ist u. a. darauf hinzuweisen, daß in der vorliegenden Studie z. B. die Selbstzweifel der visionär Begabten als »typisch« für den Prozeß zunehmender Institutionalisierung und Klerikalisierung der katholischen Kirche im Spätmittelalter interpretiert werden (vgl. S. 181, 200–202). Unberücksichtigt bleibt hierbei, daß die Erkenntnis menschlichen Unvermögens angesichts der zu verkündigenden Botschaft zum Allgemeintum prophetisch-mystischer Erfahrung gehört, wie es bereits im Alten und Neuen Testament vielfach bezeugt wird.

Nicht weniger problematisch ist die unkritische Haltung gegenüber dem Inhalt der Visionen. Alles ist repräsentativ. Es wird behauptet, daß keine Differenzierung zwischen Transzendenz und Immanenz existierte (S. 29; vgl. S. 163f.). Dem widerspricht die Praxis der Unterscheidung der Geister und das jahrhundertalte Wissen um die Möglichkeit falscher Prophetie. Gerade die von den Herausgebern zitierte Studie Karl Rahners (S. 31), den man den Religionshistorikern zuordnet, bietet Urteilskriterien hinsichtlich der inhaltlichen Qualität visionärer Erscheinungen und Prophetien. Wenn Hildegard von Bingen ihr Saeculum als feminin charakterisiert (S. 17), geschieht dies entgegen der vorliegenden Interpretation eindeutig pejorativ (vgl. Lautenschläger, Hildegard von Bingen, 1993, S. 141, 171). Durch einen Fehler bei der Drucklegung brechen in der mir vorliegenden Ausgabe die Ausführungen auf S. 248 mitten im Satz ab.

Insgesamt ist das Vorhaben der Herausgeber zu begrüßen, auf eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie im Sinne theoretisch und terminologisch geschlossener Modelle zu verzichten. Die offenkundige Unschärfe des Gegenstandes kann mit bedingt sein durch die Neuheit und mangelnde Gewohnheit dieser Betrachtungsweise komplexer gesellschaftlicher Beziehungsgeflechte. In jedem Fall wird diese relativ junge geschichtswissenschaftliche Teildisziplin den weiteren Diskurs bereichern.

Gabriele Lautenschläger

PETRA HÖRNER: Dorothea von Montau. Überlieferung – Interpretation. Dorothea und die osteuropäische Mystik (Information und Interpretation, Bd. 7). Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1993. 566 S.

Am 9. Januar 1976 bestätigte Papst Paul VI. die Kanonisation der Mystikerin, Klausnerin, Patronin Preußens und des Deutschen Ordens Dorothea von Montau (1347–1394). Die Beschäftigung mit Person und Werk blieb in der Vergangenheit meist Forschern und Forscherinnen überlassen, die aus Ostgebieten stammten oder aber mit der Geschichte der Siedlungsgebiete befaßt waren (S. 115). Damit ging das literaturwissenschaftliche Urteil einher, das Dorotheenschrifttum sei in die Deutschordensliteratur einzugliedern. Erst in jüngster Zeit erscheint es auch im Umfeld der Mystik (S. 125 u. S. 128). Die 1992 als Dissertation in Heidelberg angenommene Arbeit von Petra Hörner ist ein Meilenstein innerhalb der Dorotheenforschung. Einleitend legt die Verfasserin dar, wie die Lebensdaten durch rechnerische Rückschlüsse aus den biographischen Angaben der Lebensbeschreibung gewonnen werden können (S. 11–23) und stellt ihre Verfasser, Johannes Marienwerder und Nikolaus Humilis, vor (S. 24–32). Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Frage nach der Überlieferung (S. 33–207) und Interpretation (S. 208–386) der Texte. Die mittelalterlichen Handschriften und Inkunabeln werden gesichtet, die Rezeptionsgeschichte vom Mittelalter bis zur neuesten Zeit verfolgt (S. 101–140), das durch neu aufgefundenene Handschriften erweiterte Textcorpus wird interpretiert und die deutsche Vita mit der Vita Latina (S. 141–181) und dem Septilium (S. 182–197) verglichen. Christus- und Mariennachfolge, Leib-Seele-Konflikt, Martyrium, Leidensmystik und Besserung des Menschen lassen sich neben dem Phänomen der Gottesgeburt und der Relevanz der Eucharistie als charakteristische Merkmale der Mystik Dorotheas herausfiltern (S. 383), wobei die Blüte des mystischen Erlebens durch den Einfluß einer speziell in Osteuropa sich herausbildenden Beichttradition erfahren wird (S. 322–386).

Neben dem kritisch geprüften historischen Fakten- und Datenmaterial, einer werkimmanenten Analyse sowie werktranszendenten Untersuchungen fragt die Verfasserin in Kapitel IV folgerichtig nach der kulturhistorischen Einordnung der Mystik Dorotheas und untersucht ihr Verhältnis zur osteuropäischen Frauenmystik (S. 387–509).

Die Arbeit von Hörner zeichnet sich durch solide Sachkenntnis und umfassende Vertrautheit mit dem Forschungsgegenstand aus. In der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Standpunkten werden die einzelnen Positionen erläutert und die eigene Stellungnahme klar begründet.

Drei Aspekte seien genannt, die für das inhaltliche Verständnis des Dorotheenschritftums von Bedeutung sind: 1) Wichtig ist der Hinweis auf die unterschiedlichen Zeitschichten aus denen sich die Vita zusammensetzt, weil das biographische Datenmaterial im Dienst der inneren religiösen Entwicklung steht (S. 197). 2) Die Kluft zwischen Erlebtem und Mitzuteilemendem verdichtet sich für Dorothea in der äußerst widerspruchsvollen Situation, sowohl einem Schreibbefehl als auch einem Schweigegebot verpflichtet zu sein. Für Hörner hat dieser Widerspruch nicht im menschlichen Fassungsvermögen, sondern im transzendenten Bereich seine Wurzeln (S. 209). Durch ihr vorbildliches Leben, gleichsam als *lectio viva*, soll die Mystikerin das Unbegrifflich-Unfaßbare aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit führen (S. 220f.). 3) Damit in Zusammenhang steht Dorotheas Verständnis des Verhältnisses von *vita activa* und *vita contemplativa*. »Der Akzent liegt auf der zweiten Lebensform, die aber die erste zur Voraussetzung hat« (S. 314). Die Kontemplation, verstanden als Frucht »innerer Arbeit« (vgl. S. 339), erweist sich als Notwendigkeit für die *vita apostolica* und somit als Grundlage für eine *actio*, die in der *contemplatio* gründet (S. 314).

Ein Wörterverzeichnis und Register sowie ein 37 Seiten umfassendes Literaturverzeichnis runden die Dissertation ab. Den Lesern und Leserinnen wird eine Fülle von Detailwissen geboten. Für künftige weiterführende Studien, etwa im Hinblick auf eine vertiefte theologisch-systematische Erschließung der Materie, bietet die vorliegende Arbeit eine unerläßliche Grundlage. *Gabriele Lautenschläger*

BEATRICE W. ACKLIN ZIMMERMANN: Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten (Dokimion. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 14). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1993. XVI, 187 S. Kart.

Beatrice W. Acklin Zimmermann legt hier eine Studie vor, die im Januar 1992 von der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg als Dissertation angenommen wurde. Sie befaßt sich mit den in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts von Frauen verfaßten Nonnenviten der süddeutschen und schweizerischen Dominikanerinnenklöster Adelhausen, Engelthal, Kirchberg, Weiler, Underlinden, Katharinal, Oetenbach und Töss. Die den Gang der Arbeit bestimmenden Fragen zielen darauf, »ob sich in den Schwesternbücher Anhaltspunkte für spezifisch theologische Kenntnisse und Ansätze zu einem theologischen Denken finden« (S. XII). Die Untersuchung wird in zwei Hauptteile gegliedert: 1. Hinführung zu den Nonnenviten (S. 5–56); 2. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten (S. 57–171). In ihren methodischen Überlegungen (S. 5–19) stellt die Verfasserin ihre Vertrautheit mit Fragestellungen und Perspektiven historischer Frauenforschung unter Beweis. Ihre Untersuchung will dazu beitragen, die Nonnenviten aus einem »anderen Blick« zu lesen und zu interpretieren. Ein erster Schritt besteht in der »Entlarvung und Kritik« bisheriger androzentrischer Deutungen. In einem weiteren Schritt geht es darum, bislang verschüttetes Denken von Frauen zutage zu fördern (S. 18). Die Schwesternbücher lassen – so lautet ein erstes Fazit – ein grundsätzlich hohes Bildungsniveau und eine dezidierte theologische Aufgeschlossenheit der Nonnen erkennen sowie auf einen angeregten wechselseitigen Gedankenaustausch zwischen den Schwestern und ihren Seelsorgern, den *fratres docti*, schließen (S. 55f.). Im zweiten Hauptteil richtet sich die Aufmerksamkeit auf die den Nonnenviten eingepprägten theologischen Denkfiguren der Eucharistie und der Passion Christi. Dies geschieht unter dem Blickwinkel narrativer Theologie. Denn aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur mittelalterlichen Exemplarliteratur bietet sich von hieraus ein geeigneter Zugang, um sowohl der Erzählstruktur der Viten gerecht zu werden als auch ihre theologischen Implikationen zu entschlüsseln (vgl. S. 57–61). Ein Verständnis von Theologie als »verdichteter Erzählung der Lebensgeschichte vor Gott« (S. 101) tritt besonders sinnfällig in der Passionsfrömmigkeit der Nonnen zutage. Die Viten setzen dort an, stellt die Verfasserin fest, »wo die einer bedrängten Zeit ausgesetzten, von Armut, Krankheit und Leid nicht verschonten religiösen Frauen sich wiederfinden, nämlich beim leidvollen Lebensweg dessen, der um vom Leiden zu befreien, sich entäußert hat und Mensch geworden ist« (S. 164).

Der Verfasserin ist es gelungen, den ebenso eigenständigen wie ernstzunehmenden theologischen Beitrag herauszuarbeiten, den die Nonnenviten leisten. Dieser liegt vor allem in der Betonung der persönlichen Gottesbeziehung begründet, d. h. in der subjektiven Präzisierung christlicher Glaubenssätze

(S. 149). Anerkennenswert ist das Bemühen, die Methoden und Zielsetzungen historischer Frauenforschung »vorsichtig und bescheiden zu formulieren«, da es nicht großartiger neuer Methoden, sondern einzig eines anderen Blickwinkels bedarf, um andere Erkenntniszusammenhänge zu gewinnen (vgl. S. 17f.). Leider gerät diesbezüglich der Vergleich mit der gängigen Schultheologie – im Rahmen der Arbeit namentlich durch Thomas von Aquin und Heinrich Seuse vertreten – mitunter zur grob kontrastierenden Apologie (vgl. S. 73f., 81, 105f., 116f., 168). Weder wird deutlich, auf welche Quellen oder Literatur sich diese Negationen stützen, noch wird differenziert zwischen der ursprünglichen Motivation, der sich die Viten verdanken, und heutigem Forschungs- und Erkenntnisstand. Der noch wenig erforschten geistesgeschichtlich bedeutsamen Vielfalt des 14. Jahrhunderts werden sie sicher nicht gerecht. Dieser Mangel schmälert indes nicht das Verdienst der hier vorliegenden Studie. Sie fordert zu einer Rückbesinnung auf die Grundidee von Theologie heraus, die gemäß ihrem ersten Ursprung als narratives Gott-Künden zu verstehen ist. Daneben kommt dem Vernunftinteresse an Gott eine ebenso wichtige Bedeutung zu wie dem sapiential ausgerichteten Glaubensdenken, das die intelligible Gewißheit des geistigen Schauens zum Ziel hat (vgl. Max Seckler, *Theologin*. In: *Theologische Quartalschrift* 163 [1983], S. 241–265).

Die Arbeit von B. W. Acklin Zimmermann wirft ein Licht auf die Vielgestalt kirchlicher Tradition. Sie macht Mut, etwas von diesem unausschöpflichen Gestaltungsreichtum zu entdecken und zu praktizieren.

Gabriele Lautenschläger

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

ILJA MIECK: *Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit. Eine Einführung*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 5. verbesserte Auflage 1994. 320 S. Kart. DM 39,80.

Daß die gegenwärtigen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Fragestellungen im europäischen und aus diesem Blickpunkt im weltweiten Kontext zu behandeln sind – das lehren die Tagesnachrichten. Daß Europa nicht nur Zukunft ist, sondern eine gewichtige Vergangenheit hat, deren Problemkonstanten und spezifische Entwicklungslinien die Gegenwart prägen – dafür kann der Historiker den Blick schärfen. Dieses geschichtliche Erbe gilt es anzunehmen, um die Zukunft aus ihren eigenen Wurzeln zu nähren. Zum einen geht es um die großen geschichtlichen Konfrontationen, in denen Europa stand und bis heute steht: die vom Machtkampf geprägte Begegnung mit dem Islam, das ambivalente Verhältnis zur Neuen Welt, die zu wenig berücksichtigte Beziehung zu Afrika und den Völkern Asiens. Ernstzunehmen sind zum anderen die inneren Konflikte Europas: die Kirchenspaltungen; die großen politischen und kulturellen Revolutionen; die Abfolge der wissenschaftlich-technischen Umbrüche und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen; die Antagonismen der geopolitischen Großräume und die prekären Friedensordnungen etc.

Ilja Mieck, Professor für Neuere Geschichte an der Freien Universität Berlin, hat das Desiderat einer europäischen Geschichte im internationalen Kontext bereits vor über zwanzig Jahren erfüllt: Die erste Auflage des hier überarbeiteten vorgelegten Werkes erschien 1970. Angeregt durch den »bei den Studienanfängern allenthalben beobachteten Rückgang des ›Grundwissens‹« (S. 9) legte der Verfasser aus den Erfahrungen seiner Lehrtätigkeit sein Buch »als Lehrbuch, Arbeitsmittel und Lernhilfe« (S. 9) vor, das »über den akademischen Bereich hinaus auch einen breiteren Leserkreis anspricht« (S. 11) und sich über Jahre hinweg »offensichtlich bewährt« hat (S. 9). Die aktualisierte Bibliographie (Stand: Januar 1994; S. 296–299) nennt in weiser Beschränkung die neuesten Einführungen, Handbücher und Gesamtdarstellungen, die mit Kurzkommentaren vorgestellt werden. Weitere Forschungsmöglichkeiten erschließt die Angabe neuerer Sammelbesprechungen und Forschungsberichte. Eine vergleichende Zeittafel der europäischen Regenten (1450–1800) und eine Synopse der Ereignisse dieser Periode unter Berücksichtigung der Gebiete in Übersee sowie ein Namens- und Sachregister vervollständigen den wissenschaftlichen Anhang. Der Text verzichtet auf Anmerkungen, auch bei den Quellen- und Literaturziten. Die Darstellung ist dem Ziel entsprechend komprimiert, dabei aber durch übersichtliche Abschnitte und den Mut zu konkreten Beispielen und prägnanten Zitaten, durch einzelne Karten und Diagramme sowie durch lehrbuchartige Aufzählungen klar und angenehm zu lesen.

»Wichtigstes Kriterium der Stoffauswahl war die Relevanz der Themen unter gesamteuropäischem Aspekt« (S. 9). Dabei gelingt es Mieck, eine »mittlere Linie« (S. 9) zwischen personenzentrierter politi-

scher Geschichte und wirtschafts- und sozialgeschichtlich orientierter struktureller Betrachtung zu halten; religiös-kirchliche Fragen werden kompetent einbezogen. Die Darstellung umfaßt »zwölf Themenkreise, die quer- und längsschnittliche Betrachtungsweise kombinieren« (S. 10): Das einführende Kapitel, »Europa um 1500« (1.: S. 12–51), benennt die vorbereitenden Kräfte für die europäische Neuzeit im ausgehenden Mittelalter anhand der demographischen und wirtschaftlichen Entwicklung, der staatlichen Strukturen und internationalen Beziehungen, einer Skizze der Lage der Christenheit und der humanistischen Bewegung. »Die Entdeckungen und ihre Folgen« (2.: S. 52–80) werden dargestellt unter der »Verpflichtung, positive und negative Züge der Kolonialgeschichte aus den Kategorien der Glorifizierung oder der Verdammung herauszuheben, um gerechtere Perspektiven und ehrlichere Dimensionen zu entwickeln« (S. 61). »Europa und die Osmanen« (3.: S. 81–88) war, wie sich zeigt, für die Zeitgenossen eine bedrückendere Frage als die Ereignisse jenseits des Atlantik. Eine weitere Konstante, die die europäische Politik für zweieinhalb Jahrhunderte beherrschen sollte, war der Antagonismus zwischen »Habsburg und Frankreich« (4.: S. 89–101). Ausführlich geht Mieck ein auf »Die konfessionelle Spaltung Europas« (5.: S. 102–143). Das Konzept der »Konfessionalisierung«, das in der jüngsten reformationsgeschichtlichen Forschung in den Vordergrund tritt, wird nicht explizit diskutiert, aber in der Art der Betrachtungsweise durchaus berücksichtigt. Sehr deutlich wird die Interessenallianz zwischen den Reformatoren und den landesherrlichen Bestrebungen nach Ausbau des Territorialstaates. Die »moderne« Reformation hat paradoxerweise durch die politische Entmachtung des Kaisers den »Ausbau des Reiches zu einem modernen Staat ... unterbunden«: »Das Reich spielte als machtpolitischer Faktor im europäischen Staatensystem künftig keine Rolle mehr« (S. 234).

In einem Überblick über »Wirtschaft und Gesellschaft« werden »Entwicklungstendenzen vom 16. zum 18. Jahrhundert« aufgewiesen (6.: S. 144–167). Der »Auflockerung« der Ständeordnung folgte eine neue Verhärtung. »Aus dieser Sicht läßt sich im Europa des 18. Jahrhunderts dieselbe soziale Schichtung wie im 14. Jahrhundert feststellen« (S. 155). »Der europäische Absolutismus« (7.: S. 168–210) wird in der Diskrepanz zwischen Theorie und politischer Praxis vorgestellt: »es ist für Europa geradezu charakteristisch, daß der Absolutismus überall unfertig blieb« (S. 175) und »an seiner eigenen Inkonsistenz« (S. 293) schließlich scheiterte. »Die Anfänge des modernen Konstitutionalismus« (8.: S. 211–224) wurden vor allem in den englischen Revolutionen erkämpft. Ein Kapitel über »Sonderformen staatlicher Entwicklung« (9.: S. 225–236) zeigt die individuellen Ausprägungen übereinstimmender Faktoren in den Niederlanden, Polen und im Deutschen Reich. Neue Dimensionen gewann die »Europäische Expansion und Kolonisation im 17. und 18. Jahrhundert« (10.: S. 237–262). Dabei wird neben der überseeischen Expansion und der daraus resultierenden Konkurrenz im Handel die Erschließung Sibiriens als »eine der größten europäischen Eroberungstaten« (S. 243) einbezogen. »Europäisches Gleichgewicht und Weltkampf in Übersee« (11.: S. 263–288) heißt das Kapitel, das die Ablösung Frankreichs durch die englische Weltmacht im Kontext des europäischen Kräftespiels beschreibt. Knapp und präzise faßt das Schlußkapitel über »Die Krise des Ancien Régime« (12.: S. 289–295) die wirksamen Faktoren am Vorabend der Französischen Revolution »vor dem Hintergrund der demographischen, landwirtschaftlichen, handelspolitischen, industriellen, fiskalischen, administrativen und allgemein-sozialen Krisenerscheinungen« (S. 293 f.) zusammen.

Das Werk erfüllt mehr als seinen Zweck: Ilja Miecks Mut zur Zusammenschau weitet sogar, ja gerade für Fachleute auf dem Gebiet der Frühen Neuzeit die Horizonte und bewahrt Spezialforschungen vor kurzichtigem Spezialistentum.

Barbara Hallensleben

Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten (Archiv für Reformationsgeschichte, Sonderband), hg. v. HANS R. GUGGISBERG u. GOTTFRIED G. KRODEL unter Mitarbeit von HANS FÜGLISTER. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993. 703 S. Geb.

Zweisprachig wie die erste gemeinsame Konferenz der amerikanischen Society for Reformation Research und des Vereins für Reformationsgeschichte, die vom 25.–30. September 1990 im Deutschen Historischen Institut in Washington D.C. stattfand, ist auch der hier vorgelegte Berichtsband. Nach jedem Beitrag sind die Anschriften der Redner vermerkt. Die internationale Zusammensetzung der Tagung und ihre interdisziplinäre Orientierung prägen Methodik und Ergebnisse: 1. Für die amerikanischen Forscher ist die Frühgeschichte der Reformation in Europa nicht unmittelbar ihre eigene Geschichte; sie nähern sich diesem Gebiet mit methodischen Zugängen, die sie aus ihrer eher zeitgeschichtlichen Forschung mitbringen. 2. Die neuere

interdisziplinäre Erforschung der frühen Neuzeit unter sozial- und mentalitätsgeschichtlicher Perspektive relativiert das Ereignis der Reformation: Viele Historiker »virtually ignore the reformation ... It is not that these writers do not know that the reformation occurred, they simply do not see how it might be relevant to the debate in which they are engaged« (Brady, S. 687). Die Reformation erscheint nicht mehr als epochebildendes Ereignis, sondern als ein Faktor unter anderen in einem europaweiten kulturellen Umschichtungsprozeß. Dabei treten die Kontinuität zwischen Spätmittelalter und konfessionellem Zeitalter sowie die Gemeinsamkeit zwischen Reformation und katholischer Reform stärker hervor.

Die fünf Themengruppen der Tagung sind als Gliederung der Beiträge erhalten geblieben. Den ersten Komplex bildet folgerichtig die Frage nach der »Einheit der Reformation«. In einem programmatischen Auftakt untersucht *Hans-Christoph Rublack* kritisch moderne Versuche zur Konzeptualisierung der Reformationsgeschichte – mit dem Ergebnis, »daß dem Historiker teleologisch orientierte Deutungen, die gleichsam die ›Hand Gottes‹ auf Geschichte umstellen, unter der Hand zerbröckeln« (S. 37). Die Reformation »brachte keinen universalen Entwicklungsprozeß zum Laufen ... Auch Ambivalenz wurde generiert ...« (S. 38). Der von *James M. Stayer* im Anschluß an die Täufer-Studien vorgeschlagene Begriff des Antiklerikalismus bietet sich an als gemeinsamer Nenner, nicht jedoch als einheitliche Ursache der Reformation. Auch die von *Scott H. Hendrix* vorgetragene psychologische Deutung der Rolle Luthers vermag über einen perspektivisch begrenzten Zugang hinaus kein neues Einheitskonzept vorzulegen.

Die traditionell dominante Frage nach der »Theologie der Reformation« bildet den zweiten und kürzesten Abschnitt der Tagung. *Martin Brecht* verteidigt die zentrale Rolle Luthers und der Rechtfertigungslehre, indem er die wesentliche Einheit der Wittenberger Reformatoren aufzuweisen sucht. *Robert Kolb* dagegen konstatiert bei Luthers Schülern eine Akzentverschiebung vom Primat der Gnade auf das menschliche Tun.

In den Vordergrund des Interesses ist das »einfache Volk« gerückt; seiner Rolle in der reformatorischen Bewegung war der dritte Tagungsabschnitt gewidmet. Umstritten ist hier vor allem das von *Peter Blickle* im Anschluß an die Schweizer Eidgenossenschaft vertretene Konzept der »Gemeindereformation«, d. h. der Indienstnahme der Gemeinde als politischer Institution zur Durchsetzung des Evangeliums. Bedenken werden angemeldet durch *Tom Scott*, der aufweist, wie die Gemeindereform sich vielerorts kompatibel mit dem alten Glauben und ohne Rekurs auf reformatorische Theologie vollzog. Kontrovers diskutiert wurde auch der Beitrag von Frauen: Während *Merry E. Wiesner* Beispiele einer Reformation durch Frauen anführt, schränkt *Grethe Jacobsen* ein, daß Frauen keine eigenständige reformatorische Initiative ergriffen, sondern ihre begrenzten Freiräume schöpferisch ausgestalteten. Die übrigen Beiträge der Sektion (*Robert W. Scribner*, *Siegfried Hoyer*, *Berndt Hamm*, *R. Po-chia Hsia*) betonen die Kontinuität der Reformation zu den spätmittelalterlichen Sozialformen der Religion (Volksfrömmigkeit) und relativieren gängige Typisierungen.

»Die kulturelle Bedeutung der Reformation« bildet das Rahmenthema der vierten Tagungssektion. Einen »spezifischen, wesensmäßigen Zusammenhang von Konfession und sozialer Ordnung« (S. 307) zeigt *Luise Schorn-Schütte* am Beispiel des geistlichen Amtes und der Auffassung von Ehe und Familie auf. Die Aristoteles-Rezeption im protestantischen Bereich in Ermangelung einer eigenen moraltheologisch-ethischen Tradition führte zu einer Patriarchalisierung, setzte aber auch herrschaftskritische Kräfte frei, etwa in einem Widerstandsrecht der Ehefrauen. Trotz »scharfer Abgrenzung voneinander« sieht die Verfasserin in dem »Nebeneinander von herrschaftszentrierenden und herrschaftsbegrenzenden Sozialmodellen« durchaus eine »Chance der Vielfalt« (S. 324). Auf wissenschaftstheoretischer Ebene bewegt sich *Wolfgang Reinhard* mit seiner These, bei Luther lägen »die Ursprünge der deutschen geisteswissenschaftlichen Methode im allgemeinen und der historischen Methode im besonderen« (S. 380), und er habe in seiner Verbindung von Gewißheit durch innere Erfahrung und Textauslegung die Denkform der deutschen Historiker geprägt. Formal, nicht inhaltlich, erkennt Reinhard den Zwang zu einem »einheitstiftenden Charisma« in der Orientierung der deutschen Geschichtswissenschaft am Staat bis nach dem zweiten Weltkrieg (S. 406). Das Ergebnis sei bis heute »ein hohes Maß an Schulobödienz« (S. 408), der Vorrang des Dogmenstreites vor der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Einzeluntersuchungen über Sebastian Castellio (*Hans R. Guggisberg*), die Reserven des Adels gegenüber der Reformation (*H. C. Erik Midelfort*), die mangelnde Rezeption Max Webers durch die reformationsgeschichtliche Forschung (*Hartmut Lehmann*), die Instrumentalisierung astronomischer Literatur für die reformatorische Umkehrpredigt (*Robin Bruce Barnes*) sowie über die stabile, ja steigende Zahl von Meißbestellungen in Madrider Testamenten des 16. Jahrhunderts (*Carlos M.N. Eire*) eröffnen weitere Einblicke in das unerschöpfliche Forschungsfeld.

Der fünfte und letzte Abschnitt über »Reformation und Politik« beleuchtet die rechtlichen und politischen Aspekte konfessioneller Entscheidungen. Die zunächst überwiegend personalen Motive und Faktoren wurden zunehmend rechtlich objektiviert (*Eike Wolgast*). Die Religionsprozesse spiegeln dabei die Konfessionsspaltung in einer Rechtsspaltung (*Martin Heckel*); die Rechtspraxis trug entscheidend zur Normalisierung der konfessionellen Spannungen bei, indem sie religiöse Fragen mehr und mehr ausklammerte. *Heinz Schilling* stellt seine These vor, daß die konfessionellen Kräfte nicht nur innergesellschaftlich modernisierend wirkten, sondern auch bei der Ausbildung internationaler staatlicher Beziehungen; konfessionelle Institutionen und Einzelpersonen arbeiteten dieser Entwicklung durch ein vorstaatliches übernationales Beziehungsnetz vor. Insbesondere die reformierten Gemeinden gerieten durch ihre betont autonome Gesetzgebung in Konflikte mit den politischen Gewalten (*James D. Tracy* zur Reformierten Kirche Hollands; *Robert M. Kingdon* zum Konsistorium der Reformierten Gemeinde in Genf, das nicht nur Instrument sozialer Kontrolle und Repression, sondern auch sozialer Fürsorge und Friedensstiftung war; *Raymond A. Mentzer* zu den Reformierten Gemeinden in Frankreich).

Die Gesamttendenz, die sich abzeichnet, ist eine weitgehende Entkoppelung von geschichtlicher Intention und geschichtlicher Wirkung. »Plus ça change, plus c'est la même chose!« (S. 231). Das muß einer Konfession, die in ihren zentralen Bekenntniselementen der Rechtfertigung und der Heilsgewißheit stark auf Intentionalität ausgerichtet ist, zu denken geben und systematisch-theologische Reflexionen auslösen. Aus historischer Sicht fordert *Thomas Brady* in seinem abschließenden Ausblick einen neuen Bezugsrahmen für die reformationsgeschichtliche Forschung: eine Geschichte des Christentums als Gemeinschaft von Völkern, weniger als Tradition von Ideen. Sein Schlußwort greift den Vortrag von Luise Schorn-Schütte auf und bringt die amerikanische und die deutsche Perspektive in einen Zusammenhang: »Die deutsche Geschichte ist geprägt durch Spaltungen und deren Überwindungen; wir erleben das in unseren Tagungen mit allem historischen Gewicht. Und die deutsche Geschichte ist geprägt durch die unterschiedlichen Bewertungen dieser Teilung und ihrer Überwindung – auch das erleben wir in Deutschland zur Zeit tagtäglich. Eben das, liebe Kolleginnen und Kollegen, erleben wir Nordamerikaner mit« (S. 691).

Barbara Hallensleben

Quellen zur Reformation 1517–1555, hg. v. RUTH KASTNER (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 16). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. XXII, 553 S., 16 Abb. Geb. DM 94,-.

Der Hamburger Historikerin Ruth Kastner ist ein exzellenter Quellenband zur Geschichte der Reformation zu verdanken, der weniger das komplexe theologische Profil der Reformation als vielmehr ihre gesellschaftlichen und politischen Möglichkeitsbedingungen, Rezeptionsformen und Folgen aufzuzeigen beabsichtigt. Die zeitliche Begrenzung der ausgewählten Quellentexte ist auf diesen Ansatz abgestimmt: Sie umspannt den Zeitraum von 1517, als Luthers Ablasskritik gesellschaftsrelevante Dimensionen erlangte, bis 1555, der Stabilisierung der Reformation im Augsburger Religionsfrieden. Die »Vorgeschichte« der Reformation wird nur durch einen einzigen Text, einen Auszug aus der Emeis Johann Geilers von Kaysersberg abgedeckt, wobei durch die Überschrift (»Hoffnung auf Reformation«) vielleicht zu sehr eine entwicklungsgeschichtliche Notwendigkeit suggeriert wird – betonen doch neuere Forschungen zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit eher das hohe Ausmaß der Akzeptanz der spätmittelalterlichen Kirche. Die – weitestgehend bereits an anderer Stelle vorliegenden – Quellentexte wurden thematisch um folgende Brennpunkte geordnet: Der Weg zum Wormser Edikt 1521; reformatorische Öffentlichkeit; reformatorische Bewegung als Kern der Quellensammlung; reformatorische Neuerungen und Neuordnung (evangelische Prediger; Bürgerrecht für Prediger; Klöster und Stifte; Armenfürsorge und Bettelei; Zeremonien; Bilderfrage; Ehesachen; Sitten- und Kirchenordnung); von der Ernüchterung zum Neubeginn, d. h. die nicht immer im Konsens erfolgende Institutionalisierung der Reformation durch Räte, Theologen und vor allem Obrigkeiten; der Kampf um das Augsburger Interim 1548; die Reformation im Spannungsfeld zwischen Reich und Reichsständen bis zum Augsburger Religionsfrieden. Die Auswahl der durch ein konzises Kopfrege und erläuternde Anmerkungen erschlossenen Quellenstücke ist dankenswerter Weise weniger auf die herausragenden Meinungsführer der Reformation wie Luther und Zwingli ausgerichtet, die gleichwohl mit einer nicht unbeträchtlichen Anzahl sensibel ausgewählter Texte repräsentiert sind. Im Brennpunkt des Interesses steht vielmehr die zwischen Zuspruch und Ablehnung oszillierende Rezeption der Reformation im städtischen Umfeld. Insbesondere zu Augsburg,

Straßburg, Nürnberg und Zürich, aber auch zu den landesherrlichen Städten Lüneburg, Magdeburg und Wittenberg finden sich zahlreiche Texte und Bilder (!), die sowohl die Handlungsmöglichkeiten und Handlungszwänge der städtischen Obrigkeiten aufzeigen als auch Aneignungsmodi des vielzitierten gemeinen Mannes dokumentieren. Die Textauswahl spiegelt somit den gegenwärtigen Forschungsstand wider, der kaum als ausgewogen bezeichnet werden kann. Vielmehr drohen die Forschungen zum Themenfeld Stadt und Reformation, die leichter operationalisiert werden können, das Gesamtbild der Epoche zu bestimmen. Es ist kein Zufall und auch nicht der Herausgeberin anzulasten, wenn die Reformation im Territorium außerordentlich spärlich dokumentiert ist. Zu bedauern ist dagegen, daß die Reaktionen der ländlichen Bevölkerung auf die Reformation fast völlig ausgeblendet wurden. Dieser Sachverhalt, der angesichts der regen Forschungsstätigkeit in diesem Feld auf den ersten Blick verwundert, mag mit dem von Gunther Franz edierten Quellenband zur Geschichte des Bauernkrieges zusammenhängen, wenngleich dergestalt das Jahr 1525 vielleicht doch zu sehr überhöht wird. Innerhalb dieser durch Forschungsstand bzw. vorliegende Quelleneditionen bedingten Einschränkungen aber hat die Herausgeberin eine wohl abgewogene, sorgfältige Auswahl aussagekräftiger Texte vorgelegt, die zur Lektüre unbedingt empfohlen werden kann.

Norbert Haag

Erzbischof Albrecht von Brandenburg (1490–1545). Ein Kirchen- und Reichsfürst der Frühen Neuzeit, hg. v. FRIEDHELM JÜRGENSMEIER (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 3). Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1991. 544 S., mehrere Abbildungen. Geb. DM 96,-.

Kaum ein Kirchenfürst des Reformationszeitalters ist so umstritten wie Kardinal Albrecht von Brandenburg (1490–1545). Als Administrator von Halberstadt und Erzbischof von Magdeburg war er 1514 auch Kurfürst von Mainz geworden. Um die für die römische Bestätigung in diesen Ämtern notwendigen Gebühren aufbringen zu können, hatte sich Albrecht bei den Fuggern die ungeheure Summe von 29000 Rheinischen Goldgulden geliehen. Von der Kurie erhielt er im Gegenzug auf acht Jahre das Recht zur Ablasspredigt zugunsten des Petersdoms; die Ablasskommissare wie Johann Tetzel wurden bei ihren Auftritten von Vertretern der Fugger begleitet, der Gewinn vor Ort halbiert: 50 Prozent erhielt der Papst, 50 Prozent waren für Albrechts Schuldendienst bestimmt. Nicht zuletzt dieses unwürdige fiskalische Gebaren rief Martin Luther auf den Plan und wurde so zum Auslöser der Reformation.

Anlässlich von Albrechts 500. Geburtstag fand in Mainz unter der Ägide von Friedhelm Jürgensmeier ein interkonfessionelles Symposium statt, dessen Ergebnisse in dem hier anzuzeigenden Band einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Die Beiträge wollen und können die immer noch fehlende, heutigen Ansprüchen genügende Albrecht-Biographie nicht ersetzen, sie stellen jedoch einen wichtigen Schritt auf dem Weg dahin dar. Zahlreiche Facetten werden aufgezeigt, die vor einer allzu raschen, klischeehaften Einordnung Albrechts in die Schublade »böse Buben der Kirchengeschichte« warnen.

Auf vierfache Weise wird ein Anweg zu dem jungen Brandenburger versucht: Ein *erster Teil* wendet sich der Biographie Albrechts, seiner Herkunft und der Rolle zu, die er im dynastischen Kontext des Hauses Hohenzollern zu spielen hatte. Der Beitrag von *Leopold Auer* über die Quellen zum Episkopat des Mainzer Erzbischofs im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv dürfte für die weitere historische Arbeit von besonderer Bedeutung sein (S. 17–72). Der *zweite*, umfangreichere *Teil* stellt Albrechts Leben und Wirken in den größeren Kontext der reformatorischen Bewegungen. Sein Verhältnis zu Luther (*Bernhard Lohse*) und Erasmus von Rotterdam (*Peter Walter*) sowie zu verschiedenen Reformtheologen (*Heribert Smolinsky*) gelangt genauso zur Darstellung wie seine Haltung zur Confessio Augustana (*Herbert Immenkötter*) oder den Religionsgesprächen (*Otto Scheib*) – um nur einige Themen zu nennen (S. 73–214). Der *dritte Teil* wendet sich dem Thema »Recht und Verwaltung« zu. Eine Darstellung der Bemühungen um eine Reichsreform im frühen 16. Jahrhundert (*Heinz Duchhardt*) bildet den Rahmen für eine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Mainzer Erzbistums zur Zeit Albrechts von Brandenburg (*Günter Christ*) (S. 215–256). Der *vierte Teil* schließlich beschäftigt sich mit dem Verhältnis des Mainzer Kurfürsten zu Wissenschaft und Kunst; dabei geht es unter anderem um die Reform der Mainzer Universität (*Jürgen Steiner*) und das Mäzenatentum Albrechts (*Sigrid von der Gönna*) (S. 259–477). Zentrale Themen wurden auf dem Symposium in Rundgesprächen gebündelt, deren wichtigste Ergebnisse in dem Berichtsband ebenfalls Aufnahme fanden (S. 483–514).

Eine detaillierte Würdigung dieses instruktiven, reichhaltigen Bandes ist in diesem Rahmen nicht

möglich. Nur soviel sei gesagt: Der einzelne Forscher ist heute aufgrund der Quellenfülle, der Differenziertheit der Methodik und des Facettenreichtums des historischen Objekts oft kaum mehr zu erschöpfenden monographischen Darstellungen in der Lage. Deshalb gilt es, die Sachkompetenz vieler einzelner Spezialisten zusammenzuführen, ihre Erkenntnisse im *Speculum* zu bündeln, damit sie sich gegenseitig befruchten. Dies ist in dem vorliegenden Band auf hervorragende Weise gelungen. Daß die Beiträge darüber hinaus durch ein Register erschlossen werden, ist heutzutage bei Sammelbänden leider geradezu eine Seltenheit und verdient besondere Hervorhebung. Das Mainzer Symposium über Albrecht von Brandenburg und das vom Knecht-Verlag ansprechend gestaltete Buch verdienen das doppelte Prädikat: Zur Lektüre und zur Nachahmung empfohlen.

Hubert Wolf

GABRIELE SCHMIDT-LAUBER: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. Ein Vergleich zwischen Luthers Manuskript und den studentischen Nachschriften (Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen, Bd. 16). Köln u. a.: Böhlau Verlag 1994. VII, 164 S. Geb. DM 88,-.

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine Dissertation, die im Sommersemester 1992 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg angenommen wurde. Sie wurde angeregt und betreut von Bernhard Lohse. Die Verfasserin hat sich die Aufgabe gestellt, die beiden unterschiedlichen Versionen, in denen Luthers Römerbrief-Vorlesung von 1515/16 überliefert ist, miteinander zu vergleichen: nämlich das Autograph des Reformators, das den Text enthält, den er zur Vorbereitung seines Kollegen niederschrieb, und die Nachschriften von fünf Studenten, die im großen und ganzen den Text wiedergeben, den er in seiner Vorlesung tatsächlich diktierete. Als Ergebnis der Untersuchung stellt sich im wesentlichen heraus, daß Luther in seinem Diktat manches gestrafft und stärker pointiert herausgestellt hat, so die Gegensätze zwischen Gott und Mensch, spiritus und littera, lex und evangelium. Andererseits hat er manche polemischen Auseinandersetzungen mit der Kirche seiner Zeit, die sich in seinem Vorbereitungstext finden, nicht in das Diktat übernommen.

Die Verfasserin tritt mit Absicht nicht in eine eingehende Diskussion der Fragen um Datierung und Inhalt des sogenannten »reformatorischen Erlebnisses« Luthers ein, die schon in der älteren Luther-Forschung mit Heftigkeit geführt wurde und seit dem Erscheinen des Buches von Ernst Bizer: »Fides ex auditu« (1958) erneut die Gemüter in Wallung brachte. Bekanntlich vertritt Bizer die (falsche!) Ansicht, daß der »reformatorische Durchbruch« Luthers auf die zweite Hälfte des Jahres 1518 zu datieren sei. In seiner Argumentation spielt dabei die Römerbrief-Vorlesung eine entscheidende Rolle: Bizer findet dort eine Theologie der Demut, nicht aber die abgeschlossene Rechtfertigungslehre Luthers. Demgegenüber weist die Verfasserin darauf hin, »daß gerade die Texte über die Demut, auf die Bizer seine These in besonderem Maße stützt, sich im Diktat nicht finden« (S. 148). Mit anderen Worten: Luther hat in seinem diktierten Vortrag die meisten Passagen aus seinem Manuskript, die sich mit der Demut befassen, weggelassen.

Dies ist nun gewiß alles zutreffend, erscheint aber als Ergebnis einer Dissertation doch ein wenig dürftig. Zwar ist gerade über das »reformatorische Erlebnis« Luthers (in Auseinandersetzung mit Bizer) sehr viel geschrieben worden. Doch hätte man in einer Arbeit über die Römerbrief-Vorlesung doch wenigstens eine Stellungnahme zu der wichtigsten Literatur erwartet, die aber, wie etwa die Untersuchung von K. Aland: »Der Weg zur Reformation« (Theol. Existenz heute, 123), München 1965, größtenteils nicht einmal erwähnt wird. Es bleibt auch die Frage, was Luther tatsächlich in seiner Vorlesung, über das Diktierete hinaus, gesagt hat – ein Problem, auf das die Verfasserin wenigstens andeutend hinweist (S. 149).

Bei der Erörterung aller in dem Buch angeschnittenen Fragen hätte ein gelegentlicher Blick in die anderen frühen Vorlesungen Luthers gewiß nicht geschadet. Es hätte sich dadurch dem Eindruck vorbeugen lassen, daß es eher eine erweiterte Seminararbeit als eine Doktorarbeit ist.

Helmut Feld

MAX ENGAMMARE: Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des Cantiques à la Renaissance. Étude et bibliographie (Travaux d'Humanisme et Renaissance, Bd. 277). Genève: Droz 1993. X, 792 S. Geb.

Ein dem Umfang und Inhalt nach gewichtiger Beitrag zur biblischen Auslegungsgeschichte des 16. Jahrhunderts; der Verfasser promovierte 1992 mit dieser Arbeit an der (protestantischen) theologischen

Fakultät der Universität Genf. Da bisher keine Gesamtdarstellung der Exegese des Hohen Liedes bei den Reformatoren vorlag, wurde damit ein wirkliches Desiderat der Forschung erfüllt. Allein schon das sorgfältig angelegte bibliographische Repertorium mit den Ausgaben und Kommentaren von 1460 bis 1600 ist ein wertvolles Nachschlagewerk.

In dem darstellenden Teil sind auf 490 (!) Seiten so gut wie alle theologischen und literaturgeschichtlichen Aspekte der Hohe-Lied-Auslegung in dem genannten Zeitraum behandelt. Besonders bemerkenswert ist, daß dabei auch die Wirkung des Hohen Liedes in der Kunst, vor allem in der biblischen Druckgraphik, dargestellt wird. 37 Reproduktionen vermitteln davon eine eindrucksvolle Vorstellung. Ein großes Kapitel ist der Verwendung des Hohen Liedes in der sakralen Musik, der Liturgie, dem Gebet, der Predigt und der erbaulichen Literatur gewidmet. In diesem Zusammenhang ist auch von den bei der Jungfrauenweihe (*Consecratio virginis*) verwendeten Texten des *Canticum Canticorum* die Rede. Nicht erwähnt hat der Verfasser die zentrale Bedeutung, die das Buch darüber hinaus für die Ideologie und Rechtfertigung der Jungfräulichkeit und die Vorstellung von der eschatologischen Hochzeit mit dem himmlischen Bräutigam hat, wie sie etwa in den Briefen Klaras von Assisi an Agnes von Böhmen zur Sprache kommt.

Die Frage, wie diese in das Corpus der Heiligen Schriften geratene Sammlung von Liebesliedern zu verstehen sei: im wörtlichen, literalen oder im übertragenen, geistlichen, allegorischen Sinn, bewegte die Ausleger des antiken Judentums ebenso wie die der christlichen Väterzeit und des Mittelalters. Daß das Problem im Grunde bis heute nicht erledigt ist, zeigen neuere Veröffentlichungen im Bereich der alttestamentlichen Exegese, wie z. B. die von Herbert Haag. Im Zeitalter der Reformation trat es zum ersten Mal in aller Schärfe zutage in dem Konflikt zwischen Jean Calvin und Sébastien Châteillon (Castellion), der 1544 in Genf ausgetragen wurde. Während Calvin an der für ein Werk Salomons gehaltenen Schrift als »heiligem Buch« festhielt, vertrat Châteillon die Ansicht, das Hohe Lied sei nicht unter dem Einfluß des Heiligen Geistes niedergeschrieben worden; vielmehr handele es sich um »ein laszives und obszönes Gedicht, in dem Salomon seine unzüchtigen Liebesgeschichten erzählt habe«. Diesen Konflikt, der schließlich zur Vertreibung Châteillons aus Genf führte, beschreibt der Verfasser in seinem ersten Kapitel.

Im zweiten Kapitel wird die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Hohen Liedes in der Väterzeit und dem Mittelalter dargestellt. Weitere Kapitel (3–6) behandeln die Editionen der älteren Kommentare in der frühen Neuzeit, die verschiedenen Texteditionen, die in den ersten Jahrzehnten des reformatorischen Zeitalters erschienenen neuen Kommentare, die Bedeutung der hebräischen und griechischen Sprachkenntnisse und der rabbinischen Literatur für die Auslegung. Zentral sind das 7. und 8. Kapitel, in denen der Verfasser einen Überblick über Methode und Hermeneutik der reformatorischen und katholischen Kommentare gibt. Bei allen unterschiedlichen und interessanten Einzelheiten kommt doch im wesentlichen heraus, daß das Hohe Lied, auch bei den Reformatoren, im übertragenen, typologischen, geistlichen Sinn verstanden und gedeutet wurde; das heißt: Mit dem Liebespaar sind entweder Christus und die Kirche oder Christus und die Seele gemeint. Die Ausleger waren allerdings dabei nicht selten der Meinung, sie träfen damit genau den Literalsinn des Buches. So hatte ja auch schon Origenes die Auffassung vertreten, daß der vom Heiligen Geist inspirierte Autor von allem Anfang an eine gleichnis-hafte Darstellung der göttlichen Liebe geben wollte. Bei dieser Art von Interpretation konnte sich aber gerade der erste Vers: »Möchte er mich doch küssen mit seines Mundes Küssen!« (vgl. den Titel des besprochenen Werkes!) als schwer zu bewältigender erratischer Block erweisen.

Die Arbeit Engammars wird in Zukunft zu den grundlegenden und unentbehrlichen Studien zum Verständnis der Bibel in Renaissance und Reformation gehören. *Helmut Feld*

RALF KÖTTER: Johannes Bugenhagens Rechtfertigungslehre und der römische Katholizismus. Studien zum Sendbrief an die Hamburger (1525) (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 59). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 489 S. Geb. DM 138,-.

Während in bezug auf die Erforschung von Leben und Werk des Reformators Johannes Bugenhagen (1485–1558) noch vor wenigen Jahren von einem »beträchtlichen Nachholbedarf« gesprochen werden konnte (Hans-Günther Leder: Zum Stand und zur Kritik der Bugenhagenforschung, in: Herbergen der Christenheit 1977/78, S. 65–100; 67), so muß angesichts der gegenwärtig aus dem Boden schießenden Bugenhagen-Literatur, um im neudeutschen Jargon zu sprechen, geradezu von einem »Boom« die Rede

sein. Allein aus den Jahren 1993/94 sind dem Rezensenten drei umfangreiche Monographien bekannt, die einen Aspekt der Theologie des »Pomeranus« zum Gegenstand haben.

Der langjährige Wittenberger Stadtpfarrer und Professor ist hauptsächlich als Organisator der Reformation wie als Verfasser von Kirchenordnungen im norddeutsch-skandinavischen Raum hervorgetreten. Unter anderem hatte auch die Gemeinde von St. Nikolai in Hamburg Bugenhagen 1524 eingeladen, das durch den mehr oder weniger freiwilligen Verzicht des bisherigen Inhabers vakante Pfarramt zu übernehmen, der Rat der Hansestadt aber hatte diese ohne seine Mitwirkung zustandegekommene Berufung für nichtig erklärt. Bugenhagen verfaßte daraufhin die Schrift »Van dem Christen louven vnde rechten guden wercken wedder den falschen louven vnde erdichtede gude wercke«, die 1526 in Wittenberg in einer nieder- und einer hochdeutschen Fassung erschien, um auf diese Weise die reformerischen Kräfte in Hamburg zu unterstützen. Die vorliegende, von Wolf-Dieter Hauschild in Münster angeregte, im WS 1992/93 abgeschlossene Arbeit beschäftigt sich mit dieser als »Sendbrief an die Hamburger« bezeichneten Schrift Bugenhagens und fragt nach ihrem theologischem Beitrag im Vorfeld der Einführung der Reformation in der Hansestadt.

Die Darstellung gliedert sich in vier Teile. Im ersten Teil gibt der Verfasser einen detaillierten Überblick über den Stand der Forschung sowohl im Hinblick auf Bugenhagen und seine Rechtfertigungslehre als auch hinsichtlich der Anfänge der Reformation in Hamburg und schafft damit eine Folie, auf der er die Ergebnisse seiner Untersuchung präzise verorten kann. Im zweiten Teil werden zunächst die Beziehungen Bugenhagens zur Hansestadt wie die Motive zur Abfassung des »Sendbriefes« dargestellt, sodann wird diese Schrift hinsichtlich Zweck, Aufbau, Einheit, Gattungszugehörigkeit und Stil literarisch untersucht. Bei der Suche nach vergleichbaren Äußerungen Bugenhagens ist der Verfasser auf eine am 5. Februar 1525 in Wittenberg gehaltene Predigt zu Mt 11, 25–30 gestoßen, die die Herausgeber der Weimarer Ausgabe Luther zugeschrieben haben, für die der Verfasser aber sowohl mittels äußerer als auch innerer Gründe eine Urheberschaft Bugenhagens plausibel machen kann (vgl. S. 137–156). Den Schwerpunkt der Arbeit bildet der dritte Teil, in dem der »Sendbrief« unter dem Blickwinkel der in ihm enthaltenen Rechtfertigungslehre inhaltlich analysiert wird. Es gelingt dem Verfasser in minuziöser Analyse des Textes sowie im Vergleich mit den zeitgenössischen Äußerungen Luthers und Melancthons die Eigenart der Bugenhagenschen Position darzulegen und bisherige Einordnungen des »Pomeranus« ins Wittenberger Umfeld zu modifizieren. Im vierten Teil nimmt die Arbeit gleichsam einen neuen Anlauf, um das Hamburger katholische Milieu, d. h. die von Bugenhagen ins Visier genommenen altgläubigen Gegner sowohl personell als auch hinsichtlich der von ihnen vertretenen Positionen zu bestimmen. Daß der Hauptgegner in dem Dominikaner Augustin von Getelen (ca. 1495–nach 1557) zu sehen ist, sagt Bugenhagen selber (vgl. S. 427f.). Der Verfasser geht dieser Spur nach und kommt zu zahlreichen Erkenntnissen, die das Wissen um die vorreformatorische religiöse Situation und um die Einführung der Reformation in Hamburg auf eine neue Basis stellen. Auf der Grundlage ausgiebiger Archivistudien kann Kötter die Herkunft Getelens als Sohn eines bekannten Lübecker Druckers (»Mohnkopf«-Offizin) sowie seine theologische Position im Spannungsfeld von Thomismus, Devotio moderna und erasmischem Humanismus klären. Zumindest was die Beeinflussung durch Erasmus von Rotterdam angeht, stehen sich Bugenhagen und Getelen nahe. Am Ende dieses Teiles, der im Grunde eine eigene Dissertation darstellt, kommt der Verfasser zu dem Schluß, daß Bugenhagen in seinem »Sendbrief«, was die Position seines Hauptgegners aber auch anderer maßgeblicher altgläubiger Theologen in Hamburg angeht, weithin ein Zerrbild gezeichnet hat. Als eigentlicher Differenzpunkt bleibt die Ekklesiologie. Während Getelen im Gefolge des Erasmus für eine Überwindung der kirchlichen Mißstände kämpft, stellen die Reformatoren die Kirche als »Heilmittel« grundsätzlich in Frage.

Die hervorragende Forschungsleistung wird durch ein ausführliches Verzeichnis der Quellen und der Literatur abgerundet sowie durch hilfreiche Register (Bibelstellen, Orte, Personen, Sachen) erschlossen. Ein einziges gewichtigeres Versehen ist anzumerken: Die Wendung »ambo in una Messe laboravimus«, mit der Urbanus Rhegius in einem Brief an Getelen auf das Wirken beider in Lüneburg anspielt, bedeutet schlicht: »Wir haben in ein und der selben Ernte gearbeitet« (vgl. etwa Joh 4, 35–38 in der Vulgatafassung, wo die beiden Ausdrücke »messis« und »laborare« nebeneinander begegnen). Alle Interpretationen des Verfassers wie seiner Vorgänger, sei es eine Messe, die Getelen und Urbanus Rhegius gemeinsam gefeiert haben sollen, sei es die Teilnahme beider an Verhandlungen über die Messe (vgl. S. 331–333), erledigen sich somit von selber. Bedauerlich ist, daß der Name Augustin von Getelens nicht im Titel oder Untertitel des Werkes aufscheint. Dadurch wird dieser Teil der Arbeit, der, wie gesagt, einen sehr originellen Forschungsbeitrag darstellt, wohl nur mit großer Verzögerung Eingang in die einschlägigen Bibliogra-

phien finden. Bei der Bearbeitung des Stichwortes »Getelen, Augustinus von« für die Neuauflage des LThK konnte er allerdings schon berücksichtigt werden.

Peter Walter

DIETER FAUTH: Thomas Müntzer in bildungsgeschichtlicher Sicht (Studien und Dokumentationen zur deutschen Bildungsgeschichte, Bd. 43). Köln u. a. 1993. 319 S. Kart. DM 54,-.

Diese von Ulrich Bubenheimer betreute Dissertation (Pädagogische Hochschule Heidelberg) will einen Beitrag zur historischen Religionspädagogik und zur Müntzerforschung leisten. Dabei wird darauf verzichtet, die Wirkungsgeschichte zu untersuchen und aktuelle Bezüge herzustellen. Zunächst geht Fauth sorgfältig der pädagogischen Biographie Müntzers nach (S. 11–52), das heißt er erörtert, wo dieser Lehrtätigkeiten ausgeübt hat oder ausgeübt haben könnte (an welchen Schulen oder privat, in welcher Position) und was er möglicherweise gelehrt hat. Hier muß aufgrund der Quellenlage viel Hypothetisches geboten werden, und zuletzt bleibt: »Die Frage, ob Müntzer sich hinsichtlich Umfang und Art seiner pädagogischen Verflechtungen von zeitgenössischen Theologen abhebt, ist noch nicht letztgültig zu beantworten«. (S. 243 Anm. 1) Bezüglich des Lehrinhalts lassen sich auch keine Spezifika ausmachen, wenn man von der (hochabstrakten) Bemerkung absieht, es sei Müntzer hauptsächlich um religiöse Inhalte gegangen. Diesen (religionspädagogischen) Vorstellungen wird weiter nachgegangen mit dem Ergebnis, zentral sei die Erziehung durch Gott; in seine Schule muß der Mensch gehen. Er nimmt den Menschen in die Zucht, damit durch Leistung der »tierische Mensch« (Lust als Sitz der Sündhaftigkeit) getötet und der himmlische zum Leben erweckt wird (»Leidenspädagogik«). Weil Müntzer seine pädagogischen Vorstellungen »nirgends zusammenhängend dargestellt« hat (S. 244), muß weiter über die »hermeneutischen Kategorien«, über die Untersuchung möglicher Quellen (von der klassischen Antike über die Kirchenväter und die Mystik, besonders Tauler), über die mythisch beeinflussten Bildungsvorstellungen (der Weg der Läuterung) und nicht zuletzt über das Menschenbild Klarheit gesucht werden. Das ist eine schwierige und anspruchsvolle Aufgabe, die nicht einfach erledigt werden kann, wie der Autor selbst weiß (S. 248). So könnte man, meine ich, auch dem Motiv »Schule Gottes – Schule Christi« weiter nachgehen, wenn man die Regula Magistri und die Regula Benedicti heranzöge, wo explizit (mönchische) Lebensform als »dominici scola servitii« bezeichnet wird, und der Ordo-Gedanke wäre wohl via Durchleuchtung der spezifisch mittelalterlichen Ordovorstellungen besser faßbar (dazu wäre heranzuziehen: H. Krings, Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Hamburg 2. Aufl. 1982).

Der durch diese Dissertation markierte Stand der Forschung (unter Einbeziehung der wesentlichen Literatur) zeitigt, nicht zuletzt ablesbar am Müntzerschen Menschenbild, vor allem theologische Ergebnisse: Was zur pädagogischen Anthropologie zu sagen ist, bringt man leicht auf drei Seiten unter (S. 226–229), und was daraus an konkreten Erziehungsmaßnahmen (samt Inhalten) abgeleitet wird, bleibt dunkel. Eine Verknüpfung mit der realen Sozialisation und Erziehung, erst recht angesichts der Müntzerschen (kirchen-)politischen Positionen, fehlt. Das ist anscheinend durch die Quellenlage bedingt. So formuliert Fauth auch zum Schluß Forschungsdesiderate, aber nicht in der angedeuteten Richtung. Ihm geht es offenbar (nur) um Müntzers pädagogische Anschauungen, also um Ideengeschichte. Wer sich damit begnügt, wird vom Autor gut geführt. Störend ist, daß auf fast jeder Seite unreine Drucktypen zu finden sind.

† Eugen Paul

MICHAEL F. FELDKAMP: Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur. Bd. 1: Die Kölner Nuntiatur und ihr Archiv. Eine behördengeschichtliche und quellenkundliche Untersuchung. Bd. 2: Dokumente und Materialien über Jurisdiktion, Nuntiatursprengel, Haushalt, Zeremoniell und Verwaltung der Kölner Nuntiatur (1584–1794) (Collectanea Archivi Vaticani, Bd. 30/31). Città del Vaticano: Verlag des Archivio Vaticano. 312 S. und 515 S., 3 Abb. Kart.

Je besser das Inventar, desto einfacher die Benutzung des betreffenden Archivs, je differenzierter und präziser ein Repertorium, desto effektiver die Ausschöpfung des darin verzeichneten Aktenbestandes: Diese Binsenwahrheit wird kein (Kirchen-)Historiker und erst recht kein Archivar ernsthaft in Zweifel ziehen wollen. Und dennoch, trotz dieser Einsicht fehlt es nicht selten daran: in Privatarchiven (auch des Adels) fast immer, in staatlichen Archiven seltener. Wer weiß, welche Mühe die genaue Verzeichnung

umfangreicher Quellenmassen macht, wieviel Zeit, Geld und nicht zuletzt Sachverstand dafür aufgewendet werden muß, der kann verstehen, weshalb die Verzeichnung der Bestände, wenn sie denn überhaupt in Angriff genommen wird, nur langsam voranschreiten kann. Dieser Befund gilt unverkürzt auch für das Vatikanische Geheimarchiv; obwohl hier in den letzten Jahren viel geschehen ist, bleibt noch viel zu tun. Viele Inventare – so es sie überhaupt gibt – sind allzu summarisch und taugen für die Benützung äußerst wenig. Als Beispiel aus dem Archivio Segreto Vaticano sei hier nur auf das Inventar Rupert Hackers für die Frühzeit der Münchner Nuntiatur verwiesen. Oft steht hier für eine der häufig an die 400 Blatt fassenden Scatole nur »affari diversi« oder »varia«, was für eine gezielte Suche wirklich nicht sehr hilfreich ist. Hacker hat den Inhalt der einzelnen Schachteln nicht angeschaut, sondern nur cursorisch gearbeitet. Wer ein brauchbares Inventar anfertigen will, muß Blatt um Blatt umdrehen und verzeichnen.

Genau dies ist jetzt geschehen für einen für die deutsche Kirchengeschichte der frühen Neuzeit wichtigen Bestand: das Archiv der Kölner Nuntiatur. Michael F. Feldkamp, bereits durch eine Reihe wichtiger Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra ausgewiesen, hat dieses Projekt als Dissertation bei Raymund Kottje in Bonn angefaßt. Das Ergebnis seiner umfangreichen Forschungen soll in der auf 4 Bände projektierten Reihe »Studien und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur« in der »Collectanea Archivi Vaticani« erscheinen. Die hier anzuzeigenden ersten beiden Bände enthalten noch nicht das Inventar selbst, auf das man gespannt sein darf. Vielmehr geht Feldkamp zunächst auf die Kölner Nuntiatur als Behörde und die in ihr anfallenden Quellentypen ein (Bd. 1); der zweite Band »ist zugleich eine Ergänzung wie auch Beleg für die im ersten Band dargestellte Geschichte des Archivs und der Quellen der Nuntiatur« (Vorwort von Bd. 2). Eine so ausführliche »Einleitung« auf über 800 Druckseiten mag zwar dem unbedarften Leser als Luxus erscheinen, der Rezensent hält das von Feldkamp gewählte Vorgehen durchaus für angebracht. Ein Inventar allein nützt wenig, wenn der Benutzer nicht vorab über den Geschäftsgang, die unterschiedlichen Quellengattungen und ihren Zusammenhang, die Geschichte des Archivs etc. informiert ist. Diese notwendigen Hinweise erhält man in den ersten beiden Bänden, deren Inhalt hier nur stichwortartig vorgestellt werden kann.

In Kapitel I (Grundlagen) kommen die Entstehung der Kölner Nuntiatur, Residenzorte (neben Köln kurzzeitig auch Aachen, Münster, Lüttich und auch Koblenz), Residenzgebäude, der Umfang des Nuntiatursprengels (in Abgrenzung zu Luzern und Wien), Fakultäten und Amtsbezeichnungen des Nuntius zur Darstellung. Kapitel II wendet sich den Mitarbeitern und verschiedenen Modellen ihrer Klassifizierung zu. Feldkamp entscheidet sich für eine Einteilung in Leitung (Nuntius), Gericht (Auditor, Notar, Prokurator), Kanzlei (Abbreviatoren, Schreiber, Kopisten), Haushalt und externe Mitarbeiter (bis hin zu Informanten – in der Polemik nicht selten Denuntianten genannt). Kapitel III zeichnet die Geschichte des Archivs der Nuntiatur von seiner Gründung 1643 bis zu seiner endgültigen Aufstellung im Vatikanischen Archiv nach.

Besondere Bedeutung kommt Kapitel IV zu, in dem die wichtigsten Quellengattungen vorgestellt werden, was für den künftigen Benutzer von Inventar und Archiv von großem Interesse sein dürfte. Hier erfährt man, auf welche Fragen das Kölner Nuntiatursarchiv eine Antwort geben kann und auf welche nicht. Zunächst sind hier zu nennen die *Weisungen des Staatssekretariats*, die *Nuntiatursberichte* – als Schreiben des Nuntius an den Kardinalstaatssekretär, denen sich die Forschung bislang vorwiegend zugewandt hat (vgl. dazu die »klassische« Editionsreihe der Goerresgesellschaft »Nuntiatursberichte aus Deutschland«) –, die *Korrespondenz mit anderen römischen Institutionen* (wie Kongregationen und ähnlichem) sowie *innerhalb des Nuntiatursprengels*.

Grundsätzliche Betrachtung verdienen die Ausführungen Feldkamps zu den von den Nuntien durchgeführten *Informationsprozessen* nach der Wahl eines Abtes, einer Äbtissin, eines (Erz-)Bischofs oder Weihbischofs. Insbesondere die bislang in der Forschung nicht berücksichtigten, weil durch »Eubel« nicht erschlossenen Informationsprozesse für Äbte und Äbtissinnen eröffnen nicht zuletzt Ordenshistorikern ein neues Arbeitsfeld. In diesen Kontext hinein gehören nun auch die »Eligibilitätsbrevens«, über die bislang keine zusammenfassende Studie existiert. Bleibt zu hoffen, daß Feldkamp sein S. 185, Anm. 55 angekündigtes Vorhaben, darüber eine Monographie zu verfassen, bald realisieren kann. *Gratialexpeditionen*, *Ordinationsregister*, *Rechnungsbücher* und *Streitprozesse* bilden weitere wichtige Quellengattungen. Auf die zahlreichen interessanten Beispiele aus diversen Bereichen, wie sie in Band 2 ediert werden, einzugehen, ist hier nicht der Ort. Verwiesen sei nur auf das ausgezeichnete Verzeichnis der Nuntien, Internuntien, Auditoren und Abbreviatoren der Kölner Nuntiatur (Bd. 2, S. 45–52), das nicht nur Nuntiaturforscher im engeren Sinn dankbar benutzen werden. Bleibt zu hoffen, daß sich Feldkamps Erwartung erfüllt und seine Studien wirklich zu einer Revision des recht einseitigen Bildes der Nuntiatu-

ren in der Forschung beitragen. Wenn das Inventar das hält, was die beiden Einleitungsbände versprechen, ist dem Verfasser ein Stück Pionierarbeit gelungen – eine Leistung, hinter der einzelne kleine Versehen (so schreibt sich etwa Rudolf Reinhardt im Unterschied zu Wolfgang Reinhard mit dt: S. 206 Anm. 17, S. 207 Anm. 25, S. 210 Anm. 32 und Literaturverzeichnis S. 21; richtig geschrieben S. 205 Anm. 11) zu Marginalien werden. Der vielgehörte Einwand, Dissertationen müßten monographische Darstellungen im klassischen Sinn sein – was immer das auch heißen mag –, Inventare oder Editionen mit Einleitung seien dafür nicht geeignet, wird durch das, was man bisher von Feldkamps Arbeit kennt, widerlegt. Gekonntes Inventarisieren und kritisches Edieren verlangen nicht selten mehr historischen Sachverstand als das zum Teil hunderte von Seiten lange, seichte Geschwätz oder unverständliche Wissenschaftschinesisch mancher klassischen Dissertation. Kärnerdienste für andere zu leisten anstatt sich nur im schriftstellerischen Ruhm sonnen zu wollen, sollte als wissenschaftliche Tugend wieder ihren Ehrenplatz erhalten. *Hubert Wolf*

ROBERTO ZAPPERI: Der Neid und die Macht. Die Farnese und Aldobrandini im barocken Rom. München: Verlag C. H. Beck 1994. 200 S., 14 Abb. Geb. DM 39,80.

Dieses ansprechende Büchlein, von dem beträchtliche Teile bereits früher als Aufsätze in verschiedenen Sprachen veröffentlicht wurden, entstammt der Beschäftigung des Verfassers mit dem Maler Annibale Caracci. Doch geht es hier weniger um den Maler als vielmehr um die Motive, die seinen Auftraggeber Kardinal Odoardo Farnese veranlaßt haben, mitten im Pontifikat des sittenstrengen und frommen Clemens VIII. Aldobrandini (1592–1605) für die Ausmalung der Galerie des Palazzo Farnese hocheerotische Fresken in Auftrag zu geben. Zapperi leitet sie aus der Rivalität zwischen der als Herzogshaus wohletablierten älteren Nepotendynastie Farnese und den eben durch Clemens VIII. emporgekommenen Parvenüs, den Aldobrandini, ab, die dadurch an Schärfe gewinnen mußte, daß die Aldobrandini ursprünglich im Dienste der Farnese gestanden hatten, wobei sich einer von ihnen anscheinend sogar Veruntreuungen zu Schulden kommen ließ. Nach diversen Zusammenstößen und dem Scheitern eines alternativen Projekts soll sich Odoardo Farnese daher entschlossen haben, den bigotten und pruden Papst durch massive Nuditäten in seinem Palast zu reizen – allerdings vergebens, denn der Papst kam nicht mehr zu Besuch in den Palazzo Farnese.

Die aus kurzen Essays aufgebaute Argumentation beginnt mit der Geschichte der Familien und ihren Konflikten, schwenkt dann zu Clemens' Maßnahmen gegen Kurtisanen und Nuditäten, wirft anschließend etliche Blicke auf die Biographie Odoardo Farneses, um zum Schluß die Entstehung der Fresken und ihre Datierung zu untersuchen. Die Übersetzung von Ingeborg Walter ist wohl gelungen. Ein umfangreicher Anmerkungsapparat zeigt, daß eine eindrucksvolle Fülle von ungedruckten Quellen herangezogen wurde. Insofern kann das Büchlein einen soliden, informativen, meines Erachtens sogar exemplarischen Einblick in das Getriebe in der römischen Führungsschicht des Barockzeitalters bieten. Daß dieses Bild wenig erfreulich ausfällt, erstaunt keinen Kenner der Verhältnisse. Dennoch meine ich, daß der Verfasser dort des Guten zuviel tut, wo er sich auf Aussagen über die Motive der handelnden Personen einläßt, so daß letztlich auch seine Erklärung für die Wahl des erotischen Sujets in der Galerie auf etwas schwachen Füßen stehen dürfte. Wie üblich machen die Quellen wenig Angaben über Motive, so daß Zapperi kurzentschlossen die Lücken mit seinen Interpretationen füllt, die häufig von atemberaubender Kühnheit und nicht selten von einer Hermeneutik der Häme bestimmt sind. Woher weiß Zapperi zum Beispiel, daß der Papst mit seinem Verhalten den eigenen Körper erotisierte (S. 81f.) oder daß der Palazzo Farnese ihn zugleich anzog und abstieß (S. 140)? Zurückhaltendere Interpretation hätte meines Erachtens mehr Glaubwürdigkeit bescheren können. *Wolfgang Reinhard*

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 5: Der Südwesten, hg. v. ANTON SCHINDLING und WALTER ZIEGLER (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 53). Münster: Verlag Aschendorff 1993. 323 S. Kart.

Der vorliegende Band setzt die 1989 eröffnete, auf fünf Bände angelegte Territorien-Reihe fort, deren Ziel es ist, »die Stellung führender deutscher Territorien zur Reformation und zur Konfessionalisierung exemplarisch aufzuzeigen und nach den verlaustypologischen Merkmalen zu fragen« (Bd. 1, S. 7). Es liegt

damit die gesamte Anzahl von Territorien vor, die die Herausgeber nach ihrem ursprünglichen Plan zur besseren Kenntnis der territorialen Reformationgeschichte in der Reihe vorstellen wollten. Aufgrund ihrer positiven Aufnahme auch über den deutschen Sprachraum hinaus hat sich die Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* entschlossen, 1996 einen weiteren Band folgen zu lassen, der Ergänzungen zu den bisher behandelten Territorien bringen wird. Sodann soll ein letztes, für 1997 geplantes Heft mit einem Register für alle Bände sowie mit dem Versuch einer Bilanz das Projekt abschließen.

Band 5 ist dem Südwesten des Reiches gewidmet und behandelt die Territorien Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz (*Anton Schindling* und *Walter Ziegler*), Kurtrier (*Hansgeorg Molitor*), Straßburg, Hochstift und Freie Reichsstadt (*Francis Rapp*), Lothringen, Metz, Toul, Verdun (*Louis Châtellier*), Baden und badische Kondominate (*Volker Press*), Württemberg (*Hermann Ehmer*), Ulm und die evangelischen Reichsstädte im Südwesten (*Wilfried Enderle*), Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster (*Armgarð von Reden-Dobna*), Österreichische Vorlande (*Dieter Stievermann*) und die Schweiz (*Hans Berner*, *Ulrich Gäbler* und *Hans Rudolf Guggisberg*). In der Anlage schließt sich dieser Band den vorausgegangenen vier Heften an. Die einzelnen Artikel vermitteln jeweils auf knappem Raum einen präzisen Überblick der politischen und kirchenpolitischen Entwicklung vom Ausgang des späten Mittelalters bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Ein Vorspann umschreibt das Territorium, gibt eine Regentenliste oder orientiert über die Verfassungsform, nennt die Stellung im beziehungsweise zum Reich, die Diözesen, die am jeweiligen Territorium Anteil hatten, sowie die Nachbarterritorien. Zu jedem Artikel gehören außerdem eine Karte, ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur und ein Hinweis auf Forschungsdesiderate.

Der vergleichende Überblick zeigt eine bei der bekannten territorialen Zersplitterung im Südwesten des Reiches erwartungsgemäß sehr unterschiedliche Entwicklung der Reformation. Hier kam es auf engem Raum zu einem Nebeneinander von Reformiertentum, Luthertum und alter Kirche. Bedeutsam war der Einfluß der Reformationszentren Zürich und Straßburg auf die Einführung der Reformation in den Städteorten der Eidgenossenschaft und in den oberdeutschen Reichsstädten. Die kurpfälzische Residenzstadt Heidelberg bildete am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges ein geistiges Zentrum des westeuropäischen reformierten Protestantismus. In Württemberg findet sich früh schon ein dogmatisch gefestigtes Luthertum (1536 Anschluß an die Wittenberger Konkordie). Dagegen konnte die alte Kirche überall dort ihre Positionen halten und festigen, wo die Landesherren (bzw. die politische Obrigkeit in den Städten) eine bleibende Entscheidung für die alte Kirche trafen und die katholische Sache offensiv verteidigten: im Herzogtum Lothringen, in den österreichischen Vorlanden zwischen dem Elsaß und Vorarlberg, in einzelnen Reichsstädten wie Rottweil und Überlingen, im geistlichen Kurfürstentum Trier und in den innerschweizerischen Orten der Eidgenossenschaft einschließlich der beiden Städte Fribourg und Solothurn. Die schwäbischen Reichsklöster verdankten ihr Überleben primär kaiserlichem Schutz. In diesen zuletzt genannten Territorien konnten im Anschluß an das Konzil von Trient (1545–1563) in gewiß unterschiedlicher Form die Kräfte der katholischen Reform und Gegenreformation wirksam werden.

Zu einer eigenen Entwicklung – nämlich der eines komplexen Nebeneinanders von Katholiken und Protestanten – kam es in Baden und den badischen Kondominaten, in der Kurpfalz nach 1648 sowie in einzelnen Reichsstädten wie Augsburg und in den Gemeinen Herrschaften der Eidgenossenschaft. In der Reichsstadt Straßburg (das Hochstift Straßburg war beim alten Glauben verblieben) kam es nach der 1681 erfolgten Angliederung an das Königreich Frankreich zur Rekatholisierung des Münsters. Straßburg entwickelte sich in der Folge rasch zur bikonfessionellen Stadt.

Dem Abschluß dieses verdienstvollen und bisher sehr gelungenen Forschungsvorhabens darf man mit großem Interesse entgegensehen.

Franz Xaver Bischof

WOLFGANG ZIMMERMANN: *Rekatholisierung, Konfessionalisierung und Ratsregiment. Der Prozeß des politischen und religiösen Wandels in der österreichischen Stadt Konstanz 1548–1637* (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen, Bd. 34). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994. 328 S. Geb. DM 78,-.

Die Beschäftigung mit dem Themenkomplex »Stadt und Reformation«, seit über zwei Jahrzehnten einem der wichtigsten Schwerpunkte der frühneuzeitlichen Geschichtsforschung, ist in den letzten Jahren zunehmend auf die Zeit nach der Mitte des 16. Jahrhunderts ausgedehnt worden, wobei seit den

grundlegenden Arbeiten von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling dem Begriff der »Konfessionalisierung« eine Schlüsselrolle zukommt. Mit dem Problemfeld »Stadt und Konfessionsbildung/Konfessionalisierung« setzt sich auch die vorliegende Fallstudie über die Stadt Konstanz auseinander, die auf eine 1992 bei Prof. Hans-Christoph Rublack an der Universität Tübingen angefertigte Dissertation zurückgeht. Das Beispiel Konstanz bietet sich dafür geradezu an, bedeutete doch das Jahr 1548 eine deutliche Zäsur in der Stadtgeschichte: Die Niederlage der Truppen des Schmalkaldischen Bundes und die Besetzung der Stadt durch kaiserlich-österreichische Truppen hatten zur Folge, daß Konstanz, das sich frühzeitig der Reformation geöffnet hatte, den Status einer Freien Reichsstadt verlor und in den österreichischen Territorialstaat eingegliedert wurde. Von dem neuen Landesherrn wurde gleichzeitig die Rekatholisierung der Bischofsstadt angeordnet.

Dies ist die Ausgangslage der vorliegenden, überaus detailreichen und sorgfältig aus den Quellen gearbeiteten Studie. Zunächst weist der Autor nach, wie sich auch nach dem Verlust der Reichsfreiheit der städtische Kleinrat als entscheidendes Verfassungsgremium in der Übergangszeit von 1548–1551 und der anschließenden Phase der Konsolidierung österreichischer Landesherrschaft (1552–1569) seine Autonomie und einen gewissen Spielraum an Herrschaftsbefugnissen sichern und die innen- wie außenpolitische Entwicklung der Stadt weiter mitbestimmen konnte. Ein Überblick über die Zusammensetzung der politischen Elite der Stadt (S. 67–80) zeigt, daß die traditionell oligarchische Struktur des Patriziats den Herrschaftswechsel im wesentlichen unverändert überdauerte. In der nichtpatrizischen »Gemeinde« hingegen bildete sich durch den Aufstieg einer teils im Nah- und Fernhandel wohlhabend gewordenen, teils akademisch gebildeten Führungsschicht eine neue Oligarchie. Sie kooperierte im Kleinrat eng mit den patrizischen Ratsherren.

Die Konfessionalisierung im Spannungsfeld zwischen Bürgerschaft, Stadtre Regiment, Landesherrschaft und Bischof bildet den zweiten Schwerpunkt der Arbeit. Exemplarisch werden die fast 40 Jahre dauernden Auseinandersetzungen um die Gründung eines als Priesterseminar dienenden Jesuitenkollegs in den Jahren 1566–1604 dargestellt. Die Kirchenreform »integrierte die Stadt in überregionale Bezugfelder, die vom Landesherrn und Bischof bis hin zu den neuen Reformorden und den Nuntiaturen, die die kurialen Reformimpulse umsetzen sollten, reichten« (S. 154). Die Konflikte wurden von außen an die Stadt herangetragen, der Rat konnte nur retardierend eingreifen. Neben den Reformimpulsen war für die Konfessionalisierung aber auch »die dogmatisch scharfe Abgrenzung von reformatorischen Positionen« (ebd.) kennzeichnend, die weder vermittelnde, die konfessionellen Spannungen ausgleichende Standpunkte, noch gegenüber der tridentinischen Erneuerung alternative Reformansätze zuließ.

Von besonderem Interesse – auch unter methodischen Gesichtspunkten – sind die Teile der Arbeit, die sich mit dem protestantischen Bevölkerungsteil in Konstanz beschäftigen. Der offiziell proklamierten vollständigen Rekatholisierung der landesherrlich gewordenen Stadt folgten keine konkreten Maßnahmen. Die Konstanzer Protestanten wurden, wenngleich »in der Illegalität« (S. 164), stillschweigend weiter geduldet, gerieten jedoch mehr und mehr in eine Minderheitenposition und wurden in die politische Bedeutungslosigkeit abgedrängt. Der Kreis der von Stadthauptmann und Rat wegen ihres konfessionellen Verhaltens bestraften Personen wird einer quantitativen Untersuchung bezüglich der Vermögensgliederung protestantischer Haushalte unterzogen. Noch um 1600 war demnach die wirtschaftliche Elite der Stadt evangelisch dominiert (S. 185). Mit Hilfe des sozialtopographischen Ansatzes wird nachgewiesen, daß räumliche Verteilung der Wohnplätze und soziale wie berufliche Gliederung deckungsgleich waren und daß »die Nachbarschaft ein wichtiges Kriterium im Prozeß konfessioneller Abgrenzung darstellte« (S. 190). Durch die Auswertung von 750 Testamenten kann der Autor aufzeigen, wie sich im Stiftungsverhalten der Bürgerschaft der Rückgang des Protestantenteils und das zunehmende konfessionelle Selbstbewußtsein der katholischen Bevölkerungsmehrheit widerspiegelte, wobei der Umschwung mit einem drastischen Anstieg des zuvor unbedeutenden Anteils kirchlicher Stiftungen in den Zeitraum von 1610 bis 1620 fällt.

