
Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Organ des
Geschichtsvereins
der Diözese
Rottenburg-Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 15 · 1996

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 15 · 1996

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. 15. 1996. –

© 1996 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 3-7995-6365-2 · ISSN 0722-7531

Inhalt

I. AUFSÄTZE

<i>Peter Stadler</i>	
Kulturkampf und Kulturkämpfe im mittleren Europa des 19. Jahrhunderts. Versuch einer vergleichenden Orientierung	13
<i>Victor Conzemius</i>	
Der Kulturkampf in der Schweiz. Sonderfall oder Paradigma?	27
<i>Kurt Abels</i>	
Lesebuch und nationale Bildung im Badischen Kulturkampf	43
<i>Hubert Wolf</i>	
Württemberg als Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen?	65
<i>Dominik Burkard</i>	
Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees	81
<i>Bernhard Theil</i>	
Militär und Katholizismus in Württemberg vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs. Beobachtungen zur Verfassungs- und Men- talitätsgeschichte	99
<i>Patrick Braun</i>	
Lehrschwestern und Schulbrüder im Ablauf des Kulturkampfes in der Schweiz (1866–1884)	115
<i>Otto Weiß</i>	
Die deutschen Redemptoristen während des Kulturkampfes (1871–1893)	127
<i>Gisela Fleckenstein</i>	
Reaktionen der rheinischen Franziskaner auf die Kulturkampfgesetzgebung	149
<i>Dominik Burkard</i>	
Geschmäht, bescheiden oder taktisch klug? Oder: Warum verzichtete Johann Evangelist Kuhn 1877 auf eine »solemne Feier« seiner 40jährigen Lehrtätigkeit in Tübingen?	159
<i>Hubert Wolf</i>	
Das Domkapitel als Bischöfliches Ordinariat? Monarchische (Generalvikar) oder kollegiale (Domdekan) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg	173

II. ARBEITSBERICHT

<i>Birgit Bronner</i>	
Der Einfluß Hefes auf die Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Frage der literarischen Abhängigkeiten inner- halb der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts	199

III. QUELLEN

Alois Rummel

- Eine Arche im tosenden Meer. Die »Gemeinschaft« und Hans Böhringer. Erinnerungen an eine Gruppe katholischer junger Männer und Frauen im inneren Widerstand aus den Diözesen Freiburg und Stuttgart in der Zeit des Nationalsozialismus 207

Paul Kopf

- Bischof Joannes Baptista Sproll auf der Flucht. Sein Aufenthalt im Kloster Heiligenbronn im August 1938 231

IV. KRITISCHE MISZELLEN

Stephan Molitor

- Memoria als »totales« soziales Phänomen 243

Jean-Louis van Dieten

- Concordantia und Coincidentia / Apologia Scientiae Indoctae. Kritische Gedanken zu einer Studie über Nikolaus von Kues 247

Martin Gritz

- Regimegegnerschaft in ihrer ganzen Breite und Vielfalt 267

V. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

- Theologenlexikon (Hubert Wolf) 279
Die Universität in Alteuropa (Sabine Holtz) 279
Beiträge zu Kirche, Staat und Geistesleben. Festschrift für Günter Christ (Alfred Schröcker) 281

2. Quellen und Hilfsmittel

- Die archivalischen Quellen, hg. v. *Friedrich Beck* u. *Eckart Henning* (Robert Kretzschmar) 282
Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Heft 6, bearbeitet von *Heinz Löwe* (Stephan Molitor) 284
Übersicht über die Bestände des Hauptstaatsarchivs Stuttgart, B-Bestände (Rudolf Reinhardt) 284
Die illuminierten Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda (Helmut Maurer) 285
Psallite sapienter. Fragmente liturgischer Handschriften aus der Bibliothek des Wilhelmsstiftes Tübingen (Bernhard Schmid) 286

3. Antike – Mittelalter

- Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 1 († Eugen Paul) 287
Rolf Noormann, Irenäus als Paulusinterpret (Helmut Feld) 287
Heinz Gauer, Texte zum byzantinischen Bilderstreit (Helmut Feld) 289
Cesare Alzati, Ambrosiana Ecclesia (Patrizia Carmassi) 289
Paul Mikat, Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien (511–626/627) (Louis Carlen) 292

<i>Mechtild Schulze-Dörrlamm</i> , Das Reichsschwert (Louis Carlen)	293
Illegitimität im Spätmittelalter, hg. v. <i>Ludwig Schmugge</i> . – <i>Ludwig Schmugge</i> , Kirche – Kinder – Karrieren (Klaus Graf)	293
Von Schwaben bis Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte, hg. v. <i>Sönke Lorenz</i> (Marlene Meyer-Gebel)	294
<i>Otto P. Clavadetscher</i> , Räten im Mittelalter (Stephan Molitor)	296

4. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

<i>Gert Wendelborn</i> , Bernhard von Clairvaux († Jürgen Sydow)	296
<i>Beatrice Kälin</i> , Maria, muter der barmherzikeit (Edith Feistner)	297
<i>Ruth Meyer</i> , Das St. Katharinentaler Schwesternbuch (Klaus Graf)	298
Denkmodelle von Frauen im Mittelalter (Gabriele Lautenschläger)	299
<i>Sven Grosse</i> , Heilungswißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter (Helmut Feld)	300

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

<i>Martin Germann</i> , Die reformierte Stiftsbibliothek am Großmünster Zürich (Helmut Feld)	302
<i>Hans-Joachim Diekmannshenke</i> , Die Schlagwörter der Radikalen der Reformationszeit (Norbert Haag)	303
<i>Ignatius von Loyola</i> , Briefe und Unterweisungen (Michael F. Feldkamp)	304
<i>Barbara Hallensleben</i> , Theologie der Sendung (Andreas Wollbold)	305
<i>Bernhard Steinhauf</i> , Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600) (Michael F. Feldkamp)	306
Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter (Rudolf Reinhardt)	308
Die Konvertitenkataloge der Schweizer Kapuzinerniederlassungen (Josef Frey)	309
<i>Siegrid Westphal</i> , Frau und lutherische Konfessionalisierung (Norbert Haag)	309
Enzyklopädien der Frühen Neuzeit (Abraham P. Kustermann)	310
Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit (Wolfgang Zimmermann)	312
<i>Jutta Nowosadtko</i> , Scharfrichter und Abdecker. – <i>Wolfgang Scheffenecht</i> , Scharfrichter (Andreas Blauert)	314

6. Neuere Kirchengeschichte: 18. und 19. Jahrhundert

<i>Thomas C. Starnes</i> , Der Teutsche Merkur (Axel Kuhn)	315
Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern, Bd. 3, hg. v. <i>Erwin Gatz</i> († Eugen Paul)	316
Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder (Erich Garhammer)	316
<i>Klaus Schatz</i> , Vaticanum I (Hubert Wolf)	317
Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern (Lutz Raphael)	319
Franz Joseph von Buß 1803–1878 (Clemens Rehm)	320
<i>Andreas Holzem</i> , Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein (Otto Weiß)	321
<i>Michael Langer</i> , Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts (Abraham P. Kustermann)	323
<i>Cosimo Semeraro</i> , Don Alberto Caviglia (Volker Rödel)	324
Theresia und Lisieux (Uwe Scharfenecker)	325
Ferdinand Gregorovius und Italien (Otto Weiß)	326

7. Staat und Kirche im 20. Jahrhundert

<i>Joseph Bernhart</i> , Erinnerungen (Rudolf Reinhardt)	326
<i>Berthold Michael</i> , Schule und Erziehung im Griff des totalitären Staates († Eugen Paul)	327

<i>Bruno Schwalbach</i> , Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe (Paul Kopf)	327
An die Freunde. Vertrauliche d.i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen (1903–1934) (Ulrich Köpf)	328
<i>Gabriel Adriányi</i> , Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert (Artūras Grickevičius) . .	330
<i>Karl H. Neufeld</i> , Die Brüder Rahner (Leonhard Hell)	332

8. Klöster – Orden

<i>Meta Niederkorn-Bruck</i> , Die Melker Reform im Spiegel der Visitationen (Rudolf Reinhardt)	333
<i>Reinhard Schneider</i> , Vom Klosterhaushalt zum Stadt- und Staatshaushalt (Peter Rückert)	334
Helvetia Sacra Abt. VIII, Bd. 1: Die Kongregationen in der Schweiz (Anne Conrad)	336
Germania Sacra: Das Damenstift Buchau, bearbeitet v. <i>Bernhard Theil</i> (Armgarth von Reden-Dohna)	338
Vestigia Burana (Manfred Heim)	340
Ecclesia Lacensis (Uwe Scharfenecker)	340
Ochsenhausen (Martin Ruf)	341
<i>Walter Berschin/Theodor Klüppel</i> , Der Evangelist Markus auf der Reichenau. – <i>Harald Drös</i> , Das Wappenbuch des Gallus Öhem (Stephan Molitor)	343
900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094–1994 (Angelus A. Häußling)	344
Franziskanerinnen Kloster Reute (Rudolf Reinhardt)	346

9. Diözesangeschichte

<i>Doris Hagen</i> , Herrschaftsbildung zwischen Königtum und Adel. Die Bischöfe von Freising in salischer und frühstaufischer Zeit (Detlev Zimpel)	346
<i>Manfred Heim</i> , Ludwig Joseph Freiherr von Welden, Fürstbischof von Freising (1769–1788) (Alfred Schröcker)	347
Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (Karl Josef Rivinius)	348
<i>Ansgar Krimmer</i> , Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg 1852–1945 (Franz Lüttgen)	350
<i>Cornel Dora</i> , Augustinus Egger von St. Gallen (1833–1906) (Beat Bühler)	352

10. Liturgiegeschichte

<i>Herman A.J. Wegman</i> , Liturgie in der Geschichte des Christentums (Benedikt Kranemann)	354
<i>Gisela Muschiol</i> , Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (Barbara Hallensleben)	355
<i>Thomas Vollmer</i> , Agenda Coloniensis (Hermann Reifenberg)	357
<i>Hans-Joachim Ignatzi</i> , Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung (Hermann Reifenberg)	358

11. Orts- und Landesgeschichte

Aus südwestdeutscher Geschichte. Festschrift für Hans-Martin Maurer (Franz Maier)	359
Römer und Alemannen im Breisgau. Studien zur Besiedlungsgeschichte in Spätantike und frühem Mittelalter (Rudolf Fellmann)	360
Eberhard und Mechthild. Untersuchungen zu Politik und Kultur im ausgehenden Mittelalter (Dieter Stievermann)	363
Gewerbe und Handel vor der Industrialisierung (Andreas Maisch)	363
<i>Uwe Schmidt</i> , Südwestdeutschland im Zeichen der Französischen Revolution (Bernd Wunder) . .	365
Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches (Abraham P. Kustermann)	365

Jüdisches Leben im Bodenseeraum (Gerhard Taddey)	367
<i>Karl Heinz Burmeister</i> , medinat bodase, Bd. 1 (Abraham P. Kustermann)	368
Regensburg. Historische Bilder einer Reichsstadt (Manfred Eder)	370
Der Landkreis Lörrach (Dieter Speck)	370
<i>Andreas Hafer</i> , Wimpfen. Stadt-Raum-Beziehungen im späten Mittelalter (Jürgen Treffeisen)	372
<i>Holger Buck</i> , Recht und Rechtsleben einer oberschwäbischen Landstadt. Das Stadtrecht von Waldsee († Jürgen Sydow)	373
<i>Jürgen Mehl</i> , Aussatz in Rottweil. – <i>Ludwig Ohngemach</i> , Stadt und Spital. Das Rottweiler Heilig-Geist-Spital (Herbert Aderbauer)	373
Adel am oberen Neckar. Beiträge zum 900jährigen Jubiläum der Familie von Ow (Peter Müller) ..	375
Zwischen Wallfahrt, Armut und Liberalismus. Die Ortsgeschichte von Engelswies in dörflichen Selbstzeugnissen (Peter Th. Lang)	376
Herdwangen-Schönach (Peter Bohl)	377

12. Kunstgeschichte

Bestandskataloge des Hällisch-Fränkischen Museums: Die Bildwerke des Mittelalters und der Frührenaissance (Ulrike Heinrichs-Schreiber)	378
<i>Josef Straßer</i> , Januarius Zick (Matthias Kunze)	380

13. Umschau

Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (Abraham P. Kustermann)	381
Diözesan-Archiv Würzburg und seine Sammlungen (Wolfgang Zimmermann)	382
<i>Patriz Hauser</i> , Philipp Jeningen (Rudolf Reinhardt)	382
Landesbibliographie von Baden-Württemberg Bd. 11 (1990) (Hubert Wolf)	383
Reutlinger Geschichtsblätter 1994 (Rudolf Reinhardt)	383
Allmende 1995 (Abraham P. Kustermann)	383
Juden in Buttenhausen (Abraham P. Kustermann)	384
Böhmenkirch. Dorf und Land zwischen Messelberg und Albuch (Rudolf Reinhardt)	385
<i>Hans König</i> , 150 Jahre Marienkirche Winzenweiler (Rudolf Reinhardt)	385
100 Jahre Katholische Kirche zum Heiligsten Herzen Jesu in Fachsenfeld (Rudolf Reinhardt)	386
Kirchengeschichte Lombach – Loßburg – Rodt (Rudolf Reinhardt)	386
Archiv der Freiherren Hofer von Lobenstein. Schloß Wildenstein, bearb. v. <i>Peter Müller</i> und <i>Reiner Ziegler</i> (Hubert Wolf)	386

VI. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	387
--------------------------------------	-----

VII. VEREINSNACHRICHTEN	391
-------------------------------	-----

ORTS- UND PERSONENREGISTER	395
----------------------------------	-----

Zum Geleit

Die Studentagung 1994, gemeinsam veranstaltet vom Kirchengeschichtlichen Verein des Erzbistums Freiburg, der Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte, dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, stand unter dem Thema »Kulturkampf und Kulturkämpfe«. Mit dem Singular im Titel wollten wir einem allgemeinen Phänomen der neuzeitlichen Kirchengeschichte näherkommen. Der Altmeister der Kulturkampfforschung, *Peter Stadler*, steckte den Rahmen ab. Der Plural sollte zeigen, daß das Fixieren von Forschung und Geschichtsschreibung auf die Vorgänge in Preußen nicht gerechtfertigt ist, so sehr die dortigen Ereignisse für manches Land Vorbild waren. Dargestellt werden konnten Baden (*Kurt Abels*), die Schweiz (*Viktor Conzelmus* und *Markus Ries*) und das Reichsland Elsaß-Lothringen (*Hermann Hiery*). Für andere Szenarien (Bayern oder Sachsen) standen keine Referenten zur Verfügung. Als »Oase des Friedens« galt, neben dem preußenfeindlichen Großherzogtum Oldenburg, das Königreich Württemberg. Dies war dem Landesherren, König Karl, und dem Landesbischof, Carl Joseph von Hefe, zu verdanken. Dies hinderte die »Basis« (beider Seiten) aber nicht, Kulturkampfstimmung zu machen (*Dominik Burkard*). Trotzdem bot sich Württemberg mit seinem Kirchengesetz von 1862 als Modell für einen Ausgleich an; alle Versuche, damit zu einer Lösung zu kommen, wurden aber durch taktische Spiele und eine angebliche Grundsatzfestigkeit des preußischen Episkopats abgeblockt (*Hubert Wolf*). Welche Konsequenzen der Kulturkampf oder die Kulturkämpfe für das kirchliche Leben und die geistlichen Gemeinschaften hatten, konnte an den preußischen Franziskanern (*Gisela Fleckenstein*), an der Priesterausbildung für die preußischen Diözesen (*Konstantin Maier*), dem Schicksal der Redemptoristen (*Otto Weiß*) und an den Lehrorden der Schweiz (*Patrick Braun*) gezeigt werden. Wie bei jeder Tagung konnten nicht alle gewünschten Themen mit einem Referat »besetzt« werden. Dies war bedauerlich, aber unvermeidbar. Offen blieben zum Beispiel folgende Themen: »Kulturkampf – Kunst« (Bismarcktürme und ähnliches), »Kulturkampf im Urteil der Protestanten«, »Kulturkampf und römische Frage«. Die Auseinandersetzung des nationalsozialistischen Staates mit dem Christentum war von vornherein nicht als Kulturkampf, sondern als Kirchenkampf angelegt. *Alois Rummel* schildert in einem autobiographischen Bericht, wie sich junge Menschen in diesem Streit behaupten konnten und auf ihre Art Widerstand geleistet haben. *Paul Kopf* entdeckte einen Polizeibericht aus dem Jahre 1938. Dieser schildert die Schikanen, denen der Rottenburger Bischof, Dr. Johannes Baptista Sproll, nach seiner Wahlenthaltung durch die Partei und die SA ausgesetzt war, zeigt aber auch das Entstehen der Gläubigen für ihren Oberhirten, obwohl den einfachen Leuten jegliches Organisieren und alle Widerstands-Reflexionen abgegangen sein mögen.