In einem »Epilog« (S. 209–214) wird die Weichenstellung in den Kriegsjahren 1633–1637 aufgezeigt, in denen der Rat, nach der abgewehrten Schwedenbelagerung von 1633, die außenpolitische Option einer stärkeren Hinwendung zur Eidgenossenschaft verstreichen ließ und Konstanz stattdessen fester in die österreichische Landesherrschaft einbezogen wurde. Für den Protestantismus ergab sich damit keine Perspektive mehr; er verschwand in den folgenden Jahrzehnten ganz aus der Stadt.

Ein besonderer Vorzug der Arbeit von Zimmermann ist, daß in ihr erstmals für den Untersuchungszeitraum das im Tiroler Landesarchiv und im Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien vorhandene reichhaltige Quellenmaterial in vollem Umfang herangezogen wurde. In gleicher Intensität werden die vor allem im

Stadtarchiv Konstanz verwahrten Unterlagen zur Personen-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte ausgewertet. Die vorbildliche Aufarbeitung der Quellen findet nicht nur in den überzeugenden Forschungsergebnissen der Arbeit, sondern auch in einem sehr umfangreichen Anhang (S. 215–275) mit personengeschichtlichem und statistischem Material und der Publikation gut ausgewählter, bislang unveröffentlichter Quellentexte (S. 276–290), die in buchstabengetreuer Transkription wiedergegeben werden, ihren Niederschlag. Eigens hervorgehoben werden muß die »Prosopographie der Konstanzer Protestanten 1550–1635« (S. 215–257), in der alle verfügbaren Angaben zur Biographie, dem sozialen Status, den politischen Ämtern und dem religiösen Verhalten von insgesamt 221 als Protestanten identifizierten Personen erfaßt und quellenmäßig belegt sind. Ein Verzeichnis der Quellen und Literatur (S. 291–303) sowie ein Orts- und Personenregister (S. 305–328) runden die Arbeit ab.

Dem Verfasser ist es, zusammenfassend gesagt, gelungen, an einem dafür hervorragend geeigneten Beispiel auf breiter Quellengrundlage die Auswirkungen des Konfessionalisierungsprozesses in seiner politischen, gesellschaftlichen und religiösen Dimension auf die Stadtbevölkerung darzustellen und zu überzeugenden Resultaten zu gelangen. Es bleibt zu hoffen, daß insbesondere seine Ergebnisse zur Stellung der Bürgerschaft zur tridentinischen Kirchenreform, sowie die Strukturanalyse des protestantischen Bevölkerungsteils auf seinem Weg in die Minderheit, den Anstoß für eine intensivere Beschäftigung mit der Konfessionalisierung in den Städten geben. Zusammen mit dem vom gleichen Autor 1991 für die »Geschichte der Stadt Konstanz« (Bd. 3, S. 147–312) verfaßten Beitrag über den Zeitraum von 1548 bis 1733 wird mit der vorliegenden Studie auch eine Lücke in der Konstanzer Stadtgeschichtsforschung geschlossen.

Paul Warmbrunn

Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich, 1564 – 1628. Katoliska prenova in protireformacija v notranjeavstrijskih dezelah, 1564 – 1628. Riforma cattolica e controriforma nell' Austria Interna, 1564 – 1628, hg. v. FRANCE M. DOLINAR (Ljubljana), MAXIMILIAN LIEBMANN (Graz), HELMUT RUMPLER (Klagenfurt) und LUIGI TAVANO (Gorizia/Görz). Klagenfurt u. a.: Verlage Herma-goras und Styria 1994. 795 S. Geb.

In den Monaten Mai und Juni 1992 fand in Ljubljana, Görz, Klagenfurt und Graz ein internationales Symposium unter dem Titel »Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich, 1564–1628« statt. Es war der Versuch, einschneidenden Ereignissen, nämlich den Phänomenen »Reformation« und »Gegenreformation« über die heutigen Staatsgrenzen hinweg in einem historischen Raum näherzukommen, der damals als »Innerösterreich« (d. h. Steiermark, Kärnten, Krain, Görz, Triest) umschrieben wurde. Beteiligt daran waren Universitätsinstitute und Archive in Slowenien, Kärnten, Steiermark und Triest. Gehalten wurden nicht weniger als 54 Vorträge; die Autoren kamen meist aus den genannten Ländern. Die Referate liegen nun in einem Sammelband vor; er ist in folgende Abteilungen gegliedert: »Kirchliche Erneuerung und Rekatholisierung«, »Wiederherstellung der katholischen Kirchenorganisation«, »Politik und Gegenreformation«, »Gesellschaftliche Implikationen«, »Kulturelle Weichenstellungen«. Unter »Ökumene und Gegenreformation« versuchen zwei Theologen, *Gustav Reingrabner* und *Karl Heinz Frankl*, die Periode der Reformation und Gegenreformation unter heutigen Aspekten zu deuten. Beim katholischen Beitrag fällt (wieder einmal) auf, daß das Vaticanum II für viele zum großen »Aha-Erlebnis« und zu einem Angelpunkt der Kirchengeschichte geworden ist.

Die große Zahl der Beiträge und der reiche Inhalt des Bandes machen es nicht möglich, in eine erschöpfende Einzelkritik einzutreten. *Wilhelm Deuer*, »Die protestantische Dreifaltigkeitskirche in Klagenfurt und ihre Umwidmung in eine Jesuitenkirche« (S. 637–654): Die von der Stadt Klagenfurt und den protestantischen Landständen erbaute Kirche wurde kurz nach 1600 den Jesuiten übertragen (der heutige Dom). Dies führte zu Eingriffen in die Bausubstanz, da die Kirche den Erfordernissen des katholischen Kults angepaßt werden mußte. Vergleichbar damit ist die Hofkirche in Neuburg/Donau; sie wurde während des Baus von den Pfalz-Neuburgern zu einem katholischen Gottesdienstraum umfunktioniert, mit allen entsprechenden Konsequenzen. – Interessant ist auch der Beitrag zur Biographie von Johannes Kepler: *Berthold Sutter*, »Johannes Kepler zwischen lutherischer Orthodoxie und katholischer Gegenreformation« (S. 459–487). Da Johannes Kepler Affinitäten zur calvinistischen Sakramententheologie nachgesagt wurden, konnte er in seiner Heimat Württemberg kein Amt erhalten. Obwohl er der angestammten Religion treu blieb, fand er Zuflucht und Unterstützung bei den streng katholischen Habsburgern, vor allem bei Kaiser Ferdinand II. – Nicht wenige Beiträge schildern die systematische

Unterdrückung des Protestantismus in Innerösterreich; gleichzeitig wird aber deutlich, daß trotz aller Restriktionen evangelisches Gedankengut im »Untergrund« weiterlebte. Gegen solche Kryptoprotestanten ging die staatliche Verwaltung in der Folgezeit (bis zum Toleranzedikt von Joseph II.) immer wieder mit Schärfe und Härte vor. Würden solche »Abweichler« entdeckt, gab es für sie zunächst nur die Möglichkeit, entweder auszuwandern oder aber katholisch zu werden. Später, vor allem unter Kaiserin Maria Theresia, wählte man den Weg der Transmigration nach Siebenbürgen; dort wurden Andersgläubige geduldet. So blieben Arbeitskraft und Erfahrung dieser Menschen der Monarchie erhalten. Auffallend ist, daß die Vorgänge insgesamt recht unfreundlich geschildert werden. (Dies läßt sich auch bei anderen Publikationen feststellen.) Unterschwellig oder auch offen wird insinuiert, daß die Auseinandersetzungen der Habsburger mit diesem Geheimprotestantismus allein in Zwangsmaßnahmen bestanden hätten (wozu auch die Einweisung solcher Kryptoprotestanten in Missionshäuser gerechnet werden kann). Übersehen und verschwiegen wird dabei, daß Maria Theresia sehr wohl die Gründe für das beharrliche Weiterleben evangelischen Gedankenguts erkannt hat, nämlich die schlechte Ausbildung der katholischen Seelsorger und eine ungenügende Struktur der Pfarreiorganisation, vor allem im Gebirge. Bei beidem wollte sie Remedur schaffen. Voraussetzung wäre eine groß angelegte Umschichtung der kirchlichen Einkünfte gewesen (vor allem auf Kosten der großen Klöster). Daß es nicht so weit kam, lag am Ausbruch des Siebenjährigen Krieges; Maria Theresia wollte den Anschein vermeiden, als ob sie mit Hilfe des Kirchenguts den Krieg gegen Preußen finanziere. Erst unter ihrem Sohn Joseph II. kamen solche Reformen dann zum Tragen (vgl. dazu Zeitschrift für Kirchengeschichte 77, 1966, S. 105–119). Zugegeben: Es ist leichter, das alte Klischee der Kirche als Zwangsanstalt aufzuwärmen und neue Ressentiments zu wecken, anstatt die – keineswegs mehr so neue – Forschung zur Kenntnis zu nehmen.

Unverzeihlich ist, daß der gewichtige Sammelband ohne Register erschienen ist (bereitete die unterschiedliche Schreibung der Personen- und Ortsnamen unüberwindliche Schwierigkeiten?). Bedauerlich ist auch, daß der Rezensent zwölf Beiträge nicht zur Kenntnis nehmen konnte, da er des Slowenischen nicht mächtig ist. Es ist verständlich, daß die kleineren Völker Ost- und Südosteuropas die gewonnene politische Freiheit benützen, um sich auch eine neue kulturelle »Identität« zu schaffen, indem sie u. a. in ihrer Muttersprache publizieren. Die Gefahr ist aber groß, daß solche Beiträge in der restlichen Welt nicht rezipiert werden (können). Welcher Historiker in Westeuropa oder Nordamerika beherrscht schon die Sprachen der Slowenen, Kroaten, Litauer, Slowaken, Tschechen?

Rudolf Reinhardt

Vatikanische Dokumente zur Geschichte der Reformation und der Katholischen Erneuerung in Westfalen. Die Korrespondenz geistlicher und weltlicher Landesherren Westfalens mit dem Heiligen Stuhl 1547–1683, bearbeitet von ALOIS SCHRÖER. Münster: Verlag Aschendorff 1993. XLII, 477 S. Geb. DM 98,-.

Aus mancherlei Gründen fiel die Entscheidung zwischen der alten Kirche und dem neuen Glauben in Westfalen relativ spät. Selbst in den Hochstiften blieb die Lage lange Zeit ungeklärt. Bei manchen Bischöfen und Domherren konnte man nicht sagen, zu welcher Partei sie gehörten. Dies galt vor allem für die Hochstifte Minden und Osnabrück. Erst das politische Engagement des Hauses Bayern (in Köln, Münster, Paderborn und Hildesheim) sorgte dann für eine gewisse Stabilität. Gefordert war aber auch der Heilige Stuhl, der durch seine Möglichkeiten bei der Besetzung der Bischofsstühle und der Domkanonikate nicht wenig Einfluß nehmen konnte.

Von 1979 bis 1987 legte Alois Schröer eine vierbändige Geschichte der Reformation und der katholischen Reform in Westfalen vor. Hierzu hatte er auch umfangreiches Material im Vatikanischen Archiv herangezogen. Aus diesem Fundus publizierte er nunmehr 269 Stücke, und zwar aus der Zeit zwischen 1547 und 1683. Ausgewertet wurden vor allem die Bestände *Epistolae ad principes, Germania, Lettere di vescovi, Acta Congregationis Consistorialis* und die *Armarien*. Aufgenommen wurden auch einige Statusrelationen (Osnabrück 1641, Minden 1641, Paderborn 1655, 1666, 1671 und 1675).

Obwohl diese Stücke schon allesamt für die vierbändige Darstellung herangezogen wurden, ist der Leser nun dankbar, die eigentlichen Texte zur Verfügung zu haben. Die Eindrücke, welche die Lektüre primärer Quellen vermittelt, sind immer lebendiger und unmittelbarer als das Studium der Sekundärliteratur. Das eine oder andere Stück wirkt auch Schlaglichter auf die Entwicklung im übrigen Deutschland (z. B. Markgrafschaft Baden S. 369; Katholische Liga und anderes mehr). Seite 311 wird das Zisterzienserinnenkloster Börstel genannt (vgl. dagegen das Register).

Rudolf Reinhardt

RAINER DECKER: Die Hexen und ihre Henker. Ein Fallbericht. Freiburg i.Br. u. a.: Verlag Herder 1994. 353 S., zahlreiche Abb. Geb. DM 39,80.

»Es begann im Frühjahr 1656 im Städtchen Brakel«, so leitet Rainer Decker eines der faszinierendsten Bücher ein, das auf dem kräftig boomenden Markt der Hexenliteratur derzeit zu haben ist. Was Decker hier vorlegt, hat nämlich trotz des (vom Verlag gewählten) Allerweltstitels wenig mit einer der mittlerweile üblichen regionalen Hexenverfolgungs-Darstellungen zu tun. Vielmehr geht es um einen ganz außergewöhnlichen Fall von geradezu »epidemisch« um sich greifender Besessenheit in einigen Orten des Hochstifts Paderborn.

Das Phänomen beginnt bei zwei Brakeler Mädchen, die alle Anzeichen von Besessenheit aufweisen und sogleich – hier kommt das Oberthema ins Spiel – die Magd des Bürgermeisters Heinrich Möhring als »Teufelshure« (= Hexe) verschreien. Die Angelegenheit sorgt für Unruhe und führt zur Überprüfung des Falls durch die örtlichen Kapuziner, die prompt durch einen vorgetäuschten Exorzismus die Mädchen als Schwindlerinnen entlarven. So wäre die ganze Angelegenheit wahrscheinlich nur eine kuriose Fußnote in der Brakeler Stadtgeschichte geworden, wenn sich nicht der Paderborner Theologieprofessor und Jesuit Bernhard Löper der Sache angenommen hätte. Löper war ein Spezialist in sachen Exorzismus, und die Brakeler Fälle von Besessenheit, die mittlerweile schon auf sieben angewachsen waren, ließen ihn eine Chance wittern, seine Theorien zur Dämonenaustreibung zu beweisen. Löper sah im Exorzismus die Bestätigung für die Nichtswürdigkeit evangelischer Geistlicher, die nicht vermochten, die Dämonen aus den Besessenen auszutreiben. Löper ließ die Mädchen nach Paderborn kommen und begann unter lebhafter Anteilnahme der Öffentlichkeit mit täglichen Exorzismen.

Zwei Konflikte sind es, die – aufeinander bezogen und vielfach miteinander verflochten – von nun an in Paderborn und Umgebung eine immer größere Krise heraufbeschwören. Da ist einmal der Streit zwischen Löper und den Brakeler Kapuzinern über die Bedeutung der »Besessenheit« der immer zahlreicher werdenden »Dämonenopfer«, die mittlerweile auch aus Paderborn und anderen Orten kommen. Dieser Streit nimmt immer größere Ausmaße an, wird in Streitschriften und Briefen an höhere Instanzen ausgetragen, involviert den Bischof sowohl als Landes- wie auch als geistlichen Herrn und dringt dank günstiger persönlicher Verbindungen auch an das Ohr des Papstes in Rom, was zu Stellungnahmen der Inquisition, des »Sanctum Officium«, führt. Zweitens ist da das Ringen zwischen zögerndem Landesherrn und verfolgungswilliger Bevölkerung um die Initiierung einer großen Hexenverfolgung, wie wir es so oft aus der Frühen Neuzeit kennen. Im Paderborn'schen hat es allerdings seine besondere Note, weil es die besessenen Mädchen und ihre Familien sind, die den Ruf nach Verfolgung aufbringen und auch gleich die Namen der »Hexen« mitliefern, die es zu verbrennen gilt. Im Zentrum der Anschuldigungen stehen der Brakeler Bürgermeister Heinrich Möhring und seine Magd Katharina sowie der Stadtkämmerer Duffhuß und der Guardian des Brakeler Kapuziner-Klosters. Die Involvierung der Kapuziner zeigt, wie eng sich die Konflikte durchdringen, die doch von ganz verschiedenen Personengruppen mit ganz verschiedenen Zielen ausgetragen werden. Den Besessenen, zumeist pubertierenden Mädchen, genügen diese vier Opfer aber nicht. Neben den anderen Verhaltensabweichungen, die sie sich in ihrem Zustand erlauben (Schimpfen, Saufen, Sex), beschuldigen sie bald diese(n), bald jene(n) lautstark und öffentlich der Hexerei. Da die Zahl der Besessenen in Paderborn wie auch auf dem Lande unaufhörlich steigt, entwickelt sich das Phänomen vom Kuriosum zur Krise. Es kommt zu wirtschaftlichen Schwierigkeiten, weil die auswärtigen Kaulleute, die Paderborns Bierexport als wichtigsten Wirtschaftszweig in der Hand haben, die Stadt aus Angst vor Hexereianschuldigungen meiden, und weil die umliegenden Gemeinden ihre Schüler und Studenten aus Paderborns Schulen zurückrufen, damit die sich nicht von der Besessenheit anstecken lassen. Die Unterbringung und Beköstigung der Studenten ist aber das zweite wirtschaftliche Standbein der Stadt. Da Löper und die Familien der Besessenen die Hexenverfolgung als einzigen Ausweg zur nachhaltigen Beseitigung der Besessenheit ansehen, kann sich der Landesherr, Bischof Dietrich Adolf von der Recke, auf Dauer den Forderungen der Hexenverfolger nicht verschließen. Der Machtkampf, der auf verschiedenen Ebenen und mit verschiedenen Gegnern vor und hinter den Kulissen um die Angelegenheit der Besessenen tobt, hat damit eine tödliche Dimension angenommen. Er fordert Opfer auf beiden Seiten. Prominentestes Opfer auf der Seite der Besessenheits-Gegner ist der mittlerweile abgesetzte Kämmerer Duffhuß. Doch auch die Mutter und die Großmutter der beiden Halbschwestern, die 1656 als erste die Symptome der Besessenheit zeigten, müssen den Scheiterhaufen besteigen. Löper ist zu diesem Zeitpunkt schon längst von seinem Exorzistenamt entbunden und von seinem Ordensoberen nach St. Goar verbannt, doch die Eskalation der ganzen Angelegenheit

ist nicht aufzuhalten. Im Sommer 1658 gehen einige Besessene nämlich zu offener Gewalt und zu Mordanschlägen gegen Zufallsopfer über. Das ganze Paderborner Land ist jetzt in Aufruhr. Die Landesregierung sieht sich zu strengen Maßnahmen genötigt, indem die Besessenen nicht mehr nur als arme Opfer angesehen, sondern alle aggressiv werdenden Besessenen verhaftet und bei Wasser und Brot eingekerkert werden. Dies sorgt in verhältnismäßig kurzer Zeit für die »Rückkehr der Vernunft«, wie Decker dieses Kapitel überschrieben hat.

Deckers Buch ist mit der Schilderung der Paderborner Wirren um die Besessenen jedoch noch längst nicht zuende. Dem versierten Historiker geht es natürlich auch um die Deutung der geschilderten Phänomene. So fragt er im zweiten Teil seiner Studie nach dem wahren Charakter der Besessenheit (»Krankheit oder Betrug?«), beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Besessenheit und Sexualität, mit gesellschaftlichen Spannungen oder mit dem Prozeß der Meinungsbildung unter den Machteliten des Bistums. Vor allem aber beschäftigt sich Decker mit der Haltung der römischen Inquisition zu den Paderborner Zuständen im Speziellen und zur Hexenverfolgung im Allgemeinen. Hier, im letzten Kapitel, wartet Decker mit den vielleicht erstaunlichsten Thesen seines Buches auf – erstaunlich zumindest für diejenigen, die in der katholischen Kirche und speziell in der römischen Inquisition die treibende Kraft für die Hexenverfolgung sehen. Decker weist nach, daß in der römischen Zentrale der Inquisition, dem Sanctum Officium, schon seit dem 16. Jahrhundert eine sehr rationale und vorsichtige Haltung dem Hexereivorwurf wie auch der Besessenheit gegenüber geherrscht hat. Sinnfällig wird das durch die graphische Gegenüberstellung des Prozeßablaufs nach der »Instructio« des Sanctum Officium von 1623 einerseits und dem Prozeßablauf in den deutschen Territorien andererseits (S. 298–300). Daß diese moderate und rationale Haltung der Inquisition in Hexensachen keine Ausnahme ist, belegt Decker mit exakten Zahlen über Hinrichtungen an Inquisitionsgerichten, die selbst bei der als gnadenlos bekannten spanischen Inquisition nur 1,8 % aller Urteile zwischen 1540 und 1700 ausmachten. Auch die italienische Inquisition hat zwischen 1542 und 1761 nur in 97 Fällen auf Hinrichtung erkannt. Dagegen stehen die zehntausenden von Opfern der weltlichen Hexen- und Ketzerinquisitionen des 16. und 17. Jahrhunderts. Deckers Fazit: »Man kann nicht pauschal von ›der hexenverfolgenden katholischen Kirche‹ sprechen, wie dies z. B. der Paderborner Kirchenkritiker Eugen Drewermann tut, wenn er Spees *Cautio Criminalis* als ›Kampfschrift gegen die herrschende Lehre der Kirche‹ bezeichnet ... Gerade in dieser, aber auch in mancher anderen Hinsicht war die katholische Kirche keineswegs ein so monolithischer Block, wie sie nach außen erscheinen wollte und wie es ihre Gegner befürchteten« (S. 310f.). Decker formuliert seine Erkenntnisse über die Haltung der Inquisition nicht apologetisch, denn ihm geht es nicht um die Verteidigung der römischen Kirche, deren Verantwortung für die Entwicklung des »gelehrten Hexenbegriffes« er deutlich betont. Aber er stellt mit dem nüchternen Blick des Historikers einmal mehr heraus, daß auch in der Beurteilung der päpstlichen Inquisition viele weitverbreitete Meinungen eher dem eigenen antiklerikalen Affekt entsprechen als der historischen Wirklichkeit.

Deckers Buch dürfte in mehr als nur einer Hinsicht ein gelungener Wurf sein. Dank des großen Erzähltalents des Autors ist es nicht nur für ein Fachpublikum lesenswert, sondern eignet sich als fesselnde und nachdenklich machende Lektüre für jede(n). Schelte verdient allerdings der renommierte Herder-Verlag. Nicht nur, daß er auf die reißerische Aufmachung des Titels und des Umschlags gesetzt hat, was die eigentlich interessierte Käuferschicht eher abschrecken dürfte und bei den an der »Demaskierung des phallokratischen Sadismus« der Hexenjäger orientierten potentiellen KäuferInnen wegen des so gänzlich anderen Inhalts Frustration auslösen wird. Genauso ärgerlich ist die miserable Betreuung durch ein Lektorat, dem neben häufigen Satzfehlern, die vielleicht verzeihlich sind, nicht einmal kapitale Böcke aufgefallen sind, die wirklich nicht sein dürfen. So sind die Untertexte für die Szenen aus Hexenprozessen auf Seite 146 und 148 vertauscht worden, was zu einer geradezu grotesken Wirkung führt. Ebenso hat der Lektor offensichtlich nicht einmal bemerkt, daß auf S. 308 mitten im Text ein Stück fehlt, so daß der Satz keinen Sinn mehr ergibt. Bei einem so guten Buch ein so schlechter Verlags-Service – das ist eine Schande.

Thomas P. Becker

6. Neuere Kirchengeschichte: 18. und 19. Jahrhundert

HUBERT WOLF: Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich? (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Bd. 15). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1994. 331 S. Geb. DM 118,-.

Wolf behandelt die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen in einer Zeit, als der Druck Frankreichs sehr groß wird: 1670 bis 1697 ist Lothringen französisch besetzt. Der Friede von Rijswijk endet mit Restitutionsen, aber auch mit Gebietsabtretungen. Drei Jahre später beginnt der spanische Erbfolgekrieg. Die bedrängte Situation der lothringischen Dynastie ist Grund genug, sich nach neuen Mitteln umzusehen. Die *Germania Sacra* bietet Möglichkeiten. Fürst und Bischof zu werden wird auch durch die verwandtschaftlichen Beziehungen mit dem Haus Habsburg und dessen Interesse nahe gelegt: nämlich neben der Pfalz-Neuburger Sekundogenitur eine lothringische einzurichten, um nicht allzu abhängig von Kurpfalz zu werden, stets vorausgesetzt, daß die geistlichen Fürstentümer im Reich eine politische Bedeutung für die Habsburger hatten. In seiner ausführlichen methodischen Einleitung weist Wolf zurecht den biographischen Ansatz zugunsten des dynastischen zurück.

Für die Bischofsstühle in der *Germania Sacra* standen die zwei Brüder Karl Josef Ignaz und Franz Anton zur Verfügung. Mit dem Tod der beiden Prätendenten 1715 waren die reichskirchlichen Bestrebungen Lothringens zuende, weil keine weiteren Amtsträger verfügbar waren. Die biologische Komponente spielte im Haus Habsburg, aber auch bei ritterschaftlich/gräflichen Familien wie den Schönborn eine ähnliche Rolle, d. h. ohne ausreichende potentielle männliche Amtsträger war in der *Germania Sacra* kaum etwas auszurichten.

Interessant ist die von Wolf ausführlich und immer wieder behandelte Frage, wie ein fürstliches Haus, das ohne verwandtschaftliche oder patronageartige Beziehungen in den Domkapiteln ist, Fuß zu fassen versucht. Es gelingt im wesentlichen nur durch sehr viel Geld (gelegentlich wird sogar von 100000 Talern für eine Stimme gesprochen, S. 146) und durch diplomatischen Einsatz einer höheren Stelle, nämlich des Hauses Habsburg, das stets einen kaiserlichen Wahlgesandten schicken sowie durch Reputation, Verhandlungen, unterschiedliche Beziehungen einen großen Einfluß ausüben kann. Die ritterschaftlichen Familien dagegen versuchen meistens durch langfristig aufgebaute Patronagesysteme in das fürstbischöfliche Amt zu gelangen, beispielhaft und erfolgreich die Schönborn oder Stadion, aber auch die Stauffenberg, von der Leyen u. a.

Nach den Koadjutorbestrebungen in Olmütz (1694) und Paderborn (1697/98) geht Wolf ausführlicher auf die Osnabrücker Fürstbischofswahl von 1698 ein, wo Karl Josef durch glückliche Umstände und 137510 Reichstaler gewählt wurde. Nebensächlich waren die Bemühungen um Stablo-Malmédy und das Hochstift Basel. Dagegen spielt das Hochstift Münster eine zentrale Rolle. Mitten im Erbfolgekrieg war das potente Hochstift begehrt, dementsprechend konzentrierten sich die unterschiedlichen Interessen darauf, als es 1706 zur Wahl kam: Habsburg-Österreich in Verbindung mit Lothringen, Kurpfalz (Pfalz-Neuburg), Preußen, Holland, England und andere Staaten waren damit befaßt. Durch die kaiserliche Exklusive spitzte sich die Lage zu, es kam am 30. September 1706 zu einer Doppelwahl. Die Auseinandersetzung verlagerte sich deshalb an den päpstlichen Hof. Franz Arnold von Wolff-Metternich ging als Sieger daraus hervor, das Haus Lothringen erlitt hier also trotz höchsten Aufgebotes eine schwere Niederlage.

Erfolgreich war man 1710 in Trier, als Karl Josef zum Koadjutor des Johan Hugo von Orsbeck gewählt wurde. Dazu war »eine ungeheure Summe« von 776300 Livres nötig. Zugleich wurde die Kumulationsfrage aktuell, denn Karl Josef hatte nach dem Tod Orsbecks Anfang 1711 drei Hochstifte in der Hand (Trier, Osnabrück und Olmütz). Die Wahl des Rollingen zum Bischof von Speyer (in der Nachfolge Orsbecks) zeigte an, daß die Koalition der Häuser Habsburg, Pfalz-Neuburg und Lothringen, seit Münster angeschlagen, nun vollends zerbrechlich wurde. Im selben Jahr 1711 unterlag Franz Anton in Olmütz.

Die Bestrebungen, in Kurköln den Wittelsbachern nachzuzufolgen – Bayern hatte sich 1702 auf die Seite Frankreichs geschlagen – führten zu keinem Erfolg. Andere Projekte befaßten sich mit Lüttich, Hildesheim, Freising und Eichstätt. Darüber hinaus suchte Lothringen nach Alternativen, sei es in Heiratsplänen (Habsburg), sei es im Kardinalat, ohne daß jedoch die reichskirchlichen Ambitionen geringer wurden. Mit Hilfe von Exspektanzen gab es Bemühungen um Mainz, Passau, Fulda und schließlich wieder um Münster (1714/15).

Minutiös und nüchtern stellt Wolf die verschiedenen Wahlen und Wahlversuche dar, teilweise überhaupt zum ersten Mal (wie Trier 1710, Speyer 1711, Olmütz 1711, Eichstätt 1715), teilweise erstmals auf breiter archivalischer Basis. Neben den großen Archiven in Wien und Rom (Vatikan) erschließt Wolf achtzehn weitere einschlägige Archive für seine breit dokumentierte Untersuchung. Erfreulich nüchtern werden die Ergebnisse zusammengefaßt. Die Domkapitel werden durchweg als »soziologische Größen« gesehen. Die tridentinischen Grundsätze für Bischofswahlen spiegeln in diesem Zeitraum nicht die Realität wider: »Das völlig freie Bischofswahlrecht der Domkapitel ist eine Legende aus dem 19. und 20. Jahrhundert.« (S. 310). Die verbal behaupteten Zielvorstellungen werden ständig durch die Realität unterlaufen. Die Frage, ob Lothringen als eine Art reichskirchenpolitischer Sekundogenitur des Hauses Habsburg wirkte, wird differenziert entwickelt und in ihrem Niedergang ab 1706 dargestellt. Ersatzfunktion für Habsburg erfüllten nach Wolf auch Sachsen, Pfalz-Neuburg und die Schönborn (S. 300). Bei den letzteren müßten die andersgearteten ritterschaftlich/freiherrlich/gräflichen Bindungen berücksichtigt werden, wengleich nicht zu bestreiten ist, daß sich das nichtfürstliche Haus Schönborn zu Anfang des 18. Jahrhunderts Habsburg deutlich näherte.

Die knappe Zusammenstellung von Argumentationsmustern (S. 313) zeigt, daß die ideelle Seite allenfalls als Topos eine Rolle spielte. Politische und militärische Aspekte waren entscheidend. Gelegentlich warnt Wolf »vor jeder retrospektiven Spiritualisierung« (S. 193), neigt aber doch dazu, das »Wahlgeschäft« als »schmutzig« einzustufen (S. 189), was auch Bewertungskriterien voraussetzt.

Die fünf Forschungsdesiderate (habsburgische Reichskirchenpolitik 1665 bis 1780, Rolle der Exklusive, Pfalz-Neuburger Reichskirchenpolitik, Wittelsbacher und Kurbrandenburger Aspekt) scheinen dem Rezensenten berechtigt und wichtig, stecken aber ein sehr weites Feld ab, das man aufgrund der Quellenlage vermutlich nur in Einzeluntersuchungen bearbeiten könnte.

Insgesamt gesehen ist Wolfs Tübinger Habilitationsschrift (1991) ein hervorragender Beitrag zur Erforschung der sehr komplexen und vielschichtigen *Germania Sacra*.
Alfred Schröcker

DANIELA NERI: Anton Freiherr von Cetto (1756–1847). Ein bayerischer Diplomat der napoleonischen Zeit. Eine politische Biographie (Beihefte der *Francia*, Bd. 36). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1993. 336 S., 9 Abb. Geb. DM 98.–.

Unter den bedeutsamsten Diplomaten, die Montgelas als dem Lenker der bayerischen Politik in den Jahren von 1799 bis 1817 zur Seite standen, ist nicht zuletzt Anton Freiherr von Cetto zu nennen. Dennoch war sein langes und erfülltes Leben bislang nur von Hans Ammerich einer knappen biographischen Skizze für würdig befunden worden (in: *Pfälzer Lebensbilder* Bd. 3, hg. v. Kurt Baumann. Speyer 1977, S. 203–225). Den berechtigten Wunsch nach einer ausführlicheren Darstellung erfüllte nun Daniela Neri, die Cetto in ihrer bei Eberhard Weis an der Universität München gefertigten Dissertation ein stattliches »Denkmal« setzte.

Dem 1720 nach Zweibrücken übergesiedelten Zweig einer italienischen Patrizierfamilie entstammend, stand Cetto nach Abschluß seines juristischen Studiums in Würzburg und Göttingen seit 1778 in Diensten des Herzogtums Zweibrücken, aus dem mit Max I. Joseph der Nachfolger Kurfürst Karl Theodor kommen sollte. Die Außenpolitik Zweibrückens bestimmte damals Johann Christian Freiherr von Hofenfels (1744–1787), unter dessen Anleitung Cetto in die hohe Schule der Diplomatie eingeführt wurde. So erkannte er sehr früh, welche Bedeutung Frankreich zukam, wenn es galt, Pfalz-Bayern vor der beständig drohenden österreichischen Annexion zu bewahren, und begann schon bei seinem ersten selbständigen Auftreten auf dem diplomatischen Parkett in Basel 1795 an einer Brücke zwischen Pfalz-Bayern und Frankreich zu bauen, als es um den Abschluß eines Sonderfriedens ging. Nachdem sich Cetto – ansonsten fast beständig in Paris – 1799 mit Max Joseph nach Bayern begeben hatte, setzte er sein politisches Wirken für eine bayerisch-französische Allianz mit dem Freundschaftsvertrag von 1801 und besonders mit den taktisch klug geführten Säkularisationsverhandlungen von 1801 bis 1803 überaus erfolgreich fort und sicherte Bayern einen bedeutenden territorialen Zuwachs. Der Höhepunkt seiner diplomatischen Tätigkeit war die Unterzeichnung der Rheinbundakte für Bayern am 12. Juli 1806, die ihm schwerste persönliche Anfeindungen einbrachte, Bayern aber ohne Beschneidung seiner Souveränität einen weiteren Gebietsgewinn verschaffte. Noch wiederholt kamen Cetto seine intimen Kenntnisse der französischen Politik und seine Kontakte zu höchsten Regierungskreisen zugute, ehe er nach sechzehnjährigem Engagement für die Interessen Bayerns, dem er in der Tradition Leonhards von Eck stets loyal

gedient hatte, unter veränderten politischen Vorzeichen 1813 aus Paris abberufen wurde. 1814 zum Staatsrat ernannt, nahm Cetto bis zum Sturz Montgelas' 1817 innenpolitische Aufgaben wahr, um sich für die restlichen dreißig Jahre seines Lebens aufs Altenteil in München und Altglofsheim bei Regensburg zurückzuziehen.

Getreu dem Untertitel, der die Arbeit als »politische Biographie« ausweist, zeichnet Daniela Neri das Leben Cettos vor 1795 und nach 1817 nur mit wenigen Strichen und konzentriert sich ganz auf sein Wirken als Diplomat und Gesandter. Das erste der präzise untergliederten Kapitel ist hierbei Cettos politischen Aufgaben unter Herzog Max von Zweibrücken (1795–1799) gewidmet. Die folgenden Abschnitte beleuchten seine Tätigkeit als bayerischer Gesandter in Paris (1799) und als Mitglied der Hofkommission (1800) sowie seine erneute Entsendung nach Paris im Oktober 1800. Die nächsten Kapitel zeigen ihn als Befürworter der bayerisch-französischen Annäherung, seine Bemühungen auf dem Weg zu einer Allianz der beiden Staaten und seine Rolle beim Rheinbundeintritt 1806, schließlich das Scheitern des verfassungsmäßigen Ausbaus des Rheinbundes und Cettos letzte Gesandtschaftsjahre in Paris bis zum Oktober 1813. Die über weite Strecken aus ungedruckten Quellen schöpfende Studie klingt aus mit zwei knappen »Teilen«, die den Staatsrat und den Privatmann Anton von Cetto in den Blick rücken. Im kurzgefaßten Schlußwort der – abgesehen von gelegentlichen Unebenheiten – flüssig zu lesenden und mit reichen Anmerkungen versehenen Doktorarbeit faßt die Autorin die wesentlichen Gründe zusammen, die Cetto »zu einem der wichtigsten Vertreter Bayerns im Zeitalter Napoleons werden ließen« (S. 320), und hält als seine drei Hauptverdienste für die Geschichte Bayerns die Wiederherstellung der Beziehung zwischen Bayern und Frankreich nach der Französischen Revolution, die Nutzbarmachung dieser Verbindung für die Interessen Bayerns und die Beseitigung mancher diplomatischer Schwierigkeiten zwischen den beiden Verbündeten fest. Die Verfasserin versäumt es jedoch hier (wie im Buch als ganzem), dem Bild Cettos als Menschen deutlichere Konturen zu verleihen (vgl. dagegen Ammerich, S. 224). Gar nicht ventiliert wird die zwar nicht tragende, aber in einer Monographie sicher erwähnenswerte Rolle Cettos in der bayerischen Konkordatspolitik der Jahre 1801 bis 1809. Das hierfür einschlägige Werk von Karl Hausberger (Staat und Kirche nach der Säkularisation, St. Ottilien 1983 [Münchener Theologische Studien I 23]), in dem Cetto oftmals erwähnt wird, ist der Verfasserin offensichtlich unbekannt und scheint daher auch im Literaturverzeichnis nicht auf. Dieses Verzeichnis läßt auch in formaler Hinsicht einiges zu wünschens übrig. So sind zahlreiche Inkonsistenzen in der Zitierweise festzustellen (wiederholt fehlende Angabe des Erscheinungsortes; differierende Angaben bei Reihen [vgl. etwa Möckl, Rall und Strohl!] und Aufsätzen [vgl. etwa Bailleu und Beer, Zur Geschichte ...!]; uneinheitliche Interpunktion bei bibliographischen Daten zu Zeitschriften; teilweise Verwendung von »ff.« bei Aufsätzen; bei Riezler [nicht Rietzler!] fehlen die Erscheinungsjahre der Originalausgabe, bei Aretin, Höhepunkt ..., und du Moulin, München ..., die Seitenangaben; Bray wird auf S. 13 [Anm. 4] mit anderem Namen zitiert). Darüber hinaus tauchen in den Anmerkungen wiederholt – zum Teil außerdem unvollständig bibliographierte – Buchtitel auf, die im Literaturverzeichnis fehlen, obgleich sich kein Hinweis darauf findet, daß es sich hierbei um eine Auswahlbibliographie handelt. Des weiteren vermißt man im Archivalienverzeichnis, das Quellenforschungen im Bayerischen Hauptstaatsarchiv München, im Hauptstaatsarchiv Stuttgart, in den Archives du Ministère des Affaires étrangères und den Archives Nationales sowie in der Bibliothèque Nationale (alle Paris) anführt, die im Vorwort und auf S. 15 erwähnten Privatarchive Cetto in Oberlauterbach und Reichertshausen und im Personenregister die Anmerkungsnummern bei den Seitenzahlen, wenn nur auf die Fußnote verwiesen wird. Außerdem wäre es gut gewesen, im Register stets die Vornamen zu ergänzen, zumindest jedoch bei häufiger vorkommenden Personen wie Kalitschegg, Laforet und Marandet. Schließlich bedeutet »NDB« Neue (nicht Neuere) Deutsche Biographie und »fl.« zwar auch Florin, im Kontext des Buches aber durchgehend Gulden (Abkürzungsverzeichnis).

Trotz dieser mit etwas größerer Sorgfalt leicht vermeidbaren Mängel ist Daniela Neri eine insgesamt solide Darstellung des politischen Wirkens Cettos gelungen, die gleichzeitig einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Geschichte der bayerisch-französischen Beziehungen im napoleonischen Zeitalter, zur Ära Montgelas und zu den diplomatischen Mechanismen in der Politik des beginnenden 19. Jahrhunderts leistet.

Manfred Eder

CHRISTIAN WOLFF: Entdeckung der Wahren Ursache von der wunderbahren Vermehrung Des Getreydes. Erläuterung. GOTTLÖB CHRISTIAN HAPPE: Der in seiner eignen gemachten Gruben sich selbst fangende Wolff. Neudruck der ersten Ausgaben, Halle 1718 und 1719, Berlin 1719. Mit einem Nachwort von HOLGER BÖNING (Volksaufklärung. Ausgewählte Schriften, Bd. 1). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1993. 288 S. Geb. DM 230.-.

Dieses Jahrbuch hat seit seinem Erscheinen der Aufklärung besondere Beachtung geschenkt. Es mag den Leser aber nun doch überraschen, daß ein Titel, der sich mit der Vermehrung des Getreides befaßt, hier besprochen wird. Das könnte damit zusammenhängen, daß auch Theologen sich durchaus mit derartigen Fragen befaßten. Johann Michael Sailer (1751–1832) hat in seiner Erstlingsschrift beschrieben, wie man einen Weiher von seinem Geröhr ohne Ableitung des Wassers reinigen kann. Hat das nun wieder mit der Schrift von Christian Wolff (1679–1754) zu tun? Wolff ist ein früher Vertreter der Aufklärungsphilosophie und der Aufklärung. Sailer lebt am Ende der Aufklärung und führt hinüber in die Romantik.

Wolff las in einer französischen Zeitschrift, daß aus einem Korn mehrere Halme wachsen können. Er machte daraufhin Versuche in seinem Garten und in Blumentöpfen. Diese Versuche, die ihm zeigten, daß aus einem Korn mehrere Halme und mehrere Ähren wachsen können, beschreibt er in dieser Schrift. Damit löste er weitere Untersuchungen und eine Flut von Schriften zu diesem Thema und zu anderen Themen der Verbesserung der Landwirtschaft aus. Wolff hatte damit das Interesse an Naturbeobachtung und deren Umsetzung in Technik geweckt. Er überlegte bereits, wie eine Maschine konstruiert werden könnte, die die Körner in größeren Abständen niederlegt und tiefer einbringt. Zum anderen zeigt diese frühe Schrift bereits Ansätze seiner Erkenntnislehre. Die Erkenntnis geht von der Erfahrung, von den Sinnen aus. Damit aber, daß er eine Übersetzung von Ergebnissen der Naturbeobachtung in die Technik zur Verbesserung der Lebensverhältnisse anregte, übernahm er einen Zug der französischen Aufklärung. Sie war durch das Bestreben gekennzeichnet, Naturbeobachtung und Naturwissenschaft in Technik umzusetzen und die Lebensbedingungen der Menschen zu verbessern. Wolff hat sich große Mühe gemacht mit dem Zählen von Halmen, Ähren und Körnern. Unter anderem fragt er auch nach der Ursache des Brandes und sucht dann den Nutzen für die Landwirtschaft aufzuzeigen. Seine Absicht bekundet Wolff im zweiten Bändchen, den Erläuterungen im Vorbericht: »Ich schreibe nemlich ausdrücklich: Mein Absehen gehet dahin/daß ich ein Licht in dem Acker = und Garten = Baue anzünde/und NB. dadurch zu nützlicher Betrachtung der Natur andere aufmuntere«. (85*/86*) Er wünscht, daß dieses Vorgehen auch für andere Dinge nachvollzogen wird. Der Ausgabe ist eine Schrift von Gottlob Christian Happe beigegeben. Happe bezweifelt, ob das Verfahren Wolffs im Ackerbau angewendet werden kann. Happe wirft Wolff vor, er habe nicht Gottes Ehre und des Nächsten Nutzen befördern wollen und können. Es handle sich bei Wolffs Versuchen bloß um das Vergnügen der Gelehrten. In Berufung auf eine höhere Warte wird Wolffs Bemühen abgetan. Doch Wolff setzte sich mit seinem Anliegen durch. Mehr und mehr werden in der Aufklärung Vorschläge zur Verbesserung der Land- und Hauswirtschaft diskutiert und unter dem Volk verbreitet.

Der Band ist sehr schön gestaltet. Es wird der alte Text mit den Seitenzählungen übernommen, dem neuen Band wird unten eine Paginierung mit Sternchen beigegeben. Der Herausgeber Holger Böning hat ein kenntnisreiches Nachwort und ein Inhaltsverzeichnis beigegeben. Es ist dies ein erster Band von ausgewählten Schriften zur Volksaufklärung. Die Reihe wird vom Verlag frommann-holzboog fortgesetzt. Da solche Schriften in Bibliotheken nicht leicht aufzufinden sind, ist dieses Unternehmen für die Erforschung der Aufklärung hilfreich und daher auch lobenswert.

Philipp Schäfer

Deutschlands Weg in die Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert, hg. v. WOLFGANG HARDTWIG und HARM-HINRICH BRANDT. München: C. H. Beck 1993. 275 S. Kart.

Aus dieser ursprünglich Thomas Nipperdey zum 65. Geburtstag gewidmeten Festschrift ist leider eine Gedenkschrift für den Verfasser der »Deutschen Geschichte« des 19. Jahrhunderts geworden. Die neunzehn Beiträge (Zahlensymbolik?) des Bandes widmen sich in sechs Themenkreisen (»Zur Signatur der Epoche«, »Deutungsmuster«, »Bürgertum«, »Judentum und Nationalismus«, »Universität und Wissenschaft«, »Kultur und Kunst«) diesem Jahrhundert, das Nipperdey so kontrastreich ausgeleuchtet hat. Der Band stellt eine von Sympathie getragene Auseinandersetzung mit Nipperdeys Deutungen dar. Obwohl mit Ausnahme des Beitrags von *Trutz Rendtorff* (»Unkirchlichkeit? Historisch-theologische

Überlegungen zu einem unklaren Begriff aus Anlaß des Endes der DDR«), der eine Lanze für einen wohlverstandenen »Kultur-Protestantismus« bricht, kein explizit kirchengeschichtliches Thema behandelt wird, liest man den Band auch vor diesem Interessenshintergrund mit großem Gewinn.

An erster Stelle ist hierbei der Aufsatz »Ein moderner Reaktionär? Adam Müller von Ernst Nolte zu nennen. Nipperdey hatte den zum Hofbauer-Kreis gehörenden Konvertiten Müller (1779–1829) noch ganz als romantisch-konservativen Theoretiker charakterisiert und dies aus naheliegenden Gründen: Müller protestierte gegen ein Verständnis des Staates als »Assekuranzanstalt« und propagierte stattdessen »organisches« Denken. Er stellte die lebendige Totalität des Gemeinwesens dem modernen Individualismus gegenüber, wie er sich in der Kapitalwirtschaft ausdrückte. Während Carl Schmitt Müller noch für einen verkappten Liberalen hielt, Golo Mann wiederum einen »echten Reaktionär« in ihm sah, betont nun Nolte, wie sehr Müller mit seiner Kritik an der »reinen Plusmacherei« schon auf Karl Marx vorausweist. Freilich steht Müller aber dessen abstrakt-universalen Anliegen fern: Die Notwendigkeit der partikulären Gebundenheit des Einzelnen im organischen Ganzen bleibt. Dennoch hält Müller dem »Liberalen System« seines Jahrhunderts (verkörpert in Adam Smith) die »moderne« »Sozialpflichtigkeit des Eigentums« entgegen. Die Komplexität der Anliegen des umstrittenen Adam Müller wird also deutlich. Nolte will an seinem Beispiel ganz allgemein festhalten, daß die »Moderne« keine fest eingrenzbar »Entität« darstellt; »Modernisierung« ist ein »Prozeß mit Selbst- und Wechselkritik« und deshalb gilt: »Auch als Reaktionär ist Adam Müller ein Moderner«. Die »Reaktion« bewahrte Alternativmöglichkeiten und sicherte so letztlich den realen »Fortschritt«. Man mag bemängeln, daß Nolte den Begriff der »Moderne« in seiner emphatischen Fassung aushöhlt; gerade im Blick auf den Themenkreis »Katholizismus und Moderne« tun sich aber Perspektiven auf: Auch hier stehen sich nicht einfach zwei Blöcke gegenüber. Der »reaktionäre« Ultramontanismus hat in seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit vielfach »modernisierend« gewirkt, während »liberale« Katholiken politisch eingefleischte Konservative sein konnten (F. X. Kraus). Auch die innertheologischen »Modernisierungsprozesse« verlaufen ähnlich, wenn man bedenkt, daß der »reaktionäre« Protest der Möhlerianer gegen die »flachen« Anschauungen der Aufklärer vom Mittelalter letztlich der quellenmäßigen und kritischen Kirchengeschichtswissenschaft den Weg bahnte.

Einen anderen Blickwinkel als Nolte nimmt *Wolfgang Hardtwig* (»Der deutsche Weg in die Moderne. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Grundproblem der deutschen Geschichte 1789–1871«) ein. Hardtwig deutet die »Zerklüftetheit« (Nipperdey) der Gesellschaft Deutschlands nach 1870/71 als Ausdruck der Ungleichzeitigkeit im Ablauf der Modernisierungsprozesse. Die nur »partielle Modernität« des Reiches, in dem vor allem in Preußen »die Einheit der Freiheit vorausleite«, stellte eine schwere Hypothek dar. In diesen Zusammenhang gehört für Hardtwig auch die konfessionelle Spaltung zwischen einem »modernitätsgeneigten« Protestantismus und einem »antimodern durchformten« Katholizismus. Hier möchte man freilich Zweifel anmelden: So sehr die konfessionelle Polemik die Zeit auch tatsächlich belastet haben mag, den einheitlich antimodernen deutschen Katholizismus gab es dennoch nicht. Mit Thomas Michael Looe muß man von (mindestens) zwei deutschen Katholizismen im 19. Jahrhundert ausgehen.

Zum Lesevergnügen machen den Band, der hier leider nicht mit jedem Beitrag vorgestellt werden kann, die Essays von *Fritz Stern* (»Deutschland um 1900 – und eine zweite Chance«) und *Michael Stürmer* (»Bürgerliche Fürsten«), der den »fürstlichen« Ursprung des »bürgerlichen« Biedermeier offenlegt. Obwohl das Äußere des Buches nicht dazu angetan ist – auch das Fehlen eines Registers ist zu beklagen –, wird man es gerne neben Nipperdeys »Deutsche Geschichte« stellen.

Hubert Wolf

Il Concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (1869–1870), a cura di LAJOS PASZTOR (Päpste und Papsttum, Bd. 25). Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1991/92. 2 Bde. XLV, 643 S. Geb. DM 440,-.

Wie kaum ein anderes kirchenhistorisches Ereignis erregt das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) bis heute die Gemüter. Insbesondere die Dogmen vom universellen Jurisdiktionsprimat und der Infallibilität des Papstes, wie sie in der Konstitution »Pastor aeternus« vom 18. Juli 1870 definiert wurden, stehen im Mittelpunkt des Interesses. Dabei geht es in den Diskussionen und Kontroversen der letzten 120 Jahre im Grunde genommen immer wieder um dieselben Fragen, die – verkürzt formuliert – so lauten: Sind die Beschlüsse des Vatikanum I verbindlich? War das Konzil überhaupt ein freies und gültiges Konzil? Läßt sich die päpstliche Unfehlbarkeit aus Schrift und Tradition »beweisen«? Und war Pius IX. (1846–1878) –

dem nach der römischen Konzilsdoktrin Kardinal Bellarmins eine zentrale Rolle zukam, da ein Konzil nur dann ein gültiges ökumenisches Konzil sein könne, wenn es vom Papst rechtmäßig einberufen, geleitet und bestätigt worden ist – zur Zeit der Synode überhaupt voll »zurechnungsfähig«?

Beide Seiten, Minorität und Majorität, Unfehlbarkeitsgegner und -anhänger, versuchten seit der Vertagung des Vatikanum I »sine die« am 20. Oktober 1870 »Beweise« in Form von historisch aussagefähigen Quellen (Tagebuchaufzeichnungen und Autobiographien von Konzilsvätern, »offizielle« Akten etc.) für ihre Sichtweise vorzulegen. So publizierte etwa der Münchner Kirchenhistoriker Johann Friedrich, der Vertraute Döllingers und Konzilstheologe Kardinal Gustav Adolfs von Hohenlohe-Schillingsfürst, sein »Tagebuch, während des Vaticanischen Concils geführt, Nördlingen 1871, ²1873«. Bald trat Friedrich, inzwischen exkommuniziert und altkatholisch geworden, mit einer dreibändigen »Geschichte des Vaticanischen Konzils, Nördlingen 1877–1887« an die Öffentlichkeit. Diese Arbeit wurde zum Standardwerk der antiinfallibilistischen Geschichtsschreibung, die wesentlichen Vorbehalte gegen das neue Dogma finden sich hier versammelt. Um diese Darstellung publizistisch besser bekämpfen zu können, wurde der Jesuit Theodor Granderath von der römischen Kurie mit einer »Gegendarstellung« beauftragt, die unter dem Titel »Geschichte des Vaticanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1903/1906« erschien. Dabei konnte er als erster die offiziellen Konzilsakten im Vatikanischen Archiv benutzen, die er allerdings entsprechend seiner Prämisse recht selektiv auswertete. Der »Granderath« wurde zur klassischen Apologie des Unfehlbarkeitsdogmas.

Bei beiden Arbeiten handelt es sich um polemische Schriften, die nicht historisch-induktiv vorgehen, sondern von einem vorgegebenen dogmatischen Kriterium aus argumentieren. Diese Sicht konnte die Kirchengeschichtsschreibung als historisch-kritische und theologisch-relevante Wissenschaft nicht befriedigen. Deshalb ging es seit den dreißiger Jahren verstärkt darum, Selbstzeugnisse (Tagebücher, Autobiographien, Briefe etc.) von am Konzil unmittelbar beteiligten Personen zu erschließen und kritisch zu edieren. Neben den zahlreichen kleineren Arbeiten, die aufzuführen hier nicht der Raum ist, seien beispielhaft nur genannt: Cuthbert Butler, *The Vatican Council. The story told inside* in Bishop Ullathorne's Letters, 2 Bde., London 1930, und die von Klaus Schatz herausgegebenen Konzilstagebücher des Regensburger Bischofs und Vorkämpfers des Unfehlbarkeitsdogmas Ignatius von Senestrey (Frankfurt a. M. 1977) und des Zisterziensers Salesius Mayer, Peritus Kardinal Schwarzenbergs (Königstein/Ts. 1975).

Die bedeutendste Veröffentlichung der Gattung »Konzilstagebuch« dürfte jetzt allerdings mit dem »Diario Tizzani« vorliegen. Was Lajos Pasztor, der ausgewiesene Kenner der Kuriengeschichte des 19. Jahrhunderts, hier ausgezeichnet eingeleitet, präzise kommentiert und durch ein Personenregister erschlossen vorlegt, ist von einem Mann verfaßt, der schreiben kann und Humor hat – eine über weite Strecken geradezu spannende Lektüre. Der Lesegenuß macht gespannt auf den Verfasser. Vincenzo Tizzani (1809–1892) wurde 1843 Bischof von Terni, 1855 Titularerzbischof von Nisibis, 1889 Titularpatriarch von Antiochien. 1833–1872 dozierte er an der Gregoriana Kirchengeschichte und gehörte über drei Jahrzehnte der Congregatio Indicis an. Er galt als eigenständiger Kopf und gehörte auf dem Konzil weder zur Majorität noch zur Minorität. Als Historiker, der sich der Wahrheit verpflichtet wußte, und als Mann mit aufrechtem Charakter wollte er nach Konzilsende eine »objektive« Geschichte schreiben, wovon eine 14bändige Sammlung im Vatikanischen Archiv – aus diesem Bestand stammt auch das von Pasztor edierte Tagebuch, das den Zeitraum vom 2. Dezember 1869 bis 1. September 1870 umfaßt – beredtes Zeugnis ablegt. Er wurde jedoch von der Kurie an diesem Vorhaben gehindert.

Pasztor charakterisiert Tizzani als »offen, antikonformistisch, unabhängig, objektiv und ausgewogen in seinem Urteil, gewissenhaft, genau und umsichtig« (S. X). Dazu kommt ein dezidierter Antijesuitismus. Tizzani war während des Konzils bereits fast völlig erblindet, er beschreibt daher viele Vorgänge rein nach dem Gehör. Was er selbst nicht mitbekommt, läßt er sich erzählen. Minutiös, voll Farbe und Humor berichtet er die Vorgänge in der Konzilsaula oder amüsiert sich über das »esercizio ginnastico«, dem sich manche greise Bischöfe bei der Abstimmung durch Aufstehen und Hinsetzen unterziehen mußten (S. 377).

Seine theologische und kirchenpolitische Position läßt sich nach einer ersten vorsichtigen Analyse des Tagebuchs wie folgt umschreiben: Tizzani ist von der Würde des Bischofsamtes und der Selbständigkeit der bischöflichen Ortskirchen überzeugt. Er wehrt sich entschieden gegen die Marginalisierung der Bischöfe durch einen überzogenen päpstlichen Primat. Dieses *episkopale Selbstverständnis* durchzieht Tizzanis Diario wie ein roter Faden, es bildet den Dreh- und Angelpunkt für seine gesamte Argumentation. Alles, was die Würde der Bischöfe verletzt, ruft Tizzani auf den Plan: die oktroyierte Geschäftsordnung des

Konzils, die neue Sitzordnung (Tizzani zitiert den Ausruf eines Konzilsvaters: »Ma che siam noi fanciulli, cui si dà il posto nella scuola? Siam noi forse bestie feroci da esser costretti a non cambiar il posto assegnatoci?«, S. 33), die Selbstherrlichkeit des Papstes, dem die Bischöfe nach dem Munde reden müssen (vgl. die köstliche Schilderung von Tizzanis eigener Papstaudienz, S. 452–455) etc.

Neben der einfühlsamen Beschreibung der Atmosphäre in der Konzilsaula bringt Tizzani eine Charakteristik der einzelnen Konzilsväter, wobei seine ganze Sympathie den hochgebildeten deutschen und französischen Prälaten gehört, während er für die Spanier und Südamerikaner, die er als »päpstliches Stimmvieh« ansieht, wenig mehr übrig hat als Spott und Hohn. So notiert er zur Aussage eines Konzilsvaters, »Il papa è come il sole intorno cui gira l'universo, ove si veggono tutte le stelle stargli intorno per ricevere la luce dal sole«, im Stil des Parlamentsstenographen: »ridono alcuni per questo nuovo sistema astronomico!!« (S. 340). Der Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefele dahingegen wird als »uomo eruditissimo« (S. 243) gefeiert.

Diese wenigen Leseproben müssen in diesem Rahmen genügen. Tizzanis *Diario* ist für jeden, der sich mit dem Vatikanum I beschäftigt, ein Muß – dabei durchaus keine langweilige Aktenpublikation. August Bernhard Hasler hätte hier sicher weiteres Material für seine Thesen gefunden, wenn ihm der »Fondo Tizzani« seinerzeit zugänglich gewesen wäre. Ob allerdings dieses Tagebuch erneut die Diskussion so anregen wird wie Haslers Buch, ist zu bezweifeln: Einerseits schreckt die italienische Sprache manchen deutschen Leser ab, andererseits kann sich kaum einer die Bände zum Preis von 440,- DM leisten. Damit hätte Pius IX., der Tizzani die Publikation damals verbot, seine Intention doch noch erreicht. Vielleicht ist die Haltung, die Tizzani dieser Zensur gegenüber einnahm, auch heute noch hilfreich: »Credo il papa infallibile, come lo ha definito il concilio, ma non credo che la infallibilità di lui giunga persino ad impedire che si scrivano storie« (S. XIV).

Hubert Wolf

JUTTA OSINSKI: *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1993. 448 S. Geb. DM 128,-.

Das Verhältnis der beiden Größen »Katholizismus« und »Literatur« wurde bis dato nur wenigen systematischen Untersuchungen unterzogen. Gewiß, die Rede von einem grundsätzlichen »katholischen Kulturdefizit« ist inzwischen zum Klischee geronnen. Auch finden sich Studien über den Höhepunkt der klassischen katholischen Literatur im ersten Teil des 20. Jahrhunderts, als der französische *renouveau catholique* auch in Deutschland so etwas wie eine Bewegung von explizit katholischer Literatur nach sich zog – man denke nur an die profiliertesten Vertreter Gertrud von le Fort und Reinhold Schneider. Daß sich umgekehrt vor allem mit Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar auch katholische Theologen der systematischen Literaturbetrachtung widmeten, ist hingegen im interdisziplinären Gespräch genau so unzureichend erforscht wie der sogenannte »Verfall der christlichen Literatur« spätestens in den sechziger Jahren.

»Katholizismus« und »Literatur« verbindet also in unserem Jahrhundert ein bleibend spannungsreiches Verhältnis miteinander. Wie aber kommt es dazu? Was sind die historischen Vorbedingungen, die dieses Verhältnis im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert prägen? Diese Fragen bilden den Ausgangspunkt der vorliegenden Studie, die sich erstmals in aller Ausführlichkeit der Frage widmet, wie sich das Verhältnis von katholischer Kirche und Literatur im 19. Jahrhundert entwickelte. Gewiß, auch hier hat es kleinere Vorarbeiten gegeben, liegen Artikel und Beiträge vor, etwa von Seiten des renommierten katholischen Germanisten Wolfgang Frühwald, aber, so Osinski in ihrer Studie: Diese Untersuchungen stammen fast durchweg von katholischen Autoren die »pro domo« (S. 14) schreiben, also binnenkatholische Perspektiven vorantreiben. Im Gegensatz dazu stellt sich diese »möglichst neutrale Untersuchung« (S. 14) unter den Anspruch der Objektivität und versucht einen unvoreingenommenen Blick auf den Untersuchungsgegenstand.

Die gesamte Arbeit der Bonner Germanistin und Religionswissenschaftlerin erhebt zunächst »keinerlei Anspruch auf theologische und theologiegeschichtliche Argumentation« (S. 17), zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß sämtliche Phänomene in einen breiten profan- und kirchenhistorischen Kontext eingereiht werden. Verständlich werden die Entwicklungen und Einzelpersönlichkeiten nur im Rahmen des gesamtgesellschaftlichen Kontextes.

Historischer Ausgangspunkt der mehr an poetologischen Programmen denn an konkreten literarischen Werken interessierten Untersuchung ist der Zerfall der Einheit von Christentum und Kultur,

spätestens mit der Säkularisation ab 1803 zu konstatieren. Zuvor war die Literatur im deutschen Sprachraum eine fast ausschließlich protestantische Domäne gewesen. Gerade in dieser Epoche setzt jedoch als Gegenbewegung eine deutliche Hinwendung von Literaten zum Katholizismus ein: Namen wie Friedrich Schlegel, Joseph Görres, Clemens Brentano, Annette von Droste-Hülshoff oder Joseph von Eichendorff markieren eine vor allem romantische Katholizismusbegeisterung, die sich freilich bei genauem Hinschauen nicht so sehr als konkret religiöses Phänomen entpuppt, sondern – laut Osinski – als Oppositionsbewegung »zur Aufklärung kulturprotestantischen Gepräges« (S. 12). Zielpunkt war die katholische Idee einer universalen Harmonie und einer letzten Einheit, in der alle Gegensätze aufgehoben schienen.

Warum aber verschwindet diese literarische Katholizismusbegeisterung in der Folgegeneration so völlig? Weil diese Bewegung eben gerade nur im Kontext einer romantischen Universalitätsutopie denkbar ist, die sich in der konkreten Wirklichkeit weder politisch noch literarisch umsetzen ließ. Vor allem am Werk Schlegels wird dieser Geistesweg nachgezeichnet, bevor dann die poetologische Ausweglosigkeit dieses literarischen Programms anhand von Görres und der gescheiterten Utopie einer »katholischen Hochliteratur« im Zentrum stehen. Als letzter großer Versuch, das romantische Programm einer Universalität zu etablieren, steht das Werk Martin Deutingers, doch auch dessen Ideen führten den katholischen Kulturbetrieb einzig in die Niederungen der Bedeutungslosigkeit. Mehr und mehr auf eine klerikalistische Weltansicht verengt, verliert gerade die katholische Literaturkritik den Bezug zur Gegenwart, deren literarisch bedeutsamen Werke man »bekämpfen müsse«, da man ja »selbst im Besitz der Wahrheit sei« (S. 337).

Die somit erfolgte Ausweglosigkeit erkannte vor allem Karl Muth, der mit seiner pseudonym veröffentlichten Schrift »Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit« 1898 die katholische Öffentlichkeit wachrüttelte. Mit zahlreichen weiteren Schriften, vor allem aber mit der Gründung der über Jahrzehnte hinweg einflußreichen katholischen Kulturzeitschrift »Hochland« wollte er einen Kontrapunkt setzen. Doch auch hier bleibt Osinski skeptisch. Nein, Muths Literaturprogramm war nicht das, »wofür man es heute noch hält: neu, der damaligen Gegenwart angemessen und zukunftsweisend« (S. 345). Denn auch er ließ sich letztlich nicht auf seine Zeit und ihre Anforderungen ein, sondern blieb den Ideen Schlegels und Deutingers verhaftet, die freilich schon in ihrer eigenen Zeit kaum umzusetzen waren.

Dies alles faßt Osinski wie folgt zusammen: Durch die vorwiegend restaurative Ausrichtung katholischer Literaturkritik verlor diese erstens ihr »kritisches Potential« (S. 404), leistete zudem einer »Verengung der universal konzipierten Literatur aufs Nationale« (S. 403) Vorschub. Von hierher konsequentes Ergebnis: »Literaturunfähigkeit« (S. 404) des Katholizismus. Die vorliegende Studie scheut sich vor provokativen Urteilen und unbequemen Tendenzzeichnungen nicht. Ob diese Einzelurteile in allen Punkten haltbar sind, wird die wissenschaftliche Diskussionsdiskussion erweisen müssen. Die Stärke dieser Untersuchung aber liegt gerade in der großartig aufgerissenen Gesamtschau, in der verständlich wird, warum Katholizismus und Literatur zwei miteinander ringende Größen sind. Von dieser Untersuchung ausgehend müßte dieses Spannungsverhältnis »als Fortsetzung und als Neuanfang« (S. 402) in die Gegenwart hinein weitergeschrieben werden.

Georg Langenhorst

MARTIN KRAUSS: Armenwesen und Gesundheitsfürsorge in Mannheim vor der Industrialisierung 1750–1850/60 (Quellen und Darstellungen zur Mannheimer Stadtgeschichte, Bd. 2). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1993. 184 S., 44 Abb. Kart. DM 39,80.

Die an der Universität Heidelberg entstandene Dissertation bietet einen breit angelegten Überblick über die Entwicklung des sozialen Fürsorgetzes in der Stadt Mannheim. Die einstige Residenzstadt erlebte nach der Verlegung des kurpfälzisch-bayerischen Hofes 1777 nach München einen wirtschaftlichen Niedergang. Trotz des damit verbundenen Bevölkerungsrückgangs verschärfte sich die Armutsproblematik in der Stadt. Der Wegzug der kaufkräftigen Oberschicht, die Einbußen für die auf den Hof ausgerichtete Wirtschaft und der Verlust von Arbeitsplätzen ließen die Zahl der stellenlosen, unterstützungsbedürftigen Diensthofen und Handwerksgehilfen steigen.

Krauß arbeitet deutlich verschiedene Phasen der Armen- und Gesundheitsfürsorge heraus. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts versuchte die kurpfälzische Regierung, die Armenfürsorge grundlegend zu reformieren, scheiterte aber am Widerstand der Kirchengemeinden. Calvinisten, Lutheraner, Katholiken und Juden verfügten weitgehend selbständig über die Mittel und Einrichtungen ihrer

jeweiligen Armenfonds. Einer vom Landesherrn angestrebten Erfassung und Zentralisierung dieser Fonds widersetzen sie sich erfolgreich. Sofern es dennoch Neuerungen auf dem Gebiet der Armen- und Gesundheitsfürsorge im 18. Jahrhundert gab, gingen sie auf landesherrliche Initiativen zurück. Zukunftsweisend war dabei in erster Linie, daß 1752 im Borromäusspital das erste »moderne« Krankenhaus eingerichtet wurde. Da es primär der stationären Behandlung Kranker diente, unterschied es sich von den konfessionellen Spitälern der Stadt, die eher als Alten- und Pflegeheime zu betrachten sind. Die ärztliche Betreuung und Pflege wurde dem Orden der Barmherzigen Brüder übertragen. Weitere landesherrliche Neuerungen waren die Gründung eines Entbindungshauses 1766 und eines Militärarbeitshauses 1789.

Die zweite Phase beginnt mit der umfassenden Reform des Armenwesens am Beginn des 19. Jahrhunderts durch den badischen Staat. Daß die konfessionellen Armenfonds durch den Verlust der linksrheinischen Gebiete nach dem Frieden von Lunéville (1801) ihre finanzielle Grundlage verloren hatten, verschaffte dem badischen Staat zusätzlichen Handlungsspielraum, war aber nicht so zentral, wie Krauß es immer wieder betont. Die Zentralisierung und Modernisierung der Armenfürsorge muß vielmehr – das belegt etwa die parallele Entwicklung in Württemberg – im Zusammenhang des umfassenden Reformwerks gesehen werden, mit dem die aus den territorialen Umgestaltungen der napoleonischen Zeit gestärkt hervorgegangenen Staaten viele Bereiche in Verwaltung, Wirtschaft und Gesellschaft im Interesse eines starken Staates reorganisierten.

Oberste Behörde der 1807 unter der maßgeblichen Wirkung des Hofrats Wilhelm Gaum entstandenen Armenanstalt wurde die zentrale »Armen-Polizey-Commission«, an der zwar die Geistlichen der drei Konfessionen beteiligt waren, in der aber letztlich der staatlichen Seite der entscheidende Einfluß zukam. Zentrale Elemente der Ausgestaltung der Armenreform waren die Erfassung der als unterstützungsberechtigt eingestuften Armen samt ihren Lebensumständen, die Beurteilung ihrer Arbeitsfähigkeit und ihrer Bedürftigkeit, sowie die Schaffung einer Arbeitsanstalt und eines »Korrekthauses«. Das Gesundheitswesen wurde organisatorisch mit der Armenfürsorge verknüpft, die als unterstützungsberechtigt eingestuften Armen mußten von Bezirksärzten kostenlos behandelt werden, und im Borromäusspital konnten ansteckende und besonders schwere Fälle stationär aufgenommen werden.

Eine dritte Periode datiert Krauß in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts, in der, angefangen mit der neuen Gemeindeordnung von 1831, die Stadt und ihr politisch im Vormärz erstarkendes Bürgertum mehr Einfluß auf die Ausgestaltung der Armen- und Gesundheitsfürsorge gewannen.

Etwas ausführlicher geht der Autor auf die Entwicklung des Krankenhauses und der Arbeitsanstalten ein. Zwar scheiterte der badische Staat 1833 wiederum am Widerstand der Kirchengemeinden, als er eine konsequente funktionale Trennung zwischen dem allgemeinen Krankenhaus zur stationären Behandlung Kranker im ehemaligen Borromäusspital einerseits und den Spitälern der Kirchengemeinden andererseits anstrebte, die sich nur noch als reine Alten- und Pfründneranstalten betätigen sollten. Dennoch entwickelte sich das einstige Borromäusspital zunehmend zu einem modernen Krankenhaus, in dem vor allem die von den konfessionellen Spitälern nicht aufgenommenen Dienstboten medizinisch behandelt wurden. Zur Finanzierung gelang es nach mehreren Anläufen, 1842 die zwangsweise Versicherung der Dienstboten und Handwerksgehilfen durchzusetzen, wobei allerdings die Fabrikarbeiter wegen ihrer gesundheitsgefährdenden Tätigkeit ausgeschlossen blieben.

Gegenüber der zunehmenden Bedeutung des allgemeinen Krankenhauses nahm die des Arbeitshauses deutlich ab. 1840 wurde die Anstalt, die nie kostendeckend produziert hatte, geschlossen. Lediglich das Korrekthaus zur zwangsweisen Beschäftigung von »Trunkenbolden« und »Müßiggängern« sollte weiterhin bestehen. Auch fuhr man in der Bestrebung fort, Kinder aus den Unterschichten in einer Industrieschule (später »Polizei-Armen-Schule«) zur Arbeit zu erziehen.

Ein Verdienst der gut lesbaren Darstellung ist die Dokumentation des Übergangs des Borromäusspitals vom traditionellen Spital zum modernen Krankenhaus. Auch die Entwicklung der neuzeitlichen Armenfürsorge, die es sich vor allem in badischer Zeit zur Aufgabe machte, nicht nur kurzfristig verarmte Menschen zu unterstützen, sondern langfristig mit Arbeitsbeschäftigungs- und Arbeiterziehungsmaßnahmen strukturelle Armut zu bekämpfen, und die sich über eine betonte Verknüpfung mit dem Gesundheitswesen in ersten Ansätzen zu einem System sozialer Sicherung wandelte, wurde vom Autor deutlich herausgearbeitet. Interessant ist ferner das Ringen zwischen den Kirchengemeinden, dem Landesherrn und der Stadt um den maßgeblichen Einfluß auf die Armen- und Gesundheitsfürsorge.

Warum der Autor in Einleitung und Resümee seine Arbeit programmatisch auf die Auseinandersetzung mit der ursprünglich von Gerhard Oestreich geprägten These der Sozialdisziplinierung zuspitzt, ist nicht recht einsichtig. Krauß lenkt damit den Blick auf die Schwächen seiner Arbeit. Dem umfassenden

Konzept Oestreichs, bei dem es im Kern um die »Eingliederung des Menschen in die sich verändernden Zustände und Umstände der Gesellschaft« (Winfried Schulze, Gerhard Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit«, in: ZHF 14, 1987, S. 265–302, Zitat S. 271 f.) geht, wie sie primär durch den Wandel von der Agrar- zur Industriegesellschaft und die zunehmende Urbanisierung hervorgebracht wurden, wird der Autor nicht gerecht. Sicherlich hat Krauß recht, wenn er mit Winfried Schulze vor der Gefahr der Einseitigkeit warnt, wenn die These der Sozialdisziplinierung »als universelle Erklärungshypothese herangezogen« (S. 8) wird. Allzuoft erliegt er jedoch der Gefahr, die Auseinandersetzung mit dem Sozialdisziplinierungskonzept letztlich auf die Frage zu reduzieren, ob die von ihm in ihrer Existenz keineswegs bestrittenen Disziplinierungsmechanismen aus purer Lust an der Disziplin eingesetzt wurden, oder ob sie einem »guten Zweck« dienten, indem sie – letztlich zum Wohle der Armen – das Verhalten der Armen korrigierten und es dem bürgerlichen Erwerbsstreben anpaßten, um sie in die Lage zu versetzen, ihre Situation aus eigener Kraft zu verbessern. Disziplin also als notwendiges Mittel zur Überwindung der Armut.

Nicht unberechtigt wurde den Vertretern der Sozialdisziplinierungsthese – allen voran Foucault – vorgeworfen, daß sie ihre Erkenntnisse nur auf der normativen Ebene gewannen. Detlev Peukert forderte daher auf, die Ebene der Diskursanalyse und der Institutionenkunde zu verlassen und die Realisierung der Disziplinierung in der Alltagspraxis zu überprüfen (Detlev J. K. Peukert: Die Unordnung der Dinge. Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft. In: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hgg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a. M. 1992, S. 320–333). Auch Krauß tritt mit dem Anspruch an, neben den »Ideen und Motivationen der Initiatoren« der Maßnahmen im Bereich des Armenwesens auch deren »konkrete Umsetzung und Wirkung« zu analysieren (S. 9). Letzteres bleibt er jedoch weitgehend schuldig, seine Untersuchung ist letztlich nicht geeignet, die Relevanz der Bemühungen um Sozialdisziplinierung in der Armenfürsorgepraxis zu überprüfen. Wir erhalten keinen Blick in den inneren Betrieb der Fürsorgeeinrichtungen, keine Betrachtung der Unterstützungsempfänger, an der etwa die Wirkung und Internalisierung von Disziplinierung und Erziehung hätte überprüft werden können, noch eine quantitative Einschätzung der Wirksamkeit der obrigkeitlichen Armenfürsorge. Immer wieder betont Krauß den letztlich philanthropischen Charakter der staatlichen Armenfürsorge und leitet diesen gerade wiederum von normativen Quellen, vom Diskurs der Theoretiker der Armenfürsorge und von Postulaten der Armenordnungen ab.

Herbert Aderbauer

HEDWIG BRÜCHERT-SCHUNK: Städtische Sozialpolitik vom Wilhelminischen Reich bis zur Weltwirtschaftskrise. Eine sozial- und kommunalhistorische Untersuchung am Beispiel der Stadt Mainz 1890–1930 (Geschichtliche Landeskunde, Bd. 41). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1994. 413 S. Geb. DM 138,-.

Eine anspruchsvolle Stadtgeschichte zu schreiben ist nicht ganz einfach, da sie einem doppelten Anspruch gerecht werden sollte. Will sie nicht einfach Chronik sein, so muß sie dem an seiner Stadt interessierten Leser diese nahe bringen und gleichzeitig doch versuchen, einen Beitrag zur allgemeinen Geschichte zu leisten.

Diese Verbindung einer Fallstudie zur Sozialpolitik mit einer Stadtgeschichte von Mainz ist der Autorin für die Zeit des Kaiserreichs gelungen. Den 25 Jahren der wilhelminischen Zeit räumt Brüchert-SchUNK mehr als doppelt so viel Platz ein wie der Zeit des Ersten Weltkriegs und der Weimarer Republik zusammen. Dies ist nicht nur die Folge einer umfangreicheren sozialpolitischen Tätigkeit, sondern auch einer wesentlich gründlicheren Untersuchung. So werden für die Zeit der Weimarer Republik nicht einmal die Gemeinderatsprotokolle herangezogen.

Die Autorin unterstreicht die These von Wolfgang Krabbe vom Kaiserreich als »Blütezeit der kommunalen Selbstverwaltung« und kann deren Gültigkeit auch auf dem Gebiet der Sozialpolitik aufzeigen. Dabei betont sie zu Recht, daß beim üblichen Vergleich Preußen – süddeutsche Staaten die hessischen Städte bisher vernachlässigt wurden. Gerade Mainz hat bei dem Bemühen um Integration der Arbeiter und der Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie Erfolge vorzuweisen. So gab es nach 1900 vermehrt Wahlbündnisse der SPD mit den bürgerlichen Parteien, so daß diese trotz des sie benachteiligenden Wahlrechts 1914 stärkste Fraktion im Gemeinderat werden konnte. Die kooperative Einstellung im Gemeinderat wirkte sich vor allem bei der Einführung von kommunalen Gewerbegerichten und Arbeits-

ämtern aus. Vor allem die Gewerbeberichte fanden bei den Arbeitern großen Anklang, da sie mit ihren Klagen in etwa der Hälfte der Fälle erfolgreich waren. Ähnliches gilt für die städtische Arbeitsvermittlung, die wegen der Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften ebenfalls das Vertrauen der Arbeiter besaß.

Gegenüber der insgesamt positiven Beurteilung des Kaiserreichs wirkt die Darstellung der Kriegszeit und der Weimarer Republik flach. Gewiß hat die Republik das Bisherige nur fortgeführt und keine Zäsur bewirkt. Auf die heißen Diskussionen um die Beurteilung der Sozialpolitik der Weimarer Republik geht die Autorin aber gar nicht ein, und so wichtige Beiträge wie die von Detlev Peukert und Werner Abelshausen fehlen dann auch im Literaturverzeichnis. Insgesamt entsteht der Eindruck, als ob der Anspruch der Republik, eine sozial gerechtere Gesellschaft zu schaffen, hauptsächlich an einem zu viel an Zentralisation gescheitert sei und nicht etwa an den enormen wirtschaftlichen Problemen. Auch die ganz spezifischen Mainzer Probleme durch die französische Besatzung werden nur knapp gestreift, ältere Darstellungen als »franzosenfeindlich« ohne Versuch einer eigenständigen Darstellung zurückgewiesen. Die Autorin beschränkt sich vielmehr auf eine Art lexikalische Auflistung der verschiedenen sozialen Einrichtungen. Dadurch wird das verdienstvolle Bemühen um eine längerfristige Untersuchungszeit entwertet, denn ein echter Vergleich zwischen Kaiserreich und Republik ist so nicht möglich.

Eine weitere Schwäche, die diese Untersuchung mit vielen Stadtgeschichten teilt, ist die Konzentration auf die städtischen Einrichtungen und die Ausklammerung der privaten Initiativen. Das Rathaus erscheint als Dreh- und Angelpunkt städtischen Lebens. Nur nebenbei erfährt man, daß viele städtische Einrichtungen besonders in der Kinder- und Jugendfürsorge auf private Initiativen zurückgingen. Gerade die Untersuchung der Verschränkung von privater und öffentlicher Initiative könnte ein fruchtbarer Ansatz der Stadtgeschichtsschreibung sein.

Die reichhaltigen Bilder, Graphiken und Tabellen sowie der biographische Anhang erhöhen den Wert für den lokalhistorisch Interessierten.

Hans-Otto Binder

7. Politischer Katholizismus des 19. Jahrhunderts

Deutscher Katholizismus und Sozialpolitik bis zum Beginn der Weimarer Republik, hg. und erläutert von HORSTWALTER HEITZER (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 6). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1991. 202 S. Kart.

Die Mitwirkung des Katholizismus an den ersten Sozialreformaßnahmen ist unumstritten. Der vorliegende Quellenband dokumentiert, welche Aktivitäten sich nachweisen lassen. Sie reichen von sozialpolitischen Vorstößen einzelner (z. B. von Buß in seiner Rede vor der Zweiten Badischen Kammer 1837, Nr. 1, Nr. 20) bis zu den Gesetzesentwürfen der Zentrumsfraktion (z. B. Antrag Galen 1877, Nr. 4; Entwürfe Liebers 1885, Nr. 5, Nr. 10, Nr. 14). Zeitlich umfassen sie die Spanne von 1837 bis 1923 (Nr. 16, der Entwurf von Heinrich Brauns für ein Arbeitszeitgesetz). Der Gewinn des Sammelbandes liegt in seiner thematischen Gliederung. Die Maßnahmen zum Arbeiterschutz (A) werden unter den Gesichtspunkten I. Kinder- und Frauenarbeit (Nr. 1–8, 27–48), II. Sonntagsarbeit (Nr. 9–12, 49–63), III. Arbeitszeit (Nr. 13–16, 65–84) und IV. Lohnfrage (Nr. 17–19, 85–95) gesehen, die zur Sozialversicherung (B) unter I. Arbeiterkassen (Nr. 20–24, 97–112), II. Krankenversicherung (Nr. 25–28, 113–134), III. Unfallversicherung (Nr. 29–32, 135–158), IV. Alters- und Invaliditätsversicherung (Nr. 33–36, 159–182) und V. Witwen- und Waisenversicherung (Nr. 37–40, 183–200). Durch dieses Vorgehen ist der Herausgeber zwar gezwungen, Dokumente auseinanderzureißen (z. B. finden sich die Ausführungen von Reichensperger von 1847 in den Dokumenten Nr. 2, 13 und 17 oder die von Ketteler vom 25. 7. 1869 in den Nr. 3 und 9), erreicht aber, daß die inhaltlich-thematischen Fortschritte bezüglich der einzelnen Konfliktfelder sichtbar werden. Klar wird auch die zeitliche Versetzung der Aktivitäten, die mit einer Schärfung des Problembewußtseins einhergeht: Die Kinder- und Frauenarbeit wird schon 1837 von Buß nicht mehr ohne Vorbehalte hingenommen, die ersten Ausführungen zur Arbeitszeit und zur Lohnfrage finden sich bei Reichensperger 1847, zur Sonntagsarbeit hat der Herausgeber 1869 die erste Stellungnahme von Ketteler gefunden, die Krankenversicherung kam 1883 durch Hertling in den Blick, die Witwen- und Waisenversicherung gar erst 1887.

Den einzelnen Quellenauszügen wird eine knappe Einführung vorangestellt, die erläutert, welcher Platz ihnen im Wirken des Autors bzw. der Autorin zukommt, worauf sich der Auszug bezieht und

welches Schicksal ihm beschieden war. Zum Teil referiert sie kurz den Inhalt der Quelle. Die Einleitung in den Band (S. 9–25), die sich auf sämtliche Gliederungspunkte bezieht, stellt Zusammenhänge her, die wegen der thematischen Trennung sonst nicht sichtbar würden. So hat der Herausgeber sein Ziel erreicht, den Anteil des Katholizismus an der sozialpolitischen Entwicklung zu dokumentieren.

Barbara Henze

LUDWIG WINDTHORST 1812–1891, hg. v. HANS-GEORG ASCHOFF (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 9). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1991. Kart. 133 S.

Zur bekannten politischen Gestalt, die dem Katholizismus im 19. Jahrhundert nicht ohne Bedrängnis und Druck von außen und nicht ohne innere Aufbrüche und Auseinandersetzungen zugewachsen ist, hat auch Ludwig Windthorst (1812–1891) das Seine beigetragen, insbesondere nach dem Tod des an sehr klaren christlichen Grundsätzen orientierten, sehr zielstrebig denkenden, aber in der 7. Auflage des Staatslexikons doch nicht mehr erwähnten Hermann von Mallinckrodt (1821–1874), dessen politisches Wirken Windthorst in dem Maß weiterführen und verstärken konnte, wie ihm »die eigentliche Führungsposition« (S. 7) in der 1870/71 gegründeten Zentrumsfraktion zufiel.

In den hier vorgestellten Quellentexten zur Geschichte des Katholizismus, die der Persönlichkeit und dem Wirken Windthorsts in gleichem Maße die nötige Aufmerksamkeit schenken und seine politischen Fähigkeiten, seine Erfahrungen in hohen Regierungsämtern und nicht zuletzt seine christlich-katholischen Grundauffassungen bezüglich der Würde des Menschen und seiner Stellung in Kirche, Staat und auch bereits in der von der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts erschütterten und darum mit mancherlei therapeutischen Maßnahmen umsorgten Gesellschaft beleuchten sollen, findet sich auch, und zwar bereits ziemlich am Anfang der Textsammlung, die folgende Passage: »Ich habe (!) kein Hehl daraus, daß ich ein fester Katholik bin; ich habe nichtsdestoweniger teilgenommen an der Regierung eines absolut protestantischen Landes, (...) und ich frage jedermann, ob ich irgend jemals, wo ich denn doch einige Gelegenheit gehabt hätte, etwas unternommen habe, was die Herstellung eines Doppelregimentes zum Ziel gehabt hätte. Nein, meine Herren, auf dem Punkte verstehe ich gar keinen Spaß. Ebenso ist es aber mit der katholischen Kirche« (S. 33–34). Windthorst hat diese Sätze, die in den »Stenographische(n) Berichten über die Verhandlungen des Reichstages des Norddeutschen Bundes, 1867–1870; bzw. des Deutschen Reichstages, 1871 ff.«, enthalten sind, am 25. November 1871, d. h. wenige Tage vor der Aufnahme des sogenannten Kanzelparagraphen in das Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches (10. Dezember 1871) gesprochen. In der damaligen Atmosphäre des Reichstages waren diese Sätze ein Glaubensbekenntnis.

Hans-Georg Aschoff, der die Herausgabe des 9. Bandes in der Reihe A (Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus) der von Anton Rauscher verantworteten »Beiträge zur Katholizismusforschung« besorgt und die einschlägigen Texte aus den Reden Windthorsts durchaus hilfreich erläutert hat, tat gut daran, und es lag ihm offensichtlich auch sehr an der von ihm gewählten Verfahrensweise, das soeben zitierte Bekenntnis der »Perle von Meppen«, wie Otto von Bismarck (1815–1898) seinen großen parlamentarischen Gegenspieler im Kulturkampf, den katholischen Windthorst, nannte, immer wieder in Spannung zu setzen zu dessen christlich verantwortetem Verständnis der Eigenart und notwendigen Sachgebundenheit parlamentarischer Arbeit und der von ihm geführten und konsequent als politisches Instrument gehandhabten Zentrumsparterie. Die Zentrumsparterie, so ließ sich L. Windthorst am 2. Mai 1879 im Reichstag vernehmen, »ist keine Partei, die Opposition macht quand même oder à outrance; sie unterstützt die Regierung immer da, wo es ihrer Überzeugung entspricht, sie unterstützt die Regierung selbst dann, wenn es ihrer Überzeugung nicht ganz entspricht, wenn es sich um wesentliche Grundlagen des Staates handelt. Sie wird niemals ihre besonderen Beschwerden, ihre besonderen Zwecke verfolgen, wenn es sich handelt um den Thron, um das Vaterland und um die vitalen Interessen der gesamten Nation« (S. 62). Windthorst stand in Treue zur Kirche und in ungeheuchelter Liebe zu Papst Leo XIII. (1878–1903), was Aschoff durch mehr als nur einen Quellentext unterstreicht (siehe besonders S. 48–51 und 63–74), aber er folgte zugleich auch den Zwängen politischen Handelns, und zwar ohne daß er sich deswegen genötigt gesehen hätte, zur Kirche und zum Papst auf Distanz zu gehen. Diese Treue zur Kirche und zur Eigengesetzlichkeit der Politik war möglich auf der Grundlage des Naturrechts, in dessen Anerkennung die Männer der Politik und der Kirche sich höchst wirksam miteinander verbunden wußten.

Der politische Einsatz auch der Zentrumsparlei sollte also an der Sache der Politik und nur an ihr orientiert sein – weder parteipolitisch noch kirchenpolitisch, weder religiös noch konfessionalistisch verengt, was ein christlich-katholischer Politiker auf der Grundlage der im katholischen Raum entwickelten Staats- und Gesellschaftslehre so im 19. Jahrhundert ohne Einschränkung sagen konnte und auf der allgemein anerkannten Grundlage des Naturrechts und des natürlichen Sittengesetzes so auch vertreten mußte. Auch H. von Mallinckrodt erklärte 1872 im Reichstag: »Wir sind keine konfessionelle Fraktion. Wir wollen es auch nicht sein. Wir sind es prinzipiell nicht nach unserem Programm. Wir sind es tatsächlich nicht insofern, als wir im Reichstag auch prot. Mitglieder zählen« (zit. nach Ernst Deuerlein, Art. Mallinckrodt, in: StL 6 S. 519). Auch er wollte eine starke Zentrumsparlei, aber doch nicht deswegen, weil er der Kirche Paroli bieten wollte.

Zweifellos beurteilt Aschoff die mit der Gründung der Zentrumsparlei einsetzenden, aber letztlich erfolglosen Bemühungen katholischer Politiker um die Ausweitung dieser Partei in den protestantischen Volksteil hinein richtig, wenn er im Blick auf die Verstärkung des politischen Engagements, das für Windthorst mit dem Instrument einer nur aus Katholiken sich rekrutierenden Partei – zumal im Kulturkampf – nur sehr begrenzte parlamentarische Erfolge bringen konnte, betont, »einer demokratisch legitimierten, den Grundrechten verpflichteten politischen Kraft, die entscheidenden Einfluß im Parlament und auf die öffentliche Meinung ausüben konnte, (kam) hervorragende Bedeutung zu« (S. 9). Aber der sich anschließende Hinweis, »eine überkonfessionelle Ausrichtung der Zentrumsparlei sei auch deshalb notwendig« gewesen, »um kirchlichen Weisungen in allgemeinpoltischen Fragen, wie sie seitens der Kurie zuweilen versucht wurden, entgegentreten zu können« (S. 9), verwischt die moraltheologische Problematik politischen Handelns, wie sie sich vor dem Hintergrund der Geltung naturrechtlicher und somit in die Dimension christlicher Sittlichkeit hineingeholter politischer Sachforderungen darstellt, bis zur Unkenntlichkeit.

Windthorst kennt sehr wohl politische Forderungen, die er im Namen der freiheitlich orientierten Menschenrechte vor allem im sozialen Bereich (vgl. S. 109–132) erhebt und also nicht naturrechtlich ableitet, aber für ihn kann es gleichwohl keinen hilfreichen Umgang mit diesen Menschenrechten geben, wenn er im sittlich neutralen, d. h. moralisch nicht geordneten Bereich des menschlichen Zusammenlebens in Ehe, Familie, Staat und Kirche erfolgt. Es kann diesen sittlich neutralen Bereich auch nicht im wirtschaftlichen Tun geben. Wenn man also betont, Windthorst habe sich um eine zahlenmäßig starke Zentrumsparlei bemüht, um den politischen Einfluß der Kurie zu minimieren, muß man, damit die im 19. Jahrhundert im Grunde noch selbstverständliche Bindung jedenfalls sehr vieler Vertreter des politischen Katholizismus an die Lehre der Kirche nicht zur politischen Belanglosigkeit heruntergestuft wird, sagen, daß sie an die von der Kirche verkündete Moral nicht gerührt haben. Auch dieser Aspekt gehört zum Bild des Katholizismus, wie er sich im 19. Jahrhundert darstellt. Man darf das Bild des Katholizismus durch diesen Aspekt nicht getrübt sehen, auch wenn es wahr ist, daß Vertreter dieses Katholizismus auch als treue und auf ihre Kirche stolze Katholiken an der Kirche gelitten haben. *Josef Rief*

WILHELM EMMANUEL VON KETTELER 1811–1877, hg. v. ERWIN ISERLOH (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 4). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1990, 161 S. Kart.

Ganz gewiß kann man auf den hier angezeigten Band der Reihe »Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus« ebensowenig verzichten, wie man die in ihm mit wichtigen Konturen versehene Gestalt des Mainzer Bischofs W. E. v. Ketteler in der Geschichte des Katholizismus übersehen darf; trotzdem soll dieser Band die »seit dem Ketteler-Gedenkjahr 1977 (...) im v. Hase & Koehler Verlag Mainz erscheinende Gesamtausgabe der Werke und Briefe Wilhelm Emmanuel Kettelers« (S. 14 und 161) nicht ersetzen. Für Erwin Iserloh (Domherr und emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Universität Münster), den Herausgeber beider Publikationen, mag sich – jedenfalls zunächst und von außen betrachtet – der verhältnismäßig schmale Quellentextband, der W.E. von Ketteler näherhin als dem herausragenden Vertreter des im letzten Jahrhundert vernehmbar auf seine Existenz, auf seine geistige Eigenständigkeit und weltliche Kompetenz pochenden Katholizismus gewidmet ist und diesem gesellschaftlichen Phänomen vor dem Hintergrund einer aus nur innerweltlichen Grundlagen sich aufbauenden und verstehenden Welt ungewohnte Konturen verleiht, lediglich als eines der Nebenprodukte der viel umfassenderen Beschäftigung mit dem gesamten Schrifttum des Mainzer Bischofs dargestellt haben. Wenn dieses

überhaupt der Fall gewesen sein sollte, konnte Iserloh an einer derartigen Einstellung zur Edition des kleineren Werkes allerdings nur zeitweilig sein Genügen gefunden haben. Hat er sich doch das beachtliche Ziel gesetzt, »mit diesem Quellentextband aufgrund einer wenngleich nicht historisch-kritischen, so doch wissenschaftlich zuverlässigen Publikation, die ausgewählte und kurz erläuterte Texte Kettelers enthält, einer breiteren Leserschicht ein(en) verständliche(n) (...) Zugang zu den Leistungen Kettelers und des sozialen Katholizismus des 19. Jahrhunderts« (S. 14) zu ermöglichen. Iserloh wollte also, auch wenn er lediglich von Leistungen spricht, jenes Ganze der Persönlichkeit und des Wirkens anschaulich und erfassbar machen, von dem sich Ketteler in seinem durchaus vielschichtigen Schrifttum insofern immer bewegt wußte, als er als die verlässliche und somit wesentliche Voraussetzung für die etwa zu erwartenden guten Früchte seines Wirkens – jedenfalls im sozialpolitischen Bereich – trotz seiner Wertschätzung des heiligen Thomas von Aquin und der betonten Berufung auf seine Gedankenwelt in der Hauptsache nur sich selbst in Anschlag bringen konnte. Von der Bedeutung seiner Tätigkeit auf diesem Feld dachte er denn auch sehr hoch: Er erwartete von der durch sie erreichbaren Zurückdrängung der sozialen Not – so jedenfalls im Jahr 1864 –, als ob dieser Effekt überhaupt nicht ausbleiben könnte, »einen neuen großen Triumph des Christentums« (S. 86). Diese Zuversicht hinderte ihn jedoch nicht, auf der XXI. Generalversammlung der katholischen Vereine im Jahr 1871 mit dem Aufruf vor die Öffentlichkeit hinzutreten: »Lassen Sie uns also kämpfen und lassen Sie uns gut kämpfen! (...) Die Zukunft gehört dem Christentum (...)« (S. 139).

Mit der Absicht, die Persönlichkeit des Mainzer Bischofs auch auf begrenztem Raum in ihrer Ganzheit lebendig werden zu lassen, tritt Iserloh bereits in seiner »Einleitung« (S. 7–15) hervor. In ihr verweist er auf den »1811 in Münster/Westfalen geborenen Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler« als eine der »größten Persönlichkeiten, die den politischen und sozialen Katholizismus des 19. Jahrhunderts beeinflusst und geprägt haben« und »überdies Ideen vertraten, die z.T. erst in heutiger Zeit (Zweites Vatikanisches Konzil) ihren Durchbruch fanden« (S. 7). Doch damit wird Ketteler, wie die Lektüre der Quellentexte von einer zur anderen Seite zeigt, nicht einfach nur in der üblich gewordenen und kaum noch wirklich überzeugenden Weise unter die Vorväter des II. Vaticanums eingereiht; denn E. Iserloh hält es durchaus nicht für nebensächlich, auch auf jene sozialen beziehungsweise sozial-politischen Ideen, Gedanken und Vorschläge W. E. v. Kettelers aufmerksam zu machen (vgl. S. 95–108 und S. 147–156), die geschichtlich nicht wirksam und, weil korrekturbedürftig wie etwa die Idee der genossenschaftlich ausgerichteten »Produktiv-Assoziationen« (S. 9 und 10), von ihm nach und nach auch als unrealistisch erkannt worden sind. Den von sozialen Dringlichkeiten unmittelbar betroffenen und in Beschlag genommenen Ketteler läßt Iserloh also zu Wort kommen. Wenn die Gestalt des Arbeiterbischofs bereits in der Quellentextsammlung als solcher überzeugend hervortritt, liegt es daran, daß der Leser das nicht müheles, weil mit Reibungsverlusten vonstatten gehende Wachsen dieser Gestalt anhand der gebotenen Texte mitverfolgen kann.

Oft genug stellt sich dieses Wachsen als das geradezu mit Leidenschaft zum Ziel drängende und somit immer wieder auch ungestüm erscheinende Tasten dessen dar, der gegenüber bestimmten sozialetischen oder -politischen Irrtümern (z. B. des Liberalismus oder Sozialismus) seinen energischen Widerspruch erheben muß (siehe S. 129–140), aber es gelegentlich doch vorzieht, sein bischöfliches, d. h. der verbindlichen Glaubens- und Moralverkündigung der Kirche verpflichtetes Urteil über diese Irrtümer in der Schwebe zu halten (siehe S. 11 und S. 157–159: die im Jahre 1877 von Ketteler gestellte, aber dann doch nicht klar genug beantwortete Frage: »Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?«).

Längst nicht alle Denksätze des Mainzer Bischofs konnten zu Früchten reifen. Dies gilt auch von dem »Entwurf zu einem politischen Programm«, das Ketteler im Jahre 1873, also schon bald nach der siegreichen Beendigung des deutsch-französischen Krieges, »um das Vaterland vor Verderben zu bewahren«, für »die Katholiken im Deutschen Reiche« (S. 140) der Öffentlichkeit vorgestellt hat. Iserloh bringt diese Art der politischen Aufgeschlossenheit oder Beweglichkeit W. E. v. Kettelers in Verbindung mit den Fähigkeiten und Grundeinstellungen, die dieser sich während seines Studiums und im »Preußische(n) Staatsdienst« angeeignet hat, und sucht sie zu fassen als »vorbildhafte Synthese von sozialetischer Grundsatztreue und realisiertem, den Gegebenheiten entsprechendem Ordnungsdenken in den großen Fragen der Sozial- und Wirtschaftspolitik wie überhaupt der allgemeinen Politik« (S. 7). Auch für jene, die über Person und Werk Wilhelm Emmanuel von Kettelers sehr viel wissen und deswegen versucht sein könnten, diesen Band, ohne ihn zu beachten, ins Bücherregal zu stellen, lohnt es sich, der verbildhaften Synthese zwischen Grundsatztreue und Realismus des »Arbeiterbischofs« in den von Erwin Iserloh

vorgelegten Quellentexten nachzuspüren und auf vielen Wegen immer wieder vor die Grundüberzeugung und – einsicht zu gelangen, kraft der Ketteler zu jenem Bischof wurde, der die Lösung der Arbeiterfrage mit der ihm eigenen Kompetenz in gleicher Weise dem kirchlichen und staatlichen Handeln nahebrachte und so gesehen ausgesprochen realistisch und weitblickend anging.

Iserloh bezeichnet diese Art des von einer erstaunlichen Unmittelbarkeit zu sachlichen Lösungen bestimmten Zugangs zur sozialen Problematik des 19. Jahrhunderts als den für Ketteler »typischen Realismus« (S. 10). In der Einleitung illustriert er diesen Realismus ausdrücklich anhand des Umgangs des Mainzer Bischofs mit dem Liberalismus und schreibt: »Zwar war Ketteler realistisch genug, in der liberalen Theorie auch sinnvolle Ideen anzuerkennen und daher den Liberalismus nicht gänzlich zu verwerfen (...) Bei allem Eintreten Kettelers für die Idee der persönlichen Freiheit kritisierte er jedoch am Liberalismus dessen Verabsolutierung der Freiheit zu einem egoistischen Prinzip der gesellschaftlichen Ordnung. Eine solche Verabsolutierung ist nach Ketteler sozialetisch und sozialtheologisch (...) unbedingt zu verwerfen. Sie führt auf staatlicher Ebene in einen Gott-Staat, zu einer Verabsolutierung des Staats zugunsten einer herrschenden Partei« (S. 11–12).

Der für Ketteler typische Realismus ist nach dem Gesagten jene Schau oder Einschätzung der Welt und ihrer Möglichkeiten, die der zum Glauben an den Gott der Offenbarung in Freiheit sich bekennende Mensch, mit den anderen zur wahren Gemeinschaft verbunden, zur Basis seiner Weltgestaltung macht. Auf diesen Inhalt hin hat Ketteler in seiner großen Rede auf der XXI. Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands im Jahr 1871 die vom Liberalismus und Sozialismus in gleicher Weise zur Irreführung mißbrauchte »Floskel: »Alles für das Volk!« christlich zurechtgerückt und erklärt: »Damit also diese Floskel (...) Wahrheit werden könnte, müßte das Volk, und zwar der Geist des Volkes oder noch näher der Wille des Volkes, eine Einheit haben. Dies ist aber nur möglich, wenn jeder, der zum Volke gehört, an Gott glaubt und sich und seinen Willen seinem Gesetze unterwirft; namentlich also im Christentum« (S. 138). Der für Ketteler typische Realismus zielt also auf ein religiös und christlich geeintes Volk, im Blick auf das »in einer wahren und erhabenen Weise von dem Volkswillen« (S. 138) geredet werden könne und es möglich sei, gegen die zerstörerischen Lehren des Liberalismus und Sozialismus »gut (zu) kämpfen« (S. 139).

Wohl im Blick auf eine von diesem Realismus geprägte, also gesellschaftlich wirkmächtige Gemeinschaftsgestalt der (katholischen) Christen ist es für Iserloh nicht abwegig, auf das Phänomen des sozialen und politischen Katholizismus zu verweisen, um diesem die Persönlichkeit und das Wirken Wilhelm Emmanuel von Kettelers ganzheitlich zuzuordnen. Der andernorts in den »Quellentexten zur Geschichte des Katholizismus« fast ängstlich vermiedene Begriff »Katholizismus« läßt sich also durchaus mit einem einheitlichen Inhalt füllen – allerdings nur, wenn der eine Glaube die katholischen Christen im Sinn Kettelers verbindet. Der Mainzer Bischof hat diesen für katholische Christen nicht aufgebaren Zusammenhang noch gesehen. Und Erwin Iserloh weiß, daß Katholizismus kein schlechter Name für jene Geistigkeit ist, die sich für die Bewahrung oder Wiedergewinnung dieser Zusammenhänge (nicht nur in der gedruckten Präambel des Grundgesetzes) stark macht.

Josef Rief

GEORG VON HERTLING 1843–1919, hg. v. WINFRIED BECKER (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 8). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1993. Kart. 169 S. DM 19,80.

Die in den beiden Reihen A (Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus) und B (Abhandlungen) erscheinenden »Beiträge zur Katholizismusforschung« haben, seit 1981 in klaren Umrissen projiziert und 1988 ins Werk gesetzt, in der Erforschung der katholischen Soziallehre eine neue Phase eingeleitet und die überkommenen Betrachtungsweisen dieses Forschungsbereiches zugleich überboten: Als dringlich erkannt aufgrund der keineswegs auf einen eindeutig bestimmten Nenner zu bringenden Bemühungen, einerseits – so in den zwanziger Jahren – »das Wesen des Katholizismus« (Karl Adam) als einheitlichen Grundbegriff zu fassen und andererseits – so etwa 40 Jahre später – den »deutschen Katholizismus nach 1945« (Hans Maier) für die Wahrnehmung seiner Chancen und Aufgaben in einer vielversprechend erscheinenden Aufbauphase zu mobilisieren, haben die »Beiträge zur Katholizismusforschung« die katholischerseits mitgetragene beziehungsweise geforderte Behandlung der sozialen oder vielmehr der gesellschaftlichen Fragen überhaupt in einer ganz bestimmten Weise mit dem Interesse am Phänomen des Katholizismus verbunden, das es ja erst mit der Entstehung der modernen Gesellschaft gab

und sich folglich erst nach und nach im allgemeinen Bewußtsein als komplexes Problem darstellen konnte. Indem sich die moderne Gesellschaft, wie Anton Rauscher 1981 betonte, »weder von der Kirche noch vom Staat bevormunden lassen wollte, entwickelte sich der freie Raum für den Katholizismus, der zwar auf die Kirche angewiesen ist und mit ihr verwurzelt sein muß, der aber mit der Kirche nicht einfach gleichgesetzt werden darf und der zu einem neuen Faktor des gesellschaftlichen Kräftefeldes wurde« (Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963. 2 Bände, hg. v. Anton Rauscher. München 1981, Bd. I, S. 10).

Mit der von Winfried Becker besorgten Herausgabe des 8. Bandes der auf 20 Bände berechneten Reihe A (siehe oben) hat Anton Rauscher sein Vorhaben, mit Hilfe dieser Reihe den Defiziten bezüglich des Wissens um »die Entstehung und Entwicklung des sozialen Katholizismus« abzuwehren und die Eigenständigkeit des Beitrags der Katholiken zur Lösung der sozialen Frage deutlich zu machen (siehe Vorwort zu Band 1), bereits zu einem guten Teil erfüllt. Herausragende Gestalten des sozialen Katholizismus (Gustav Gundlach [Band 2], Adam Müller [Band 3], Wilhelm Emmanuel von Ketteler [Band 4], Johannes Messner [Band 5], Ludwig Windhorst [Band 9], Franz Joseph von Buß [Band 13] und der in dem hier angezeigten Band 8 gewürdigte Georg von Hertling) sind bereits vorgestellt worden, und wichtige Gegenstände aus den Bereichen der Gesellschafts- und Sozialpolitik, denen der Katholizismus mit seiner Entstehung seit 1803 aus christlich-sozialem Engagement heraus zugewandt war (Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie [Band 1], Deutscher Katholizismus und Sozialpolitik bis zum Beginn der Weimarer Zeit [Band 6], Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945–1962 [Band 7], Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert [Band 11] und Katholizismus und Liberalismus in Deutschland [Band 12]) haben ihre Bearbeiter gefunden. Soweit die genannten Bände katholischen Sozialreformern und ihren Reformbemühungen gewidmet sind, tragen sie ganz gewiß bei zur vertieften Kenntnis der katholischen Soziallehre in ihrer geschichtlichen Entfaltung, aber das in ihnen zur Darstellung gebrachte sozialpolitische Engagement katholischer Christen nötigt als solches noch nicht dazu, eine eigene Katholizismusforschung in Gang zu setzen.

Zu dieser Feststellung drängt der Autor des 8. Bandes der hier anzuzeigenden Quellensammlung insofern, als er den Begriff »Katholizismus« tunlichst vermeidet. Wo er ihn aufgreift (S. 14: Gebiete »der Katholizismus-Forschung«; S. 78: der »Absolutismusbegriff« Georg von Hertlings, »charakteristisch für den politischen Katholizismus seiner Zeit«; S. 88: »die politische Theorie des Katholizismus«; S. 111: »das Princip des Katholizismus«), verwendet er ihn, vom Begriff »Katholizismus-Forschung« abgesehen, entweder als Terminus technicus zur Bezeichnung bestimmter, dem katholischen Denken oft nur summarisch zugerechneter politischer Handlungsweisen, die seitens der Historiker meist mit Kritik und Polemik bedacht werden; oder er verweist auf einen – in etwa wenigstens – definitorisch feststehenden Katholizismus-Begriff, der von diesem oder jenem katholischen Politiker, Sozialreformer oder Autor aus dem dogmatisch festgelegten katholischen Denken übernommen oder programmatisch hergeleitet war und als (z. B. sozialphilosophisches) Prinzip fungieren sollte.

Auf seine verständliche Distanz zum Begriff des Katholizismus hat Becker meines Erachtens am unmißverständlichsten in dem Quellentext Nr. 26 aufmerksam gemacht. Diesen hat er dem von Georg von Hertling viermal aufgelegten Werk mit dem Titel entnommen: Das Princip des Catholicismus und die Wissenschaft. Grundsätzliche Erörterungen aus Anlaß einer Tagesfrage (Freiburg i. Br. 1899). Obwohl Becker diesen Titel ausdrücklich erwähnt, nimmt er darauf weder in der Überschrift Bezug, die er für den Quellentext Nr. 26 gewählt hat, noch geht er in seiner Erläuterung zu dem abgedruckten Quellentext auf die Frage ein, was Georg von Hertling mit dem so bezeichneten »Princip des Catholicismus« bezeichnen wissen wollte. Auch in der knappen Einleitung, in der Becker die Texte der Quellensammlung mit viel Umsicht miteinander in Verbindung bringt und so für die in ihnen wirksamen theologischen und sozialphilosophischen Zusammenhänge erschließt (S. 9–20), sucht man vergebens nach einer inhaltlichen Beschreibung des Begriffs »Katholizismus«.

Dabei läßt der Verfasser keine Gelegenheit ungenutzt, um die Denk- und Handlungsweise Georg von Hertlings in den Bereichen der »Katholischen Wissenschaft« (S. 99), der Politik und der Sozialreform und ihre strenge Gebundenheit an die Lehre der Kirche (vgl. S. 121: Stellungnahme zur Sonntagsruhe) und an die ihr zugeordnete Theologie (vgl. S. 41–60 die sieben Texte unter: »II. Philosophische Grundlagen«), kenntlich zu machen. Was in dieser sorgsam, d. h. an den abgedruckten Quellentexten durchwegs verifizierbaren Darstellung als die Weltanschauung Georg von Hertlings zutage tritt, kann man zwar als seine Art, katholisch zu denken und zu handeln, aber schwerlich als Katholizismus bezeichnen. Was das Katholische in seinem wissenschaftlichen Bemühen, in seinem politischen Wirken, in seiner auf Gerech-

tigkeit und insofern auch auf Ausgleich bedachten Reformtätigkeit und endlich in seiner überall durchscheinenden katholischen Anthropologie (die mit starkem Akzent natürlich auch auf seine Staatslehre und seine Beurteilung des Sozialismus durchschlagen mußte) ausmacht, hat Becker beispielhaft anhand des Einflusses formuliert, den Georg von Hertling »als maßgebliche Persönlichkeit im Führungskreis der Zentrumsparterie« ausgeübt hat: »Er befürwortete den Kurs einer behutsamen Integration der Katholiken ins Kaiserreich, begleitete diesen aber mit verstärkten, vor allem wissenschaftsorganisatorischen Anstrengungen zur geistigen Identitätswahrung der katholischen Wissenschaftler und Staatsbürger« (S. 9).

Vielleicht werden die »Beiträge zur Katholizismusforschung« dazu führen, daß die Bezeichnung »Katholizismus« in ihrer Anwendung beschränkt bleibt »auf die nationale oder regionale Gesamtheit der Katholiken, die kraft ihrer staatsbürgerlichen Rechte und inneren Bindung an die Kirche deren Interessen wahrnehmen oder Dienste leisten, welche die Kirche der Gesellschaft zu leisten fähig und verpflichtet ist« (Heinz Hürten, Art. Katholizismus, in: StL 7III, S. 374). Gemeint wäre dann ein Katholizismus, der seine Weltaufgabe immer »im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes« als »eigene Aufgabe« wahrnimmt, aber nie »das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine Meinung in Anspruch zu nehmen« (GS 43, 3–4). Zu dieser katholischen Sicht der Dinge trägt der von Winfried Becker herausgegebene Band Beachtenswertes bei. Wer sich in ihn vertieft, braucht jedenfalls nicht in der Angst zu leben, »Geßlerhüte(n) der Theorie« zu begegnen; er wird sich vielleicht sogar zu der Auffassung bekennen, daß sich die »Beiträge zur Katholizismusforschung« durchaus auf dem guten Weg befinden, den Anton Rauscher ihnen als gangbaren Weg vorgezeichnet hat.

Josef Rief

Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, hg. und erläutert von WOLFGANG OCKENFELS (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 11). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1992. 188 S. Kart.

Die von W. Ockenfels vorgelegte Quellensammlung, wesentlich inspiriert durch den »bodenlose(n) Niedergang des ›realen‹ Sozialismus« (S. 9), läßt sich in der Frage ›Katholizismus, was hältst du vom Sozialismus?‹ und der lapidaren Antwort ›Nichts.‹ zusammenfassen. Daß die Antwort nicht anders lauten darf, ist zumindest die Meinung des Herausgebers: »Und so ist es fast prophetisch zu nennen, mit welcher Weitsichtigkeit und Präzision die katholische Sozialismuskritik bereits im vorigen Jahrhundert vor den notwendig eintretenden Realisierungsfolgen eines Sozialismus warnte, der erst in diesem Jahrhundert die Chance des praktischen Scheiterns bekam. Ein Sozialismus, dessen Wertfundamente ›apriori‹ als so falsch und brüchig erschienen, *mußte* einfach früher oder später verfallen, das war für gläubige Katholiken evident« (S. 10). Da kein Platz ist, namentlich all die zu verteidigen, die durch einen solchen Kommentar als nicht-gläubige Katholiken diffamiert werden – zuvor wären die »Wertfundamente« des Sozialismus und die Kriterien für einen »gläubigen« Katholiken zu klären –, muß ich mich hier auf die Konsequenzen dieser Voreinstellung des Herausgebers für die Quellenauswahl und Kommentierung beschränken.

Ockenfels ordnet 57 Quellenauszüge und zwei vollständige Abdrucke chronologisch an, Dokument Nr. 1 stammt 1835 von Franz von Baader, Dokument Nr. 59 1981 von Karl Forster. Innerhalb dieses Zeitraums von 146 Jahren werden Zäsuren ausgemacht, die zu einer Bündelung in sechs Abschnitte führen. Nach der Einleitung (S. 9–18) stellt Ockenfels jedem der zeitlichen Abschnitte einen Kommentar voran (S. 19f., 31–33, 57–59, 83–86, 115–117, 145–149). Die in Anschlag gebrachten Zäsuren sind die 1848er Revolution, 1875 der Gothaer Parteitag der Sozialistischen Arbeiterpartei (alternativ für beide Daten werden solche aus der Biographie Kettlers genannt, nämlich die Adventspredigten Kettlers im Mainzer Dom 1848, mit denen er sein öffentliches Wirken begann, und 1877, sein Tod), 1891 das Erfurter Programm der wiedergegründeten Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, 1918 das Ende des Ersten Weltkriegs (alternativ die Regierungszeit Kaiser Wilhelms II. 1888 bis 1918), schließlich 1933, das Ende der Weimarer Republik, und 1945, das Ende des Zweiten Weltkriegs. Als Begründung für die ersten vier Zäsuren kann der Herausgeber auf die Arbeit von Walter Friedberger (Die Geschichte der Sozialismuskritik im katholischen Deutschland zwischen 1830 und 1914, Frankfurt/M. 1978) verweisen. Die ersten 39 Dokumente bis 1918 lassen sich denn auch als Quellensammlung zu dieser Schrift verstehen.

Nicht einsichtig ist die fehlende Differenzierung der Zeit nach 1945, zumal fünf der lediglich zwölf Dokumente dieses Abschnitts auch noch in die Jahre bis 1949 gehören. Auf Seiten des »Sozialismus« wäre

z. B. 1959 das Godesberger Programm denkbar gewesen, von dem Herausgeber selbst als »einschneidendes Ereignis« gewürdigt, »das zu einer beidseitigen Öffnung der Fronten führt« (S. 17), zumal sich kirchlicherseits in der Enzyklika Johannes' XXIII. »Mater et Magistra« von 1961, die die Sozialismuskritik nur noch im historischen Teil erwähnt, sie aber nicht mehr bestätigt, eine Entsprechung gefunden hätte. Auf Seiten des »Katholizismus« ist die Grundlage der Gegenwart, das Zweite Vatikanische Konzil, völlig außerhalb des Blickfelds geblieben. Damit ist die Chance vertan worden, im deutschen Katholizismus die Quellen sprechen zu lassen, die seine Mitarbeit und sein Weiterdenken an dem Positionswechsel der Gesamtkirche, die Anwältin des Menschen sein will, hätten dokumentieren können. Daß dieser Positionswechsel alte Gräben zum Sozialismus zugeschüttet hat, weil er Rufe nach Veränderung laut werden ließ, die früher als »sozialistisch« gebrandmarkt wurden, zeigen nicht zuletzt »Populorum Progressio«, die Enzyklika Pauls VI. von 1967, und die Bewegung, die hinter der »Theologie der Befreiung« steht.

Mit der unterlassenen Differenzierung für die Geschichte nach 1945 hängt zusammen, daß die Quellenauswahl einseitig ist. Einige auffällige Beispiele:

1. Die letzte Enzyklika, die zitiert wird, ist »Quadragesimo Anno« (1931), deren Kritik am Sozialismus in den Kommentar S. 116 aufgenommen wurde. Von dem an den Vorarbeiten beteiligten Gustav Gundlach findet sich sogar ein Text (Nr. 47) abgedruckt. Von den späteren Enzykliken wird nur noch »Octogesima adveniens« eines einzigen Wortes gewürdigt (S. 147f.). Sollten im deutschen Katholizismus weder »Mater et Magistra«, noch »Pacem in terris« oder »Populorum progressio«, um nur einige der älteren zu nennen, beachtet worden sein, wo doch für den Herausgeber die »Bindung an die »Amtskirche« dem Katholizismus wesentliche Vorteile beschert hat (S. 12)?

2. In Nr. 53 kommt Gustav E. Kafka als Kritiker am Godesberger Programm zu Wort. Von den deutschen Katholiken, die diesem positiv gegenüber standen, fehlt jede Spur (z. B. wären denkbar gewesen: Walter Dirks, Ein Grundsatzprogramm. Zum »neuen Weg« der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, in: Frankfurter Hefte 15 (1960) S. 1–5, und Franz Klüber, Freiheitlicher Sozialismus und katholische Gesellschaftslehre in der Begegnung, in: Die neue Gesellschaft 11 (1964) S. 48–64).

3. Von den drei Gruppierungen, die nach dem Krieg in unterschiedlicher Weise eine programmatische Verbindung von Christentum und Sozialismus vertraten, die Dominikaner Siemer und Welty in Köln-Walberberg, die »Frankfurter Hefte« um Dirks und Kogon und in Berlin der Kreis um Jakob Kaiser (1945–1947 Vorsitzender der CDU in der sowjetischen Besatzungszone, von 1949–1957 Bundesminister für gesamtdeutsche Fragen, Vorsitzender der Sozialausschüsse der CDA), findet sich von letzterer überhaupt kein Dokument, von ersterer zwei (Nr. 48 und 50) und von Walter Dirks als Vertreter eines »Sozialismus aus christlicher Verantwortung« eins (Nr. 49). Hätten nicht zumindest ins Literaturverzeichnis Titel gehört, anhand derer man sich über dieses bemerkenswerte Phänomen gründlicher informieren kann, z. B. Franz Focke, Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU, Wuppertal 1978 (bearbeitet die Zeit seit 1874) oder Rudolf Uertz, Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945–1949, Stuttgart 1981? Außer den schon genannten Titeln beleuchten die zu wenig behandelte Zeit nach 1945: Thomas Brehm, SPD und Katholizismus – 1957 bis 1966. Jahre der Annäherung, Frankfurt/M. u. a. 1989 (vgl. die Besprechung von A. P. Kustermann in dieser Zeitschrift Bd. 11 (1992) S. 377f.) und Franz Josef Stegmann, Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Die Gegenwart, München – Wien 1983, dessen zweites Kapitel »Christlicher Sozialismus« – »Demokratischer Sozialismus« – Marxismus S. 29–65 eine wertvolle Ergänzung bietet.

4. Warum wird aus dem Beschluß der Würzburger Synode »Kirche und Arbeiterschaft« lediglich Abschnitt »2.3.3 Gewerkschaften und Parteien« zitiert (Nr. 57) und nicht auch »1.5 Unzulängliche Auseinandersetzung 1.5.1 ... mit Karl Marx und seiner Lehre« und »1.5.2 ... mit den verschiedenen Erscheinungsformen und Spielarten des Sozialismus«? Die Worte der Synode, in denen die Geschichte der Kirche mit dem Marxismus/Sozialismus problematisiert wird, kommen dadurch nicht zu Gehör.

Damit bleibt auch unerwähnt, daß die Synode es als Aufgabe erkannte, in eine »differenzierte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen des weltanschaulichen Sozialismus« einzutreten (Kirche und Arbeiterschaft 1.5.2). Bei dieser Aufgabe der Gegenwart läßt uns der Quellenband allerdings allein. Die Auswahl der Texte wird genau zu dem Zeitpunkt unbefriedigend, wo sich »Sozialismus« und »Katholizismus« so weit geändert haben, daß sie keinen in sich geschlossenen Block mehr bilden und die Diskussion auf eine neue Grundlage gestellt werden könnte. So bleibt die eine Komponente »Sozialismus« gewollt unscharf, »ihn auf eine Wesensdefinition festzunageln«, habe »keinen Zweck«. »Die hier präsentierten katholischen Stellungnahmen zum Sozialismus haben ihn meist so genommen, wie er sich

jeweils selber gab und definierte ... Ob die Kritik ihren Gegenstand immer vollständig erfaßte und ihm in jeder Weise gerecht wurde, ist hier nicht zu untersuchen« (S. 15).

Die andere Komponente »Katholizismus« wird zwar definiert, die Praktikabilität der Definition aber ist nicht erwiesen. Der Herausgeber benennt für die Auswahl der Texte als Kriterium die »repräsentative Bedeutung und Wirksamkeit der Autoren und Institutionen, die sich sozusagen im Namen des Katholizismus zum Sozialismus geäußert haben« (S. 17). Was versteht Ockenfels unter »Katholizismus«? Er schließt sich der Definition von Heinz Hürten an, daß Katholizismus die »nationale oder regionale Gesamtheit der Katholiken« bezeichne, »die kraft ihrer staatsbürgerlichen Rechte und inneren Bindung an die Kirche deren Interesse wahrnehmen oder Dienste leisten, welche die Kirche der Gesellschaft zu leisten fähig und verpflichtet ist« (S. 12). Interessant ist Ockenfels' Fortführung durch den nächsten Satz »Gerade in der Bindung an die ›Amtskirche‹ erwies sich der Katholizismus in programmatischer Hinsicht als wesentlich konsistenter als der Sozial[s]mus, der starke Kontinuitätsbrüche zu verzeichnen hat« (S. 12). (Soll durch diese Fortführung ausgesagt werden, daß der Katholizismus dann konsistent ist, wenn er sich an die Amtskirche bindet, oder, daß nur der zum Katholizismus zu rechnen ist, der sich an die Amtskirche bindet?)

Schematisch dargelegt müssen vier Punkte zutreffen, damit ein Autor bei Ockenfels berücksichtigt wurde: 1. Er (es sind in der Tat alles nur männliche Autoren) muß von repräsentativer Bedeutung sein, 2. er muß »wirksam« sein, 3. er muß kraft seiner inneren Bindung zur katholischen (Amts-)Kirche deren Interessen wahrnehmen, 4. sein Wirken ist Teil des Dienstes der Kirche an der Gesellschaft. Zu fragen ist: Sind diese vier Punkte als Auswahlkriterium praktikabel? und: Treffen die Kriterien auf die tatsächlich gewählten Autoren zu?

Praktikabel sind die Kriterien, wenn sie eine eindeutige Zuordnung von Personen ermöglichen. Dies ist aber bei keinem Kriterium der Fall: Geklärt werden müssen zuvor Fragen, auf die es nicht einfache Antworten gibt. Soll eine Person für den gesamten Katholizismus repräsentativ sein? Dies ist wohl unmöglich, gemeint ist wahrscheinlich, für den Katholizismus zu der Zeit, in der diese Person wirkte? Wie wird die Repräsentativität überprüft, da es sich um eine vergangene Zeit handelt? Gilt eine bestimmte Resonanz in den katholischen Zeitschriften als repräsentativ oder die Mitwirkung an den Katholikentagen, die Mitgliedschaft im Zentralkomitee der deutschen Katholiken oder ein Amt in der katholischen Kirche? Und was bedeutet: Eine Person ist »wirksam«? An welche Zeiträume ist gedacht, in der ihr Programm, ihr Handeln im Katholizismus wirkt? Wo soll sie wirken, in der Gesellschaft, in einzelnen Gruppen der Gesellschaft, in der Kirche, in einzelnen Gruppen der Kirche, in der Kirchenleitung, im Kirchenrecht, in der Verfassung? Wirkt sie nur dann, wenn genau ihre Ideen irgendwo Eingang gefunden haben? Wäre es nicht auch ein Wirken, wenn sie Diskussionen in Gang gebracht hätte oder zuvor sicher geglaubte Denkgebäude infragegestellt? Woran erkennt man, ob eine Person eine innere Bindung zur (Amts-)Kirche hat? Am Gottesdienstbesuch, allgemein am Sakramentenempfang, am Einsatz in der Pfarrgemeinde, an der Entsendung von Grußadressen an den Ortsbischof? Wer wagt es zu beurteilen, ob die Dienste, die eine Katholikin oder ein Katholik der Gesellschaft gegenüber leistet, solche sind, die »die Kirche« zu leisten verpflichtet ist, die Dienste einer oder eines anderen aber nicht?

Solche Fragen hat sich der Herausgeber nicht gestellt. Im vorliegenden Quellenband kommen neben den bekannten Vertretern des Sozialkatholizismus wie Buß, Ketteler, Hitze und Stegerwald, Kolping, Windthorst und Gundlach fünf Artikel aus den »Christlich-socialen Blättern« und zwei aus dem »Katholik« zu Wort. Erfüllen sie die selbst aufgestellten Kriterien? Waren sie für ihre Zeit repräsentativ? Waren sie wirksam? In der Einleitung des Synodenbeschlusses »Kirche und Arbeiterschaft« schreibt Wilhelm Wöste: »Tatsache ist ferner, daß die katholische Sozialbewegung nie von der Breite der Kirche – sowohl im Episkopat als auch im Pfarrklerus, aber auch in der Masse der Laien – mitgetragen wurde. Sie steht also nicht repräsentativ für das Ganze« (Einleitung 3.3.2). Worin unterscheidet sich die mangelnde Repräsentativität der berücksichtigten Sozialkatholiken von der der Anhänger und Anhängerinnen der »Politischen Theologie« (Johann Baptist Metz) oder der »Theologie der Befreiung«, deren Einfluß Ockenfels »auf einige Theologenzirkel, Dritte-Welt-Gruppen und Vereinigungen wie dem ›Bensberger Kreis‹ (vgl. Dok. 58)« und »linksintellektuelle Randbezirke der Kirche, nicht die breite Mehrheit des Katholizismus« (S. 148) beschränkt sieht und daher nicht zureichend berücksichtigt? In der »Denkschrift zur Lage des ›sozialen Katholizismus‹ in Deutschland nach 1945 insbesondere zur ›Arbeiterseelsorge‹«, verfaßt von H. J. Schmitt, Verbandspräses der KAB, veröffentlicht in dem 2. Halbband der Texte zur katholischen Soziallehre II. Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft am Beispiel der KAB, bearbeitet von W. Klein, H. Ludwig und K.-J. Rivinius und hrsg. von dem Bundesverband der

KAB, Kevelaer 1976, S. 1115–1136, steht »... aber trotz allem ist es nicht gelungen, die Massen der Arbeiterschaft in lebendigem Kontakt mit der Kirche zu halten und ihr Vertrauen zum sozialen Willen der kirchlichen Gemeinschaft zu stärken. Es ist auch nicht erreicht worden, die katholische Arbeiterschaft in ihrem größeren Teil dem Sozialismus der Sozialdemokratie fernzuhalten. Trotz der vielen und beschwerlichen Bemühungen von Geistlichen und Laien hat die Auseinandersetzung zwischen marxistischem Sozialismus und sozialer Haltung der kirchlichen Gemeinschaft zugunsten des Sozialismus geendet. Die Schlacht zwischen Kirche und dem die Kirche negierenden Sozialismus ging für die Kirche verloren« (S. 1115f.). Wieso kann man dann von einer »Wirksamkeit« des Antisozialismus der angeführten Personen reden? Oder gehören die katholischen Arbeiter nur dann zum Katholizismus, wenn sie antisozialistisch sind?

Wenn sowohl die Repräsentativität als auch die Wirksamkeit der Personen, die zu Wort gekommen sind, diskussionswürdig ist, warum ist dann nicht mit einer größeren Weite an all die herangegangen worden, die, obwohl ihre Meinung nicht die der Mehrheit ist, doch auch zur katholischen Kirche gehören?

Selbst formal ist an dem vorgelegten Band Kritik zu üben. Die Reihe der »Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus« ist als Multiplikatorin für eine breitere Öffentlichkeit gedacht. Dennoch werden »die zeitgenössische Schreibweise und die Interpunktion ... beibehalten, nur offensichtliche Druckfehler korrigiert« (S. 18). Dies ist unter dem Gesichtspunkt Authentizität (jede Übertragung ist schon Interpretation) sinnvoll, erhöht zudem die Zitierfähigkeit. Sollten dann nicht aber zeitspezifische Ausdrücke in Klammern oder in Fußnoten erklärt werden? In dem oben zitierten Quellenband, den die KAB herausgegeben hat, finden sich vier der von Ockenfels auszugsweise zitierten Quellen vollständig wieder (nämlich Nr. 1, 2, 14 und 16). Die KAB fand sich nicht zu schade, sämtliche Fremdworte in Klammern zu erklären, was die Lesbarkeit erheblich erhöht. (Übrigens fehlt bei Ockenfels jeder Hinweis auf die beiden KAB-Halbbände.) Zitierfähigkeit scheint nicht der Gesichtspunkt gewesen zu sein, warum der Originaltext benutzt wurde. In über der Hälfte aller Dokumente fehlt jeglicher Hinweis auf den korrekten Titel der Quelle, die jeweiligen Überschriften beziehen sich auf die Auszüge und sind Neuschöpfungen des Herausgebers. Zum Beispiel wird der Auszug aus der Rede auf dem Katholikentag 1968 in Essen von Wilfrid Schreiber (Nr. 56) betitelt mit »Revolutionäre Gesellschaftskritik aus ökonomischer Ignoranz, 1968. Aus: Verhandlungen ..., Essen 1968, S. 390–391« (S. 173). Daß der Vortrag hieß: »Fortschritt durch Sozialisation?«, ist kaum zu erraten. Der Auszug Nr. 1 von Franz von Baader erhält bei Ockenfels die Überschrift »Revolutionismus gegen Staat und Kirche, 1835. Aus: Franz Xaver von Baader, Sämtliche Werke [...]« (S. 20). Der zugegebenermaßen ausführliche Originaltitel des Gesamttextes lautet: »Über das damalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Societät in Betreff ihres Auskommens, sowohl in materieller, als intellektueller Hinsicht, aus dem Standpunkt des Rechts betrachtet« (KAB-Quellenband 43).

Fazit: Der Titel des Quellenbandes hat falsche Hoffnungen geweckt. Manche aufgeführten Kritikpunkte werden hinfällig, wenn er »Katholizismus und Sozialismuskritik« lautete. In dieses Thema bietet der Band für die Zeit bis 1945 einen Einstieg.

Barbara Henze

ERNST HEINEN: Katholizismus und Gesellschaft. Das katholische Vereinswesen zwischen Revolution und Reaktion (1848/49–1853/54) (Historisches Seminar Neue Folge, Bd. 4). Idstein 1993.

Die katholische Auseinandersetzung mit den sozialen und politischen Verhältnissen in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts fand unter anderem in der Herausbildung neuer Formen katholischer Vereine ihren Ausdruck, wobei den von Frankreich übernommenen Vinzenzvereinen (seit 1845 in Deutschland), den Borromäusvereinen (1844) und den Katholischen Gesellenvereinen (1846/49) eine besondere Bedeutung zukommt. Im Zuge der politischen Umwälzungen des Jahres 1848 gesellte sich diesen Vereinen ein weiterer Vereinstypus hinzu: die Piusvereine als »katholische Vereine für religiöse Freiheit« (S. 80). Heinen beschreibt in seiner Untersuchung die Vorgeschichte, die Entstehung und den Niedergang der Piusvereine (= »katholische Vereine«) (S. 15–78); ein ausführlicher Quellenteil enthält die wichtigsten Dokumente aus den verschiedenen Phasen (S. 79–153), während ein Literaturbericht »über die Entstehung und Wirksamkeit einer »katholischen Bewegung« seit den 1830er Jahren« (S. 153–159) sowie ein Literaturverzeichnis (S. 160–169) die Untersuchung abschließen. Leider wird der Leser durch den Untertitel (entsprechend vgl. S. 51, 71) in die Irre geführt: Der Verfasser behandelt nicht die ganze Breite des

katholischen Vereinswesens; vielmehr geht er in seiner Darstellung fast ausschließlich auf die Piusvereine ein. Vinzenz- und Borromäusvereine werden nur am Rande abgehandelt und die in ihrer Wirkungsgeschichte bis heute sehr viel bedeutsameren Katholischen Gesellenvereine (seit 1933 Kolpingsfamilie) werden nur sporadisch erwähnt. Die Bildung der Piusvereine war die katholische Antwort auf die revolutionären Ereignisse von 1848. Die »katholischen Vereine« waren zwischen 1848 und 1854 »der moderne Ausdruck einer Mobilisierung der katholischen Kräfte innerhalb der Gesellschaft mit dem Ziel, dem Katholizismus Gehör und Einfluß zu verschaffen und zu behaupten« (S. 12, 73). Deren Bedeutung sieht der Autor in »der Herausbildung einer die gesamte nationale Gesellschaft umspannenden, aber zugleich fragmentierenden katholischen Subkultur, ohne die andererseits die spätere Zentrumspartei kaum die hohe Bedeutung in der deutschen Parteienlandschaft gewonnen hätte« (S. 12, 73). Während sich die Mainzer Vereinsrichtung auf eine rein kirchenpolitische Zielsetzung beschränkte (S. 24), befaßten sich die Münsteraner und Paderborner Vereine (S. 36) darüber hinaus auch mit allgemeinpolitischen Fragen. Ziele, Aufgaben und Arbeitsweise der Piusvereine werden ausführlich beschrieben (S. 36–40). Die Unterstützung katholischer Kandidaten bei verschiedenen Wahlen war nur teilweise erfolgreich (vgl. u. a. S. 27, 47); weiterhin versuchten die Piusvereine, durch Petitionen an die Parlamente (vgl. u. a. S. 41) in kirchenpolitisch brisanten Fragen Einfluß zu nehmen. Im Zuge der Restauration der Fürstengewalt – insbesondere nach Erlass der Bayerischen Vereinsverordnung vom 26. Februar 1850 und des Preußischen Versammlungs- und Vereinigungsgesetzes vom 11. März 1850 – waren die Piusvereine von behördlicher Überwachung und Auflösung bedroht. Zwar versuchten die westfälischen Diözesanvereine, sich durch Satzungsänderungen vor dem behördlichen Zugriff zu schützen; doch ihres ursprünglichen Zweckes einer katholischen Emanzipation im politischen Raum beraubt, verloren die Piusvereine an Attraktivität, womit deren rascher Niedergang eingeläutet wurde (S. 69–73). Insgesamt erfährt der Leser viele Details über das Wirken der Piusvereine. Im Rahmen der Darstellung der Gründungsphase (S. 23–30) wäre eine stärkere Einbettung in den historisch-politischen Kontext nützlich gewesen. Denn aus dem politischen und historischen Kontext sind die Gründe sowohl für das Entstehen als auch für den Niedergang der Piusvereine zu eruieren. Ein Schwachpunkt der Darstellung liegt in der Tatsache, daß der Autor seinen Blick fast ausschließlich auf die Piusvereine verengt. Dies hat vor allem negative Folgen bei der Analyse des Niedergangs der Piusvereine, die insgesamt zu kurz greift. Auch die Katholischen Gesellenvereine waren nach den politischen Betätigungsverboten nicht weniger als die Piusvereine von behördlichen Zugriffen bedroht (vgl. Quellenteil: S. 150–152); die Katholischen Gesellenvereine gehörten nämlich keineswegs zu den »unpolitischen katholischen Spezialvereinen« (S. 73 in Verbindung mit S. 72), wie der Autor behauptet. Um einer möglichen Zwangsauflösung zu begegnen, verfügte Adolph Kolping 1850 in einem Nachtrag zu den Verbandsstatuten, »daß Politik und gehässige religiöse Polemik ... aus dem Vereine grundsätzlich ausgeschlossen« bleiben müßten (Statuten des Gesellen-Vereins zu Köln, Köln 1850, S. 11). Während die Piusvereine nach dem Rückzug aus der Politik 1853/54 schnell an Bedeutung verloren, blieben die Gesellenvereine im vorpolitischen – vor allem im sozialpolitischen – Bereich tätig und wirkten als katholische Großorganisation spürbar bei der Verbesserung der sozialen Verhältnisse des Gesellenstandes mit. Hier wäre es im Vergleich mit der Entwicklung der Gesellenvereine interessant zu untersuchen, warum es den Piusvereinen nicht gelang, sich durch Schwerpunktverlagerung auf den vorpolitischen Raum neue Betätigungsfelder zu erschließen. Die vom Autor behauptete »Erschlaffung des allgemeinen katholischen Vereinslebens« (S. 71) in den Jahren 1850–1855 trifft ausschließlich auf die Piusvereine zu. Eine »Zersplitterung in zahllose Spezialvereine« (S. 71) für den Niedergang der Piusvereine verantwortlich zu machen, greift ebenfalls zu kurz. Die 1848 bereits existierende Vielfalt des katholischen Vereinswesens behinderte nicht das Entstehen der Piusvereine. Infolgedessen ist es wenig plausibel, wieso sechs Jahre später die angebliche »Zersplitterung« zu deren Niedergang beigetragen haben soll.

Heinz-Albert Raem

8. *Theologie des 19. Jahrhunderts*

Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, hg. v. ABRAHAM PETER KUSTERMANN. Würzburg: Echter Verlag 1994. 352 S. Kart. DM 78,-.

Johann Sebastian Drey gehört nicht nur zu den Gründervätern der im frühen 19. Jahrhundert geschaffenen katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, sondern ohne Zweifel auch zu den bedeutendsten theologischen Köpfen, die an dieser Ausbildungsstätte gelehrt haben. Um so erstaunlicher ist die Tatsache, daß er nach seinem Tod für fast ein Jahrhundert so gut wie vergessen war und seine Leistung in dieser Zeit keine adäquate Würdigung gefunden hat. Dies hängt offenbar mit der kirchenpolitischen und theologischen Wende zusammen, die bereits die Generation der Drey-Schüler vollzog, welche ihren noch von der katholischen Aufklärung geprägten Lehrer letztlich als Relikt einer überholten Epoche betrachtete. Auch wenn die Neuscholastik sich in Tübingen nie in vollem Umfang etablieren konnte, wurden die »Aufklärer« der Gründergeneration eher verdrängt. Dies hat sich mittlerweile grundlegend geändert. Über Drey wurde und wird eifrig geforscht. Davon zeugt nicht zuletzt der hier vorzustellende Sammelband, der sowohl in retrospektiver wie auch in prospektiver Hinsicht als eine Art Geländeermessung der Drey-Forschung betrachtet werden kann. Es ist dem Herausgeber, der selber vor wenigen Jahren eine bahnbrechende Studie zu Dreys Apologetik vorgelegt hat, gelungen, fast alle, die über diesen Theologen gearbeitet haben und arbeiten, zu einem internationalen Wissenschaftlichen Symposium zusammenzuführen, das im März 1992 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim stattfand und dessen Vorträge hier publiziert werden. Bereits die in Anlehnung an die erste Veröffentlichung Dreys (»Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie« [1812]) gewählte Überschrift des Sammelbandes macht deutlich, daß es in ihm hauptsächlich um den frühen Drey geht, der zu einer »Revision« der Theologie in kirchenreformerischer Absicht aufgerufen hat.

In seinem Einleitungsreferat führt der Herausgeber die Probleme der Erforschung der Theologie Dreys wie deren Aktualität vor Augen und gibt in knappen Strichen eine Vorausschau auf die folgenden Beiträge. Unter den Mitarbeitern sind zum einen die Altmeister der Erforschung der Tübinger Theologie zu nennen: *Rudolf Reinhardt*, der mit einem Überblick über die staatskirchenpolitischen Konstellationen, in denen der junge Drey wirkte, den Reigen der Vorträge eröffnet, sowie *Max Seckler*, der ihn mit seinem Hinweis auf die noch ausstehende umfassende Würdigung des Reich-Gottes-Motivs im Werk Dreys als »Anstoß zur Revision in der Drey-Forschung« (S. 292) beschließt. Zu den Altmeistern sind auch *Josef Rief* und *Elmar Klinger* zu rechnen, die mit jeweils zwei Beiträgen das Symposium bereichert haben, sowie *Philipp Schäfer*. Rief greift zum einen mit der Frage nach der Verbindung zwischen Drey und Johann Baptist Hirscher das Thema einer früheren Studie auf, die mittlerweile als Standardwerk zur Geschichte der Tübinger Theologie gilt, zum anderen liefert er einen instruktiven Beitrag zu Dreys vielzitiertem »Apophthegma« von der Moraltheologie als »umgewandte[r] Dogmatik« (Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, Tübingen 1819, S. 175f.). Auch Klinger, der ein bedenkenswertes Plädoyer für die Beibehaltung des umstrittenen Begriffs der »Katholischen Tübinger Schule« hält (S. 178f. Anm. 1), ist zunächst mit einem personenbezogenen Beitrag zum Tübinger Umfeld Dreys vertreten, in dem das Verhältnis zu Franz Anton Staudenmaier beleuchtet wird. Sodann versucht er den Ort Dreys in einer Neubewertung der Theologie der Aufklärung zu umreißen. Schäfer, dessen Forschungsschwerpunkt die Theologie der katholischen Aufklärung darstellt, ordnet die Leistung Dreys, vor allem dessen »Kurze Einleitung«, in diesen Kontext ein.

Stammt die ältere Generation der Drey-Forscher noch ganz aus dem Umkreis der Tübinger Fakultät, so weist die jüngere ein eher internationales Gepräge auf, das sich teilweise auch in der Sprache niederschlägt, in der die Beiträge vorgetragen und gedruckt wurden: Die Vorträge zweier nordamerikanischer Theologen, *John E. Thiels* Untersuchungen zur konfessionellen Polemik als Kontext der Dreyschen Theologie sowie *Bradford E. Hinzes* Überlegungen zur Hermeneutik Dreys, sind in Englisch abgefaßt. Aus dem niederländischen Sprachbereich kommen, auch wenn sie hier deutsch publizieren, *Anton van Harskamp* mit seinen ideologiekritischen Untersuchungen zum Wandel vom frühen zum späten Drey und *Nico Schreurs* mit seinem Forschungsbericht zum Verhältnis Drey-Schleiermacher. Unter den jüngeren deutschsprachigen Forschern haben *Franz-Josef Niemann*, *Raymund Lachner* sowie *Eberhard Tiefensee* mitgearbeitet. Niemann betrachtet die christologische Mitte des Offenbarungsverständnisses Dreys,

Lachner einen zentralen Aspekt der Dreyschen Ekklesiologie: Primat und Kollegialität; Tiefensee schließlich analysiert die naturphilosophischen Hintergründe des Entwicklungsbegriffs bei Drey. Den Kreis zur Tübinger Fakultät schließen der rührige Herausgeber des Möhlerschen Nachlasses, *Reinhold Rieger*, der das Verhältnis zwischen Drey und Johann Adam Möhler weniger auf prosopographischer als auf doxographischer Ebene zu erhellen sucht, sowie *Hubert Wolf*, der sich bereits mehrfach in die Debatte über die Tübinger Theologie des 19. Jahrhunderts eingeschaltet hat, sich in diesem Band aber nicht zum Verhältnis Drey-Kuhn äußert, sondern der Frage nach einer Indizierung der frühen Schrift Dreys über die Beichte nachgeht (womit er ein weiteres Mal über die »Erfolglosigkeit« der Denunziation eines Tübinger Theologen in Rom berichten kann).

Für die weitere Forschung liefern diese Beiträge eine Fülle von Anregungen. Unter historischer Perspektive scheint vor allem das Verhältnis Dreys, aber auch anderer Tübinger, wie etwa Kuhn, zu Schleiermacher ein lohnendes Desiderat, in systematischer Hinsicht hat wohl Seckler das Entscheidende gesagt. Durch die vom Herausgeber in Zusammenarbeit mit *Eugen Fessler* erarbeitete, im Anhang des vorliegenden Bandes veröffentlichte umfassende »Bibliographie der Schriften Johann Sebastian Dreys« ist diese Forschung auf eine solide Grundlage gestellt. Ein Verzeichnis der Drey-Literatur wäre sicher wünschenswert und hilfreich gewesen. Die Auflistung der einschlägigen Arbeiten bei der Vorstellung der einzelnen Beiträge sowie die sorgfältigen Register (Personen und Sachen) des Sammelbandes bieten dafür reichlichen Ersatz. Insgesamt ist dieses Werk als ein Meilenstein der Forschung zu Johann Sebastian Drey im besonderen wie zur katholischen Tübinger Theologie allgemein zu bewerten, das, so ist zu hoffen, weitere derartige Unternehmungen anregt.

Peter Walter

BRADFORD E. HINZE: Narrating history, developing doctrine. Friedrich Schleiermacher and Johann Sebastian Drey (American Academy of Religion Academy Series, Nr. 82). Atlanta, Ga.: Scholars Press 1993. 321 S. Kart.

Wenngleich weniger griffig formuliert, umriß der Arbeitstitel dieser bereits 1989 an der University of Chicago unter Leitung von Brian Gerrish abgeschlossenen, für den Druck leicht überarbeiteten Dissertation ihr Sujet recht präzise: »Doctrinal Criticism, Reform and Development in the Work of Friedrich Schleiermacher and Johann Sebastian Drey«. Eine Änderung war möglicherweise von dem Bedenken veranlaßt, man spreche mit dem älteren Titel zu vordergründig konventionelle Erwartungen an bzw. Insider der Diskussion erwarteten darunter vornehmlich die wiederholte Aufwärmung von Altbekanntem statt substantiell Neues. Doch zerstreut die Arbeit selbst rasch solchen Verdacht, auch wenn in ihr gegebenermaßen immer wieder Positionen aufgegriffen und diskutiert werden, die als solche in der Tat bekannt sind. Innovativ und deshalb zu neuen Einsichten weiter-führend sind ihre Arbeitshypothese, ihr Ziel und ihre spezifische Perspektive, in deren Disziplin der Autor von Anfang bis Ende bleibt. Deshalb ist der Druck der Arbeit in einer renommierten Reihe – für US-amerikanische Dissertationen keineswegs die Regel und also schon für sich eine Auszeichnung – sehr zu begrüßen.

Der Arbeit liegt die These zugrunde, »daß Schleiermacher und Drey eine Geschichtsauffassung gemeinsam ist, die – ungeachtet bemerkenswerter Unterschiede – ein geschichtliches Verständnis von Offenbarung begründet und beiden Denkern eine theologische Rechtfertigung für die Kritik, die Reform und die Entwicklung der Lehre [doctrines] an die Hand gibt« (S. 2). Das hört sich zunächst konventionell an, wird aber spezifisch angeschärft durch bestimmte Kategorien, die, summarisch gesprochen, aus dem erkenntnistheoretischen und sprachkritischen Arsenal einer »Hermeneutik der Narrativität« übertragen hier Anwendung finden. Diese Hermeneutik legt Wert auf die dynamische Rolle von Bildern (Imagination), Metaphern und narrativen (Sprach-)Strukturen, auf deren konnotativen »Überschuß« vor bzw. jenseits begrifflicher Objektivierung und definierender Rationalisierung (ausgehend von Paul Ricoeur u. a.). In dieser Hinsicht ist zu fragen: Unter welchen »Bildern« kommt Geschichte, des näheren die Offenbarungs- und Glaubensgeschichte, bei Schleiermacher und Drey zur Sprache; und was liegt darin konkret an »Überschüssigem«, das konnotativ mitbestimmend – wenngleich unbewußt – in ihr Verständnis von Geschichte und ihre Geschichtserzählung eingeht?

Drei Grundideen (key ideas) ihres jeweiligen Werks sind gleichzeitig die von Schleiermacher und Drey übereinstimmend für die Erstellung des Referenzrahmens ihrer Geschichtstheologien (siehe Kapitel I) benutzten Grundmetaphern (root metaphors): Reich Gottes, organisches Leben (organische Dialektik), Erziehung (des Menschenschlechts). Sie »stellen den semantischen Kontext für Schleiermachers und

Dreys Reflexionen über die historische Identität des Christentums bereit sowie gleichzeitig die Kategorien für seine Interpretation« (S. 5 f.). Vor allem die erstgenannte Metapher (Reich Gottes) und ihre zentrale Verwendung läßt Hinze beider Geschichtskonzept ein »sakramentales« auf der Linie des Augustinischen nennen (S. 5, 10 u. ö.) – sakramental, weil die Vermittlungsrolle der Kirche in der Geschichte betonend (S. 7, 59 ff.).

Von diesen Ausgangspunkten her stellt sich die Studie die Aufgabe, »die Haupttexte Schleiermachers und Dreys daraufhin zu untersuchen, wie sie die Geschichte abzeichnen [plot], und die Prägekräft dieser Geschichtsbilder [historical configurations] für ihr jeweiliges Verständnis von Kontinuität und Wandel der Lehre aufzuzeigen« (S. 5). Die ausschließlich synchrone Behandlung der gemeinten Texte beider Theologen (unter Nichtbeachtung genetischer oder diachroner Gesichtspunkte der Textkonstitution) wird begründet (ebd. Anm. 7) und ist insofern auch in ihrer relativen Problematik angedeutet. Sympathisch an der Arbeit ist, daß sie nirgends »per analogiam« vom einen auf den anderen Theologen schließt, sondern beider Position im grundsätzlichen wie im einzelnen mit Kennzeichnung der bestehenden (oder sich dialektisch entwickelnden) Konvergenzen *und* Differenzen herausarbeitet. Gerade so kommt das Maß ihrer nie real-dialogisch gewordenen ideellen und intellektuellen Synergie bei kaum größer zu denkender Entfernung der beiderseitigen Ausgangspunkte nämlich erst richtig zum Leuchten.

Ist Kapitel I am kürzesten zu charakterisieren als Versuch, die Geschichtstheologie beider Theologen mittels Kategorien der »Narrativen Theologie« zu deuten, neu zu formulieren, um unserer Zeit (und Theologenmentalität) einen Zugang dazu zu eröffnen, ist es Ziel der folgenden Kapitel II bis IV zu zeigen, wie Schleiermachers und Dreys Wahrnehmung der Geschichte ihr Verständnis der kirchlichen Lehrentwicklung beeinflusst hat. Kap. II geht dafür auf die beiden Denkmäler zentrale Unterscheidung von »inneren« und »äußeren« Einflüssen auf das organische Leben geschichtlicher Lebensgemeinschaften ein (Orthodoxie, Häresie, Hyperorthodoxie). – Kap. III untersucht, was die Theologie und vor allem die Theologen zu den Prozessen der dogmatischen (Selbst-)Kritik und der Dogmenentwicklung beitragen. Gegenüber der ursprünglichen Fassung hat hier der Schlußabschnitt (»The Theologian as Organic Leader«, S. 177–189) einige Überarbeitung erfahren, die sowohl einen höheren Grad an sachlicher Klarheit schafft als auch wesentliche Übereinstimmungen zwischen Schleiermacher und Drey gerade in diesem Punkt deutlicher als zuvor pointiert. – Kap. IV arbeitet vier Kriterien beider Theologen für eine angemessene (genuine) Lehr- bzw. Dogmenentwicklung jenseits von Relativismus einerseits und Fundamentalismus andererseits heraus. – Kap. V wiederholt schließlich – in analytischem Zugriff auf die Topoi, in resümierender Rückschau auf die behandelten Sujets – die Nagelprobe, um die Schleiermacher und Drey selbst schon nicht herunkamen, sollte(n) ihre Theorie(n) der Lehr- bzw. Dogmenentwicklung kein leeres Glasperlenspiel bleiben: die Feststellung der Reformbedürftigkeit bestimmt benennbarer Lehrpunkte nach dem Stand des theologischen Wissens ihrer Zeit.

Analytisch differenzierende Vergleiche zwischen Schleiermacher und Drey sind zwar nicht neu, aber – obwohl sachlich nahe liegend, ja vielfältig geboten – nicht gerade zahlreich. Daß Hinze sie außer mit seiner Arbeit im ganzen speziell mit einem Vergleich von beider Reich-Gottes-Verständnis um einen zentralen und delikaten Punkt bereichert hat (S. 31–62), ist besonders hervorzuheben. Seine Arbeit verdient wegen ihrer methodischen Disziplin und um ihrer Ergebnisse willen hohe Anerkennung. Ihre Lektüre belohnt auch den, der dafür unter Umständen einen gewissen sprachlichen Preis zu zahlen hat. Die Wirkungsgeschichte dieses theologischen Paradigmas ist noch nicht beendet, und im Entscheid über seine Rezeption kommt auch zur Entscheidung, was unsere Zeit kennzeichnet. An diesem Motiv Hinzes für sein Schreiben über bzw. für seine Beschäftigung mit Schleiermacher und Drey (S. 13 f.) sollten sich Leser jenseits und diesseits des Ozeans orientieren.

Abraham Peter Kustermann

FERDINAND CHRISTIAN BAUR: Briefe. Teil 1. Die frühen Briefe (1814–1835), hg. v. CARL E. HESTER (Contubernium, Bd. 38). Sigaringen: Jan Thorbecke Verlag 1993. 248 S. Geb. DM 78,-.

Ferdinand Christian Baur (1792–1860), der »Begründer einer konsequent historischen Theologie« (Ulrich Köpf), die sich in der sogenannten Jüngeren Tübinger Schule mit Baur und seinen Schülern David Friedrich Strauß, Christian Märklin, Eduard Zeller und Albert Schweigler artikulierte, war eine der bedeutendsten Gestalten der Theologie im 19. Jahrhundert. Mit ihm konnte eine an Hegel orientierte Alternative zur Bewußtseinstheologie Schleiermachers die Sackgassen der spekulativen Verstrickung in die Netze des absoluten Geistes oder des Rückfalls in einen geistfeindlichen Supranaturalismus vermeiden

und die rein geschichtliche Betrachtungsweise des Christentums mit seiner begrifflichen Rekonstruktion zu einer für die Zukunft fruchtbaren theologischen Methode verbinden.

Persönliche Zeugnisse, wie Tagebücher oder Briefe, geben einen Einblick in Zusammenhänge und Hintergründe, wie er aus den publizierten Schriften allein nicht zu gewinnen wäre. Deshalb kommt dem nun von Carl E. Hester vorgelegten 1. Band einer Edition der Briefe Baur's das Verdienst zu, die persönliche und geistige Entwicklung dieses Theologen und seiner Theologie im Rahmen der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts zu erhellen. Der Band umfaßt 75 chronologisch geordnete und durch einen textkritischen Apparat erläuterte Briefe von und an Baur (die größtenteils noch nicht gedruckt worden waren) aus der Zeit von 1814, als Baur noch in Tübingen studierte, bis zu seinem Austritt aus dem Evangelischen Verein in Tübingen 1835. Vor jedem Brief finden sich technische Angaben zu Datierung, Aufbewahrungsort, Überlieferungsart und -zustand. Ein umfangreicher Kommentarteil erläutert den Briefinhalt und schlüsselt ausführlich Namen, Buchtitel und Anspielungen auf Ereignisse auf, wobei auch von erhellenden Zitaten Gebrauch gemacht wird. Dieser Kommentar ist für den heutigen Leser äußerst hilfreich, weil er die gerade bei Briefen gravierende Schwierigkeit, Anspielungen und Andeutungen zu verstehen, beseitigt, indem er den Leser mit dem Hintergrundwissen versorgt, über das der damalige Briefempfänger wohl verfügte. Der Kommentar wird ergänzt durch ein biographisches Register der Briefpartner Baur's, das sie in Kurzviten vorstellt, eine Zeittafel zur Biographie Baur's von seiner Geburt bis 1835 und ein Verzeichnis seiner Publikationen bis zu diesem Jahr. Personen- und Ortsregister helfen dem Leser zusätzlich, sich zu orientieren. Ein Porträt Baur's und die photographische Aufnahme eines eigenhändigen Briefes dienen der Veranschaulichung und erlauben eine Vorstellung sowohl vom Schreiber wie auch von seiner Schrift.

Die Briefe lassen sich im wesentlichen in drei Gruppen einteilen, nämlich 1. an Freunde und Verwandte, 2. an andere Gelehrte, 3. an Institutionen. Aus der ersten Gruppe ist besonders aufschlußreich der Briefwechsel Baur's mit seinem Freund Ludwig Friedrich Heyd (1792–1842), den er seit seinem Studium in Tübingen kannte. Heyd beschäftigte sich, obwohl nicht an der Universität, sondern im Pfarramt tätig, mit wissenschaftlichen Untersuchungen zur historischen Etymologie und mit Landesgeschichte, so daß er mit Baur einen lebendigen geistigen Austausch pflegen konnte. Besonders für die Zeit der Entstehung von Baur's erster Publikation über »Symbolik und Mythologie« ist der Briefwechsel erhellend. Auch mit seinem Bruder Friedrich August (1801–1866) stand Baur in regem Briefverkehr. Friedrich August hatte ebenfalls Theologie studiert und war in den Pfarrdienst gegangen, zeigte aber lebhaftes Interesse für die theologische Forschung. Im ersten erhaltenen Brief an seinen Bruder vom 26. 7. 1823 (Nr. 8) äußerte sich F. C. Baur ausführlich über die Glaubenslehre Schleiermachers, von der er sich sehr beeindruckt zeigte. Später kam Baur stärker unter den Einfluß der Hegelschen Philosophie, wie der Brief an seinen Bruder vom 21. 5. 1835 (Nr. 62) erweist, wo er über seine Geschichte der Religionsphilosophie schreibt: »Wahrscheinlich werde ich dadurch, daß ich mich nicht entschiedener gegen den Hegelianismus erklärte, vielmehr mich im Ganzen zu ihm hinneigte, und ihm eine befriedigendere Seite abzugewinnen suchte, bei manchen anstoßen.« (S. 115) Im Brief an den Vater seiner zukünftigen Braut, in dem er um die Hand seiner Tochter anhielt, findet sich ein unmittelbares Zeugnis für die Verbindung von Wissenschaft und Leben, wenn Baur schreibt: »Umsonst müßte ich der Wissenschaft mein Leben geweiht haben, könnte etwas anderes höheren Werth in meinen Augen haben, als Vorzüge des Geistes und Herzens.« (S. 24)

In der zweiten Gruppe der Briefe tritt der für Baur's frühe Forschungen zur antiken Religionsgeschichte aufschlußreiche Briefwechsel mit dem Heidelberger Mythologen Friedrich Georg Creuzer (1771–1858) hervor. Von David Friedrich Strauß, dem Schüler Baur's, findet sich aus der Zeit bis 1835 nur ein Schreiben; in der nachfolgenden Periode sind mehr Briefe zu erwarten. Ein Brief August Neanders von 1832 zeigt noch eine gewisse geistige Verbundenheit, wie sie später, nach Baur's Anschluß an den Hegelianismus, nicht mehr möglich war.