Rudolf Reinhardt

PETER STADLER

Kulturkampf und Kulturkämpfe im mittleren Europa des 19. Jahrhunderts

Versuch einer vergleichenden Orientierung

Der Titel geht von der Voraussetzung aus, daß es nicht nur »den« Kulturkampf gibt, sondern eine Pluralität – also nicht einen klar umgrenzten Vorgang wie etwa die Einigung Italiens oder Deutschlands, sondern diverse Ansätze und Abläufe, in der Regel aber doch mit einem als zentral empfundenen Austrag oder Entscheidungskampf. Wie kam es dazu und warum diese Diversitäten oder Phasenverschiebungen? Ich habe einmal den Kulturkampf als »Investiturstreit des 19. Jahrhunderts« bezeichnet und damit – auch abgesehen vom rechtssymbolischen Gewicht eines Einkleidungs- oder Übertragungsaktes – markieren wollen, daß die Kirche in vielen europäischen Staaten des 19. Jahrhunderts noch eine starke und mitgebetende Stellung innehatte, welcher sie in der zweiten Jahrhunderthälfte sukzessive verlustig ging, nicht ohne zähe Widerstände und Gegenangriffe ihrerseits. Nun ist der Träger des Wortes Kulturkampf bekanntlich der Anatom Rudolf Virchow gewesen – er schuf damit, wohl ohne dies vorauszu-sehen, ein Schlagwort, das über die Tagespolemik hinaus zu einem bis heute nicht ersetzten Geschichtsbegriff geworden ist. In einem Votum vor dem Abgeordnetenhaus des Preußischen Landtages am 17. Januar 1873 entfaltete er seine Sicht der Vergangenheit, die im wesentlichen darin bestand, daß die Kirche, die im Früh- und Hochmittelalter Trägerin der ganzen humanen Entwicklung war, durch die von ihr herangebildeten Laien allmählich ihr eigenes Monopol zerstörte, so daß diese »als gleichberechtigte Träger der Kultur sich erheben konnten«; und weiter: »von dem Augenblicke an beginnt nicht bloß die Ketzerei, sondern eben auch die einseitige dogmatische Entwicklung der Kirche und des Papstthums«. Ein dialektischer Geschichtsprozeß, wobei fast nach hegelschem Modell die These ihre Antithese hervorbringt, allerdings eine krönende Synthese einstweilen noch nicht erkennbar wird, da der Kampf noch anhält, ja sogar – anfangs 1873 – erst richtig entbrannt ist. Für Virchow bezeichnend der Umstand, daß nunmehr nicht einfach zwei Kulturen – eine kirchliche und eine laizistische – sich bekämpfen; vielmehr hat sich im Zuge der Dogmatisierung und Hierarchisierung eine geistige Entleerung der Kirche ergeben, so daß – fast könnte man von einer »translatio imperii« sprechen – die Kultur ganz zur weltlich-ketzerischen Seite hinüberge-wechselt hat. Natürlich läßt sich dieser Interpretation sehr vieles entgegenhalten, was die Zwangsläufigkeit des Ablaufs beeinträchtigt: die Kultur des kirchlich-katholischen Barockzeitalters etwa, die kirchliche Musik von Palestrina bis zur Wiener Klassik, die katholische Romantik und anderes mehr. Bei Virchow fiel das aber insofern nicht entschei-dend ins Gewicht, als die Wissenschaft – die er in seinem Raisonement weitgehend mit moderner Kultur identifiziert – ihre eigene Autonomie entfaltete. Da allerdings ließ sich nicht verkennen, daß die im Zeitalter Pius IX. kirchlich verordnete Neuscholastik wenig fruchtbare Impulse bot – dies alles eben eine Folge der triumphierenden Hierarchie; »sie nahm« – um wieder den Anatomen zu zitieren – »mehr und mehr den absonderlichen Charakter des Ultramontanismus an, indem sie allmählich immer ausschließlicher das Kardinalskollegium aus Italienern zusammensetzte, die Päpste immer mehr ausschließlich aus italienischen Bischö-

fen hervorgingen und das Papstthum als solches sich mehr und mehr als eigentlich italienische Kirchengewalt darstellte...¹. Man sieht: absonderlich (im Sinne der Absonderung) ist hier eine Italianisierung von Papsttum und Hierarchie – und dieser Befund ist sicher nicht falsch, wenn man die systematische Zurückdrängung deutscher Wissenschaft innerhalb des Katholizismus von Wessenberg und Möhler bis Günther und Döllinger bedenkt. Italianisierung ist gleichbedeutend mit Isolierung und Abschirmung, wobei selbstverständlich nicht an italienische Kultur und Politik von Dante bis zu den großen Komponisten, bis zu Mazzini oder Cavour gedacht ist, sondern an den ultramontanen Klerikalismus, wie er in Abwehr aller geistigen Impulse der Moderne in der Negation verharrte. Bekanntlich war Pio nono nach seiner Wahl 1846 als Hoffnungsträger begrüßt worden; von ihm schien – so dachten nicht nur die Liberalen – nach den erstarrten Restaurationspontifikaten eine Erneuerung auszugehen. Man weiß, wie rasch der Revolutionsverlauf von 1848/49 diese Hoffnungen ins Gegenteil umkehrte, und wie der Verlauf der 1850er Jahre Papsttum und Kirchenstaat immer mehr in Bedrängnis brachte und zu entsprechenden Reaktionen veranlaßte. Das große Schockerlebnis für die Gebildeten fast aller Länder war der Syllabus von 1864, dieser der Enzyklika »Quanta cura« angefügte Katalog der verdammenswerten Irrtümer, dessen undifferenziert plakativer Ton allen noch möglichen Verständigungen ein schroffes Nein entgegensetzte. Gewiß war vieles dieser Kriegserklärungen an Liberalismus, Indifferentismus, Glaubensfreiheit, an entfesselte und ruchlose Wissenschaft bereits in der Enzyklika »Mirari vos« von 1832 ausformuliert worden. Aber seither war fast ein Dritteljahrhundert vergangen, der politische Liberalismus in vielen Ländern an die Macht gekommen oder doch zu einer respektierten Realität geworden; daß angesichts dieser Entwicklung der Papst sich wieder auf die überwunden geglaubte Ära seines reaktionären Vorgängers und ihrer Verkündigungen zurückbesann, bedeutete Frustration für die einen, stillen Triumph für die anderen – nicht nur für die kirchlichen und weltlichen Parteigänger der äußersten Rechten, sondern gerade auch für jene liberal- und nationalgesinnten Zeitgenossen, welche von der katholischen Kirche im Grunde nichts anderes und besseres erwartet hatten und sich nunmehr bestätigt fanden. So hartete die öffentliche und die veröffentlichte Meinung gespannt des weiteren Ablaufs. Die Niederlage Österreichs von 1866 schien wieder einmal die Rückständigkeit einer katholischen Macht vor Augen zu führen – denn die Habsburgermonarchie hatte im Konkordat von 1855 der Kirche eine so präponderierende Stellung eingeräumt, daß dies fast einer Erneuerung von Idealen des 17. Jahrhunderts gleichkam. Die Vorbereitungen zum 1. Vatikanischen Konzil und dieses selbst erfreuten sich einer gespannten Aufmerksamkeit, die auch durch die Ereignisflaute der letzten Jahre vor dem deutsch-französischen Krieg bedingt war; es fehlte an konkurrenzieren-der Ablenkung, und so konnten sich Zeitungsleser uneingeschränkt der finalen Eskalation in Form der Infallibilitätserklärung zuwenden, welche wieder einmal allen Kritikern der jüngsten Entwicklung recht gab.

Dies der zeitgeschichtliche Hintergrund jener Stellungnahmen Virchows, deren geschichtlicher Erlebnisgehalt aber auch eine persönliche Färbung aufwies. Der berühmte Mediziner hatte in jüngeren Jahren im streng katholischen Oberschlesien gewirkt und die Erfahrung gemacht, daß Kranke in der letzten Phase ihres Leidens medizinische Hilfe, die sich lebensrettend hätte auswirken können, verschmähten und sich ganz der Kirche anvertrauten. Damit ist ein mögliches Konfliktfeld berührt, das in der Folge noch ab und zu – vor allem auch literarisch, bis hin zu Schnitzlers »Professor Bernhadi« – den Staub der Diskussionen

1 Gekürzter Wortlaut der Rede Virchows vom 17. 1. 1873 nach dem Stenographischen Bericht bei Georg FRANZ, *Kulturkampf*, München 1954, 9–11. Vgl. zum folgenden auch die auf Deutschland ausgerichteten Forschungsberichte von Margaret Lavinia ANDERSON, *Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism*, in: *The Journal of Modern History* 63, 1991, 681ff., oder von Michael KLÖCKER, *Das katholische Milieu*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44, 1992, 241 ff.

aufwirbelte. Zugleich enthält Virchows Votum ein Bekenntnis zur Wissenschaft als einer überpolitisch-unanfechtbaren Instanz von internationaler Gültigkeit, von der man sich längerfristig die Überwindung von Vorurteilen versprach.

Formal begann der Kulturkampf in Preußen denn auch als Hochschulkonflikt. Als der Kölner Erzbischof (Melchers) Bonner Professoren der katholischen Theologie, die als Gegner der Infallibilität ihre Unterwerfung verweigerten, die »missio canonica« und damit das Lehramt entzog, schützte sie das preußische Ministerium, da diese Beamten ja nicht gegen die preußischen Staatsgesetze verstoßen hätten; es befand, eine kirchliche Zurechtweisung sei nur mit Vorwissen des Staates zulässig. Ähnliche Konfrontationen ergaben sich in Breslau und im ostpreußischen Braunsberg. Die praktische Schwierigkeit bestand dann freilich darin, daß der Staat wohl die Professoren in ihrem Amt schützen konnte, nicht aber gegen den kirchlich verordneten Boykott ihrer Lehrveranstaltungen durch die Theologiestudenten. Das hört sich leicht an, losgelöst von allen Einzelheiten. Wie sich das aber in der Realität ausnahm, zeigen Bonner Reminiszenzen in den »Lebenserinnerungen« des österreichischen Historikers Hermann Hüffer. »Wieviel Zerwürfnisse, Klatsch und Zwischenträgereien, wieviel brave tüchtige Menschen in ihren religiösen Überzeugungen beunruhigt, in ihren wissenschaftlichen Arbeiten gestört! Ohne Not, ohne Zweck war dem staatlichen wie dem kirchlichen Leben ein Nachteil zugefügt, der in mancher Hinsicht noch bis heute nicht wieder ausgeglichen ist.« Er exemplifiziert diese Krise an den Beispielen der Historiker Kampschulte, dessen Lebenskraft durch den Konflikt regelrecht gebrochen wurde, und Franz Xaver Kraus, der ihr mehr Vitalität entgegenzusetzen hatte. Abschließend heißt es: »Ich gehe nicht weiter auf diese Gegensätze ein, weil ich nicht unmittelbar in Mitleidenschaft gezogen wurde und noch in der Erinnerung mir nichts widerwärtiger ist«². Das beschränkte sich einstweilen auf die universitäre Ebene, wenn es auch die Älteren unter uns beinahe an das 1968er Klima und dessen Vergiftungserscheinungen gemahnen mag.

Begann der Konflikt in Preußen auf der Hochschulebene, so endete er in der Schweiz, wo alle Hochschulen unter protestantisch-liberaler Kontrolle standen, mit einer volksschulpolitischen Auseinandersetzung. Sie spielte sich 1882 – also ziemlich genau ein Jahrzehnt später – ab und gipfelte in einer eidgenössischen Volksabstimmung über den sog. Schulvogt (genauer: den Schulsekretär), welcher im Auftrag der Eidgenossenschaft und des Bundesrates die Volksschulen der einzelnen Kantone überprüfen und koordinieren sollte. In Wirklichkeit aber stand anderes auf dem Spiel: der Föderalismus vor allem, also die Eigenständigkeit der Kantone, im weiteren aber Befürchtungen der Katholiken wie der konservativen Protestanten vor Eingriffen in die Schulen im Sinne einer Laizisierung und Säkularisierung. Die Abstimmung verlief im Zeichen einer gesamtschweizerischen Polarisierung und zeitigte einen kumulativen Effekt durch Mobilisierung aller Unzufriedenheiten und Befürchtungen. Bei der extrem hohen Stimmbeteiligung von 77 Prozent wurde die Vorlage verworfen, was zugleich als Gericht über die jüngste Vergangenheit erschien. »Fort mit der Kulturkämpferei, für welche das Verständnis beim Volke allmählich abhanden gekommen«, schrieb unter dem Eindruck des Entscheids das katholisch-konservative »Vaterland«; »die Zukunft gehört den volkswirtschaftlich-sozialen Fragen!«³ Der Aufruf zeigt, daß neue Prioritäten gefragt waren. Zur Bilanz der Auseinandersetzung gehören aber auch zwei indirekte Folgen: die Gründung der Universität Freiburg i. Ue. oder Fribourg (1889), welche das hochschulpolitische Defizit der Schweizer Katholiken beendete, und die Wahl des ersten katholisch-konservativen Bundesrates (1891), womit die Integration dieser starken Minderheit in die Landesregierung inauguriert war.

2 Hermann HÜFFER, Lebenserinnerungen, hg. v. Ernst SIEPER, Berlin 1912, 259f.

3 Peter STADLER, Der Kulturkampf in der Schweiz, Frauenfeld–Stuttgart 1984, 579f. (erw. Neuausgabe Zürich 1996).

1872–1882: fast genau ein Jahrzehnt hatte der Kulturkampf in Deutschland wie in der Schweiz gedauert, abgesehen von mehr oder weniger langen Vor- wie Nachspielen; in dieser Zeit bedeutete er eine wirkliche Dominante der Innenpolitik. Die Schweiz aber markiert trotz ihrer Kleinstaatlichkeit insofern ein beispielhaftes Versuchsfeld, als sie das einzige Land war (und ist), das – an drei sprachlichen Hochkulturen Europas beteiligt – deren Kräfte und Gegensätze gewissermaßen aufnimmt und reproduziert. Auf Details brauche ich hier nicht einzugehen. Wesentlich als Voraussetzung bleibt, daß die Eidgenossenschaft sich kraft ihrer Verfassung als dreisprachig verstand (das Rätoromanische kam offiziell dann noch 1938 hinzu); d. h. es gab keine bevorzugte Staatssprache. Zahlenmäßig überwog zwar die deutsche Schweiz, doch wurde diese numerische Präponderanz durch den Bikonfessionalismus modifiziert; zudem war in jeder eidgenössischen Volksabstimmung mit einer Zusammenballung welschfranzösischer und -italienischer Kräfte zu rechnen, die im Verbund mit dem kleinkantonalen Föderalismus ein sehr starkes Oppositionspotential ergaben. Die Schwerpunkte der Kämpfe lagen denn auch eindeutig in den konfessionell gemischten Kantonen wie Bern (mit den katholischen Teilen des Berner Jura), Genf (wo der traditionell reformierten und liberalen Stadt eine erst im 19. Jahrhundert hinzugekommene strikte katholische Landschaft savoyischer Provenienz gegenüberstand) und den Kantonen St. Gallen, sowie dem zwar katholischen, aber stark industrialisierten und radikal-liberalen Kanton Solothurn. Rein katholische oder protestantische Kantone blieben weitgehend verschont oder wurden allenfalls wie in Zürich oder Basel durch den Diasporakatholizismus, der sich aus der industrialisierungsbedingten Zuwanderung von Angehörigen der Unterschichten ergab, betroffen. Anlaß zum Ausbruch war fast immer die dogmatisierte päpstliche Unfehlbarkeit; das kam dann zwar nicht schlagartig zum Austrag, sondern jeweiligen dann, wenn der Geistlichkeit eine Akzeptanz abverlangt wurde – was in den meisten Fällen problemlos war, in einigen aber zu Widerständen und damit zur Amtsenthebung führte oder führen sollte. Im Falle des Kantons Solothurn verweigerte die Regierung – ähnlich der preußischen – die Zustimmung zu solcher Sanktion. Das fiel deshalb ins Gewicht, weil der Bischof von Basel seinen Amtssitz in Solothurn hatte (und noch hat). Der Konflikt eskalierte und führte zur Absetzung des Bischofs Lachat durch die Mehrzahl der sog. Diözesanstände – d. h. der Kantone, die am Bistum partizipierten und ein weltlich-politisches Aufsichtsorgan (genannt Diözesankonferenz) stellten.

Zwei Sofortfolgen ergaben sich aus diesem Entscheid. Zunächst mußte der Bischof Solothurn verlassen und im treuerbliebenen Luzern seinen Sitz nehmen. Dort, wie auch im kleinen Kanton Zug, wurde er weiterhin als Diözesanhirte anerkannt. Sodann – und das war gravierender – weigerten sich die katholischen Geistlichen des Berner Juras, die Absetzung anzuerkennen, worauf die bernische Regierung sie ihrerseits ihrer Ämter enthob und schließlich ihrer Wirkungsstätten verwies. Damit war ein langer und bitterer Kampf ausgelöst – ein wirklicher und den religiösen Alltag berührender. Denn die Schwierigkeiten folgten erst jetzt: Regierungsentscheide von oben waren leicht zu treffen; viel komplexer war ihre Durchsetzung unten, innerhalb des Kirchenvolkes. Der Ausweg, den die Obrigkeiten fanden, orientierte sich ziemlich eindeutig am deutschen Modell eines antipäpstlichen Reformkatholizismus, der im Reiche Alt-, in der Schweiz *Christkatholizismus* hieß. Die Problematik blieb sich stets die gleiche; die staatliche Förderung half zwar über Anfangsschwierigkeiten hinweg, erwies sich jedoch zunehmend als Bleigewicht, und zwar auch da, wo Persönlichkeiten von hohem menschlichem Format (wie z. B. der erste christkatholische Bischof Herzog) Trägerfiguren waren. So konnte die Bewegung nur in bestimmten Regionen der Kantone Solothurn und Aargau (hier bezeichnenderweise in solchen österreichisch-josephinischer Vergangenheit) Fuß fassen. Ganz abgelehnt wurde sie im Berner Jura, geringen Widerhall fand sie in Genf. Hier war, anders als in der großen Solothurner Diözese, die Konfrontation wesentlich von kirchlicher Seite ausgelöst worden; genauer durch den sehr ehrgeizigen Curé de Genève

Gaspard Mermillod, der – wie aus den vatikanischen Akten deutlich hervorgeht – alles tat, um seinen Aufstieg voranzutreiben und sich dabei der Unterstützung Pius' IX. sicher wußte. Er selber zitiert einen päpstlichen Ausspruch, wonach das »protestantische Dreieck« London–Berlin–Genf gebrochen werden müsse. »J'ai établi un Cardinal à Londres, je vais établir un évêque à Berlin, il y a quelque chose à faire pour Genève, c'est le triangle protestant qu'il faut briser, et c'est de là que nous viennent les émissaires pour l'Italie«⁴. Der Ausspruch, der mit anderen Verkündigungen des Unfehlbarkeitspapstes in Zusammenhang gestellt werden muß, zeigt, daß der Kulturkampf keineswegs nur als staatliche Offensive gegen die Kirche gesehen werden darf: vielmehr waren es zwei Offensiven, die aufeinanderprallten, wobei der Papst sich – wie der Nachsatz von den protestantischen Emissären, die nach Italien ausgeschickt wurden, zeigt – seinerseits in der Defensive wähnte und ihr offensiv begegnen wollte.