Die dritte Gruppe enthält Schreiben an die Oberstudiendirektion in Stuttgart von 1817 mit der Bitte um eine Professorenstelle an einem niederen protestantischen Seminar, die zur Berufung nach Blaubeuren führte. Die Korrespondenz mit Verlagen und Verlegern gibt Einblick in das Publikationswesen des frühen 19. Jahrhunderts. Eine an das Ephorat des Seminars in Blaubeuren gerichtete Stellungnahme von 1825 beschäftigt sich mit pädagogischen Fragen. Die Sammlung wird abgeschlossen mit einem Schreiben Baur's vom 20. 12. 1835 (Nr. 75) an den Evangelischen Verein in Tübingen, in dem er nach einer ausführlichen Einlassung auf eine vom Präses des Vereins, Prof. Steudel, gestellte Frage, wie der evangelische Christ bei der Gefährdung des christlichen Glaubens durch die neuere Wissenschaft sich verhalten solle, seinen

Austritt aus dem Verein erklärt, weil er sich durch den Dank des Präses für die Schenkung der Schrift »Ischariatismus unserer Tage« an den Verein durch den Verfasser Adolph Karl August Eschenmayer (1768–1852), der damit vor allem Strauß angriff, getroffen fühlte. Die Erklärung Baur enthält für seine Theologie grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Wissen und stellt das theologisch gewichtigste Zeugnis in diesem Briefband dar. Im darauffolgenden Jahr benutzte Baur einige Abschnitte aus diesem Schreiben für die »Abgenöthigte Erklärung«.

Die Briefe aus den Jahren 1832 bis 1835 werfen ein Licht auf die Auseinandersetzung Baur mit seinem Tübinger Kollegen an der Katholisch–theologischen Fakultät, Johann Adam Möhler (1796–1838), der 1832 eine »Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten« veröffentlicht hatte. Baur fand darin, wie er am 11. 11. 1832 (Nr. 41) schreibt, mehr und mehr »Widersprüche und Unredlichkeiten«. Möhler war für Baur ein »gewandter aber übelwollender Gegner des Protestantismus« (Nr. 42), dem man entgegentreten müsse, was er in seiner Schrift über den »Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus« 1833 tat, auf die Möhler mit »Neuen Untersuchungen« 1834 scharf reagierte. Baur hatte den Eindruck, als versuche Möhler ihn »mit dem ganzen Gewicht seiner Polemik zu erdrücken« (Nr. 52, S. 103), und gab in seiner »Erwiederung auf Herrn Dr. Möhlers neueste Polemik« noch 1834 der Hoffnung Ausdruck, dem Gegner nie wieder auf diesem Felde zu begegnen. Die beiden Theologen gingen sich auch persönlich aus dem Weg (vgl. Nr. 62). Möhler wechselte, nachdem aus Baur's Berufung nach Berlin nichts wurde, an die Universität München.

Die Briefedition ist ein wertvolles Zeugnis für die Theologie– und Geistesgeschichte des frühen 19. Jahrhunderts, und es wäre erfreulich, wenn dem 1. Band bald die weiteren Bände folgen würden.

Neuerdings hat die Reihe »Contubernium« den Untertitel geändert. Hieß es bisher »Beiträge zur Tübinger Universitäts– und Wissenschaftsgeschichte«, so sind es jetzt »Tübinger Beiträge zur Universitäts– und Wissenschaftsgeschichte«. Diese Ausweitung ermöglicht eine Bereicherung des Programms.

Reinhold Rieger

CHRISTIAN ANDRAE: Ferdinand Christian Baur als Prediger. Exemplarische Interpretationen zu seinem handschriftlichen Predignachlaß (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 61). Berlin–New York: Walter de Gruyter 1993. X, 554 S. DM 198.–.

Den historisch–kritischen Theologen Baur auch als Prediger wahrzunehmen, kann eine Veränderung oder zumindest Erweiterung des Bildes, das sich die Theologiegeschichte von einem der bedeutendsten Gestalten des 19. Jahrhunderts gemacht hat, bewirken und auf einen bisher noch nicht hinreichend beachteten Versuch aufmerksam machen, die Spannung zwischen Wissenschaft und Vollzug der Religion zu bewältigen. Baur hatte kraft Amtes neben dem Ordinariat an der evangelisch–theologischen Fakultät von Tübingen die Funktion eines Frühpredigers an der dortigen Stiftskirche inne und übte diese Tätigkeit von 1826 bis 1849 aus. Von den über zweihundert handschriftlich erhaltenen Predigten waren bisher nur zwei im Druck veröffentlicht worden. Der Verfasser hat deshalb in einem Anhang zu seinen Untersuchungen zehn Predigten abgedruckt, auf die er sich in den Interpretationen bezieht. Dies war notwendig, denn die Arbeit besteht in der Hauptsache aus Interpretationen ausgewählter Predigten. Die Gesichtspunkte der Darstellung sind ziemlich heterogen und lassen sich nicht systematisch verorten oder ableiten: Einführung als Prediger (Kap. II), Erfahrungen des Christen mit sich und anderen (Kap. III), Umgang mit der Geschichte (Kap. IV), das Verhältnis zwischen Religion und kritisch–spekulativer Wissenschaft (Kap. V). Den vier Hauptkapiteln geht im I. Kapitel eine allgemeine Einleitung zu Geschichte und Überlieferung von Baur's Predigten, zur Situation des Predigtwesens im frühen 19. Jahrhundert und zu Grundsätzen für die Interpretation der Predigten Baur's voraus. Andrae legt seinen Interpretationsgrundsätzen eine Kommunikationstheorie zugrunde, die es ihm ermöglichen soll, die »Perspektive der Hörergemeinde« einzunehmen und »als Interpret die Rolle der Hörer« zu übernehmen (S. 50f.). Diese auf der textuellen Funktion des impliziten Adressaten aufbauende Haltung bringt als Interpretationsprinzip (nicht als Gegenstand der Interpretation) die Gefahr mit sich, daß die historische Distanz zum Text vernachlässigt und übersprungen wird und eine scheinbare Unmittelbarkeit zwischen den vor 150 Jahren entstandenen Texten und dem heutigen Interpreten suggeriert wird. Folge davon ist, daß Andrae in unhistorischer Naivität statt von den damaligen Hörern zu sprechen, unterstellt, der Prediger spreche auch den heutigen Leser an, was er doch nur in sehr vermittelter Weise tun könnte. Andrae spricht deshalb in seinen Interpretationen immer davon, was der Prediger zu »uns« sage, wie »wir« das verstehen, u.s.w.

Gegen solche Vereinnahmungen muß sich ein wissenschaftlich und historisch interessierter Leser zur Wehr setzen. Sie wären vielleicht in einer Predigt, die sich auf frühere Predigten bezieht, zu rechtfertigen, nicht jedoch in einer historisch-homiletischen Untersuchung. Eine weitere Folge des identifizierenden Interpretationsprinzips ist es, daß die Paraphrase der Analyse vorgezogen wird. Paraphrasen sind aber dann umso weniger notwendig und informativ, je besser der interpretierte Text präsent ist. Hier ist er sogar im Anhang abgedruckt, so daß das beschreibende Moment auf ein Minimum hätte reduziert werden können zugunsten einer eingehenden strukturellen und historischen Analyse.

Die Kritik, die Andrae an Baur's Theologie und Predigten übt, erscheint manchmal nicht ganz sachgerecht zu sein, so wenn er ein unausgeglichenes Nebeneinander von wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung und religiöser Geschichtsdeutung feststellen zu müssen meint und dabei die idealistische Voraussetzung einer Einheit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit ignoriert, die bei Baur auch schon vor seinem expliziten Anschluß an den Hegelianismus bestimmend war. Aufschlußreich ist hingegen die Darstellung von Baur's Verhältnis zu politischen Ereignissen seiner Zeit, wie es sich in seinen Predigten spiegelt. Hier arbeitet Andrae die oft nur indirekt erschließbare politische Haltung Baur's heraus und zeigt, daß der im Äußeren eher unpolitische Wissenschaftler doch in der Theorie dezidiert reformorientierte, d. h. konstitutionell-demokratische Grundsätze besaß. Stärkeres Gewicht hätte man sich für die Themenstellung des letzten Kapitels wünschen können, nämlich Baur's Versuchen, Religion und kritische Wissenschaft zu vermitteln, in seinen Predigten nachzugehen. Denn für Baur war dieses Vermittlungsproblem in religiöser wie in theologischer Hinsicht zentral.

Der Anhang enthält die Wiedergabe von zehn Predigten Baur's aus der Zeit von 1815 bis 1848. Dabei weist die Textgestaltung Inkonsequenzen auf. Obwohl Andrae im I. Kapitel sagt, er habe in eindeutigen Fällen Abkürzungen ohne weitere Kennzeichnung aufgelöst, finden sich in den edierten Texten häufig Wörter, deren Abkürzung nicht aufgelöst wurde, auch wenn ihr Sinn eindeutig aus Buchstabenbestand und Kontext hervorgeht, oder bei denen die im Manuskript ausgelassenen Buchstaben überflüssigerweise und den Lesefluß behindernd in Klammern gesetzt wurden. (Das Zitat des handgeschriebenen Titelblattes der Predigtsammlung in der Universitätsbibliothek Tübingen auf S. 12–13 enthält drei Fehler: Statt »22 Predigten« müßte es heißen »222 Predigten«, statt »ehemaligen« »damaligen«, statt »D.« »Dr.«). Der zweite Teil des Anhangs besteht in einem Verzeichnis aller handschriftlichen Predigten Baur's mit Zitaten aus Themenstellung und Partition. Diese Übersicht dürfte für die weitere Forschung nützliche Anhaltspunkte geben. Schließlich folgt ein Literaturverzeichnis und die photographische Abbildung einer Manuskriptseite.

Reinhold Rieger

9. Staat und Kirche im 20. Jahrhundert

HEINZ HÜRTE: Deutsche Katholiken 1918–1945. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1992. 700 S., 81 Abb. Geb.

Auf den ersten Blick ist der Titel des vorliegenden Bandes etwas irreführend. Wenn man nur ihn kennt, ohne das Buch selbst oder einen »Waschzettel« vor sich zu haben, erwartet man eigentlich ein biographisches Lexikon, das Artikel zu den wichtigeren katholischen Persönlichkeiten zwischen 1918 und 1945 bietet. Ein solches Nachschlagewerk stellt in der Tat ein dringendes Desiderat der zeitgeschichtlichen Forschung dar, wie beispielsweise ein Blick in die Microfiches des »Deutschen Biographischen Archives« (DBA) zeigt. Einen Großteil der in diesem Zeitraum agierenden Personen sucht man in den gängigen Lexika vergebens, da sie entweder vergessen wurden oder zum Zeitpunkt des Erscheinens der einschlägigen Nachschlagewerke noch lebten.

Für diese »Enttäuschung« wird der Leser allerdings reich entschädigt. Heinz Hürten, Ordinarius für Neue und Neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt, wagt nämlich nichts Geringeres als eine Gesamtdarstellung der Geschichte des deutschen Katholizismus vom Ende des Kaiserreiches bis zum Zusammenbruch des Dritten Reiches. Allein die Flut der Publikationen zum Thema »Kirche unter dem Hakenkreuz« ist kaum mehr überschaubar, die Kenntnis von Details wird immer größer, so daß man vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. Hürten unternimmt den Versuch, eine Schneise in dieses zeitgeschichtliche Gestrüpp zu schlagen – ein Unterfangen, das ihm gelungen ist. Die Stärke des Bandes liegt gerade darin, daß er einerseits nicht mit der Machtergreifung Hitlers 1933 einsteigt, sondern die

Endphase des Kaiserreiches und die Jahre der Weimarer Republik bewußt mit einbezieht, und andererseits »Katholizismus« in der Pluriformität der »Katholizismen« vor Augen führt. Der Titel »Deutsche Katholiken« statt »Deutscher Katholizismus« erhält auch von daher seine Berechtigung. Bischöfe kommen genauso in den Blick wie der Kriegsdienstverweigerer Franz Jägerstätter, das Schweigen Pius' XII. zur Judenvernichtung genauso wie der Widerstand der Geschwister Scholl, sozialgeschichtliche Fragestellungen genauso wie mentalitätsgeschichtliche Aspekte.

Daß ein solcher Überblick eine Auswahl treffen muß, liegt in der Natur der Sache. Daher konnte nicht jeder Winkel ausgeleuchtet, nicht jede *quaestio disputata* bis ins letzte Detail ausdiskutiert werden, wenn man sich auch – um nur ein Beispiel zu nennen – eine ausführlichere Würdigung der Kontroverse zwischen Klaus Scholder und Konrad Repgen um das Reichskonkordat gewünscht hätte. Der Schluß Hürtens, »daß der Konkordatsplan der Regierung mit der Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz nicht in dem immer wieder vermuteten oder gar als tatsächlich behaupteten Zusammenhang steht, ist von der Forschung inzwischen eindeutig festgestellt« (S. 233), mag zwar zutreffen, hätte aber des differenzierten Nachweises bedurft, da Scholders These des Konnexes zwischen Reichskonkordat und Ermächtigungsgesetz nicht der Sprengkraft entbehrt und inzwischen in weiten Kreisen als historische Wahrheit gilt (vgl. die Vorbemerkungen Karl Otmar von Aretins zu Klaus Scholder, *Altes und Neues zur Vorgeschichte des Reichskonkordats*, in: Ders., *Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze*, hg. von Karl Otmar von Aretin und Gerhard Besier, Berlin 1988, S. 171–203, hier 171–173). In einem Buch, das sich durchaus für einen breiteren Leserkreis eignet, hätten solche Präzisierungen vielleicht hilfreich sein können. Dessenungeachtet faßt Hürtens Buch den Forschungsstand präzise zusammen, es ist flüssig geschrieben, im Urteil abgewogen, wenngleich eindeutig auf katholischem Standpunkt stehend. Die reiche Illustrierung vermittelt einen hervorragenden Eindruck von Personen und »Kolorit« der Zeit, das Werk ist durch ein solides Orts- und Personenregister erschlossen. Ob es seinen Platz als katholisches Pendant zu Klaus Scholders, leider ein Torso gebliebenem Werk »Die Kirchen und das Dritte Reich, 2 Bde., Berlin 1977 und 1985« behaupten kann, wird die Rezeptionsgeschichte zeigen. Immerhin zieht es eine erste vorläufige Summe aus der »blauen Reihe« der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte (Reihe A: Quellen und Reihe B: Darstellungen), welcher der Verfasser seit ihren Anfängen angehört. Deshalb wird kein professioneller Erforscher der (kirchlichen) Zeitgeschichte und kein interessierter »Laie« an Hürtens Werk vorbeigehen können. *Hubert Wolf*

HUBERT GRUBER: Friedrich Muckermann S.J. (1883–1946). Ein katholischer Publizist in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 61). Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1993. Kart.

Der Jesuit Friedrich Muckermann wirkte als herausragende Individualgestalt unermüdet in seinen Publikationen und Vorträgen, um seine Zeitgenossen zwischen den beiden Weltkriegen über die Verführungen der Gegenwart durch Bolschewismus und Nationalsozialismus aufzuklären. Gleichwohl ist über Muckermanns Gedankenwelt und über seinen Lebensweg heute eher wenig bekannt, zumal seiner Autobiographie bislang kein kritisches Äquivalent zur Seite stand (vgl. Friedrich Muckermann: *Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen*, bearbeitet und eingeleitet von Nikolaus Junk [Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 15]. Mainz 1973). Hubert Gruber hat sich diesem Desiderat der historischen Katholizismusforschung in seiner soliden Monographie, der eine Dissertation bei Heinz Hürten an der Katholischen Universität Eichstätt von 1991 zugrunde liegt, angenommen. Freilich geht es ihm nicht um eine Biographie Muckermanns, sondern darum, eine Persönlichkeit darzustellen, »die (...) sowohl Zeuge als auch Teilnehmer in der Auseinandersetzung mit den großen gesellschaftspolitischen Strömungen ihrer Zeit war« (S. 4).

Ausgehend von der Entwicklung Muckermanns zum Publizisten und seiner Rolle im »Gral« widmet sich Gruber zunächst zentralen Themenfeldern von Muckermanns publizistischem Schaffen und politischem Denken in der Weimarer Zeit. Dabei zeigt er Muckermanns Bolschewismusverständnis auf, das dieser bereits zu einem vergleichsweise frühen Zeitpunkt entwickelte und das »ausschließlich von einer theologischen und einer geschichtsphilosophischen Warte« (S. 53) geprägt war. Wie Gruber fundiert herausarbeitet, postulierte Muckermann bei der Analyse der sozialen Frage die Wiedereinsetzung der Sozialethik im Sinne des Evangeliums. Er erwies sich damit als durchaus schwieriger Zeitgenosse, dessen Auffassung zur Ausgestaltung der Katholischen Aktion sich von der Meinung mancher ranghoher

Kirchenvertreter unterschied und zur Quelle zahlreicher Konflikte wurde. Abgewogen behandelt Gruber den immer wieder erhobenen Vorwurf einer antisemitischen Grundhaltung Muckermanns. Er zeigt auf, daß sich entsprechende Äußerungen in Muckermanns Publikationen zwar bis 1927/28 konzentrieren, er sich aber auch später »nie ganz von einer unterschwellig antisemitischen Note befreien konnte« (S. 118).

Ausführlich beleuchtet Gruber Muckermanns Kategorien zum Verständnis von menschlicher Natur und öffentlicher Gemeinschaft, wobei er auf die Gefahr im Denken des Jesuiten hinweist, völkisch-rassistische Elemente als gesellschaftliches und politisches Ordnungsprinzip überzubewerten (S. 133). Hinsichtlich der Reichsidee, die Muckermann auf der Basis einer idealen Verbindung von Christentum und Deutschtum längst entwickelt hatte, bevor die Nationalsozialisten ihre Reichsideologie nach der Machtübernahme zu realisieren versuchten, wendet sich Gruber entschieden gegen Klaus Breuning, der »Muckermanns Reichskonzeption als eine quasi-Reaktion auf die nationalsozialistische Herausforderung« beurteilte (Gruber verweist zwar auf Breuning in den Anmerkungen, doch fehlt der Nachweis dieses Standardwerkes im ansonsten gründlichen Literaturverzeichnis. Vgl. Klaus Breuning: *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur 1929–1934*, München 1969). Grubers auf chronologischen Überlegungen fußende Argumentation gegen Breuning wirkt zwar in sich schlüssig, jedoch eröffnet sie nur, daß Muckermanns Denken bereits lange vor 1933 Begriffe und Elemente enthielt, die nach der Machtergreifung an Aktualität gewannen, indem sie partielle Affinität zum Nationalsozialismus signalisierten.

Im zweiten Hauptteil seiner Arbeit untersucht Gruber die Auseinandersetzung Muckermanns mit dem Nationalsozialismus und seiner politischen Erscheinung noch vor der Machtergreifung bis hin zu seinen Jahren in der Emigration. Er zeigt auf, daß nationales und soziales Denken Muckermann selbst stark prägten und er bei seiner intensiveren Beschäftigung mit dieser Strömung seit der Reichstagswahl 1930 vor allem ihren materialistischen Charakter (S. 173) kritisierte sowie auf die Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus verwies. Gruber arbeitet deutlich heraus, daß Muckermann verschiedene Phasen von Zugeneigtheit und Ablehnung gegenüber einzelnen Facetten der nationalsozialistischen Bewegung und ihrer politischen Träger durchlief, bis er schließlich ab Sommer 1934 seine publizistische Tätigkeit aus der Emigration fortsetzte.

Ungesichert scheint indessen Grubers Schluß, daß die persönliche Animosität führender deutscher katholischer Publizisten in der Emigration bzw. im Ausland die mangelnde Zusammenarbeit der jeweiligen Redaktionen nach sich zog (vgl. S. 272). Erst wenn die Vernetzung der Inhalte und Informationswege sowie die personellen Überschneidungen der katholischen antinationalsozialistischen Presseorgane weiter erhellt sein werden, wird sich die Frage der Kooperation abschließend klären lassen. Ansätze hierzu bieten möglicherweise die erst jüngst entdeckten Geschäftsunterlagen der Redaktion des »Deutschen Weges«, auf die Gruber noch nicht zurückgreifen konnte. Wenn Gruber »zumindest eine gewisse Vorsicht [für] angebracht [hält], alle wichtigen oder gar richtungsweisenden Artikel« (S. 279) dieses Organs der Autorenschaft Muckermanns zuzuschreiben, so macht er indirekt deutlich, daß trotz der verdienstvollen Forschungen von Heinz Hürten zur katholischen Exilpublizistik noch viele Fragen zu dieser Thematik zu klären bleiben.

Insgesamt arbeitet Gruber klar heraus, wie sehr sich Muckermanns religiös motivierte Gegnerschaft gegen den Nationalsozialismus im Zuge der vielfältigen Aktivitäten auf den einzelnen Stationen seines Emigrationsweges allmählich zur politischen Ablehnung gegen den Nationalsozialismus und seinen Staat entwickelte, wobei er die Enzyklika »Mit brennender Sorge« als »lang ersehnte Antwort der Kirche auf die (...) eindeutige Zielsetzung des Nationalsozialismus« und als wichtige Stütze seiner Arbeit empfand (S. 324).

Gelegentlich eröffnet Gruber zwischen den Zeilen den Blick auf den Menschen Muckermann, auf den einsamen, nicht selten schroffen Kämpfer, der ideologischen und politischen Widerständen mit unerschütterlichem Selbstbewußtsein, nicht selten mit Selbstüberschätzung, vor allem aber mit tiefer Religiosität entgegentrat.

Pia Nordblom

CORNELIUS HEINRICH MEISIEK: *Evangelisches Theologiestudium im Dritten Reich* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd. 481). Frankfurt/Main u. a.: Verlag Peter Lang 1992. 421 S., 1 Karte. Kart.

Die im Wintersemester 1991/92 von der Evangelisch-theologischen Fakultät in Bonn als Dissertation angenommene Arbeit widmet sich einem Thema, das für die Erforschung der Geschichte der evangeli-

schen Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus von großer Bedeutung ist. Bei einem von der »Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte« (der Fachkommission des Rates der EKD) im Jahre 1990 abgehaltenen Symposium mit dem Thema »Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus« haben siebzehn Zeithistoriker in Einzelstudien zu ausgewählten Forschungsprojekten dargelegt, welcher Forschungsstand bislang erreicht werden konnte und welche Forschungsaufgaben noch offenstehen. Die Herausgeberin der Vorträge dieses Symposiums, Leonore Siegele-Wenschkewitz, betont: »Die Erforschung der Geschichte der Wissenschaftsdisziplin Evangelische Theologie sowie ihrer institutionellen Träger, der theologischen Fakultäten und Kirchlichen Hochschulen, während der NS-Zeit ist eine Herausforderung, ja ein Testfall dafür, inwieweit die wissenschaftliche Theologie bereit und fähig dazu ist, die historisch-kritische Methode, auf deren Entwicklung und Anwendung für ihr Selbstverständnis in der Neuzeit sie sich so viel zugute hält, für die eigene Geschichte fruchtbar zu machen hinsichtlich eines Zeitabschnitts, der bisher eher im Schatten ihres Bewußtseins liegt« (Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen [Hg.], *Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus. Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte* Reihe B, Bd. 18, Göttingen 1993, S. 7).

Bedenkt man, daß es 1933 in Deutschland siebzehn Evangelisch-theologische Fakultäten gab, die gleich in der ersten Phase des »Kirchenkampfes« zum Schauplatz tiefgreifender kirchen- und theologiepolitischer Auseinandersetzungen wurden, und bedenkt man ferner, daß die Hochschulpolitik des »Dritten Reiches« von Anfang an darum bemüht war, auf der administrativen Ebene (Personalpolitik) und der ideologischen Ebene (Studieninhalte) die Universitäten mit ihren traditionellen Fakultäten im nationalsozialistischen Geist neu auszurichten, dann bedarf es keiner weiteren Erklärung dafür, wie weit und komplex das Forschungsfeld ist, auf das sich C. H. Meisiek mit seiner Dissertation begeben hat. Der Verfasser betont zwar, daß er »keine Enzyklopädie der Geschichte der Ev.-theol. Fakultäten« bieten wolle, er fügt aber sogleich hinzu, seine Arbeit bemühe sich, »ein differenziertes Bild vom Theologiestudium im Dritten Reich [zu] zeichnen, das die Verhältnisse an den siebzehn deutschen Ev.-theol. Fakultäten exemplarisch widerspiegelt« (S. 16). Der Verfasser hat die Universitäts- bzw. Fakultätsarchive folgender Hochschulorte als Quellen zu erschließen versucht: Bonn, Erlangen, Gießen, Göttingen, Halle, Heidelberg, Jena, Marburg, Münster, Tübingen (S. 389–396). Nun stellen die kriegsbedingten erheblichen Lücken im derzeitigen Bestand dieser Archive bereits ein höchst diffiziles Problembündel für alle einschlägigen Forschungen dar; noch um ein Vielfaches schwieriger ist die Quellenlage für jene Fakultäten, die in der Aufzählung fehlen (vgl. S. 28 Anm. 60). Der Verfasser behilft sich hier mit der (meist unkritischen) Auswertung zufällig vorhandener Sekundärliteratur oder begnügt sich mit der Beschreibung von Fehlanzeigen (so z. B. Greifswald [S. 20], Jena [S. 22], Königsberg [S. 23], Leipzig [S. 23]). Gelegentlich wird »auf Denkschriften und Eingaben, wie sie sich in Universitäts- und Kirchenarchiven finden« (S. 29 [was heißt das?]) zurückgegriffen. Ferner wurden zeitgenössische theologische Zeitschriften und die kirchliche Presse fallweise mit herangezogen.

Die Arbeit ist in vier Hauptteile gegliedert: »1. Theologiestudium am Ende der Weimarer Republik« (S. 31–79), »2. Theologiestudium im Umbruch« (S. 81–186), »3. Entscheidung und Scheidung im Kirchenkampf« (S. 187–300), »4. Theologiestudium auf dem Absterbeetat« (S. 301–381). Insgesamt will der Verfasser mit seiner an der Ereignisgeschichte orientierten Darstellung »die Bedingungen des ev. Theologiestudiums unter institutionsgeschichtlichen Aspekten ... erhellen« (S. 27). Bislang nicht bekanntes bzw. noch nicht erschlossenes Material bringt er bei für die »Organisationen der Theologiestudierenden« (S. 51–62; auch S. 129–139: »Die Funktion der gleichgeschalteten Fachschaften«), die »halbjährliche studentische Arbeitsdienstpflicht« und »wehrsportliche Ertüchtigung« (S. 116–128), den »Ferieneinsatz als Erntehelfer im »deutschen Osten« und die »Teilnahme von Theologen am »Reichsberufswettkampf deutscher Studenten« (S. 163–171). In diesen Abschnitten und in den Referaten zur Studienreformdiskussion (S. 205–233) erweitert die Arbeit unsere Kenntnisse über die äußeren Bedingungen des Theologiestudiums in der Zeit des Nationalsozialismus in guter Weise. Doch bleibt die Darstellung sehr unübersichtlich, weil in viele Abschnitte auch Ausführungen zum Hochschulrecht und zur Hochschulstatistik, zur staatlichen Hochschulpolitik, zur Kirchenpolitik und zur theologischen Prägung einzelner Fakultäten und ihrer Professoren eingefügt wurden, die entweder ganz fehlen könnten oder einen eigenen Platz in der Gesamtgliederung erhalten müßten.

In den Kapiteln 3 und 4 werden etliche neue Informationen zur Situation der evangelischen Theologiestudenten in den Jahren nach 1934 gegeben. Der Verfasser kann sich jedoch nur auf Einzelfälle berufen und füllt die noch vorhandenen Lücken mit allgemeinen Erörterungen zum Verhältnis der »NS-Politik« zum Theologiestudium (vgl. S. 366). Die »Isolation« der zur Bekennenden Kirche gehörenden evangelischen Theologiestudenten wie auch der »DC-Theologen« in den Jahren nach 1935 (S. 301–336),

die Situation an den Fakultäten gleich nach Kriegsbeginn (S. 337–365) und der »administrative Kampf gegen den theologischen Nachwuchs« seit 1941 (S. 366–381) werden durch Fallbeispiele nur andeutungsweise dargestellt. Zahlreiche Flüchtigkeitsfehler und sachliche Versehen (gehäuft im Literatur-Verzeichnis S. 397–414) sowie überflüssige und uneinheitlich benutzte Abkürzungen weisen darauf hin, daß die Arbeit ohne Korrekturgang zum Druck gebracht worden ist. So bleibt der Gesamteindruck: Für eine Dissertation wurde hier ein viel zu weites und schwieriges Gelände betreten und schlecht abgesteckt. Nur durch enger umgrenzte und quellenmäßig gründlicher fundierte Einzeluntersuchungen wird man das vom Verfasser so weiträumig umschrittene, wichtige Thema »Theologiestudium in der Zeit des Nationalsozialismus« künftig behandeln können.

Joachim Mehlhausen

GABRIEL ADRIÁNYI: Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1992. IV, 208 S., 10 Umrißkarten. Geb.

Der Zweite Weltkrieg und die Änderung des politischen Systems in den Ländern Osteuropas nach 1945 führten dazu, daß das religiöse und kirchliche Leben dort ein Martyrium durchgemacht hat, das manchmal mit dem der ersten Christen verglichen wird. Es liegt auf der Hand, daß sich diese zwei weit auseinanderliegenden Epochen durch die sozialen, kulturellen und vor allem durch die politischen Verhältnisse unterschieden, das Ziel der totalitären Macht war aber auf diesem Gebiet immer dasselbe: den sakralen Kult zu zerstören, zu dem der Mensch neigt, der frei ist und nach der Vollendung seines Menschwerdens strebt. Diese Vernichtung des persönlichen Glaubens an Gott und der dazugehörigen Gesellschaftsordnung wurde sowohl auf dem ideologischen als auch auf dem politischen Weg rücksichtslos durchgeführt. Der Kult gegenüber dem Führer und seiner politischen Partei war für alle ohne Ausnahme verpflichtend, oft unter Androhung der letzten Sanktion.

Einen Versuch, Etappen und Formen der Verwirklichung dieses Prinzips der totalitären Machtausübung in den osteuropäischen Ländern darzustellen und um deren Kirchengeschichte nach 1918 zu ergänzen, unternahm Gabriel Adriányi in seinem Buch. Diese Arbeit des bedeutenden Kenners der neuesten Kirchengeschichte hat eine übersichtliche Struktur. Das Buch ist in zehn voneinander unabhängige (nicht numerierte) Kapitel unterteilt. Acht von ihnen haben als Titel die Ländernamen, deren Kirchengeschichte der Autor darin bespricht (Sowjetunion, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Rumänien, Jugoslawien, Bulgarien, Albanien), ein Teil (der zweite in der Reihenfolge) ist den drei baltischen Ländern (Litauen, Lettland und Estland) gewidmet, der dritte Abschnitt bezieht sich auf die unierte Kirche. Jedem der oben genannten Teile ist eine Umrißkarte mit Diözesangrenzen und Bischofssitzen vorangestellt. Der ganze Band wurde mit einem Verzeichnis über die allgemeine Literatur zum besprochenen Thema und über die Spezialliteratur in Bezug auf jedes der besprochenen Länder versehen. Das Buch beschließt eine Diözesanübersicht nach *Annuario Pontificio* 1991 und ein Stichwortregister.

Einen Gegensatz zu dieser klaren Einteilung bildet leider der Mangel an inhaltlicher Geschlossenheit. Es sei vorangestellt, daß schon der Titel selbst stilistisch unpräzise und inhaltlich nicht adäquat zum Buchinhalt und zu dem de facto aufgestellten geographischen und chronologischen Rahmen ist. Schon die fehlende Kategorie des Bekenntnisses beim Substantiv »Kirche« bringt den Leser auf die Vermutung, daß es sich hier um eine semantische Vereinfachung des Namens für katholische Kirche handelt. In der Tat ist sie das Hauptthema des Buches. Diese Undeutlichkeit kann jedoch auch suggerieren, daß es dem Autor eigentlich um Kirche als eine religiöse Institution ging, wenn er bei seinen Überlegungen auch auf Probleme der orthodoxen und evangelischen Kirche, aber auch solche des Judentums oder Islams eingeht.

Abgesehen von dieser oder jener Interpretation des Titels ist das Buch ein Abriss weder der katholischen noch einer anderen Kirchengeschichte, sondern nur eines Ausschnittes, zweifellos wichtigen, aber doch nur eines Ausschnittes dieser Geschichte. Es ist nämlich ein Bericht über die Geschichte der religiösen und kirchlichen Politik der Regierungen der osteuropäischen Länder in den Jahren 1918–1990. Für einen Leser, der auf diesem Gebiet kaum bewandert ist (was in bezug auf die Leser aus Westeuropa meinerseits ein Euphemismus ist), muß solche inhaltliche Einschränkung zu einer Verfälschung und Einengung des Bildes des religiösen Lebens in den Ländern Osteuropas führen, wenn nicht ausschließlich auf das Martyrium der Gläubigen, dann sicherlich auf die Vorstellung von dem permanenten Kampf der Kirche mit der staatlichen Macht um die Rechte, die ihr in einer zivilisierten Gesellschaft zustehen. Es war jedoch die Seelsorge der Kirche, besonders nach 1939, und nicht nur die politischen Umstände, die die Kirche in diesen Ländern überleben ließen. Dieser wesentliche Aspekt der Kirchengeschichte macht sich

im Buch Gabriel Adriányis nur mit Mühe bemerkbar. Warum erfahren wir z.B. nichts über die Organisation der Untergrundkirche in der Tschechoslowakei, die im ganzen Ostblock wirklich einmalig war, oder auch über die seit Ende der fünfziger Jahre fortgesetzte Jugendeelsorge in Polen, die viel dazu beigetragen hat, die Annäherung der Jugend an den Kommunismus zu verhindern. Der Autor bespricht ziemlich ausführlich das Martyrium der Geistlichen in der ehemaligen Sowjetunion, berichtet aber kaum über die beinahe heroische Seelsorgetätigkeit (vorwiegend) polnischer Priester in Kasachstan, in der Ukraine, in Weißrußland oder Litauen, über die einheimischen Priester (wie z. B. Rev. Bukowiński) wie auch jene legal oder illegal dorthin seit Ende der siebziger Jahre vom Bischof von Przemyśl, Ignacy Tokarczuk, entsandten Priester. Es liegt an der Hand, daß sich das religiöse und kirchliche Leben in einem Land nicht im politischen Vakuum abspielt. Im Buch Adriányis ist die politische Geschichte der besprochenen Länder jedoch der Ausgangspunkt zur Darstellung der kirchengeschichtlichen Ereignisse, und dies eigentlich nur im Bereich des Verhältnisses von Staat und Kirche. Meiner Meinung nach liegt der Grund dafür in der Absicht des Autors, den Leitfaden seines Vorlesungszyklus' wiederzugeben, was er übrigens im Vorwort erwähnt (S. 8).

Solches Verständnis der Kirchengeschichte führte dazu, daß diese vom Autor ausschließlich im Rahmen staatlicher Grenzen betrachtet wird, obwohl sich diese oft mit den Grenzen der kirchlichen Provinzen nicht gedeckt haben. Der Autor hat diese Frage selbstverständlich nicht verschwiegen, er beschreibt es jedoch als politisches Problem zwischen den einzelnen Staaten und dem Vatikan und nicht als kirchlich-seelsorgerisches Phänomen.

Als chronologischen Rahmen für die dargestellten Ereignisse wählt der Autor die Zeit zwischen 1918 und 1990. Er wird aber in zweierlei Weise gestört. Jedes Kapitel beginnt mit einer kurzen Übersicht der politischen Ereignisse, die nach dem Ersten Weltkrieg zur Unabhängigkeit des bestimmten Staates oder zur Änderung seines politischen Systems führten. Aus diesem Grund beginnt Adriányi das Rumänien gewidmete Kapitel mit dem Jahr 1858, die Geschichte des neuen polnischen Staates mit dem Jahr 1772, und über die politischen Verhältnisse der unierten Kirche berichtet er angefangen vom 14. Jahrhundert. Dies ist ein Gepräge des akademischen Historismus dieses Buches. Inhaltlich schenkt der Autor jedoch die meiste Aufmerksamkeit den Ereignissen aus den Jahren 1988 bis 1990, weil er sie als von wichtiger Bedeutung und als Durchbruch in der Kirchengeschichte Osteuropas im 20. Jh. betrachtet. Es ist ein dankbares Thema für eine Polemik mit dem Autor. Der Zerfall jedes Totalitarismus ist immer ein Durchbruch für eine Nation oder eine Gruppe von Staaten. War für die Steigerung der geistigen Kraft der Kirche jedoch z. B. das Martyrium Pater Kolbes oder Bischof Romzas (Užgorod 1947) nicht so ein Durchbruch? Ich glaube, daß in der Geschichte der Kirche Christi die bahnbrechenden Momente jene waren, wo ihr Glauben gestärkt wurde. Alles andere hat lediglich eine akzidentelle Bedeutung.

Ein großer Mangel des besprochenen Buches ist sein Quellennachweis. Die Dokumente werden nach KNA, FAZ und nach anderen Zeitschriften zitiert (z. B. Uj Ember), selten nur nach Acta Apostolicae Sedis. Die Fußnoten machen überhaupt den Eindruck, als ob wir es mit einer typisch publizistischen und nicht wissenschaftlichen Arbeit zu tun hätten. Dieser Eindruck wird dann bei der Literaturübersicht (S. 167–184) noch vertieft. Es ist eine Sammlung zufällig zusammengestellter Titel, inhaltlich völlig verfehlt. Ich führe nur zwei Beispiele an: Warum sollte man den eine Seite langen journalistischen Artikel A. Schickels zitieren, wenn er in der Bibliographie in »Księga Sapieżyńska« (S. 175) angeführt wird; genauso »Historia Kościoła« von J. Umiński, wenn hier der Kirche im 20. Jh. lediglich 30 Seiten (S. 531–565) gewidmet sind, wobei die Hälfte davon die Päpste-Biographien einnehmen.

Das Buch enthält auch zahlreiche historische Fehler. Man kann sie hier alle nicht anführen, daher nur einige Beispiele: Erzbischof A. Kakowski war Kardinal von Warschau und nicht von Krakau (S. 65); Mucačëvo wurde in die Erzdiözese Gran (Esztergom) erst 1776 eingeschlossen, seit 1771 fungierte es nur als Weihbistum von Erlau (Eger, S. 59f.); Bischof A. Sapiecha konnte 1911 nicht Erzbischof von Krakau werden, weil das Erzbistum von Krakau erst 1925 aufgrund des Konkordats gegründet wurde (S. 70); Péter Pázmány ist weder 1635 (S. 101) noch 1638 (S. 110), sondern 1637 gestorben. Es gibt auch stilistische Ungeschicklichkeiten. Aufgrund des folgenden Satzes: »... mit Hilfe der französischen »Haller-Armee« wurde jedoch Galizien von Polen erobert ...«, wird der nicht bewanderte Leser annehmen, daß 1918 die französische Armee Galizien eroberte. Woher die Polen gekommen sind, ist nicht bekannt.

Als letzter Mangel des besprochenen Buches muß man die Rechtschreibung der Eigennamen sowohl der slawischen als auch der ungarischen (!), litauischen und anderen anführen. Es gibt hier keine Konsequenz und keine Korrektheit, obwohl der Verlag selbstverständlich über alle für die polnische, tschechische usw. Rechtschreibung notwendigen Zeichen verfügte. Der Autor kann sich manchmal nicht auf eine Version eines

Namens entscheiden: z. B. Schitomir (S. 20) und Żytomir (S. 59); Mukatschiw (S. 59) und Munkács (S. 60), Mukačevo (S. 84). Die Verdrehung des Namens ist in einem Fall sowohl unverständlich als auch – für polnische Leser – unangenehm: Stepan in russischer Schreibweise (statt Stefan) Wyszzyński. Hätte G. Adriányi gewußt, wie russophil jener Stepan klingt, hätte er diesen Fehler nicht gemacht.

Nach der Lektüre des Buches drängt sich die Frage auf, für wen es in erster Linie geschrieben wurde. Bei einem auf dem Gebiet der modernen Geschichte nicht bewanderten Leser verstärkt es gewisse nachteilige Klischees und eine einseitige Sicht der katholischen Kirchengeschichte, besonders nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Journalisten werden wiederum bei Verbreiten solcher Informationen bestätigt, wie z. B. jene über den Antisemitismus in Polen (S. 78), obwohl die Synagogen in anderen Ländern verbrannt und die jüdischen Friedhöfe woanders geschändet werden. Meiner Meinung nach ist das Buch ein guter Ausgangspunkt für eine kritische Diskussion im Rahmen eines Universitätsseminars über die katholische Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert.

Roman M. Zawadzki

SIEGMUND BULLA: Das Schicksal der schlesischen Männerklöster während des Dritten Reiches und in den Jahren 1945/46 (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, Bd. 5). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1991. 200 S. Kart. DM 36,-.

Nachdem 1986 von Thomas Mengel im Böhlau Verlag »Das Schicksal der schlesischen Frauenklöster während des Dritten Reiches und 1945/46« erschien, legt nun Siegmund Bulla eine gleichlautende Arbeit für die schlesischen Männerklöster vor und schließt damit eine Lücke in der schlesischen Kirchengeschichtsschreibung. Bulla beschreibt die Entwicklung von elf schlesischen Klostergemeinschaften in alphabetischer Reihenfolge. So trifft es sich, daß mit dem Orden des heiligen Benedikt das für Schlesien so bedeutende Kloster Grüssau am Anfang der Untersuchung rangiert. Grüssau war schon 1242 als Benediktinerpropstei begründet, dann als Filiation des Zisterzienserklosters Leubus (indirekt über Heinrich) Ende des 13. Jahrhunderts übernommen worden. Hier erhielt es durch seine Kolonisationstätigkeit Bedeutung für die deutsche Ostsiedlung und erlebte im 17. Jahrhundert eine Glanzzeit, die sich in vielen Bauten und Kunstwerken bis heute nachempfinden läßt. Im 20. Jahrhundert erlangte Grüssau erneut große Bedeutung und wurde »in der Aufbruchbewegung des deutschen Katholizismus (...) rasch zum geistigen Zentrum der schlesischen Katholiken« (S. 16). Die ersten Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft brachten kaum Einschränkungen; nach wie vor zog Grüssau als einziges Benediktinerkloster im deutschen Osten jedes Jahr tausende Besucher an. Erst die Einberufungen bei Kriegsausbruch stellten einen harten Eingriff in die Klostergemeinschaft dar. 1940 wurde Grüssau von den Nazis beschlagnahmt und als Durchgangs- bzw. Internierungslager benutzt (S. 23f.), so wie es in Schlesien fast allen Ordensgemeinschaften erging. 1946 zogen 57 aus Lemberg ausgewiesene polnische Benediktinerinnen in Grüssau ein. Damit blieb das monastische Leben in Grüssau und die alte zisterziensisch-benediktinische Tradition dieses Klosters erhalten (S. 28). Bulla schildert verdienstvollerweise ohne Emotionalisierung die wechselvolle Entwicklung Grüssaus sowie der anderen zehn Klostergemeinschaften und ihrer Niederlassungen in Schlesien (Minderbrüder, Gesellschaft Jesu, Kamillianer Orden, Mariannahiller Missionare, Missionsgesellschaft der Söhne des Unbefleckten Herzens Mariä, Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria, Gesellschaft vom Katholischen Apostolat, Kongregation des allerheiligsten Erlösers, Gesellschaft des Göttlichen Heilandes und Gesellschaft des Göttlichen Wortes). Er kommt zu dem Ergebnis, daß es dem nationalsozialistischen Regime gelang, den über Jahrhunderte hinweg gewachsenen Einfluß der Kirche in Kultur, Brauchtum und Wissenschaft in nur wenigen Jahren weitgehend zu unterbinden und ihr öffentliches Wirken auf ein Minimum zu beschränken (S. 175f.). Die vom Autor im Vorwort beschriebene Stofffülle spiegelt sich dabei nicht in allen Kapiteln in gleicher Weise wider, manchmal nimmt die Darstellung der Gründung und der verschiedenen Niederlassungen eines Ordens einen größeren Raum ein, als der eigentlich interessierende Zeitraum 1933–1945/46.

Isabell Sprenger

KARL RAHNER: Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943), hg., eingeleitet u. kommentiert v. HUBERT WOLF. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 200 S. Geb. DM 36,-.

Hinter dem etwas umständlichen Titel verbirgt sich eines der zahlreichen Gutachten, die als Antwort auf das Anfang 1943 verbreitete berühmt-berüchtigte Memorandum des Freiburger Erzbischofs Conrad

Gröber zur Lage von Theologie und Liturgie in Deutschland entstanden. Die Vorlage des hier abgedruckten Textes befindet sich im Wiener Diözesanarchiv im Nachlaß des damaligen Domkapitulars Karl Rudolf, der – offenbar im Auftrag des Wiener Kardinals Innitzer – ein Gutachten zu Gröbers Einlassungen erstellen sollte und hierzu wiederum den von der nationalsozialistischen Regierung aus Innsbruck verbannten und nun in Wien ansässigen Karl Rahner um Mithilfe bat. Daß Rahner maßgeblich an der Ausarbeitung dieses Papiers beteiligt war, kann als sicher gelten; nach ersten Einsprüchen aus dem Kreis der Mitbrüder Rahners aus der Gesellschaft Jesu muß allerdings die Behauptung des Herausgebers, das Dokument habe als ganzes und so, wie es vorliegt, Karl Rahner zum Verfasser, deutlich relativiert werden. (Vgl. A. Batlogg, *Wessen Memorandum?*, in: ZKTh 116 [1994], S. 330–334 sowie die Rez. v. W. Seibel, in: StDZ 212 [1994], S. 573f.)

Die Veröffentlichung enthält neben dem genannten Gutachten (S. 81–190) eine ausführliche Einleitung des Herausgebers (S. 17–77), die das Wiener Dokument in den Rahmen der Debatte um Gröbers Schreiben stellt. Dabei wird deutlich, daß jenes eine mittlere Position einnimmt, also, bei reichlicher Kritik an den Einschätzungen des Freiburger Oberhirten, durchaus manche seiner »Beunruhigungen« teilt. Der Einleitungsteil endet mit einigen pauschalen Einschätzungen des Herausgebers zu Stil, Theologie und Person des vermuteten Verfassers, die in den oben genannten Reaktionen ebenfalls eine harte, auf dem Hintergrund der von interessierter Seite neuerdings betriebenen Rahner-Schelte jedoch verständlichen Kritik unterzogen wurden, die hier nicht erneut vorgetragen werden soll.

Das Gutachten selbst deckt Defizite der damaligen deutschsprachigen katholischen Theologie – gerade auch im Vergleich mit der zeitgenössischen französischen bzw. der deutschen evangelischen – auf, allerdings nicht in denunziatorischer, sondern eher in reformistischer Absicht. Es erkennt zudem erste Ansätze in den Bereichen von Exegese, Dogmengeschichte, Religionsphilosophie und Liturgiewissenschaft, die nicht so sehr der skeptischen Beobachtung als vielmehr der wohlwollenden Förderung bedürften.

Gleichsam als dritter Teil dieser Veröffentlichung kann der unter erheblichem Aufwand erstellte Anmerkungsapparat angesprochen werden, der die zahlreichen im Text selbst »oft nur kursorisch genannten Autoren und Titel« (S. 8) bio-bibliographisch erschließt. Hierdurch entsteht in der Tat »eine Art Kompendium der katholischen Philosophie- und Theologiegeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.« (Ebd.) Von einer »Kommentierung« (ebd.) des Textes kann hingegen nicht die Rede sein.

Während man dem Herausgeber für die erstmalig vollständige Ausgabe dieses Dokuments Dank schuldet, hätte man sich von der Einleitung zugleich mehr und weniger gewünscht; über weite Strecken bietet sie Paraphrasen anderer zeitgenössischer Gutachten, die anderswo leicht und zudem im Wortlaut zugänglich sind (vgl. Theodor Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich, Regensburg 1981*, v. a. den dokumentarischen Anhang dieses Werkes); andererseits erfährt man für die Beurteilung des Wiener Textes wichtige Dinge nicht: So etwa, ob der Wiener Erzbischof sich die Einschätzungen dieses Gutachtens zueigen gemacht hat, ob er es verbreiten ließ etc. (Zu Hinweisen hierzu siehe ebenfalls Maas-Ewerd, S. 599, Anm.*).

Zwei Details verdienen noch angesprochen zu werden: Die Einleitung beginnt mit einem Zitat aus einem Schreiben Pius' XII. an Erzbischof Gröber, aus dem hervorzugehen scheint, der Papst spreche das Memorandum Gröbers als »zeit- und weltfremd« an. Diese Einschätzung bezieht sich an der herangezogenen Stelle zum einen jedoch allein auf die Fragestellung, ob anno 1943 Probleme der Liturgie vordringlich seien, zum anderen ist hiermit nicht das angesprochene Memorandum gemeint, sondern eine andere Einlassung Gröbers zu liturgischen Fragen. (Vgl. Burkhard Schneider [Hg.], *Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944*, Mainz 1966, Nr. 110, S. 252–254, sowie Maas-Ewerd, *Dokument* Nr. 16, S. 647–660).

Gegen Ende behauptet der Herausgeber, der Text des Gutachtens beinhalte (ganz auf der Linie späterer Veröffentlichungen Rahners) die Auffassung: »Hinter den systematischen Fächern hat alles andere zurückzutreten; anstelle von Exegese und Kirchengeschichte muß biblische und historische Theologie betrieben werden.« (S. 73) Dies kann zumindest für den abgedruckten Text unmittelbar widerlegt werden, der S. 107–113 mehrfach ausdrücklich von Exegese und (!) biblischer Theologie sowie der Unverzichtbarkeit beider spricht, das Verhältnis von »historischer Theologie« zur »Kirchengeschichte« dagegen überhaupt nicht behandelt (wie er etwa auch auf andere theologische Disziplinen – etwa Moraltheologie oder Kirchenrecht – dem Gegenstand des Gutachtens entsprechend nicht eingeht).

Abschließend sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß der Band ein ansprechendes buchdruckerisches wie buchbinderisches Produkt darstellt, das auf der vorderen Einbandseite eine recht werbegeriebigere Photographie Rahners aus dem Jahr 1942 bietet.

Leonhard Hell

WALTER REPGES: Als Gesandter am Hofe des Papstes. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1993. 176 S. Geb. DM 28,-.

Walter Repges war von 1989 bis 1993 Ständiger Vertreter des deutschen Botschafters beim Hl. Stuhl, d. h. die »Nummer Zwei« der diplomatischen Vertretung Deutschlands beim Vatikan. Ein Amt, auf das er sich laufbahnmäßig nicht speziell, lebensmäßig hingegen recht spezifisch vorbereitet wußte: »Ich bin aus Köln. Das ist Vorbereitung genug« (S. 12). Hie Bonn, hie Köln: Das sind für Repges offenbar mehr denn zwei benachbarte Städte zwei verschiedene Seelenlagen. Und so geraten seine »Bonner« Zuständigkeit und seine »Kölnische« Befindlichkeit hier nicht selten auseinander, aneinander, manchmal durcheinander: »Was ich dort [in Rom] sah, berichtete ich dem Auswärtigen Amt objektiv, distanziert, wertneutral. Was ich empfind, berichte ich hier: anders« (S. 6).

Man kann dieses gleich spritzig wie pastell geschriebene und ganz leicht daherkommende Büchlein vordergründig nehmen als Beschreibung eines nicht allzu komplizierten diplomatischen Alltags auf einem nicht allzu exponierten, in manchem exotischen Posten, der so seine Eigenheiten hat (wo gehört sonst schließlich zeremonielle Präsenz bei Heiligssprechungen, Audienzen und – immer wieder – Gottesdiensten zu den Affaires du Chargé?). Man kann es aber auch hintergründiger nehmen als Einlösung eines freundschaftlichen Rats von »Kardinal L.« vor Repges Rückkehr nach Deutschland: »Berichten Sie, was Sie erlebt haben. Auch das, was einige gern vertuschen möchten. Denn wie soll man Wunden heilen, wenn man sie versteckt? Wie soll man zu der »perennis reformatio« beitragen, wenn man nicht hinweist auf das, was es zu reformieren gibt? Und wie soll man zur Wahrheit führen, wenn man sie nicht sagt?« (S. 175) – Fast überflüssig zu sagen: Die ratgebende Eminenz war keine deutsche.

Trotzdem: Schlüssellochperspektive, Vatikanastrologie oder moralisierende Larmoyanz sucht man hier vergebens. Walter Repges ist ein viel zu begabter, zu charmanter, zu vergnüglicher, letztlich auch viel zu ironischer Plauderer, um solchem nachzugeben. Mag in Rom alles »darauf angelegt [sein], den Besucher bescheiden, demütig, ohnmächtig zu machen« (S. 12), den Diplomaten Repges macht dieses Rom hellhörig für allerhand Zwischentöne, einfühlig in allerlei delikate Strukturen, subtile Rangordnungen und Rollenspiele, empfänglich für die Botschaft filigraner Symbolik... Sein Respekt teilt sich dem Leser mit, und vor allem aus ihm gewinnt die Perspektive des Büchleins (»anders«) ihre Glaubwürdigkeit.

Die offiziellen Berichte des Botschaftsrats über die institutionelle Lage und apparative Bewegung der Kirche werden unwillkürlich einmal geschichtlicher Würdigung unterliegen als historische diplomatische Quellen. Sein Büchlein nicht. Aber es koloriert unsere Zeitgeschichte. Und zwar auf gewinnende Weise: Es trägt seine »Wahrheit« lächelnd vor.

Abraham Peter Kustermann

HARTMUT BENZ: Finanzen und Finanzpolitik des Heiligen Stuhls. Römische Kurie und Vatikanstaat seit Papst Paul VI. (Viertelsjahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 108). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1993. 183 S. Kart.

In diesem außerordentlich lesenswerten Buch befaßt sich Hartmut Benz ausführlich mit den Finanzen, dem Vermögen und der Finanzpolitik des Vatikans. Hervorzuheben ist, daß Benz sich durch Gespräche im Vatikan und mit Hilfe von Originaldokumenten ein zuverlässiges Bild der Finanzlage verschaffen konnte. Hier unterscheidet sich die Abhandlung wohlthuend von mancherlei sonstigen Presseerzeugnissen, die oftmals unter aufreißerischer Überschrift Halbwahrheiten verbreiten.

Im ersten Kapitel wird die Basis der staatlichen, juristischen, wirtschaftlichen und finanziellen Eigenständigkeit des Vatikans beschrieben. Vor dem Verlust des Kirchenstaats 1870 waren die Päpste nicht nur Oberhaupt der katholischen Weltkirche, sondern gleichzeitig regierende Fürsten und weltliche Souveräne gewesen. Diese staatliche Macht wurde 1870 beseitigt und 1929 durch das Lateranabkommen auf ein geographisches Minimum reduziert. Benz stellt dabei auch den finanzpolitischen Aspekt des Abkommens vor. Interessant ist dabei zu lesen, daß nach 1870 König Vittorio Emanuele II. als Ausgleich für die Auflösung des Kirchenstaats Garantien, Vorrechte und eine Dotation anbot, die der damalige Papst Pius IX. ablehnte. Als der Vatikan 1929 schließlich das Lateranabkommen akzeptierte, stellte er sich schlechter, als wenn er auf Auszahlung der ihm seit 1871 angebotenen Jahresrente bestanden hätte. Die als Entschädigung vereinbarten einmaligen rd. 91 Mio Dollar, die teilweise in Staatsanleihen gezahlt wurden, führten, wie Benz nachweist, bereits zu Beginn durch einen Kurssturz der überreichten Staatsanleihen zu einer Einbuße von über 11. Mio Dollar.

Im zweiten Kapitel untersucht Benz die verschiedenen mit der Verwaltung von Geld befaßten Organe innerhalb des Vatikanstaats und erläutert ihren Aufbau und ihre jeweilige Zuständigkeit. Deutlich arbeitet Benz heraus, daß die Finanzpolitik des Vatikans unter drei Aspekten zu beurteilen ist: Während der geistliche Zweig der päpstlichen Herrschaft (Heiliger Stuhl) durch seine weltkirchlichen Aufgaben immer mehr Geld benötigt, blieb der weltliche Zweig der päpstlichen Herrschaft, das sog. Governatorato, eine Einrichtung für die Staatsbürger, Einwohner und Beschäftigten, um ein Mindestmaß an Dienstleistungen zu gewährleisten, ohne allerdings auf Steuern zurückzugreifen. Dagegen blieb die sog. Vatikan-Bank Istituto per le Opere di Religione (IOR) ein vollkommen selbständiges Institut im Dienste der Gesamtkirche. Dieses »Institut für die Werke der Religion« wurde in seiner heutigen Form 1942 von Papst Pius XII. begründet. Die Gründlichkeit der Arbeit von Benz ist auch daran ablesbar, daß er in seinen Ausführungen auch die finanzautonomen Körperschaften des Heiligen Stuhls vorstellt, so z. B. die größte, die Kongregation Per L'Evangelizzazione Dei Popoli.

Der heute gültige institutionelle Rahmen der vatikanischen Finanzpolitik geht auf die Kurienreform von 1967 zurück. Der Hauptteil der Abhandlung ist der vatikanischen Wirtschafts- und Finanzpolitik gewidmet, die im Laufe der Zeit verschiedene Zielrichtungen hatte, insgesamt allerdings eher zu konservativ angelegt war. Die Entscheidung, nach Abschluß der Lateranverträge (1929) aus den »Erträgen seines Kapitals« (S. 41) zu leben, brachten die vatikanische Vermögens- und Finanzpolitik in enge »Verflechtung mit dem kapitalistischen System«. Wo und wann Geld bis 1963 angelegt wurde, wurde vom Bankier Dr. Bernardino Nogara und dessen Nachfolger Henri de Maillardoz bestimmt. Außerordentlich sorgfältig hat Benz recherchiert, um die Frage zu beantworten, wo der Vatikan sein Geld von Anfang an anlegte, warum zu Beginn des 2. Weltkriegs das Gerücht aufkommen konnte, der Vatikan habe große Kapitalverluste erlitten und welche Konsequenzen schließlich der Streit um den »Cedolorex«, eine Steuer des italienischen Staates auf Dividenden, hatte. Benz zeichnet die sich ab 1967 anbahnende Änderung der Geldanlagestrategie auf und nennt konkrete Zahlen. Die innerkirchlichen Veränderungen wurden durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) eingeleitet. In der Enzyklika »Populorum Progressio« (1967) befaßte sich Papst Paul VI. in mehreren Abschnitten (sehr) kritisch mit dem Kapitalismus und der liberalen Wirtschaftskonzeption. Für das vatikanische Finanzgebaren bedeutete dies: »Die Kirche muß nicht nur arm sein, sie muß auch arm erscheinen« (S. 52). Gut belegt Benz die vatikanische Investitionspolitik bis 1991 (Ende des Berichtszeitraums), nennt Umfang des Grundbesitzes und vergißt auch die etwa 18000 Kunstwerke nicht, die, durch Erhaltung, Aufbewahrung und Bewachung mehr Geld kosten, als durch sie eingenommen wird (S. 70). Benz berichtet auch von Überlegungen, einen Teil der Kunstwerke zu veräußern, und von den Gründen, warum davon wieder Abstand genommen wurde. Gut belegt Benz die Konsequenzen der zu konservativ ausgerichteten Investitionspolitik des Vatikans, in deren Folge der Vatikan nicht genügend hohe Einkünfte erwirtschaftete, um damit seine Ausgaben zu decken.

Im 4. Kapitel stellt Benz die Bilanzen des Vatikans vor. Angefangen von der Haushaltsrechnung des Heiligen Stuhls, den Einnahmen aus dem Anlagevermögen bis hin zum Petruspfennig wurden alle verfügbaren öffentlich zugänglichen Quellen ausgewertet. Nur um die Gesamthöhe des vatikanischen Besitzes nach seriöser Recherche, Stand Ende 1991, zu erfahren, lohnt es sich, dieses Buch zur Hand zu nehmen (S. 65). Benz vergißt auch nicht, auf das Finanzgebaren des geschäftsführenden Sekretärs, Bischof Paul Casimir Marcinkus, einzugehen. Diese Geschichte möge der interessierte Leser aber selbst nachlesen (S. 73 und ausführlich auf 20 Seiten im 5. Kapitel). Benz informiert den Leser über die Höhe der Gehälter, die im Vatikan bezahlt werden (S. 96) genau so wie über die Höhe der Familienzulagen (S. 97) und die Zahl der Pensionäre (S. 101). Zur Effizienz der vatikanischen Zentralverwaltung steuerte Benz einen interessanten Vergleich der Zeitschrift Forbes aus dem Jahr 1985 bei: Im Jahr 1984 gab es auf der Erde 810464000 getaufte Katholiken, beim Heiligen Stuhl jedoch nur rund 1800 aktive Mitglieder, was im Durchschnitt auf einen Kurialbeamten je 450000 Katholiken hinausläuft. Forbes errechnete für die US-Administration: »Wenn die Zentralverwaltung der Vereinigten Staaten sich des gleichen Pro-Kopf-Verhältnisses rühmen könnte, gäbe es nur 511 Bundesbedienstete in Washington statt 300000« (S. 103). Benz gibt in seinem Buch einen vorzüglichen Überblick über die Vermögenslage, benennt aber auch die finanziellen Schwierigkeiten des Vatikans und die Gründe für die wachsenden Haushaltsdefizite (S. 115). Erst in jüngster Zeit (1994) erklärte der Vatikan gegenüber der Presse, daß dank der Spenden aus den Diözesen der Schuldenberg von über 120 Mio DM abgetragen werden konnte. Damit bestätigen sich die Untersuchungen von Benz.

Wer dieses Buch liest, wird gründlich und umfassend zur Finanzlage des Vatikans informiert. Es ist ein durch und durch empfehlenswertes Buch.

Siegfried Facht

10. Klöster und Orden

Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon, hg. v. GEORG SCHWAIGER. München: Verlag C. H. Beck 1993. 483 S. Geb. DM 39,80.

Bereits der erste Eindruck dieses handlichen Lexikons mit mehr als 300 Artikeln vermittelt dem Leser das sichere Gefühl, über Mönchtum und Ordenswesen schnell und umfassend informiert zu werden. In umfangreichen Beiträgen werden fundierte Informationen über zahlreiche Orden, Kongregationen und religiöse Gemeinschaften vermittelt. Es werden Leben und Absicht der Gründer, die vielfältige geschichtliche Entwicklung der Orden, ihre heutigen Aufgabenfelder, Mitgliedszahlen und Verbreitungsgebiete vorgestellt.

Georg Schwaiger, Professor für Kirchengeschichte in München, aus dessen Feder mehr als zwei Drittel des Lexikons stammen (der Rest verteilt sich auf sieben fachkundige Mitarbeiter), schrieb auch die gelungene Einführung »Das christliche Mönchtum in der Geschichte«. Dieses über 30 Seiten umfassende Hintergrundwissen, mit dem sich ein interessierter Leser vor der Einzelaktüre der Artikel vertraut machen sollte, stellt (S. 42) die Frage: Warum suchen so viele Menschen die alten Kirchen und Klöster auf? Es lohnt sich, die differenzierte Antwort des Autors zu erwägen.

Ungewohnte Artikel springen dem Leser sofort ins Auge, z. B. die Begriffe »Brüdergemeine (Herrnhuter)« und »Diakonie« (aus dem Bereich der evangelischen Kirche), »Akoimeten« und »Stylisten« (aus dem Bereich der Ostkirche) oder »Kloster auf Zeit« (aus dem neuzeitlichen Angebot vieler Klöster). Es gibt auch Artikel, die man in einem Lexikon für Ordenswesen nicht erwartet hätte, z. B. Ambo, Archiv, Evangelium, Rauchfaß, Sakristei, Stolgebühren, Urbar, Vulgata, Weihrauch, Ziborium. Der Artikel »Benediktiner« (S. 84–111) ist zu lang und zu unübersichtlich. Hätte man die darin enthaltene kritische Würdigung der Benediktregel zu einem eigenen Stichwort gemacht (wie bei der »Augustinusregel«), dann hätten die Ausführungen an Klarheit gewonnen.

Zu kurz geraten sind die für die Spiritualität der Orden so wesentlichen Artikel »Armut«, »Keuschheit« und »Gehorsam«. Der Begriff »Spiritualität« fehlt als eigenes Stichwort, wird jedoch an anderen Stellen ausreichend erklärt. Das »Verzeichnis der Stichworte« (S. 478–483) enthält außer den tatsächlich im Lexikon vorkommenden Artikeln noch zahlreiche Begriffe mit dem Hinweis, in welchem Artikel sie inhaltlich mitbehandelt sind; es wäre geschickter gewesen, diese Nebenbegriffe alphabetisch fortlaufend ins Lexikon einzuordnen und dort auf den Hauptbegriff zu verweisen.

Der Zusammenhang zwischen Prämonstratensern und Beginen (S. 84) dürfte richtig sein, bedarf aber noch der eingehenden Untersuchung. Der Artikel »Prämonstratenser«, der die erst jüngst gewonnenen Erkenntnisse zur Ordensgeschichte berücksichtigt, ist dem Münchener Assistenten *Manfred Heim* gut gelungen.

Hingegen lassen sich zu den Artikeln desselben Mitarbeiters über die »Augustiner-Chorherren« und die »Windesheimer Kongregation« einige Korrekturen und Ergänzungen nachtragen: Im 18. Jahrhundert wurde der schwarze Talar nicht allgemein angenommen (S. 60); die Lateranensischen Chorherren trugen bis vor wenigen Jahrzehnten an Sonn- und Feiertagen den weißen Talar (noch heute in Polen). Das schmale Band aus Leinwand heißt Sarrozium, nicht Sarrozinum (S. 60). Als Gründungsjahr wird in der Windesheimer Kongregation das Jahr 1386 angesehen, nicht 1387 (S. 61); denn mit Urkunde vom 30. Juli 1386 erlaubte der Bischof von Utrecht die Gründung des Klosters Windesheim. Der Generalabt der Österreichischen Kongregation wird für sechs (nicht für fünf) Jahre gewählt (S. 64). Die Bildung der Konföderation geschah nicht 1959 durch den Zusammenschluß aller (S. 64), sondern 1959 schlossen sich die Lateranensische und die Österreichische Kongregation sowie die vom Großen St. Bernhard und die von St. Maurice zusammen. 1961 folgten die Windesheimer Kongregation und die von der Unbefleckten Empfängnis. 1987 trat die Kongregation von Maria, Mutter des Erlösers, bei, 1993 die Kongregation »Brüder vom gemeinsamen Leben der Augustiner Chorherren« (Hauptsitz: Maria Bronnen, Baden), ebenso die Kongregation von St. Viktor, welche 1991 aus der Windesheimer Kongregation ausgeschieden war. Die Windesheimer Kongregation erreichte während ihrer Blütezeit die Höchstzahl von 87 Klöstern (davon acht inkorporierte Nonnenklöster), nahezu 300 Klöster standen unter ihrem geistigen Einfluß; das sei zur Präzisierung der Angaben auf S. 448 gesagt.

Ein aufmerksamer Leser wird fragen: Ist die Sachabgrenzung des Themas »Mönchtum, Orden, Klöster« gelungen? Welche Stichworte vermisste ich? Welche sind überflüssig? Wo sind Sachverhalte zu

ausführlich dargestellt? Wo bleiben Wünsche offen? – Obwohl jeder Leser diesen Fragestellungen ein anderes Gewicht beimißt, wird er dem Herausgeber bescheinigen müssen, daß er eine ausgewogene Auswahl getroffen hat, die das Wesentliche prägnant und überzeugend vorstellt.

Ludger Horstkötter O.Praem.

Klosterleben. Klausur-Frauenklöster in der Ostschweiz, hg. v. GIORGIO VON ARB, NORBERT LEHMANN, WERNER VOGLER. Textbeiträge: BERNHARD ANDERES, SR. M. GERTRUD HARDER; Gestaltung: PETER ZIMMERMANN. Zürich: Offizin 2. Aufl. 1994. 239 S. Fotoband. Sfr. 78,-.

Der Fotoband, der bereits in 2. Auflage vorliegt, dokumentiert ein ungewöhnliches Thema. Unter den Herausgebern verdient die höchste Anerkennung der Fotograf *Giorgio von Arb*. Seine informativen und inspirierenden Aufnahmen zeigen Klosterleben aus nächster Nähe und verletzen dennoch nicht die Diskretion. Der Stiftsarchivar von St. Gallen, *Werner Vogler*, schrieb die historischen Einleitungstexte zu dem Band. *Bernhard Anderes*, Bearbeiter der Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen, führt in die kunstgeschichtliche Bildfolge ein, und *Sr. Gertrud Harder*, Oberin des Klosters Notkersegg/St. Gallen, äußert sich, die drei Bildserien »Klosterleben« einleitend, zu verschiedenen Aspekten dieser Lebensform aus der Sicht der Ordensfrauen.

Dokumentiert werden die klausurierten Frauenklöster des heutigen Bistums St. Gallen (einschließlich der beiden Appenzell): Berg Sion Gommiswald (Prämonstratenserinnen), Maria Rosengarten Wonnenstein (Kapuzinerinnen), Mariazell Wurmsbach (Zisterzienserinnen), St. Otilia Grimmenstein bei Walzenhausen, Leiden Christi Gonten (beide Kapuzinerinnen), St. Katharina Wil (Dominikanerinnen), Maria der Engel Appenzell, St. Scholastika Tübach, Maria der Engel Wattwil, Maria vom Guten Rat Notkersegg bei St. Gallen, Mariahilf Altstätten (alle Kapuzinerinnen), St. Gallus und Otmar Glattburg (Benediktinerinnen), Maria Zuflucht Weesen (Dominikanerinnen), Magdenau (Zisterzienserinnen).

Die Bilder sind so suggestiv und überraschend und lösen so viel Staunen und Nachdenklichkeit aus, daß Texte daneben von vorne herein einen schweren Stand haben. Gut gelungen sind die Begleittexte zu den Bildern (von Anderes und Harder?). Nicht ganz dieselbe Qualität erreichen die einführenden Beiträge zu den einzelnen Bildfolgen (Anderes, Harder). Doch da die Aufnahmen für sich selbst sprechen, ist man geneigt, über diesen Mangel hinwegzusehen.

Störender ist, daß die Einleitung des Bandes (S. 9–23, Vogler) in ihrem allgemeinen Teil keine gebührende Einbettung abgibt. Der erste Abschnitt (S. 9–17) trägt den Titel »Klosterleben in der Ostschweiz«. Ausgegangen wird von der historischen Landschaft »Ostschweiz« (Südalemannien, Churrätien). Unvermittelt wird dann zur heutigen »Ostschweiz« gewechselt, ohne daß klar wäre, was darunter zu verstehen ist. Der Text folgt auch keiner erkennbaren chronologischen Ordnung. Dadurch entsteht keine Übersicht über die Orden, die in dieser Region Klöster errichteten, und folglich auch kein Bild der historischen Entwicklung der Klosterlandschaft Ostschweiz.

Als zweiter Abschnitt (S. 18–19) folgen Aufnahmen und kurze Darstellungen der vier Kapuzinerklöster, die als einzige Männerklöster des Dokumentationsgebietes noch von alters her existieren: Appenzell, Rapperswil, Mels und Wil. Der dritte Abschnitt »Alltag in Ostschweizer Frauenklöstern heute« (S. 21–23) will den Tagesablauf der Schwestern verfolgen, der durch Gottesdienst und Gebetszeiten gegliedert wird, zwischen denen die Schwestern je nach Beschäftigungsfeld des Klosters verschiedene Arbeiten verrichten. Hier finden sich auch Anklänge an die vergangenen Wirtschaftsformen der Klöster.

Informativer ist der zweite Teil von Voglers einleitendem Beitrag (S. 24–54). Jedes Frauenkloster wird mit einer kurzen geschichtlichen Beschreibung und zwei bis drei Aufnahmen, darunter ein »Klassenfoto« des Konventes, vorgestellt, und zwar in der oben angeführten Reihenfolge, die nicht einsichtig ist, da sie weder alphabetisch noch chronologisch nach Gründungsjahren noch nach Orden »läuft«.

Zur Einführung gehört auch die Bibliographie, die am Schluß des Bandes steht (S. 238–239). Für die einzelnen Klöster ist sie vollständig, in ihrem allgemeinen Teil sind die Einleitungen der einschlägigen *Helvetia Sacra*-Bände zu ergänzen: *Helvetia Sacra* III/1 Benediktiner und Benediktinerinnen; III/3 Zisterzienser und Zisterzienserinnen; V/1 Franziskaner, Klarissen und Regulierte Franziskaner-terziarinnen; V/2 Kapuziner und Kapuzinerinnen. In den Einleitungen dieser Bände werden alle

Klöster, um die es hier geht (außer Berg Sion Gommiswald), in den größeren regional- und ordnungsgeschichtlichen Zusammenhang gestellt. Vielleicht hätte eine Auseinandersetzung damit auch den in mehrfacher Hinsicht schiefen Begriff »Klausur-Frauenklöster« im Untertitel verhindert. Das Problem der Klausur durch die Jahrhunderte wird in den genannten Helvetia Sacra-Bänden ausführlich erörtert.

Nicht zuletzt läßt die Gestaltung des Bandes (Peter Zimmermann) viele Wünsche offen. Die mangelnde Koordination zwischen dem Inhaltsverzeichnis und den nachfolgenden Titeln und die oft zu groß geratenen Schriftgrade bewirken, daß man sich in dem Buch nur schwer zurechtfindet.

Doch all diese Mängel, die genannt wurden, um anzudeuten, wie man einen solchen nicht alltäglichen Fotoband textlich noch informativer begleiten und schöner gestalten könnte, verlieren an Gewicht, sobald man sich den zahlreichen instruktiven und zugleich poetischen Aufnahmen Giorgio von Arbs zuwendet (S. 62–233). Sie sind in vier Themenkreisen angeordnet, aus denen im folgenden je zwei Beispiele genannt werden sollen, um einen Eindruck zu vermitteln, wie der Fotograf »Klosterleben« in Bilder umsetzt: 1) Ein Gang durchs Kloster – Kunst hinter Klausurmauern, eingeleitet von B. Anderes: S. 67 Die ehemalige Magdenauer Äbtissin Benedikta Oesch (1955–1987) unter ihrem eigenen Portrait als junge Klostersvorsteherin; S. 110 Eine Magdenauer Schwester beim Bedienen der Heizungsanlage. 2) Kloster und Lebensqualität, – wie auch die folgenden Themenkreise – eingeleitet von Sr. G. Harder: S. 128: Unterzeichnung der Professurkunde in Tübach; S. 152 Schwestern aus Berg Sion bei der Waldarbeit. 3) Kontemplation – Das schwesternliche Miteinander: S. 185 Stundengebet in Wonnenstein; S. 194 Im Gebet in Altstätten. 4) Gemeinsamkeit, Gesundheit, Alter: S. 202 Rekreation im Klostergarten von Glatzburg; S. 219 Eine alte Grimmensteiner Schwester mit Sonnenhut. Am meisten fesseln beim Betrachten wohl die vielen verschiedenen und immer ausdrucksvollen Frauengesichter.

Eine originelle Zusammenstellung schließt den Band ab: Auf den S. 234–237 werden die »Klassenfotos« der Konvente als kleine Schwarz-Weiß-Fotos nochmals wiedergegeben. Die Konventsmitglieder sind darauf nummeriert und darunter mit Namen, Professjahr und oft auch mit Klosteramt aufgeführt. Der größte Konvent umfasst 32 Schwestern (Wil), der kleinste 9 (Appenzell). Zusammen leben im Jurisdiktionsgebiet des Bischofs von St. Gallen 265 klausurierte Ordensfrauen. *Brigitte Degler-Spengler*

HARTMUT BOOCKMANN: Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte (Beck's Historische Bibliothek). München: C. H. Beck Verlag 4. durchgesehene Auflage 1994. 320 S., 41 Abb. Geb. DM 49,80.

Sein Geburtsort Marienburg in Westpreußen (* 1934) verbindet den Autor bereits mit dem Thema: Die Feste Marienburg war 1309 bis 1457 die Hochmeisterresidenz des Deutschen Ordens und blieb unter wechselnden Vorzeichen ein geschichtsträchtiger Ort. Das persönliche Engagement, das bei aller nüchternen Wissenschaftlichkeit aus Hartmut Boockmanns Darstellungen spricht, mag hier seine Wurzeln haben. Der Professor für Mittlere und Neuere Geschichte, 1975–1982 in Kiel, dann in Göttingen und an der Humboldt-Universität in Berlin, veröffentlichte sein Werk erstmals 1981 und legt hier die vierte, durchgesehene und um neuere Literatur ergänzte Auflage vor. 41 Abbildungen auf Tafeln und 2 Karten liefern Anschauungsmaterial und sind durch zusätzliche Erläuterungen (S. 292–307) und Textverweise hilfreich mit den Hauptkapiteln verbunden. Die Darlegungen »rechnen ... nicht mit dem Spezialisten als Leser, sondern eher mit einem Publikum, das es einer weit verbreiteten Kulturkritik zufolge schon längst nicht mehr gibt, das jedoch nach aller Erfahrung dennoch existiert« (S. 15). Der fortlaufende Text verzichtet auf Anmerkungen, referiert allerdings in erhellender Form die Kontroversen der Forschung. Ausführliche »Hinweise auf Quellen und Literatur« (S. 255–289) bieten, dem Stoff der Kapitel folgend, in 145 durchnummerierten Abschnitten eine kommentierte Einführung in die Fachliteratur: ein mühsamerer, aber intensiverer Zugang zu den Forschungsfragen als jedes alphabetische Literaturverzeichnis. Ein Verzeichnis der Hochmeister des Deutschen Ordens von Heinrich Walpot (1198–1200) bis Dr. Arnold Wieland (seit 1988) sowie ein Personen- und Ortsregister vervollständigen den wissenschaftlichen Apparat.

Der Autor geht aus von den Anfängen der Ritterorden in Palästina (1. Kap.) und schildert die Wandlung von den ursprünglich caritativ tätigen Gemeinschaften zum Militärdienst geistlich lebender Laienbruderschaften. Der Deutsche Orden wurde 1190/98 nach den Templern und den Johannitern als dritter der großen Kreuzzugsorden gegründet. Bei der Schilderung der Anfänge des Ordens im Reich (2. Kap.) erleben wir den Ausbau Marburgs zur Wallfahrtsstätte der hl. Elisabeth als Bestandteil einer gezielten Politik des Deutschen Ordens, der »kurz vor der Mitte des 13. Jahrhunderts auf dem Wege war,

zu einem kaiserlich-thüringischen Orden zu werden« (S. 53). Sozialgeschichtliche Untersuchungen zeigen, daß die Ordensmitgliedschaft zunächst nicht dem Adel vorbehalten war, sondern die Ritter zu einem erheblichen Teil aus der Schicht der Reichsministerialen aufstiegen.

Im Mittelpunkt der Betrachtung des Verfassers steht die Geschichte des preußischen Deutschordensstaates. »Die Anfänge der Herrschaftsbildung in Preußen« (Kap. 3) setzen die Übertragung der Kreuzzugs-idee von Palästina auf die Heidenmission in Nordosteuropa voraus, wie sie 1147 bei der Werbung für den zweiten Kreuzzug tatsächlich erfolgte. Bemerkenswert sind die wiederholten, wenn auch häufig vergeblichen Mahnungen des Papstes, die Bekehrung nicht mit politischer Unterwerfung zu verbinden. »Die Eroberung Preußens« (Kap. 4) zeigt denn auch die Spannung zwischen der typisch mittelalterlichen Kriegsführung – »Tötung der Männer, Versklavung der Frauen und Kinder, Vernichtung der Habe« (S. 107) – und den Bemühungen des Papstes um vertragliche Zusicherung von Freiheitsrechten für die Prussen. Kap. 5 über »Die neue Besiedlung Preußens« schildert das Vorgehen des Ordens auf dem Hintergrund der neuesten sozialgeschichtlichen Forschungsergebnisse als typisch für die Expansions- und Siedlungsbewegung des 13./14. Jahrhunderts. Mit der Eroberung der christlichen Pomerellen Anfang des 14. Jahrhunderts trat das Ziel der Heidenmission eklatant hinter der Machtpolitik des Deutschen Ordens zurück; der langwierige Konflikt mit Polen begann (Kap. 6). Die Kreuzzüge gegen die Litauer (Kap. 7), in zeitgenössischen Gedichten besungen, waren nur vorübergehend wahrhaft Heidenkriege. Nach der Bekehrung des litauischen Fürsten Jagiello kam es zu einer polnisch-litauischen Union (Kap. 8), die vom Deutschen Orden mit allen Mitteln bekämpft wurde, da sie seine Existenzberechtigung in der Region infragestellte. Der Sieg des polnisch-litauischen Heeres bei Tannenberg/Grunwald 1410, in der polnischen Geschichte immer noch lebendig präsent (Grunwaldbrücke in Krakau; Gründung einer Vereinigung »Grunwald«), markiert den äußeren Auftakt des Niedergangs. Kap. 9 zeigt auf, wie »Die inneren Strukturen des Ordensstaates Preußen im 14. und frühen 15. Jahrhundert« an der typischen Sozialentwicklung der Zeit Anteil hatten. Im 15. Jahrhundert (Kap. 10) stellten sich die auch andernorts typischen Konflikte zwischen Landesherrn und Ständen ein und zersetzten von innen die verbliebenen besonderen rechtlichen und sozialen Strukturen eines Ordensstaates. Der »Staatsstreich von 1525« (S. 219), in dem der neue Hochmeister Albrecht von Brandenburg nach Beratung mit Luther und ohne nennenswerten Widerstand Preußen in ein erbliches Herzogtum umwandelte, vollzog sich folgerichtig. Der Deutschmeister übernahm in der Folge administrativ die Aufgaben des Hochmeisteramtes (Kap. 11). Die einschneidenden Verluste brachten nicht zuletzt den Gewinn der »Rückkehr zu geistlichen Pflichten« (S. 229) mit sich, so daß der Orden, mehrfach reorganisiert, bis heute fortbesteht.

Die Geschichtsschreibung zum Thema, insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert (Kap. 12), schwankt zwischen den Extremen der Glorifizierung nationalen Deutschtums (Heinrich von Treitschke, S. 242) und Horrorvisionen nationaler polnischer Geschichtsschreibung. Die politische Brisanz der Thematik nötigt den Verfasser immer wieder zu Reflexionen über die Aufgaben und Versuchungen des Historikers. So moniert er die »Illusion, man könne Geschichte dadurch ungeschehen machen oder einklagen, daß man die Unrechtmäßigkeit unglücklicher Ereignisse feststellt« (S. 88). Seine eigenen Interpretationen liefern gelungene Ergebnisse der Bemühung, »von der Kenntnis dessen, was später geschehen ist, abzusehen und die damalige Situation zu rekonstruieren« (S. 144). Das bewährt sich etwa im Hinblick auf so bedeutende Männer wie Friedrich II. und den Hochmeister Hermann von Salza, die »von vielen ihrer Zeitgenossen nicht mit dem Respekt betrachtet wurden, den ihnen spätere Handbuchverfasser entgegenbrachten« (S. 84). Eine solch unpolemische, abgeklärte Ironie tut wohl, läßt sie doch durch die Fülle des Wissens immer wieder die Frucht der Weisheit durchscheinen.

Barbara Hallensleben

GIANCARLO ROCCA: Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX. Roma: »Claretianum« und Edizioni Paoline 1992. 408 S. Kart.

Der Verfasser Giancarlo Rocca ist Direktor des DIP, des Dizionario degli Istituti di Perfezione, dessen neunter und letzter Band gegenwärtig in der Endphase der Redaktion steht. Als Kanonisten, Autor zahlreicher Artikel über Gemeinschaften gottgeweihten Lebens und Verfasser mehrerer profunder Abhandlungen zur neueren Ordensgeschichte mußte es Rocca reizen, die obige Thematik einmal im Gesamtzusammenhang darzustellen. Gegenstand der Untersuchung ist die religiöse, ein gottgeweihtes Leben führende Frau in allen kirchenrechtlichen Varianten: die Nonne, die Oblatin und Terziarin, die Pinzochera, die Schwester (als Mitglied einer religiösen Kongregation oder eines Säkularinstituts) und

schließlich die in einer der nach 1960 entstandenen »neuen Gemeinschaften« lebende Frau. Rocca vergleicht den Status der Religiosa mit der Stellung der Frau in der Gesellschaft, beschreibt die seit 1800 erfolgte emanzipatorische Entwicklung und stellt immer wieder die Frage nach den Wechselwirkungen zwischen dem Leben der Orden und den gesellschaftlichen Veränderungen.

Der Verfasser beschränkt seine Untersuchung auf die Ordensfrauen in Italien im 19. und 20. Jahrhundert und unterscheidet hier drei wichtige Etappen der Erneuerung. Die erste Etappe (um 1800–1850) brachte die Form der religiösen Kongregation, und was das Kirchenrecht in der Folge näher definierte, war bloß eine Weiterentwicklung der bereits am Anfang des Jahrhunderts grundgelegten Prinzipien. Die zweite Etappe, welche um 1900–1915 die Möglichkeit eines institutionellen Neubeginns eröffnete, fiel zeitlich mit der Schlußphase der ersten feministischen Bewegung in Italien zusammen. Ihre katholischen Hauptvertreterinnen in Mailand, Adelaide Coari, Elena da Persico und Elisa Salerno, legten den Grund zu den künftigen Säkularinstituten, d. h. einem gottgeweihten Leben in der Welt. Die dritte Etappe der Erneuerung des weiblichen Ordenswesens in Italien wurde um 1950 von Papst Pius XII. selbst initiiert. Zu institutionellen Änderungen kam es jedoch erst anfangs der 1960er Jahre, als die ersten sogenannten »neuen Gemeinschaften« (Focolarini, Gründungen im Geist Charles de Foucaulds u. a.) gegründet wurden.

Das Buch ist in sieben Teile gegliedert. Der erste Teil behandelt die allgemeinen Voraussetzungen, welche weibliches Ordensleben seit dem 16. Jahrhundert bestimmten, und endet mit reichen statistischen Angaben zu den Klöstern und allen anderen religiösen Gemeinschaftsformen in Italien (1801–1973). Den folgenden fünf chronologischen Teilen liegt ein ähnliches Aufbauschema zugrunde. Zunächst wird immer der institutionelle Rahmen abgesteckt, der Verfasser beschreibt hier die vielfältigen kirchenrechtlichen Formen weiblichen Ordenslebens. Ein zweiter Abschnitt gilt den von den Gemeinschaften gegründeten Werken, ihrem sozialen Apostolat und Einsatz. In einem dritten, jeweils mit »Gesamtschau« bezeichneten Abschnitt vergleicht Rocca die religiösen Institute mit dem Stand und den jeweiligen Auffassungen der Frauenbewegung in Italien.

Im siebten Teil des Buches, einer Zusammenfassung der Ergebnisse, betont der Verfasser die Wechselwirkung zwischen gesellschaftlichen Faktoren, Frauenbewegung und institutionellen Änderungen. Bevor sich die feministische Bewegung im ausgehenden 19. Jahrhundert für die Frauenemanzipation einzusetzen begann, haben die Schwestern der religiösen Kongregationen durch ihr soziales Wirken entscheidend dazu beigetragen, daß der Frau neue Möglichkeiten der Arbeit, Ausbildung und Selbstbestimmung zugestanden wurden.

Roccas Darstellung über das weibliche Ordenswesen in Italien besticht durch meisterhaften Umgang mit der neuesten kanonistischen, allgemeinhistorischen und frauengeschichtlichen Literatur. Der Autor arbeitet mit dem Mittel des Vergleichs zwischen den verschiedenen Epochen, Ländern und Regionen (Unterschiede zwischen Nord- und Süditalien). Die reichhaltige Bibliographie zum Thema, ein Register der religiösen Institute sowie ein Register der Personen, Orte und Sachbegriffe machen das Buch zu einem willkommenen Hilfsmittel der neueren Ordensforschung.

Patrick Braun

Severino Fabriani nel bicentenario della nascita. Il suo tempo e l'educazione dei sordomuti. Convegno di studi, Modena, 16–17 ottobre 1992. Modena: Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti 1994. 403 S. Kart.

Der 200. Geburtstag des Gründers der »Figlie della Provvidenza di Modena«, Severino Fabriani (1792–1849), war Anlaß einer 1992 in Modena durchgeführten Studientagung. Von den vorgetragenen Referaten werden in den nun vorliegenden Tagungsakten 15, zum Teil in stark erweiterter Form, abgedruckt. Ziel der Tagung war es, Fabrianis Persönlichkeit und das historische Umfeld, in dem er wirkte, der Öffentlichkeit vorzustellen.

Severino Fabriani hat als Gründer einer Frauenkongregation und als Pionier auf dem Gebiet der Taubstummenziehung bleibende Bedeutung erlangt. Schon 1813, ein Jahr vor seiner Priesterweihe, wurde er mit der Erteilung des Physikunterrichts am bischöflichen Seminar zu Modena beauftragt, 1821 wurde er Mitglied der dortigen »Accademia di scienze, lettere e arti«. Als engagierter akademischer Lehrer hat Fabriani mehrere Arbeiten theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Inhalts veröffentlicht. Zu seiner besonderen caritativen Berufung gelangte er aufgrund eines eigenen körperlichen Leidens. 1820 hatte er aus gesundheitlichen Gründen das Seminar verlassen. Als eine Erkrankung der Stimmbänder 1822 zum Verlust der Sprechfähigkeit führte, mußte er auch den Physikunterricht aufgeben.

Seit 1817 führten einige fromme Frauen von Modena eine caritative Schule für »arme Mädchen des Volkes«. Die Frauen hatten sich unter der Leitung des Priesters Luigi Reggianini zu einer Pia Unio mit dem Namen »Figlie di Gesù« zusammengeschlossen. 1822 wurden unter den Mädchen auch zwei kleine Taubstumme aufgenommen, derer sich Fabriani mit besonderem pädagogischen Geschick annahm. Als die Zahl der taubstummen Schülerinnen stieg, errichtete man mit Unterstützung des Herzogs Francesco IV. ein von der Schule getrenntes Taubstummeninstitut und vertraute dessen Leitung Fabriani an. Verschiedene Schwierigkeiten führten 1828 zur Auflösung der Gemeinschaft der Figlie di Gesù. Um sein Institut vor einem ähnlichen Schicksal zu schützen, entwickelte Fabriani den Plan, mit drei der verbleibenden Schwestern und weiteren Lehrerinnen eine Frauenkongregation zu gründen, der er den Namen »Figlie della Provvidenza per le Sordomute« gab. In engem Einvernehmen mit der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit entwarf Fabriani eine Regel. Herzog Francesco IV. billigte 1844 die Regel uneingeschränkt und stattete das Taubstummeninstitut mit Gebäude und Einkünften aus. Luigi Reggianini, der inzwischen zum Erzbischof von Modena ernannt worden war, bemühte sich beim Hl. Stuhl um die Approbation der Kongregation. Diese wurde 1844 ein erstes Mal und 1845 von Gregor XVI. persönlich erteilt.

Die Beiträge erhellen einerseits die gesellschaftlichen und kirchlichen Zustände im Herzogtum Modena zur Zeit der Restauration, andererseits die verschiedenen Tätigkeits- und Wissensgebiete des Gründers der Töchter von der Vorsehung. Sie unterstreichen die Originalität Fabrianis als Erzieher und Lehrer der Taubstummen, für die er unter anderem eine besondere italienische Grammatik entwickelte. Wer sich wissenschaftlich mit der Taubstummenfürsorge im 19. Jahrhundert befaßt, wird zu diesen gediegen edierten Tagungsakten greifen müssen. Dem allgemein an der Geschichte der Kongregationen Interessierten bieten sie anschauliches Vergleichsmaterial.

Patrick Braun

ARMIN KOHNLE: Abt Hugo von Cluny (1049–1109) (Beihefte der Francia, Bd.32). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1993. 394 S., 2 Stammtafeln, 3 Karten. Geb. DM 116.–.

Die anzuzeigende hervorragende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung einer bei Hermann Jakobs 1991 eingereichten Heidelberger Dissertation. Seit dem »hagiographisch« orientierten Buch von L'Huilliers von 1888 ist kein Versuch zu einer Biographie des heiligen Abtes Hugo von Cluny mehr unternommen worden. Die seither sehr rege Erforschung der burgundischen Abtei und ihrer Wirkung besonders in der deutschen Mediaevistik ließ einen neuen Anlauf deshalb als angezeigt und lohnend erscheinen. Günstig erscheint einem solchen Versuch auch, daß die lange totgesagte Biographie in gewandelter Form in der internationalen Mediaevistik wieder Aufwind bekommen hat, v. a. seit renommierte französische Forscher (Jacques Le Goff, Bernard Guenée, Jean Favier) sich ihr zugewandt und ihr neuerdings die Weihen der Annales verliehen haben. Indessen lassen sich hochgeschraubte Anforderungen an eine moderne Biographie schon aufgrund der lückenhaften Quellenlage nur für ganz wenige Persönlichkeiten des Mittelalters erfüllen. Jacques Le Goff hat sich mit König Ludwig IX. von Frankreich eine solche Ausnahmestellung vorgenommen.

Der bekanntlich außerordentlich reiche und recht gut erschlossene Urkundenbestand Clunys und der von ihm abhängigen Klöster sowie zahlreiche weitere Quellen vermögen im Falle Abt Hugos keine ebenso tragfähige Basis abzugeben, da in ihnen die Persönlichkeit hinter den Funktionen völlig zurücktritt. Selbstäußerungen sind rar, und die hagiographischen Quellen, die der Verfasser m. E. zu oft für bare Münze nimmt, geben ein gefärbtes und stilisiertes Bild. So könnte z. B. die finstere Ablehnung der religiösen Vokation Hugos durch seinen Vater Dalmatius und umgekehrt die Förderung derselben durch die Mutter in der topischen Tradition solcher Konfliktdarstellungen stehen. Aufgrund der Quellenlage ist Kohnles Buch deshalb keine Biographie im engeren Sinne, sondern eher eine Geschichte Clunys und seines Klosterverbandes zur Zeit Hugos und eine Geschichte der politischen Tätigkeit dieses bedeutenden Abtes innerhalb und außerhalb dieses Verbandes. Die Quellen lassen es nicht zu, die Entwicklung der Persönlichkeit zu verfolgen, deshalb bleibt auch die Mitte der vielen Ereignisse und Prozesse zu schwach konturiert, um eine Einheit in der Darstellung der vielen angeschnittenen Themen zu stiften.

Der Autor versucht, diese Schwierigkeit zu meistern durch eine Gliederung des disparaten Stoffes in drei Themenkomplexe. Der erste behandelt Hugos Leistungen für die Abtei Cluny selbst, der zweite seine Rolle in der Kirchenreform und der dritte seine Tätigkeit im Rahmen des entstehenden cluniazensischen Ordensverbandes. Vorangestellt ist ein kurzes Kapitel über Herkunft und erste Jahre Hugos in Cluny. Nach den Hauptteilen schließt sich ein Epilog über seine letzten Jahre und seine Heiligsprechung an.

In der Einleitung wird die Zeit des langen Abbatiaats Hugos (1049–1109) als Höhepunkt in der Geschichte Clunys geschildert. Die beiden ersten Kapitel behandeln die Herkunft, das verwandtschaftliche Umfeld und das Wirken Hugos in der Abtei Cluny selbst. Besonders der Ausbau des »gigantischen«, in neuerer Zeit von Joachim Wollasch und seinen Schülern in vielen Facetten untersuchten Gedächtniswesens wird als seine Leistung herausgestellt, daneben die Errichtung des gewaltigen Neubaus Cluny III, der als »Symbol für das Prestige, den Wohlstand und das Selbstbewußtsein des cluniazensischen Mönchtums im ausgehenden 11. Jahrhundert« (S. 63) charakterisiert wird. Beachtung findet dabei allerdings auch, daß damit die materiellen Möglichkeiten der Abtei überfordert wurden und der Grund gelegt wurde für die späteren finanziellen Probleme insbesondere zur Zeit des Petrus Venerabilis, welche Georges Duby meisterhaft beschrieben hat.

Die schwierige Stellung Hugos als Kirchenreformer und Taufpate Heinrichs IV. zwischen Papsttum und salischem Kaiserhaus hat die Forschung schon oft beschäftigt. Die berühmte Intervention zugunsten des Kaisers in Canossa hat bezeichnenderweise in den cluniazensischen Quellen kaum Niederschlag gefunden. Ganz einseitig ist die Quellenlage bezüglich des Verhältnisses Hugos zu den Päpsten. Während eine ganze Reihe päpstlicher Schreiben an den Abt überliefert ist, hat sich nur ein einziger Brief Hugos an einen Papst – den ehemaligen Cluniazensermönch Urban II. – erhalten. Das seit langem bekannte Ausscheiden Hugos aus dem Kreis der führenden Reformmänner zur Zeit Papst Gregors VII. wird von Kohnle konstatiert, aber nur zurückhaltend kommentiert. Sollte den besonnenen Abt die schroffe Art dieses Papstes abgestoßen haben, die sich auch in zwischen höchstem Lob und schärfstem Tadel schwankenden Urteilen über den Cluniazenserabt selbst äußerte? Weshalb für Hugo die Absetzung des Papstes 1076 – trotz einer langen Reihe früherer Papstabsetzungen – »ein ungeheuerliches Sakrileg« gewesen sein mußte, begründet Kohnle nicht weiter. Das wirklich Neue und Unerhörte war doch wohl umgekehrt die Absetzung des Kaisers durch den Papst. Schwierig gestaltete sich auch das Verhältnis Hugos zum päpstlichen Legaten Hugo von Die, der zeitweise den gesamten französischen Episkopat gegen sich aufbrachte. Die Konflikte Clunys mit dem Diözesanbischof von Mâcon und das damit eng verknüpfte Problem der cluniazensischen Exemtion ist seinerzeit in größerem Zusammenhang von H. J. E. Cowdrey hervorragend dargestellt worden. Daß Cluny bei der Organisation der Reconquista keine bedeutende Rolle gespielt hat, wird man aufgrund der neueren Literatur nicht bestreiten wollen (S. 95). Hingegen fragt es sich, ob damit auch gleich Clunys Beitrag für die Schaffung einer neuen Kriegerethik mit Delaruelle zurückzuweisen sei: Die Vita Geraldii ducis Aureliacensis Odos von Cluny war dabei doch wohl ein Meilenstein.

Die cluniazensische Ordensbildung ist in der Forschung schon oft diskutiert worden, wobei auch charakteristische Unterschiede zwischen französischen und deutschen Autoren zutage traten. Während einige deutsche Historiker es überhaupt ablehnen, von einem Cluniazenserorden zu sprechen, tendieren französische Gelehrte dazu, die Anfänge der cluniazensischen Ordensbildung in die Anfänge Clunys zurückzusetzen bis hin zum Testament Abt Bernos von 926. Die Rolle Abt Hugos bei der Verrechtlichung der Beziehungen Clunys zu den von ihm reformierten bzw. gegründeten Klöstern, der unter Hugo aufkommende Wille, den Zusammenhalt des cluniazensischen Verbandes durch rechtliche Unterwerfung der angegliederten Klöster zu festigen, ist von Wollasch schon 1973 zurecht betont worden. Kohnle verfolgt diese Bestrebungen im Einzelnen, beschreibt das Ausgreifen Clunys in alle Himmelsrichtungen in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und kommt zu dem Ergebnis, daß eine zentralistische Tendenz, wie sie v. a. Kassius Hallinger betont (und scharf kritisiert) hat, unbestreitbar sei, daß aber der Freiraum der Vorsteher angegliederter Klöster doch groß blieb. Von einer erdrückenden Abhängigkeit kann demnach keine Rede sein. M. E. kann man erst zur Zeit des Abtes Petrus Venerabilis in den 1130er Jahren davon ausgehen, daß die Cluniazenser sich selbst als eine von den übrigen schwarzen Mönchen unterschiedene Ordensgemeinschaft verstanden haben. Die institutionelle Verfestigung zu einem Orden mit entsprechenden Organen (regelmäßig tagendes Generalkapitel mit Definitoren, Provinzeinteilung mit Kämmerern, regelmäßige Visitationen) erfolgte ohnehin erst lange nach Hugos Wirken aufgrund des zisterziensischen Vorbilds.

Im Epilog untersucht Kohnle die hagiographische Literatur über Hugo, die im Zuge seiner Heiligsprechung entstanden ist, und unterstreicht dabei die zentrale Bedeutung der Vita Gilos. Im Anhang finden sich Regesten der Korrespondenz Abt Hugos sowie ein neues Itinerar des Abtes.

Man wird an dem Buch v. a. schätzen, daß der Verfasser aus umfassender Kenntnis der Literatur zu allen Einzelfragen den letzten Stand der Diskussion kritisch referiert. Auf sehr gedrängtem Raum wird eine Fülle von einzelnen Fragen abgehandelt, über welche bereits hunderte von Seiten geschrieben worden

sind. Offene und kontroverse Probleme werden als solche klar herausgearbeitet. Deshalb ist es gewiß kein Mangel, wenn die vom Verfasser vorgeschlagenen Lösungen sicher nicht in jedem Fall die Zustimmung aller Forscher finden werden. Das Buch wird jedenfalls jedem, der sich mit Cluny in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts beschäftigt, unentbehrlich sein.

Gelegentlich finden sich sachliche Unstimmigkeiten. Angesichts der Fülle der von Kohnle einbezogenen Literatur wäre es kleinlich, diese systematisch aufführen zu wollen. Nur ein paar Beispiele betreffend die Schweizer Klöster mögen hier angefügt werden, mit dem Hinweis, daß der Cluniazenserband der *Helvetia Sacra*, der 1991 erschienen ist, vom Verfasser noch nicht berücksichtigt wurde. Falsch ist es natürlich, Peterlingen und Romainmôtier als »Klöster im deutschsprachigen Raum« zu bezeichnen (S. 138), für welche Hugo in seinen Anfangsjahren ein besonderes Interesse gezeigt haben soll. Zu dem Irrtum mag die bei deutschen Autoren offenbar einfach nicht auszurrottende, den Schweizern inzwischen geradezu unverständliche deutsche Form des Ortsnamens »Peterlingen« für Payerne (lat. *Paterniacum* von *Paternus*) beigetragen haben. Payerne liegt im französischsprachigen Gebiet, aber im burgundischen Teil des Reichs. Merkwürdigerweise heißt dann das an der Sprachgrenze liegende Münchenwiler bei Kohnle Villars-les-Moines (S. 144). Den Unkundigen in die Irre führen könnte es, wenn mitten im Gründungsbericht des Klosters Rüeeggisberg und in sprachlich enger Verbindung die Feststellung getroffen wird, Abt Hugo habe Heinrich IV. 1072 in Worms gesehen, »und hier könnten die wesentlichen Absprachen für eine verstärkte Gründungstätigkeit Clunys im Gebiet rechts des Rheins getroffen worden sein« (S. 141). Rüeeggisberg liegt natürlich, was die sprachlich und darstellerisch ungeschickte Verbindung verunklären könnte, sehr deutlich und weit *links* des Rheins! Der Verfasser des Artikels über die frühe Zeit des Klosters Romainmôtier in *Helvetia Sacra* III/1 heißt nicht Contat, sondern Coutaz (S. 139). Im Zusammenhang mit der Frage der Ordensbildung wird zwar der Abt Odilos für Romainmôtier und Payerne diskutiert (S. 140), nicht aber die dabei wichtige Tatsache, daß die Mönche von Romainmôtier mit denjenigen von Cluny einen einzigen Konvent bilden. Ob die Rolle Bischof Burchards von Basel richtig gezeichnet ist, erscheint mir diskutabel. Sein Zutun beim frühen Vorstoß Clunys in seine Diözese läßt sich aus den Quellen nicht erweisen; aus der Besitzgeschichte ergeben sich sogar Indizien eines Interessensgegensatzes (s. *Helvetia Sacra* III/2, S. 149f.). Daß der Erwerb des Klosters St. Alban von Basel durch Cluny als »späte Frucht der Wirksamkeit Ulrichs« von Cluny zu betrachten sei, halte ich für eine quellenmäßig nicht belegbare Vermutung, ja für unzutreffend.

Hans-Jörg Gilomen

BRUNO GREIS: Kloster Einsiedeln. Porträt einer Benediktinerabtei. Mit einem Vorwort von Abt Georg Holzherr. Fotografiert von Werner Richner. Solothurn und Düsseldorf: Benziger Verlag 1994. 118 S. Geb. DM 39,80.

Von den großen Benediktinerabteien in Süddeutschland und in der Schweiz überlebte allein das Stift Einsiedeln die verschiedenen Säkularisations-Wellen des 19. Jahrhunderts. In Oberbayern, in Franken und in Oberschwaben wurde bekanntlich zu Beginn des 19. Jahrhunderts *tabula rasa* gemacht; um dieselbe Zeit ging auch St. Gallen als klösterliche Gemeinschaft unter. Im Jahre 1841 wurde der Konvent von Muri ins Exil gejagt. Durch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu in der Schweiz und der damit verbundenen Auflösung der Jesuiten-Gymnasien erhielt die Stiftsschule von Einsiedeln (nebst der von Engelberg) überdies die Funktion eines Elitegymnasiums der katholischen Schweiz.

Für die Konventsmitglieder ergeben sich so viele Möglichkeiten des Wirkens: Wallfahrtsseelsorge, Betreuung der zahlreichen inkorporierten Pfarreien, Gymnasialunterricht, theologische Hauslehranstalt, Landwirtschaft, Verwaltung der alten Bibliothek und eines ansehnlichen Archivs; dazu kommen die Statthaltereien und Propsteien, d. h. auswärtige Verwaltungszentren, die das Kloster bis heute halten konnte. Vermerkt sei noch, daß der Abt als *Abbas nullius* Mitglied der Schweizer Bischofskonferenz ist. Auffällig ist die Größe des Konvents. Darunter sind viele junge, interessante Gesichter, auch dies ein Indiz dafür, daß ein Kloster mit einer solch breiten Palette an Aufgaben vielfältige Entfaltungsmöglichkeiten bietet.

In einem gefällig aufgemachten Band stellt Bruno Greis, lange als Journalist arbeitend, seit 1990 Mönch in Einsiedeln, das Leben im Kloster vor. Als Gliederungsschema hat er die kanonischen Tagzeiten gewählt: *Matutin*, *Laudes*, *Terz* usw. Illustriert wird der Text durch 60 Farbbilder; eigens von Werner Richner aufgenommen.

Die vorzügliche Ausstattung empfiehlt den Band als Geschenk. Er ist sicherlich auch eine willkommene Erinnerung für all jene, die den alten Marienwallfahrtsort der Alemannen aufsuchen.

Rudolf Reinhardt

JOHANNES DUFT: Die Abtei St. Gallen. Bd. III: Beiträge zum Barockzeitalter. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994. 308 S., 56 Abb. Geb. DM 68.–.

Mit dem vorliegenden Band zum Barockzeitalter bringt der ehemalige St. Galler Stiftsbibliothekar Johannes Duft seine Trilogie gesammelter (und zum Teil stark überarbeiteter) Aufsätze zur Geschichte der Abtei St. Gallen zu einem glücklichen Abschluß. Nach Beiträgen zur Erforschung der im St. Galler Stiftsarchiv überlieferten Handschriften (Bd. 1, besprochen in RJKG 10, 1991, S. 306 f.) und zur Kenntnis wichtiger Persönlichkeiten des mittelalterlichen Klosters (Bd. 2, besprochen in RJKG 11, 1992, S. 381 f.) rundet der vorliegende Band das Bild mit Aufsätzen zur zweiten Blüteperiode des Klosters, dem Barockzeitalter, ab. Dabei behandelt der Verfasser unter dieser Epoche Themen vom ausgehenden 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert.

Den ersten Teil des wie seine Vorgänger schön aufgemachten und reich bebilderten Bandes bilden Abhandlungen zu Institutionen der barocken Abtei. Hier wird der Leser zunächst auf einen einführenden Rundgang durch die Schweizer Klosterbibliotheken des 17. und 18. Jahrhunderts geführt (S. 15–29), wobei sich zeigt, daß nur die Benediktiner und Zisterzienser in der Schweiz Bibliotheken zum Zwecke wissenschaftlicher Forschung aufbauten, während der Bücherbestand anderer Orden meist nur der geistlichen und pastoralen Praxis genügen wollte.

Der zweite Aufsatz handelt von der staatsbildenden Funktion der Abtei (S. 30–41), also von der Weise, wie das Kloster zur politischen Größe wurde. Wichtig war hier zunächst die Privilegienerteilung durch die fränkischen Könige, durch welche St. Gallen 854 zum Reichskloster wurde. Von Bedeutung waren sodann die umfassenden Schenkungen durch alemannische Grundbesitzer, die nicht nur aus rein spirituellen Motiven, sondern durchaus auch aus politischem Kalkül handelten: Es ging darum, ein Gegengewicht zum Zentralismus der fränkisch-karolingischen Herrscher zu schaffen. Durch die Schenkungen, dokumentiert in 700 heute noch erhaltenen Traditionsurkunden, gewann der Klosterstaat rasch an geographischer Ausdehnung. Um 900 hatte die Abtei einen Besitzstand von 4000 Hufen mit 160000 Jucharten und 1897 Zinsbauern. Die Grenzen zwischen Grundherrschaft und Landeshoheit waren dabei fließend.

Die folgenden beiden Beiträge enthalten je einen Überblick über die Baugeschichte der Stiftskirche und der Stiftsbibliothek (S. 42–60 und S. 61–78). Beide wurden in ihrer heutigen, barocken Form unter Fürstabt Cölestin Gugger von Staudach (1740–1767) verwirklicht. Die Auswertung seiner Tagebucheinträge und Korrespondenz zeigt dabei, daß neben den bekannten Baumeistern Peter Thumb und Johann Caspar Bagnato bei Planung und Ausführung der Arbeiten auch dem sankt-gallischen Klosterbruder Gabriel Loser (1701–1785) eine wesentliche Rolle zukommt, so daß das Etikett einer »blassen Figur«, mit der ihn die bisherige Kunstgeschichtsschreibung versehen hat, keineswegs zutrifft.

Nach Beiträgen zu barocken Bilderzyklen (S. 79–94) und zur barocken Dichtkunst im Kloster (S. 95–103) werden im zweiten Teil des Buches einzelne Persönlichkeiten dieser Zeit vorgestellt, so zunächst der Kirchenreformer Karl Borromäus (S. 107–117), der 1570 anlässlich einer Reise nach Hohenems während zweier Tage das Kloster besuchte. Was er hier sah, gefiel ihm (in Verkennung der lokalen Verhältnisse) nur mäßig, zumal das Kloster noch nicht in der Lage war, in allem den Postulaten des tridentinischen Reformkonzils nachzuleben. Sogar gemeinsame Tafelrunden mit den Vertretern der reformierten Stadt wurden im Kloster abgehalten! Kein Wunder, daß Borromäus es vorzog, statt durch die neugläubige Stadt durch ein besonderes, direkt in die fürstäbliche Landschaft führendes Tor in der Klostermauer von dannen zu ziehen.

Zur Darstellung kommen im folgenden Fürstabt Gallus Alt (S. 118–129), Fürstabt Cölestin Gugger (S. 130–142), der »Bautheoretiker« Gabriel Hecht (S. 143–153) und der »Baupraktiker« Gabriel Loser (S. 154–164), sowie die Stiftsbibliothekare Pius Kolb (S. 165–173), Johann Nepomuk Hauntinger (S. 174–182), Ildefons von Arx (S. 183–202) und Franz Weidmann (S. 203–211). Auf von Arx ist hier noch einzugehen. Obwohl er von seinem Abt stets mit unbedeutenden Pfarrstellen abgespeist worden war und erst mit 72 Jahren Stiftsbibliothekar wurde, hat er zusammen mit seinem Vorgänger Hauntinger ganz wesentlich zur Einführung von Bibliothek und Archiv in die Mediävistik beigetragen. Dies zunächst durch seine Mitarbeit an den Monumenta Germaniae historica, in deren ersten beiden Bänden (1826 und

1829) er die wichtigsten Geschichtsquellen des Klosters von seinen Anfängen bis zum 13. Jahrhundert edierte. Dann aber auch durch die Sichtung und Sammlung von Textfragmenten aus der Spätantike und dem frühen Mittelalter, die oft im Spätmittelalter als Makulatur in Bucheinbände geklebt worden waren, durch die Inventarisierung und Katalogisierung des Handschriftenbestandes und schließlich durch die Lesbarmachung frühmittelalterlicher Palimpseste. Zu diesem Zweck entwickelte er eigene, aus der Sicht heutiger Konservierungstechnik vielleicht nicht ganz glückliche, für seine eigene Zeit jedoch sehr effiziente Methoden: »Geheimnis um alte verblichene Schriften wieder leslich zu machen: Nimm zerstoßene Galläpfel, wirf sie in Häfenbranntwein ein, und nach 24 Stunden bestreiche damit das Verblichene; wenn es wird trocken geworden seyn, wiederhole es wieder, und die Schrift wird können gelesen werden« (S. 192).

René Pahud de Mortanges

CHARTULARIUM SANGALLENSE, Bd. VII: 1348–1361. Bearbeitet von OTTO P. CLAVADETSCHER. St. Gallen; Sigmaringen: Herausgeber- und Verlagsgemeinschaft Chartularium Sangallense; Jan Thorbecke Verlag 1993. XXII, 701 S. Geb. DM 245,-.

Schon zweimal konnten wir in dieser Zeitschrift das neue Urkundenbuch für St. Gallen (Stift, Stadt, Landschaft) vorstellen: Bd. 8, 1989, S. 376f. (Bd. V) und Bd. 11, 1992, S. 380f. (Bd. VI). Intention, Vorgehen, Editionsgrundsätze und Anlage haben sich im neuen Band nicht verändert. Vorgelegt wurden die Urkundentexte 4063 bis 4777. Dazu kommen zwei Nachträge zu Band IV und VI. Im Anhang sind etwas mehr als einhundert Siegel abgebildet, jeweils mit dem Nachweis des Fundorts. Sorgfältig und sachgerecht gearbeitete Register erschließen die Texte. Dabei wurde das Wort- und Sachregister in ein lateinisches und ein deutsches geteilt.

Ausgewertet wurden 71 Archive und Handschriftenbibliotheken von unterschiedlicher Größe und Bedeutung; neben dem großen Stiftsarchiv St. Gallen wurde zum Beispiel auch das Klosterarchiv St. Katharina in Wil herangezogen, das nur eine Urkunde aus dem Jahre 1353 bietet. Das Verhältnis von lateinischen zu deutschen Urkunden war eins zu vier, ungefähr wie in Band VI. Verschieben hat sich aber der Anteil der bisher nicht edierten oder nur als Regest bekannt gewordenen Dokumente; er beträgt jetzt bereits dreißig Prozent.

Durch die großzügige Konzeption der Bände begegnen des öfteren auch Orte unserer Gegend, so die Bestätigung einer neuen Vikarie am Stift Sindelfingen durch den Konstanzer Generalvikar Otto von Rheineck im Jahre 1360, oder die Urkunde über den Bund der Städte Konstanz, St. Gallen, Schaffhausen, Ravensburg, Wangen, Pfullendorf, Überlingen und Buchhorn vom Jahre 1361. Auch die Rechts- und Verfassungsgeschichte dürfte nicht wenig vom vorgelegten Material profitieren. So schenkte Kaiser Karl IV. am 25. April 1361 dem Domkapitel von Konstanz das Patronatsrecht (Kirchensatz) der Pfarrkirche in Thal und bat gleichzeitig den Papst, »unionem, annexionem, dismembracionem et incorporacionem ... admittere et consummare«. Auch hier wird der Unterschied deutlich zwischen der Übertragung des Besitzes (durch Kauf, Tausch, Schenkung) und der nachfolgenden Inkorporation durch die Obrigkeit (Papst oder Bischof). Der zweite Teil des Rechtsgeschäftes war somit nichts anderes als die Bestätigung und Ratifikation durch den kirchlichen Oberen. – Nach den beiden Registern begegnen die Worte »Archidiaconus« und »Archidiaconalis« nur in sechs Urkunden, ein neuer Beweis für die geringe Rolle, welche dieses Amt im Gesamt der kirchlichen Verfassung spielte. Dabei handelte es sich in allen Fällen (z. B. bei Inkorporationen) um den Vorbehalt der Gebühren, die dem Archidiakon zustanden.

Rudolf Reinhardt

Kloster Seon. Beiträge zur Geschichte, Kunst und Kultur der ehemaligen Benediktinerabtei, hg. v. Bezirk Oberbayern durch HANS VON MALOTKI. Weissenhorn: Anton H. Konrad Verlag 1993. 444 S. Geb.

Durch die Jahrhunderte hat das ehemalige, kurz vor der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert entstandene Insel-Kloster Seon im nördlichen Chiemgau seine Idylle rund um den Klostersee bewahren können. Pfalzgraf Aribio I. errichtete in seinem väterlichen Erbe »Burgili« eine cella, die er dem hl. Bischof Lambert weihte und den Benediktinern übergab. Die von Aribos Familie gegründeten Abteien Moggio in Friaul, Millstatt und Eberndorf in Kärnten sowie Göß in der Steiermark zeugen von der weitausgreifenden Machtstellung dieser Fürstenfamilie, die sich in Seon ein großzügig mit Besitz ausgestattetes Hauskloster und eine Familiengrablege schuf. Das um 994 als Filiation des alten Reichsklosters St. Emmeram

ins Leben gerufene Kloster wurde zwar keine der herausragenden und mächtigen Abteien Bayerns, erlebte aber immer wieder Zeiten besonderen Glanzes, wovon etwa die hier angefertigten, prachtvollen Pergamenthandschriften zeugen, oder die bedeutenden Bauphasen des 12. und 15. Jahrhunderts, in denen die gotische Klosterkirche mit dem beeindruckenden Netzgewölbe und die Renaissance-Fresken entstanden. Der verheerende Brand von 1561 und der geistige Aufbruch der Gegenreformation weckten in besonderem Maße die Kräfte des Konventes. Ergebnis waren die im wesentlichen heute noch sichtbare barocke Klosteranlage und die ins Leben gerufene, bald vielbesuchte Wallfahrt Maria Eck, deren Mittelpunkt, eine der schönsten Bergkirchen des Alpenvorlandes, bis heute Scharen frommer Pilger anzieht.

In dieser Zeit der geistigen und kulturellen Hochblüte wurden gelehrte Seoner Patres zu tragenden Kräften der Salzburger Benediktiner-Universität wie des berühmten Barocktheaters, das in den Salzburger Festspielen fortlebt. Dort begann die Bekanntschaft mit dem Knaben Wolfgang Amadeus Mozart, die bald der hochstehenden Musikkultur des Chiemgau-Klosters neue Glanzlichter verlieh, wobei das bei den beiden Mozart wie bei Michael Haydn gleichermaßen hochgeschätzte Seoner Klosterbier nicht wenig zur Vertiefung der freundschaftlichen Bande beigetragen haben mag.

Die Säkularisation ließ auch das in voller Blüte stehende Kloster Seon nicht unversichert. In der Folge gefährdeten wechselvolle Schicksale die prächtige Klosteranlage mit ihren Bauten. Mit dem 1993 eröffneten neuen Kultur- und Bildungszentrum tritt die Geschichte Seons neu in das Blickfeld. Im vorliegenden, vom Anton H. Konrad Verlag (wie stets!) prächtig ausgestatteten Band ist sie von kompetenten Fachleuten, umrahmt von vielen beeindruckenden Abbildungen, »rechtzeitig« zum Millenium in allen ihren Aspekten beschrieben worden. Die einzelnen, jeder auf seine Weise ausgezeichneten Beiträge können hier nur angezeigt werden.

Nach Vor- bzw. Geleitworten vom Herausgeber *Hans von Malotki* und *Odilo Lechner OSB*, Abt von St. Bonifaz (München) und Andechs, beschreibt *Helmut Wütmann* einfühlsam und gekonnt »Benediktinisches Land – gesegnet Land. Die Landschaft um Kloster Seon im Spiegel historischer und zeitgenössischer Quellen« (S. 17–44). In gewohnter Meisterschaft führt *Friedrich Prinz* in »Mönchtum und Kultur. Die frühmittelalterlichen Grundlagen« ein (S. 45–54), stellt *Heinz Dopsch* »Die Aribonen – Stifter des Klosters Seon« vor (S. 55–92). Dem schließt sich ein sorgfältiger historischer Abriss über »Das Benediktiner-Kloster in Seon« von *Eva-Maria Zehetmair* an (S. 93–116), die auch die »Äbteleiste. Von der Gründung bis zum Ausgang des Mittelalters« zusammengestellt hat (S. 117–122). »Die Seoner Äbte vom 16. Jahrhundert bis zur Säkularisation des Klosters 1803« stellt *Hans Roth* in seinen treffenden Lebensbildern vor. *Klaus Wollenberg* beleuchtet interessante »Aspekte der Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Klosters Seon« (S. 151–165). Nicht weniger wichtig und allesamt wissenschaftlich bestens fundiert sind auch die übrigen Beiträge von *Ferdinand Steffan* (»Vier Steine sind dort gefunden und nach Seon ins Kloster überführt worden...« [Aventin]. Denkmalpflege im Kloster Seon zu Beginn des 17. Jahrhunderts«, S. 167–176), *Gude Suckale-Redlefsen* (Die Buchmalerei in Seon zur Zeit Kaiser Heinrichs II., S. 177–204, mit sehr schönen, größtenteils farbigen Abbildungen), *Volker Liedke* (Die mittelalterlichen Grabdenkmäler des Klosters Seon, S. 205–254), *Walter Brugger* (Die Bau- und Kunstgeschichte des Klosters Seon, S. 255–316), *Hans Pömbacher* (Die schönste Kunst im Schreiben. Literaten und Literaturpflege in Seon von 1600 bis 1800, S. 329–346), *Robert Münster* (Die Musik im Kloster Seon, S. 347–358), *Karl Maureen* (Die Orgeln der Klosterkirche Seon, S. 361–364), *Hans-Jürgen Schubert* (Seon als Kurort, S. 365–370), *Hans Hofer* und *Gerhart Nebinger* (Das herzogliche Haus Leuchtenberg und Seon, S. 371–383), *Yvonne E. Schmidt* (Das Kloster als Bildmotiv S. 385–414, mit hervorragenden Abbildungen), *Christian Soika* (Rund um den Klostersee – ein Bild der Landschaft heute, S. 415–422) und schließlich *Hermann Schuster* (Neues geistiges Leben in Seon. Die Restaurierung des Klosters Seon durch den Bezirk Oberbayern, S. 423–426). Ein präzis und bei derartigen Sammelbänden nicht unbedingt selbstverständliches Personen- und Ortsregister (S. 427–444) schließt den unser Wissen über das Kloster Seon, damit auch über die »Germania Benedictina« bereichernden, vorzüglichen Band ab. *Manfred Heim*

ANJA OSTROWITZKI: Die Ausbreitung der Zisterzienserinnen im Erzbistum Köln (Rheinisches Archiv, Bd. 131). Köln u. a.: Böhlau 1993. XXXIII, 205 S., 1 Faltkarte. Kart. DM 138.–.

1982 erschien der Zisterzienserband der *Helvetia Sacra* (siehe Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2, 1983, S. 279–281). Die darin veröffentlichte Einleitung zu den Zisterzienserinnenklöstern in der Schweiz (S. 507–574, von B. Degler-Spengler) stellte die bisherige Forschungsmeinung in Frage, der

Zisterzienserorden habe es ursprünglich abgelehnt, Frauenkonvente in seinen Verband einzubeziehen, und sich im 13. Jh. nur auf äußeren Druck hin dazu verstanden; die zisterziensischen Nonnenklöster seien daher etwas Ordensfremdes und entsprächen dem spirituellen Konzept der Zisterzienser im Grunde nicht. Der Befund von Degler-Spengler lautete, daß die Zisterzienser sich seit der Frühzeit des Ordens (seit 1120) an der Gründung von Frauenklöstern beteiligten und auch Formen des Ordensanschlusses für sie fanden. Die Beschlüsse des zisterziensischen Generalkapitels gegen die Inkorporation von Frauenklöstern im 13. Jh. (1220, 1228, 1251) beabsichtigten nicht deren Ordensausschluß, sondern im Gegenteil unter den Nonnenkonventen eine Selektion zu treffen, um die geeigneten in den Orden aufzunehmen.

Anja Ostrowitzki setzt sich in der Einleitung ihrer von Rudolf Schieffer, Bonn, betreuten Dissertation mit den Reaktionen auf die Ergebnisse von Degler-Spengler auseinander, die für das 13. Jh. im wesentlichen Zustimmung fanden, während für das 12. Jh. die Auffassung, der Zisterzienserorden habe die Integration von Frauenkonventen aus spirituellen Gründen abgelehnt, von einigen Autoren immer noch vertreten wird (S. 4 mit Anm. 15f.). Die Verfasserin erläutert sodann das Ziel ihrer eigenen Arbeit, einen regionalen Beitrag zur Geschichte der frühen Zisterzienserinnen zu leisten. Sie behandelt die zwischen 1188 und 1277 im damaligen Erzbistum Köln gegründeten 34 zisterziensischen Nonnenkonvente (gegenüber nur vier Mönchsabteien) und spannt dabei den zeitlichen Rahmen bis gegen 1300, als die Frage des Anschlusses der Frauenklöster an den Orden gelöst war. Die Studie setzt sich nach Übersichten über das vorhandene Material vor allem mit den Gründungs- und Inkorporationsvorgängen der Klöster und der *Cura monialium* auseinander.

Die hohe Zahl von mindestens 34 Frauenkonventen »Cisterciensis ordinis«, deren Gründungen im I. Kapitel chronologisch aufgelistet und im III. Kapitel eingehend untersucht werden sowie deren vergleichsweise frühe Entstehung – vor 1200: 2 Konvente; bis 1230: 8; zwischen 1230 und 1240: 12 (größte Dichte) – weisen das Erzbistum Köln als äußerst interessante Region aus, um den Forschungsfragen zu den frühen Zisterzienserinnen nachzugehen. Sie ist aussagekräftiger als die Zisterzienserinnenlandschaft Schweiz, denn dort wurden im selben Zeitraum – bis etwa 1280 – nur gerade halb so viele Zisterzienserinnenklöster gegründet, und sie entstanden mit einer Ausnahme, die nach neuen Forschungen ins 12. Jh. gehört (Bellerive), zögernd erst seit etwa 1230; die größte Gründungsdichte von 5–6 Konventen wurde in der Schweiz erst zwischen 1240 und 1250 bzw. 1250 und 1260 erreicht.

Im II. Kapitel setzt sich Ostrowitzki mit dem Wert und der Aussagekraft ihres Quellenmaterials auseinander. In der Hauptsache sind dies urkundliche Quellen, die Statuten des Generalkapitels und eine Anzahl »literarische Quellen« wie die Schriften des Caesarius von Heisterbach. Von besonderem allgemeinen Interesse sind die Feststellungen, daß und warum die Edition der Generalkapitelstatuten von Joseph-Marie Canivez (1933/35) in mehrfacher Hinsicht unvollständig ist, galt doch der Inkorporationseintrag in den Statuten lange Zeit als entscheidendes Kriterium dafür, ob ein Nonnenkloster als ordenszugehörig anzusehen sei.

Da der Statutenvermerk als ausschließlicher Beweis für die inkorporierte Stellung eines Klosters hinfällig ist, muß nach weiteren Kennzeichen gesucht werden, die die Ordensmitgliedschaft dokumentieren. Ostrowitzki wendet im IV. Kapitel, das von der Einbeziehung der kölnischen Nonnenklöster in den Zisterzienserorden handelt, die von Degler-Spengler entwickelten Kriterien an, nämlich päpstlicher Antrag auf Inkorporation, bischöfliche Exemtion, allgemeines Ordensprivileg, Amtieren eines Vaterabtes, Übernahme des Äbtissinentitels durch die Klostervorsteherin u. a. (die immer sorgfältig miteinander zu vernetzen sind), prüft sie am Kölner Material und bringt wichtige regionale Modifizierungen an. Zum Beispiel besitzt die Änderung des Vorsteherinentitels von *magistra* oder *priorissa* in *abbatissa*, im Schweizer Raum ein einigermaßen sicherer Hinweis zur zeitlichen Bestimmung der Ordensaufnahme, im Erzbistum Köln nicht den gleichen Indizwert. Beides, die Feststellung, daß sich das gewählte methodische Instrumentarium grundsätzlich bewährt und daß es unter Umständen im einzelnen regional abgewandelt werden muß, ist für die zukünftige Zisterzienserinnenforschung wichtig.

Nachdem die Verfasserin bewiesen hat, daß die meisten Frauenabteien im Kölner Raum den inkorporierten Status besaßen, wendet sie sich der interessanten Frage zu, wie präsent der Orden in den Zisterzienserinnenklöstern war (Kapitel V). Herausgegriffen sei hier der Abschnitt »Zisterziensermönche im ständigen Dienst der Frauenklöster«, denn bei den Verhandlungen, die Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner im 13. Jh. mit der Kurie um die Inkorporation der Nonnenkonvente führten, ging es in erster Linie um die Frage, ob und wieviel Personal die Frauenklöster von den Männerklöstern erhalten sollten. Alle Orden erreichten schließlich, daß sie Seelsorge und Wirtschaftsführung der Nonnenklöster an Ordensfremde delegieren konnten. Man findet folglich auch bei den Zisterzienserinnenklöstern des

Kölner Gebietes wenig Personal aus dem Orden. Ostrowitzki arbeitet Möglichkeiten heraus, wie Zisterzienserinnen zu ihrer täglichen Seelsorge kamen. Sie wurden z. B. durch die Priester der älteren Pfarrkirchen betreut, bei denen einige Klöster entstanden waren; durch eigene Priester, wenn es die ökonomische Lage erlaubte, solche anzustellen; durch Kleriker benachbarter Stifte. Bei diesen Priestern beichteten die Zisterzienserinnen wohl auch. Ebenso stammten die Prokuratoren, welche die klausurieren Nonnen bei der Wirtschaftsführung unterstützten, selten aus dem Orden. Diese Regelungen entsprachen dem Ordensrecht und stellen die Zugehörigkeit der Nonnenklöster nicht in Frage – auch dies eine Zurechtrückung von alten Forschungsmeinungen. Wie die anderen Orden, übernahmen auch die Zisterzienser im Einvernehmen mit dem Papst im 13. Jh. zwar die Jurisdiktion, aber nicht die ständige Betreuung der Nonnenklöster.

Das VI. Kapitel faßt die Ergebnisse der Studie zusammen und konfrontiert sie mit der überregionalen ordensgeschichtlichen Perspektive. Im wesentlichen schließen sich die Resultate an diejenigen der Schweizer Untersuchung an. Sie haben jedoch mehr Gewicht als diese, da sie an dichterem Material gewonnen und in monographischer Weise ausgearbeitet werden konnten. So ist die gründliche und methodisch durchdachte Arbeit von Ostrowitzki ein Glücksfall für die »frühen Zisterzienserinnen«.

Nun wünschte man nur noch, daß auch der 12. Jh.-Teil des umstrittenen Themas aufgearbeitet würde. Dies ist nur für ein Gebiet möglich, in dem es im 12. Jh. bereits eine größere Anzahl Zisterzienserinnenklöster gab, etwa Burgund, wo in nächster Nähe von Cîteaux und von diesem gefördert seit 1120 die »Filiation von Tart« entstand (Degler-Spengler, S. 510–516). Die nähere Untersuchung dieser Gruppe von zisterziensischen Nonnenkonventen würde die letzten Zweifel beseitigen, daß auch die ersten Zisterzienser Frauenkonvente positiv gegenüberstanden, und nicht nur ambivalent, wie Ostrowitzki vorsichtig formuliert, da sie sich im Erzbistum Köln nur auf die Quellenzeugnisse von zwei Klöstern des 12. Jhs. stützen kann (S. 174f.).

So sehr diese – auch vom disziplinierten Umfang und der gut gegliederten Darstellung her – fast klassisch anmutende Dissertation zu loben ist, so wenig ist es der Preis, den der Verlag für dieses broschürte Buch fordert, das mit Sicherheit weder einem Lektor noch einem Hersteller Arbeit abverlangt hat.

Brigitte Degler-Spengler

Kloster Magdenau 1244–1994. Festschrift. Redaktion BERNHARD ANDERES, hg. v. Kloster Magdenau. CH-9116 Wolfertswil: Zisterzienserinnenkloster Magdenau 1994. 272 S., zahlreiche Abb. Sfr. 48.–

Zum 750. Geburtstag des Zisterzienserinnenklosters Magdenau im Kanton St. Gallen ist eine handliche, ansprechende Festschrift erschienen. Sie umfaßt 20 Textbeiträge und zahlreiche, auch farbige Abbildungen. Redaktion und Gestaltung lagen in den Händen von Bernhard Anderes, des Bearbeiters der Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen.

Die Beiträge befassen sich mit der Geschichte des Klosters, mit der Baugeschichte, mit den Kunstschätzen und mit der Wirtschaftsgeschichte. In einigen kommt auch die heutige schwierige Situation des Klosters zur Sprache. Nicht alle Texte sind wissenschaftliche Texte, einige steuern persönliche Erinnerungen, Eindrücke und Überlegungen zur Festschrift des Klosters bei.

Der Thematik des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte entsprechend, liegt im folgenden das Gewicht auf den (im weiten Sinn) historischen Aufsätzen der Jubiläumsschrift, während die kunsthistorischen etwas beiseite bleiben.

Bischof *Otmar Mäder* von St. Gallen nennt in seinem Geleitwort Magdenau einen Ort des Gebetes und der Gemeinschaft, aber auch einen Ort des Zuhörens, Ratens, Tröstens und Helfens. Er nennt auch das größte Problem des Klosters, die Überalterung, beim Namen. Anlässlich des Jubiläums dankt er dem Konvent im Namen des Bistums und wünscht ihm eine neue Blüte.

Otto Paul Clavadetscher, der Bearbeiter des Chartularium Sangallense, des neuen Urkundenbuchs der Abtei St. Gallen, beschreibt den Entstehungsvorgang des Klosters aufgrund der beiden Gründungsurkunden von 1228 und 1244, die er diplomatisch und archivarisches aufs genaueste analysiert. 1228 entstand in St. Gallen eine Beginensammlung, die 1244 auf Veranlassung des Abtes von St. Gallen nach Magdenau übersiedelte; dort hatte ihnen Rudolf Giel von Glatzburg, Ministeriale der Abtei St. Gallen, das Stiftungsgut sichergestellt. Nicht schon 1247, wie der Autor schreibt, sondern zwischen 1248 und 1250 erreichte das Kloster die Inkorporation in den Zisterzienserorden. Diese Ungenauigkeit passierte, weil Helvetia Sacra, Bd. III/3, Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen in der Schweiz, Bern 1982, wo alle

Männer- und Frauenklöster des Ordens, so auch Magdenau, bearbeitet und in größere Zusammenhänge eingeordnet sind, nicht eingesehen wurde (S. 507–574, besonders S. 527ff. und S. 768–796). Erst um 1278 wurde die Klosterkirche geweiht, womit der Gründungsvorgang, den Clavadetscher einen »gestreckten« nennt, abgeschlossen war.

P. Kassian Lauterer, Abt von Mehrerau und Vaterabt von Magdenau, stellt die Ordensbindung des Klosters dar. Auch wenn man, anders als Abt Lauterer, die Präzisierungen der neueren Forschung miteinbezieht, laut denen Wettingen (die Vorgängerabtei von Mehrerau) nicht unbedingt von vorneherein die Vaterabtei Magdenaus gewesen sein muß, sondern eventuell auch Kappel eine Zeitlang diese Funktion innegehabt haben könnte (s. *Helvetia Sacra*, Bd. III/3, S. 535f.), haben Wettingen-Mehrerau und Magdenau eine außergewöhnlich lange gemeinsame Geschichte, die spätestens 1261 einsetzt, als Magdenau zum ersten Mal – zusammen mit Selnau und Wurmsbach – als Tochterkloster Wettingens genannt ist. Freilich ist die Projektion auf den Anfang für ein Jubiläum griffiger.

Sind solche Ungenauigkeiten ärgerlich genug, so fällt folgendes noch mehr ins Gewicht: Dadurch daß in den beiden genannten Beiträgen die Zisterzienserbände der *Helvetia Sacra* nicht beachtet wurden, bleibt Magdenau isoliert stehen und wird nicht in Beziehung gesetzt zum Gründungs- und Inkorporationsgeschehen der übrigen Zisterzienser- und Zisterzienserinnenklöster in der Schweiz.

Im zeitgeschichtlichen Teil seines Beitrags sieht *P. Kassian Lauterer* Magdenau durchaus im Verband der Mehrerauer Kongregation. Man erfährt hier viel Interessantes über die Verhältnisse zwischen Frauen- und Männerklöstern im Zisterzienserorden heute. Die Mehrerauer Kongregation besteht aus sieben Männerabteien und 13 Frauenabteien und -prioraten; sie folgen getrennten Konstitutionen und halten gemeinsame Kongregationskapitel ab.

Beat Bühler, der auch das Lektorat der Festschrift besorgte, behandelt die Beziehungen Magdenaus zur Landschaft Toggenburg. In diesem Beitrag verbirgt sich eine kurzgefaßte Geschichte des Klosters, die sonst in der etwas allzu architektur- und kunstgeschichtlich ausgerichteten Festschrift nicht zur Sprache gekommen wäre. Einige Themen, anhand derer der Autor die Verbundenheit Magdenaus mit seiner Landschaft aufzeigt, seien genannt: das Niedergericht des Klosters (bis 1798); die inkorporierten Kirchen St. Verena in Magdenau (bis 1944) und Oberglatt; das Verhältnis zu den Landesherren, den Grafen von Toggenburg und den Äbten von St. Gallen (seit 1468); das Totenbuch der Abtei, das die Namen derer festhält, denen gegenüber das Kloster zum Gebetsgedenken verpflichtet ist.

Hans Rudolf Sennhauser gibt nach Plänen, Bild- und Schriftquellen ein Bild der mittelalterlichen Klosterkirche, die 1952 überstürzt abgebrochen wurde, ohne daß eine Bauuntersuchung gemacht wurde. Alles spricht dafür, daß in dem abgerissenen Bau noch die erste Klosterkirche erhalten war, lediglich verändert durch interne Umbauten, die sie im Laufe der Jahrhunderte erfahren hatte. Zu nennen sind vor allem die nachtridentinischen und barocken Baumaßnahmen unter den Äbtissinnen Margarethe V. Frey (1589–1628) und Barbara Ochser (1746–1777): die Errichtung eines Glockenturms, was im Mittelalter bei Zisterzienserkirchen nicht üblich war, die wahrscheinliche Abtrennung des Laienteils, die Verlegung des Nonnenchors auf eine Empore im Westteil des Schiffs usw.

Aus der Feder von *Bernhard Anderes* stammt der Beitrag zur Baugeschichte des Klosters. Leider wird sie kaum mit der Klostergeschichte verknüpft, so daß viele interessante Details nicht gut eingeordnet werden können. Hier seien die Ausführungen zum Neubau der Kirche von 1952 angeschlossen: Die neue Kirche wurde zur alten um 180 Grad gedreht. Das Chorgestühl wurde von 48 auf 58 Plätze erweitert und stark umgestaltet. Die Kirche besitzt zwar einen kleinen Laienraum, wirkt jedoch sehr konventsbezogen. Heute befriedigt die nüchterne Ausstattung nicht mehr. Auch möchte man die Bevölkerung wieder mehr an Gottesdienst und Gebet teilhaben lassen. Doch stehen die größeren baulichen Veränderungen, die nötig wären, vorläufig auf der Wunschliste.

Es folgen Aufsätze über das Chorgestühl (*H. Chr. Steiner*), über den Emblemzyklus (*W. Vogler*), über den Bernhard-Fries im Prälatenzimmer (*P. Bruno Fromme*), über den Kult der hl. Verena, der Patronin der dem Kloster inkorporierten ehemaligen Pfarrkirche (*A. Reinle*), über die Stifterscheiben (*B. Anderes*), über die Sammlung der Andachtsbilder (*K. Jaggi*), über ein Clavicord aus Magdenau im Kunstmuseum Basel (*V. Gutmann*).

Hans Breitenmoser schreibt über die Beziehungen zwischen dem Katholischen Konfessionsteil des Kantons St. Gallen und den Frauenklöstern. Gesetzgebende Behörde dieser Gemeinschaft aller Katholiken des Kantons ist das Katholische Kollegium, dessen Präsident der Verfasser ist, vollziehende Behörde der Administrationsrat. Letzterer beschützt und berät die zehn Frauenklöster des Kantons und die anderen religiösen Gemeinschaften im Einvernehmen mit dem Bischof in Angelegenheiten, die nicht rein

kirchlicher Natur sind. Auf Antrag des Administrationsrates gewährt das Kollegium den Frauenklöstern auch finanzielle Unterstützung.

Von *Peter Wieser*, alt Gemeindeammann von Degersheim, stammen die sehr lebensnahen und in der Form von persönlichen Erinnerungen gehaltenen Ausführungen zu den Beziehungen zwischen Magdenau und Degersheim, der politischen Gemeinde, zu der das Kloster heute gehört.

Albert Schwendimann beschreibt die wirtschaftliche Entwicklung Magdenaus. Er geht auf die ehemaligen und heutigen Erwerbszweige des Klosters ein, wie Rebbau, Waldwirtschaft und Holzverarbeitung, Mühlen usw. und auch auf die verschiedenen klosterinternen Betriebe wie Apotheke, Hostienbäckerei, Blindenbibliothek, Buchbinderei usw. Heute lebt das Kloster vom Waldertrag, von den Pachtzinsen und den Renten der älteren Schwestern. Wegen der starken Überalterung des Konvents ist es schwer, ertragsbringende Dienstleistungen bereitzustellen. Es bestehen Pläne, z. B. die Paramentenstickerei mit Hilfe eines Schwesternaustauschs mit anderen Klöstern wiedereinzuführen. Auch ein kleines Kurszentrum ließe sich einrichten.

Sr. M. Assumpta Hwwyler, die Archivarin des Klosters, führt die Konventsliste seit 1944, dem Erscheinungsjahr der Klostermonographie von Eugen Gruber, weiter. Leider ergibt sich auf diese Weise kein vollständiges Verzeichnis der heutigen Konventsfrauen. Aufgeführt sind nur 17 Schwestern, während der Konvent 26 Mitglieder zählt. Auch hier wäre ein Hinweis auf die Biographienreihe der Äbtissinnen von 1244–1982 in *Helvetia Sacra III/3* eine willkommene Ergänzung gewesen (S. 778–796).

Doch abgesehen von den genannten Mängeln, die nicht jeder Leser gleich werten mag, ist nicht nur eine schöne, sondern auch eine gute Festschrift entstanden, die das 750jährige Kloster Magdenau in all seinen Beziehungen angemessen vorstellt.

Brigitte Degler-Spengler

JOHANNES BRÜMMER: Kunst und Herrschaftsanspruch. Abt Benedikt Knittel (1650–1732) und sein Wirken im Zisterzienserkloster Schöntal (Forschungen aus Württembergisch Franken, Bd. 40). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1994. 279 S., zahlr. Abb. Geb. DM 68.–

Gleich anderen Klöstern und Stiften des 17./18. Jahrhunderts erlebte die Zisterzienserabtei Schöntal im Hohenloher Land einen kulturellen Aufschwung. Sichtbares Zeichen ist die eindrucksvolle Klosteranlage, gleichsam eine steingewordene, letzte Entfaltung klösterlicher Selbstdarstellung und repräsentativen Glanzes. In dieser Zisterze war es Abt Benedikt Knittel (1650–1732), der maßgeblichen Einfluß auf die Konzeption des imposanten Bauwerkes nahm, dessen erste Pläne von Johann Leonhard Dientzenhofer stammten und von Jakob Ströhlein und Bernhard Schießer aus Waldsassen modifiziert verwirklicht wurden. 20 Jahre beanspruchte das Bauvorhaben, wobei die Neue Abtei erst unter Knittels Nachfolger Angelus Münch (1732–1761) vollendet werden konnte.

In einer verdienstlichen Studie stellt Brümmer die Entstehungsgeschichte, Baugestaltung und Ausführung dar und vernetzt das heutige Erscheinungsbild Schöntals mit dem Leben und innerklösterlichen Wirken des Abtes Benedikt Knittel. Methodisch sicher angelegt, ist die Untersuchung in zwei Hauptteile gegliedert: zum einen in die innerklösterliche Geschichte Schöntals zur Zeit der Baumaßnahmen und zum anderen in die Beschreibung und Interpretation der Konzeption und der Bauwerke. Umfangreiche Archivrecherchen und Literaturverweise ergeben erstmalig ein facettenreiches Bild dieses Klosters und des Prälaten in der Barockzeit, in dessen Person sich umfangreiche Gelehrsamkeit, zeitbedingtes Repräsentationsbedürfnis und persönliche Frömmigkeit in bemerkenswerter Weise bündelten. Methodisch hatte sich Brümmer vorgenommen, »neben der Kunstgeschichte ... Disziplinen wie die Historie, Literaturwissenschaft, Philologie und Theologie zu befragen«, mithin schien »ein interdisziplinärer Ansatz erforderlich« (S. 13). Diesem Anspruch ist der Autor freilich nicht ganz gerecht geworden.

Insbesondere beim historischen Zugriff ist doch einiges Laienhafte zu verspüren. Man trifft auf Tautologien wie »ordinierter Ordenspriester« (S. 19), – ein Priester war immer geweiht –, oder auch nichtssagende Ausdrücke wie »und ihre Vorsteher, die Äbte, gebärdeten sich wie Prälaten« (S. 16). Auch wird (ebd.) der Begriff »Regalien« mit »Temporalien« verwechselt. Auf S. 26–30 befaßt sich Brümmer mit »innerklösterlichen Reformbestrebungen«. War der Begriff »Reform« schon zu allen Zeiten vielschichtig und problematisch, so noch mehr im Zeitalter des Barock, und liest man die Ausführungen genauer, so kann von »Reformen« im monastischen und schriftstellerischen Wirken des Abtes Knittel keine Rede sein. Es handelt sich eher um monastische Konzepte und Richtlinien für die klösterliche Lebensführung. Wohl ähnlich fehl gehen die Bemerkungen des Autors bezüglich angeblicher »kontrovertheologischer Ausein-

andersetzungen« (S. 33–38). Zum einen hatte sich die Konfessionalisierung längst verfestigt, zum anderen wird der religiöse Gegensatz und der Antisemitismus zu sehr aus heutiger Sicht beurteilt. Ob man die grobianischen Verse Knittels gegenüber einem ausgetretenen Ordensmann als »kontrovers-theologisch« bezeichnen kann, ist kaum nachvollziehbar. Knittels Verse »Talem talia thura decent« beispielsweise über dem Abort werden als Anspielungen auf Gräberschändungen und als »diffamierend« gegenüber Mohammed bezeichnet. Dies ist ebenso überinterpretiert wie der Spruch über der Hostienbäckerei, der nach Brümmer »vor dem Hintergrund des unterschiedlichen Kommunion- und Abendmahlsverständnisses gesehen werden« müsse (S. 36).

Die Verse wird man wohl eher als Etüden hoher Gelehrsamkeit, als witzige Sottisen und als Ausdruck eines manchmal derben Zeitgeschmacks sehen dürfen. Die Liste der gelegentlich luftigen Konstruktionen – und das ist der Hauptkritikpunkt – ließe sich fortsetzen, z. B. ob man die Herrscherloge als »Ausdruck einer unmittelbar dem Kaiser unterstellten (Kloster-)Kirche, dem Reichskloster« (S. 224), als das sich Schöntal angeblich noch begriff, obwohl die angeführten Quellen dies nicht stützen (S. 46–54), sehen kann, ist angesichts der historischen Gegebenheiten nur schwer nachzuvollziehen. Im ganzen geht dem Autor ein tieferer Einblick in Wesen und Lebensgestaltung eines Klosters leider etwas ab.

Trotz dieser Kritikpunkte sei betont, daß das Positive in Brümmers Buch bei weitem überwiegt, ja daß es sich um einen bedeutenden Beitrag zur Geschichte des Klosters und des kunsthistorischen Konzeptes der Anlage handelt. Die kunsthistorischen Aspekte, die in ihrer Ausführlichkeit den eigentlichen Forschungsgegenstand bilden, sind, soweit es sich nachprüfen läßt, sachlich überzeugend und kenntnisreich fundiert. Der Autor stellt Querverweise her, die Exkurse sind anregend und weiterführend, (insbesondere Exkurs 2: »Sichtbares und Unsichtbares – Überlegungen zum Verhältnis von Bild und Text«, S. 150–152), er interpretiert die Bauten und Malereien, dieses allegorische Bilderbuch, sicher und anschaulich und bezieht richtigerweise die Bibliothek mit ein. Der Leser, dem dankenswerter Weise Übersetzungen geboten werden, wird förmlich aufgesogen und angezogen vom Glanz und Geist barocker Baukunst, vom klösterlichen Selbstverständnis und dessen geistigem Kontext in der Zeit des Barock und Rokoko. Dazu tragen nicht zuletzt die äußerst geschmackvolle, aufwendige Aufmachung, die sorgfältige Darstellungsweise und die hervorragenden (teils farbigen) Photographien und Abbildungen bei. Nach den 277 Seiten ist man leicht geneigt, das Kloster Schöntal zu besuchen, das vor dem Leser und Betrachter steht als eine glanzvolle Metapher einer verklungenen Zeit.

Elmar Hochholzer

Marchtal. Prämonstratenserabtei, Fürstliches Schloß, Kirchliche Akademie. Festgabe zum 300jährigen Bestehen der Stiftskirche St. Peter und Paul (1692–1992), hg. v. MAX MÜLLER, RUDOLF REINHARDT und WILFRIED SCHÖNTAG. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1992. 840 S., zahlreiche Abb. Geb.

Jubiläen bieten immer wieder gern genutzte Gelegenheiten, in Festschriften den zu feiernden Anlaß oder/und die geschichtliche Rolle der betreffenden Institution zu würdigen. Verdankt so die vorliegende stattliche Festgabe ihr Entstehen dem Umstand, daß 1992 300 Jahre vergangen waren, seit die Stiftskirche St. Peter und Paul in Obermarchtal fertiggestellt worden ist, so greift die Publikation allerdings weit über den gewählten Anlaß hinaus, der in der umfangreichen Darstellung eher als Episode erscheint. Vielmehr geht es, wie der Untertitel deutlich macht, um die mit ihren Anfängen ins 12. Jahrhundert zurückreichende Prämonstratenserabtei Marchtal schlechthin, dann um das Los der Anlage im Besitz des Hauses Thurn und Taxis, das 1802/03 das Kloster säkularisierte, ab 1919 Teile zur Nutzung durch Klosterfrauen freigab und 1973 das »Schloß« insgesamt an die Diözese Rottenburg verkaufte.

Einzelne Beiträge gehen sogar über die eigentliche Geschichte der Abtei Marchtal hinaus, wenn »Der Prämonstratenserorden im 12. Jahrhundert« (*Stefan Weinfurter*, S. 13–30), »Die Bulle Unigenitus und die süddeutschen Prämonstratenser« (*Hermann Tüchle*, S. 205–210), der aus Obermarchtal stammende und wenige Jahre in der heimischen Abtei ausgebildete »Urban Ströbele. Gewählter und nicht bestätigter Bischof von Rottenburg (1781 bis 1858)« (*Paul Kopf*, S. 367–386) oder »Obermarchtal als Bischofsitz? Die Verhandlungen des Rottenburger Bischofs Joseph von Lipp mit dem Hause Thurn und Taxis (1850 bis 1852)« (*Rudolf Reinhardt*, S. 355–365) einbezogen werden.

Im übrigen ist viel über die Geschichte des Klosters und seiner Anlage vor und nach der Säkularisation zu erfahren, wie einzelne Titel anschaulich machen: *Wilfried Schöntag*, »Prämonstratenserchorherren in Marchtal« (S. 31–48); *Herbert Karl Kraft*, »Barock jubilierendes Marchtal« (S. 49–63), worunter sich die Beschreibung von Bau und Ausstattung sowohl der Kirche als auch der Konvents- und Wirtschaftsge-

bäude verbirgt; *Max Müller*, »Die Pröpste und Äbte des Klosters Marchtal« (S. 65–94); *Martin Dallmeier*, »Das oberschwäbische Schloß Marchtal der Fürsten von Thurn und Taxis im 19. Jahrhundert« (S. 321–353); *Armin Henne*, »Die Gartenanlagen der Prämonstratenser-Chorherren und der Fürsten von Thurn und Taxis in Obermarchtal« (S. 443–460); oder *Heribert Hummel*, »Typis Marchtalensibus. Zur Buchdruckerei der Prämonstratenserabtei Marchtal 1692 bis 1702« (S. 211–228). Andere Beiträge lenken den Blick auf übergreifende historische, religiöse und geistige Zeiterscheinungen und Zusammenhänge: *Winfried Nuber*, »Abtei Marchtal und seine Pfarrei in der Stadt Munderkingen« (S. 111–146); *Peter Rummel*, »Die Beziehungen der Abtei Marchtal und der anderen oberschwäbischen Prämonstratenserstifte zur Universität Dillingen« (S. 179–203); *Andrea Polonyi*, »Die Übertragung des heiligsten Kreuzpartikels von Rom nach Marchtal. Zum Erscheinungsbild barocker Reliquienverehrung« (S. 241–249).

Nicht weniger interessant sind die Aufsätze mit biographischen bzw. genealogischen Bezügen, die Bildungsgänge, geistliche und administrative Leistungen oder auch Familienzusammenhänge beleuchten: *Wolfgang Urban*, »Der »zweite Gründer« Marchtals. Abt Nikolaus Wierith im Spiegel des barocken Nekrologs« (S. 147–177); *Gertrud Beck*, »Die Elternhäuser und verwandtschaftlichen Bindungen bei den Klosterkomponisten Isfrid Kayser und Sixtus Bachmann« (S. 303–320); dem Wirken des weit über die Klostergrenzen hinaus bekannten Paters Sebastian Sailer werden sogar zwei (*Ludwig Walter*, »Pater Sebastian Sailer – Der schwäbische Mundartdichter aus Marchtal« [S. 251–260] und *Konstantin Maier*, »Der schwäbische Meister der »geistlichen Wohlredenheit« Chorherr Sebastian Sailer (1714 bis 1777)« [S. 261–277]), eigentlich sogar drei Beiträge gewidmet, weil sich die Abhandlung von *Karl Butscher*, »Das Leben eines Chorherrn auf einer inkorporierten Pfarrei der Abtei Marchtal« (S. 279–302) hauptsächlich mit Sailer und seinen aus der Tätigkeit in Reutlingendorf hinterlassenen Handschriften einer Gottesdienstordnung und des als Handreichung für den Pfarrer gedachten sowie mit Beispielen aus der eigenen Praxis gespickten Hirtenbüchleins sowie eines auf der Pfarrei Dieterskirch geführten Wirtschaftstagebuchs beschäftigt.

Nicht alles ist neu, was in dem stattlichen Band an Wissen, Erkenntnissen und Deutungen zusammengetragen worden ist. Doch hat das Ganze seinen Wert, weil es möglich macht, die geschichtlichen Begebenheiten, Entwicklungen und Kräfte unter den verschiedensten Aspekten zu betrachten und zu verstehen. Auch werden immer wieder Hintergründe aufgedeckt, wenn etwa der Rottenburger Bischofsitz über Jahrzehnte hindurch eher als Zumutung, denn als angemessene Residenz angesehen wurde, wenn im Zusammenhang mit der Translation des Kreuzpartikels die strengen Reliquienvorschriften gewürdigt werden, die nach dem Konzil von Trient Mißbräuche, wie sie vor der Reformation bestanden hatten, auszuschließen versuchten, oder wenn die kostspielige Bautätigkeit nicht etwa als Ausdruck wiedererlangten Wohlstands, sondern vielmehr als kluge Maßnahme des weitblickenden Abtes Wierith dargestellt wird, der die leistungsunfähigen Untertanen zum Ausgleich ausstehender Abgaben und Gülden Fuhr- und Handfronen zum Bau erbringen und auf diese Weise bleibende Werte schaffen ließ. Auch sonst sind in der Festschrift methodisch interessante Ansätze festzustellen, die Auswertung und Interpretation der Quellen fordern, ob bezüglich der längst beobachteten stilistischen Verwandtschaft des Marchtaler Gotteshauses zu den Jesuitenkirchen in München und Dillingen nun »der Vermerk in einer unscheinbaren Marchtaler Rechnung« über die Auszahlung von 12 fl an ein Mitglied der Gesellschaft Jesu für die Begutachtung vorgelegter Pläne und die Überlassung eigener Risse sichtbar werden läßt, »auf welchem Wege der Einfluß zustande kam« (S. 46), oder ob der zeittypische Nekrolog auf Abt Wierith einfühlsam befragt und daraus sichtbar gemacht wird, wie der Jesuitenschüler in seinem eigenen Orden schon in jungen Jahren, etwa durch übertragene heikle Missionen, für das Prälatenamt »aufgebaut« wurde (S. 154). Nicht weniger fundiert werden aus den thurn und taxisschen Archivalien die wechselnden Verwendungen einzelner Gebäudekomplexe und schließlich der Gesamtanlage nachgezeichnet.

Der Informationsgehalt der Beiträge wird anschaulich und wesentlich ergänzt durch die reiche, teils farbige Bebilderung, die Quellenausschnitte, Karten, Baupläne und -skizzen, Porträts und immer wieder Gebäude, teils die Gesamtanlage, teils einzelne Komplexe oder nur interessante Details, zum Inhalt hat. Ein Orts- und Personenregister rundet das im ganzen gelungene Werk ab. *Gregor Richter*

CHRISTIAN HESSE: *St. Mauritius in Zofingen: Verfassungs- und sozialgeschichtliche Aspekte eines mittelalterlichen Chorherrenstiftes* (Veröffentlichungen zur Zofinger Geschichte, Bd. 2). Aarau u. a. 1992. 525 S. Sfr 78,-.

Die vorliegende Darstellung des Chorherrenstiftes St. Mauritius Zofingen im heutigen Schweizer Kanton Aargau wurde 1990 von der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich als Dissertation angenommen. Zunächst bringt Christian Hesse einen Überblick über die Stiftsgeschichte. Nach weitgehender Übereinstimmung darf das Jahr 1201 als »frühester glaubwürdiger schriftlicher Hinweis« (S. 16) auf eine Chorherrengemeinschaft in Zofingen angesehen werden. Als Stifter gelten die Grafen von Frohburg, ein regionales Adelsgeschlecht. 1242 werden sie dann als Stiftsvögte bezeichnet. Sie haben es wohl als weltliches Chorherrenstift gegründet (S. 21). An ihre Stelle traten Ende des 13. Jahrhunderts die Herzöge von Österreich. 1415 folgte ihnen die Stadt Bern. Zofingen besaß keinerlei Rechte über das Stift. Es bestand aber eine »emotionale Verbindung Bürgertum – Stift anhand der zahlreichen Jahrzeitstiftungen und Vergabungen« (S. 28 Anm. 76). Seit dem 14. Jahrhundert wurden die stiftischen Freiheiten vor allem durch den Berner Rat beschnitten. 1525 wurde das Stift der Stadt Zofingen unterstellt und 1528 schließlich aufgelöst (S. 30).