Die weiteren Etappen: Nachdem Mermillods Ernennung zum Titularbischof von Hebron 1865 relativ unbemerkt über die Szene gegangen war, folgte die Ernennung zum Apostolischen Administrator, schließlich – und als Schritt in Richtung Wiedererrichtung eines selbständigen Bistums Genf – 1872 zum »Apostolischen Vikar« über den Kanton Genf (»mit allen Kompetenzen, welche den Ordinariaten zukommen«): das war der entscheidende, zu diesem Zeitpunkt als Provokation aufgefaßte Gestus, der die Genfer Regierung in Übereinstimmung mit dem Bundesrat nicht nur zur Absetzung Mermillods, sondern zu seiner Landesverweisung veranlaßte – zeitlich übrigens fast genau mit der Absetzung Lachats zusammenfallend. Die Frage, ob die Schweizer Instanzen der verschiedenen Stufen sich dabei durch den gleichzeitig entbrennenden Kulturkampf in Deutschland gedeckt und vielleicht beschwingt wußten, darf gestellt und braucht nicht verneint zu werden. Tatsächlich arbeitete die Schweiz damals mit dem kaiserlichen Deutschland, dem sie auch durch die starke Stellung der Nationalliberalen als der eigentlichen Kulturkampfpartei in der deutschen Innenpolitik nahestand, ziemlich eng zusammen. Der Schweizer Gesandte informierte Bismarck sofort von Mermillods Ausweisung und wurde prompt zu einem freundschaftlichen Gespräch empfangen. »Wir kämpfen auf dem nämlichen Boden und um die nämlichen Ziele«, ließ ihn der Kanzler wissen und entfaltete anschließend seine Perspektiven eines unaufhaltsamen Niedergangs der katholischen Staaten⁵.

Gelitten haben unter dem damals entbrennenden Kampf weniger die Politiker und Kirchenfürsten als die kleinen Geistlichen und das einfache Kirchenvolk. Menschenopfer gab es nicht, und der Ausgleich ließ sich dann relativ elegant in Form einer Rochade bewerkstelligen. Lachat, der sich in Luzern isoliert hatte, wurde unter Erhebung zum Erzbischof, aber unter Verzicht auf die Basler Diözese in das Tessin abgeschoben – damit war die Möglichkeit eines künftigen Kantonalbistums umrißhaft erkennbar geworden. – Mermillod konnte auf eine in Fribourg freiwerdende Diözese befördert und damit von seinem Exil befreit werden; anfangs der 1890er Jahre wurde er gar zum Kurienkardinal erhoben und nach Rom transferiert. In beiden Fällen also die beispielhafte Anwendung des Grundsatzes »promoveatur ut amoveatur« – damit waren die Hände für genehmere Beförderungen frei. Der Kanton Tessin aber hatte ohnehin eine Sonderform des Kulturkampfes durchgemacht. Damals mit ständiger Auswanderung konfrontiert und sozioökonomisch unterentwickelt, waren seine Kontakte zur übrigen Schweiz bis zur Eröffnung der Gotthardbahn (1882) bescheiden, im Winter fast inexistent. Kirchenkonflikte gehörten seit dem Durchbruch des Liberalismus anfangs der 1830er Jahre fast schon zur Tradition, die jeweils von kurzen konservativen Phasen abgelöst wurden. Kirchenpolitisch zeichnet sich gegenüber den klassischen Kulturkampfstaaten eine Phasenverschiebung ab, die sich stärker an *Italien* orientierte, wo die Auseinandersetzung mit der Romkirche eindeutig durch den Einigungs- und – damit verbunden – einen langsamen

4 Ebd., 165 Anm. 3.

5 Diplomatische Dokumente der Schweiz 1848–1945, Bd. 3, 7. Bericht Hammers an den schweizerischen Bundespräsidenten, Berlin, 23. 2. 1873.

Modernisierungsprozeß bestimmt war. Einigung bedeutete in Italien bekanntlich die Beseitigung österreichischer Vormacht und des Staatenpluralismus: im Unterschied zu Deutschland entstand südlich der Alpen kein Bundesstaat mit einer Vormacht, sondern ein zentralisierter Einheitsstaat. Einen religionspolitischen Durchbruch hatten zu Beginn der 1850er Jahre im Königreich Sardinien die nach dem Grafen Siccardi benannten Gesetze geschaffen, welche u. a. die kirchliche Gerichtsbarkeit beseitigten, eine staatliche Kontrolle hinsichtlich der religiösen Feiertage und der Handänderungen zugunsten geistlicher Institute herbeiführten. 1855, also bereits unter dem Ministerium des Grafen Cavour, kam die Aufhebung der kirchlichen Kongregationen hinzu, die nicht soziale Aufgaben erfüllten: ihr Eigentum wurde vom Staat einer sog. *Cassa ecclesiastica* zugewiesen, aus welcher vor allem schlecht besoldeten Pfarreien finanziell aufgeholfen werden konnte. Man mag diese Gesetzgebung als antizipierten Kulturkampf bezeichnen – doch holten sie Bestimmungen nach, die anderswo (beispielsweise in Österreich) schon in der Zeit des aufgeklärten Absolutismus Rechtswirklichkeit geworden waren. Das Königreich Sardinien war von der Reformwelle bisher eben kaum erfaßt worden – da mußte einiges nachgeholt werden.

Um aber auf das Tessin zurückzukommen: hier hat die in Bedrängnis geratene liberalradikale Regierung sich in den Jahren des »Pronunciamento« und der damit verbundenen kirchlichen Gesetzgebung des Jahres 1855, der »*Legge civile ecclesiastica*«, absichern können. Ein umfassendes Paragraphennetz unterstellte jede geistliche Aktivität der staatlichen Kontrolle. Ausländer, deren Recht auf Amtsausübung jederzeit rückgängig gemacht werden konnte, fanden sich zusätzlich eingeschränkt. Vom Placet abhängig waren überdies alle Verlautbarungen des Heiligen Stuhls und der Bischöfe. Das fiel ins Gewicht, weil der Tessin keiner einheimischen Episkopatsgewalt, sondern den Diözesen von Mailand und Como unterstand. Den Kirchgemeinden kam die Wahl der Pfarrer und das Recht auf Veräußerung des Kirchenbesitzes zu. Das war nun das wohl umfassendste Gesetz in dieser Hinsicht: es trug weit mehr als die Gesetzgebung Siccardis, durch die es vermutlich mit angeregt worden war, Kulturkampfcharakter. Außerdem ist es gekennzeichnet durch klare Abgrenzungen gegenüber Italien, und dieser Grundzug verstärkte sich im Entscheidungsjahr 1859, als der Krieg in Oberitalien die Grundlage für die italienische Einheit schuf. Der Schweizer Bundesrat reagierte prompt, indem er – noch während des Krieges – einseitig und von sich aus den Kanton Tessin aus dem Diözesanzusammenhang mit Mailand und Como löste, ohne ihn freilich – was außerhalb seiner Kompetenzen lag – in eine eigene Diözese umzugestalten oder einem schweizerischen Bischof zuzuweisen. Doch war es angesichts des Zusammenbruchs der österreichischen Herrschaft über die Lombardei und der Schaffung eines italienischen Nationalstaates wichtig, die schweizerische Eigenständigkeit des Tessins auch kirchenrechtlich zu markieren und gegen Irredentismen jeder Art abzuschirmen. Im übrigen hielt sich das System des liberalen Radikalismus im Tessin bis zur Zeit des Kulturkampfes und war in seiner letzten Phase belastet durch eine fast hektische gesetzgeberische Aktivität gegen angebliche oder wirkliche politische Betriebsamkeiten der Geistlichkeit – und eben dies führte in den Wahlen von 1875 einen Rückschlag herbei, der im Zeichen der »*Aera Respini*« eine maßvoll konservative Restauration anbahnte. Das Kirchengesetz von 1886, die »*Legge sulla libertà della Chiesa cattolica e sull'amministrazione dei beni ecclesiastici*«, räumte dann der Kirche weitgehende Freiheiten und Befugnisse der Selbstverwaltung ein. Auch in Bern war man zeitweilig froh über dieses Regime. Bellinzona bot nämlich in den diffizilen Verhandlungen mit dem Vatikan seine vermittelnden Dienste an, die dem Ausgleich zugute kamen.

Zwischen dem Kulturkampf im Tessin und der Kirchenpolitik Italiens vor und nach der Einigung bestand – sehr im Unterschied zu Deutschland und der deutschen Schweiz – insofern eine wesentliche Übereinstimmung, als es in den italienischsprachigen Gebieten zwar einen recht virulenten Antiklerikalismus gab, aber keinen Alt- oder Christkatholizismus,

natürlicherweise – denn für Staats- oder Kulturitaliener war es schwierig, gegen ›Rom‹ zu sein. Der Konfliktstoff des geeinten Italiens mit dem Vatikan aber lag nicht in irgendwelchen Kulturkampfartikeln begründet, wohl aber im Willen, Rom als Hauptstadt und krönenden Schlußstein dem vollendeten Bauwerk der Nation einzufügen. Kurz vor seinem Tode konnte Cavour im Winter 1860/61 folgende Vorstellungen in die Verhandlungen einbringen: Der Papst wird als Souverän anerkannt, auch ohne Territorium; ihm wird der Vatikan mit Umgelände sowie eine reiche finanzielle Entschädigung zugesprochen, ebenso die Freiheit des Konklaves gewährleistet, natürlich auch der freie Zugang der Gläubigen zu ihm. Im übrigen sollte die Formel »Freie Kirche im freien Staat« gelten – also freie und staatlich unbeeinflusste Ausbildung der Priester auf ihren Seminarien, Verzicht der Regierung auf jedes Ernennungs- und Präsentationsrecht von Bischöfen und Priestern, staatlich unkontrollierte Ausübung des Predigtamtes, dagegen wiederum Ausschließung des kirchlichen Einflusses von den staatlichen Hochschulen. Cavour wollte somit nicht nur den Kirchenstaat auflösen, sondern der Kirche auch wirklich etwas bieten. Er schrieb im Januar 1861 an einen Mitarbeiter: »Quant à la question de Rome vous connaissez ma manière de voir. Plus j'y réfléchis plus je demeure convaincu qu'on obtiendra jamais du Pape la moindre concession comme Souverain, si ce n'est en accordant à l'église une grande liberté d'action«⁶. Und er fügt hinzu, die Politiker könnten die von ihm ins Auge gefaßte Lösung je nachdem beschleunigen oder hemmen, aber auf die Dauer nicht verhindern. Die Verhandlungen ließen sich zunächst günstig an, brachen sich dann aber am Widerstand der schroff antiliberalen Gruppe um den Kardinal-Staatssekretär Antonelli: die endgültige Absage erteilte der Papst im März 1861, mit Erklärungen, deren Tenor bereits den des drei Jahre später verkündeten Syllabus vorwegnahm. Den Untergang des Kirchenstaates konnte er nicht verhindern. Das vom Staate nach der Besetzung Roms einseitig erlassene »Garantiesgesetz« (die »legge delle garantigie«) beruht gleichwohl auf dem Konzept der Freien Kirche im Freien Staat. Fast sechzig Jahre später bildete es den einzig dauerhaften Erfolg der Diktatur Mussolinis, den Ausgleich mit dem Vatikan im wesentlichen auf der Basis der Vorschläge Cavour erreicht zu haben. Einstweilen aber blieb der Bruch mit dem ›Gefangenen im Vatikan‹, wie Pio nono sich nannte, perfekt, das ›Non possumus‹ klare Maxime, wenn auch das ›non expedit‹ mit dem Wahlboykott gemäß der Formel ›né eletti, né elettori‹ dem Katholizismus ins eigene Fleisch schnitt und einer Säkularisierung der italienischen Politik Vorschub leistete. Immerhin vermied die Regierung der ›Destra‹ den offenen Kulturkampf, und das Garantiesgesetz (1871), das von der Linken als zu weitgehend bekämpft worden war, erwies sich nach den Worten des Italienhistorikers Rudolf Lill als »Werk hoher politischer Weisheit«, das bei aller scheinbaren Unversöhnlichkeit der Gegensätze einen ›modus vivendi‹ ermöglichte⁷.

Frankreich wiederum wies in seinen Konfrontationen zwischen Staat und Kirche einen eigenen Rhythmus auf. Die entscheidende Etappe stellte zweifellos die Französische Revolution dar, deren Kirchenpolitik und Kirchenverfolgung eine Mittelstellung zwischen aufgeklärtem Absolutismus und Kulturkampf markiert: Einerseits durchgreifender als jener, wiewohl im Ansatz ähnlich – Griff des Staates nach den Kirchengütern und den Bischofsernennungen, Besserstellung des niederen Klerus auf Kosten der bisher favorisierten hohen Feudalgeistlichkeit, Verbürgerlichung des Episkopats; andererseits sehr viel blutiger und verfolgungssüchtiger als der Kulturkampf, weil synchronisiert mit einer gewaltigen Revolution, während die Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts sich vor dem Hintergrund innenpolitischer Ruhe abspielten. Bezeichnend aber, daß die Revolution auch das in den Kulturkämpfen Deutschlands und der Schweiz charakteristische *Zweikirchenprinzip* antizipierte: staatsreuer und konstitutionel-

6 La Questione Romana negli anni 1860/61, vol. I, Nr. 117.

7 R. VON ALBERTINI, Handbuch der europäischen Geschichte Bd. 6, Stuttgart 1968, 402.

ler gegen eidweigernd romtreuen Klerus. (Zweikirchenprinzip natürlich unter Vorbehalt: nach dem Willen der Revolutionäre hätte es bei der einen, von Rom emanzipierten Nationalkirche – einer Art revolutionärem Gallikanismus – sein Bewenden haben müssen, wie dann im Kulturkampf eine altkatholische nationale Kirche das angestrebte Idealmodell war). Da der revolutionäre Staat seine Machtmittel mit ganz anderer Brutalität einsetzte als dies dann später geschah, waren die Folgen an Menschenopfern und Zerklüftung der Nation unendlich viel weittragender. Napoleon zog dann eine auf ihre Art souveräne Bilanz, indem er im Konkordat von 1801 die aufgeklärt-absolutistischen Elemente des Kirchenkampfes adaptierte und gewissermaßen grundgesetzlich verfestigte: Die katholische Kirche wurde (wie übrigens Protestantismus und Judentum auch) dem Staate integriert, verhielt sich strikt staatsloyal, die Bischöfe aber fungierten als die »violetten Präfekten«. Einzig die 1808 von Napoleon verordnete Gefangennahme des Papstes hat den Konflikt völlig überflüssigerweise erneuert und viele kaisertreue Katholiken in einen Gewissenskonflikt gestürzt. Mit dem Untergang des Empire waren die Möglichkeiten der Konfrontation durchgespielt; die Regierungen hatten die Macht der Kirche kennen und richtig einschätzen gelernt. Das Restaurationsregime stützte sich ganz auf diese; das Bürgerkönigtum Louis-Philippe lavierte zumindest vorsichtig; die 1848er Revolution blieb ein Zwischenspiel. Napoleon III. verhielt sich in seiner ersten Regierungsphase ganz klerikal, während das Second Empire nach 1860 auf einen kirchenpolitisch etwas liberaleren Kurs einschwenkte, im Blick auf die Infallibilität einen gewissen Pluralismus favorisierte, ohne prinzipiell die katholische Grundhaltung preiszugeben. Zur großen Krise aber führte die Niederlage von 1870/71 mit der als aufwühlendes soziales Erdbeben verstandenen Commune. Verschiedene Optionen standen nach dem Scheitern des Aufstandes offen – etwa die Hinnahme der Niederlage als Sieg und Überlegenheitszeugnis deutscher Wissenschaft und des Protestantismus, wie es Ernest Renan in einer damals viel beachteten Studie empfahl. Doch stand das französische Bürger- und Bauertum viel zu sehr unter dem Schock der gerade noch gebannten roten Gefahr; es verschrieb sich – wie schon nach 1848 – einem Rechtskurs traditionellen Mustern, und das hieß: einem royalistisch integralen Katholizismus. Damit verhielt sich Frankreich gegenüber Deutschland (und auch gegenüber der Schweiz) betont antizyklisch und bewußt antikulturkämpferisch. So beschirmte es zeitweilig die Opfer des bernjurassischen Kulturkampfes, bot vertriebenen Geistlichen aus der Grenzregion Unterschlupf und die Gelegenheit, durch heimliche Grenzübertritte in diesen schwer zu kontrollierenden Zonen ihren Pfarrgemeinden geistlichen Beistand zu leisten, auf das Risiko hin, von bernischen Gendarmen aufgegriffen zu werden.