Hauptziel von Hesses Arbeit ist die Darstellung der Verfassung und der Sozialstruktur des Chorherrenstiftes. Das Stift besaß – 1317 erstmals erwähnt – 11 Chorherrenpfründen mit einem Propst an der Spitze. Die »Durchführung des Chordienstes« war »Inhalt des Kanonikats« (S. 34). Es gab die eigentlichen Pfründeninhaber und die Exspektanten. Als Dignitäten gelten Propst, Kustos, Scholastikus und Kantor. Ein Dignitär mußte nicht unbedingt »bepfründeter Chorherr« sein (S. 39 Anm. 42). Der letzte Propst erhielt 1523 noch die Erlaubnis, Mitra und Stab zu tragen. Der Kustos war für die Heiligenreliquien und die Kirchenbeleuchtung zuständig. Der Scholastikus hatte 1436 nur noch liturgische Funktion (S. 43). Seine Aufgabe war ursprünglich wohl die Unterweisung in der Stiftsschule gewesen. An seine Stelle trat ein Laie als Schulmeister. Der Dekan und Pleban hatte v. a. die Seelsorge der Pfarrei Zofingen inne, verbunden mit der Pfründe am Hauptaltar. Sein Amt war bis 1279 mit demjenigen des Propstes verbunden. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts war er nicht mehr Chorherr, jedoch Propst und Kapitel unterstellt (S. 46). Er war eigentlich kein Dignitär, obwohl er als solcher 1279 vom Konstanzer Bischof bestätigt wurde. Der Pleban verweist auf die »Verflechtung von Stadtpfarrei und Stift« (S. 47). Die Zahl der Kapläne beim Stift wuchs bis zum 16. Jahrhundert auf 15 an (S. 47). Hesse sieht diesen Anstieg in der wachsenden Anzahl von Gottesdiensten, u. a. den Jahrzeitmessen, begründet. Stiftsbeamte waren der Schulmeister, der Sakristan, und der Stiftsamman (Weibel). Letzterer kontrollierte Maße und Gewichte. Der Ammann war seit 1480 nachweisbar Mitglied des Zofinger Rates.

Um eine Chorherrenpfründe zu erlangen, boten sich vielfältige Wege an. Kollator war zunächst das Stiftskapitel, dessen Recht zur Selbstergänzung von den jeweiligen Herrschaften bestätigt wurde (S. 60). Nicht zu übersehen ist die Einflußnahme durch die päpstliche Kurie (S. 63–68), v. a. in Bezug auf die Besetzung der Exspektantenliste. Durch Erste Bitten konnten der deutsche König bzw. der Kaiser, die Herzöge von Österreich, die Universität Basel sowie der Bischof von Konstanz Kandidaten Zugang zu einer Pfründe verschaffen. 1479 bekam auch der Rat von Bern das Recht, Kandidaten für eine Chorherrenpfründe zu präsentieren. Nicht unwesentlich war, daß Pfründen vielfach durch Tausch mit einer auswärtigen eingenommen werden konnten. Vielfach begnügte man sich nicht mit dieser einen Pfründe. Auch in Zofingen war die Pfründenakkumulation üblich. Daß Chorherren neben ihrer Pfründe in Zofingen noch weitere außerhalb innehatten, war freilich »das Privileg einer Minderheit« (S. 228).

Bezüglich der geographischen Herkunft der Chorherren ergeben sich unterschiedliche Ergebnisse: In den ersten Jahrzehnten (bis 1317) kamen die Pfründeninhaber vornehmlich aus dem Raum Zofingen, »aus dem lokalen, mit der Herrschaft verbundenen Adel« (S. 83). Für den Zeitraum 1318–1479 kommen die Chorherren aus dem Dreieck Zofingen – Konstanz – Basel. Dabei machen die Kleriker aus dem süddeutschen Raum etwa 26% der Chorherren aus (S. 97). In den Jahren 1480–1528 sind es neben Zofingen vor allem die Städte Bern und Zürich, aus denen die Chorherren stammen. Hingewiesen sei hier besonders auf Chorherren aus den südwestdeutschen Städten Rottweil (Burkart Bill, Burkart Schön, Johannes Zeller), Reutlingen (Konrad Breifeld, Konrad Spechtshart, Konrad Steck), Ravensburg (Konrad Hoflich, Friedrich Saetli, Jakob Kurtzmann, Nikolaus Saetli) und Rottenburg am Neckar (Konrad Michel).

Nachdem die meisten Chorherren ihre Bildung an den damals bekannten Universitäten erhielten, gelang es ihnen vielfach, im kirchlichen wie weltlichen Bereich öffentliche Ämter zu bekleiden. Etliche

von ihnen waren Offiziale der Diözese Konstanz. Öffentliche Ämter der Stadt Zofingen konnten dagegen von den Pfründen keinen Nutzen ziehen.

Hesse begnügt sich nicht mit dem verfassungs- und sozialrechtlichen Bereich des Chorherrenstifts. Mit den Biographien sämtlicher Chorherren bietet er auch eine umfassende Prosopographie des Stifts (S. 253–480). Gerade in diesem Teil zeigt Hesse nochmals in beeindruckender Weise, wie er das nicht immer leicht zugängliche Quellenmaterial verarbeitet hat. Angesichts dieser Dichte von Angaben fiel dem Rezensenten lediglich Niklaus Gundelfinger auf, der in St. Gallen Inhaber der Marienkapelle am bischöflichen Hof war (S. 443). Der entsprechende Beleg im St. Galler UB zeigt dann, daß vom äbtischen Hof in St. Gallen gesprochen werden muß.

Von Anfang an versucht Hesse Forderungen und Desiderate der neueren Forschung in seine Arbeit miteinzubeziehen, wie sie etwa von G. Marchal (Luzern) und L. Schmutz (Zürich) erhoben wurden. Von Anfang an wird auch die bisherige Literatur auf ihre Zuverlässigkeit hin befragt. So hatte etwa Georg Boner das Stift Zofingen in der *Helvetica Sacra* (Abt. II, Teil 2, S. 538–564) dargestellt (S. 12). Immer wieder bemüht sich der Autor, zum Vergleich auf die Stifte der unmittelbaren Umgebung (etwa Schönenwerd), aber auch auf weiter entfernte Stifte (etwa St. Stephan in Konstanz, von Helmut Maurer für die *Germania Sacra* bearbeitet) hinzuweisen. Hesses Darstellung ist deshalb über den Raum der heutigen Schweiz hinaus ein wichtiger Beitrag zur Verfassungsgeschichte der Chorherrenstifte, aber auch zu deren Sozialgeschichte, die ja immer über das Stift und seine Umgebung hinausgeht. *Beat Bühler*

ISNARD W. FRANK: Das Totenbuch des Mainzer Dominikanerklosters. Kommentar und Edition (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, Bd. 3). Berlin: Akademie-Verlag 1993. VIII, 381 S. Geb. DM 128,-.

Die Veröffentlichung von Quellen zur Geschichte der deutschen Dominikaner in der Reihe »Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens« wird seit 1992 in einer neuen Folge fortgesetzt, betreut vom Akademie-Verlag in Berlin und federführend herausgegeben von Isnard W. Frank, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Mainz.

Der dritte Band dieser neuen Folge enthält Kommentar und Edition des Totenbuchs der Mainzer Dominikaner. In diese Handschrift (jetzt im Stadtarchiv Mainz) wurden Anniversarstiftungen, Memorien verstorbener Fratres und Wohltäter (Obitusreihen), aber auch zahlreiche Angaben zu Memorialpflichten, wie dem Aufstellen von Lichtern auf Gräbern und Altären, und Verweise auf Grabstellen eingetragen; sie diente also als Memorial- und Sakristeibuch des Konvents. Bei ihrer Anlage im Jahr 1423 übernahm der sogenannte erste Anniversarschreiber Einträge aus einer älteren Vorlage, weitere Schreiber übertrugen Obitusreihen des Konvents. Die dichte Folge datierter Einträge für die zweite Hälfte des 15. bis Mitte des 16. Jahrhunderts ist eine wichtige Quelle für die Geschichte der Mainzer Dominikaner, z. B. auch für die Folgen der Konventsreform von 1468. Nach Lücken während der reformatorischen Wirren wurden die Memorien für Mitbrüder bis ins 17. Jahrhundert nur noch vereinzelt eingetragen, für ältere Meßverpflichtungen war das Totenbuch bis in das 18. Jahrhundert in Verwendung. Der Kommentar zur Edition (S. 1–122) wertet die Angaben des Totenbuchs in Hinblick auf die sonst nur wenig bekannte Geschichte der Mainzer Dominikaner und Stadtgeschichte aus. Er ist aber auch ein sehr nützlicher, kurzgefaßter Überblick zu den Funktionen und Aufgaben eines mittelgroßen Dominikanerkonvents in Spätmittelalter und beginnender Neuzeit und damit für die Ordensgeschichte insgesamt von Interesse.

Die Anniversareinträge enthalten durch Angaben zur Lage der Begräbnisstätten wichtige Informationen zu Raumaufteilung und Ausstattung der spätmittelalterlichen Dominikanerkirche, über die man nach ihrem Abriß zu Anfang des 19. Jahrhunderts nur wenig weiß. Gemeinsame Begräbnisplätze in Kirche, Kreuzgang, Kapitelsaal und Friedhof zeigen die Vernetzung niederadeliger und patrizischer Familien und ihre Verbindungen zu den Dominikanern. Stiftungen für individuelle Memorialdienste waren zudem ein wichtiger Beitrag zur Existenzsicherung des Konvents. Durch eine Zusammenstellung der Einträge im Totenbuch, die Stiftungen Mainzer Kleriker betreffen, können die Verbindungen des Dominikanerklosters zu anderen kirchlichen Institutionen der Stadt verdeutlicht werden. So ist das Domstift mit 28 Einträgen am häufigsten vertreten, während die Beziehungen zu Frauenklöstern und Beginen (17 Nennungen) auffallend gering blieben.

Die Obituseintragen des Totenbuchs werden in Hinblick auf die Personengeschichte des Konvents ausgewertet. Die Eintragungen betreffen Wohltäter, vor allem aber die *fili nativi* des Konvents, d. h. die

Brüder, die im Mainzer Kloster dem Orden beitraten. Neben der Auswertung der Namen und Amtsbezeichnungen erlaubt die Zahl der Einträge in einem bestimmten Zeitraum Rückschlüsse auf die Konventsstärke. Hinweise auf die Bibliothek des Konvents enthalten Bücherschenkungen in acht Anniversareinträgen. Umfang und Hauptorte seines Terminus praedicationis spiegeln sich in der Herkunft der Fratres und in den Orten, aus denen Stiftungen an das Kloster kamen bzw. wo Stiftungsgüter lagen.

In der Edition (S. 125–313) werden die Eintragungen im Totenbuch, die auf seine Anlage im Jahr 1423 zurückgehen, durch Fettdruck (Einträge des Anniversarschreibers) bzw. Kursive (älteste Obitusreihen) hervorgehoben. Die späteren Eintragungen bis ins 18. Jahrhundert, mit häufigem Wechsel der Hände, sind in Grundschrift wiedergegeben. Das Orts- und Namenregister enthält unter dem Stichwort »Mainz« zusätzlich eine Zusammenstellung weltlicher und kirchlicher Institutionen der Stadt und den damit verbundenen Amtsträgern. Namen von Dominikanern und Beginen, die das Totenbuch nennt, werden zusammengeführt. Die schwäbische Kirchengeschichte wird in dieser Publikation nicht direkt berührt, hinzuweisen ist auf den Dominikaner Johannes Forster aus Rottweil, der als Sententiar und Generalprediger in Mainz weilte und ein Anniversar für sich und seine Eltern stiftete.

Petra Zimmer

BERNHARD NEIDIGER: Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, Bd. 58). Stuttgart: Archiv der Stadt Stuttgart 1993. 180 S. Kart.

Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht die kirchliche Reformpolitik Graf Eberhard des Älteren (1459–1496) von Württemberg-Urach, des späteren Herzogs, deren Eckpfeiler die Berufung der Kanoniker vom gemeinsamen Leben 1477 nach Urach und die Gründung der Universität Tübingen sind. Graf Ulrich V. (1442–1480) von Württemberg-Stuttgart stiftete 1473 ein Dominikanerobservantenkloster in Stuttgart. Über die bekannten Ergebnisse zur württembergischen Territorial- und Kirchenpolitik hinausgehend, soll die Zusammenarbeit der württembergischen Grafen mit unterschiedlichen Reformgruppen (Benediktinern, Karthäusern, observanten Dominikanern und Franziskanern) geklärt werden. Der Charakterisierung einzelner Reformgruppen und ihrer Vertreter dient die Darlegung der philosophisch-theologischen Positionen, die an den Universitäten Basel, Erfurt, Tübingen (Wien, Köln, Freiburg i. Br., Heidelberg) vertreten wurden; Stichworte der Analyse sind die Auseinandersetzungen um die *via moderna* und *via antiqua*, nominalistische Theologie und Neuthomismus. Diese Studie zur württembergischen Kirchengeschichte ist der Versuch, verschiedene historische Fachdisziplinen wie vergleichende Ordensforschung, Territorial-, Universitäts- und Geistesgeschichte zusammenzuführen, exemplarisch vorgeführt an der Frage, weshalb die Dominikanerobservanten nicht an die Universität Tübingen berufen wurden. Für den Leser dieser Untersuchung ist die Orientierung nicht immer einfach und bei den zahlreichen behandelten Personen und Orten/Universitäten das Fehlen eines Registers besonders schade. Hervorzuheben ist das ausführliche Literaturverzeichnis.

Mit der Gründung des Dominikanerklosters Stuttgart im Jahr 1473 versuchte Graf Ulrich V., das Ansehen seiner Residenzstadt durch ein observantes Männerkloster mit vorbildlicher Lebensform, Seelsorge und Studium zu erhöhen. Den Dominikanerobservanten ermöglichte diese Gründung Einflusnahme auf eine Region, in der seit 1446 die Franziskanerobservanten tätig waren. Die Aufgaben des Konvents, besonders seine Funktion als Partikularstudienhaus, werden anhand seiner Bibliotheksbestände analysiert. Im zweiten Teil dieses Kapitels wird die Stellung der Dominikanerobservanten in der spätmittelalterlichen Theologiegeschichte untersucht.

1477 berief Graf Eberhard die Kanoniker vom gemeinsamen Leben nach Urach, die er vor allem wegen ihrer qualitativollen Seelsorge schätzte. Seit 1479 war Gabriel Biel Propst des Uracher Stifts, 1484–1492 Professor für Theologie in Tübingen. Geprägt von den Traditionen der Erfurter Universität, unterhielt er enge Beziehungen zu humanistisch geprägten Weltklerikern in Basel und Straßburg. Neidiger weist darauf hin, daß gute Gründe für eine Berufung der Dominikanerobservanten nach Tübingen zum Unterricht an der Universität gesprochen hätten und seit 1475 auch enge Kontakte Eberhards zum Dominikanerprovinzial Fabri von Stubach bestanden, um die Dominikanerinnenklöster Württembergs zu reformieren. Nach 1480 lassen sich aber keine Kontakte des Grafen zu den Dominikanerobservanten mehr nachweisen. Anlaß für diese Neubewertung der Dominikanerobservanten durch Eberhard d. Ä. und seine Berater war

– wie Neidiger wahrscheinlich macht – der 1479 geführte Inquisitionsprozeß gegen den Mainzer Dompfarrer Johann von Wesel unter dem Vorsitz des Dominikaners Gerhard von Elten, der in Südwestdeutschland mit großem publizistischen Echo als Angriff von Vertretern des Kölner Neuthomismus gegen Weltklerus und Nichtthomisten verstanden wurde. Die Theologie der Dominikanerobservanten erschien jetzt in neuem Licht, im Gegensatz sowohl zur älteren Dominikanerschule wie dem oberrheinischen Humanismus, und damit waren die notwendigen Übereinstimmungen mit den landesherrlichen Zielsetzungen nicht mehr gegeben. Seitdem wurde Gabriel Biel einer der wichtigsten Berater des Grafen in geistlichen Fragen, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in besonderer Weise gefördert. 1482 konnten sie ein Studienhaus in Tübingen einrichten, ebenso trat das 1483 durch die sächsische Kongregation reformierte Augustiner-Eremitenklöster Tübingen in enge Beziehungen zur Universität. Die Einrichtung der Universität nach Basler Vorbild und Berufungen, die bei einem breiten theologischen Spektrum das Hauptgewicht auf die praktische Theologie legten, stellten Württemberg einen reformierten, humanistisch gebildeten Klerus zur Verfügung.

Petra Zimmer

11. Diözesangeschichte

HELVETIA SACRA, Abteilung 1, Bd. 2: Das Bistum Konstanz – Das Erzbistum Mainz – Das Bistum St. Gallen. Bearbeitet von FRANZ XAVER BISCHOF, JOSEF BRÜLISAUER, BRIGITTE DEGLER-SPENGLER, JOHANNES DUFT, HERMANN GROSSER, WERNER KUNDERT, PETER THADDÄUS LANG, HELMUT MAURER, ALOIS ODERMATT, BERND OTTNAD, RUDOLF REINHARDT, HERMANN TÜCHLE, GEORG WIELAND, PETRA ZIMMER. Redigiert von BRIGITTE DEGLER-SPENGLER. Basel: Helbing & Lichtenhahn Verlag 1993. 2 Teile. 1143 S. Geb.

Mit den beiden stattlichen, hier anzuzeigenden Bänden liegt das Ergebnis einer sich über drei Jahrzehnte hinziehenden, vom Wechsel von Bearbeitern und Konzepten gekennzeichneten intensiven Beschäftigung mit einem traditionsreichen, im Umbruch des frühen 19. Jahrhunderts untergegangenen Kirchensprengel vor. Es ist nicht allein das Resultat des Zusammenwirkens von nicht weniger als 14 Mitarbeitern aus der Schweiz und Deutschland, sondern darüber hinaus auch eine beachtliche forschungsorganisatorische Leistung, deren Gelingen am Ende des informativen Vorworts mit Recht »erleichterten Herzens« konstatiert wird.

Das Objekt der Darstellung – in erster Linie das vormalige Bistum Konstanz, dem neun Zehntel des Umfangs gelten – ist denn auch ein Gebilde, das dem Zugriff mancherlei Schwierigkeiten entgegensetzen hat. Nicht allein, daß sich der ehemalige Bistumssprengel auf das Gebiet dreier heutiger Staaten (Deutschland, Schweiz und Österreich) erstreckte – auch der Umstand, daß die 1821/27 erloschene Konstanzer Diözese eine Reihe von für die Traditionspflege in Frage kommender Nachfolgeinstitutionen hatte, führte dazu, daß die archivalische Überlieferung zur Geschichte von Bistum und Hochstift Konstanz eine breite Streuung aufweist. Ausführlicher werden allein 29 deutsche, schweizerische und österreichische Archivstandorte vorgestellt; von den weiteren, nur summarisch behandelten sei hier lediglich das Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien mit seinen gerade für die Bischofswahlen der Frühneuzeit zentralen Beständen genannt (hier wäre neben den »Kleineren Reichsständen« und »Geistlichen Wahlakten« vor allem auch auf die aufschlußreichen Serien der Gesandtenberichte und -instruktionen zu verweisen). Davon, daß diese differenzierte Quellenlage keineswegs von eingehender Einzelforschung abgehalten hat, zeugt die Fülle von Untersuchungen, wie die S. 179–214 zusammengestellte Bibliographie, aber auch die den einzelnen Kapiteln zugeordneten Literaturübersichten erweisen. Strukturelle wie auch topographische Gesichtspunkte kommen in der Darstellung gleichermaßen zu ihrem Recht, wenn auch, auf das Ganze gesehen, das biographische Element dominiert. Dies wird bereits in den die geschichtliche Entwicklung des Bistums bzw. Hochstifts behandelnden, chronologisch angelegten und einzelne Bischofspersönlichkeiten herausstellenden Abschnitten (S. 84–163) deutlich. Noch ausgeprägter gilt dies von der bis zu Dalberg bzw. dem Bistumsverweser Wessenberg und dem Apostolischen Vikar der »Schweizer Quart« Göldlin von Tiefenau reichenden Bischofsreihe, der ein stattliches, mehr als 250 Seiten umfassendes Kapitel (S. 228–494) gewidmet ist. In erster Linie personengeschichtlich orientiert sind auch die Partien über die Funktionsträger unterhalb der bischöflichen Ebene – die Weihbischöfe, Generalvikare und Offiziale, aber auch (über die Bearbeitungsgrundsätze früherer Bände hinausgehend) die Insiegler,

Fiskale, Präsidenten des Geistlichen Rates, Generalvisitatoren und Kommissare für den eidgenössischen Diözesananteil. Der Profanhistoriker wird es besonders zu würdigen wissen, daß auch die bischöflichen Kanzler in diese Reihe Aufnahme gefunden haben. Daß hier die Angaben vielfach wesentlich knapper ausgefallen sind als bei den Bischöfen, wird angesichts einer oft spärlicheren Quellenlage und vielfach doch nur begrenzten Bedeutung dieser Kategorien von Amtsträgern kaum verwundern. Das Tableau des in und für das Bistum wirkenden Personenkreises wird vervollständigt durch Biogramme der Dignitäre des Domstifts (Pröpste, Dekane, Kustoden, Kantoren, Scholaster), ferner, allerdings oft knapp gehaltener, Angaben über die Archidiakone. Eine Aufnahme des gesamten Personenstands des Domkapitels, wie dies für eine Reihe von Bistümern bereits geleistet worden ist, wird in diesem Zusammenhang nicht geboten; hier ist man für die Zeit ab 1600 weiterhin auf die EDV-gestützten Zusammenstellungen von Peter Hersche angewiesen.

Mit diesen Feststellungen soll freilich nicht der Eindruck erweckt werden, daß sich die hier vorliegenden Bände der »Helvetia Sacra« im Biographischen erschöpfen. Allein schon die detaillierte Erfassung des vielschichtigen Personalaufbaus läßt wesentliche Strukturen von Bistum und Hochstift deutlich werden. Darüber hinaus vermittelnde Abschnitte in die Aufgabenbereiche der einzelnen Funktionsträger Einblicke in die Wirkungsweise des Diözesanorganismus, werden zudem auch Geschichte und Verfassung des Domstifts im Überblick vorgestellt. Schon zu Beginn des Werkes wird der Benutzer mit grundlegenden Gegebenheiten von Diözese und Hochstift Konstanz bekanntgemacht, dies unter Stichwörtern wie »Kirchenprovinz«, »Name«, »Patron«, »Kathedrale«, »Bischöfliche Residenz« und »Circumscripcio«. Der chronologisch angelegten Bistumsgeschichte ist eine mehr strukturell orientierte Beschreibung des weltlichen Herrschaftsgebiets vorgeschaltet, verbunden mit einer Auflistung der hochstiftischen Ämter, Lehen und Kirchen, das gleiche erfolgt an anderer Stelle für Besitz und Rechte des Domkapitels. Die Darstellung der einzelnen Pontifikate – dies durchwegs bei aller Fülle an Fakten und Daten in eingängiger Schreibweise – erschöpft sich keineswegs im Biographischen. Das Ineinanderverwebensein innerdiözesaner, dynastischer, territorialgeschichtlicher, reichs- und kirchenpolitischer Elemente wird plastisch herausgearbeitet, die Entwicklung von Stift und Diözese nie isoliert gesehen, sondern stets in umfassendere Zusammenhänge eingebettet. Nur am Rande sei bemerkt, daß die zahlreichen Angaben über Herkunft, Bildungsgang, Mehrfachpräbendierungen und über den Diözesanbereich hinausgehende Funktionen und Würden einzelner Bischöfe dazu einladen, Querverbindungen aufzuspüren und Vergleiche anzustellen.

Es gehört zum Programm der »Helvetia Sacra«, daß auch das zuständige Erzbistum – hier Mainz – kurz abgehandelt wird. Die gedrängten, auch eine (sich in der Hauptsache auf lexikographische Angaben stützende) Bischofsliste enthaltenden Angaben sind als erste Einführung gedacht; eine ausführliche Behandlung des Themas können und wollen sie nicht ersetzen.

Den Rahmen für die Darstellung des Bistums Konstanz gibt bekanntlich die »Helvetia Sacra« ab. So ist es naheliegend, daß Schweizer Belangen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Nicht allein, daß für das 1823 errichtete Bistum St. Gallen ein eigenes, das Gesamtwerk abschließendes Kapitel reserviert wurde – auch im Kontext der Konstanzer Bischofsgeschichte werden die sich aus der Sonderstellung der eidgenössischen Diözesananteile ergebenden Spezifika eingehend gewürdigt. So werden die in einer Reihe von Kantonen tätigen bischöflichen Kommissare zusammenfassend vorgestellt, gilt ein eigener Abschnitt der nach 1815 eingerichteten, auf Chur, Basel und St. Gallen verteilten Administration der vormals konstanzer Bistumsteile. Es ist wohl auf die Einbindung in ein auf die Schweizer Kirchenverhältnisse abgestelltes Reihensystem zurückzuführen, daß sich die Auflistung von Dekanaten, Pfarreien, Stiften, Klöstern und Konventen allein auf den eidgenössischen Diözesananteil beschränkt. Eine Ausdehnung auf den gesamten Diözesanbereich wäre aus deutscher Sicht zweifellos wünschenswert gewesen.

Im ganzen liegt hier eine detailgesättigte Übersicht über Struktur, Entwicklung und Personalverhältnisse des alten Konstanzer Bistumsprengels vor, die sowohl zu orientierender Lektüre als auch zu gezieltem Nachschlagen einlädt. Kirchen- wie auch Profanhistoriker werden sich der, durch ein umfangreiches Register erschlossenen, beiden Bände mit Gewinn bedienen. Sie stellen gegenüber dem auf »Bischofsreihen« abgestellten Konzept vergleichbarer Bände der »Germania Sacra« einen beachtenswerten Fortschritt dar und weisen für die Erfassung dieser höchst komplexen Materie neue Wege.

Günter Christ

Bischof Ulrich von Augsburg 930–973. Seine Zeit – sein Leben – seine Verehrung. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993, hg. v. MANFRED WEITLAUFF (Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte, Bd. 26/27). Weißhorn: Anton H. Konrad Verlag 1993. 810 S., 184 Tafelabb. Geb.

Nach einem Geleitwort des Bischofs von Augsburg, Viktor Josef Dammertz, der sich als Benediktiner mit dem hl. Ulrich verständlicherweise besonders verbunden fühlt, erfahren wir aus dem Vorwort von *Manfred Weitlauff* und *Peter Rummel*, daß dieser Doppelband des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte im ersten Teil vier Referate enthält, die 1990 aus Anlaß der elfhundertsten Wiederkehr des Geburtsjahres des hl. Ulrich veranstalteten Festakademie in Augsburg gehalten worden sind. Im zweiten Teil des Bandes folgen Beiträge zur Heiligsprechung des hl. Ulrich, zur Geschichte seiner Verehrung und zur Darstellung des Augsburger Diözesanpatrons in der bildenden Kunst und in der Literatur. Da Weitlauff sich auf vielfältigen Wunsch hin bereit erklärt hatte, obige Akademie-Vorträge zu veröffentlichen und der Verein für Augsburger Bistumsgeschichte zum Ulrich-Jubiläum eine Festschrift vorlegen wollte, wurden beide Vorhaben verbunden, und Weitlauff nahm die Herausgeberschaft und die verlegerische Betreuung des Bandes vor. Dabei ging es nicht nur darum, anläßlich des Kanonisationsjubiläums eine große Gestalt und eine große Zeit wieder zu beleben und uns nahezubringen, sondern, wie es im Vorwort heißt, einen Beitrag zu leisten für den Aufbau einer lebendigen Kirche in Gegenwart und Zukunft, der ohne eine Rückbesinnung auf die Vergangenheit nicht zu leisten ist.

Karl Hausberger beschäftigt sich zu Beginn des umfangreichen Buches mit dem Aufbau des deutschen Königstums im 10. Jahrhundert, wobei er besonders die Heranziehung der Kirche zur Reichsregierung durch Otto den Großen betont. Auch *Manfred Weitlauff* widmet sich in seinem ersten Beitrag Kaiser Otto I. und der Reichskirche und unterstreicht, wie die ottonisch-frühalsalische Zeit, als das Papsttum am Boden lag, eine Fülle von überragenden Bischofsgestalten präsentierte. Gekonnt wie gewohnt behandelt *Georg Schwaiger* das Papsttum im »Dunklen Jahrhundert«. In einem anspruchsvollen zweiten Beitrag zeichnet *Manfred Weitlauff* anhand der »Vita sancti Uoldarici episcopi Augustani« das eindrucksvolle Bild des hl. Ulrich. Mit der Entwicklung des Kanonisationsverfahrens in der Alten Kirche und im Mittelalter setzt sich *Markus Ries* auseinander. Nicht immer deckten sich die Ideale des Volkes und jene der Päpste. Daher war das späte Mittelalter von Gegensätzen zwischen der »offiziell geförderten und der tatsächlich praktizierten Heiligenverehrung« gekennzeichnet. Einer literarkritischen Untersuchung der »Vita sancti Uodalrici episcopi Augustani« widmet sich *Georg Kreuzer*. Dabei faßt er die Ergebnisse der neuesten historischen Forschung zusammen und setzt neue Akzente. Mit dem »dies natalis«, der memoria und commemoratio, die den Ruhm des Bistumspatrons von Augsburg unvermindert über die Zeiten hinweg tragen, befaßt sich *Walter Berschin*. *Franz Xaver Bischof* analysiert die Kanonisation Bischof Ulrichs auf der Lateransynode des Jahres 993. Die Beweggründe, die zu diesem außerordentlichen Akt geführt haben, kann man leider nicht mehr ausmachen. »Von der Ulrichs-Vita zur Ulrichs-Legende« ist das interessante Thema, dem sich *Joachim Seiler* widmet. Bereits in Gerhards Ulrichsvita werden geläufige hagiographische Topoi zur Bestätigung seiner Heiligkeit eingebaut. Mit dem »Ulrichskreuz und die Ulrichskreuze« beschäftigt sich *Wolfgang Augustyn*. Interessant ist, wie der Brauch der Ulrichskreuze im 19. Jahrhundert wieder belebt wurde und bis heute gepflegt wird. *Manfred Heim* verfaßte den Beitrag über die »Ulrichspatrosinien im Bistum Regensburg nach der Matrikel des Erzdechanten Gedeon Forster vom Jahre 1665«. Den »Ulrichskirchen in den Matrikeln des Bistums Freising, mit besonderer Berücksichtigung der Schmidtschen Matrikel von 1738« widmet sich *Roland Götz*. Es folgen Beiträge zur Ulrichsverehrung von *Hans Ammerich* in der Pfalz und von *Hans Wicki* im Kanton Luzern. *Josef Pilvousek* beschreibt zwei katholische Ulrichspatrosinien in den neuen Bundesländern. Kenntnisreich ist der Beitrag von *Ulrich Kuder* über den hl. Ulrich in der mittelalterlichen Buchmalerei. Weitere Beiträge von *Thomas Balk*, *Mechtild Müller*, *Karl Kosel*, *Elgin Vaassen* befassen sich mit der Darstellung des hl. Ulrich in der Kunst. »Der heilige Ulrich auf dem Jesuitentheater« ist das Thema von *Fidel Rädle*. Von einem Team (*Friedrich Dörr*, *Karlheinz Schlager*, *Theodor Wohnhaas*) verfaßt ist der Beitrag »Das Ulrichsoffizium des Udalschalk von Maisach. Autor-Musikalische Gestalt-Nachdichtung«. Den langen Reigen der Beiträge schließt *Helmuth Gier* mit der neuesten Ulrichsliteratur. Durch ein umfangreiches Personen- und Ortsregister von *Thomas Groll* kommt der Leser schnell an die ihn interessierenden Informationen heran.

Zusammenfassend sei festgestellt, daß das umfangreiche Werk nicht nur eine Wiederholung bekannter Fakten, sondern eine Fülle neuer Informationen und Forschungsergebnisse bietet, die alle jene interessie-

ren werden, die sich mit dem hl. Ulrich im besonderen und mit den Heiligen im allgemeinen beschäftigen. Die vielen hervorragenden Abbildungen machen das Buch überdies zu einem Prachtband. Dem Herausgeber Manfred Weitlauff, dem Verein für Augsburgs Bistumsgeschichte sowie den zahlreichen Autoren darf zu diesem Werk gratuliert werden. Dem Buch selbst wünschen wir im ganzen deutschen Sprachraum weite Verbreitung.

Josef Gelmi

KARL KOSEL: Der Augsburger Domkreuzgang und seine Denkmäler. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1991. 556 S., 181 Abb. Geb. DM 108,-.

Für Gäste von auswärts leicht zu übersehen. Sicher nicht eines der ersten Ziele. Der ganze Dom mit Portalen, Fenstern und Tafelbildern, Ulrich und Afra, die Staatsgalerie Augsburg, die Städtischen Kunstsammlungen, das römische Museum, das Rathaus, die Stadt als Ganzes und, und, und ... da kann einer schon den Domkreuzgang übersehen. Und wenn er gar noch beim Entziffern der Inschriften passen muß, da er der lateinischen Sprache nicht mächtig ist, bleibt er dem Erhaltenen und Bestaunenswerten gegenüber eben blind oder taub.

Nach bis dato gültigen Inventarlisten von Alfred Schröder (1897 und 1898) hat sich nun der Augsburger Dom-Konservator Karl Kosel daran gemacht, in äußerst penibler Fein- und Kleinarbeit 423 erhaltenen Grabplatten und Epitaphien vom Ende des 13. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts nachzugehen; Respekt für diese gründliche und sicher das Jahrtausend überlebende Arbeit. Das Werk bietet zunächst eine Einleitung und Beobachtungen zur Stiftungs- und Bestattungsordnung (S. 1), dann wird der heutige Bestand beschrieben (S. 40), mit Beschreibungen der Quellen (S. 47). Es folgt die Inventarliste der Grabdenkmäler (S. 87), die Auflistung der verlorenen Grabdenkmäler (S. 463) und ein Verzeichnis der Grabstätten der Bestatteten. Da begegnen einem vertraute Namen wie Pappenheim und Peuerlin, Knöringen und Fischer. Dem Rottenburger bleiben auch die Herren von Kaltenthal, Rechberg vom Hohenrechberg und Adelman zu Adelmansfelden zu entdecken. Ein respektables Werk also, dessen Einzelheiten zu beurteilen einem noch so wohlwollenden und interessierten Laien verboten bleibt.

Für jedes einzelne Objekt wird Auskunft gegeben über Standort, Person, Beschreibung, Inschrift, Material und Maße, den Erhaltungszustand und Literatur – ein Standardwerk von bleibendem Werk also.

Eine kleine Bitte oder Anregung, die der Multiplikation der außerordentlichen Fleißarbeit dienen kann: Der Rezensent kann unmöglich ein über zwei Kilo schweres Standardwerk mit durch den Kreuzgang schleppen, um Einzelheiten zu studieren, vor allem, wenn er sein Interesse nicht nur den Grabdenkmälern zuwenden will. Es wäre ihm geholfen, wenn er mit einem kleinen handlichen Vademecum-Plan, vielleicht mit selbst eingetragenen Notizen, sich auf die empfehlenswerte Entdeckungsreise machen könnte.

Anton Bauer

Ecclesia Cathedralis. Der Dom zu Würzburg, hg. v. RICHARD SCHÖMIG. Würzburg: Echter Verlag 1989.

Zum 800. Jahrestag der Weihe des Würzburger Domes (24. 10. 1988) erschien 1989 (!) das vorliegende Buch. Bischof Scheele hat das Geleitwort beigeuert.

Der Herausgeber – *Richard Schömig* – schreibt über »Anruf und Botschaft der Kathedrale«. Er zitiert Rodin, Claudel, le Fort und entfaltet seine Grundidee, die wohl in diesem Satz verborgen ist: »Von ihrem Ursprung her ist die Kathedrale die monumentale Metapher, das Sinn-Bild, für das durch die Menschwerdung Gottes ermöglichte Heil in der Geschichte« (S. 9). So beschreibt er die einzelnen liturgischen Orte, die Krypta eingeschlossen. Dabei verrät er auch die Grundgedanken und Absichten, die sich beim Wiederaufbau offensichtlich durchgesetzt haben.

Erik Soder von Güldenstübbes Beitrag ist überschrieben »Der Dom von Würzburg als geschichtlicher Ort«. Hier ist von Grablegen, Bischofskirche, Collegiatskirche und Pfarrkirche die Rede, vom Dom als Versammlungsort und als Gerichtsstätte, als Stätte der Predigt und der Verkündigung, von der Domschule und der Dombibliothek, vom Dom als Gebets- und Wallfahrtsort, vom Dom als evangelischem Predigt-raum und als Objekt der Zerstörung und Symbol des Überlebens.

Helmut Schulze berichtet über die Baugeschichte des Kiliandomes und seiner Vorgänger. Recht interessant in diesem Zusammenhang der Grabungsgesamtgrundriß (S. 69) und weitere Grundrisse vom Verfasser. Bedauerlich, aber verständlich, daß dieser Bericht mit 1945 abschließt. Die Geschichte des

Wiederaufbaus wäre offensichtlich noch zu schreiben, weniger als »Ideengeschichte«, sondern als Report über die kontroversen Ansatzpunkte. Als Überschrift eines solchen Berichtes könnte durchaus das von Hans Wernfried Muth formulierte Grundgesetz gelten »Wiederherstellung des Geretteten unter Verzicht auf Neuschöpfungen in alten Formen und Neuschaffen des Zerstorten aus dem Geist unserer Zeit und in der Gegenwart der neuen liturgischen Bewegungen.«

Hans Wernfried Muth ist auch verantwortlich für den Artikel über die künstlerische Ausstattung des Domes im Wandel der Zeit, auch hier ohne ausführliche Ausweitung auf die Neugestaltung nach der Zerstörung.

Zum Schluß kommt *Hermann Fischer* zur »Geschichte der Domorgel« zu Wort. Hier ist, wenn auch kurz, von der neuen Orgel (Westemporenorgel, Chororgel und Hauptorgel von der Firma Klais) die Rede.

Die weitgefächerte Entfaltung der Themen kommt auch mit den gebotenen Bildern ins Spiel. Raumaufnahmen, Luftaufnahmen, Detailaufnahmen der künstlerischen Ausstattung, Denkmäler, Bilder vom zerstörten Dom teils von den Ausgrabungen, aber auch insgesamt 16 Aufnahmen mit aktuellen Ereignissen, vom Ministrantentag bis zur Priesterweihe, zur Prozession und zur Taufe. Die Bilder sind in der Qualität recht verschieden. Am besten gelungen scheint mir die Aufnahme von den spätgotischen Schlußsteinen (S. 95), weniger gelungen das Bild von der Kuppel der Schönbornkapelle (S. 49).

Vom Ansatz her hält diese Veröffentlichung die vielleicht gewollte Heterogenität von der ersten bis zur letzten Seite durch. Stärke oder Schwäche? Das Fehlen eines Registers ist sicher nicht die einzige Schwäche.

Anton Bauer

Der Caritasverband für das Erzbistum Paderborn in Geschichte und Gegenwart, hg. v. HANS JÜRGEN BRANDT (Veröffentlichungen zur Geschichte der mitteldeutschen Kirchenprovinz, Bd. 5). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1993. 350 S. Geb.

Rein vom Umfang her täuscht das Inhaltsverzeichnis: Tatsächlich ist knapp die Hälfte des kompakten Bandes der geschichtlichen Darstellung vorbehalten. In acht Kapiteln wird die Chronik des geschichtreichen und überaus aktiven Diözesancaritasverbandes (DiCV) Paderborn von seiner Gründung 1915 bis heran an das Jahr 1993 rekonstruiert. Autor ist, mit einer Verneigung vor dem eigentlich dazu prädestinierten Paderborner Diözesan- und Caritashistoriker Wilhelm Liese (gest. 1956), der Münchener Ordinarius für christliche Gesellschaftslehre, Hans Jürgen Brandt, einer der Motoren für das Unternehmen zur Erforschung der Paderborner Bistumsgeschichte. In souveräner, sorgfältig recherchiert und lebendig geschilderter Weise führt er die Leserschaft durch die fast acht Jahrzehnte Caritasarbeit eines DiCV, der in vielfältiger Verflechtung mit der Gesamtentwicklung organisierter Caritas in Deutschland stand. Namen wie Pauline von Mallinckrodt, Franz Hitze, August Pieper, Karl Joseph Schulte, Wilhelm Liese, Agnes Neuhaus, Hedwig Dransfeld, Elisabeth Zillken, Christian Bartels, Aloys Braekling in der Frühzeit belegen dies ebenso eindrücklich wie die von Paul Nordhues, Theodor Hubrich, Hugo Aufderbeck, Berna Klasi in der jüngeren Vergangenheit. Außergewöhnliche Anforderungen in je einer Zeit, so zum Beispiel der kirchliche Vermistensuchdienst des DiCV 1915 und 1945, das Lavieren durch die Jahre der Nazi Herrschaft (anhand einer seltenen Quelle, des Tagebuchs des DiCV von 1938 bis 1947), oder das Mühen um die Eingliederung der Heimatvertriebenen nach 1945 werden charakterisiert. Besonders verdienstvoll ist das Schlußkapitel »Caritas als Brücke zwischen Paderborn und Magdeburg in den Jahren der Bistumsteilung 1945–1993«, gearbeitet zu großen Teilen aus oral history und Stasiakten.

Ein zweiter, etwas kleinerer Hauptabschnitt zeichnet die Struktur und Facharbeit des DiCV in der Gegenwart, zusammengesetzt überwiegend aus den Beiträgen der für die Praxis verantwortlichen Fachreferentinnen und -referenten. Auch die caritativen Fach- und Sonderverbände in der Erzdiözese kommen mit ihrer Selbstdarstellung zu Wort. Mit Dankbarkeit und Nachdenklichkeit liest man die grundsätzlichen Ausführungen des »Caritasbischofs« Paul Nordhues zur Theologie und Pastoral der Caritas; gerade in der Phase des verbandsinternen, von Terminusnot und Erfolgszwang, Überorganisation und Äußerlichkeit gefährdeten Suchens nach einem Caritas-Leitbild ist die Rückführung auf die Aussagen und Anforderungsprofile der Hl. Schrift des Besinnens doppelt wert: »Caritas ist mehr als Sozialmanagement oder Bürokratie« (S. 292). Und, möchte man hinzufügen, sie übergreift auch Erklärungen und Ordnungen zum kirchlichen Dienst.

Das sehr feingliederte Inhaltsverzeichnis ersetzt gewissermaßen ein Sachregister. Folgerichtig ist

dem Band ein Personen- und Ortsregister beigegeben, welches die Fundorte erkennbar macht, an denen in anspruchsvoller Weise Kurzbiogramme zu vorkommenden Persönlichkeiten eingefügt sind.

Nachdem »Paderborn« 1986 bereits ein gewichtiges Handbuch der Caritasarbeit herausgebracht hatte, dürfte die jetzt vorgelegte Monographie über den DiCV Paderborn neben den Selbstdarstellungen etwa des DiCV Rottenburg-Stuttgart (1982) oder des DiCV Münster (1991) Anregung und Vorbild für weitere Veröffentlichungen über die Caritas der diözesanen Ebene werden.

Hans-Josef Wollasch

Diocesi di Milano, a cura di ADRIANO CAPRIOLI, ANTONIO RIMOLDI, LUCIANO VACCARA, [Autori vari] 2 vol. (Storia religiosa della Lombardia, Vol. 9–10). Brescia: Editrice »La Sculan«. – Gazzada (Varese): Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 1990. 1a parte, S. 1–388, Abb. 1–74, 16 Karten; 2a parte, S. 389–989, Abb. 75–158. L. 96 000,–.

Organisation, Zielsetzung und methodisches Konzept der »Storia religiosa della Lombardia« sind im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 8 (1989) S. 392f. bereits ausführlich besprochen worden. Damals lagen der Einleitungsband »Chiesa e società« sowie die Bearbeitungen der Diözesen Como, Mantua und Vigevano vor. Im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 10 (1991) S. 358f. wurden zwei weitere Bände der Reihe, die Bearbeitungen der Diözesen Bergamo und Lodi, rezensiert. Den beiden früheren schließt sich als letzte nun diese dritte Rezension an: Sie gilt der Bearbeitung der Diözese Mailand.

Angesichts der Bedeutung des Mailänder Erzbistums in der abendländischen Kirchengeschichte wurden für die Bearbeitung dieser Diözese ausnahmsweise zwei Bände der Reihe reserviert. Dem historischen Reichtum entspricht die Zahl der gewonnenen Autoren: 21 Historiker, darunter Professoren und Vertreter der beiden Mailänder Universitäten, der Universitäten Pavia und Lecce, des Mailänder Priesterseminars und der Biblioteca Ambrosiana. Da Koryphäen und Spezialisten ihres Faches in die Mitarbeit eingewilligt hatten, erhielt das Werk eine streng wissenschaftliche Ausrichtung. Sie setzt auf der Seite des Lesers neben ausgeprägtem historischen Interesse die Bereitschaft voraus, sich mit den Ergebnissen der modernen Forschung auseinanderzusetzen.

Durchgängiges Einteilungskriterium dieser Diözesangeschichte ist das der chronologischen Abfolge. Teil 1 behandelt die Geschichte der Diözese Mailand von ihrer Entstehung im 3. Jahrhundert bis zur Epoche des Humanismus und der Renaissance. Die Zeit der Erzbischöfe Carlo und Federico Borromeo (1560–1631) eröffnet Teil 2, dessen Abschnitte bis zum Episkopat des Giovanni Battista Montini (1954–1963) reichen. Auch wenn der institutionelle Rahmen der Diözese immer die gebührende Berücksichtigung im Rahmen der allgemeinen und politischen Geschichte findet, zeigen sich die Autoren doch in erster Linie bestrebt, das Leben des christlichen Volkes zur Darstellung zu bringen. Die diachrone Fragestellung wird deshalb mehrmals zugunsten synchroner Ansätze durchbrochen. Themen dieser eingeschobenen, eher monographischen Kapitel sind beispielsweise die theologischen Diskussionen in Mailand bis zum 7. Jahrhundert, die Entwicklung der Pfarreien vor dem Ende des ersten Jahrtausends, Volksfrömmigkeit und Bruderschaften in der Zeit der Gegenreformation. Die Studie von Luigi Zanzi über den »Sacro Monte« bei Varese, ein bedeutendes Zentrum kirchlichen Lebens am Rande der großen Metropole, bekommt hier modellhaften Charakter.

Ziel dieser Diözesangeschichte ist es nicht nur, Bilanz über den aktuellen Stand der Forschung zu ziehen. Es sollen auch Pisten für künftige Studien aufgezeigt werden. Diesem Zweck dienen insbesondere die vielfältigen Karten (nach S. 388, am Ende des ersten Teils) und das dem zweiten Teil beigegebene »dokumentarische Material« (S. 847–989). Dieses orientiert – mit Angabe der Quellen – zum Beispiel über die Pastoralvisitationen, die Diözesansynoden und die Regionalkonzilien. Ebenso nützlich sind die Liste der Bischöfe und die den kirchlichen und weltlichen Archiven gewidmeten Abschnitte, in denen die Bestände eingehend beschrieben werden. Die ausführliche Bibliographie nimmt Bezug auf die einzelnen Kapitel der Darstellung. Eindrücklich ist die reichhaltige Illustrierung, welche ebenfalls dokumentarische Funktion hat. Die Darstellung wird durch ein kumuliertes Orts- und Personenregister erschlossen.

Mit diesen beiden, der Geschichte der Diözese Mailand gewidmeten Bänden ist der schwierigste Teil des Unternehmens der »Storia religiosa della Lombardia« auf eindruckliche Weise gemeistert worden. Die anfangs der achtziger Jahre geplante Reihe ist ihrem Abschluß inzwischen ein weiteres Stück nähergerückt: 1992 ist Band 3, Diocesi di Brescia, und 1993 Band 5, Diocesi di Crema, erschienen. Ausstehend sind somit nur noch Band 6 und 11, die Bearbeitungen der Diözesen Cremona und Pavia. Die große

Leistung der Autoren und Herausgeber dieser diözesangeschichtlichen Reihe verdient – nicht zuletzt auch im Hinblick auf den günstigen Preis der Bände – uneingeschränkte Anerkennung. *Patrick Braun*

12. Südwestdeutsche Landesgeschichte

Baden-Württembergische Biographien. Im Auftrag der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg hg. v. BERND OTTNAD Band I. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1994. XX, 408 S. Geb. DM 48,-.

Noch immer unentbehrlich als historiographisches Hilfsmittel sind die Badischen Biographien, deren Bände seit 1875 erschienen. Die Konzeption stammte vom späteren Direktor des Generallandesarchivs, Friedrich von Weech. Im Oktober 1900 nahm die Badische Historische Kommission die Reihe in ihr Programm auf. Der fünfte Band lag 1906 vor. Verursacht durch den Ersten Weltkrieg und die folgende schwere Zeit, konnte der sechste Band erst 1935 fertiggestellt werden. Aufgenommen wurden in der Regel verstorbene Persönlichkeiten, die entweder in Baden geboren oder aber dort den Großteil ihres Lebens zugebracht hatten.

Angeregt zu diesem Unternehmen wurde von Weech durch Lücken, die er in der Allgemeinen Deutschen Biographie (1875–1912) glaubte entdecken zu können. Konzeption und Aufbau der einzelnen Artikel sind aber eher mit denen in der (späteren) Neuen Deutschen Biographie vergleichbar, d. h. es werden knappe, faktenge sättigte und instruktive Biographien geboten, mit genealogischen Daten und Hinweisen auf Quellen und die einschlägige Literatur.

Eine Fortsetzung der Badischen Biographien wurde 1972 von der Historischen Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg ins Programm genommen. Die Konzeption der einzelnen Artikel blieb dieselbe. Aufgenommen werden sollten Persönlichkeiten, die zwischen 1911 und 1970 verstorben waren. Die umsichtige, dabei energische Schriftleitung lag in den Händen von Bernd Otnad. 1982 erschien der erste Band. Er ist in sich alphabetisch gegliedert. Die ursprüngliche Konzeption, das Gesamtwerk d. h. alle geplanten Bände, nach dem Alphabet zu ordnen, ließ sich nicht realisieren. So wurden in regelmäßigen Abständen Bände vorgelegt; hier kamen eben jene Biographien zum Druck, die von den Autoren inzwischen abgeliefert worden waren. Dieses Vorgehen ließ zwar Wünsche der Benützer offen; sie war aber realistisch, schon im Hinblick auf die Arbeitskraft und den Arbeitswillen der angefragten Autoren. 1987 erschien der zweite, und 1990 der dritte Band.

In Württemberg lag eine ähnliche Initiative von Anfang an bei der Kommission für Landesgeschichte. Diese konnte aber erst 1940 den ersten Band ihrer »Schwäbische(n) Lebensbilder« publizieren. Bis 1950 folgten fünf weitere Bände. Die Konzeption unterschied sich deutlich von jener der Badischen Biographien: Die ausgewählten Persönlichkeiten wurden in zum Teil recht umfangreichen Essays vorgestellt. Die einzelnen Bände bieten deshalb in der Regel kaum mehr als zwanzig Biographien. Im Grunde sind die »Lebensbilder« weniger ein Nachschlagewerk denn ein »Lesebuch« (auf hohem Niveau). 1960 wurde die Reihe in »Lebensbilder aus Schwaben und Franken« umbenannt. Damit sollten die nördlichen Landesteile, deren Bewohner nur widerwillig als Schwaben figurieren, stärker in das Unternehmen eingebunden werden.

Auf ihrer Jahrestagung 1988 beschloß die Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, auch in diesem Bereich die Konsequenzen aus der Vereinigung der Länder Baden, Hohenzollern und Württemberg zu einem neuen Bundesland zu ziehen. Zum einen wurde beschlossen, die »Lebensbilder« ab Band 18 als »Lebensbilder aus Baden-Württemberg« fortzuführen (Band 17 der älteren Konzeption erschien 1991). Eine neue Folge der Badischen Biographien sollte unverändert fortgeführt werden, allerdings nur für Persönlichkeiten, die zwischen 1910 und 1951 verstorben waren. Für die Zeit seit der Gründung des neuen Bundeslandes im Jahre 1952 wurde eine neue Reihe begründet: Baden-Württembergische Biographien. Der erste Band liegt nun vor. Die Schriftleitung hatte wieder Bernd Otnad. Vorgelegt wurden 185 Biographien. Die vorgestellten Persönlichkeiten waren in allen Lebensbereichen tätig: Politik, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft, Verwaltung, Militär. (Selbst Lil Dagover wurde mit einer Biographie bedacht). Die Kirchen und die Theologie wurden angemessen berücksichtigt. Verwiesen sei auf Ernst Föhr (1892–1976), Generalvikar in Freiburg, Kuno Joerger (1893–1958), Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes, Otto Martin Leube (1884–1961), vor allem durch seine

Geschichte des Evangelischen Tübinger Stifts bekannt geworden, Karl Rahner (1904–1984), Wendelin Rauch (1885–1954), Erzbischof von Freiburg, Gerhard Rosenkranz (1896–1983), Missions- und Religionswissenschaftler in Tübingen, Burkhard Schneider (1917–1976), Jesuit und Kirchenhistoriker in Rom, Eugen Seiterich (1903–1958), Fundamentaltheologe und Erzbischof von Freiburg, Johannes Straubinger (1883–1956), Caritasdirektor und Mitbegründer des Katholischen Bibelwerks usw.

Ein Kabinettsstück ist die einfühlsame Biographie des eigenwilligen Joseph Rupert Geiselman (1890–1970), Fundamentaltheologe und Dogmatiker in Tübingen. Sie stammt aus der Feder von Abraham Peter Kustermann. Geiselman verabschiedete sich (aus welchen Gründen?) 1930 von der Erforschung der früh-scholastischen Theologie; hier hatte er sich bestens bewährt. Er wandte sich der Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen zu und kam zum Postulat einer (katholischen) »Tübinger Schule«. Dieses Konstrukt geriet in den letzten Jahren immer mehr in die Kritik (vgl. den Literaturbericht von Ulrich Köpf, Die theologischen Tübinger Schulen, S. 9–51, hier 16–20, in: Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung, Ferdinand Christian Baur und seine Schüler. Hrsg. von Ulrich Köpf. Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 40. Sigmaringen 1994). Die Verdienste Geiselmans, vor allem in der theologischen Erkenntnislehre, bleiben indes unbestritten. – Bei Carl Joseph Leiprecht (1903–1981), Bischof von Rottenburg, hätte man gerne erfahren, wie weit und wie stark das Zweite Vatikanische Konzil eine »Wende« im Denken und Wollen des Oberhirten gebracht hat. Sein Auftreten, vor allem dem untergebenen Klerus gegenüber, läßt einen solchen Einschnitt vermuten. – Hingewiesen werden soll noch auf die Biographie von Max Miller (1901–1973) aus der Feder von Gregor Richter. Auch wenn Max Miller den größten Teil seines Lebens im Staatsdienst (Staatsarchiv) verbrachte, so verleugnete er nie seine klerikale Herkunft. Schon die »Jahrhundertnote« Ia beim Theologischen Schlußexamen 1924 prädestinierte ihn für eine höhere kirchliche Laufbahn. Dazu sollte es nicht kommen, obwohl er zweimal auch für einen Lehrstuhl an der Katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen (Kirchengeschichte, Kirchenrecht) im Gespräch war. Als Leiter des Hauptstaatsarchivs Stuttgart, als Referent für Archivwesen im Staatsministerium und als Vorsitzender der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, bzw. der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg setzte Max Miller Akzente in der Wissenschaftsverwaltung und -organisation. Hier hat er Bleibendes geschaffen. Dankbar sei vermerkt, daß er dabei ohne viel Aufhebens vielen auf- und weitergeholfen hat.

Rudolf Reinhardt

Die Französische Revolution und die Oberrheinlande (1789–1798), hg. v. VOLKER RÖDEL (Ober-rheinische Studien, Bd. 9). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1991. 337 S., 20 Abb. Geb. DM 62,-.

Der von Volker Rödel herausgegebene Band 9 der »Ober-rheinischen Studien« umfaßt – abgesehen von drei ergänzenden Aufsätzen (von J. Friedrich Battenberg, Sabine Diezinger und Volker Rödel) – Vorträge, die auf einer Speyerer Tagung der Arbeitsgemeinschaft für geschichtliche Landeskunde am Oberrhein 1989 anlässlich des Bicentenaire der Französischen Revolution gehalten wurden. Die insgesamt 15 Autoren untersuchen mit den Methoden der vergleichenden Landesgeschichte und teilweise in Mikroanalysen die Rezeption der französischen revolutionären Ideen und deren Auswirkungen auf die Gesellschaft im Raum zwischen Basel und Mainz – einem Raum, in dem seit 1789 wie nirgendwo sonst alte und neue Verfassungsstrukturen aufeinanderprallen.

Jürgen Voss (»Die Kurpfalz im Zeichen der Französischen Revolution«) streicht in seinem Überblick den politischen Bedeutungsverlust heraus, den die Kurpfalz in dem Jahrzehnt von 1789 bis 1798 unter dem Kurfürsten Karl Theodor erlitt, und weist außerdem auf – bisher wenig beachtete – prorevolutionäre Manifestationen, wie z. B. die Errichtung eines Freiheitsbaumes 1792, in der alten Residenzstadt Mannheim hin. Mit den Republikanern in der Markgrafschaft Baden, vor allem mit Georg List und Ernst Alexander Jägerschmid, beschäftigt sich Uwe Schmidt (»Die revolutionären Bestrebungen am Oberrhein 1796«). Er stellt dar, wie die badischen Revolutionäre mit ihren Bemühungen um eine Republikanisierung des deutschen Südwestens von Frankreich nach der Änderung des außenpolitischen Kurses unter dem Direktorium im Stich gelassen wurden.

Die bäuerlichen Revolten am Ende des Alten Reiches sind das Thema der Beiträge von Helmut Gabel (»Bäuerlicher Widerstand im Raum zwischen Maas und Niederrhein im Zeitalter der Französischen Revolution«), Erich Schunk (»Von der Souveränität des Königs zur Souveränität des Volkes. Zum Wechsel der Machtverhältnisse in den pfalz-zweibrückischen Gebieten unter französischer Oberhoheit

1789/90«) und *Claudia Ulbrich* (»Rheingrenze, Revolten und Französische Revolution«). Aus allen drei Aufsätzen wird deutlich, daß sich die ländlichen Herrschaftskonflikte weitgehend im Rahmen eines politischen Verhaltensmodells bewegten, welches von traditionellen – altrechtlichen und ständischen – Vorstellungen geprägt war. Gabel und Ulbrich zeigen überdies, daß die Erfahrung der Revolution zunächst systemstabilisierend wirkte, da die Obrigkeiten eher bereit waren, auf Forderungen der Untertanen einzugehen, und daß aufgrund der Verbesserung der gerichtlichen Erfolgsaussichten die Französische Revolution als solche keine elementar neue Handlungsalternative bot. Am Beispiel des fürstbischöflich-wormsischen Dorfes Dirmstein untersucht *Michael Martin* (»Revolutionierung und Änderungen der Sozialstruktur in der fürstbischöflich-wormsischen Landgemeinde Dirmstein«) die Entwicklung der Besitzverteilung in französischer Zeit. Als Anhang ist ein Memorandum des in Dirmstein begüterten Freiherrn von Sturmfeder aus der Zeit um 1790 ediert. Der Aufsatz von *Eva Kell* (»Die Bilanz der Munizipalisierung im Fürstentum Leiningen 1792/93«) handelt von den Einflüssen, die die Resonanz der Revolution in Dörfern des Fürstentums Leiningen mitbestimmten. Als lokale Faktoren nennt die Autorin etwa die Reaktion der Dorfeliten und die Spannungen bzw. die Solidarität innerhalb der Dorfgemeinschaft; von außen kamen der Grad der Belastung durch Abgaben an die Herrschaft oder auch die Präsenz französischer Truppen und deren Verhalten gegenüber den Dorfbewohnern hinzu. Kell arbeitet sehr anschaulich heraus, wie Revolutionierung und Munizipalisierung als Vehikel für dorfinterne Auseinandersetzungen benutzt werden konnten.

Den Blick auf die Städte lenken *Wolfgang Müller* (»Die munizipale Revolution der Landauer Zunftbürger«) und *Jürgen Müller* (»Reichsstädtisches Selbstverständnis, traditionales Bürgerrecht und staatsbürgerliche Gleichstellung in Speyer vom Ancien Régime zur napoleonischen Zeit«). Am Beispiel der französischen Festungsstadt Landau schildert Wolfgang Müller, wie die neuen Revolutionsorgane den schon vor 1789 begonnenen Prozeß, der Stadt kommunale Kompetenzen zu entziehen, weiter beschleunigten, und daß der Landauer Jakobinerklub dieser Entwicklung durchaus zwiespältig gegenüberstand. Der Beitrag von Jürgen Müller illustriert sehr schön, daß die vom französischen Gesetz eingeführte Gleichstellung aller Staatsbürger in einer traditionsbewußten ehemaligen Reichsstadt, deren Verfassung über Jahrhunderte hinweg auf korporativen Privilegien und der rechtlichen Differenzierung ihrer Bevölkerung beruht hatte, keineswegs begrüßt wurde: Auch nach 1798 lebte der althergebrachte Bürgerrechtsbegriff bei den Speyerern noch fort.

Eine wichtige Studie zur Rezeption der französischen Revolutionsideen bietet *Rolf Reichardt* (»Die deutsche Bibliothek der Französischen Revolution oder: Wie jakobinisch war die Revolutionsrezeption im Südwesten?«), der die zeitgenössischen Verdeutschungen französischer Revolutionspublizistik in den Jahren von 1789 bis 1799 analysiert hat. Auf diese Weise kann er empirisch belegen, daß »der deutsche Buchmarkt aus dem Riesenangebot französischer Revolutionsschriften vor allem das Gemäßigte auswählte, sozialrevolutionäre Programme der Sansculotterie aber ebenso mied wie militant konterrevolutionäre Positionen« (S. 162).

Helmut Mathy (»Andreas Josef Hofmann und Georg Nimis – zwei Mainzer Jakobiner im Vergleich«) stellt zwei Mainzer Jakobiner vor, deren Biographien als exemplarisch für die Generation der Demokraten zwischen Französischer Revolution und Restauration zu gelten haben. Zwei Dutzend Lebensläufe rheinhessischer und pfälzischer Jakobiner hat *Franz Dumont* (»Von Mainz nach Hambach? Kontinuität und Wandel im Lebensweg rheinischer und pfälzischer Jakobiner«) ausgewertet. Als Bilanz kann er drei »Typen« von Jakobinern herauschälen: Solche, die konsequent an den Ideen von 1789 festhielten, und diejenigen, die sich von einer revolutionären Haltung abkehrten und gemäßigt politische Wege einschlugen, stehen neben denen, die aus Enttäuschung zu Protagonisten der alten Ordnung wurden. Im übrigen warnt Dumont davor, die Bedeutung der Mainzer Republik für die Entstehung der demokratischen Bewegung des Vormärz zu überschätzen: Eine größere Wirkung habe vielmehr die eigentliche Franzosenzeit von 1798 bis 1814 gehabt.

In seinem Beitrag »Die Französische Revolution und die Emanzipation der Juden im Elsaß und in Lothringen« behandelt *J. Friedrich Battenberg* die Entstehungsgeschichte des von der französischen Nationalversammlung 1791 verkündeten Emanzipationsdekrets und stellt fest, daß das Gesetz zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden in der Praxis zum Scheitern verurteilt war, da die Differenzen in der Tradition und die unterschiedlichen Identitäten der Konfessionen weiter bestanden und durch eine liberal-revolutionäre Erklärung nicht aufgehoben werden konnten (S. 271). Über die Zahl der französischen Emigranten in der Markgrafschaft Baden und die eher restriktive, von Rücksichten auf Frankreich gekennzeichnete Aufnahmepolitik der badischen Regierung informiert *Sabine Diezinger* (»Französische

Emigranten und Flüchtlinge in der Markgrafschaft Baden 1789–1800«). Im letzten Beitrag des Bandes, der von *Volker Rödel* stammt (»... à l'exception du Prince de Löwenstein-Wertheim ... Konfrontation eines mindermächtigen Reichsstandes mit der Französischen Revolution«) wird noch einmal der Komplex der Bauernrevolten angeschnitten. Auch Rödel kommt zu dem Ergebnis, daß sich in den niederländischen und elsäß-lothringischen Herrschaften des Fürsten von Löwenstein-Wertheim »die vereinzelt feststellbaren modern-revolutionären Kräfte gegenüber den altständisch orientierten nicht durchsetzen« (S. 304) konnten. Abgesehen von diesem Thema, geht Rödel auch auf das Problem der Entschädigung der im elsäß-lothringischen Raum begüterten Reichsstände ein, die von den antifeudalen Beschlüssen der französischen Nationalversammlung betroffen waren. Das Beispiel des Fürstentums Löwenstein-Wertheim erscheint hierbei besonders interessant, da der Fürst im Gegensatz zu anderen Reichsfürsten bereit gewesen wäre, ein französisches Entschädigungsangebot anzunehmen. Doch diese Politik des Alleingangs wurde von der allgemeinen politischen Entwicklung – durch den Widerruf der Entschädigungsdekrete durch den Konvent im Dezember 1792 und die Hinrichtung König Ludwigs XVI. im Januar 1793 – überholt.

Abschließend bleibt festzuhalten, daß das vorliegende Buch viel Erhellendes zu einer wichtigen Phase in der Geschichte des deutsch-französischen Verhältnisses bietet. Wer sich über die Umsetzung revolutionären Gedankenguts in der Gesellschaft am Ende des Alten Reichs informieren möchte, dem seien die Beiträge dieses Bandes zur Lektüre empfohlen.

Wolfgang Dobras

Italienische Reisen – Herzog Carl Eugen von Württemberg in Italien, hg. v. der OBERFINANZDIREKTION STUTTGART, Referat Staatliche Schlösser und Gärten. Konzeption und Text: KLAUS MERTEN, CARLA FANDREY. Weissenhorn: Verlag Anton H. Konrad 1993. 108 S., zahlreiche Abb. DM 28,-.

Aus Anlaß des 200. Todestags Herzog Carl Eugens von Württemberg fand im Jahre 1993 – im passenden Ambiente des Ludwigsburger Schlosses – eine große Ausstellung über die italienischen Reisen des Herzogs statt, die durch Reisetagebücher gut dokumentiert sind. Wenn man bedenkt, wie wichtig Italienreisen für die Bildung des Adels während der gesamten frühen Neuzeit waren und wie stark auch im Württemberg des späteren 18. Jahrhunderts der Einfluß der italienischen Kultur sich auswirkte – Malerei, Architektur, Musik, Theater, nicht zuletzt auch das italienische Fest sind hier zu nennen –, so ist dieses Thema für die Kulturgeschichte des Herzogtums und zum Verständnis Carl Eugens sicherlich von zentraler Bedeutung. Veranstaltet wurde die Ausstellung vom Referat Schlösser und Gärten der Oberfinanzdirektion Stuttgart, bei dem seit einiger Zeit – nach bayerischem Vorbild – alle die Schlösser und Gärten Württembergs betreffenden Angelegenheiten – also auch die kunstgeschichtliche Betreuung – vereinigt sind. Es war dies die erste große Ausstellung, die in der Obhut dieser Behörde veranstaltet wurde, deren Zugehörigkeit zur Finanzverwaltung des Landes sich gleich als Glücksfall erwies, da die finanzstarke staatliche Toto-Lotto-GmbH – dem selben Ressort unterstehend – als Partner und finanzieller Förderer gleichsam zwanglos zur Verfügung stand.

Bleibendes Ergebnis der Ausstellung, die daher recht aufwendig gestaltet werden konnte, ist das hier vorzustellende Buch, das natürlich keine umfassende wissenschaftliche Aufarbeitung des Themas leisten will, sondern das Gezeigte erläutern und dieses ergänzen und weiterführen möchte. Immerhin werden in drei gründlich gearbeiteten Aufsätzen von Spezialisten – *Johannes Zahlten*, *Klaus Merten* und *Wolfgang Uhlig* – die Reise von 1753, die Reise nach Venedig im Jahre 1767 und die letzte Reise von 1775 eingehend aufgrund der Reisetagebücher bzw. (für Venedig 1767) des im Hauptstaatsarchiv Stuttgart erhaltenen Ausgabenbuchs dargestellt, so daß ein lebendiges Bild vom Reisealltag und vom Besichtigungsprogramm des Herzogs und seines Gefolges entsteht. Im Anschluß an jeden Aufsatz folgt dann ein kommentierter Bildteil, der im wesentlichen die Ausstellung wiedergibt, ohne allerdings den Bezug der Ausstellung ausdrücklich zu nennen. Sie sind überschrieben: »Der Herzog auf Kavaliertour« – »Des Herzogs Lustreise nach Venedig« – »Der bildungsbeflissene Landesherr«. Zum Abschluß folgt dann noch ein großer Bildteil mit dem Titel »Glückliche Heimkehr«. In ihnen werden zum Teil in ungewöhnlicher – die Hand des Ausstellungsdesigners verräterischer – Weise (etwa in Fotomontagen) – Karten, eine schematische Darstellung des Itinerars, Abbildungen der handelnden Personen, der Schauplätze und von Kunstwerken, die unter italienischem Einfluß in Württemberg entstanden, miteinander kombiniert. Die abgebildeten Porträts, Graphiken und Gemälde stammen zum größten Teil aus Museen und Schlössern in Stuttgart und Ludwigsburg – vieles wird heute dort im Ludwigsburger Schloß verwahrt, womit sich ein unmittelbarer

Bezug zum Ausstellungsort ergibt. Aber auch die erst unter Carl Eugen erbauten oder vollendeten Schlösser – Solitude und Hohenheim – werden ausführlich dokumentiert, insbesondere in ihren italienischen Einflüssen. So ist die Ausstellung auch eine Präsentation der Arbeit des Referats Schlösser und Gärten. Wenn auch die Wiedergabe der Ausstellung im Bildteil nicht immer ganz glücklich ist – was in einer Ausstellung gestalterisch notwendig und geglückt ist, wirkt in einem Buch mitunter etwas gezwungen –, so ist hier doch insgesamt ein sehr schöner, repräsentativer und aufwendig gestalteter Band entstanden, der die Kenntnis von diesem vielleicht farbigsten, aber gerade deshalb nicht unumstrittenen Regenten Württembergs vertieft und auf Dauer von Bedeutung bleibt.

Bernhard Theil

RAIMUND WAIBEL: Frühliberalismus und Gemeindewahlen in Württemberg (1817–1855). Das Beispiel Stuttgart (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 125). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer Verlag 1992. LVIII, 594 S., 1 Karte, 1 Mikrofiche. Kart. DM 58,—.

Die Geschichte der politischen Parteien ist lange Zeit als eine Geschichte von Programmen und Persönlichkeiten geschrieben worden. Die sozialen Träger dieses Prozesses, der Anhang der Parteien kam so nicht ins Blickfeld, und es blieb weithin unklar, wie sich die Breitenwirksamkeit des Liberalismus im deutschen Vormärz erklärte. Das Buch von Waibel ist ein gewichtiger Beitrag zur Füllung dieser Forschungslücke. Es zeigt, daß die Politisierung der Bevölkerung in der ersten Jahrhunderthälfte in Württemberg nicht so sehr durch große Themen wie Pressefreiheit oder Nationalstaat vorangetrieben wurde, sondern durch Auseinandersetzungen und Agitation in der Gemeinde, bei den Gemeindewahlen und in der Gemeindepolitik – und dieser kommunale Rahmen steckte den politischen Erfahrungsraum der Bürger im Vormärz ab.

Grundlage dieses Politisierungsprozesses war das nach der napoleonischen Umbruchszeit eingeführte, relativ demokratische Männerwahlrecht zu den Kommunalvertretungen. Diese bestanden aus dem Gemeinderat und dem als Kontrollorgan gedachten Bürgerausschuß. Die Gemeinderäte behielten ihr Amt lebenslänglich, wenn ihr Mandat einmal durch eine Wiederwahl bestätigt wurde – eine Einrichtung, die die politische Mitsprache der Gemeindebevölkerung weithin zur Farce werden ließ.

Die Liberalen entfesselten daher – und weil die Regierung zu einer Verfassungsänderung nicht bereit war – zu Beginn der 1830er Jahre eine Kampagne gegen diese »Lebenslänglichkeit« der Gemeinderäte, bei der völlig neuartige Formen der Agitation – wie etwa massenhafte Unterschriftenaktionen – mit großem Erfolg erprobt wurden. Im Kern zielte die Kampagne darauf ab, daß nur noch solche Gemeinderäte gewählt wurden, die von vornherein auf die Wiederwahl verzichteten. Tatsächlich setzte sich dieses Verfahren durch. Das bedeutete nun aber auch, daß kommunale Wahlen viel häufiger als früher stattfanden, mitunter mehrmals im Jahr, da jeder ausscheidende Gemeinderat in einem eigenen Wahlakt gewählt wurde. Und eben dieser Wahlkampf in Permanenz beschleunigte den Politisierungsprozeß der württembergischen Bevölkerung im Vormärz noch einmal beträchtlich.

Innovativ ist Waibels Buch nicht nur durch die detaillierte und stets plastische Schilderung der Agitationsformen- und inhalte, sondern auch, weil er die gesellschaftlichen Grundlagen des politischen Wandels aufweist, dies auf der Basis einer politischen Kollektivbiographie von rund 3500 Stuttgartern. Im Bürgerausschuß verdrängten Kaufleute und Akademiker einen großen Teil der bis dahin dominierenden Handwerker. Das politisch ins Abseits gedrängte Handwerkertum freilich wandte sich vom Liberalismus ab und bildete zusammen mit den regierungsnahen und großbürgerlichen Kräften die soziale Basis des in den vierziger Jahren wieder an Bedeutung gewinnenden Stuttgarter Konservatismus. Zwar wurden nicht alle »traditionalen«, unteren Schichten gleichermaßen stark ausgegrenzt: Die über ein mächtiges Stimmpotential verfügenden Weingärtner konnten ihre angestammten Plätze bei der Mandatsverteilung bewahren. Aber die Studie von Waibel zeigt doch, daß das von den Liberalen im Vormärz hochgehaltene *Ideal* der »klassenlosen Bürgergesellschaft« mit der politischen *Praxis* oft wenig gemein hatte. Im Gegenteil: Der Aufstieg der Liberalen ging einher mit der Politisierung der entstehenden Klassengegensätze.

Waibels Buch zum Stuttgarter Frühliberalismus – das übrigens einmal mehr den scharfen Kontrast zwischen politischen Traditionen Südwest- und Norddeutschlands im 19. Jahrhundert deutlich macht – darf als Pionierstudie gelten, der ein breites, nicht nur wissenschaftliches Leserpublikum zu wünschen ist.

Thomas Kühne

DER ALB-DONAU-KREIS, Band 2, hg. v. der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg in Verbindung mit dem Alb-Donau-Kreis (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1992. XXIV, 1064 S., 102 teils farbige Abb., 45 Tafeln. Kartenbeilagen, statistischer Anhang, Katalog archäologischer Fundstellen und Register in separater Tasche. Geb. DM 79,-.

Über das Genus der baden-württembergischen Kreisbeschreibungen habe ich mich bereits früher in dieser Zeitschrift ausgelassen (Bd. 10, 1991, S. 386), so daß auf die Präliminarien verzichtet werden kann.

Auf den 1989 erschienenen ersten Band folgt nun der zweite, wodurch die Beschreibung des Alb-Donau-Kreises komplett ist. Band 1 umfaßt einen allgemeinen Teil sowie die Gemeindebeschreibungen für die Kommunen Allmendingen bis Dornstadt. Der hier vorliegende Band setzt nun die alphabetische Reihe der Gemeindebeschreibungen fort für die Orte Ehingen (Donau) bis Westerstetten, 39 an der Zahl. Natürlich sind auch all diejenigen Orte berücksichtigt, welche durch die Gemeindereform ihre Selbstständigkeit verloren haben. Sie werden als »Unterpunkte« gewissermaßen jeweils unter der gegenwärtig gültigen, amtlichen Bezeichnung aufgeführt.

Sämtliche Kommunen sind nach einem gleichförmigen Schema abgehandelt – ein Schema, das sich allerdings nicht ganz deckt mit jenem, das den Kreisbeschreibungen der 50er und 60er Jahre zugrunde lag (damals: I. Natürliche Grundlagen, II. Geschichtliche Grundlagen, III. Die Gemeinde in der Gegenwart; dagegen jetzt: A. Naturraum und Siedlung, B. Bevölkerung und Wirtschaft, C. Öffentliches Leben, D. Geschichte). Trotz dieser neuen Gliederung hat sich der Rahmen der dargebotenen Einzelaspekte kaum verändert. Hinzu gekommen ist lediglich der Unterpunkt »Ver- und Entsorgung« (Wasser, Gas, Elektrizität), wodurch einem neuen Bewußtsein Rechnung getragen wird. Als eine Neuerung (im Vergleich zu den früheren Bänden) können auch die 28 Foto-Seiten gelten. Die Abbildungen zeigen hauptsächlich Gebäude und Landschaften (daneben vereinzelt historische Zeichnungen) und vermitteln somit ein fremdenverkehrs-wirksames Bild des im Text Beschriebenen.

Besondere Erwähnung verdient die dem Band beigegebene, umfangreiche Mappe. Die Fülle der Themen auf den 17 Karten dürfte kaum noch irgendwelche Wünsche offenlassen. Um nur einige der Themen anzuführen: Geologie, Siedlungsentwicklung, historische Gemarkungen, kirchliche Organisationsstrukturen um 1500, territoriale Herrschaftsverhältnisse um 1790, Verwaltungsgliederung 1815–1988. Hinzu kommt ein 86seitiger, ausführlicher Katalog der rund 500 archäologischen Fundstellen (erarbeitet von *Kurt Wehrberger*) und schließlich noch ein Orts- und Personenregister von 76 Seiten. Die eindrucksvollen Ausmaße dieses wuchtigen Wälzers verbieten es, von einem »Vademecum« zu sprechen. Um ein unverzichtbares Hilfsmittel für die südwestdeutsche Orts- und Regionalgeschichte handelt es sich aber allemal.

Peter Thaddäus Lang

HEINSTETTEN in der ehemaligen Herrschaft Werenwag. 1200 Jahre Heinstetten 793–1993, hg. v. der Stadt Meßstetten. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1993. 447 S., 150 Abb.

Die ortsgeschichtlich relevante historiographische Gattung des Heimatbuchs läßt sich meiner Erfahrung nach in zwei Gruppen einteilen: Die eine stammt aus der Feder eines einzelnen Autors und stellt zumeist dessen Lebenswerk dar, während bei der anderen Gruppe mehrere Autoren in der Art eines Sammelbandes zusammenwirken, wobei der Anlaß des Werkes häufig in einem Ortsjubiläum vorgegeben ist. Zu letztgenannter Spezies gehört vorliegender Band – zwölf Autoren sind beteiligt; Anlaß bildete die 1200-Jahr-Feier des Jahres 1993. Als Initiator, Organisator und Hauptautor fungierte der Heinstettener Schulleiter *Heinrich Stopper*, der sich damit vor Ort große Anerkennung erwarb; er schrieb mehrere Kapitel über die Zeit vor 1830, und zwar knapp 200 Seiten, also nahezu die Hälfte des gesamten Texts.

Die Qualität der einzelnen Beiträge weist ein ungewöhnlich breites Spektrum auf, da neben ausgewiesenen Fachleuten (*Jürgen Scheff* für die Vor- und Frühgeschichte, *Hans Peter Müller* für die mittelalterliche Ortsgeschichte und *Andreas Zekorn* für die Frühneuzeit) auch eher unerfahrene Autoren auf den Plan treten.

Während für die ältere Ortsgeschichte (damit ist in vorliegendem Fall die Zeit vor etwa 1830 gemeint) der Stoff chronologisch nach den jeweils in Heinstetten herrschenden Adelsgeschlechtern gegliedert ist (Werenwag – Hohenberg – Hörnlingen – Laubenberg – Fürstenberg – von Ulm), erfolgt für den jüngeren Teil eine eher systematische Anordnung (z. B. Dorfleben – Flurbereinigung – Kirche – Wasserversorgung – Vereinswesen).

Als wenig glückliche Folge dieser Disposition bleiben wichtige Zeitabschnitte der neuesten Geschichte so gut wie unerwähnt, so etwa die Zeit der Nazi-Herrschaft.

Durch solche Unzulänglichkeiten wird sich die Zielgruppe, die Einwohner von Heinstetten, jedoch kaum irritieren lassen, denn deren Augenmerk wird vor allem auf die zahlreichen Gruppenbilder gerichtet sein, auf welchen sie ihre Großeltern und Eltern, aber auch sich selbst wiederfinden können, so beispielsweise als Schüler oder als Erstkommunikanten, als Schützen oder Schachspieler, als Wanderer oder Sänger.

Peter Thaddäus Lang

HEINZ BADER: Am Ursprung der Eyach. Alt-Pfeffingen. Horb am Neckar: Geiger Verlag 1992. 108 S., 150 Abb. Geb. DM 32,-.

Rückblicke in die Geschichte. 1200 Jahre Lautlingen, hg. v. HELMUT HOFELE, KLAUS HETGES, HEIKO PETER MELLE. Albstadt-Lautlingen: Selbstverlag 1993. 52 S., 100 Abb. Kart. DM 20,-.

GUSTAV RIEBER: Laufen. Geschichten aus der Eyachtalgemeinde. Horb am Neckar: Geiger Verlag 1993. 285 S., 120 Abb. Geb. DM 39,-.

793-1993. 1200 Jahre Endingen, Frommern, Heselwangen, Weilstetten, Zillhausen (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Balingen, Bd. 5), hg. v. STADTVERWALTUNG BALINGEN. Balingen: Hermann Daniel 1993. 457 S., 210 Abb. Geb. DM 39,-.

GÜNTHER MEINHOLD: Frommern, Dürrwangen und Stockenhausen. Streifzüge durch die Geschichte dreier Dörfer. Bd. 1: Von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert. Balingen: Hermann Daniel 1993. 608 S., 207 Abb. Geb. DM 49,-.

Eine St. Galler Urkunde verhalf 1993 rund zwei Dutzend Orten im Raum zwischen Rottweil und Balingen, ihr 1200jähriges Ersterwähnungsjubiläum zu begehen. Dies nahmen mehrere der betroffenen Kommunen zum Anlaß, Festschriften ortsgeschichtlichen Inhalts herauszugeben. Aus deren Zahl seien hier diejenigen der beiden größten Städte des Zollernalbkreises ausgewählt: Albstadt und Balingen.

Von den neun Teilorten des seit 1975 bestehenden Verwaltungs-Konstrukts Albstadt begingen 1993 fünf ihre 1200-Jahr-Feier; von diesen wiederum schafften es drei, einschlägige Veröffentlichungen vorzulegen, nämlich Laufen an der Eyach, Lautlingen und Pfeffingen.

Bereits auf Weihnachten 1992 erschien der Bildband »Am Ursprung der Eyach. Alt-Pfeffingen«, zusammengestellt von *Heinz Bader*, der als jahrzehntelanger Leiter der Pfeffinger Schule alle Voraussetzungen besitzt, um ein solches Buch optimal zu gestalten. Auf einen chronikalischen Abriß der Ortsgeschichte (S. 5-8) folgen auf 100 Seiten genau 150 Schwarz-weiß-Fotos aus der Zeit zwischen 1890 und 1955, gegliedert nach den Themenbereichen »Alte Ansichten«, »Land- und Forstwirtschaft«, »Handwerk und Gewerbe«, »Straßen und Häuser«, »Kirchliches Leben«, »Schulen und ihre Klassen«, »Feste« und »Vereinsleben«. Ausgezeichnete Bildqualität, exakte Bildunterschriften und eine große Zahl von Gruppenaufnahmen (damit auch jeder alteingesessene Pfeffinger möglichst viele bekannte Gesichter finden kann) dürften wohl die Gründe dafür sein, daß bereits nach mehreren Monaten die gesamte Auflage von 800 Stück abgesetzt war.

Eines ähnlichen Erfolges konnte sich auch die Festschrift des Albstädter Ortsteils Lautlingen erfreuen: Auf der knapp fünfzigseitigen Broschüre in DIN-A4-Format präsentieren sich an die 100 Schwarz-weiß-Fotos, die zumeist aus ähnlichen Lebensbereichen stammen wie die Bilder der Pfeffinger Festschrift. Darüber hinaus bietet die Lautlinger Schrift einen fortlaufenden Text, der einige Facetten der Ortsgeschichte kurz darlegt. Wie aus der Einleitung hervorgeht, ist die Lautlinger Broschüre als erster Schritt auf dem Weg zu einem Heimatbuch gedacht. Hierfür ist der vorhandene Text jedoch nicht nur zu erweitern, sondern auch sprachlich und sachlich von Grund auf zu verbessern.

Wenn die Festschrift des Albstädter Ortsteils Laufen an der Eyach dagegen noch nicht vergriffen ist, so liegt das u. a. mit Sicherheit darin begründet, daß hier die Bebilderung (120 Schwarz-weiß-Fotos) zugunsten des Texts stark zurücktritt. Der Autor, bis zu seiner Pensionierung Gemeindepfleger von Laufen, legt hier sein Lebenswerk vor. Es besteht aus 64 meist sehr kurzen Einzelbeiträgen mit Titeln wie »Viehseuchen«, »Flurnamen«, »Fron«, »Dorfämter«, »Allmende« oder »Leibeigenschaft«, die in bunter Folge aneinander gereiht sind.

Während sich die Stadt Albstadt nicht dazu aufschwingen konnte, eine einzige Festschrift für alle betroffenen Ortsteile auf den Weg zu bringen, so gelang dies der Stadt Balingen dagegen sogar auf einem beachtlich hohen Niveau. Zu Themen wie Kirche, Schule, Ortsverwaltung, Herrschaftsverhältnisse,

Landwirtschaft, Verkehr, Brauchtum, Natur und Umwelt wurden auf über 400 Seiten 50 Beiträge zusammengestellt; bei den 31 Autorinnen und Autoren handelt es sich größtenteils um ausgewiesene Fachleute. Einige dieser Beiträge sind von durchaus überregionalem Interesse, weil sie jeweils von einer einzigen Quellengattung ausgehen, die für die Ortsgeschichte ganz allgemein von erheblicher Bedeutung ist (*Andreas Schmauder*: Fleckenbücher; *Andreas Zekorn*: Ruggerichtsprotokolle; *Ingrid Helber*: Inventuren und Teilungen, Kirchenvisitationsprotokolle). Weiterhin fällt sehr positiv auf, daß hier nicht nur eine schöne heile Vergangenheit reproduziert wird. So kommt beispielsweise die enorme Deklassierung der Frauen in vordemokratischer Zeit zur Sprache oder auch das Konzentrationslager in Frommern. Positiv zu vermerken sind außerdem das Vorhandensein eines Anmerkungsteils, einer Gebäude- und Bevölkerungsstatistik sowie einer Tabelle altwürttembergischer Maße, Gewichte und Münzwerte.

Gerade noch rechtzeitig am Ende des Jubiläumsjahres erschien die umfangreichste und am üppigsten ausgestattete Veröffentlichung unter den hier aufgeführten Festschriften: Das Buch von *Günther Meinhold* umfaßt 608 Seiten, ist in DIN-A4-Format ausgeführt und reich bebildert. In merkwürdigem Kontrast zu der überaus anspruchsvollen Aufmachung steht der oftmals wenig befriedigende Inhalt. Das beginnt schon mit der extrem rigiden Gliederung, die wenig Sinn für historische Abläufe erkennen läßt: So wird die Zeit vom Frühmittelalter bis zum 19. Jahrhundert in sechs Abschnitte geteilt, die ihrerseits in den meisten Fällen folgende Kapitel enthalten: militärische Ereignisse, Verwaltung der Gemeinde, Bevölkerung, Kirchen und Pfarrer, Schule, Landwirtschaft, Handwerk und Gewerbe. Manche dieser Kapitel müssen zwangsläufig inhaltlich recht mager bleiben, wenn sich in einem bestimmten Zeitraum auf einem der genannten Gebiete nichts Nennenswertes ereignete. Es bleibt auch völlig unverständlich, weshalb der Verfasser mit solcher Beharrlichkeit auf den militärischen Ereignissen herumreitet, wo doch die drei abgehandelten Ortschaften von Kriegen glücklicherweise fast gänzlich verschont blieben. Zudem füllt Meinhold viele Seiten mit einer großen Zahl von langatmigen Quellenzitaten, Quellentranskriptionen, Quellenübersetzungen und Faksimilia. Der Laie wird vielleicht die ersten paar Urkunden-Ablichtungen noch mit Interesse zur Kenntnis nehmen, um dann aber irgendwann weiter zu blättern, weil er der ständigen Wiederholungen überdrüssig ist. Dem Fachmann bietet der Verfasser damit ohnehin nur eine Blöße, denn vor allem die Transkriptionen der Steuerlisten strotzen nur so von Fehlern. Der Fachmann stößt sich jedoch noch an anderen Dingen: So ist es ein gravierender Mangel, daß Meinhold die Ortsarchive der drei abgehandelten Gemeinden nicht benutzt hat. Weiterhin verursacht der Bildteil (S. 503–599) großes Ärgernis: Die abgebildeten Aufnahmen stammen überwiegend aus der Zeit nach 1900 und einige sogar aus der Epoche des Wirtschaftswunders (S. 526, 596f.), was an keiner Stelle gerechtfertigt wird und auch dem Titel des Buches widerspricht. Somit erhebt sich die Frage, warum die Balinger Stadtverwaltung einen gewiß nicht unerheblichen Geldbetrag in die Herausgabe eines dermaßen unausgereiften Werkes gesteckt hat.

Peter Thaddäus Lang

13. Kunstgeschichte

URSULA MENDE: Die Bronzetüren des Mittelalters. Aufnahmen von ALBERT HIRMER u. IRMGARD ERNSTMEIER-HIRMER. München: Hirmer-Verlag, Ergänzte Neuauflage 1994. 422 S., 226 Tafeln, davon 36 in Farbe, 127 Abbildungen im Text. Geb. DM 98.–.

Vor mir liegen zwei Bücher: gleiche Aufmachung, gleicher Titel, gleiches Titelblatt, einmal die erste Auflage von »Ursula Mende Albert, Irmgard Hirmer: Die Bronzetüren des Mittelalters« von 1983, dann die ergänzte Auflage mit dem gleichen Titel von 1994. Der Faszination dieser Bronzetüren aus der Zeit zwischen 800 und 1200 und ihrer Erschließung kann man sich kaum verschließen, auch nach 10 Jahren nicht. Nur das Stichwort »Ergänzte Neuauflage« ist leider richtig. Denn ergänzt wurden gegenüber der ersten Auflage lediglich zwei Seiten Literatur und zum Teil Literaturverweise im Dokumentationsenteil (S. 129–184) und selbstverständlich – wie üblich – das Vorwort zur Neuauflage. Die verdienstvolle Verfasserin sagt in diesem Vorwort zur Neuauflage in Bezug auf die in der Zwischenzeit erschienenen weiteren Untersuchungen: Die vorliegende Neuausgabe ließ es zwar nicht zu, die Argumentation dieser und der übrigen Neuerscheinungen im Text einzuarbeiten. Neue Titel sind jedoch jeweils bei der Dokumentation zu den einzelnen Türen wie auch im Literaturverzeichnis aufgeführt. Das ist die Schwäche dieses Buches, das sonst nach wie vor als Standardwerk eine große Bedeutung hat. Dies muß

nicht unbedingt der Autorin angelastet werden. Hervorragend nach wie vor der unveränderte Bildteil, ohne durch künstliches Licht verursachte störende falsche Schatten. Nach Auffassung des Rezensenten: Verglichen mit vergleichbaren Veröffentlichungen: erste Klasse. Mit geringen Ausnahmen, die wegen schlechter Bildqualität bei einer Neuauflage hätten ersetzt werden müssen: Nowgorod 101, Gnesen 123, Monreale 161, Monreale West 197. Offen bleibt auch die Frage, warum überhaupt bunte Bilder, vor allem wenn der Bilduntergrund farbig dargestellt ist und stört (213 Benevent).

Nach dem Geschmack des Rezensenten sind nach wie vor Bronzetüren schwarz-weiß fotografiert eindrucksvoller. Der Grund für den Wechsel zwischen beiden Darstellungsarten ist nicht erkennbar, auch nicht, warum die Dublette von Augsburg (Mose und die Schlange 34 und 35) einmal schwarz-weiß und einmal bunt geboten wird. Ein Vorschlag für eine dritte, dann wirklich veränderte Auflage: die Totalen in bunt, notfalls sogar nicht frontal sondern eingebettet in die Umgebung, eben so wie es der Besucher bei der Ankunft erlebt. Die Detailaufnahmen dann ausschließlich schwarz-weiß.

Schade auch, daß die im Literaturverzeichnis genannte neue Literatur nicht eingearbeitet wurde. Dazu drei Beispiele: Hildesheim Tafel 36 wird unterschrieben mit »noli me tangere und Himmelfahrt«. Wenn in der Dokumentation dazu gesagt wird »... die Szene der Himmelfahrt an, auf die auch die von Weinranken auffliegenden Adler hinweisen ...«, dann müßte dies mindestens begründet werden. Jedenfalls leuchtet mir die Deutung von Bernhard Gallistel in seinen beiden Veröffentlichungen von 1990 eher ein. Dort wird unter Berufung auf Ambrosius diese Deutung vermieden: »Der Rauschtrank spendende Rebstock ist mythisches Ursymbol religiöser Ergriffenheit und göttlichen Gebens. Jesus selbst machte ihn zum Gleichnis seiner liebenden Verbundenheit mit den Seinen. In der altchristlichen Kunst wiesen Trauben pickende Tauben und Pfauen auf die Paradiesesfreuden der Seligen voraus. Die Adler in unseren Weinstöcken sind nicht das Sinnbild des sicher auferstandenen Christus, sondern auch wieder der Gläubigen Teilhabe an ihm, das Herrngleichnis von den Adlern, die sich von einem Tierkadaver anlocken lassen, halten Kirchenväter als Verheißung Christi, daß er uns dort versammelt, wo sein heiliger Leib gestorben ist, auf daß wir teilhaben an ihm.« Das Buch hätte gewonnen, wenn solche Neuerscheinungen in den Text eingearbeitet worden wären.

Ein zweites Beispiel: Warum wird an der Einzeldeutung (Nowgorod F 232) festgehalten, daß es sich um Petrus oder Christus im Kerker handle? Die Haartracht und der Bart sind nicht vergleichbar mit den anderen Christusköpfen in Nowgorod.

Ein drittes Beispiel: Auf dem Bild des Verhörs vor dem Richter in der Passionsgeschichte (Hildesheim) muß der Affe nicht unbedingt direkt als Teufel gedeutet werden. Damals galt der Affe grundsätzlich als ein gängiges Sinnbild für die eitle und böse Welt.

Drei Beispiele sind herausgegriffen, um die erwünschte Einarbeitung neuer Literatur zu begründen. Es bleibt noch eine kleine und eine größere Frage. Die kleinere: Warum ist es Kunsthistorikern nicht möglich, 21 Jahre nach der verbindlichen Veröffentlichung der Loccumer Richtlinien für die Schreibweise biblischer Namen diese zu übernehmen?

Der größere verbleibende Wunsch aber ist: Einer Neuauflage würde es guttun, wenn eine gründliche, synoptische Untersuchung des Bildprogrammes der verschiedenen Türen möglich wäre. Dann wären auch die im Vorwort zu lesenden allgemeinen Bemerkungen zum Bildprogramm hinfällig.

Im übrigen ist der Rezensent nicht nach der anhaltenden Faszination der Bronzetüren dieses Zeitraumes gefragt. Gefragt ist die Qualität der Präsentation und der Erschließung.

Besäße der Rezensent nicht ohnehin die erste Auflage, er würde die dritte Auflage abwarten. Bis dahin aber möchte er jedem, der Stichwörter wie Hildesheim, Nowgorod, Pisa oder Verona ... für beachtenswert hält, empfehlen, diese Neuauflage seinem Bücherschrank einzuverleiben. Trotz der wohlwollend gemeinten Verbesserungsvorschläge: Es bleibt ein faszinierendes Buch für ein noch mehr faszinierendes Detail unserer abendländischen Bildtradition.

Anton Bauer

GUNNAR BUGGE, BERNARDINO MEZZANOTTE: Stabkirchen. Mittelalterliche Baukunst in Norwegen. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 132 S., 279 Abb., Zeichnungen, Pläne, Illustrationen und Karten. Geb. DM 98,-.

Die den übrigen Europäern weitgehend verschlossene Welt der norwegischen Stabkirchen wird in diesem Buch mit Beschreibungen, Analysen sowie mit exzellenten Fotografien und Werkzeichnungen vorgestellt. Die Texte stammen von Gunnar Bugge, Oslo, die Fotos von Bernardino Mezzanotte, Architektur-Fotograf in Mailand.

Als bei uns die großen spätromanischen Kirchen und gotischen Kathedralen gebaut wurden, entwickelte sich in Skandinavien die Gattung der Stabkirchen. Das reichlich zur Verfügung stehende Holz und die Erfahrung der Wikinger mit Schiffsbauten kam dieser Entwicklung sehr zugute. Der Formenreichtum stammt auch aus vorchristlichen nordischen Traditionen. Beschrieben werden die Stabkirchen soweit sie nicht Brandkatastrophen zum Opfer gefallen sind. Unter Berücksichtigung bestimmter Stilverwandtschaften werden hilfreiche, günstige Routenvorschläge vorgelegt.

Im ersten Kapitel werden die Stabkirchen als das kulturelle Vermächtnis des mittelalterlichen Norwegens vorgestellt. Im Kapitel zwei werden die Konstruktionssysteme beschrieben. Im dritten Kapitel geht der Verfasser dem Ursprung, den Vorbildern und der Entwicklung der Stabkirchen nach. Im vierten Kapitel versucht der Verfasser eine Klassifizierung, wie er es nennt, einen typologischen Vergleich bzw. ein »Entwicklungsdiagramm«. Im fünften Kapitel werden Portale und Dekorationen dargestellt. Im kurzen sechsten Kapitel wird über die Entdeckung und Bewahrung der Stabkirchen berichtet.

Im siebten und achten Kapitel wird nun ein Tourenvorschlag zu den erhaltenen Stabkirchen entwickelt: Die Fahrt zu den zehn großen Denkmälern, von Lom aus; zu den zehn Kirchen im Landesinneren von Reinli aus; zu den vier in Museen erhaltenen Kirchen und schließlich zu fünf weiteren Stabkirchen.

Unter Anspielung auf Le Corbusier wird im Nachwort von Stabkirchen als »Maschine für die Anbetung« gesprochen. Diese Zusammenfassung ist schwer nachvollziehbar.

Grundrisse, Aufrisse und technische Details bereichern das Ganze, bleiben aber zum Teil dem Laien nicht zugänglich. Rund herum ein instruktives und einladendes Buch mit zahlreichen meisterlich gelungenen Fotos, die auch die umgebende Landschaft nicht ausschließen. Die Veröffentlichung ist um so verdienstvoller, als – nach Kenntnis des Rezensenten – bisher nur zwei Fachveröffentlichungen in deutscher Sprache zugänglich sind.

Nur am Rand sei bemerkt, daß ein Register vermißt wird. Die ausdrückliche Beschränkung auf Norwegen ist zwar methodisch einleuchtend, auch im Blick auf die durch die Normannen geförderten Steinkirchen im übrigen Skandinavien. Der Rezensent meint aber im angrenzenden Schweden und einem schmalen Streifen Finnlands auch schon Stabkirchen entdeckt zu haben. Aber vielleicht war er nicht genügend informiert und ist auf Rekonstruktionen hereingefallen.

Anton Bauer

BERNHARD GALLISTEL: Die Bernwardsäule und die Michaeliskirche zu Hildesheim. Hildesheim u. a.: Georg Olms Verlag 1993. 135 S.

Dieses neue Buch von Bernhard Gallistel greift zurück auf dessen eigene Forschungen und Veröffentlichungen (z. B. Die Bronzetüren Bischof Bernwards im Dom zu Hildesheim. Freiburg i. Br. 1990). Die neue Veröffentlichung steht im Zusammenhang mit der instruktiven und faszinierenden Ausstellung »Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen«, die anlässlich der 1000-Jahr-Feier der Amtseinsetzung des Bischofs Bernward in Szene gesetzt worden war. Die Neuveröffentlichung akzentuiert stark den Zusammenhang der Christussäule mit ihrem ursprünglichen Standort, der Michaeliskirche, und trägt umfassend noch einmal die Überlegungen zur Urgestalt der Säule vor.

Das Einleitungskapitel behandelt Leben und Kunst im Lebenswerk des Bischofs Bernward. Das zweite Kapitel beschreibt die Michaeliskirche, die Stiftung Bernwards und die Kreuzaltaranlagen. Fünf Zeichnungen von Alberto Graf Carpiceci helfen der rekonstruierenden Fantasie auf. In einem kürzeren Abschnitt wird das Schicksal der Christussäule nachgezeichnet, bis sie ihren Platz im Dom gefunden hatte. Die einzelnen Reliefs werden hier beschrieben und ihr ikonographischer Zusammenhang. Namentlich werden genannt der Codex aureus aus Echternach, die Evangeliare Ottos III. (jetzt München und Aachen), das Perikopenbuch Heinrichs II. und der Codex Egberti aus Trier. Besonders wird auf den Zusammenhang zwischen dem »kostbaren Evangeliar« aus der Schreibwerkstätte Bernwards hingewiesen. Leider werden die allgemein genannten Zusammenhänge nicht spezifiziert und durch Illustrationen veranschaulicht. Nicht bei jedem Leser und Betrachter kann vorausgesetzt werden, daß er solche Illustrationen im Detail vor Augen hat. In diesem Zusammenhang wird auch an die vielfältigen Einflüsse antiker Traditionen erinnert, was zum Beispiel mit dem Hinweis auf die Trajan-Säule in Rom angedeutet wird. Ab S. 46 werden dann die einzelnen Szenen des Reliefbandes vorgestellt und illustriert. Grundsätze zur Bildauswahl und Gründe für die Bildausschnitte werden vermißt.

S. 89–108 wird der bekannte Versuch, die Urgestalt der Säule zu rekonstruieren, vorgestellt. Krönende Kreuzigungsgruppe (die nicht erhalten ist) oder krönendes Kapitell. Um der Lösung näher zu kommen,

greift Gallistel auf Kapitelle aus St. Godehard zurück (Geburt Jesu, Darstellung im Tempel, Verhör Jesu). Formal und ikonographisch muß der Rezensent gestehen, daß ihm diese Zusammenhänge nicht einleuchten. Im letzten Kapitel wird die ottonische Reichsidee als ikonographisches Leitmotiv der Michaelsstiftung entfaltet. Trotz der imponierenden Vielzahl von Zitaten und Reminiszenzen bleiben dem Rezensenten Bedenken, ob der hier vorgetragene Ideenreichtum eingetragen oder abgelesen ist. Die Qualität der verwendeten Bilder von der Bernwardssäule bleibt hinter den Fotos von Oswald Kettenberger in Drutmar Cremer »Öffne meine Augen« zurück.

Ein kurzes Vorwort hat der evangelische Landesbischof Horst Hirschler, ein Grußwort der katholische Bischof Homeyer beigesteuert. Was ist eigentlich der Unterschied zwischen Vorwort und Grußwort?

Anrührend im Vorwort von Hirschler die Erinnerung an die Zeit des Wiederaufbaus, bei der er selbst als junger Mann mit Hand angelegt hatte. Nur sollte man mit der »universalen« Anwendung des Begriffs »Biblia pauperum« aufräumen. Bischof Homeyer lehnt sich vor allem an den besonderen Akzent der Idee von der *renovatio* an.

Kritisiert wurde, daß Gallistel kein Kunsthistoriker im strengen Sinn sei. Bei anderen könnte man genau so gerne beanstanden, daß sie keine Theologen sind und wenig Kenntnisse von theologisch-ikonographischen und theologisch-literarischen Quellen haben. Ein Werk dieser Art, das allen Ansprüchen genügen könnte, müßte wohl von Experten verschiedenster Fachrichtungen geschrieben und mit entsprechenden Beiträgen ausgestattet sein. Ob dann das Buch zum 1000-jährigen Jubiläum hätte fertig vorgestellt werden können?

Anton Bauer

Januarius Zick und sein Wirken in Oberschwaben. Katalog zur Ausstellung im Ulmer Museum, 16. 5. 1993 bis 4. 7. 1993, hg. v. BRIGITTE REINHARDT. Bearb. von MICHAEL ROTH und JOSEF STRASSER. München: Klinkhardt und Biermann 1993.

Aus dem weiten Kreis süddeutscher Barock-Freskantenn erwuchs mit Januarius Zick (1730–1797) ein Künstler, der als zeitbewußter Neuerer auf dem Gebiet der Kirchenmalerei antrat und ein Werk hinterließ, das dann aber paradoxerweise den Endpunkt einer zuvor seit mehr als hundert Jahren fruchtbar fortentwickelten Kunstgattung markieren sollte. Seit Adolf Feulner (1920) ist der Name Zick daher fest mit dem Diktum vom »letzten Großmaler des Barock« verknüpft, und schon dies bewirkte, daß man über mangelndes Interesse der Fachwelt an diesem Maler nicht zu klagen brauchte. Seit einigen Jahren hat die Forschung nun einen erneuten Anlauf genommen, sein über die Maßen reiches Werk – man zählt heute ca. 600 Gemälde und Deckenfresken sowie ca. 200 Handzeichnungen – zu erschließen und der Öffentlichkeit bekannt zu machen.

So wurde Zick 1993 gleich mit zwei Ausstellungen gewürdigt. Zunächst vom Ulmer Museum, das das neunhundertste Gründungsjubiläum der bedeutendsten Wirkungsstätte Zicks, des Benediktinerklosters Wiblingen, zum Anlaß für eine Vorstellung seines malerischen Schaffens nahm, sodann mit einer vom Barockmuseum Salzburg und dem Mittelrhein-Museum Koblenz ausgerichteten Schau seines zeichnerischen Werkes. Federführend wirkte jeweils der dank einer Dissertation zum Gesamtwerk (1989) derzeit wohl beste Kenner Zicks, *Josef Straßer*.

Absicht der Ulmer Ausstellung war es, der ungewöhnlichen Dichotomie von Zicks Werk gerecht zu werden, ihn also einmal als einen, im besten Sinne, kleinmeisterlichen Tafelmaler, zum zweiten als Gestalter monumentaler Deckenfresken und Entwerfer kirchlicher Gesamtausstattungen zu präsentieren. Begleitend dazu erschien ein umfangreicher, ausgezeichnet illustrierter Katalog, in dem mehrere Autoren verschiedene Aspekte von Zicks Schaffen beleuchten. Im Anschluß an die Biographie (*Michael Roth*) skizziert *Straßer* zunächst die stilistische Entwicklung Zicks. Besondere Aufmerksamkeit erfährt dabei die Frühzeit seines Schaffens bis zu seiner Studienreise nach Paris (1756), der *Straßer* ebenso viel Raum gewährt wie den verbleibenden vierzig Jahren. Dies ist nicht ganz zu verstehen, zumal die für das Frühwerk herausgestellte Auseinandersetzung mit Rembrandt – anders als Feulner erachtet *Straßer* sie allerdings für »eher äußerlich« (S. 17) – im folgenden Artikel von *Volker Manuth* erneut ausführlich zur Sprache kommt. Etwas eingehender wären dagegen die ebenso folgenreichen, bisher aber noch wenig untersuchten Anregungen durch die zeitgenössische französische Malerei zu erörtern gewesen, da zumal die »peinture morale« eines Jean-Baptiste Greuze Zick entscheidende Impulse gerade auch für seine Neuerungen in der kirchlichen Monumentalmalerei lieferte.

Neben einigen Fallbeispielen für Zicks Rembrandt-Rezeption – sie schlug sich vorrangig im Kolorit, einer kontrastreichen Lichtregie und in der Themenwahl nieder – sowie Überlegungen zu den Vermittlungsformen, umreißt Manuth vor allem den europäischen Rahmen einer wahren Rembrandt-Mode in der Mitte des 18. Jahrhunderts, die in Dresden und Paris ebenso populär war wie in Frankfurt, einer »Hochburg des Hollandismus ... [im] deutschsprachigen Raum« (S. 29), zu dessen Künstlern Zick, allerdings wohl erst nach seiner Rembrandt-Phase, in Kontakt trat. Schade nur, daß Manuth das eigentlich Interessante an Zicks Rembrandt-Rezeption, nämlich die schöpferische Übersetzung in einen »heiter-verspielten Dialekt« (S. 29), also in die Vorstellungen des Rokoko, erst am Ende seines Artikels streift und nicht schon in seinen Einzelanalysen aufzeigte.

Die nächsten Beiträge leiten über zum Untertitel der Ulmer Ausstellung, Zicks 1778 bis 1784 während der Tätigkeit in oberschwäbischen Kirchen. *Michael Roth* widmet sich zunächst Zicks Entwurfspraxis, die in der Ausstellung anhand zahlreicher Zeichnungen gleichfalls studiert werden konnte. Mit besonderer Vorliebe bediente sich Zick der lavierten und gehöhten Federzeichnung – teils zur internen Bildvorbereitung, teils auch zur Vorstellung seiner Projekte beim Auftraggeber.

Seien es nun die Entwürfe für Tafelbilder oder die für Kanzeln, für Altäre oder Raumdekorationen, immer wieder gewinnen solche Blätter bei Zick eine suggestive Anschaulichkeit und Bildwirkung und bekunden damit seine hohe malerische Sensibilität und Gewandtheit. Auch hier hätte im übrigen das in den verschiedenen Artikeln mehrfach hervorgehobene erstaunlich enge künstlerische Verhältnis Zicks zu seinem Vater verdeutlicht werden können. Neben den Zeichnungen stellt Roth vor allem die Rolle von Zicks ungewöhnlich zahlreich überlieferten Ölskizzen für seine Kirchenfresken heraus. Überwiegend handelt es sich um »Modelli«, also um hinsichtlich Komposition und Motivwahl bereits definitive Ausführungsentwürfe. Der Eigenart dieser Entwurfsgattung folgend, entwickelt sie Zick im Malerischen und Koloristischen gleichwohl ganz nach den Gesetzen seiner Ölbilder, was ihrer sowohl in der Ausstellung als auch im Katalog sehr gut inszenierten Gegenüberstellung mit den ausgeführten Werken eine reizvolle Spannung verleiht.

Den Fresken selbst widmet sich der Beitrag von *Bernd Wolfgang Lindemann*. Beachtenswert ist die von ihm neuerlich belebte These einer für Vater und Sohn Zick gleichermaßen wirksamen Anregung durch den Venezianer Giovanni Battista Piazzetta (1683–1754), der seinerseits eine starke Affinität zu Rembrandt besaß. So seien namentlich zwischen dessen Deckenbild in der venezianischen Kirche SS. Giovanni e Paolo und den Fresken der beiden Zick bemerkenswerte Ähnlichkeiten im Kompositorischen und Farblichen festzustellen. Der Beobachtung kann sicher zugestimmt werden; ob es sich hierbei jedoch um einen direkten Rückgriff oder nicht eher um das Ergebnis verwandter Entwicklungen handelt, bliebe noch zu prüfen. Am Beispiel des Wiblinger Kreuzerhöhungs-Freskos wendet sich Lindemann weiterhin gegen die verbreitete Ansicht, mit Zicks Kirchenfresken sei der Endpunkt barocker Deckenmalerei erreicht, weil an die Stelle des Illusionistischen die reine Bildhaftigkeit getreten sei. Lindemann ist recht zu geben, sofern man dies nur mit den hier auftretenden Landschaften begründen wollte, da solche bereits seit dem 16. Jahrhundert in der italienischen Deckenmalerei vorkommen, ohne daß dies ihren visionären Charakter beeinträchtigt hätte. Freilich, daß man Zicks Fresken eine weitgehende Verabschiedung vom barocken »Himmelsbild« zuerkennt, gründet auf einer ganzen Palette von Veränderungen – hingewiesen sei nur auf seine Abkehr vom Licht- und Farbverständnis des Barock sowie die sichtbar rationale Figurenführung – wozu immer noch die Monographie Feulners lesenswert ist. Gewinnt das am Kirchengewölbe dargestellte Heilsgeschehen selbst noch in den spätesten Fresken von Zicks Zeitgenossen Matthäus Günther eine erscheinungshafte Gegenwärtigkeit, so erwartete den Besucher in Wiblingen eine Bildwelt, die frei von solch visionärer Unmittelbarkeit »nur noch« die historische Schilderung der Erscheinung des Jenseitigen bietet.

Die bei Zick immer wieder diskutierte Übergangsstellung zwischen barocker Tradition und klassizistischer Erneuerung tritt auch in den beiden abschließenden Beiträgen zu seiner Tätigkeit in den Klosterkirchen Oberelchingen und Wiblingen hervor. Im Falle der Fresken in Oberelchingen beleuchtet *Daniel Drascek* die Zwiespältigkeit zwischen einer ausgesprochen traditionellen, d. h. gegenreformatorisch und konventsgeschichtlich bestimmten Ikonographie und Zicks Bestreben, diesen Darstellungen eine »zeitgenössische Modernität« (S. 62) mitzuteilen – eine Zwiespältigkeit, deren Parallelen Drascek auch im Geistesleben der Abtei nachweisen kann. In Wiblingen zeigt *Josef Straßer*, wie tiefgreifend unter der Ägide Zicks der Wandel des zeitgenössischen Geschmacks wirken konnte und wie der noch ganz aus den Idealen des Rokoko geplante Kirchenneubau am Ende ein Erscheinungsbild gewann, das ganz den neuen Vorlieben für »strenge Regelmäßigkeit und Klarheit« (S. 72) gehorchte.

Resümiert man die hier nur in Kürze nachgezeichneten Beiträge, ist festzustellen, daß der Ulmer Zick-Katalog in erster Linie als dankenswerte Zusammenfassung der in den letzten Jahrzehnten gewonnenen Erkenntnisse zu betrachten ist, eine Zusammenfassung, die der hohen Qualität dieses Werkes gerecht wird, aber auch seiner oftmals diskrepanten Vielfalt, mit der es sich bisher einer gesicherten begrifflichen Einordnung entzog und die weiterhin die Diskussion um diesen Künstler lebendig halten wird.

Matthias Kunze

KERSTIN HENGEVOSS DÜRKOP: Skulptur und Frauenkloster. Studien zu Bildwerken der Zeit um 1300 aus Frauenklöstern des ehemaligen Fürstentums Lüneburg. Berlin: Akademie Verlag 1994. XVI, 189 S.

Bildwerke alemannischer Frauenklöster wurden frühzeitig den Themen Andachtsbild, Mystik und Frauenkloster zugeordnet. Ähnliche Zusammenhänge versucht die Autorin für Bildwerke aus Lüneburger Frauenklöstern nachzuweisen. Da die Reformation in Norddeutschland zwar viele Kunstwerke unberührt ließ, aber keines der Bildwerke an seinem ursprünglichen Standort überliefert ist und auch Schriftquellen fast vollständig fehlen, sind schlüssige Aussagen zur Funktion der Bildwerke schwierig und vermögen auch in dieser Arbeit nicht immer zu überzeugen. In ihrem Mittelpunkt stehen die Grabfigur der Klosterstifterin Agnes von Meissen (Kalkstein, 172 cm hoch, datiert um 1270, später zu einer freistehenden Skulptur umgearbeitet) und der Auferstehende Christus (Eiche, 106,5 cm hoch, datiert um 1260/70) aus dem Zisterzienserinnenkloster Wienhausen, die Skulptur des Klosterpatrons, des Heiligen Mauritius (Eiche, 181 cm hoch, datiert 1260/70) aus dem Benediktinerinnenkloster Ebstorf und die Skulptur des Stifters Graf Walo (Eiche, 170 cm hoch, datiert um 1320) aus dem Benediktinerinnenkloster Walsrode.

Im Anfangskapitel gelingt es der Autorin, durch Vergleiche eine überzeugende Chronologie der Bildwerke zu erstellen. Die Beschreibung der Stilmerkmale ist sorgfältig, und zahlreiche gute Abbildungen werden bei Bedarf wiederholt und geschickt einander gegenübergestellt.

Das zweite Kapitel setzt sich mit der Deutung der Grabfigur der Agnes von Meissen, der Skulptur des Heiligen Mauritius aus Ebstorf und des Grafen Walo aus Walsrode als »Rolande« der Frauenklöster auseinander, die Rechte und Freiheiten der Klöster verteidigen sollten. Demgegenüber argumentiert die Autorin, daß die Skulpturen den wachsenden welfischen Einfluß in den Frauenklöstern dokumentierten, indem sie »bestimmte vom Landesherrn auf die Klöster ausgerichtete Interessen vertreten« würden (S. 97). Um die Argumentation nur an einer Stelle aufzugreifen: Die Autorin geht davon aus, daß der heilige Mauritius aus Ebstorf die Herzogsfigur im Braunschweiger Dom (Kalkstein, 207 cm, seit 1854 am südöstlichen Vierungspfeiler) zitiere, der Hauptpatron des Klosters also in Gestalt des Landesherrn dargestellt werde (S. 90f.). Da der »Zitacharakter« des Heiligen Mauritius nur auf der Entstehung in der gleichen Werkstatt beruht und die Benennung wie der ursprüngliche Standort der Braunschweiger Statue ebenfalls Mutmaßungen bleiben müssen, bleibt die Deutung der Skulptur hypothetisch.

Der »frauenmystische« Kontext der Kult- und Andachtsbilder wird in einem dritten Kapitel dargestellt. Präziser und mit Gewinn gegenüber dem bisherigen Forschungsstand ist der Neuanfang bei der Interpretation des Auferstehenden Christus aus Wienhausen. Die Skulptur wird in enger Beziehung zur Weltkarte aus dem Kloster Ebstorf gesehen, in deren Mittelpunkt der aus dem Sarkophag steigende Christus steht. Der Auferstehende der Weltkarte, wie die Holzskulptur aus Wienhausen stehen in enger Beziehung zur Verehrung der heiligen Gräber und Kreuzzugsideologie (S. 153–161).

Fachspezifische Fragestellungen werden in dieser kunstgeschichtlichen Dissertation von 1989 kompetent beantwortet; ihre Aussagen zur Kirchengeschichte sind aber insgesamt wenig glücklich und die Frage nach »Skulptur und Frauenkloster« wird wohl kaum zu beantworten sein.

Petra Zimmer

REINHARD WORSCHHECH: Bildstöcke. An den Wegen durch Unterfranken (Kostbares Unterfranken). Würzburg: Echter Verlag 1994. 120 S., 51 Farbabb., 57 s/w -Abb. Geb. DM 39,80.

Die Rezension eines Buches ist wohl kaum der richtige Ort, um Selbsterlebtes kundzutun. Beim ersten Blättern in diesem Bildband fiel mir aber ein, was ich (wohl) im August 1948 erlebt, oder besser: erfahren habe. Auf einer Radfahrt aus dem Odenwald (Steinbach, Michelbach, Amorbach, Wildenberg) kommend, erreichte ich an einem Morgen bei Miltenberg das Maintal. Von dort ging es auf der damals fast autofreien, recht bescheidenen Reichsstraße nach Wertheim. Nebel hing in den Obstbäumen am Weg. Besonders

beeindruckend waren indes die vielen Bildstöcke an der Straße – ein Erleben, völlig ungewohnt für den Schwaben aus Stuttgart. Unauslöschlich ist seither die Erfahrung: Mainfranken ist das Land der Bildstöcke.

Diesem Phänomen hat der Verfasser, Bezirksheimatpfleger von Unterfranken, seit vielen Jahren dieser Bildstock-Landschaft verbunden, einen Band gewidmet. Mehr als 90 Bildstöcke werden im Bild gezeigt und eingehend beschrieben. Einen besonderen Hinweis verdienen jene Tafeln, die an den großen Wallfahrtswegen stehen, so nach Walldürn, auf den Kreuzberg in der Rhön, nach Vierzehnheiligen usw. Sie waren gleichsam Wegweiser für die Pilger. Dem so Gebotenen schließt sich eine Analyse des Materials an: »Gründe und Anlässe für Bildstocksetzungen«, »Inschriften«, »Themen und Darstellungen auf den Bildstöcken« usw. Die Vielfalt ist groß. Bedauerlich ist, daß viele Bildstöcke in der letzten Zeit durch Unachtsamkeit oder auch vorsätzlich vernichtet wurden und nur selten Ersatz geschaffen wird. Auch dies ist ein Hinweis auf die schleichende Säkularisierung unseres Alltags.

Der vorgelegte Band ist nicht nur eine hervorragende Dokumentation einer alten Form der Volksfrömmigkeit. Er erschließt ein Charakteristikum der mainfränkischen Landschaft. Durch seine Aufmachung, die guten Bilder und die gelungenen Texte eignet er sich auch als Geschenk für alle Freunde dieses Landes.

Rudolf Reinhardt

14. Umschau

In einem lebendig geschriebenen Buch schildert *Karl Mittermaier* Leben und Wirken der sogenannten »deutschen Päpste« (*Die deutschen Päpste Gregor V., Clemens II., Damasus II., Leo IX., Viktor II., Stephan IX., Hadrian VI. Graz u. a.: Verlag Styria 1991*). Der Erstgenannte kam als Vertrauter Kaiser Ottos III. auf den Stuhl Petri; die nächsten fünf zogen nach dem »Handstreich« von 1046 als »Reformer« nach Rom; zwar waren ihnen, mit Ausnahme von Leo IX., meist nur wenige Monate auf dem Stuhle Petri vergönnt; trotzdem wurden sie zu wichtigen Wegbereitern des »Reformpapsttums«. Hadrian VI., Lehrer Kaiser Karls V. und auf dessen Initiative hin gewählt, blieb an der römischen Kurie zunächst ein »Außenseiter«. Ob er sich durchsetzen und wichtige Reformimpulse hätte geben können, wäre ihm ein längerer Pontifikat beschieden gewesen, bleibt eines der Geheimnisse der Geschichte. Das Büchlein, ohne Bilder, aber mit Zeittafel und Tabellen, eignet sich auch als Geschenk.

Rudolf Reinhardt

Anzuzeigen ist hier die neunte Auflage einer Pascal-Übersetzung, die jedoch lediglich den unveränderten Nachdruck der fünften Auflage von 1954 bietet: *Blaise Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), übers. u. hg. v. Ewald Wasmuth. Gerlingen: Lambert Schneider, 9. Aufl. 1994. 588 S. Geb. DM 48,-*. Dies wäre nicht weiter zu beklagen, wenn sich nicht die Frage nach dem Original, namentlich nach der den Sinn schwerwiegend affizierenden Anordnung der unter dem Titel »Pensées« geläufigen Fragmente, mittlerweile tiefgreifend verschoben hätte. (Vgl. hierzu Albert Raffelt, *Blaise Pascals »Discours sur la religion«*. Zu einer neuen Ausgabe der »Pensées« durch E. Martineau, in: *ThPh* 69 (1994), 402-410) So läßt diese Neuauflage ein seinerzeit verdienstvolles Unternehmen, das nach wie vor die einzige deutsche Ausgabe mit hilfreichen Beigaben (Anmerkungen, Nachwort zu Leben und Lehre Pascals, Sachregister) darstellt, als Anachronismus erscheinen.

Leonhard Hell

Unter dem Titel *Katholische Pfarrer in der Alpenregion um 1850* legte *Marianne-Franziska Imhasly* einen Beitrag zu einer Sozial-, Wirtschafts- und Bildungsgeschichte der katholischen Geistlichkeit im 19. Jahrhundert vor (*Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 9. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1992*). Geschildert wird näherhin das Leben der Geistlichkeit im (deutschsprachigen) Oberwallis. Neben den amtlichen Akten im Bischöflichen Archiv Sitten und im Staatsarchiv Sitten standen einige Privatarchive und private Sammlungen zur Verfügung; im Archiv des Geschichtsforschenden Vereins vom Oberwallis in Brig konnte der Nachlaß des profilierten Pfarrers Clemens Bortis eingesehen werden. In diesem Band unseres Jahrbuchs interessieren vor allem die Nachrichten über die Ausbildung der Walliser Geistlichkeit. Als vorbereitende höhere Schulen unterhielten zunächst die Jesuiten in Brig und Sitten Kollegien (Gymnasien bzw. Lyzeen); als Folge des Sonderbundskrieges mußte der Orden das Wallis verlassen. Weltgeistliche übernahmen zum Teil die Lehrstellen. Das eigentliche Theologiestudium war am (»Tridentinischen«) Priesterseminar in Sitten möglich; wer eine bessere Ausbildung wollte, ging nach

Wien, Luzern oder ans Borromäum in Mailand. Auch Freiburg/Schweiz und Freiburg/Breisgau werden als Studienorte genannt. Der priesterlichen Fortbildung dienten Pastorkonferenzen, die – wohl nach dem Vorbild des Konstanzer Generalvikars Wessenberg – immer mehr in Übung kamen. Kapitelsbibliotheken scheinen aber nicht eingerichtet worden zu sein. Der Bildungsauftrag der Geistlichkeit erstreckte sich nicht nur auf die Seelsorge. Beim desolaten Zustand des Volksschulwesens im Wallis im 19. Jahrhundert mußten an nicht wenigen Orten, vor allem in den Bergen, die Pfarrer und Kapläne die Rolle des Volksschullehrers übernehmen. Auch nach der Bestellung von Lehrern verblieb den Pfarrern noch immer großer Einfluß auf das örtliche Schulwesen. Eine wichtige Möglichkeit, außerhalb von Schule und Kirche erzieherisch auf die Gemeinde zu wirken, war das Theaterspiel, das an nicht wenigen Orten, vor allem in den Wintermonaten, gepflegt wurde. Die Pfarrer wirkten meist als Regisseure, nicht selten auch als Dichter neuer Stücke mit. Da die meisten Pfarrherren eine eigene Landwirtschaft führen mußten, konnten sie auch hier erzieherisch auf die Gemeinde einwirken und den Bauern neue Methoden beibringen. Einzelne Geistliche leisteten – obwohl Autodidakten – Hervorragendes als Historiker, Meteorologen, Geometer und Naturwissenschaftler. Beigegeben wurde von der Autorin das Verzeichnis der Bibliothek eines Pfarrers, der 1841 verstarb. Genannt werden 165, meist mehrbändige Titel. Naturgemäß dominierten Predigtbücher und moraltheologische Werke (darunter Sailers Pastoraltheologie von 1820). Zu den Büchern gehörte auch ein »Benedictionale Constantiense« (leider ohne Angabe des Erscheinungsjahres).

Rudolf Reinhardt

Leopold beschränkt seine 1901 abgefaßten Erinnerungen (*Johannes Leopold: Erinnerungen aus meinem Leben (1840–1906) (Lebendige Vergangenheit. Zeugnisse und Erinnerungen, Bd. 16)*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1994. Geb. 136 S., 10 Abb. DM 32,-) auf die ersten 24 Jahre seines Lebens und läßt sie mit seinem Wegzug aus dem oberschwäbischen Altshausen im Jahre 1885 enden. Er gliedert seine chronologisch strukturierten Ausführungen dabei in die vier ungleichen Teile Kindheit und Elternhaus, seine Lebensphase als Lehrer, sein Studium an der Universität Tübingen und sein Wirken als Pfarrer, wobei letzteres Kapitel etwa die Hälfte seiner Lebensbeschreibung einnimmt.

Leopold stammte aus einer protoindustrialisierten Weber- bzw. Bauernfamilie, die dem Wunsch des jungen Kindes, Pfarrer werden zu wollen, aus finanziellen Gründen wenig Verständnis entgegenbrachte. Erst ein Sonntagsschullehrer überredete die Eltern, ihn nicht zum Weber, sondern zum Lehrer ausbilden zu lassen. Sein geistliches Berufsziel auch als Lehrer immer vor Augen, begann er schließlich mit 23 Jahren Latein und Griechisch zu lernen und qualifizierte sich für das Seminar Schöntal, wo er anfänglich von seinen erheblich jüngeren Kommilitonen als »Provisorle« verspottet wurde. Mit verschiedenen Stipendien finanzierte der mittellose Leopold seine Studien in Tübingen, die er einschließlich detaillierter Vorlesungsinhalte minutiös beschreibt. Nach einer kurzen Phase als Hauslehrer bzw. Vikar in Gerstetten wurde er 1871 zu der evangelischen Diasporapfarrei nach Altshausen berufen, die er bis zum Ende seiner Memoiren innehatte.

Leopolds Erinnerungen an seine Pfarrtätigkeit sind geprägt durch die konfessionelle Konfrontation mit der katholischen Kirche, obwohl er sich selbst als tolerant gegenüber dem Katholizismus charakterisiert und auch seine katholischen Amtskollegen durchaus differenziert beschreibt. Aufmerksam registriert er Konversionen und Mischehen, die immer wieder zu Konflikten mit den katholischen Geistlichen führen, da diese seiner Erfahrung nach die katholischen Ehepartner gegen die konfessionelle Mischehe aufhetzen. Die Zuspitzung bzw. Verhärtung der konfessionellen Bruchlinien führt er dabei auf das Konzil des Jahres 1870 zurück, eines der wenigen politischen Ereignisse, die er in seine Erinnerungen aufnimmt.

Nur geringen Einblick gewährt Johannes Leopold dem Leser in eigene familiäre Lebenswelten. Lesenswert bleiben seine Ausführungen deshalb vor allem im Hinblick auf die Erfahrungen in der konfessionellen Grenzsituation.

Johannes Wahl

Zwei Doppelhefte des Jahrgangs 1993 der literarischen Zeitschrift ALLMENDE empfehlen sich – wie die Zeitschrift der alemannischen Region in ihrem weitesten geschichtlichen Umfang überhaupt – ganz speziell und uneingeschränkt auch dem historischen Interesse. Heft 36/37 benennt als thematisch geschlossener Band von 251 Seiten sein Sujet: *Alemannisches Judentum. Versuche einer Wiederannäherung*. Historische Originaltexte wechseln darin mit fachhistorischen Aufsätzen und Essays ab. Stellvertretend für eine ganze Reihe des letztgenannten Genus' seien genannt Heiko Haumann, Wege zur Geschichte der Juden am Oberrhein; Bernhard Purin, »Ich habe nie aufgehört, ein Voralberger zu sein«. Hohenemser Juden in der Fremde; Uri R. Kaufmann, Erinnerung an die badische Historikerin Selma

Stern; *Hugo Ott*, Zur Rolle der jüdischen Intelligenz an der Universität Freiburg. *Jost Großpietsch* berichtet außerdem über die Gründung des historischen Arbeitskreises »Alemannia Judaica« (vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 12, 1993, S. 318f.). Die »Wiederannäherung« gilt einer unwiderruflich versunkenen, barbarisch zerstörten Welt zwischen Elsaß und Arlberg, zwischen Bern und Heidelberg. Sie gilt einem Schriftsteller wie Alfred Mombert (1872–1942), einem Philosophen wie dem seit 1909 in Meersburg ansässigen Fritz Mauthner (1849–1923) ebenso wie einem in der Weltgeschichte sonst nicht weiters hervorgetretenen jüdischen Händler Simon Kaufmann aus Gernsbach, dem nach der bürgerlichen Eheschließung mit einer Christin (1811) eine kirchliche Trauung verweigert wurde, obwohl der zuständige Pfarrer beider Wunsch mit der einverständigen Begründung befürwortet hatte: »denn sie lieben sich«. Bedenkliche Züge unserer »Zeitgeschichte«, d. h. der unmittelbaren Gegenwart, sprechen bereits wieder aus den Aufzeichnungen einer Betroffenen, *Lotte Paepcke*, von 1992: »Es kommt wieder herauf, das Schreckliche... Jüdische Gräber geschändet, Zerstörungen an Synagogen, Schmähungen gegen jüdische Gemeinden, »Judenschweine« an Mauern angeschrieben. Das Schreckliche, die Gefahr sind wieder aufgelebt...« (Übrigens war bereits Heft 24/25, 1989, dem Thema Judentum im alemannischen Raum gewidmet gewesen.) – Heft 38/39 ist unter dem Gesamttitel *Von der Vergangenheit unserer Gegenwart* ein im einzelnen bunter Sammelband, der unter anderem Beiträge enthält über den derzeit (wieder einmal) diskutierten »Fall Grüninger« (St. Gallen), über ultramontane Kreuzzüge gegen das Aufkommen einer demokratischen Kultur im Vorarlberg des vorigen Jahrhunderts, über den württembergischen Reformrabbiner (in Buttenhausen) und nachmaligen sozialistischen Literaten Jakob Stern, über schweizerische Anschlußbestrebungen an das nationalsozialistische Deutschland, über die Nachkriegssituation auf der Reichenau und Mainau und über den Sinn des Betriebs von Stadtgeschichte(n). Spezielles Interesse der Eingeweihten wie der nur ungefähr Informierten dürfte der Beitrag von *Oswald Burger* auf sich ziehen: »Ein freier geistiger Tauschplatz. Der Beitrag der »Gesellschaft Oberschwaben« zur gesellschaftlichen Erneuerung«. Mittelpunkte und Motoren dieser von Sommer 1945 bis zur Währungsreform 1948 aktiven kultur-politischen Initiative waren der Aulendorfer Buchhändler Josef Rieck und der »Laientheologe« und Pädagoge Ernst Michel, denen es gelang, Menschen von Rang und Namen (genannt sei nur Carlo Schmid) zu regelmäßigen Besprechungen nach Aulendorf zu bringen und diesem Kreis auf dem Weg des Diskurses und der Konsensbildung Einfluß auf die entstehende Verfassung des Landes Württemberg-Hohenzollern zu verschaffen. Das Projekt einer fest institutionalisierten »Akademie« in Aulendorf konnte zwar nie realisiert werden, war aber nicht der schwächste derjenigen Impulse, die letztendlich (1951) zur Gründung der Akademie der Diözese Rottenburg-(Stuttgart) führten. Mit dem Tod von Dr. Walter Münch (1992), des letzten – und nicht nur deswegen legendären – Landrats von Wangen, dürfte die letzte lebende Gestalt aus diesem Kreis dahingegangen sein – und eine ihrer farbigsten dazu. (*ALLMENDE*, 13. Jg., 1993, Heft 36/37, 251 S.; Heft 38/39, 316 S. Hrsg. von *Manfred Bosch u. a.* Edition Isele, Heidelstr. 9, D-79805 Eggingen. Pro Doppelheft DM 30,-; zwei Doppelhefte im Abonnement DM 53,-.)

Abraham Peter Kustermann

Unter dem Titel *Zollernalb-Profile* gibt der Zollernalbkreis seit geraumer Zeit ein eigenes Jahrbuch heraus. Mit Band 3 (Balingen: Landratsamt 1993. 319 S.) feierte der Kreis seinen zwanzigsten Geburtstag. Vorgelegt wurde ein bunter Kranz an Informationen über Kunst und Bildung, Industrie und Wirtschaft, Natur- und Umweltschutz, Geologie usw. Unter den historischen Beiträgen sei zunächst auf die instruktive und gedrängte Darstellung von *Eberhard Gönner* »Hohenzollern und Württemberg – geschichtliche Kräfte im Zollernalbkreis« (S. 9–26) verwiesen. Den nördlichen Teil des heutigen Kreises bilden die beiden ehemaligen hohenzollerischen Grafschaften Haigerloch und Hechingen; sie blieben in der Reformationszeit katholisch. Die südliche Hälfte um Balingen war württembergisch und wurde deshalb evangelisch. Die beiden Teile hatten deshalb je eine eigene Geschichte. Sie war lange Zeit auch durch die Rivalität zwischen Württemberg und den hohenzollerischen Grafen und Fürsten bestimmt. Die Hohenzollern konnten sich gegen den übermächtigen Nachbarn im Norden nur deshalb halten, weil sie sich an Österreich und Kurbrandenburg anlehnten. Die Revolution von 1848 zwang dann die Fürsten, ihre politische Selbständigkeit aufzugeben. Das angebliche Angebot, die Landeshoheit dem Königreich Württemberg zu übertragen, soll König Wilhelm abge schlagen haben: Die Bewohner des Landes seien nicht nur Katholiken, sondern auch Revolutionäre, und von beidem habe er im eigenen Lande selbst genug. So kam es schließlich zum Anschluß Hohenzollerns an Preußen, eine Verbindung, die bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs bestehen blieb. Da auch Hohenzollern dann im Land Baden-Württemberg aufging, wurde 1972 die Errichtung des Zollernalbkreises möglich.

Andreas Zekorn bietet Listen und Biographien der »Oberamt­männer und Landräte im Gebiet des heutigen Zollernalbkreises, 1806–1992« (S. 27–70). Auffallend ist, daß in der preußischen Zeit Hohenzollerns viele »Preußen« (Ostpreußen usw.) evangelischer Konfession als Oberamt­männer in Hohenzollern eingesetzt waren. – *Peter Thaddäus Lang* schließlich schildert »Die Ver­waltungsorganisation der katholischen Kirche im Zollernalbkreis« (S. 195–208). Diese Aufgabe war nicht leicht zu lösen, da der heutige Zollernalbkreis seit langem nicht nur zu unterschiedlichen Dekanaten, sondern sogar zu zwei verschiedenen Diözesen (Freiburg und Rottenburg-Stuttgart) gehört.

Unter dem Titel *Hohenstaufen – Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen* geben der Geschichts- und Altertumsverein Göppingen und der Kunst- und Altertumsverein Geislingen seit 1991 eine gemeinsame Zeitschrift heraus. Sie erscheint jährlich und dient gleichzeitig als Mitgliedergabe. Die Redaktion besorgt das Kreisarchiv Göppingen (Kreisoberarchivrat Walter Ziegler). Zur Anzeige liegen uns die drei ersten Bände vor (1991 bis 1993). Da der Kreis Göppingen zu den wichtigsten Industriezonen unseres Landes zählt, findet die Geschichte von Wirtschaft, Handel, Handwerk und Verkehr gebührende Beachtung. Genannt sei allein der interessante Beitrag von *Wolf-Ingo Seidelmann* »Mit dem Binnenschiff über die Schwäbische Alb. Kanalpläne durch das Filstal, 1917–1972« (Bd. 2, 1992, S. 188–217). Dieser technisch überaus aufwendige Kanal wäre Teil einer Wasserstraße Rhein – Neckar – Donau – Bodensee geworden. Erst 1972 ließ man das Projekt endgültig fallen und gab die Trasse für andere Planungen frei. *Uwe Gross*, »Ergänzende Bemerkungen zu den Gefäßbeigaben der ›Dame von Donzdorf‹ (Grab 78)«, postuliert aufgrund der Beigaben in dem genannten Grab, wie auch in anderen Gräbern des Donzdorfer Reihenfriedhofs (6. Jahrhundert) die Besiedelung der Gegend mit Elbgermanen (Thüringer, Langobarden usw.), die sich auf merowingische Initiative hier niedergelassen haben. Dies entspricht durchaus dem, was auch anderwärts im alemannischen Gebiet, in Rheinhessen und in der nördlichen Schweiz, festzustellen ist (Bd. 1, 1991, S. 11–18). Band 3 (1993) bietet zwei historische Beiträge, die Beachtung verdienen. *Karlfriedrich Gruber*, »Dr. Veit Werler und Graf Georg zu Helfenstein (1518 – 1573). Ein Beitrag zur Jugendgeschichte des Grafen und zur Rezeption des Humanismus am Hof zu Wiesensteig« (S. 39–95), bestätigt erneut den hohen geistigen Rang, den die Wiesensteiger Residenz bis zum Aussterben der Helfensteiner (1627) halten konnte. *Hubert Wolf*, »Im Zeichen der ›Donzdorfer Fakultät‹. Staatskirchenregiment – ›Liberale‹ Theologie – Katholische Opposition« (S. 96–116). Die Grafen von Rechberg waren in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts bereit, den von der württembergischen Regierung gemaßregelten katholischen Geistlichen (meist ehemalige Repetenten des Wilhelmsstifts) Pfarreien und Kaplaneien unter ihrem Patronat zu übertragen. So kam es um Donzdorf zu einem Kreis ultramontan und jungkirchlich gesinnter Theologen. Ihrer geistigen Regsamkeit wegen erhielt die Gruppe den Übernamen »Donzdorfer Fakultät«. Nach der Revolution von 1848, die nicht nur eine Reduktion des Staatskirchenregiments brachte, sondern auch die ultramontane Bewegung in der Diözese Rottenburg spaltete, wurden die »Donzdorfer« zu einflußreichen, auch intriganten Gegenspielern des Rottenburger Bischofs Joseph Lipp und der Tübinger Fakultät. 1869 versuchten sie sogar, die Bestätigung des neugewählten Bischofs Carl Joseph von Hefele zu hintertreiben. – Jeder Band des neuen Jahrbuchs bietet überdies Besprechungen von Büchern zur Geschichte des Kreises, wie auch Berichte über die Aktivitäten der beiden Vereine.

Der neue Band der *Reutlinger Geschichtsblätter* (Jahrgang 1993, NF 32) präsentiert sich in einem neuen, frischeren Gewand. Waren die Hefte bislang in flexibler Broschur mit Klebebindung und in gelb-orangem Cover erschienen, erhalten sie nun einen festen Einband in dunkelblauer Leinenstruktur mit Fadenheftung, auch einen Umschlag mit einer jeweils auf den Inhalt bezogenen Abbildung. Aus den Heften der ersten Nachkriegsjahre wurden stattliche Bücher; der neue Band hat einen Umfang von 327 Seiten. Neu ist auch, daß nunmehr das Stadtarchiv Reutlingen und der Reutlinger Geschichtsverein gemeinsam als Herausgeber erscheinen. Dies ist eine Konsequenz aus der Tatsache, daß seit langem die Blätter vom Stadtarchiv, d. h. von seinem Leiter, redaktionell betreut werden.

Im Hinblick auf den Inhalt wurde die alte Konzeption beibehalten. Einige Beiträge sollen hier nur kurz erwähnt werden, so *Manfred Reicherter*, Reutlinger Polizeigeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart (S. 119–235), oder *Rainer Loose*, Vom Wasserrad zur Turbine. Zur Geschichte der Wasserkraftnutzung an der Zwiefalter Ach im 19. und frühen 20. Jahrhundert (S. 237–265). Über die Grenzen der Stadt hinaus verdient Beachtung der Beitrag von *Anette Löffler*, Das unscheinbare Kleid alter Bücher. Die Sondersammlung »Abgelöste Bucheinbände« im Reutlinger Stadtarchiv (S. 9–90). Die Autorin stellt die Abteilung S 201 im Reutlinger Stadtarchiv vor. Die meisten der Bucheinbände, meist Fragmente, stammen

aus der Reutlinger Stadtbibliothek, die in den Jahren von 1955 bis 1968 ihren Altbestand mit neuen Einbänden versehen ließ. Dabei fielen zahlreiche Stücke (Urkunden, Inkunabeln, Drucke) an, die in älteren Einbänden »verarbeitet« worden waren. Die Stadtbibliothek überließ die Sammlung dem Archiv; hier wurde sie fachgerecht katalogisiert und verzeichnet. Die Autorin stellt einige Beispiele vor: So fand sich eine Urkunde aus dem Jahre 1549, in welcher die Stadt Reutlingen dem Zwiefaltener Abt Nikolaus Buchner und seinem Konvent eine jährliche Zinszahlung von 500 fl verschrieb. Das älteste Stück dürfte zwischen 825 und 850 entstanden sein; es ist ein Fragment der Dialoge Papst Gregors I. Besonders häufig wurden liturgische Bücher »verarbeitet«, da sie durch neue Ausgaben überflüssig geworden waren oder aber nach der Reformation nicht mehr benötigt wurden. Beachtung verdienen auch die Stücke, die aus einem als verloren geltenden Anniversar des Rottenburger St. Moritz-Stiftes stammen.

Besonders interessant ist eine Notiz auf einem Kalendar; hier wird erwähnt, daß am 2. April 1351 in Reutlingen nicht weniger als 300 Geistliche (229 Akolythen, 40 Subdiakone, 39 Diakone, 48 Priester) vom Konstanzer Weihbischof geweiht wurden. Der Tag (Samstag sitientes vor dem Passionssonntag) war der offizielle Weihetermin der Diözese. Der Grund dafür, daß in diesem Jahr nicht in der Bischofskirche, sondern in Reutlingen geweiht wurde, war wahrscheinlich die schreckliche Pestepidemie, die 1350 auch den Bodenserraum erreichte (Helmut Maurer, Konstanz im Mittelalter. Bd. 1. Konstanz 1989, S. 205; neuerdings auch Klaus Bergdolt, Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters. München 1994, vor allem S. 80). Die Zahl der Akolythen muß wahrscheinlich durch vier geteilt werden; die Weihebewerber dürften die vier niederen Weihen am selben Tag empfangen haben. – Erwähnung verdient auch ein Stück aus dem Augsburger Karmelitenkloster vom Jahre 1494. Es ist ein gedrucktes Formular für die Aufnahme ins Kloster; eingesetzt werden mußten nur noch der Name sowie Monat und Tag des Eintritts. Von diesem Formular war bislang nur ein Exemplar (Britisches Museum in London) bekannt.

Mit einiger Verspätung wird hier der 17. Band der bewährten *Lebensbilder aus Schwaben und Franken* (im Auftrag der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg hg. v. Gerbard Taddey. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1991) angezeigt. Wir beschränken uns auf einige wenige Hinweise. *Hans-Martin Schwarzmaier* schildert das Leben des »Konrad von Urach, Abt von Clairvaux und Cîteaux, Kardinalbischof von Porto, um 1177–1227« (S. 1–17). Ursprünglich für eine höhere geistliche Karriere im zähringischen Einflußbereich bestimmt, trat Konrad 1199, wohl getragen von der religiösen Bewegung der Zeit, in den Zisterzienserorden ein, und zwar in Villers (bei Lüttich). Zehn Jahre später schon wurde er Abt, zunächst seines Heimatklosters, 1215 in Clairvaux, 1217 in Cîteaux; er trat damit an die Spitze des Gesamtordens. Dies bedeutete aber keinen Rückzug in die Beschaulichkeit. Bereits zwei Jahre später wurde er Kardinalbischof von Porto und S. Rufina. Als Vertrauter von Papst Honorius III. durchreiste er in den folgenden Jahren fast ganz Europa in diplomatischer Mission; 1227 habe er große Aussichten gehabt, selbst Papst zu werden. Gestorben ist er im selben Jahr. Unausgeführt blieb sein Plan, in Güterstein, also in der Nähe von Urach, eine Zisterze als Familienkloster zu gründen. – Aus der Feder von *Walter Hehl* stammt eine Biographie »Johann Albrecht Bengel, württembergischer Prälat und Schriftgelehrter, 1687–1752« (S. 32–50). Bengel war einer der großen Väter des schwäbischen Pietismus. – *Paul Kopf* schließlich schildert das Leben von »Anselm (Friedrich August) Schott, Übersetzer des römischen Meßbuches, 1843–1896« (S. 171–193). Schott, geboren auf Stauffeneck bei Salachberg, war zunächst Priester in der Diözese Rottenburg; 1868 trat er in das Benediktinerkloster Beuron ein. Dies war nicht ungewöhnlich; begeistert von der monastischen Bewegung der Zeit, gingen nicht wenige junge Männer diesen Weg, auch solche, die bereits Priester waren. Da in Württemberg Männerklöster verboten waren, blieb nur das Ausland. Unvergessen bei der älteren Generation ist Schott bis heute durch die Übersetzung des römischen Meßbuches; sie erlebte viele Auflagen und war den liturgisch Bewegten ein unentbehrlicher Weggefährte.

Im Jahre 1990 feierte der Deutsche Orden das 800jährige Jubiläum seines Bestehens. Im selben Jahr konnte Mergentheim, fast drei Jahrhunderte Sitz des Hochmeisters des Ordens, auf 650 Jahre Geschichte als Stadt zurückblicken. Dies nahm der Verein, der das Deutschordens-Museum (Sitz im ehemaligen Schloß des Hochmeisters) betreut, zum Anlaß, eine Festschrift herauszugeben, übrigens der erste Band eines wohl regelmäßig erscheinenden Jahrbuchs. Unter den Beiträgen sei zunächst auf eine kurze Geschichte der Kommende Köniz bei Bern verwiesen (*Georg Glowatzki*, Köniz und der Deutsche Orden, S. 11–15); die Reformation brachte auch hier faktisch das Ende. – Der Facharzt für Chirurgie *E. Müller*

(Würzburg) behandelt die »Medizinisch-ärztliche Versorgung der Kreuzzugsheere« (S. 17–22). Er kommt zur Auffassung, daß die Mängel eben in der ärztlichen Versorgung und die dadurch verursachten hohen Ausfälle wichtige Gründe für das Scheitern der Kreuzzüge gewesen sind. – *Helmut Hartmann* (Die Komture des Deutschen Ordens zu Mergentheim in den ersten drei Jahrhunderten der Kommende, 1221–1534) bietet Biographien der Hausoberen bis zum Einzug des Deutschmeisters. Das Schwergewicht lag beim fränkischen Adel (S. 23–47). – *Klaus Miltzer* (Der Hochmeister Gottfried von Hohenlohe) und *Axel Hermann* (Walter von Cronberg, der Deutsche Orden und Mergentheim) schildern die Persönlichkeiten zweier Hochmeister, die an Wendepunkten in der Geschichte des Ordens wirkten. Unter Hohenlohe verlegten die Deutschherren den Sitz des Hochmeisters von Venedig auf die Marienburg. Dies demonstrierte einen Wechsel in den Zielen des Ordens: An die Stelle des Kampfes um das Heilige Land traten die Mission und die Kolonisation im Osten. – *Gert Ammann* (Künstlerische Beziehungen zwischen Mergentheim und Innsbruck zu Beginn des 17. Jahrhunderts) (S. 67–75): Mit dem Amtsantritt von Erzherzog Maximilian als Hochmeister des Ordens im Jahre 1585 begann die Quasi-Erblichkeit dieses Amtes in der Habsburgischen Dynastie. Maximilian war gleichzeitig Landesherr in Tirol mit der Residenz in Innsbruck. Durch diese Vereinigung kam es zu einem regen künstlerischen Austausch zwischen Tirol und dem Deutschordensland in Franken. Ein solches Phänomen läßt sich auch bei anderen Kumulationen geistlicher und weltlicher Ämter beobachten.

Um 1070 kamen Reliquien des Wüsten- und Mönchsvaters Antonius nach La-Motte-aux-Bois im Viennois. Dort entstand bald eine große Wallfahrt; der Heilige wurde vor allem bei einer damals weit verbreiteten Krankheit, dem »heiligen Feuer« (Mutterkornbrand), angerufen. Zur Betreuung der Kranken und Pilger entstand eine eigene Bruderschaft für Männer und Frauen. Sie gewann rasch an Ansehen und breitete sich über fast ganz Europa aus; zahlreiche Spitäler wurden gegründet. Hierzulande wurde der heilige Antonius vor allem als Viehpatron verehrt. Im späten Mittelalter begegnet er auch als Patron der Ritter; Herzog Albrecht I. von Bayern stiftete 1382 unter seinem Namen einen Ritterorden zum Kampf gegen die Türken. 1247 konstituierte sich die Bruderschaft als Ordensgemeinschaft (mit Augustinusregel). Fünfzig Jahre später wurden aus den Krankenpflegern von einst Augustiner-Chorherren. Dem Mutterkloster wurden von Anfang an alle Niederlassungen inkorporiert. Die ältesten Häuser in Deutschland waren Roßdorf, Grünberg und Memmingen. Seit dem späten Mittelalter ließ sich der Niedergang des Ordens nicht mehr aufhalten; 1774 beschloß das Generalkapitel die Union mit den Maltesern. Dies war das klägliche Ende einer Bruderschaft, die mit hehren Zielen begonnen und Großes geleistet hatte.

Aufgrund dieses tragischen Schicksals fehlt dem Orden seit 200 Jahren ein »Traditionsträger«. Auch die Erforschung seiner Geschichte war recht sporadisch, meist auf lokaler Ebene. Einen gewissen Umschwung brachte erst *Adalbert Mischlewski* mit seiner Bonner Dissertation »Grundzüge der Geschichte des Antoniter-Ordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts (unter besonderer Berücksichtigung von Leben und Werk des Petrus Mitte de Caprariis)«, erschienen 1976 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 8). Auch in seinen späteren Forschungen kehrte Mischlewski immer wieder zu diesem Thema zurück. Auf seine Initiative hin wurde nun 1991 in Grünberg ein »Antoniter-Forum/Gesellschaft zur Pflege des Erbes der Antoniter« gegründet. Es macht sich zum Ziel, die »Forschung und Dokumentation des Antoniter-Ordens« zu fördern, »Beratung und Hilfe bei denkmalpflegerischen Aufgaben zu leisten, mögliche Informationen zu geben und – in Anlehnung an die Ziele der Antoniter – caritative Zwecke zu verfolgen«. Inzwischen haben drei Generalversammlungen stattgefunden, 1991 in Memmingen, 1992 in Tempzin (Mecklenburg) und 1993 in Uznach, alles Orte mit Antoniter-Tradition. Seit 1993 erscheint eine eigene Zeitschrift, das *Antoniter-Forum*.

Im ersten Heft stellt *Albrecht Eckhardt* zunächst »Die Antoniterkapelle in Fintel«, Kreis Rotenburg an der Wümme, (S. 7–16) vor. Die Kapelle wurde zwar nach der Reformation abgebrochen; ein spätgotischer Flügelaltar konnte jedoch in die Pfarrkirche übertragen werden. – In seiner späteren Phase fällt auf, daß der Orden personell sehr schwach besetzt war. So wurde es möglich, daß angebliche oder ehemalige Ordensmitglieder auf eigene Rechnung und in die eigene Tasche arbeiteten. *Hermann J. Hallauer* schildert einen solchen Fall: »Ein Betrüger im Ordenskleid. Die Verhaftung des Wernher Lochinger »Stelczer« bei Bozen im Jahre 1458« (S. 17–27). Dieser ehemalige Memminger Antoniter terminierte ohne Erlaubnis recht marktschreierisch in der Gegend von Kaltern, wurde aber gefangen genommen und nach Memmingen gebracht. Dort blieb er bis zu seinem Tod 1462 im Kerker. – *Peer Frieß*, »Ein Orden bekämpft das »Heilige Feuer«. Krankenfürsorge im Mittelalter am Beispiel der Antoniter« (S. 28–41), stellt ein Unterrichtsprojekt vor; acht Quellentexte sind beigegeben. – *Paul Oberholzer*, »Die Pfarrei Russikon

und das Antoniuspital Uznach« (S. 42–44), und *Elisabeth Clementz*, »Ursprung und Entstehung des Antoniterhauses Isenheim« (S. 45–48) stellen Episoden aus der Geschichte zweier Antoniterhäuser vor. Mit dem Memminger Antoniterhaus, heute im Besitz der Stadt, beschäftigen sich zwei weitere Beiträge. *Michael Dapper* berichtet über die Ausgrabungen (S. 49–52), *Ingrid Stetter* stellt die Sanierung des Gebäudes und ein Nutzungskonzept vor (S. 53–54) (Bibliothek, Antonitermuseum). Unter dem Titel »Auf den Spuren des heiligen Antonius« (S. 55–56) werden drei Antonius-Kapellen vorgestellt, und zwar bei Selmnu (Landkreis Lindau), Oltingen (Kanton Basel-Land) und auf der Trostburg bei Waidbruck (Südtirol). Einschlägige Rezensionen, eine Antoniter-Bibliographie und Mitteilungen beschließen das Heft. Interessant ist, daß auch in Frankreich eine ähnliche Gesellschaft entstanden ist, die »Association Française des Amis des Antonins«. (Sind Vergleiche mit dem wiedererwachten Interesse an der Jakobus-Wallfahrt nach Santiago de Compostella erlaubt?). Die Mitgliedschaft im deutschen »Antoniter-Forum« ist jedermann möglich. Der Jahresbeitrag beträgt DM 40,-; damit wird die Zeitschrift finanziert. Der Überschuß dient dem Bau einer Diakoniestation »Hospital St. Antonius« in Tempzin (Mecklenburg). Kontaktadresse: Dr. Adalbert Mischlewski, Großottstraße 8½, 85567 Grafing bei München.

Im Jahre 1992 erschien aus der Feder von Maren Kuhn-Rehfuß im Rahmen der *Germania Sacra* eine »historisch-statistische Beschreibung« des ehemaligen Zisterzienserinnen-Klosters Wald in Hohenzollern (Besprechung im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 13, 1994, 260f.). Heute und hier soll auf eine kleine Fortsetzung hingewiesen werden. Wie bei fast allen Klosteranlagen – zumal bei denen, die wie Wald abseits der großen Straßen lagen – machte nach der Säkularisation die weitere Verwendung einiges Kopfzerbrechen. Zunächst hatte der verbleibende Konvent noch das Wohnrecht. 1858 starb die letzte Konventualin. Daneben erhielten kommunale, staatliche und kirchliche Behörden (Forstamt, Rentamt, Pfarramt usw.) eine Bleibe. In jüngster Zeit diente die weitläufige Anlage zeitweise als Unterkunft des weiblichen Reichsarbeitsdienstes, der Hitlerjugend usw. Die Folge von alledem war eine zunehmende Verwahrlosung. Allein die Kirche blieb einigermaßen in Takt; sie diente als Pfarrkirche des Ortes. 1946 kam die Wende: Lioba-Schwester aus Freiburg richteten eine Höhere Heimschule für Mädchen ein. Treibende und prägende Kraft des Ganzen war Schwester Sophia von Kotschoubey-Beauharnais († 1979), eine begnadete Pädagogin. Sie legte großen Wert auf den karitativen Einsatz der Schülerinnen, wie auch auf deren Mitarbeit in Garten, Haushalt und Küche. Neben dem Gymnasium (Abschluß mit Abitur) wurden Kurse in Schreinerei, Schneiderei, Töpferei und Bildhauerei angeboten (Abschluß jeweils mit Gesellenprüfung). Schule und Internat erfreuten und erfreuen sich großer Beliebtheit (heute noch 200 Plätze im Internat); vor allem der katholische Adel Oberschwabens und Bayerns pflegt seine Töchter nach Kloster Wald zu schicken. Nach und nach konnte die ganze Anlage vom Staat und vom Hause Hohenzollern erworben, auch umgebaut und restauriert werden. 1991 kam es zu einem (vorläufigen?) Abschluß der Arbeiten. Aus diesem Anlaß erschien eine kleine Festschrift: *Kloster Wald. Die Geschichte eines Hauses. Festschrift zum 45jährigen Jubiläum der Heimschule Kloster Wald. (Wald 1991, 99 S.)*. Die Texte sind anschaulich und lebendig geschrieben und zugleich ein Zeugnis, wie altes Gemäuer mit neuem Leben erfüllt werden kann.

Im Jahre 1994 feierte das Kloster Weingarten das 900jährige Jubiläum der Übergabe der Heilig-Blut-Reliquie. Eine Zimelie in der Jubiläumsausstellung war die Heilig-Blut-Tafel vom Jahre 1489 (heute im Württembergischen Landesmuseum in Stuttgart). Die Tafel ist auf Holz gemalt und deshalb äußerst empfindlich. Um so höher ist es zu werten, daß das Museum das wertvolle und instruktive Stück ausgeliehen hat. Die Tafel zeigt auf 24 Bildern die Geschichte der Reliquie, auch das Leben des hl. Longinus, der nach der Legende das kostbare Blut auf Golgotha gerettet hat. Die Bilderfolge war also Teil der an großen Wallfahrtsorten notwendigen und üblichen »Propaganda«; im 17. und 18. Jahrhundert wurde sie durch neue, inhaltlich aber auf sie zurückgreifende Bilderzyklen ersetzt. (Teile dieser Zyklen kamen bei der Vorbereitung der Ausstellung zum Vorschein; hoffentlich werden sie in Zukunft besser verwahrt und mehr beachtet, als dies in den letzten Jahrzehnten der Fall war.) Um die Tafel aber wenigstens im Bild im schwäbischen Oberland, dem ursprünglichen und genuinen Standort, präsent zu halten, wurde sie für einen Bildband reproduziert. Die Aufnahmen stammen von *Peter Frankenstein*, die erläuternden Texte von *Norbert Kruse*, Professor an der Pädagogischen Hochschule Weingarten, der als einer der Initianten der Ausstellung die Hauptlast mitgetragen hat. Herausgegeben (und finanziert) wurde der Band von der Kreissparkasse Ravensburg, die damit eine neue Reihe »Kleinode« eröffnet (Ravensburg

1994, 68 S.). Diese Initiative verdient Anerkennung und sei anderen Sparkassen und Banken des Landes zur Nachahmung empfohlen.