Durch diese kirchenfreundliche Haltung sammelte das damalige Frankreich Sympathiepunkte bei den Katholiken aller Länder, sogar in Deutschland. Der Romkirche sei mit Gewalt ohnehin nicht beizukommen. Als sich der schweizerische Gesandte einmal mit dem französischen Außenminister Duc de Broglie besprach, erteilte ihm dieser eine kleine Lektion in Sachen kirchlicher Liberalismus. »Faites comme en Amérique, ignorez-la, laissez le pape faire évêque qu'il voudra et créer les évêchés qui lui plairont. Vous aurez de cette manière laissé les consciences libres, et vous entrerez dans la seule voie conforme à l'esprit moderne et au passé de la Suisse, la voie de la liberté«⁸. Allerdings ließ nicht einmal Frankreich dem Papst das Recht zur freien Schaffung von Bistümern, und die Schweiz verunmöglichte sie eben damals durch die Bundesrevision von 1874.

Anders hielten es freilich Holland und vor allem die angelsächsischen Länder, wo der Katholizismus zu jener Zeit ungehindert einen großen Aufschwung nahm. Zwei englische Kardinäle der römischen Kirche haben zuvor der anglikanischen Kirche angehört. Einer davon, Manning, vertrat die strikt infallibilistisch-ultramontane Linie. Der andere, John

8 STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 3), 296.

Henry Newman, stand Pius IX. und der Infallibilität distanzierter gegenüber und fand »seinen« Papst erst in Leo XIII., dem Überwinder des Kulturkampfes, der ihn denn auch mit dem Purpur auszeichnete. Was dem Katholizismus in England Vorschub leistete, war die innere Erschütterung des anglikanischen Staatskirchentums wie auch die Zuwanderung von Arbeitern und Priestern aus Irland. Allerdings baute sich auch hier der Gegensatz ultramontaner Kräfte und der mehr zu einem kirchlichen Liberalismus drängenden Exponenten um Lord Acton und sein Organ »The Rambler« auf. Konfliktansätze wurden aber überdeckt vom unverkennbaren Aufschwung, der seit der »Emancipation Bill« von 1829 und der Institutionalisierung der bischöflichen Hierarchie (1850) den englischen Katholizismus bestimmte.

Um aber zu *Frankreich* zurückzulenken: Ende der 70er Jahre flachte die katholische Welle ab, als Folge der zunehmenden Republikanisierung des Landes und seiner politischen Mentalität. Gambettas Kampfruf »Le cléricalisme, voilà l'ennemi!« wandte sich vor allem gegen die starke (und im Second Empire eher noch gestärkte) Stellung des Klerus im Unterricht. Gegen sie richtete sich nun die Schulgesetzgebung des Unterrichtsministers und alsdann Ministerpräsidenten Jules Ferry, die in die Jahre 1881/82 fällt und eine entscheidende Etappe der Laizisierung des Unterrichts darstellt. Sie koinzidiert, und das hat wohl seinen Grund, mit dem Kampf um den eidgenössischen Schulvogt. Allerdings setzte sich diesmal die staatliche Zentralisation durch. Säkularisierung der Schule als Voraussetzung der Säkularisierung des Staates gedieh geradezu zu einem Glaubensbekenntnis: Unentgeltlicher, obligatorischer und weltlicher Primarschulunterricht, dann aber auf Gymnasialstufe der damals sehr umstrittene Mädchenunterricht, welcher der traditionellen Rollenverteilung unter den Geschlechtern zuwiderlief. Schließlich hatten aus dem Aufsichtsorgan des »Conseil supérieur de l'enseignement« die Geistlichen zu verschwinden. Damit war eine längerfristige Entwicklung eingeleitet, die mangels Personal Zeit brauchte: daher auch die von Ferry geförderten »Ecoles normales« zur Lehrerausbildung. Ein weiterer wesentlicher Aspekt war die seit langem fällige Universitätsreform.

Es fehlte aber auch nicht an Gewaltanwendung, so gegen die Einrichtungen und Institute der Jesuiten und Kongregationisten. Das steigerte sich zu offenen Vertreibungen. Das Auffällige an diesem »französischen Kulturkampf«, wie Rudolf von Albertini die Ferry'sche Schulreform wohl zu Recht benennt⁹, besteht darin, daß er nicht mit dem deutschen oder schweizerischen synchron geht, sondern daran anschließt. Mit einiger Verspätung gegenüber Preußen begann auch in Frankreich die Zeit der Lehrer, »le temps des instituteurs« und damit die jugendbildnerisch ausgerichtete Emanzipation von der Kirche, gemäß dem Ferry'schen Slogan »établir l'humanité sans Dieu et sans roi«¹⁰. Die vergiftete Atmosphäre zwischen konservativ-monarchistischem Traditionalismus und linkem Radikalismus widerspiegelt sich in der Dreyfus-Affäre.

Knapp ein Vierteljahrhundert nach dem ersten französischen Kulturkampf gab es 1904/05 einen zweiten, oder besser: ein Nachspiel, das in dem Gesetz der Trennung von Staat und Kirche vom 9. Dezember 1905 gipfelte. Es stand im Zeichen des Ministerpräsidenten und Kultusministers Emile Combes (übrigens eines ehemaligen Seminaristen), verankerte die Gewissens- und Kultusfreiheit, zugleich aber die Privatisierung der Kirchen, die ihrer Subventionen verlustig gingen – eine Schädigung, die von Pius X. prompt mit der Enzyklika »Vehementer Nos« aufs schärfste verurteilt wurde. Die Zeiten des von Leo XIII. stets respektierten »modus vivendi« zwischen Kirche und Republik waren vorüber; schon vor der »Séparation« war das Verbot der Neugründung religiöser Assoziationen erfolgt und gegen die von den Kongregationen noch unterhaltenen »freien« Schulen entschieden durchgegriffen.

9 ALBERTINI, Geschichte (wie Anm. 7), 241.

10 Jean-Marie MAYEUR, Les débuts de la IIIe République, Paris 1973, 112.

worden. Das schnitt tief, und von daher begreift sich auch, daß dann im Ersten Weltkrieg der Vatikan – bei aller äußerlich korrekten Neutralität – innerlich doch mehr mit den Zentralmächten sympathisierte, die mittlerweile wieder enger zu der auch die katholische Kirche einbeziehenden Verbindung von Thron und Altar zurückgefunden hatten.

Der deutsche Kulturkampf, von dessen Ausbruch zu Beginn dieser Ausführungen die Rede war, hatte kaum ein Jahrzehnt gedauert. Ich darf ihn hier wohl in den Umrissen als bekannt voraussetzen. Er spielte sich auf den Ebenen des Reiches wie der Einzelstaaten ab, hier allerdings mit sehr unterschiedlicher Intensität, je nach der Virulenz der Gegensätze und ihrer Vorkämpfer. Leider besteht, trotz der Bedeutung des Themas, keine moderne Gesamtdarstellung, die nach der Zugänglichmachung bzw. Wiederzugänglichkeit der Akten im Vatikan und der ehemaligen DDR dringend not täte. Für einzelne Bundesstaaten gibt es sie, doch bei weitem nicht für alle. Bemerkenswert ist da Josef Beckers 1973 erschienenes Buch über das Großherzogtum Baden mit dem Haupttitel »Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf«. Ansonsten ist man auf die aus den 1960er Jahren stammenden Darstellungen von Erich Schmidt-Volkmar und auf den 4. Band (1969) der monumental Deutschen Verfassungsgeschichte seit 1789 von Ernst Rudolf Huber angewiesen, die vor allem die gesetzgeberischen Maßnahmen thematisiert; sie könnte noch durch diverse einzelstaatliche (in der Schweiz auch kantonale) Untersuchungen angereichert werden. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang die Monographie von Manfred Scholle, *Die preußische Strafrecht im Kulturkampf 1873–1880*, Marburg 1974.

Die entscheidende Zäsur, die der Papstwechsel des Jahres 1878 als Auftakt zum Frieden mit sich brachte, wurde von Rudolf Lill, der zuvor schon eine vatikanische Aktenpublikation in die Wege geleitet hatte, in seiner Monographie »Die Wende im Kulturkampf« (Tübingen 1973) untersucht, und Christoph Weber hat in wichtigen, weiterführenden Untersuchungen daran angeschlossen. Beide Forscher konnten zeigen, daß die Diplomatie Leos XIII. eher versuchte, die verbündete Zentrumsparterie der Katholiken zurückzubinden und dafür den Weg der diplomatischen Kontakte mit dem Kanzler vorzog. Andererseits hatten große Depression und Anschwellen der Sozialdemokratie Bismarcks Bündnis mit den Nationalliberalen erschüttert; die Wende nach rechts und zum Konservatismus, die er gegen Ende der 70er Jahre vollzog, war bei Aufrechterhaltung des Kulturkampfes in bisheriger Härte schwer zu vollziehen, zumal der Katholizismus längerfristig eben doch nutzbringendes gesellschaftserhaltendes Potential enthielt. In diesem Zusammenhang von Bedeutung ist die in den 1870er Jahren allenthalben aufblühende katholische Presse (im Zusammenhang mit den Parteien, doch auch unabhängig davon), die z. T. erhebliche Rückstände nachholte und deren Untersuchung sich im einzelnen lohnen würde.

Ebenfalls von Lill und seinem Turiner Kollegen Francesco Traniello herausgegeben ist die gegenwärtig jüngste Publikation zu unserem Themenkomplex, der aus Trienter Kongreßakten zusammengestellte Band »Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern« (Berlin 1993), der im Jahr zuvor schon in italienischer Fassung (»Il Kulturkampf in Italia e nei paesi di lingua tedesca«) in Bologna (1992) herausgekommen ist. Hier finden wir wenigstens skizzenhaft einen Abriss »Der Kulturkampf in der Cisleithanischen Reichshälfte der Habsburgermonarchie« von Karl Vocelka – dankenswert und hoffentlich ein Auftakt zu einer umfassenderen Darstellung.

In Österreich war der Ausgangspunkt insofern ein spezifischer, als das bereits erwähnte, 1855 im Zeichen des Neoabsolutismus und der Reaktion geschlossene Konkordat mit dem Hl. Stuhl diesem vor allem auch unterrichtspolitisch sehr weitreichende Kompetenzen einräumte, so daß dies Übereinkommen von vornherein die Opposition aller liberalen Kreise auf sich zog. Diese fanden sich bestätigt und bestärkt durch die politischen wie militärischen Niederlagen der Habsburgermonarchie zwischen 1859 und 1866, die deren Reform- und

Modernisierungsunfähigkeit augenscheinlich werden ließen. Das war ein Kristallisationspunkt des Disputs, und die Lösung bestand in einem Kompromiß, der 1868 das Konkordat durch diverse Gesetze durchlöchernte, aber doch noch nicht formal außer Kraft setzte. Erst das Infallibilitätsdogma gab den Anlaß zur förmlichen Konkordatsaufhebung, weil dadurch die rechtlichen Grundlagen der Vertragspartnerschaft beseitigt worden seien. Wie sich das dann im einzelnen umsetzte, zeigen speziellere Untersuchungen über den Kulturkampf im Salzburgerland oder in Tirol¹¹.

Was aber *Ungarn* betrifft, so belegt die Monographie von Moritz Csáky (Der Kulturkampf in Ungarn, Graz-Köln 1967), daß der Kampf sich vor allem auf legislatorischer Ebene abspielte, ohne die Volksmassen wirklich zu berühren. Eine Ausnahme mag hier das Mischengesetz von 1868 sein mit der um sich greifenden Praxis der Wegtaufen, d. h. dem Usus, daß entgegen den Vorschriften Säuglinge von den Pfarrern der einen oder anderen Konfession in förmlichem Konkurrenzkampf vorweg getauft wurden. Aber das waren mehr nur Begleiterscheinungen, so daß nach Ansicht des ungarischen Ministerpräsidenten Banffy in Ungarn überhaupt kein Kulturkampf stattfand. 1895 wurden Konfessionsfreiheit und Gleichstellung der israelitischen Religion gesetzlich verankert.

Ein zeitgeschichtlich wichtiges Begleitproblem des Kulturkampfes war dessen Verarbeitung in den damaligen Medien, und dazu gehörte auch die Literatur. Diese Thematik ist für Österreich in der Monographie von Peter Horwath (Der Kampf gegen die religiöse Tradition: Die Kulturkampfliteratur Österreichs 1780–1918, Bern-Frankfurt/M 1978) sorgfältig und – wie der Zeitrahmen zeigt – unter Rückblendung bis auf die josephinische Zeit untersucht worden. Fast alle dieser literarischen Aktualisierungen bis hinab zu dunkeln Jesuiten- und Klostersgeschichten von häufig kriminalistischem Einschlag sind heute verblaßt; damals aber gewannen sie durch die Erfolgsdramen der Bauernfeld und vor allem Anzengruber weites Echo: der heimtückische Geistliche (dem gelegentlich ein weltoffener liberaler gegenüberstand) wurde zum Topos, vergleichbar dem zynischen Kapitalisten in der Klassenkampfliteratur. Das setzte sich über die Feuilletons der Zeitungen nach unten fort; eine systematische Verwertung solcher Quellenbestände böte sicherlich noch interessante Ausbeuten.

Die Kulturkampfzeit und die Abwehr gegen gesetzliche Repressionen aller Art aktivierte auch die Volksfrömmigkeit und zeigte, wie erstaunlich viel davon noch in den unteren Volksschichten vorhanden war. Dieses von der volkskundlich-sozialpsychologischen Forschung noch vor der historischen erfaßte Phänomen ist relativ früh schon von Iso Baumer für den Berner Jura erforscht worden, für Deutschland dann auch von einer Arbeitsgruppe um Wolfgang Schieder und von dem Engländer David Blackburn (Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf, Nr. 81 der Vorträge des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Wiesbaden-Stuttgart 1987). Gerade dieser Zusammenhang macht deutlich, daß der Kulturkampf – wie schon Virchow polemisch vermerkte – eine Begleiterscheinung jenes Modernisierungsprozesses darstellte, der bestimmt war, religiöse Gewohnheiten und Brauchtümer allmählich einzuebnen; er erfaßte, durch die Industrialisierung gefördert, in der zweiten Jahrhunderthälfte auch entlegene Regionen. Daher denn auch der Kampf vieler Geistlicher um die Sonntagsheligung, als der letzten Bastion einer religiösen Einkehr – nachdem die katholischen Feiertage ohnehin großenteils der Säkularisierung zum Opfer gefallen waren. Dennoch erscheint mir die These, der Kulturkampf sei ein vom Unternehmerliberalismus und anderen Führungsgruppen vorantriebener Ablenkungskampf gewesen, um das Volk über die mit der ökonomischen Depression um sich greifende Misere hinwegzutäuschen, zu konstruieren. Er störte vielmehr ruhige Bevölkerungen auf und drohte das katholische

11 Harald GNILSEN, *Ecclesia militans Salsburgensis. Kulturkampf in Salzburg 1849–1914*, Wien/Salzburg 1972 (Diese Monographie ist von Polemik gegen Liberalismus und Sozialdemokratie durchsetzt); Josef FONTANA, *Der Kulturkampf in Tirol*, Bozen 1978.

Industrieproletariat den religiösen Bindungen zu entfremden. Das aber lag nicht im Interesse eines an »law and order« gewöhnten Unternehmertums. Gewiß wäre dieser wichtige Aspekt am Beispiel einzelner Unternehmer zu exemplifizieren und auch der Frage nachzugehen, wieweit und wo die Kulturkämpfe wirklich große Teile der Bevölkerung in Bewegung setzten. Dazu gehört auch das von der Forschung höchstens marginal angegangene (und mangels Quellen auch schwer zu ergründende) Problem der Frauen im Kulturkampf, deren Aktivität sich manchmal (so im Berner Jura) bis zu Handgreiflichkeiten gegen die »intrus« (d. h. die von der Regierung eingesetzten christkatholischen Staatspfarrer) steigerte, und die mitunter den zögernden Männern den Rücken stärkten.

Wie aber stand es um die historische Bewertung der Auseinandersetzung durch prominente Zeitgenossen? Von den Urteilen Segessers und Jacob Burckhardts sehe ich hier ab, weil ich sie schon anderswo zitiert habe und mich nicht über Gebühr wiederholen möchte. In einem brieflichen Urteil über den Kulturkampf schrieb Johannes Janssen – damals der berühmteste katholische Historiker Deutschlands: »Es wird mir immer klarer, daß der »große Staatsmann« einen doppelten Beruf hat: den Protestantismus als Häresie zu stürzen und den Liberalismus um allen Einfluß zu bringen«¹². Wenn hier auch Wunschenken anklingt, so ist doch richtig gesehen, daß der Katholizismus als politische Partei den Kampf besser überstand als der davon nicht betroffene und abwartende Protestantismus; und ferner, daß nicht der Liberalismus die freigewordenen sozialen Kräfte an sich zu ziehen vermochte, sondern weit eher die damals rasch wachsende Sozialdemokratie. Auch das Polentum ging bekanntlich gewissermaßen gestärkt aus den Repressionen der Auseinandersetzung hervor. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, der große Gräzist, der selber einem jener polnischen Grenzgebiete entstammte, das dann Deutschland 1918 verloren ging, beklagt in seinen »Erinnerungen«, daß für die Menge des polnischen Volkes deutsch und ketzerisch zusammenfiel. Dem wäre nur durch eine zielbewußte katholische Ostsiedlung zu steuern gewesen, meint er; aber dafür bestand gerade im Süden kein Interesse. Zweifellos hat der Kulturkampf die nationalen Minoritäten gestärkt, auch im französischsprachigen Lothringen. – Die gleiche Erfahrung mußte übrigens auch das zaristische Rußland machen, das sich auf eine kulturkampffähliche Unterdrückung der polnischen Geistlichkeit eingelassen hatte, ohne ihrer Herr zu werden. Versuche, das Verhältnis zum Vatikan zu normalisieren – wie sie im Falle Deutschlands dann doch gelangen – scheiterten in St. Petersburg am Widerspruch der Orthodoxie.

Für Bismarck war der Kulturkampf eine Episode, die aber fortan seine Politik durch die Opposition des Zentrums, die er selber heraufbeschworen hatte, erheblich belastete. Der Abbau war – wie eine 1989 als Buch erschienene Dissertation von Anselm Verbeek »Die Kölner Bischofsfrage und die Beilegung des preußischen Kulturkampfes« zeigt – schwieriger als die Entfesselung. Zudem blieb das Ergebnis kontraproduktiv. Als der Erzbischof von Gnesen und Posen, Graf von Ledochowski, im Zuge der Auseinandersetzung verhaftet, dann ausgewiesen, vom Papst aber ostentativ zum Kardinal erhoben wurde, blieb die Diözese verwaist, der Klerus sich selbst überlassen. Wilamowitz zitiert einen polnischen Kaplan, der ihm sagte: »Es lebbe das Kulturkampf, kein Erzbischof, ich kann machen, was ich will.« – Und viel später meinte ihm gegenüber ein Vikar: »Wir müssen Bismarck dankbar sein; er hat uns gezwungen, mehr zu lernen: nun sind wir den Amtsbrüdern in Rußland und Galizien überlegen«¹³. Das bezog sich auf eines der preußischen Maigesetze von 1873, die Vorbildung und Anstellung von Geistlichen betreffend. Man sieht an diesem Beispiel, daß es zu einfach wäre, den Kulturkampf als Niederlage des Staates hinzustellen – beide Teile mußten zurück-

¹² Johannes Janssens Briefe, hg. v. Ludwig Freiherrn von Pastor, Bd. 2, Freiburg i. B. 1920, 16: An Georg Welty, 25. 12. 1874.

¹³ Erinnerungen, Leipzig 1928, 32–33. Zu Lothringen: Brigitte Favrot, *Le gouvernement allemand et le clergé catholique lorrain de 1890 à 1914*, Wiesbaden 1981/Metz 1980.

stecken; in manchen Bereichen (z.B. der Zivilehe, im Schulbereich oder der Tätigkeit bestimmter Orden) setzte sich der Staat durch. Die Frage, ob diese Veränderungen sich nicht ohnehin und ohne Kampf hätten durchsetzen lassen, mag offenbleiben. Der Historiker muß den Ereignisablauf nun einmal so akzeptieren, wie er sich abgespielt hat; er darf und soll ihn interpretieren, auch kritisieren; nachträglich abändern aber kann er ihn nicht.

Damit ist streng wissenschaftlich auch die Erwägung hinfällig, ob es nicht wieder einmal Kulturkämpfe geben könnte. Vor zwanzig oder dreißig Jahren hätte man sie wohl rundweg verneint. Seither aber haben sich Tendenzen abgezeichnet, Verhärtungen und Gegensätze, die sie nicht mehr als völlig absurd erscheinen lassen. Man mag sogar gewisse und nicht nur äußerliche Analogien des gegenwärtigen Pontifikates zu demjenigen Pius IX. sehen: zuerst eine befreiende Öffnung – man denke an 1846 oder an Johannes Pauls II. Anteil an der Überwindung der kalten Kriegsfronten – dann aber doch eine gewisse Rückwendung und Erstarrung, gegenwärtig freilich im weltweiten Kontext des Aufbruchs fundamentalistischer Kräfte. Das gab es zu jener Zeit nicht, ansatzweise allenfalls in den Repressionen des Modernismustreites. Aber von einer Expansion des Islam war vor hundert Jahren nicht die Rede, im Gegenteil: der westliche Imperialismus triumphierte weltweit. Auch sonst gewichtige Differenzen: Die heutigen Spannungen verbleiben da, wo sie sich abzeichnen – beispielsweise in der Churer Diözese –, im innerkirchlichen und laikalen Bereich, ohne daß der Staat eingriffe. Das ist ein wesentlicher, ja entscheidender Unterschied. So sind es doch mehr nur äußere Entsprechungen, zumal ›Kultur‹ mittlerweile ja auch aufgehört hat, jene festumrissene Größe darzustellen, für die man sie im vorigen Jahrhundert noch hielt. Ob das, was sich heute noch dafür ausbitt, wirklich stark genug ist, um einen Kulturkampf zu motivieren – das steht dahin.

VICTOR CONZEMIUS

Der Kulturkampf in der Schweiz – Sonderfall oder Paradigma?

Der Begriff des »Kulturkampfes« ist ein polemischer¹. Er weckt Reaktionen verschiedenster Art. Eine davon ist die irritierte Rückfrage: Was ist denn das für eine Kultur, die Enteignungen im großen Stil betreibt, die willkürliche Absetzung von Bischöfen und Pfarrern vornimmt, die zum Schutz einer Minderheit den Einsatz von Bajonetten rechtfertigt, dadurch einer Mehrheit Gewalt antut und schließlich in die Verfassung diskriminierende Bestimmungen gegenüber einer bestimmten konfessionellen Kultur aufnimmt und auf ein Jahrhundert hin festschreibt? Es wäre zu einfach, diesen Konflikt auf einen abgrundtiefen Haß etwa des preußischen Protestanten Bismarck gegenüber der katholischen Kirche zurückzuführen, wie es zum Beispiel in der *Enciclopedia Cattolica* von 1951 geschieht².

»Kulturkampf«: »Hinter diesem Namen verbarg sich, durchgeführt vom Kanzler Bismarck, eine harte gesetzliche und polizeiliche Verfolgung der katholischen Kirche in Deutschland und speziell in Preußen: Ursachen kann man nur auf die persönliche Politik Bismarcks, eines harten Verfechters der »Staatsraison«, der vom freimaurerischen Liberalismus, vom antirömischen Germanismus und vom Protestantismus unterstützt wurde, zurückführen.« Eine solche Erklärung befriedigt nicht. Bismarck mag für den Konflikt in Preußen verantwortlich sein, den Kulturkampf in der Schweiz und andernorts hat er nicht heraufbeschworen. Es war keineswegs blindwütiger Haß auf die katholische Kirche, der hier den Kulturkampf auslöste. Um welche Kultur ging es überhaupt in diesem Kampf?

Rudolf Virchow, der berühmte Pathologe und Anatom, der als Führer der liberalen Fortschrittspartei den Ausdruck Kulturkampf anlässlich der Diskussion eines Gesetzesentwurfs im preußischen Landtag am 17. Januar 1873 über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen prägte, stellt folgende Diagnose. In einem historischen Überblick rechtfertigt er staatliche Kontroll- und Schutzmaßnahmen gegenüber der katholischen Kirche. Der Gedankenduktus ist folgender: Die Kirche war einmal Trägerin der gesamten Kultur. Durch ihre einseitige dogmatische Entwicklung hat sie sich jedoch vom kulturellen Fortschritt abgespalten, der von den Klerikern auf die Laien überging. Dieser Regreß gipfelte im absonderlichen Ultramontanismus. Er führte zur Verkümmern des Papsttums und des Kardinalskollegiums zu rein italienischen Institutionen. Im Grunde gehe es darum, die neue, mit der Wissenschaft verbundene laikale Kultur gegen den Machtanspruch der klerikalen Hierarchie zu verteidigen

1 Einen Überblick über die Begriffsgeschichte und die Abläufe des Kulturkampfes in Europa gibt Gerhard BESIER in seinem Artikel, in: TRE 20, 1990, 209–230.

2 Augusto MORESCHINI, in: *Enciclopedia Cattolica* 7, 1951, 756–762; heute ist der Terminus so allgemein rezipiert, daß er auch für die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat in Italien gebräuchlich ist. Vgl. Daniele MENOZZI, *Chiesa e società in Italia durante il Kulturkampf*, in: *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione*, Turin, 1993, 107–135. – Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hg. v. Rudolf LILL und Francesco TRANIELLO (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Institutes in Trient 5), Berlin 1993.

und die Verweltlichung, d. h. die Befreiung des Staates von kirchlich-klerikaler Bevormundung voranzutreiben³.

Kaum ein radikaler Politiker in der Schweiz hätte dieser Diagnose und dem ihr zugrunde liegenden Geschichtsbild widersprochen. Entsprechende Ängste waren eifrig geschürt worden. Es waren vor allem Katholiken, Männer aus dem Raum der Kirche, die zu den am meisten bekümmerten Warnern vor der Einschnürung von Wissenschaft und Kultur durch dogmatische Festlegungen gehörten. Auf hoher theologischer Ebene besorgte dies der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890), eine wissenschaftliche Referenz unter Theologen; auf der Ebene landläufiger Publizistik die Redaktoren und Zeitungsschreiber, die sich auf der Höhe der Zeit wähnten.

Bei den Schweizer Radikalen katholischer Herkunft trat zur Bekümmernis um die gefährdete Kultur noch eine andere Sorge hinzu, die Bekümmernis um die wahre Kirche. Sie ist es, die dem schweizerischen Kulturkampf seine besondere Note und Schärfe verleiht. Es ist eine Sorge, die nicht erst aus der Zeit des Syllabus (1864) und der Agitation um das Erste Vatikanische Konzil herrührt. Sie hat eine längere krisengeschüttelte Vorgeschichte, die man als Kulturkampf »avant la lettre« bezeichnen kann. Es geht hier um den Kampf für die »reine und ächte katholische Kirche« gegen den Romanismus.

Zu den treibenden Kräften gehörten die Diözesankonferenz⁴, das staatliche Kontrollorgan des Bischofs von Basel, in dem katholische Radikale die Mehrheit besaßen, die Regierung des Kantons Solothurn sowie Einzelpersonlichkeiten wie der Berner Staatsrechtslehrer Walter Munzinger und der Aargauer Regierungsrat Augustin Keller. Sie klärten die Reformierten über die Zustände in der römisch-katholischen Kirche auf, sie legten dar, was geschehen müsse, um die römischer Manipulation und Willkür ausgesetzte Kirche der Schweiz zu einer echt vaterländischen umzuformen. Das Instrumentar, der Hebel, der diese Umwandlung in Bewegung setzen konnte, war das Staatskirchenrecht. Es entsprach in gut zwinglianischer Tradition dem landeskirchlich organisierten Kirchenregiment der Reformierten, hatte aber ebenbürtige Entsprechungen im katholischen Raum in der theoretisch vertretenen und praktisch beanspruchten Kirchenhoheit des Staates. Hinter dem, was sich als massiver Eingriff staatlicher Organe ins Kirchenwesen präsentierte, verbarg sich somit keine grundsätzliche Feindseligkeit, sondern stand ein positiver Kirchentraum, eine bestimmte Auffassung von Kirche.

Unser Beitrag versucht, diese Kirchenvision als auslösendes und spezifisches Moment des Kulturkampfes in der Schweiz näher zu umreißen. In seinem großen, man darf sagen meisterlichen Kulturkampfbuch hat Peter Stadler⁵ nicht nur das Experiment einer liberalen Gegenkirche zur katholischen Romkirche herausgearbeitet. Er hat auch die geistesgeschichtlichen Komponenten der Vorgeschichte dieses Experiments miteinbezogen. Eigenartigerweise bestehen jedoch auf römisch-katholischer Seite Schwierigkeiten, diese Vorgänge einzuordnen. Meine eigenen Untersuchungen zum Themenkreis Christkatholizismus, die teilweise bis zu

3 Zitiert nach Georg FRANZ, Kulturkampf, Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des preußischen Kulturkampfes, München 1954, 11 ff.

4 Vgl. Markus RIES, Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828) (Münchener Kirchenhistorische Studien 6), Stuttgart–Berlin–Köln 1992.

5 Peter STADLER, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis, 1848–1888, Frauenfeld 1984. Zusammenfassend: DERS., Zur Problematik des Kulturkampfes in der Schweiz, in: Staat und Gesellschaft im politischen Wandel. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt, hg. v. Werner Pöls, Stuttgart 1979, 252–279. – DERS., Ohne Sieger und Besiegte. Eine wechselseitige Emanzipation, in: Schweizer Monatshefte 64, 1984, 323–332.

30 Jahren zurückliegen⁶, haben zu keiner weiteren Beschäftigung mit dieser Thematik angeregt, obwohl es noch zahlreiche offene Fragen gibt. Ein Aufsatz von Urs Altermatt über den Kulturkampf als Modernisierungskrise erwähnt nicht einmal die Christkatholiken, die übrigens im ganzen Buch »Katholizismus und Moderne« nicht vorkommen⁷. Das ist um so eigenartiger, weil es im Schweizer Katholizismus deutscher Zunge heute Positionen gibt, die Postulate katholischer Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts aufgreifen, zumindest den gleichen Zungenschlag haben und in unseren Tagen vorschnell und ungeprüft als Artikulationen freien schweizerischen Ortskirchenbewußtseins wahrgenommen werden.

Drei Bemerkungen schließen diese Einleitung ab. Der Kulturkampf ist kein gesamtschweizerisches Phänomen, sondern die Angelegenheit einiger Kantone mit gemischt konfessioneller Bevölkerung. Der Bundesrat als oberste Exekutive verhält sich passiv. Er versucht die Extremisten zurückzuhalten, kann aber die Rechte der in den Auseinandersetzungen zu Schaden Gekommenen nur schlecht schützen. Einmal ist dem fast ausschließlich aus Reformierten zusammengesetzten Bundesrat das römisch-katholische Kirchenwesen fremd; dann fällt die Regelung kirchlicher Angelegenheiten in die Kompetenz der Kantone.

Zum anderen ist zu beachten, daß die Postulate der kirchlichen Reformbewegung nicht bloß durch die Brille der siegreichen ultramontanen Richtung gesehen werden dürfen. Eine Reihe umstrittener Fragen im dogmatischen und kirchenrechtlichen Bereich war vor dem Ersten Vatikanum (1869/70) durchaus offen; andere Problemkomplexe sind seither entweder innerhalb des römischen Katholizismus integriert worden oder tauchen als kirchliche Dauerbrenner auch heute immer wieder auf. Vor allzu eifertiger Verwerfung oder Vereinnahmung dieser reformkatholischen Auffassungen muß also gewarnt werden⁸.

Die dritte Vorbemerkung ist terminologischer Natur. Die Bezeichnung »liberale Katholiken« möchte ich möglichst nicht verwenden, da dieser Ausdruck besetzt ist durch eine vorwiegend in Frankreich und Italien beheimatete Richtung⁹. Sie unterscheidet sich von

6 Victor CONZEMIUS, Der schweizerische Bundesrat und das Erste Vatikanische Konzil, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 15, 1965, 204–227. – DERS., Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Christkatholizismus. Zur Entstehung der christkatholischen Pfarrei Olten, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 60, 1966, 112–170. – DERS., Katholizismus ohne Rom. Die Altkatholische Kirchengemeinschaft, Zürich, Einsiedeln, Köln, 1969. – DERS., Joseph Reinkens (1821–1896), in: Rheinische Lebensbilder 6, Düsseldorf 1970, 209–234. – DERS., Philipp Anton von Segesser, 1817–1888. Demokrat zwischen den Fronten, Zürich, Einsiedeln, Köln 1977, französische Übersetzung Paris 1991.

7 Urs ALTERMATT, Der Kulturkampf als Modernisierungskrise, in: Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 224–236.

8 Die herkömmliche Kirchengeschichtsschreibung der Schweiz (Karl MÜLLER, Theodor SCHWEGLER) hat diese Tatsache zu wenig berücksichtigt und die Reformströmungen in der Kirche der Schweiz z. T. verdrängt, z. T. ausschließlich negativ stigmatisiert. Einen Versuch in die entgegengesetzte Richtung stellt das Buch von Otto GILG dar: Christkatholizismus in Luzern, Luzern 1946. Doch hier werden diese Bewegungen aus ihrem zeitgeschichtlichen Gesamtrahmen gelöst und einseitig als Vorläufer des Christkatholizismus in Beschlag genommen. Die Vorgeschichte des Alt- oder Christkatholizismus auch und gerade in Deutschland ist praktisch unaufgearbeitet. Dabei besaß diese kirchliche Reformbewegung im 19. Jahrhundert kirchlich eine ungleich größere Bedeutung als der Deutschkatholizismus, über den eine Literaturschwemme existiert, die in keinem Verhältnis zu seiner geschichtlichen Bedeutung steht. (Vgl. dazu die Literaturangaben in den größeren theologischen Nachschlagewerken, bes. im TRE 8, 1981, 559–566.)

9 Victor CONZEMIUS, Les Foyers internationaux du Catholicisme libéral hors de France au XIXe siècle. Esquisse d'une Géographie historique, in: Les catholiques libéraux au XIXe siècle. Actes du colloque international d'histoire religieuse de Grenoble des 30 septembre au 3 octobre 1971, Grenoble 1974, 15–51, italienische Übersetzung in: I cattolici liberali nell'ottocento, hg. v. H. PASSERIN D'ENTRÈVES, Turin 1976, 15–53. – Einen neueren Überblick bietet mein Artikel Liberaler Katholizismus in TRE 21, 1991, 68–74.

ähnlichen Gruppierungen in der Schweiz vor allem durch ihre Distanzierung vom Staat. Hingegen ordnen Katholiken liberaler Orientierung in der Schweiz die Kirche dem Staat unter und machen diesen zum Vollzugsorgan ihrer Visionen. Lieber verwende ich für diese Richtung den Ausdruck katholische Radikale. Dies entspricht auch der geschichtlichen Genealogie des schweizerischen Radikalismus in den dreißiger Jahren, der aus dem Liberalismus hervorging und soziologisch aufstiegsbewußte Akademiker vor allem vom Lande umfaßte. Doch sind die beiden Strömungen nicht immer voneinander zu trennen.