Im ausgehenden 16. Jahrhundert entstand in Stegmannsdorf (bei Wusen im Ermland) eine Wallfahrt zu einem wundertätigen Kreuz. Eine kleine Kapelle genügte bald nicht mehr. Deshalb wurde von 1718 bis 1728 ein repräsentativer Neubau errichtet. Es ist eine dreischiffige Hallenkirche mit einer beachtenswerten Außenanlage. Die großartige barocke Ausstattung hat als Grundthema die Verehrung des heiligen Kreuzes. Finanziert wurde der Bau nicht nur von der Kirchenkasse der kleinen Gemeinde, sondern auch vom Domkapitel in Frauenburg. Die sehr eindrucksvolle Barockkirche hat die Wirren der beiden Weltkriege unbeschädigt überstanden. Sie erlitt aber seither beachtliche Schäden und sollte dringend einer gründlichen Restauration unterzogen werden. Von der Orgel heißt es zum Beispiel (S. 34): »Die klangvolle Orgel ist ein Werk von Johann Gottlieb Fischer aus Riesenburg; sie wurde 1798 gebaut. Leider wurden nach 1945 alle ihre Orgelpfeifen entnommen!«

Ist der erste Teil des Buches von *Lucia Pohlmann* und *Gerhard Reiffenscheid* (*Wallfahrtskirche zum Heiligen Kreuz Stegmannsdorf [Ostpreußen] und Chronik des Dorfes Stegmannsdorf [Ostpreußische Kirchen, Ermland, Bd. 5]. Münster 1992*) der Wallfahrt und ihrer Kirche gewidmet, so wurde der zweite Teil zu einer Art Dorfchronik bis zur Flucht und Vertreibung nach dem Einmarsch der Russen.

Über die Grenzen Ostpreußens hinaus verdient das Werk Beachtung. Hier werden erneut das Entstehen, die Förderung und der Inhalt einer Wallfahrt geschildert. Für Südwestdeutschland ist interessant, daß der große Wohltäter des Kirchbaus im 18. Jahrhundert, ein Frauenburger Domherr Georg Friedrich Freiherr von Königsegg, einem Zweig der schwäbischen Grafenfamilie entstammt, der im 14. Jahrhundert nach Preußen ausgewandert ist.

Im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 13, 1994, S. 265, wurde in einer Besprechung auch auf die vierbändige, aus der Feder von *Erich Kleiweidam* stammende Geschichte der alten Universität Erfurt verwiesen: *Universitas Studii Erfordensis, Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt (Erfurter Theologische Studien, Leipzig: St. Benno-Verlag 1964–1981)*. Diese, unter schwierigen Verhältnissen entstandene Darstellung ist eine der großen Leistungen der Universitätsgeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts. Unser Hinweis ist zu ergänzen und zu korrigieren: Alle Bände des Werkes sind in einer zweiten, erweiterten Auflage erschienen (seit 1985).

1764 wählte das Domkapitel von Osnabrück im Zuge der im Westfälischen Frieden von 1648 festgesetzten Alternatio den dreijährigen Sohn Friedrich des Königs von England und Kurfürsten von Hannover, Georg III. (1738–1820), zum Bischof von Osnabrück. Im Zuge der Melioration des Hochstifts gründete der Regent um 1780 auf Heidefeld östlich von Gütersloh ein neues Dorf, das ihm zu Ehren Friedrichsdorf genannt wurde. Besiedelt wurde es mit Katholiken und Protestanten. Dies führte 1793 zur Gründung zweier Pfarreien und zum Bau neuer Kirchen. Der katholischen Kirche gab der Landesherr seinen Namen; es wurde eine Friedrichskirche (*St. Friedrich in Friedrichsdorf, 1793–1993. Zum 200jährigen Jubiläum der Katholischen Kirchengemeinde, hg. v. Clemens Steiling. Gütersloh 1993*). Dies erinnert an Württemberg. Auch hier standen einige Jahre später beim Neubau katholischer Kirchen die Namen der regierenden Dynastie als Patrozinien zur Auswahl (Eberhardskirche in Stuttgart, Wilhelmskirche in Tübingen). Schwierig war es dann nur, die passenden Heiligen zu finden. *Rudolf Reinhardt*

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AGHA	Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg
AMRhKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
AP	Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz
AZ	Augsburger Allgemeine Zeitung
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BGRK	Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit
BlwürttKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
ChM	Johann Baptist Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit (Rief, Anm. 31)
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalter
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
EB	Exerzitienbuch
EJ	Ellwanger Jahrbuch
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GM	Geistliche Monatsschrift
GS	Germania Sacra
HBayKG	Handbuch der Bayerische Kirchengeschichte
HJ	Historisches Jahrbuch
HS	Helvetia Sacra
HWBPh	Handwörterbuch der Philosophie
HZ	Historische Zeitschrift
JGNK	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte
JVABG	Jahrbuch des Vereins für Augsburgs Bistumsgeschichte
KLK	Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LexMA	Lexikon des Mittelalters
MGG SS	Monumenta Germaniae Historica Scriptores
MHSI	Monumenta Historica Societatis Jesu
MP	Monumenta Paedagogica
NDB	Neue Deutsche Biographie
PB	Bericht des Pilgers
QSG	Quellen zur Schweizerischen Geschichte
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RHbl	Rottweiler Heimatblätter
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ	Römische Quartalschrift
SK	Schwäbische Kronik
SM	Schwäbischer Merkur
StL	Staatslexikon
StMBO	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TübBl	Tübinger Blätter
VKBadWürtt. A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A: Quellen
VKBadWürtt. B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen

WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVLG	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
ZGOR	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG. K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung
ZwürtLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Ordinariatsarchiv Freiburg
GLA	Generallandesarchiv Karlsruhe
HHSTA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HSTA	Hauptstaatsarchiv
LB	Landesbibliothek
PfA	Pfarrarchiv
StA	Staatsarchiv
StAK	Stadtarchiv Konstanz
StB	Staatsbibliothek
StadtA	Stadtarchiv
TLA	Tiroler Landesregierungsarchiv Innsbruck
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
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 50-jährigen 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.

Neher ³

Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd ³ 1894.

Neher ⁴

Alfons Neher, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart ⁴ 1909.

Personalkatalog

Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums 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.

Mitarbeiter am Aufsatzteil

IRINA BAUMGÄRTNER-WALLERAND, 72070 TÜBINGEN, IM ÖSCHLE 34

DR. FRANZ XAVER BISCHOF, CH-9016 St. Gallen, Kesselhaldenstraße 14

DOMINIK BURKARD, 71640 Ludwigsburg, Mömpelgardstraße 6

DR. ANNE CONRAD, 64646 Heppenheim, Bubenreuther Straße 4

DR. BRIGITTE DEGLER-SPENGLER, CH-4052 Basel, St. Jakobsstraße 96

PROFESSOR DR. HELMUT FELD, 72116 Mössingen, Marienburger Straße 38

DR. EWALD GRUBER, 88348 Saulgau, Schönhaldenstraße 25

PROFESSOR DR. BARBARA HALLENSLEBEN, CH-1762 Givisiez, Route des Jubindus 6

PROFESSOR DR. NOTKER HAMMERSTEIN, 60054 Frankfurt/Main, Senckenberganlage 31

DR. PETER THADDÄUS LANG, 72461 Tailfingen, Lammerbergstraße 53

PROFESSOR DR. DIETER MERTENS, 79085 Freiburg, Historisches Seminar, Postfach

PROFESSOR DR. JOSEF RIEF, 93051 Regensburg, Neuprüll 25

PROFESSOR DR. PETER RUMMEL, 89407 Dillingen, Hackenbergstraße 1

BARBARA SCHÜLER, 72072 Tübingen, Wilonstraße 59

† PROFESSOR DR. JÜRGEN SYDOW, 72074 Tübingen, Jürgensenstraße 32

PROFESSOR DR. MANFRED WEITLAUFF, 86161 Augsburg, Hermann-Löns-Straße 9

Diesen Band haben redigiert

PROFESSOR DR. RUDOLF REINHARDT (Tübingen) Aufsatzteil

DR. WOLFGANG ZIMMERMANN (Herrenberg) Besprechungen

Bei der Redaktion des Bandes haben mitgeholfen

ANNE KUISL
EVA ROLL
BERND SCHLAIER

Mitarbeiter am Rezensionsteil

- Dr. HERBERT ADERBAUER M.A., 72119 Ammerbuch-Poltringen, Blasenbergstr. 23
Prälat ANTON BAUER, 70199 Stuttgart, Finkenstraße 36
Dr. WILHELM BAUM, A-9020 Klagenfurt, Leitenweg 40
Dr. THOMAS P. BECKER, 40489 Düsseldorf, Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv, Zweigarchiv Kalkum, Schloß Kalkum
Dr. HANS-OTTO BINDER, 72074 Tübingen, Universität Tübingen, Historisches Seminar, Wilhelmstraße 36
Dr. FRANZ XAVER BISCHOF, CH-9016 St. Gallen, Kesselhaldenstrasse 14
Dr. PATRICK BRAUN, CH-4001 Basel, Helvetia Sacra, Staatsarchiv Basel, Martinsgasse 2
JOSEF BUCK, 70190 Stuttgart, Friedensstraße 3
Dr. BEAT BÜHLER, CH-9245 Oberbüren, Im Dorf 8
Prof. Dr. LOUIS CARLEN, CH-3900 Brig, Sonnenstraße 4
Prof. Dr. GÜNTER CHRIST, 50859 Köln, Bodelschwinghstraße 15
Dr. BRIGITTE DEGLER-SPENGLER, CH-4001 Basel, Helvetia Sacra, Staatsarchiv Basel, Martinsgasse 2
Dr. WOLFGANG DOBRAS, 55129 Mainz, Generaloberst-Beck-Straße 15
Dr. MANFRED EDER, 93040 Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Regensburg
Dr. MICHAEL EGERDING, 72762 Reutlingen, Memminger Straße 34
Dr. PETER ENGELS, 64289 Darmstadt, Stadtarchiv Darmstadt, Karolinenplatz 3
Dr. SIEGFRIED FACHET, 70184 Stuttgart, Staffenbergstraße 46
Prof. DDr. HELMUT FELD, 72116 Mössingen, Marienburger Straße 38
Prof. Dr. JOSEF GELMI, I-39042 Brixen (BZ), Seminarplatz 1
Prof. Dr. HANS-JÖRG GILOMEN, CH-8006 Zürich, Universität Zürich, Historisches Seminar, Künstlergasse 16
Dr. NORBERT HAAG, 72108 Rottenburg, St. Claude-Straße 99
Prof. Dr. BARBARA HALLENSLEBEN, CH-1762 Givisiez, Route de Jubindus 6
Privatdozent Dr. MANFRED HEIM, 80997 München, Kunstmannstraße 16
BARBARA HENZE, 79085 Freiburg, Institut für Biblische und Historische Theologie, Abt. Kirchengeschichte, Universität Freiburg
Dr. LEONHARD HELL, 79084 Freiburg, Institut für Systematische Theologie, Arbeitsbereich Dogmatik, Universität Freiburg, Werthmannplatz 3
Dr. ELMAR HOCHHOLZER, 97334 Sommerach, Sonnenstraße 28
Pater Dr. LUDGAR HORSTKÖTTER O.Praem., 47142 Duisburg, Prämonstratenser-Abtei Hamborn, An der Abtei 4
Prof. Dr. ULRICH KÖPF, 72076 Tübingen, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12
Dr. THOMAS KÜHNE, 72108 Rottenburg, Johnsatz 12
MATTHIAS KUNZE M.A., 72074 Tübingen, Brundstraße 35
Dr. ABRAHAM PETER KUSTERMANN, 70184 Stuttgart, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Im Schellenkönig 61
Dr. PETER THADDÄUS LANG, 72422 Albstadt, Stadtarchiv, Postfach 5
Dr. GEORG LANGENHORST, 56073 Koblenz, Kapellenweg 21
Dr. GABRIELE LAUTENSCHLÄGER, 97288 Theilheim, Hauptstraße 19
Dr. FRANZ MAIER, 67346 Speyer, Goethestraße 12

- Dr. MICHAEL MATSCHA, 99006 Erfurt, Bistumsarchiv, Postfach 296
 Prof. Dr. JOACHIM MEHLHAUSEN, 72076 Tübingen, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12
 Prof. Dr. JOSEF N. NEUMANN, 06097 Halle/Saale, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Medizinische Fakultät, Institut für Geschichte der Medizin
 PIA NORDBLUM, 76571 Jockgrim, Luitpoldstraße 14
 Prof. Dr. RENÉ PAHUD DE MORTANGES, CH-1724 Tentlingen, Praederwan 25
 † Prof. Dr. EUGEN PAUL, 86159 Augsburg, Universität Augsburg, Lehrstuhl für Religionspädagogik, Universitätsstraße 10
 DDr. HEINZ-ALBERT RAEM, I-00165 Roma, 44 V. Innocenzo XI, C 11
 Prof. Dr. WOLFGANG REINHARD, 79085 Freiburg, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werthmannplatz 3
 Prof. Dr. RUDOLF REINHARDT, 72074 Tübingen, Stauffenbergstraße 68
 Prof. Dr. GREGOR RICHTER, 70195 Stuttgart, Umgelterweg 5
 Prof. Dr. JOSEF RIEF, 93501 Regensburg, Neuprüll 25
 Dr. REINHOLD RIEGER, 72072 Tübingen, Birkenstraße 7
 Dr. PETER RÜCKERT, 76133 Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2
 Prof. Dr. PHILIPP SCHÄFER, 94030 Passau, Universität Passau, Postfach 2540
 Dr. ALFRED SCHRÖCKER, 31515 Wunstorf, Albrecht-Dürer-Straße 19
 Prof. Dr. HERIBERT SMOLINSKY, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Biblische und Historische Theologie, Abt. Kirchengeschichte
 ISABELL SPRENGER, 70174 Stuttgart, Historisches Seminar, Universität Stuttgart, Keplerstraße 17
 Dr. BERNHARD THEIL, 70182 Stuttgart, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4
 JOHANNES WAHL, 70178 Stuttgart, Hermannstraße 13
 Prof. Dr. PETER WALTER, 79085 Freiburg, Institut für Systematische Theologie, Arbeitsbereich Dogmatik, Universität Freiburg, Werthmannplatz 3
 Dr. PAUL WARMBRUNN, 67346 Speyer, Gayerstraße 27
 Prof. Dr. HUBERT WOLF, 60489 Frankfurt am Main, Johann Wolfgang von Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Postfach 111932
 Dr. HANS-JOSEF WOLLASCH, 79004 Freiburg, Archiv des Deutschen Caritasverbandes, Postfach 420
 Dr. ROMAN M. ZAWADZKI, A-1030 Wien, Landstraßer Gürtel 33/14
 Dr. PETRA ZIMMER, CH-4001 Basel, Helvetia Sacra, Staatsarchiv Basel, Martinsgasse 2
 Dr. DETLEV ZIMPEL, 79085 Freiburg, Historisches Seminar, Universität Freiburg, Postfach

Anschriften

Geschäftsführung

Ingeborg Moser
 Stauffenbergstraße 68, 72074 Tübingen
 Telefon 07071/25149, Telefax 25119

Schriftleitung

Aufsätze, Miszellen, Quellen
 Professor Dr. Rudolf Reinhardt
 Stauffenbergstraße 68, 72074 Tübingen
 Besprechungsteil Dr. Wolfgang Zimmermann
 Veilchenstraße 19, 71083 Herrenberg

Vorsitzender

Professor Dr. Rudolf Reinhardt
 Stauffenbergstraße 68, 72074 Tübingen

Schatzmeister

Dr. Waldemar Teufel
 Postfach 9, 72101 Rottenburg

Bibliothekar

Eugen Fessler
 Wilhelmsstift Tübingen

Kassenprüfer

Max Maier, Meinrad Sauter
 beide in Rottenburg

Chronik für das Jahr 1994

1. Die Studientagung 1994 war vom 21. bis 25. September, wieder im Tagungshaus der Akademie in Weingarten. Der Versuch, »grenzüberschreitend«, das heißt zusammen mit dem Kirchengeschichtlichen Verein für das Erzbistum Freiburg und der Vereinigung für schweizerische Kirchengeschichte, zu organisieren, ist wohl gelungen. Die Referate standen unter dem Thema: »Kulturkampf oder Kulturkämpfe?« Da ausgewiesene Fachkenner gewonnen werden konnten, hatten Vorträge und Diskussionen ein hohes Niveau. Die meisten Referate sollen in Band 15 (1996) unseres Jahrbuchs veröffentlicht werden. Die Tagung endete wieder mit dem Besuch des Festgottesdienstes beim Heilig-Leiber-Fest der ehemaligen Zisterzienserinnen-Abtei, jetzt Pfarrei Baintd.
2. Die Studientagung 1996 (18. bis 22. September) soll unter dem Thema »Der Dominikanerorden. Geschichte – Theologie – Seelsorge« stehen. Sie wird in Zusammenarbeit mit der Redaktion der Helvetia Sacra in Basel (Frau Dr. Brigitte Degler-Spengler, Frau Dr. Petra Zimmer) und dem Kirchengeschichtlichen Verein des Erzbistums Freiburg (Prof. Dr. Karl Suso Frank) vorbereitet und durchgeführt werden. In bewährter Weise beteiligt sich auch die Akademie unserer Diözese daran (Dieter R. Bauer).
3. Die Mitgliederversammlung 1994 war, auf Einladung der dortigen St. Ulrichs-Pfarrei, in Kirchheim unter Teck. Die Vorbereitungen unter Leitung von Herrn Pfarrer Hans Nagel waren vorzüglich und umsichtig. Dies war die Gewähr für einen reibungslosen Ablauf in angenehmer Atmosphäre. Die Themen der beiden Vorträge waren vom Ort unseres Treffens bestimmt. Herr Herbert Aderbauer schilderte aufgrund seiner Archivrecherchen die Anfänge der Kirchengemeinde: »Verirrte Schäflein in der Diaspora«- Kirchheims Katholiken auf dem Weg zur eigenen Pfarrei«. Einer der profiliertesten Pfarrer der Gemeinde war Dr. Franz Weber, ein angesehener Wissenschaftler und Katechet. Ein Neffe, Prälat Anton Bauer (Stuttgart), schilderte wichtige Aspekte des Lebens: »Zwischen Mysterien und Kirchenbau. Dr. Franz Weber – Subregens und Pfarrer in einer Zeit des Umbruchs«. Herr Domkapitular Dr. Werner Groß sprach im Auftrag des Protektors das Schlußwort; er zollte dem Verein Anerkennung und Lob für die geleistete Arbeit.
4. Die Vorstandsmitglieder Professor Dr. Joachim Köhler und Dr. Elke Kruttschnitt hatten aus persönlichen und beruflichen Gründen ihr Mandat im Vorstand zurückgegeben. Auf der Mitgliederversammlung in Kirchheim wurden an ihre Stelle Frau Andrea Polonyi (Tübingen) und Dr. Karl Brechenmacher (Isny) gewählt. Die beiden ausgeschiedenen Vorstandsmitglieder haben sich über mehrere Jahre hinweg an der Redaktion unseres Jahrbuchs beteiligt und dafür viel Zeit und Kraft eingesetzt. Auch dafür sei an dieser Stelle sehr herzlich gedankt.
5. Die Zahl der Mitglieder ging 1994 durch Austritte leicht zurück. Zwar verzeichnen auch andere Geschichtsvereine eine ähnliche Tendenz. Dies kann für uns aber nur ein schwacher Trost sein.

Dem Vorstand gehören an

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt (Tübingen), Vorsitzender
 Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Archivat, Erster stellvertretender Vorsitzender
 Direktor Dr. Gebhard Fürst (Stuttgart), Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Zweiter stellvertretender Vorsitzender
 Diözesanjustitiar i. K. Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Schatzmeister
 Pfarrer Dr. Karl Brechenmacher (Isny)
 Diözesanarchivar Dr. Stephan Janker
 Studienreferendarin Andrea Polonyi (Tübingen)
 Präsident i. R. Prof. Dr. Gregor Richter (Stuttgart)
 Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)

Bibliothek

Tauschverkehr

Hierfür wird auf das Verzeichnis in Band 13 (1994) 287–288 verwiesen

Neu aufgenommen wurde der Tauschverkehr mit:

Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V. 52064 Aachen, Leonhardstraße 18–20

– Geschichte im Bistum Aachen (BGV ZA 102)

Verein für Kirchengeschichte, 76010 Karlsruhe, Postfach 2269

– Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden

Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 55131 Mainz, Geschwister-Scholl-Straße 2

– Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse

Verein für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück, 79074 Osnabrück, Schloßstraße 29

– Osnabrücker Mitteilungen (BGV ZA 101)

Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

Dr. BRIGITTE DEGLER-SPENGLER (Basel)

Pfarrer HERMANN EHRENSPERGER (Weilheim unter Teck)

Prof. DDr. HELMUT FELD (Mössingen)

Pfarrer MICHAEL KLOPP (Böhmenkirch)

Prälat Dr. KARL KNAUPP (Spaichingen)

Dr. PETER THADDÄUS LANG (ALBSTADT)

SIGRID REINHARDT (Stuttgart)

Prof. Dr. RUDOLF REINHARDT (Tübingen)

SCHWABENVERLAG (Ostfildern)

Dr. WALDEMAR TEUFEL (Rottenburg)

JAN THORBECKE VERLAG (Sigmaringen)

Dr. JOHANNA WITTMANN (Darmstadt)

Dr. PETRA ZIMMER (Basel)

Unsere Toten

Im Jahre 1993

HERR ALFONS RUDOLPH, Eggstätt	21. Februar
HERR ELMAR GRAMLICH, Stuttgart	26. April
FRAU EDITH HAIGIS, Tübingen	5. Juli
HERR CHRISTOPHER OBER, Riedlingen	15. Juli
HERR CARL WAGENBLAST, Schwäbisch Gmünd	17. Juli
WEIHBISCHOF ANTON HERRE, Rottenburg	24. September
PROFESSOR DR. VOLKER PRESS, Tübingen	16. Oktober

Im Jahre 1994

PFARRER KARL MARIA MÜLLER, Zwiefalten	26. Januar
DIAKON PETER ROTHER, Baienfurt	26. März
HERR WALTER HARTMANN, Affalterbach	3. Juni
PFARRER PAUL HENNEGRIFF, Rechberghausen	17. Juni

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.

- Aachen 142
Aalen (Ostalbkreis) 202 (Anm. 45), 205
Abeken, Heinrich (1809–1872) 143
Ach, Joseph von (1620–1691), 1659–1660 Generalvikar in Konstanz 57
Adelberg (Kreis Göppingen), Prämonstratenserkloster 179, 181
Adler, Johannes 253
Agno (Kanton Tessin) 242, 243
Aigle (Kanton Waadt) 246
Alba, Juan de 20 (Anm. 41)
Albert von Hohenstein 186
Albert von Metzgingen 186
Albertinus, Aegidius (1560–1620) 222
Alcalá de Henares (span. Provinz Madrid) 17
Alexius a Sto. Aquilino, s. Eisentraut, Johannes Andreas
Alibertis, Henri de, Abt des Augustinerchorherrenstifts Filly bei Thonon 246
Amadeus VIII. von Savoyen, s. Felix V.
Ammern (Ammerhof; Kreis Tübingen) 178, 187
Anfang, Jakob Andreas, 1671, 1679 Pfarrer in Schömberg 226 (Anm. 107)
Aosta (autonome ital. Region Aostatal), Diözese 246
Aragonien 22 (Anm. 48)
Aresing (Kreis Neuburg-Schrobenhausen) 70
Aristoteles (384 v. Chr.–322 v. Chr.) 18, 125
Armbruster, Konrad d. J. (um 1431–1483) 254
Arme Schulschwestern 157, 159, 170
Arzet, Augustin, 1656–1666 Abt in Schussenried 61, 62
Aubonne (Kanton Waadt) 246
Augsburg 32, 71, 72, 75, 96, 182, 206
–, Bischöfe 56, 155, s.a. Clemens Wenzeslaus; Hartmann V.; Riegg, Ignaz Albert von; Stadion, Christoph von; Ulrich; Waldburg, Otto Truchseß von
–, Diözese 51, 52, 56, 57, 62, 70, 72, 75, 101, 107, 189
–, Hochstift 53
–, Ordinariat 157
–, Universität (Jesuitenkolleg) 54
Augustinerchorherren 54, 182, 217
Augustinerinnen 243
Aulendorf (Kreis Ravensburg) 158, 176
Aurelius Augustinus (354–430) 122, 182
Avignon (Dép. Vaucluse) 27
–, Erzbischof, s. Grimaldi, Dominicus de Azpilcueta, Martin de (1493–1586) 222
Baader, Franz von (1765–1841) 139
Bachem, Carl (1858–1945) 151 (Anm. 93)
Bad Blankenburg (Kreis Rudolstadt) 156
Bad Cannstatt (Stadtteil von Stuttgart) 176, 182
Baden, Großherzogtum 45, 105, 106, 109, 198 (Anm. 33)
Bad Mergentheim (Main-Tauber-Kreis) 160, 161 (Anm. 23), 176
Bad Schussenried (Kreis Biberach) 59–62
Bad Waldsee (Kreis Ravensburg) 56, 60, 62
Balerna (Kanton Tessin) 242
Balingen (Zollernalbkreis) 252
Balthasar, Johann Anton Felix von (1737–1810) 244
Bamberg
–, Diözese 107
–, Universität 134
Bannwart, Josef (gest. 1980) 243
Banz (Kreis Lichtenfels), ehem. Benediktinerabtei 44
Basel 246, 252, 253
–, Konzil 1431–1437 bzw. 1448 246
–, Universität 16
Bauerbrand, Johann Joseph (1800–1878) 209 (Anm. 15)
Bayern 28, 77, 78, 250
–, Könige, s. Ludwig I.; Maximilian IV. (I.) Joseph
–, Königreich 67, 72, 93, 107, 133
–, Konkordat 1817 80, 107, 154
–, Kurfürsten, s. Maximilian IV. (I.) Joseph
–, Regierung 101, 155
Bebel, Heinrich (1472–1518) 252
Bebenhausen (Kreis Tübingen), Zisterzienserabtei 177–188
Bedingfiel, Winefried 32

- Bellinzona (Kanton Tessin) 242
 Benedikt XIII. 1724–1730 107 (Anm. 92)
 Benedikt XIV. 1740–1758 107 (Anm. 92)
 Benediktiner 54, 59, 182
 Benrath, Gustav Adolf 38
 Bensheim (Kreis Bergstraße) 195
 Bentz, Heinrich (gest. 1488) 251, 252
 Benzigen (Zollernalbkreis) 215 (Anm. 11, Anm. 18), 216 (Anm. 22), 217, 226 (Anm. 107)
 Berlin 132, 156
 –, Universität 131, 134, 136, 137, 148
 Bermond, Françoise de (1572–1626) 27
 Bern (Kanton) 246
 Bernhardin Busti (gest. 1500) 222
 Bertram, Adolf Johannes (1859–1945), 1859–1945
 Bischof von Breslau 173
 Besançon (Dép. Doubs) 28
 Besserer, Patrizierfamilie 57
 Bestlin, Johann Nepomuk (1768–1831) 52, 111
 Betz-Wischnath, Irmtraut 218
 Beuron (Kreis Sigmaringen) 217
 Bianconi, Sandro 242, 243
 Biberach an der Riß 56, 57, 208, 252
 Bidermann, Jakob (1578–1639) 54
 Biechele, Johann Nepomuk (1762–1829) 103
 Biel, Gabriel (um 1410–1495) 252
 Bildstein, Joseph Ignaz von (1655–1727),
 1711–1721 Generalvikar in Konstanz 58
 Binsfeld, Peter (1546–1598) 222
 Bismarck, Otto Eduard Leopold Fürst von
 (1815–1898) 144
 Bitterle, Bernhard 62
 Blankenburg, s. Bad Blankenburg
 Blarer, Ambrosius (1492–1564) 252
 Blaubeuren (Alb-Donau-Kreis) 253
 –, Benediktinerkloster 178
 Boehm, Laetitia 132
 Bonlanden (Kreis Biberach) 154, 157, 159
 Bonn 33, 149
 –, Universität 46 (Anm. 58), 49 (Anm. 76), 133,
 134
 Bordeaux (Dép. Gironde) 29
 Borja, Franz von (1510–1572) 18, 20
 Bornkamm, Heinrich (1901–1977) 38
 Borromäus, Frederic (1564–1631), 1595–1631 Erz-
 bischof von Mailand 243
 –, Karl (1538–1584), 1563–1584 Erzbischof von
 Mailand 99, 107 (Anm. 92), 222, 242, 243
 Böttingen (Kreis Tuttlingen) 215 (Anm. 11, Anm. 13), 225 (Anm. 93, Anm. 101), 226 (Anm. 107,
 Anm. 109)
 Brasilien 159 (Anm. 20)
 Braun, Lily (1865–1916) 171
 Bregeuz, Grafen von 185
 Breidbach-Bürresheim, Emmerich Joseph von
 (1707–1774), 1763–1774 Erzbischof von Mainz,
 1768–1774 Bischof von Worms 39 (Anm. 14)
 Brenner, Martin (1548–1616), 1585–1615 Bischof
 von Seckau 58
 Brentano, Franz (1838–1917) 68 (Anm. 11)
 Brescia (ital. Provinz Brescia) 26
 Breslau 87
 –, Bischof, s. Bertram, Adolf Johannes
 –, Universität 39, 41, 133, 134, 138
 Bretten (Kreis Karlsruhe) 182
 Brig (Kanton Wallis) 28
 Bruchsal (Kreis Karlsruhe) 49, 182
 Brunelleschi, Filippo (1376–1446) 193, 197
 Brunner, Philipp Joseph (1785–1829) 45 (Anm. 54)
 Bubsheim (Kreis Tuttlingen) 220, 225 (Anm. 106),
 226 (Anm. 107, Anm. 109, Anm. 111, Anm. 115,
 Anm. 116)
 Buchinger, Michael (1520–1571) 222
 Buchner, Aloys (1783–1869) 84 (Anm. 107)
 Bulach (Stadtkreis Karlsruhe) 197
 Burg, Joseph Vitus (1768–1833), 1829–1833 Bischof
 von Mainz 103
 Burkhard 188
 Burkhard Graf von Hohenberg 186
 Bus, César de (1544–1607) 27
 Buß, Franz Joseph Ritter von (1803–1878) 139

 Cades, Josef (1855–1943) 200–204
 Caen (Dép. Calvados) 201
 Calderon, de la Barca, Pedro (1600–1681) 173
 Calixt III. 1455–1458 246
 Canisius, Petrus (1521–1597) 53, 56, 59, 218
 Cannstatt, s. Bad Cannstatt
 Chalgrin, Jean-François Thérèse (1739–1811) 194
 Churwalden (Kanton Graubünden), Prämonstra-
 tenserabtei 181
 Claudius, Matthias (1740–1815) 65
 Claus, Johannes, Dachdecker 62
 –, Matthäus 62
 Clemens Wenzeslaus (1739–1812), Herzog von
 Sachsen, 1763–1768 Bischof von Regensburg und
 Freising, 1768–1812 Bischof von Augsburg,
 1768–1801 Erzbischof von Trier 51, 72, 74–76,
 93, 99
 Clichtoveus, Jodocus (1472–1543) 218
 Coelestin III. 1191–1198 181
 Coimbra (Portugal) 17
 Colloredo-Waldsee-Mels, Hieronymus Joseph
 Franz de Paula Graf von (1732–1812), 1772–1812
 Erzbischof von Salzburg 93
 Como (ital. Provinz Como)
 –, Bischof 247, s.a. Ninguarda, Felizian

- , ehem. Diözese 241–243
 Cordeses, Antonius 22 (Anm. 48)
 Cortesono, 1564–1569 Rektor des Germani-
 cum 23
 Crespi, Giovanni Battista (1575–1633) 242
- Dalberg, Karl Theodor von (1744–1817),
 1800–1817 Bischof von Konstanz, 1802 Erzbi-
 schof von Mainz, 1802–1817 Bischof von
 Worms, 1805–1817 Erzbischof von Regensburg
 73, 87, 91, 92, 94, 95, 97
 Dautmergen (Zollernalbkreis) 224 (Anm. 87), 226
 (Anm. 109, Anm. 116)
 Deilingen (Kreis Tuttlingen) 217, 218 (Anm. 40),
 219 (Anm. 43), 220, 225 (Anm. 96), 226 (Anm.
 109, Anm. 112, Anm. 115)
 Deißlingen (Kreis Rottweil) 103
 Delbrück, Hans (1848–1929) 143
 Demeter, Ignaz Anton (1773–1842), 1836–1842
 Erzbischof von Freiburg 103
 Denifle, Heinrich Suso (Taufname Joseph)
 (1844–1905) 139
 Dereser, Thaddäus Anton (1757–1827) 38 (Anm.
 6), 41 (Anm. 30), 45, 47, 49 (Anm. 75)
 Descartes, René (1596–1650) 14
 Deutschland/Deutsches Reich/Deutscher Bund 18,
 29, 53, 72, 80, 87, 92, 95, 106, 131–139, 141–151,
 162, 189, 190, 192 (Anm. 13), 200, 206, 207, 211,
 239–241, 245
 Diepenbrock, Melchior von (1798–1853) 87
 Dießen (Kreis Freudenstadt) 253
 Dietenheim (Stadtkreis Ulm) 58
 Dieterskirch (Kreis Biberach) 157
 Dillingen an der Donau 52, 53, 78, 154–157, 159,
 163, 165, 173
 –, Universität 46 (Anm. 58), 51–63, 72, 73, 75–77,
 82, 84 (Anm. 107), 93, 96, 221
 Dinkelsbühl (Kreis Ansbach) 62
 Döhmer, Klaus 194
 Doktrinarius 27
 Dôle (Dép. Jura) 28
 Döllinger, Johannes Joseph Ignaz von
 (1799–1890) 149
 Dominikaner 38 (Anm. 6), 42, 44, 53, 217
 Dormettingen (Zollernalbkreis) 216 (Anm. 22),
 219 (Anm. 43), 222, 225
 Dorsten (Kreis Recklinghausen) 29
 Dossenberger, Friedrich (geb. 1776) 103
 Dotternhausen (Zollernalbkreis) 215, 217 (Anm.
 33), 219 (Anm. 43), 225 (Anm. 106), 226 (Anm.
 107, Anm. 109, Anm. 116)
 Doubs (Dép.) 246
 Drey, Johann Sebastian (1777–1853) 111
- Duhr, Bernhard (1852–1930) 63
 Dupanloup, Felix Antoine Philibert (1802–1878),
 1849–1878 Bischof von Orléans 166
 Dursch, Georg Martin (1800–1882) 166
 Düsseldorf 28, 48
- Eberhard I., 1171–1179 Propst in Marchtal 180
 Ebingen (Albstadt-Ebingen; Zollernalbkreis) 159,
 176
 –, Dekanat 213, 214
 –, Landkapitel 213–237
 Echter von Mespelbrunn, Julius (1545–1617),
 1574–1617 Bischof von Würzburg 219
 Eck, Johannes (eig. Johannes Maier; 1486–1543)
 218, 252
 Egesheim (Kreis Tuttlingen) 215, 225 (Anm. 106),
 226 (Anm. 109)
 Eginio Graf von Urach 186
 Ehingen, Georg Ritter von (1428–1508) 253
 Ehingen an der Donau (Alb-Donau Kreis) 56, 58,
 158, 176, 200, 221
 Ehinger, Patrizierfamilie 57
 Eichendorff, Joseph Freiherr von (1788–1857) 144,
 145
 Eichstätt 33
 –, Bischof, s. Reisach, Karl August Graf von
 –, Diözese 107
 Eisentraut, Johannes Andreas (Alexius a Sto. Aquili-
 no) (1732–1785) 44
 Elchingen, s. Oberelchingen
 Elisabeth von Bregenz (gest. 1216) 185
 Ellwangen 52, 56, 111, 129, 159, 176, 189–191, 199
 –, Generalvikariat 189, 190, 191 (Anm. 6)
 –, Katholische Landesuniversität 37, 190, 191
 (Anm. 6)
 –, Schönenberg 56
 Elsaß 142
 Engelswies (Kreis Sigmaringen) 217
 England 246 (Anm. 32)
 Englische Fräulein 25, 29–34, 157
 Ensisheim (Dép. Haut Rhin) 254 (Anm. 17)
 Erasmus von Rotterdam (1469–1536) 16
 Erfurt 29
 –, Universität 39, 49 (Anm. 76)
 Ertlin, Johann (1548–1607) 222
 Erzberger, Matthias (1875–1921) 169
 Essen 33
 Eßlingen 182
 Eugen IV. 1439–1449 246
- Fabri, Johannes (1478–1541), 1531–1541 Bischof
 von Wien 252, 253

- Farner, Benedikt 252
 »Febronius«, s. Hontheim, Johann Nikolaus von
 Felder, Franz Karl (1766–1818) 52
 Felix V. 1439–1449 246
 Fénelon, François (1651–1715) 34
 Feucht, Jakob (1540–1580) 222
 Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814) 113, 137
 Filly (Dép. Haute-Savoie) 246
 Fingerlos, Matthäus (1748–1817) 78, 80, 87
 Fischer, K. Gerhard 111
 Fischer von Erlach, Johann Bernhard
 (1656–1723) 193
 Florenz (ital. Provinz Florenz) 193, 197
 Fourier, Pierre (1565–1640) 32
 Frankenhauser, Antonia M. (1830–1866) 157
 Frankfurt 60, 149 (Anm. 87), 189
 –, Inkunabelkatalog 250
 –, Paulskirchenversammlung 1848 141
 Frankreich 27, 40, 75, 136, 138, 139, 144, 149, 150,
 240, 241
 Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1664–1732),
 1683–1732 Bischof von Breslau, 1694–1732 Bi-
 schof von Worms, 1716–1729 Erzbischof von
 Trier, 1729–1732 Erzbischof von Mainz 48
 Franziskaner 38 (Anm. 6), 44, 45, 47 (Anm. 62),
 217
 Franziskanerinnen 153–176
 Franziskus von Assisi (1181/82–1226) 165
 Freiburg im Breisgau 92, 103, 106, 129, 189, 221,
 253
 –, Erzdiözese 107, 189
 –, Erzbischöfe, s. Demeter, Ignaz Anton; Vicari,
 Hermann von
 –, Inkunabelkatalog 250
 –, Landkapitel 218
 –, Universität 38, 41 (Anm. 30), 45, 46, 49 (Anm.
 76), 54, 96, 218, 221
 Freising 87
 –, ehem. Diözese, s. München
 Fribourg/Schweiz 28
 –, Kanton 246
 Friedrich I. Barbarossa, 1152–1190 röm.-dt. Kaiser,
 als Friedr. III. Herzog von Schwaben 177,
 184
 Friedrich I., 1797 Herzog von Württemberg (als
 Friedr. II.), 1803–1806 Kurfürst, 1806–1816
 König 189, 190
 Friedrichshafen (Bodenseekreis) 159, 176
 Fries, Jakob Friedrich (1773–1843) 146
 Fröbel, Friedrich (1782–1852) 156
 Frohnstetten 215, 216 (Anm. 23, Anm. 24), 224
 (Anm. 87, Anm. 90), 225 (Anm. 93, Anm. 98),
 226
 Froschammer, Jakob (1821–1893) 68 (Anm. 11)
- Fugger, Jakob (1567–1626), 1604–1626 Bischof von
 Konstanz 57, 219
 Fulda 221, 240 (Anm. 4)
 –, Diözese 189
 –, Priesterseminar 43
 Funk, Philipp (1884–1937) 68
 Fürst, Walter 112–114, 117
 Fürstfeldbruck, Zisterzienserabtei 182 (Anm.
 41)
 Fuste, François de (gest. 1461), 1452–1460 Weihbi-
 schof von Lausanne 246
- Gandia (span. Provinz Valencia) 18
 Gärtner, Friedrich (1792–1847) 195
 Gauger, Korrespondent der Augsburger Allgemei-
 nen Zeitung 206
 Gebweiler (Guebwiller; Dép. Haut Rhin) 254
 (Anm. 17)
 Geislingen an der Steige (Kreis Göppingen) 182
 Geisnang (heute aufgegangen in Ludwigsburg)
 183
 Geist von Wildegg, Konrad Ferdinand (1662–
 1722), 1694–1711 Generalvikar in Konstanz 57
 Genf, Diözese 245
 –, Kanton 246 (Anm. 32)
 Gerlach, Februar bis Mai 1187 Propst in March-
 tal 180, 181
 Gerson, Johannes, s. Johannes Gerson
 Gießen, Universität 37 (Anm. 1), 39
 Goa (Indien) 18
 Godde, Étienne-Hippolyte (1781–1869) 195
 Goethe, Johann Wolfgang (1749–1832) 70, 173
 Görres, Johann Joseph (1776–1848) 67
 Görres-Gesellschaft 131, 143, 144, 151
 Göser, Johann Evangelist, Superior in Siefßen 164
 (Anm. 31)
 Gosheim (Zollernalbkreis) 215 (Anm. 13), 216,
 217, 218 (Anm. 40), 219 (Anm. 43), 220, 222, 224
 (Anm. 87), 225 (Anm. 98, Anm. 99), 226 (Anm.
 107, Anm. 110, Anm. 115)
 Gössi, Anton 243–245
 Göttingen
 –, Universität 134
 Graf, Anton (1811–1867) 112
 Gregor XIII. 1572–1585 242
 Grenoble (Dép. Isère), Diözese 246 (Anm. 32)
 Grimaldi, Dominicus de (gest. 1592), 1584–1592
 Erzbischof von Avignon 27 (Anm. 6)
 Gruol (Zollernalbkreis) 103
 Guardini, Romano (1885–1968) 173
 Günther, Anton (1783–1863) 68 (Anm. 11)
 Gutenstein (Kreis Sigmaringen) 217, 226 (Anm.
 109, Anm. 112)

- Haag, Ulrich, 1608 Pfarrer in Wehingen 216
(Anm. 23)
- Habsburg, Dynastie 57
- , Habsburgische Erblande, s. Österreich
- Haeffelin, Johann Jakob (1742–1782) 44
- Hagen, August (1889–1963) 154
- Hahn-Hahn, Ida Gräfin von (1805–1880) 171
- Haigerloch (Zollernalbkreis)
- , Landkapitel 214
- Hain, Ludwig (1781–1836) 249
- Halle/Saale, Universität 134
- Hallwyl, Familie 57
- , Georg von (1555–1604), 1601–1604 Bischof von Konstanz 57
- Handschuh, Johannes (1659–1705) 61
- , Ignaz 61
- , Johannes Nikolaus 61
- , Tiberius Gotthard 61
- Harnack, Adolph von (1851–1930) 148
- Harthausen an der Scheer (Zollernalbkreis) 215, 226 (Anm. 107)
- Hartmann V., 1248–1268 Bischof von Augsburg 52
- Hartweg, Vinzenz, 1534 Pfarrer in Neckartailfingen und Balingen 252–254
- Haselmayr, Theresia M. (1808–1878) 155, 156, 167
- Haßler, Ludwig Anton (1755–1820) 103
- Hausen im Tal (Kreis Sigmaringen) 215 (Anm. 19), 217 (Anm. 35, Anm. 36), 219 (Anm. 43), 226 (Anm. 109, Anm. 115, Anm. 116)
- Hausen, Wolfgang von (gest. 1613), 1584–1603 Fürstpropst von Ellwangen, 1602–1613 Bischof von Regensburg 56
- Hausrath, Adolf (1837–1909) 38
- Hechingen (Zollernalbkreis) 217, 218
- Hefele, Carl Joseph (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 205–211
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 146, 147
- Heidelberg 33, 43, 44 (Anm. 45), 47
- , Katholisch-Theologische Fakultät 1706–1807 37–49
- , Universität 16, 54
- Heigelin, Karl Marcell (1798–1833) 191–195, 197, 204
- Heilbronn 252
- , Karmelitenkloster 251
- Heiligenbronn (Kreis Rottweil) 145, 156, 157
- »Heiliges Land« 11
- Heinrich von Soppingen, 1209–1210 Propst in Marchtal 187
- Heinstetten (Zollernalbkreis) 218 (Anm. 40), 220 (Anm. 52), 225 (Anm. 106), 226 (Anm. 109, Anm. 112, Anm. 116)
- Hengst, Karl (geb. 1939) 63
- Herbart-Zillersche Schule 164
- Herkommer, Hans (1887–1956) 203 (Anm. 45)
- Hermes, Georg (1775–1831) 68 (Anm. 11)
- Herrenberg 252
- Hertling, Georg Freiherr von (1843–1919) 131, 144, 151 (Anm. 93)
- Hessen, Kurfürstentum 133
- Heynlin, Johannes, s. Johannes de Lapide
- Hillebrand, Karl (1829–1884) 146
- Hiltprand Brandenburg von Biberach (gest. 1514) 252
- Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 109–129
- Hirtzel, Werner 253
- Hoffmeister, Johannes (1509–1547) 222
- Hohenberg, Hemma Gräfin von 186 (Anm. 73)
- Hohenems, Mark Sittich Graf von (1533–1595), 1561–1589 Bischof von Konstanz 59, 99
- Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst, Franz Karl Joseph Fürst von (1745–1819) 190
- Hontheim, Nikolaus von (1701–1790) 44
- Horb am Neckar (Kreis Freudenstadt) 251
- Horn (Fritzmann), Lampert 251, 252
- Huber, Fridolin (1743–1841) 103
- Hübsch, Heinrich (1795–1863) 195, 197–199, 203, 204
- Hug, Johann Leonhard (1765–1846) 107 (Anm. 93)
- Hugo I., Pfalzgraf von Tübingen (gest. 1152) 186 (Anm. 73)
- Hugo II., Pfalzgraf von Tübingen (um 1130–1182) 178, 180, 185
- Hugo, Graf von Montfort (gest. zw. 1230 und 1234) 185, 186
- Humboldt, Wilhelm von (1767–1835) 110, 136, 138
- Humiliatinnen 243
- Hummel, Heribert 252
- Hundpiss, Familie 57
- Hutten, Franz Christoph von (1706–1770), 1743–1770 Bischof von Speyer 49
- Ignatius von Loyola (1491–1556) 27, 33, 53
- Indien 30
- Ingolstadt 253
- , Universität 46 (Anm. 58), 68, 71, 76, 80, 134
- Isenbiehl, Johann Lorenz (1744–1818) 44
- Isny im Allgäu (Kreis Ravensburg) 254
- Italien 27, 142–145, 149, 150, 241
- Jäck, Heinrich (gest. 1491) 252
- Jäck, Marcus Fidel (1761–1845) 103
- Jakobus a Voragine (1228/30–1298) 222
- »Jansenismus« 35

- Janssen, Johannes (1829–1891) 139
 Jaumann, Ignaz (1778–1861) 191, 192, 195, 199
 Jena 146
 Jeningen, Johann Philipp (1642–1704) 56
 Jesuiten 11–25, 27–34, 38, 40–44, 46–48, 51, 53–63,
 65, 67, 71–73, 75, 135, 221, 242
 »Jesuitinnen«, s. Ursulinen, Englische Fräulein,
 Notre-Dame-Schwestern
 Jocham, Magnus (1808–1893) 87, 88
 Johann Wilhelm, 1690–1716 Kurfürst von der
 Pfalz 40, 41, 48
 Johannes Paul II. 69
 Johannes de Lapide (vor 1433–1496) 252
 Johannes Gerson (1363–1429) 252, 253
 Johannes Herolt (gest. 1468) 222
 Johannes von Werden (gest. 1437) 222
 Joseph II., 1765–1790 röm.-dt. Kaiser 78, 134, 135
 –, Josephinismus 244
 Julia, Dominique 240
 Julius III. 1550–1555 53
- Kaiser
 –, röm.-dt., s. Friedrich I. Barbarossa; Joseph II.;
 Karl V.
 Kaiserslautern, Prämonstratenserstift 181
 Kant, Immanuel (1724–1804) 69, 113, 122, 125
 Karl V., 1518–1556 röm.-dt. Kaiser 53
 Karl Eugen, 1737–1793 Herzog von Württem-
 berg 52
 Karl Theodor, 1742–1799 Kurfürst von der
 Pfalz 46–49
 Karlsruhe 45, 195
 Karmeliter 38 (Anm. 6), 44, 45, 47
 Keller, Johann Baptist (1774–1845), 1828–1845 Bi-
 schof von Rottenburg 52, 107, 167, 189–191,
 195, 198–200
 Keppler, Paul Wilhelm (1852–1926), 1898–1926
 Bischof von Rottenburg 189, 200, 201
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–
 1877), 1850–1877 Bischof von Mainz 140, 149,
 207
 Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724–1803) 70
 (Anm. 24)
 Knauß, Jakob, 1624 Pfarrer in Benzingen 216
 (Anm. 23)
 Knebel von Katzenelnbogen, Familie 34 (Anm.
 40)
 Kneer, Michael, Lehrer und Organist in Munder-
 kingen 61
 –, Michael 61
 –, Konrad, 1637–1660 Abt in Marchtal 61
 Knöpfler, Alois (1847–1921) 63
 Köhler, Matthias 177, 184
 Köln 17, 29, 140
 –, Universität 49 (Anm. 76)
 –, Erzbischof 49 (Anm. 75), s.a. Spiegel, Ferdinand
 August Graf von
 Kolping, Adolf (1813–1865) 159
 Königsegg, Herren von 57
 Konstanz 57, 94, 96, 102, 105, 151 (Anm. 93)
 –, Bischöfe 244, 247, s.a. Dalberg, Karl Theodor
 von; Fugger, Jakob; Hallwyl, Georg von; Hohe-
 nems, Mark Sittich Graf von; Österreich, An-
 dreas von; Rodt, Maximilian Christoph von;
 Schenk von Stauffenberg, Johann Franz; Vogt
 von Altensumerau und Präßberg, Franz Johann;
 Vogt von Altensumerau und Präßberg, Sixt Wer-
 ner; Waldburg-Wolfegg, Johannes von
 –, ehem. Diözese 52, 57, 58, 62, 73, 87, 91–93, 95,
 98–100, 102, 106, 107, 102, 104, 105, 189, 213,
 214, 216–221, 223–225, 241, 245, 252–254
 –, Diözesansynode 1567 59, 99, 213, 218, 244
 –, Diözesansynode 1609 219, 244
 –, Kolleg 221
 Korb (Rems-Murr-Kreis) 192 (Anm. 8)
 Krafft, Patrizierfamilie 57
 Kraft von Hailfingen 186
 Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 74
 Kreenheinstetten 215 (Anm. 18), 219, 224 (Anm.
 90), 226 (Anm. 109, Anm. 116)
 Kröner, Johannes 252
 Kübel, Lothar (1823–1881) 208
 Kuonz, Joseph (1807–1886) 157
 Kuss, Otto (1905–1991) 65
- La Storta (ital. Provinz Rom) 12, 13
 Landau in der Pfalz 204
 Landsberg am Lech 71, 182 (Anm. 41)
 Landshut 28
 –, Ludwig-Maximilians-Universität 49 (Anm. 76),
 76–78, 80, 82, 96
 Lang, Fritz (1890–1976) 173
 Laon (Dép. Aisne) 201
 Lauchheim (Ostalbkreis) 52
 Lausanne (Kanton Waadt) 246
 –, Bischof, s. Saluces, Georges de
 –, ehem. Diözese 241, 245, 246
 Lautlingen (Zollernalbkreis) 203 (Anm. 45), 215,
 220 (Anm. 56), 224 (Anm. 87, Anm. 88), 225
 (Anm. 101, Anm. 106), 226 (Anm. 109, Anm.
 111, Anm. 115)
 Laymann, Paul (1575–1635) 54
 Lazaristen 38, 45, 47, 48
 Le Bras, Gabriel (1891–1970) 240
 Le Clerc, Alix (1576–1622) 32
 Ledesma SJ 23 (Anm. 52)
 Lee, Roger 30
 Legaz, Joannes 22 (Anm. 48)

- Lehmann, Max (1845–1929) 148
 Leipzig 60
 Leucht, Valentin (1550–1619) 222
 Leutkirch im Allgäu (Kreis Ravensburg) 205
 Lietz, Hermann (1868–1919) 164
 Limburg 202
 –, Diözese 189
 Linde, Ernst (1864–1943) 164
 Lipp, Joseph (1795–1869), 1848–1863 Bischof von Rottenburg 157, 200
 L'Isle-sur-la-Sorgues (Dép. Vaucluse) 27 (Anm. 7)
 Locarno (Kanton Tessin) 242
 Loccum, (Rehburg-Loccum; Kreis Nienburg) 147
 Locher, Ludwig, 1630–1667 Abt in Rot an der Rot 61
 Lothringen 32
 Löwen (Belgien) 17
 Loyola, Ignatius von (1491–1556) 11–24
 Ludwig I., 1825–1848 König von Bayern 78, 155, 167, 195 (Anm. 22), 249
 Lugano (Kanton Tessin) 242, 243
 Lukas, Josef Magnus (um 1710–1776) 62
 Lupfdich, Johannes (gest. 1518) 252, 253
 Lustnau (Stadtteil von Tübingen) 182
 Luther, Martin (1483–1546) 16, 17, 139, 146–148
 Lütke-meier, Hans 203
 Lutry, Benediktinerpriorat (Kanton Waadt) 247
 Luxemburg 33
 Luzern 28, 96, 97 (Anm. 26), 103, 221
 –, Kanton 243–245

 Mägerlin, Vitus, 1624 Dekan und Pfarrer in Stetten a. k. M. 222
 Maier, Hans 133
 Mailand 26, 27, 196 (Anm. 24)
 –, Erzbischöfe 247, s.a. Borromäus, Frederic, Borromäus, Karl
 –, Erzdiözese 99, 243
 Mainz 33, 103, 221
 –, Bischöfe/Erzbischöfe, s. Breidbach-Bürresheim, Emmerich Joseph von; Burg, Joseph Vitus; Dalberg, Karl Theodor von; Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg; Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von
 –, Diözese/Erzdiözese 37, 48, 189
 –, Universität 46 (Anm. 58), 49 (Anm. 76), 134, 142
 Manegold (Mangold), 1191–1204 Propst in Marchtal 181
 Manresa (span. Provinz Barcelona) 11, 14
 Mantz, Ambrosius 253
 –, Marcus 253
 –, Zacharias 253

 Marburg
 –, Universität 37 (Anm. 1)
 Marchtal, s. Obermarchtal
 Märck, Udalricus, 1571 Dekan von Linzgau 254 (Anm. 18)
 Marengo, Stadtteil von Alessandria, Schlacht bei M. 1800 81
 Margrethausen (Zollernalbkreis) 215
 Maria Laach (Kreis Ahrweiler) 196 (Anm. 24)
 Maria Medingen (Mödingen), ehem. Dominikanerinnenkloster bei Dillingen an der Donau 156
 Maria Theresia (1717–1780) 134
 Markgröningen (Kreis Ludwigsburg) 169 (Anm. 40)
 Mast, Joseph (1818–1893) 206
 Maximilian IV. (I.) Joseph, 1799–1805 Kurfürst, 1806–1825 König von Bayern 76, 80
 Meersburg (Bodenseekreis) 95 (Anm. 18), 97, 102 (Anm. 61)
 Meffreth 222
 Meimsheim (Kreis Heilbronn) 185
 Meinhard (Meinradus), 1204–1208 Propst in Marchtal 181
 Mendelsohn, Moses (1729–1786) 111
 Mennel, Faustin (1824–1889) 157
 Mercy, Wilhelm (1753–1825) 103
 Mergentheim, s. Bad Mergentheim
 Merici, Angela (1470/75–1540) 26
 Messina (ital. Provinz Messina) 18
 Mets, Joseph (1758–1819) 103
 Meyer, Lukas (1744–1821) 103
 Mirgel, Johann Jakob (1559–1629), 1594–1602 Generalvikar, 1598–1629 Weihbischof in Konstanz 57
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 205
 Mohr, Joa. Franciscus 254
 Molitor, Hans Georg 240
 Moller, Georg (1784–1852) 195
 Mommsen, Theodor (1817–1903) 138, 141
 Montecarasso, Augustinerinnenkloster (Kanton Tessin) 243
 Montfort, Herren von 57
 Montgelas, Maximilian Joseph Graf von (1759–1838) 76, 77
 Morstein, Ratold (um 1594–1666), 1632–1642 und 1652–1659 Generalvikar in Konstanz 57
 Müller, Johann Georg (1759–1819) 94
 Müller, Thaddäus (1763–1826) 103
 Müller-Gögler, Maria (1900–1987) 170
 Münch, Martin (1775–1857) 103
 Münch, Paul 240
 München 31, 32, 70, 71, 141, 149, 151, 156, 182 (Anm. 41), 195, 206, 221, 249
 –, Erzbischof 143

- , München-Freising, Diözese 107
 –, Nuntiatur 49
 –, Universität 54, 84 (Anm. 107)
 Munderkingen (Alb-Donau-Kreis) 56, 58, 61
 Münsingen (Kreis Reutlingen) 203
 Münster 33, 39
 Murgel, Johannes (gest. 1561) 253
 –, Christoph 253
 –, Jakob 253
- Nadal, Jerónimo (1507–1580) 13, 14, 18–20
 Napoleon I. Bonaparte (1769–1821) 136, 150, 189
 Natorp, Paul (1854–1924) 172
 Nausea, Friedrich (1490–1552), 1539–1552 Bischof von Wien 218
 Neckartailfingen (Kreis Eßlingen) 252
 Neresheim (Ostalbkreis) 56, 57, 60, 62
 Nesselrode-Reichenstein, Maria Victoria von (1666–1758) 29
 Neu-Ulm, Landkapitel 51
 Neudorfer, Georg 252
 Neuenburg (Kanton)
 Niederlande 53
 Nikolaus V. 1447–1455 246
 Ninguarda, Felizian (1524–1595), 1588–1595 Bischof von Como 242, 243
 Nördlingen (Kreis Donau-Ries) 223
 Notre-Dame-Schwestern 25, 32–34
 Nusplingen (Zollernalbkreis) 215, 217, 218, 219 (Anm. 43), 224 (Anm. 87, Anm. 88), 225 (Anm. 91, Anm. 100, Anm. 101), 226 (Anm. 107, Anm. 109)
 Nyon (Kanton Waadt) 246
- Oberelchingen (Kreis Neu-Ulm) 59
 Obermarchtal (Alb-Donau-Kreis) 59–62, 178–181, 187, 188, 200
 Obernheim (Zollernalbkreis) 215, 217 (Anm. 35, Anm. 36), 220 (Anm. 56), 225
 »Oberrheinische Kirchenprovinz« 189
 Ochsenhausen (Kreis Biberach) 58, 60, 62, 103
 Oggelsbeuren (Kreis Biberach) 157, 159, 173
 Österreich, Andreas von (1558–1600), 1589–1600 Bischof von Konstanz 219
 Österreich 77, 98, 134, 147, 242
 Otheno, 1140–1182 Propst in Rot an der Rot 180
 Ottheinrich, Pfalzgraf, 1556–1559 Kurfürst von der Pfalz 252
 Ottobeuren (Kreis Unterallgäu) 59
- Paderborn 33
 Padua (ital. Provinz Padua) 17, 18
 Palladio, Andrea (1508–1580) 194
- Paraquin, Johannes Nepomuk (1747–1799) 44 (Anm. 48)
 Paris 12, 14, 17, 18, 29, 194, 195, 249
 Passau 84 (Anm. 107)
 –, Diözese 107
 Pestalozzi, Johann Heinrich (1746–1827) 164
 Petershausen (Stadt Konstanz) 96
 Petrus Lombardus (um 1095–1160) 44
 Pfaffenhausen (Kreis Unterallgäu) 55, 75
 Pfalz
 –, Kurfürsten, s. Johann Wilhelm; Karl Theodor; Ottheinrich
 –, Kurfürstentum 37–49
 –, Pfalz-Bayern 49
 –, Pfalz-Neuburg, Dynastie 40, 46, 48
 –, Pfalz-Simmern, Dynastie 40
 –, Pfalz-Zweybrücken, Dynastie 48
 Pforzheim 182
 Pirkheimer, Willibald (1470–1530) 16
 Pittroff, Franz Christian (1739–1814) 44 (Anm. 48)
 Pius II. 1458–1464 246
 Pius IV. 1559–1565 42 (Anm. 32)
 Pius X. 1903–1914 144, 172
 Polanco, Juan Alphons de (1516–1576) 18, 23 (Anm. 53)
 Pollini, Nadia 247
 Poltringen (Kreis Tübingen) 251, 253 (Anm. 17)
 Pontanus, Jakob (1542–1624) 54
 Portugal 20, 150
 Prag 221
 Prämonstratenser 54, 59, 61, 177–179, 181–184, 187
 Preußen 131–133, 138, 141, 146, 148, 161
 Priscianensis, Julius (1542–1607) 59, 60
- Raab, Heribert 131
 Ramirez SJ 23 (Anm. 53)
 Rapp, Georg, 1608 Pfarrer in Schwenningen/Heuberg 216 (Anm. 23)
 Raßler, Christoph (1654–1723) 54
 Rastatt 39
 Ratshausen (Zollernalbkreis) 225
 Ravensburg 56, 57, 170
 Rechberg, Herren von 57
 Regensburg 42 (Anm. 32)
 –, Bischof, s.a. Sailer, Johann Michael
 –, Diözese 80, 107
 –, Domkapitel 80
 Regisheim (Réguisheim; Dép. Haut Rhin) 254 (Anm. 17)
 Reichenbach/Heuberg (Kreis Tuttlingen) 216 (Anm. 26), 219 (Anm. 43), 220 (Anm. 51, Anm. 56), 226 (Anm. 109, Anm. 116)

- Reinhardt, Rudolf (geb. 1928) 58
- Reisach, Karl August Graf von (1800–1869), 1836–1846 Bischof von Eichstätt, 1846–1855 Erzbischof von München-Freising 156, 157, 163 (Anm. 27), 206
- Reiser, Otmar, 1575/76, 1581, 1590, 1597 Dekan und Pfarrer in Obernheim 215
- Rem, Jakob (1546–1618) 54
- Riedlingen 56, 58
- Riedlinger, Martin, 1608 Kaplan in Schömburg 218 (Anm. 40)
- Rieger, Adalbert, 1691–1705 Abt in Marchtal 61
- Riegg, Ignaz Albert von (1767–1836), 1824–1836 Bischof von Augsburg 101, 107
- Ritschl, Albrecht (1822–1889) 146
- Riva San Vitale (Kanton Tessin) 242, 243
- Riyswijk, Friedensvertrag 1697 40, 42 (Anm. 32)
- Rodt, Maximilian Augustinus Christoph von (1717–1800), 1776–1800 Bischof von Konstanz 93
- Röhlingen (Ostalbkreis) 111
- Roider, Peter (1776–1820) 80
- Rolle (Kanton Waadt) 246
- Rom 12, 53, 103, 149, 181, 193, 194, 206, 207, 246
- , Collegium Germanicum 18
- , Collegium Romanum 18, 22, 23 (Anm. 52)
- , Engelsburg 246
- , Heiliger Stuhl 54, 80, 107, 189–191, 218
- , Kurie 30, 47, 49, 54, 58, 80, 92, 131, 140, 142, 143, 146, 149, 150, 151, 206–208
- , Päpste, s. Coelestin III.; Eugen IV.; Felix V.; Nikolaus V.; Calixt III.; Pius II.; Sixtus IV.; Julius III.; Pius IV.; Gregor XIII.; Urban VIII.; Benedikt XIII.; Benedikt XIV.; Pius X.; Johannes Paul II.
- , Vatikan 131
- , Vatikanisches Konzil I 1869–1870 149, 205, 206, 209
- , Vatikanisches Konzil II 1962–1965 65, 67–69, 92, 97
- Romillon, Jean Baptiste (1553–1622) 27
- Rosmini, Antonio (1797–1855) 68 (Anm. 11)
- Roßwangen (Zollernalbkreis) 215, 216 (Anm. 26), 217, 219 (Anm. 43), 225 (Anm. 97, Anm. 100, Anm. 106), 226 (Anm. 109, Anm. 110, Anm. 114, Anm. 116)
- Rot an der Rot (Kreis Biberach) 60–62, 180
- Rottenburg am Neckar (Kreis Tübingen) 56, 57, 103, 176, 189–204, 208, 210, 221
- , Bischöfe, s. Hefele, Carl Joseph; Keller, Johann Baptist; Keppeler, Paul Wilhelm von; Lipp, Joseph; Sproll, Johannes Baptista
- , Bischöfliches Ordinariat 153, 155, 199, 203
- , Diözese 51, 52, 103, 107, 153, 157, 162, 189–191, 203, 206, 209, 249–255
- , Seminarbibliothek 250, 251
- , Kapuzinerkloster 251
- Rottenburg-Ehingen (Kreis Tübingen) 250, 251
- Rottweil 56, 57, 96, 103, 221, 252, 254
- , Dominikanerkloster 217
- Rüdiger, Bruder von Propst Manegold 181
- Rudolf I., Pfalzgraf von Tübingen (gest. 1219) 178, 179, 182, 184–186, 188
- Rudolf, 1198 gewählter Propst von Marchtal 181
- Sachsen, Herzogtum
- , Herzog, s. Clemens Wenzeslaus
- Sack, Vera 250
- Sacré-Coeur-Schwestern 157
- Sailer, Johann Michael (1751–1832) 45 (Anm. 54), 52, 65–89, 93–96, 99, 101–103, 111, 112, 155, 164
- Salamanca (span. Provinz Salamanca) 12
- Salem (Bodenseekreis) 96
- Sales, Franz von (1567–1622) 222
- Saluces, Georges de (gest. 1461), 1440–1461 Bischof von Lausanne 246
- Saluzzo, Markgrafen von 246
- Salzburg 60, 80
- , Erzbischof, s. Colloredo-Waldsee-Mels, Hieronymus Joseph Franz de Paula Graf von
- , Universität 54, 96, 221
- Sankt Blasien (Kreis Waldshut) 96, 103
- Sankt Gallen 97 (Anm. 26)
- Sankt Georgen im Schwarzwald (Schwarzwald-Baar-Kreis) 254
- Saulgau (Kreis Sigmaringen) 56, 161, 162, 168, 169, 176
- Savoyen, Herzöge von 246
- Scharrelmann, Heinrich (1871–1940) 172
- Scheiner, Christoph (1575–1650) 54
- Schell, Hermann (1850–1906) 68 (Anm. 11)
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775–1854) 137
- Schenk, Eduard von (1788–1841) 155
- Schenk von Stauffenberg, Johann Franz (1658–1740), 1705–1740 Bischof von Konstanz, 1737–1740 Bischof von Augsburg 57
- Scherer, Georg (1540–1605) 222
- Schiel, Hubert 68
- Schleicher, Johann Michael, 1693–1718 Stadtpfarrer in Schwäbisch Gmünd 62
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768–1834) 137, 139
- Schlösser, Hugo (1874–1955) 202 (Anm. 54), 204
- Schmalzgrueber, Franz Xaver (1663–1735) 54
- Schmid, Christoph von (1768–1854) 73, 94 (Anm. 12)

- Schmitt, Jakob (1762–1816) 41 (Anm. 30)
 Schmitz-Grollenburg, Philipp Moritz Freiherr von (1765–1849) 191
 Schnabelmayr, Johannes 253
 Schnappinger, Bonifatius Martin (1762–1832) 38 (Anm. 6)
 Schnitzer, Bartholomäus 253
 Scholkmann, Barbara 177, 183–185
 Schömberg (Zollernalbkreis) 215 (Anm. 11), 217 (Anm. 33), 218 (Anm. 40), 220 (Anm. 52), 224 (Anm. 86, Anm. 88), 226 (Anm. 107, Anm. 109, Anm. 114)
 Schönau (Kreis Heidelberg), Zisterzienserkloster 179
 Schönegründ (Kreis Freudenstadt) 184
 Schönenberg, s. Ellwangen
 Schörzingen (Zollernalbkreis) 217, 226 (Anm. 107, Anm. 109)
 Schott, Albertin (1737–1813) 49 (Anm. 75)
 Schussenried, s. Bad Schussenried
 Schwäbisch Gmünd (Ostalbkreis) 52, 56, 58, 62, 158, 160–162, 176
 Schwarz, Brigitte 242, 243
 Schweden 54, 223
 Schwegler, Johannes 253
 Schweiz 54, 73, 239–247
 Schwenningen/Heuberg (Kreis Sigmaringen) 216 (Anm. 22, Anm. 23), 226 (Anm. 107, Anm. 109)
 Schwestern Unserer Lieben Frau 157
 Sehling, Emil (1860–1928) 239
 Sießen, Franziskanerinnenkloster (Kreis Sigmaringen) 153–176
 Sixtus IV. 1471–1484 254
 Solferino (ital. Provinz Mantua) 173 (Anm. 45)
 Solothurn (Kanton Solothurn) 246
 Sorge, Reinhard Johannes (1892–1916) 173
 Spahr, Kolumban 182 (Anm. 35)
 Spanien 19, 20, 23, 53, 145, 150
 Specht, Thomas (1847–1918) 62
 Speyer 182
 –, Bischof 182, 185, s.a. Hutten, Franz Christoph von; Ulrich
 –, Diözese 37, 48, 107, 189
 Spiegel, Ferdinand August Graf (1764–1835), 1824–1835 Erzbischof von Köln 95
 Spiga (heute Pegae, Griechenland) 48
 Sproll, Johannes Baptista (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg 203
 Stadion, Christoph von (1478–1543), 1517–1543 Bischof von Augsburg 53
 Stapleton, Thomas (1535–1598) 222
 Stattler, Benedikt (1728–1797) 71, 73
 Steffani, Agostino (1654–1728), 1706–1728 Titularbischof von Spiga 48
 Steffens, Henrich (1773–1845) 137
 Stegmeyr, Josef Anton, Pfarrer 55
 Steingaden, Prämonstratenserabtei (Kreis Weilheim-Schongau) 181
 Stetten am kalten Markt (Kreis Sigmaringen) 215 (Anm. 11, Anm. 19), 217, 222, 224 (Anm. 88), 225
 Steymlinus (Staimlius), Jacobus, 1606–1620 Propst des Stifts in Horb 254 (Anm. 18)
 Stockach (Kreis Konstanz) 251
 Stocker, C. W. F. L. 38
 Stöckl, Albert (1823–1895) 166
 Stolberg-Werningerode, Eleonore Auguste von 76 (Anm. 54), 81 (Anm. 79)
 Stolz, Alban Isidor (1808–1883) 171
 Storer, Franz Karl (1663–1730), 1720–1730 Vizegeneralvikar in Konstanz 58
 Storzingen (Kreis Sigmaringen) 216 (Anm. 26)
 Straßberg 215 (Anm. 13, Anm. 18), 216 (Anm. 26), 219
 Straßburg (Dép. Bas-Rhin) 33
 –, Universität 133
 Straßdorf (Ostalbkreis) 203 (Anm. 45)
 Strasser, Joseph Willibald (1769–1846) 103
 Ströbele, Didacus, 1719–1733 Abt in Schussenried 61
 Sturm, Joseph Wilhelm (1737–1813) 95 (Anm. 18)
 Stuttgart 52, 103, 159, 160, 162, 163 (Anm. 28), 165 (Anm. 32), 173, 176, 190, 203, 209, 249, 252
 Stützle, Vinzenz (1827–1895) 205
 Sulz am Neckar (Kreis Rottweil) 253
 Swieten, Gottfried Freiherr van (1733–1803) 135
 Tessin (Kanton) 242, 243, 247
 Tettang (Bodenseekreis) 176
 Thomas von Aquin (1225–1274) 15, 18, 125
 Thomas von Kempen (1379/80–1471) 76, 218
 Thonon-les-Bains (Dép. Haute-Savoie) 246
 Thurnbleser, Kilian, 1575/76, 1581, 1590, 1597 Pfarrer in Lautlingen 215 (Anm. 12)
 –, Rudolf, 1608 Pfarrer in Frohnstetten 215 (Anm. 12), 216 (Anm. 23)
 Thyllius, Carl Otto (1664–1733) 42 (Anm. 32)
 Toledo, Franz von (1534–1596) 218
 Torre, Johannes della, Nuntius 54
 Torres, Hieronymus (1527–1611) 54
 Torres, Miguel 20 (Anm. 41)
 Torsellini SJ 22 (Anm. 47)
 Trient
 –, Konzil 1545–1563 26, 28, 34, 53, 63, 98, 99, 213, 218, 239, 242, 244
 Trier 33, 141
 –, Erzbischof, s. Clemens Wenzeslaus
 –, Erzdiözese 48
 –, Erzstift 75

- , Universität 46 (Anm. 58), 49 (Anm. 76)
 Tübingen 111, 112, 120, 129, 148, 166, 177, 178, 180, 185–188, 190, 191, 199, 205, 208, 239, 249, 252–254
 –, Pfalzgrafen 179, 184, 186, s.a. Hugo I., Hugo II., Rudolf I.
 –, »Tübinger Katholische Schule« 63, 121 (Anm. 70)
 –, Universität 39, 41, 149, 190, 205, 206, 253, 254
 –, Wilhelmsstift 205, 250
 Tüchle, Hermann (1905–1986) 58, 63
 Tumlingen (Kreis Freudenstadt) 253
- Überlingen (Bodenseekreis) 96, 252, 254 (Anm. 18)
 Uhlhorn, Gerhard (1826–1901), 1878–1901 Abt von Loccum 147
 Ulm 57, 173, 178, 182
 –, Sankt Michael zu den Wengen, Augustinerchorherrenstift 57, 60
 Ulrich, 1498–1550 Herzog von Württemberg 213
 Ulrich, 923–973 Bischof von Augsburg 98
 Ulrich, 1188 Bischof von Speyer 185 (Anm. 64)
 Ulrich (Udalrich), 1179–1187 Propst in Marchtal 180, 181
 Ulrich von Bach 186
 Ulrich von Bregenz 186
 Unterkochen (Ostalbkreis) 205
 Urban VIII. 1623–1644 31
 Ursulinen 25–29, 32, 34, 35, 157, 243, 245
- Valencia, Gregor von (1549–1603) 54
 Valencia (span. Provinz Valencia) 17
 –, span. Provinz 18, 19
 Vasella, Oskar 245
 Vatikanisches Konzil I, s. Rom
 Vatikanisches Konzil II, s. Rom
 Venard, Marc 240, 241
 Vesperweiler (Kreis Freudenstadt) 183
 Vicari, Hermann von (1773–1868), 1843–1868 Erzbischof von Freiburg 107
 Vicenza (ital. Provinz Vicenza) 241
 Villingen-Schwenningen (Schwarzwald-Baar-Kreis) 28, 254
 Vischer, Friedrich Theodor (1807–1887) 147
 Vives, Juan Luis (1492–1540) 14, 34
 Vogler, Hermann, 1711–1738 Abt in Rot an der Rot 62
 Vogt von Altensumerau, Familie 57
 Vogt von Altensumerau und Praßberg, Sixt Werner (1575–1627), 1626–1627 Bischof von Konstanz 57
 –, Franz Johann (1611–1689), 1645–1689 Bischof von Konstanz 57
- Volkand von Staufen 179
 Vorarlberg 106
 Voß, Karl Graf 132
- Waadt (Kanton) 246
 Wagner, Joseph (1764–1816) 52
 –, Franz Alois (1771–1837) 52
 Wagner, Markus (1500–1597) 222
 Waldburg, Herren von 57
 Waldburg, Otto Truchseß von (1514–1573), 1543–1573 Bischof von Augsburg 53, 56
 Waldburg-Wolfegg, Johannes von (1598–1644), 1627–1644 Bischof von Konstanz 57
 Waldsee, s. Bad Waldsee
 Walser, Vinzenz 167
 Walter von Jettenburg 186
 Wandel, Bernhard, 1594–1606 Stadtpfarrer von Dinkelsbühl 62
 Wangen im Allgäu (Kreis Ravensburg) 56, 57, 159
 Wanker, Ferdinand Geminian (1758–1824) 41 (Anm. 30)
 Ward, Mary (1585–1645) 11, 29–32
 Wartburg-Fest 1817 140
 Weber, Joseph (1753–1831) 51, 73, 155, 163 (Anm. 27)
 Wegelin, Georg (1558–1627), 1586–1627 Abt in Weingarten 59
 Wehingen (Kreis Tuttlingen) 216 (Anm. 23), 217 (Anm. 33), 224 (Anm. 88), 225, 226 (Anm. 109)
 Weil im Schönbuch (Kreis Böblingen) 185
 Weilen unter den Rinnen (Zollernalbkreis) 217 (Anm. 33), 218 (Anm. 38), 220 (Anm. 52)
 Weimarer Republik 137, 148
 Wein, Gerhard 184
 Weinbrenner, Friedrich (1766–1826) 195
 Weingarten (Kreis Ravensburg) 56, 58–60, 62
 –, Benediktinerabtei 251
 Weißenau (Kreis Ravensburg) 60
 Weißenhorn (Kreis Neu-Ulm)
 –, Landkapitel 51
 Welf VII. (gest. 1167) 180
 Werk, Franz Xaver (1769–1856) 38 (Anm. 6)
 Werkmeister, Benedikt Maria (1745–1823) 45 (Anm. 54), 103, 160
 Werve, Walter von (gest. 1496/97) 252
 Wessenberg-Ampringen, Ignaz Heinrich von (1774–1860) 52, 73, 87, 91–108, 251
 Westerholt, Graf 94 (Anm. 12)
 Westerstetten, Johann Christoph (1563–1637), 1603–1612 Fürstpropst von Ellwangen, 1612–1637 Bischof von Eichstätt 56
 Westfälischer Friede 1648 40, 42 (Anm. 32), 48, 139, 166, 224

- Wiblingen (Stadt Ulm) 58, 60
 –, Benediktinerabtei 251
 Wien 135, 162, 193, 221
 –, Bischöfe, s. Fabri, Johannes; Nausea, Friedrich
 –, Universität 16
 –, Wiener Kongreß 1814–1815 140
 Wierth, Nikolaus, 1661–1691 Abt in Marchtal 61
 Wiesensteig (Kreis Göppingen) 56
 Wild, Johannes (1495–1580) 222
 Wildermann, Ansgar 245–247
 Wilhelm I., 1816–1864 König von Württemberg 189, 190, 199
 Wilkin, Christoph Anton (geb. 1726) 43, 46
 Windischmann, Karl Josef (1775–1839) 49 (Anm. 76)
 Winkelhofer, Sebastian (1743–1806) 71, 72, 75, 76
 Wittel, Johann, Arzt 251–253
 Wittenberg
 –, Universität 16
 Wöhler, Kordula 171
 Wolfram von Eschenbach (um 1170–um 1220) 180
 Wolpot von Pfäffingen 186
 Worms
 –, Bischof, s. Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg
 –, Diözese 37, 48, 189
 Wuorer, Melchior, 1640, 1665 Dekan und Pfarrer in Schörzingen 224
 Wurmlingen (Kreis Tübingen) 187, 253 (Anm. 17)
- Württemberg
 –, Herzöge, s. Friedrich I. (II.); Karl Eugen, Ulrich
 –, Herzogtum/Kurfürstentum/Königreich 51–63, 141, 153, 156–161, 163, 166, 167, 189, 190, 192, 202, 203, 205, 206, 209–211, 252, 253
 –, Könige, s. Friedrich I., Wilhelm I.
 –, Kurfürst, s. Friedrich I.
 –, Landesbistum 189, 190
 –, Regierung 101, 155 (Anm. 8), 160, 189, 190, 199, 205–211, 251
 Würzburg
 –, Bischof, s. Echter von Mespelbrunn, Julius
 –, Bischofskonferenz 1848 140 (Anm. 48)
 –, Diözese 52, 107, 189, 219, 223
 –, Universität 39, 46 (Anm. 58), 49 (Anm. 76), 84 (Anm. 107), 96, 134
- Xaintonge, Anne de (1567–1621) 28
- Zeeden, Ernst Walter 239
 Zeil am Main (Kreis Haßberge) 44 (Anm. 45)
 Zimmer, Patriz Benedikt (1752–1820) 51, 73
 Zimmermann, Joseph (1737–1797) 70 (Anm. 24)
 Zisterzienser 54, 59, 177, 179, 181–184, 187
 Zittardus, Konrad (gest. 1606) 222
 Zoepfl, Friedrich (1885–1973) 63
 Zwiefalten (Kreis Reutlingen) 58–60, 62
 –, Benediktinerabtei 251