Gemeinsam ist Liberalismus und Radikalismus der Gedanke der individuellen Freiheit¹⁰. Persönliche Freiheit und Religionsfreiheit gehören zum Kernbereich individueller Rechte; Eigentums- und Wirtschaftsfreiheit sind Entsprechungen im wirtschaftlichen Raum. Der Staat hat sie im Innern zu sichern und nach außen durch Wahrung nationaler Unabhängigkeit zu schützen. Die Losung des Liberalismus hieß »Freiheit und Eigentum« und nicht Gleichheit und Freiheit. Weitgehende Volksrechte duldeten er nicht, ja er bekämpfte sie. Als elitäre Mandatäre nahmen die Repräsentanten der Liberalen die Geschicke des Volkes in die Hand und ließen sich dessen Erziehung und Lenkung besonders angelegen sein. Folgerichtig unternahmen sie große Anstrengungen im Bereich von Schule und Wissenschaft. Die Hebung der Bildung war die Voraussetzung für die Ausübung politischer Rechte durch das Volk. So gerieten die Liberalen in Konkurrenz zur Kirche, die ein Erziehungsmonopol besaß, nicht um die Kirche aus der Schule hinauszudrängen, sondern um die Schule unter staatliche Kontrolle zu bringen, da allein der Staat eine treu vaterländische Erziehung der heranwachsenden Jugend verbürgte. Hier lag ein Zündstoff, der vorerst zu rhetorischen Prinzipiendeklamationen führte, zumal das Oberhaupt der katholischen Kirche im Ausland residierte. In der Praxis machte die Ausbildung von weltlichen Lehrern erst in der ersten Hälfte des Jahrhunderts langsame Fortschritte. In katholischen Gegenden war der Staat noch bis weit ins 20. Jahrhundert auf kirchliches Personal angewiesen.

Ein Konfliktpotential größeren Ausmaßes bot jedoch die Zuordnung von Kirche und Staat. Theorie und Praxis gingen in die Richtung des Staatskirchentums; das lange Ringen um das Zustandekommen des Bistums Basel (1828) und die extensiven staatskirchlichen Sicherungen, die die daran beteiligten Stände einbauten, belegen dies zur Genüge. Konflikte zwischen den kirchlichen Stellen, vertreten durch den Nuntius, den Bischof und seine kantonalen Kommissare, und den Organen des Staates waren an der Tagesordnung. Wenn man fragt, warum im reformierten Raum die Beziehungen weniger gespannt waren, so ist auf Grundsätzliches hinzuweisen¹¹. Hier besaß der Staat nicht nur das alte Schutz- und Aufsichtsrecht der Obrigkeit; er verfügte auch über das Reformationsrecht und übte das Kirchenregiment aus. Diese Praxis beruhte auf der Lehre vom allgemeinen Priestertum und in der besonders von Zwingli und Calvin vertretenen Auffassung, daß die kirchliche Gewalt von der Gemeinde komme. Der demokratischen Grundtendenz des politischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts stand das reformierte Landeskirchentum näher als die papalistisch-bischöfliche Struktur der katholischen Kirche. Vorwürfe über Protestantisie-

10 Eine vorzügliche Zusammenfassung bei Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte*, Bern 1992.

11 Vgl. Walter BLATTMANN, *Die Pfarrwahl durch die Gemeinde im Bistum Basel. Die rechtsgeschichtliche Untersuchung über die Entstehung der Pfarrwahlgesetze in den Kantonen Aargau, Solothurn, Bern und Baselland*. Zürich 1966. – Josef BRUHIN, *Die beiden vatikanischen Konzile und das Staatskirchenrecht der schweizerischen Bundesverfassung. Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat*, Freiburg/Schweiz 1975. – Johann Georg FUCHS, *Das schweizerische Staatskirchenrecht des 19. Jahrhunderts als Folge zwinglianischen Staatsdenkens und als typische Schöpfung des Liberalismus*, in: ZSRG.K 70, 1984, 271–300.

rung der katholischen Kirchenorganisation wurden dann laut, wenn katholische oder reformierte Politiker dieses Modell zu unvermittelt in den katholischen Bereich übertragen wollten.

Die dreißiger Jahre bilden Höhepunkt und Krise einer neuen Kirchenvision. Die Julirevolution in Frankreich beflügelte eine jüngere Generation von Schweizer Politikern, die ihr Leitbild im Liberalismus sehen, ihre Vorstellungen in die noch recht bildungsfähige politische Realität ihres Landes umzusetzen, zunächst auf kantonaler Ebene. Eine Bundesverfassung kommt erst 1848 zustande. Unter den Männern dieser Generation gibt es auch zahlreiche Katholiken; besonders aktiv werden sie in ehemaligen Untertanenländern, wie im Aargau oder in St. Gallen; in St. Gallen stellen sie die neue politische Klasse¹². Aber auch in Kantonen, in denen bisher ein aristokratisch-patrizisches Regiment das Ruder führte, wie in Luzern, Solothurn und Freiburg, drängen sie nach vorn. Zwischen ihrem Liberalismus und ihrem katholischen Glauben besteht kein Widerspruch. Hatte nicht kurz zuvor, 1829/30, der bretonische Abbé Félicité de Lamennais¹³, dem es allerdings nicht um Einordnung in den Staat, sondern um Unabhängigkeit von diesem ging, einem konsequenten katholischen Liberalismus das Wort geredet?

Einspruch gegen die Programmatik des Liberalismus kam am 15. August 1832 aus Rom in der Form der Enzyklika »Mirari Vos« Gregors XVI.¹⁴. Sie erklärte die Unvereinbarkeit von Katholizismus und Liberalismus, dem für die Zukunft der Stempel der Unkirchlichkeit aufgedrückt wurde. Die Verurteilung mußte all jene der Kirche entfremden, die sich zum Liberalismus als gestaltendem politischem Prinzip bekannten.

Wenige Monate vor der Publikation der päpstlichen Enzyklika, am 13. Mai 1832, formulierte der Rapperswiler Stadtpfarrer Alois Fuchs kirchliche Reformpostulate seines Freundeskreises in seiner Predigt »Ohne Christus kein Heil für die Menschheit in Kirche und Staat«. Seine Thesen fanden Zustimmung, stießen aber auch auf Ablehnung. Die Predigt, durch Folgepredigten und Stellungnahmen ergänzt, stellte ein volles religiös-kirchliches Reformprogramm zur Diskussion¹⁵. Es kam den kirchenpolitischen Ansichten der Liberalen entgegen und konnte in seiner thesenhaften Verkürzung als Orientierung für die noch offene kirchliche Neugestaltung in der in Diskussion befindlichen Verfassung gelten: Rückbesinnung auf die episkopal-synodalen Verfassungselemente der Kirche, Muttersprache in der Liturgie, Neubewertung der Priesterehe, Klosterreform, Toleranz im Zusammenleben mit den Reformierten. Moralische Appelle stellten das Ganze hinein in den Rahmen einer vaterländischen Gesinnungs- und Verfassungsreform.

Die Enzyklika Gregors XVI. stärkte denjenigen den Rücken, die eine kirchliche Verurteilung dieser Ideen wünschten. Einspruch kam nicht nur aus Rom, sondern wie in ähnlich gelagerten Fällen auch aus der Ortskirche selber. Als Gutachter zensurierte Domdekan Karl Greith (1807–1882), der spätere St. Galler Bischof, die Predigt. Fuchs wurde suspendiert und als Stadtpfarrer abgesetzt, erhielt aber die Stelle eines Stiftsbibliothekars. Die Auseinandersetzungen fanden eine solche Resonanz, daß der St. Galler Landammann Gallus Jakob Baumgartner (1797–1869) den Zeitpunkt für gekommen hielt, mit anderen Ständen über die kirchliche

12 Eine eingehende Studie zum liberalen Katholizismus in der Schweiz fehlt. Ansätze bietet Victor CONZEMIUS, Philipp Anton von Segesser (1817–1888) et le catholicisme libéral en Suisse, in: Cristianità ed Europa. Miscellanea Luigi Prosdocimi, hg. v. Cesare ALZATI, Rom, Freiburg, Wien 1994, 761–778.

13 Allerdings ist anzumerken, daß der Einfluß von Lamennais auf die deutsche Schweiz gering war und sich eher auf die Romandie erstreckte.

14 Vgl. Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum ... Lateinisch-Deutsch*, hg. v. Peter HÜNERMANN, Freiburg im Breisgau, 1991, Nr. 2730–2732.

15 Otmar PFYL, Alois Fuchs 1794–1855. Ein Schwyzer Geistlicher auf dem Weg vom Liberalismus zum Radikalismus, in: *Mitteilungen des Historischen Vereins Schwyz* 64, 1971, 1–270; 71, 1979, 1–219; 73, 1981, 221–364; 74, 1982, 365–585.

Neugestaltung der katholischen Schweiz zu konferieren¹⁶. Im Januar 1834 (20.–27.) tagten in Baden die Vertreter katholischer und gemischtkonfessioneller Kantone, Bern, Luzern, Solothurn, Baselland, Aargau, Thurgau, St. Gallen, um ein gemeinsames Modell zu erarbeiten. Die 14 Badener Konferenzartikel sahen u. a. folgende Punkte vor: Errichtung einer Schweizer Erzdiözese mit Basel als Metropolitanbistum, Ausweitung der bischöflichen Rechte gegenüber Kurie und Nuntiatur, Verminderung der kirchlichen Feiertage, finanzielle Besteuerung der Klöster zu Gunsten religiös-karitativer Zwecke, Bestimmungen im Eherecht zu Gunsten gemischter Ehen und der Erwirkung billiger Ehedispensen. Wie ein roter Faden durchzieht das ganze Programm das Bestreben, staatliches Kontrollrecht zu verankern bei der Abhaltung diözesaner Synoden, in der Platzierung kirchlicher Erlasse, in der Garantierung gegenseitiger Hilfeleistung der Kantone im Konfliktfall. Für die Geistlichen war die Ablegung eines Treueides auf die Verfassung vorgesehen.

Glaubensfragen wurden nicht berührt. Dennoch regte sich Opposition an der Basis ebenso sehr wie in der Kirchenleitung. Das Kirchenvolk war nicht bereit, sich über die Kirchenordnung widerspruchslos in den Aufbau des neuen Staatswesens einspannen zu lassen. Der Vorwurf der Religions- und Kirchenfeindlichkeit war bald parat. Im Kanton St. Gallen, dem bisher einzigen Kanton, in dem ein Vetorecht bestand und katholische Vereinigungen auf lokaler Ebene tätig waren, verwarf das Volk die Badener Artikel in freier Abstimmung¹⁷. Die aargauische Regierung versuchte, Einzelpunkte des Programms wie den Treueeid der Geistlichen durchzusetzen; im katholischen Freiamt stieß sie auf den Widerstand der Bevölkerung. Ebenso kam es zu Aufständen im Berner Jura, bei denen die Parole ausgegeben wurde: »Katholisch leben oder sterben«¹⁸.

Inzwischen hatten auch Papst und Bischof ihre ablehnende Stellungnahme zu den Badener Artikeln publiziert, Bischof Salzmann (1780–1854) zunächst beiläufig, anlässlich von Auseinandersetzungen, die Berufungen an die Luzerner Lehranstalt und mehr noch die Folgeerscheinung der Anwendung staatskirchlicher Prinzipien betrafen; ausdrücklich am 10. April 1835 in einem vertraulichen Schreiben an die Regierung des Aargaus¹⁹; Gregor XVI. formulierte seine ablehnende Stellungnahme am 17. Mai 1835 im Breve *Commissum divinitus*²⁰.

Das Selbstbewußtsein der Republik Luzern zum kirchlichen Einspruch beleuchtet ein Antrag des radikalen Staatsrates Dr. Robert Steiger (1801–1862) vom 23. Oktober 1835: »... So wenig Nachteiliges dieser erneuerte Bannfluch von Rom in unserm Kanton hervorrufen wird, so kränkend hingegen ist ein solches Dekret gegen die Schlußnahme der Regierung eines freien Staates, in dessen Mitte der Gesandte des römischen Hofes seinen Sitz in der Eidgenossenschaft aufgeschlagen hat; ja es enthielt dasselbe eine förmliche Aufrührererklärung, indem dadurch die Bürger des Kantons Luzern zum Ungehorsam gegen die durch Verfassung und Gesetz aufgestellten obersten Staatsbehörden aufgefordert werden; es ist ein schmachliches Attentat gegen die Rechte des Staats, welches nicht geduldet, noch durch Stillschweigen

16 Georg HANSELMANN, Die Kirchenpolitik Gallus Jakob Baumgartners von St. Gallen in den Jahren 1830–1840, Bern 1975. – Martin MATTER, Der Kanton Aargau und die Badener Artikel, Bern 1977; den besten Einblick in die Debatten über den Kanton Solothurn hinaus bietet Fritz GLAUSER, Der Kanton Solothurn und die Badener Artikel (1834/35), Solothurn 1960.

17 Ernst EHRENZELLER, Der konservativ-liberale Gegensatz im Kanton St. Gallen bis zur Verfassungsrevision von 1861, St. Gallen 1947.

18 Peter STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 5), 71 ff.

19 Hans DOMMANN, Die Kirchenpolitik im ersten Jahrzehnt des neuen Bistums Basel 1828–1838, Luzern 1929.

20 Schweizerische Kirchenzeitung 1835, Nr. 27 ff.

sanktioniert werden darf, wenn sich die Staatsbehörden nicht der öffentlichen Verachtung preisgeben und demütig dem ausländischen Übermut sich unterwerfen wollen ...»²¹

Es waren keineswegs nur Laien, die dem Staat letzte Zuständigkeit im hoheitlichen Sinne in der Regelung seines Verhältnisses zur Kirche einräumten. Im Hintergrund der Badener Artikel standen St. Galler Kleriker wie Alois Fuchs, Christophor Fuchs (1795–1846) und Joseph Anton Sebastian Federer (1793–1868). Sie waren nicht isoliert, sondern konnten mit zahlreichen Sympathisanten im Klerus auch in andern Kantonen rechnen. Anlässlich der Versammlung der Helvetischen Gesellschaft in Bad Schinznach im Mai 1833 hatte Christophor Fuchs unter dem Namen »Vereinigungsurkunde« ein kirchliches Reformprogramm aufgestellt, das auf die im Uznacher Kapitel aufgestellten Reformwünsche zurückging. Eine Reihe von Geistlichen, vorwiegend Solothurner, hatten mitunterzeichnet²². Im Aargau stand der Sailer Schüler und Aarauer Pfarrer Alois Vock (1785–1857), dessen seelsorgliche Ausstrahlung unbestritten ist, an der Spitze der Kleriker, die mit dem politischen Liberalismus sympathisierten; erst nach seiner Berufung zum Domherrn nach Solothurn, d. h. ins Ratskollegium des Bischofs, 1830 beginnt er, die kirchlichen Angelegenheiten auch in einer anderen Optik zu sehen²³. Noch in den 60er Jahren kursiert in kirchlichen Kreisen das Gerücht, eine Reihe aargauischer Pfarrer seien Freimaurer²⁴.

In Luzern, dem Kanton mit der größten Katholikenzahl²⁵, sympathisierte etwa ein Drittel der Pfarrer mit liberalen Ideen. Sie fanden sich sowohl an der Theologischen Lehranstalt, in der Berufungen und Entlassungen je nach wechselndem politischen Regime vorgenommen wurden, wie im Pfarrklerus. Ein Teil war durch die pastoralen Schulen von Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) und Johann Michael Sailer (1751–1832) gegangen; mit einem milden Staatskirchentum älterer Prägung hatten sie keine schlechten Erfahrungen gemacht. Sie verstanden weniger die Besorgnis der Mehrheit ihrer Kollegen, die in der aggressiveren Kirchenpolitik der Radikal-Liberalen Gefahren für die Religion witterten²⁶.

In diesen dreißiger Jahren bildeten sich zwei Richtungen im Luzerner Klerus, eine liberale und eine ultramontane, die beide im Juni 1835 dem Bischof Petitionen einreichten. Die Liberalen (48 Unterzeichner) wünschten eine den Regierungen entgegenkommende Politik und forderten den Bischof auf, »die Rechte und die Macht der Kirche dadurch zu sichern, daß dieselbe in keiner Hinsicht und in keinem Falle hinter den vernünftigen Forderungen der Zeit zurückbleibt«. Sie polemisierten gegen ihre Amtskollegen, die unter dem Vorwand drohender Gefahren für Kirche und Glauben die Gründung kirchlicher Vereine befürworteten und so Politik und Parteigeist in den Raum der Kirche verpflanzten, die Kirche ihrer Auffassung nach polarisierten.

21 Hans DOMMANN, Kirchenpolitik (wie Anm. 19), 90.

22 Fritz GLAUSER, Kanton Solothurn (wie Anm. 16), 106 ff.

23 Sigmund EGLOFF, Domdekan Alois Vock 1785–1857, Freiburg/Schweiz 1946. – Georg BONER, in: Biographisches Lexikon des Aargaus 1803–1957, Aarau 1958. – Markus RIES, Neuorganisation (wie Anm. 4), 485 ff.

24 Die Berichte »ad limina« der Bischöfe von Basel von 1850–1905, hg. v. Victor CONZEMIUS, Freiburg/Schweiz 1991, 46, Anm. 68.

25 Pius HAFNER, Staat und Kirche im Kanton Luzern, Historische und rechtliche Grundlagen, Freiburg/Schweiz, 1991. Vgl. dazu J. Heinrich REICHSFREIHERR VON WESSENBERG, Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801–1821, bearbeitet von Markus RIES und Manfred WEITLAUFF, Basel 1994.

26 Für den Kanton Solothurn hat Fritz GLAUSER (wie Anm. 16) die Verschärfung der Gangart deutlich belegt, die Beunruhigung im Volk hervorrief. Für den Kanton Luzern enthält das Werk von Hans DOMMANN (wie Anm. 19) die ausführlichsten Angaben. In diesem Zusammenhang wäre auch die Geschichte der katholischen Vereine als Vorstufe zur Gründung des Piusvereins gesamt-schweizerisch zu untersuchen.

Die Beschuldigten, es war die Mehrheit des Klerus (95), verwarnten sich gegen die Anschuldigungen. Sie sahen die Kirchenfreiheit in Gefahr und beriefen sich auf die Kirche als Verkörperung der ewigen Wahrheit. »Unsere Überzeugung ist unwandelbar diese, der Eckstein der Kirche ist die ewige Wahrheit und ihr unerschütterliches Festhalten an derselben. Unser Vertrauen auf sie ist deshalb auch hinsichtlich der religiösen Bedürfnisse unserer Zeitverhältnisse beruhigend; indem wir dafür halten, daß sie sobald ihr der nötige Friede und die gleichnötige Freiheit gestattet werde, durch die angemessensten Anordnungen also auch gewiß durch Diözesan-Synoden das kirchliche Wohl in unserem Vaterlande bestens und genügend befördern und sichern werden«²⁷.

Der Vorgang zog keine Weiterungen nach sich, ist jedoch symptomatisch für die Frontenbildung im Klerus. Der liberale Flügel, aus dem bereits bei der Kundgebung an den Bischof die profiliertesten Sailer Schüler ausgeschert waren, verliert zusehends an Bedeutung. Die Pfarrergeneration, die noch im Bannkreis von Sailer und Wessenberg gestanden hatte, stirbt allmählich aus. Sie hat kaum noch Nachwuchs. Die andere Richtung, die sich mit dem der Kirchenpolitik der Regierungen mißtrauisch gegenüberstehenden Kirchenvolk verbunden weiß, vermag dieses Mißtrauen in politisches Kapital umzusetzen. Gebete für gute christliche Politiker sind ein zentrales Anliegen der Gebetsvereine, deren Gründer, der Bauer Niklaus Wolf von Ripertschwand, 1832 stirbt. In Kreisen der Landbevölkerung hatten seine Anregungen große Zustimmung gefunden. Bald war der Brückenschlag zur Gründung katholischer Vereine vollzogen. 1832 erhielt die katholische Kirche in der Deutschschweiz mit der Kirchenzeitung zudem das erste Presseorgan, das den kirchlichen Standpunkt unverfälscht zu Wort kommen ließ.

Am meisten arbeiteten jedoch die Radikalen einem Zusammenschluß ihrer Kritiker im Klerus in die Hände. 1839 klagte Domdekan Vock dem früheren Konstanzer Generalvikar J. H. von Wessenberg: »Der tolle und unbesonnene Radikalismus, der jetzt ausgetobt zu haben scheint, hat uns um viele Jahre zurückgeworfen und dem krasssten Ultramontanismus in die Hände gearbeitet«²⁸. Unzutreffend an dieser Feststellung war bloß die Meinung, der extreme Radikalismus habe sich erschöpft. Im Aargau kommt es 1841 zu Klosteraufhebungen, die die Eidgenossenschaft nahezu an den Rand eines Bürgerkrieges bringen.

Ein den Luzerner liberalen Politikern wohlgesonnener Mann wie der Franziskaner Grégoire Girard (1765–1850), der an der Reform des Luzerner Schulwesens mitgearbeitet hatte²⁹, vertrat die Auffassung, die Artikel der Badener Konferenz hätten noch lange nicht vor das Volk gebracht werden sollen. Vielmehr hätten vorläufig in der Stille von den Regierungen so viele wie möglich von ihnen verwirklicht werden sollen³⁰. Verbindlich in der Form, aber grundsätzlich ablehnend äußerte sich der Tübinger Theologe Johann Adam Möhler (1796–1838)³¹. Er war von einem Schüler, dem Luzerner Moralthologen Josef Burkard Leu (1806–1865), um eine Stellungnahme gebeten worden. Möhler tadelte die Tendenz, »die Kirche nach einzelnen Territorien abzugrenzen, lauter Staatskirchen zu gründen und in dieser

27 Der Vorgang erwähnt bei Hans DOMMANN (wie Anm. 19), 81 ff. Frau Dr. Heidi Bossard-Borner, Luzern, danke ich für die Überlassung der Druckvorlage der beiden Eingaben.

28 Zitiert nach Ferdinand STROBEL, Die Jesuiten und die Schweiz im XIX. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des schweizerischen Bundesstaates, Olten–Freiburg im Breisgau 1954, 577 (D 146).

29 Alois HÄFLIGER, Schultheiß Eduard Pfyffer 1782–1834. Förderer des Luzerner Schulwesens, Willisau 1975, 224 u. passim.

30 Hans DOMMANN, Kirchenpolitik (wie Anm. 19), 89 ff.

31 Zitiert nach Fritz GLAUSER, Kanton Solothurn (wie Anm. 16), 55 ff. – Vgl. auch Rudolf REINHARDT, Karl Adam in altkatholischer Sicht. Ein Brief aus dem Jahr 1923. Zugleich ein Beitrag zu den Beziehungen von Josef Burkard Leu (Luzern) zu Johann Adam Möhler, in: ThQ 172 (1992), 117–121.

Weise von Grund auf zu säkularisieren, gleich als wäre sie ein Product der Erde und des Bodens ihrer Bekenner ...» Er verwies auf die klägliche Behandlung von Bischof Salzmann durch die Behörden des Aargaus, die mit Temporalien sperre drohten, wenn der Bischof nur im geringsten von ihrem staatskirchlichen Diktat abweiche. Angesichts dieser Übergriffe sei es nicht überraschend, daß die absolute Gewalt des Papstes wieder öffentlich in der Schweiz gelehrt werde.

Josef Burkard Leu, der Adressat dieses Briefes, später Stiftspropst von St. Leodegar, war einer der wenigen Geistlichen, die es in der Folge verstanden, sich dem Diktat der Radikalen und dem Zugriff der Ultramontanen zu entziehen³². Er blieb der Theologie der Katholischen Tübinger Schule verbunden und lehrte eine pastoral orientierte, freiheitlich-personal akzentuierte Moraltheologie, die sich von der vorherrschenden Kasuistik abhob. Trotz seiner geistigen Unabhängigkeit, die unzeitgemäße Stellungnahmen gegenüber dem Papsttum nicht scheute, gelang es ihm, politische Revirements zu überstehen und bei der Bischofswahl von 1863 auf die Kandidatenliste zu kommen.

Leu blieb eine Ausnahme unter den Theologen. Nach dem Scheitern der kirchenpolitischen Forderungen der Badener Artikel und unter dem Eindruck des sich verschärfenden Radikalismus vollzog sich bei zahlreichen Sympathisanten im Klerus eine Ernüchterung. Sie führte teilweise zu einer völligen Umorientierung. Der Schwyzer Alois Fuchs, der mit seiner Rapperswiler Predigt den kirchlichen Auftakt zu Reformen gegeben hatte – seine Suspension wurde erst 1842 aufgehoben –, beschloß seine Tage als Privatier in seiner Heimatgemeinde. Christophor Fuchs, der maßgeblichen Anteil am Entwurf der Badener Artikel gehabt hatte, wandte sich als Professor der Theologie in Luzern völlig von seinen kirchenpolitischen Vorstellungen ab und wandelte sich zum Konservativen und Ultramontanen. Anton Tanner (1807–1893), auch er Religionslehrer und Theologieprofessor – er wird später Nachfolger von Leu als Stiftspropst –, der die Eingabe von Luzerner Klerikern an Bischof Salzmann im Blick auf kirchliche Reformen mitentworfen hatte, wurde zwar nie ein vorbehaltloser Ultramontaner, mäßigte jedoch die politischen Auffassungen seiner Jugend. In seiner Adaptation der Religionsbücher von Hirscher für den Religionsunterricht blieb er der Tübinger Schule verpflichtet, hielt sich jedoch zur Zeit des Ersten Vatikanums aus dem öffentlichen Disput heraus³³. Daß der Aargauer Domherr Vock zu dem in seinem Kanton praktizierten Staatskirchentum in Distanz ging, wurde bereits erwähnt.

Noch erstaunlicher waren die politischen Konversionen³⁴ unter den Laien, die, durch die Exzesse radikaler Kirchenpolitik erschreckt, sich vom Liberalismus abwandten. Gallus Baumgartner, einer der anregendsten Geister des schweizerischen Liberalismus, wandelte sich in den 40er Jahren zum Führer der St. Galler Konservativen. Constantin Siegwart-Müller (1801–1869), der die Badener Artikel freudig begrüßt hatte, übernahm die politische Führung der Luzerner Konservativen und berief die Jesuiten. Die Radikalisierung im Aargau bewog eine Reihe radikaler Politiker, aus der Politik auszusteigen oder ins nunmehr formierte katholische Lager hinüberzugehen. Es sind dies Jakob Ruepp (1792–1857) von Sarmenstorf, Anton Weißenbach (1796–1889), Caspar Leonz Burgisser (geb. 1807) und Eduard Dorer (1807–1864) aus Baden. Die Abkehr führender Liberal-Radikaler von den kirchenpolitischen Reformvorstellungen der dreißiger Jahre macht deutlich, wie rasch diese Pläne an der Realität

32 Vgl. Stephan LEIMGRUBER, in: *Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. v. LEIMGRUBER-SCHOCH, Freiburg im Breisgau, 1990, 42–56.

33 Stephan LEIMGRUBER, *Ethikunterricht an den katholischen Gymnasien und Lehrerseminarien der Schweiz. Analyse der Religionsbücher seit Mitte des 19. Jahrhunderts*, Freiburg/Schweiz 1989, 208–219.

34 Vgl. hierzu meinen Aufsatz in der Festschrift *Prosdociami* (Anm. 12) sowie Eduard VISCHER, *Aargauische Frühzeit 1803–1952*, bes. den Aufsatz über innere Krisen im Leben von Staatsmännern, Aarau 1976, 249–262.

scheiterten. Doch wenn je eine Chance bestanden hat, eine nationalkirchliche Organisation in grundsätzlicher, aber gelockerter Bindung an Rom und synodaler Orientierung durchzusetzen, so wäre theoretisch das in den dreißiger Jahren der Fall gewesen. Es war das Konzept enthusiastischer Kleriker und junger Intellektueller, vorwiegend von Juristen, das aber am Kirchenvolk vorbeizielte. Die Reformbewegung blieb eine Bewegung ohne Volk. Zu einer Zeit, als katholische Vereine sich konstituierten und unter dem Motto »Freiheit für die Kirche« in den politischen Raum hinein agitierten, waren die staatskirchlichen Vorbehalte, mit denen das Vorhaben gespickt war, unrealistisch, nicht nur für die römischen Gralshüter kirchlicher Rechte. Nicht zu vergessen ist, daß die Situation der Bischöfe in Basel-Solothurn und St. Gallen zu dem Zeitpunkt äußerst prekär und organisatorisch kaum abgesichert war. Bischof Salzmann war erst seit 1829 Bischof von Basel; St. Gallen befand sich nach der einseitigen und widerrechtlichen Aufhebung des Doppelbistums Chur-St. Gallen zwischen 1833 und 1836 in einem Zustand kirchlicher Rechtlosigkeit. Es begann jene Zeit der nicht abgesprochenen, stillschweigenden Konnivenz zwischen römischer Kirchenleitung und Kirchenvolk, die sich gegenseitig stützten. Die Faszination, die der frühe Liberalismus auch im katholischen Raum ausgeübt hatte, war von nun an gedämpfter. Vermehrt boten sich auf kantonaler Ebene Einstiegsmöglichkeiten ins politische Leben an, die sich Fehlleistungen der Radikalen zunutze machten. Unter konfessionellem Vorzeichen über Gebetsbruderschaften, katholische Vereine und den Pius-Verein (1857) schritt man zur Gründung konservativer Kantonalparteien. Hier reifte eine Kirchenrevision heran, die derjenigen der dreißiger Jahre stracks entgegengesetzt war und ihr Heil in der Verklammerung von Ortskirche und römischem Zentrum sah³⁵.

Dennoch, es gab einige wenige, die den alten Kirchentraum der dreißiger Jahre hüteten und in die neue Zeit hinübernahmen. Dazu gehört Augustin Keller (1805–1883), Aargauer Regierungsrat und Nationalrat, wohl der unermüdlichste Antreiber zum Kulturkampf in der Schweiz³⁶ mit Walter Munzinger (1830–1873), Promotor einer nationalkirchlichen Organisation in den siebziger Jahren. Kellers vehemente Ausfälle gegen kirchliche Einrichtungen, insbesondere gegen Klöster und Papsttum, haben ihn als sturen antiklerikalen Fanatiker, in römisch-katholischen Kirchenkreisen zudem als quasi diabolischen Kirchenfeind erscheinen lassen.

Doch verdecken solche Einstufungen Kellers religiöse Grundorientierung, die er zeitlebens beibehielt. Liberale Geistliche gehörten seit seiner Jugend zu seinen Freunden. Während seiner Studienzeit in Breslau hatte er Auffassungen übernommen, die auf Reformvorstellungen der katholischen Aufklärung zurückgingen. Den Weg des Papsttums und der Jesuiten ins 19. Jahrhundert sah er durch diese Brille. Er nahm Entwicklungen, wie sie sich in der Kirche des 19. Jahrhunderts in der Wiederherstellung des Jesuitenordens oder in der Regeneration des Mönchtums und im Boom der Kongregationen manifestierten, ausschließlich negativ zur Kenntnis. Ihm eignete eine axiomatische Denkweise, die ihn auch außerhalb seines Lehrerberufes gerne auf Verkürzungen und Vereinfachungen zurückgreifen ließ. Sein pädagogischer

35 Es sei hier nochmals hingewiesen auf die verblüffende Beobachtung von Tocqueville, geäußert gegenüber seinem englischen Freund J. H. Henry Reeves, vom 7. Oktober 1856: »Der Papst wird stärker von den Gläubigen angetrieben, absoluter Herr der Kirche zu werden, als sie von ihm, sich seiner Herrschaft zu unterstellen. Diese Bewegung ist, wenn nicht allgemein, so doch sehr verbreitet in katholischen Ländern. Ich war sehr erstaunt, in dieser Hinsicht die gleiche Einstellung in Frankreich wie in Deutschland zu finden ... Die Haltung Roms ist in dem, was wir feststellen, eher Wirkung als Ursache,« in: Alexis DE TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes* Bd. VI: *Correspondance anglaise*, Paris 1954, 199ff.

36 Markus LEIMGRUBER, *Politischer Liberalismus als Bildungserlebnis bei Augustin Keller*, Bern 1973. – Gute Charakterisierung mit weiteren Literaturangaben bei Peter STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 5), 74 u. passim.

Eros tummelte sich mit Vorliebe auf kirchlichem Gefilde. Mit Genuß und Schwung brachte er hier die gängigen Klischees der Zeit vor. So einfach wie seine Diagnosen waren auch seine Lösungen: »Wir sollten Christen und keine Kirchler sein«, oder »Die katholische Kirche ist unfrei, weil sie eine römische ist. Ihre Freiheit kann nur durch Aufhebung des Papsttums und die Einführung der Versammlung der Bischöfe (concilia) erreicht werden«. Den Klerikern warf er vor, die Unwissenheit des Volkes auszunützen. Den Zölibat hielt er geradezu für staatsfeindlich. Er erlaube der Kirchenleitung, ihre Priester an kurzer disziplinarischer Leine zu halten und als Kampftruppe gegen den Staat flexibel einzusetzen. Der Slogan »Freie Kirche im freien Staat«, zumindest verbal die Parole zahlreicher Liberaler, war ihm ein Greuel; vielmehr hatte seiner Auffassung nach die Kirche sich dem Staat zu ihrem und der Bürger Wohle unterzuordnen.

Probleme spekulativer Theologie berührten ihn nicht. Doch Fragen der Kirchenverfassung und der praktischen Lebensgestaltung ließen ihn auf die Barrikaden gehen. »Der Sämann meiner Religion ... ist einzig und allein Christus in seinem hl. Evangelium. Tun, was Christus lehrt, Gott lieben, wie er uns geliebt und niemand fürchten, wie er es getan, im Geiste nur und in der Wahrheit beten, das ist meine Religion, und zwar tief ins Herz gegraben ...«³⁷.

Augustin Keller gehörte zu jener Generation, die in den dreißiger Jahren an einer kirchlichen Neugestaltung der katholischen Schweiz gescheitert war. Nur wenige Veteranen jener Jahre erlebten noch das Erste Vatikanische Konzil. Der Berner Staatsrechtler Walter Munzinger hingegen, Kellers wirksamster Helfer bei der Absicherung einer christkatholischen Kirchenorganisation³⁸, war eine Ausnahme in der jüngeren Generation, die sich in den sechziger Jahren noch für nationalkirchliche Pläne erwärmen konnte. 1860 veröffentlichte Munzinger in erweiterter Form einen Vortrag, den er im Berner Großratssaal unter dem Titel »Papsttum und Nationalkirche« gehalten hatte. Äußerer Anstoß zum Vortrag waren die Schwierigkeiten Pius IX. mit der nationalen Bewegung in Italien. Wie andere schlug Munzinger einen Verzicht auf den Kirchenstaat durch ein Konzil vor. Die Wessenberg gewidmete Schrift beruhte auf Gedankengängen, die der große Vordenker entwickelt hatte. Alois Fuchs hatte sie schon in seiner Programmatik von 1832 aufgegriffen und weiterentwickelt, der Katalog der Badener Artikel sie 1834 zusammengefaßt.

Munzingers Kirchentraum war derjenige eines Romantikers, gefühlvoll und idealistisch, von einem grenzenlosen Vertrauen in den rechtlichen Sinn des Staates und einem abgründigen Mißtrauen gegenüber dem Absolutismus in der Kirche erfüllt, der für die Konfliktsituation mit Staat und Gesellschaft verantwortlich gemacht wird. Munzinger erwartet weniger als Keller von staatlicher Reglementierung; er fühlt sich zuinnerst dem Katholizismus als universalem Ort der harmonischen Beheimatung aller Volksschichten verbunden. Der Protestantismus besaß deshalb für ihn wenig Anziehendes.

Es waren sicher nur einzelne Katholiken oder kleine Kreise, die sich von diesen Gedankengängen in den sechziger Jahren angesprochen fühlten. Was jedoch zu diesem Zeitpunkt in den Kreisen der Radikalen wächst, ist die Ablehnung des Kirchenkurses Pius IX. und seines antiliberalen Gesellschaftsmodells. Der Syllabus von 1864 und das Erste Vatikanische Konzil 1869/70 säen Sturm. Nach 1865 mehren sich die Konflikte zwischen Staat und Kirche in der Diözese Basel, in der nach 1848 eine gewisse Beruhigung eingetreten war. Teilweise machte die Vitalität des kirchlichen Lebens, die außer staatliche Kontrolle geriet, den Behörden Sorge und rief Beunruhigung hervor. Die Reduktion der kirchlichen Feiertage in einer Zeit zunehmender Industrialisierung sowie die Abschaffung der Taxen päpstlicher und bischöflicher

37 Angaben bei Otto GILG, Christkatholizismus (wie Anm. 8), 81.

38 Vgl. Victor CONZEMIUS, Olten (wie Anm. 6) und die von Eduard FISCHER publizierten Briefe Munzingers. – Victor CONZEMIUS, Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel. Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht, in: ThQ 145, 1965, 188–234.

Dispense blieben Dauerbrenner des Konfliktes. Ebenso die Besetzung des Domkapitels mit beiden Seiten genehmen Kandidaten; mehrere Kanonikate blieben jahrelang unbesetzt. Der Kanton Aargau machte Schwierigkeiten mit dem neuen Katechismus. Bern und Solothurn erhoben Einspruch gegen die von Bischof Eugen Lachat (1819–1886) eingeführten Priesterexerzitien. Bern entzog 1868 den Lehrswestern im Jura die Lehrbefugnis. Solothurn und Aargau setzten die Klöster auf den Aussterbeetat, indem sie die Aufnahme von Novizen verweigerten. Als Auftakt zur Aufhebung des erst 1860 eröffneten Priesterseminars in Solothurn am 2. April 1870 holte Augustin Keller aus zu einem großspurigen Broschürenkampf mit dem Regens Karl Kaspar Keiser über die kasuistischen Handbücher der Moraltheologie³⁹.

Spätestens im Jahre 1869 war Bischof Lachat überzeugt, eine antikatholische Verschwörung breite sich wie ein Flächenbrand über die Schweiz aus. In der Konzilsaula trug er vor, die Regierungen seien darauf aus, die katholische Kirche in der Schweiz auszulöschen⁴⁰. Für seinen Teil sei er bereit, wie sein Vorgänger Bischof Blarer v. Wartensee zur Zeit der Reformation Exil und Verbannung hinzunehmen. In der Unfehlbarkeitsdebatte exponierte er sich nicht besonders, stimmte jedoch für die Definition, weil sie der Notwendigkeit einer Stärkung der kirchlichen Autorität entsprach, um dem befürchteten Frontalangriff zu widerstehen.

Eine besondere Hast, die neuen Lehrsätze zu verkünden, legte er nicht an den Tag. Erst in seinem Fastenhirtenbrief vom 6. Februar 1871 erklärte er die Konzilsbeschlüsse für verbindlich. Wohl gab es in Luzern einen Kreis von Theologen, die während dem Konzil gegen neue Lehren Verwahrung eingelegt hatten. Von den zwei Priestern, die öffentlich zu ihrem Protest und ihrem Gewissen standen, verließ der Neutestamentler Eduard Herzog (1841–1924)⁴¹ die Schweiz; er schien der Regierung von Luzern, indirekt auch dem Bischof, einen Konflikt ersparen zu wollen. Die kirchliche Amtsenthebung des andern, des rauhbeinigen Gefängnispfarrers J. Baptist Egli, warf keine Wellen. Solidaritätserklärungen blieben aus, obwohl Kanzler Duret, mancherorts als der ungute Geist hinter dem Bischof angesehen, dem Luzerner Regierungsrat Philipp Anton v. Segesser 1873 gegenüber versicherte, die Pfarrer seien nirgends verpflichtet, das Unfehlbarkeitsdogma in Schule und Kirche zu verkünden. Für das Volk sei die katholische Lehre hinlänglich im Tridentinum festgelegt.

Es hatte den Anschein, als ob die kirchlichen Dinge in der Schweiz keine dramatische Zuspitzung erfahren würden. Wohl kam es am 23. September 1871 zu einer Versammlung freisinniger Katholiken in Solothurn; in ihr blieben die Laien unter sich. Während in Deutschland altkatholische Gemeinden sich zu bilden begannen und Geistliche sich mit Laien im Protest gegen das Erste Vatikanum verbanden, fehlte in der Schweiz das geistliche Element fast völlig.

Dennoch gelang es der Kurie in Solothurn nicht, durch Zurückhaltung unliebsame Weiterungen zu vermeiden. Paulin Gschwind, Pfarrer von Starrkirch-Dulliken (Solothurn), brach am 20. Oktober 1872 das Versprechen, das er im März des Vorjahres der bischöflichen

39 Vgl. Peter SCHMID, Augustin Keller, liberaler Politiker und Katholik. Die Auseinandersetzung zwischen Augustin Keller und Carl Caspar Keiser und die Moraltheologie am Priesterseminar des Bistums Basel, Theologische Diplomarbeit, Luzern 1979.

40 J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Leipzig 1901–1927, Band 52, 322–324.

41 Die Literatur zu Herzog bei Victor CONZEMIUS, E. H., in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 24, 1991, 257–263. – Auch in *Internationale kirchliche Zeitschrift* 99, 1991, 149–157. – s. auch Arnold MOLL, Eine Freundschaft unter Bischöfen: Joseph H. Reinkens und Eduard Herzog, ebd., 158–168.

Kurie gegeben hatte, nicht von der Kanzel aus gegen das Konzil zu predigen⁴². Jetzt mußte die Kurie reagieren. Sie fühlte sich ohnehin von Gschwind eingehalten. Eine Woche später wurde Gschwind seines Amtes enthoben und exkommuniziert. Die Solothurner Regierung stellte sich auf den Standpunkt, eine Amtsenthebung des Pfarrers könne nur unter Mitwirkung des Staates geschehen. Sie brachte ein Gesetz durch, das den Gemeinden das Recht gab, einen Pfarrer wie einen Staatsbeamten nach sechs Jahren wiederzuwählen oder abzuwählen. Jetzt bestand die Möglichkeit, ohne Mitwirkung des Bischofs Pfarrer wählen zu lassen, die den Vorstellungen der staatlichen Stellen entsprachen. Wenn der Bischof zudem abgesetzt war, was die Diözesankonferenz am 29. Januar 1873 tat, konnte die staatliche Stelle solche Geistliche einsetzen, die ihr genehm schienen⁴³.

Da Gschwind im Herbst 1872 bewußt auf einen Konflikt mit dem Bischof hinsteuerte, darf angenommen werden, daß ihm von staatlicher Seite bestimmte Zusicherungen gemacht worden waren, ihn notfalls gegen den Bischof im Amt zu halten. Wie das vor sich ging und welche Motive in den einzelnen Pfarreien mitspielten, um Geistliche ins Pfarramt zu wählen, die den staatlichen Vorstellungen entsprachen, ist bisher wenig bekannt⁴⁴. Für die Abwahl des Pfarrers Peter Bläsi von Olten hat Walter Munzinger die Weichen gestellt. Aus Krefeld holte er Eduard Herzog als neuen Pfarrer von Olten in die Schweiz zurück, jene Persönlichkeit, die dem von Rom unabhängigen Kirchenwesen die theologische Orientierung gab.

Der Ausbau dieses Kirchenwesens vollzog sich jedoch nicht ohne schmerzliche Spaltungen und Streitigkeiten in den Gemeinden. Eine Reihe von Kirchen, darunter solche, die erst kurz zuvor unter großen Opfern vorwiegend mit ausländischem Geld (!) – darunter die Kirchen von St. Peter in Bern und Notre Dame in Genf – erbaut worden waren, gingen an die sich bildenden christkatholischen Gemeinden über. Frauen und Ausländer besaßen kein Stimmrecht in den Kirchengemeinderäten, in denen Honoratioren, stärker einer politischen Partei als der Kirche verbunden, den Ton angaben.

Zu den stärksten Exzessen, die auch die größten Nachwirkungen hervorriefen, gehörte die Ausweisung des gesamten jurassischen Klerus durch die Berner Regierung, weil dieser sich mit dem abgesetzten Bischof solidarisiert hatte⁴⁵.

Auf diese Probleme sowie auf die Säkularisation zahlreicher Klöster im Laufe des eigentlichen Kulturkampfes und in den vorangehenden Jahrzehnten wird hier nicht eingegangen. Nur soviel: Der Einzug des Vermögens von Klöstern hatte stärker wirtschaftliche als

42 Christkatholische Darstellung bei Otto GILG, *Christkatholizismus* (wie Anm. 8) und Urs KÜRY, *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, Stuttgart 1966, 3. Auflage 1982. – Emil F. J. MÜLLER-BÜCHI, *Philipp Anton von Segesser. Das Konzil, die Revision der Bundesverfassung und der Kulturkampf* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat, XVIII), Freiburg/Schweiz 1977, sowie die Einleitung zu Band 6 des Briefwechsels von Philipp Anton von SEGESSER, Freiburg/Schweiz 1995.

43 Die Einzelheiten bei Peter STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 5). – Seither zudem die *Ad-limina* Berichte der Bischöfe von Basel (wie Anm. 24) sowie Band 6 des Briefwechsels Ph. A. von SEGESSER.

44 Als das Kapitel Siß- und Frickgau – auf das Augustin Keller wegen seiner josephinistischen Tradition am meisten Hoffnungen gesetzt hatte – am 11. März 1873 nach der Absetzung von Bischof Lachat durch die Diözesanstände eine Petition zirkulieren ließ, die Verbindung mit Rom aufrecht zu halten, stimmten von 28 Geistlichen 7 dagegen. Pfarrer Cajetan Boßhart von Laufenburg schrieb am 12. März 1873 an Augustin Keller: »Es wäre wohl gut, es würde mit Rom einmal zum entscheidenden Bruch kommen und eine Nationalkirche leitete unsere Nationalinteressen. Von unserer Geistlichkeit aber ist nichts zu hoffen, alles eher zu fürchten, und im Fricktal sind die aus dem Freiamt Gekommenen die schlimmsten und diese verderben die frühere freiere Richtung unseres Kapitels. Die jüngere Geistlichkeit ist in der Wurzel römisch.« Vgl. Arnold KELLER, *Augustin Keller 1805–1883*, Aarau 1922, 450.

45 Vgl. Peter STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 5) und die Einleitung von Band 6 des Briefwechsels von Ph. A. von SEGESSER.

ideologisch-kirchenfeindliche Gründe⁴⁶. Die antiklerikale Rhetorik, auch wenn sie ungerecht polemisiert, kann zu falschen Schlüssen verleiten. In der Schweiz hat es keine Säkularisation wie 1803 in Deutschland gegeben. Die neuen Aufgaben des Staates vor allem in der Schule und im Sozialwesen legten es nahe, gerade in kleineren Kantonen auf Klostergut zurückzugreifen, für deren Einzug die meisten europäischen Staaten Vorbilder geliefert hatten.

Die französischsprachige Schweiz blieb aus diesen Darlegungen ausgeklammert. Der Kulturkampf ging hier auf die Initiative von Antiklerikalen zurück, die, zumeist ursprünglich reformiert, andere Vorstellungen von Religion, Kirche und Kult hatten. Auch waren die kirchlichen Persönlichkeiten verschieden. Bischof Lachat von Basel war eine eher gutmütige Natur, Bischof Mermillod in Genf ein forschender neoultramontaner Draufgänger. Es ging eher darum zu zeigen, wie sehr auch in der katholischen Schweiz ein staatskirchliches Denken die Beziehungen von Staat und Kirche beherrschte. Staatliche Reglementierung des kirchlichen Lebens und unbedarftes Eingreifen in den inneren Bereich der Kirche sind die hervorstechendsten Merkmale dieses gläubigen Staatskirchentums. Doch auch bei rabiaten Kulturkämpfern bestand eine Vision von Kirche, die auf die in den dreißiger Jahren entwickelte Symbiose kirchlich-synodalen Denkens mit demokratisch-liberalen Ideen zurückging.

Damit wird allerdings nicht behauptet, die Badener Artikel hätten in ihrer Zeit eine realisierbare Alternative zu den bestehenden Kirchenstrukturen abgegeben. Sie waren weder theologisch ausreichend fundiert noch wurden sie, entgegen der in Umlauf gesetzten Selbstdarstellung, von der Mehrheit des Kirchenvolkes und der Geistlichen getragen. Den Programmaticern von Baden blieb die Realisierung ihres Projektes erspart; die Umsetzung in die Wirklichkeit hätte zu erbitterten Streitigkeiten geführt. Die Verwirklichung einer katholischen Nationalkirche in der christkatholischen Kirchenorganisation vierzig Jahre nach Baden geschah auf der Grundlage und mit den Mitteln der älteren staatskirchlichen Tradition, die für diesen Zweck wiederbelebt wurde; einem Begehren des Kirchenvolkes entsprach sie zu diesem Zeitpunkt noch viel weniger.

Der Vortrag begann mit einer Frage: War der Kulturkampf in der Schweiz Paradigma oder Sonderfall? Paradigma war er sicher nicht, da er in einer europäischen Tradition steht, die er nicht heraufgeführt hat. Er ist auch kein Sonderfall, da er das gleiche Gefälle und die gleiche Regie wie der Kulturkampf in anderen Ländern aufweist⁴⁷. Doch innerhalb dieses Gesamtrah-

46 Als Beispiel neuerer Forschung sei der Thurgau angeführt. Obwohl zu drei Vierteln reformiert, besaß der Thurgau eine große Anzahl geistlicher Stiftungen, drei Männerklöster – Fischingen, Ittingen und Kreuzlingen – sowie die Frauenklöster Feldbach, Kalchrein, St. Katharinental, Münsterlingen, Paradies und Tänikon; dazu kam das Kapuzinerkloster in Frauenfeld. Die Verfassung von 1831 stellte die Klöster unter die Verwaltung des Staates, ein Gesetz von 1836 und 1843 verbot die Aufnahme von Novizen, und im Juni 1843 hob der Große Rat auf einer Tagung in Weinfelden sämtliche Klöster außer St. Katharinental auf. St. Katharinental entging der Aufhebung nur deshalb, weil seine im Badischen gelegenen Güter an den badischen Staat gefallen wären. Historisch-Biographisches Lexikon der Schweiz 6, 1931, 764. – Vgl. auch Alois SCHWAGER, Klosterpolitik des Kantons Thurgau 1798–1848, in: Thurgauische Beiträge zur Vaterländischen Geschichte, 118, 1981, 5–153; 119, 1982, 65–248. – Schwager kommt in seinem Schlußwort zur Feststellung: »Die Aufhebung aller Klöster mit Ausnahme von St. Katharinental im Jahre 1848 war die logische Folge der Klosterpolitik der radikal-liberalen Mehrheit in Regierung und Parlament. Sie darf nicht wie in einigen älteren Abhandlungen als aggressiver Akt der protestantischen Mehrheit gegenüber der katholischen Minderheit bezeichnet werden. Die Aufhebung der Thurgauer Klöster war ein politischer und kein konfessioneller Akt. Weltanschauliche und ökonomische Motive standen eindeutig über den religiösen«. – Zur Aufhebung von Muri im Jahre 1841 vgl. den Sammelband: MEMORIAL MURI 1841. Zur aargauischen Klosteraufhebung von 1841, Muri 1991, insbesondere den Aufsatz von Leo WEBER, Die Klostervermögen – Anreiz zum aargauischen Klostersturm? S. 39–170.

47 Eine recht brauchbare Definition des Kulturkampfes gibt Winfried BECKER, Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen, in: Historisches Jahrbuch 101, 1981, 422–466, insbesondere 444:

mens stellt er eine besondere Variante dar, weil die eifrigsten Kulturkämpfer in der Schweiz Katholiken waren. Die weitverbreitete Auffassung, daß die treibenden Impulse hier von protestantischer Seite kamen, trifft nicht zu. Domdekan Greith stellte bereits in den Auseinandersetzungen der fünfziger Jahre einmal fest, »daß gerade die maßlosesten Angriffe gegen die Kirche größtenteils nicht von Protestanten herrühren«⁴⁸. Weil Katholiken als Protagonisten in diese Auseinandersetzungen ihre religiös-kirchlichen Vorstellungen brachten, erhielten die Kämpfe eine andernorts nicht erreichte Bitterkeit und Härte. Schließlich nahmen die Kulturkämpfer nach 1870 zur Durchsetzung ihres Kirchenmodells ein offenes Schisma in Kauf.

Zusammenfassend: Im schweizerischen Kulturkampf schwingt die Vorstellung einer bestimmten Kirchenkultur mit, die quer zur vorherrschenden römisch geprägten liegt. So sprach der Freiburger Pastoraltheologe Leo Karrer 1993 von einem Kulturkampf mit umgekehrtem Vorzeichen in und mit der Kirche. Die Auseinandersetzungen um die Kirchenkultur nahmen Ende der achtziger Jahre dieses Jahrhunderts in der Eidgenossenschaft Formen an, die verbal und intentional durchaus an die innerkirchliche Polarisierung des 19. Jahrhunderts erinnern⁴⁹. Dennoch ist es zu leichtfertig, den Begriff des Kulturkampfes auf innerkirchliche Probleme anzuwenden. Die Erfahrungen gerade des schweizerischen Kulturkampfes lehren, daß der Preis, der für die Durchsetzung der »richtigen« Kirchenstrukturen bezahlt wurde, zu hoch war und mit kirchlicher Selbstzerstörung einherging. In einer Zeit, in der das konfessionelle Gruppenbewußtsein Papst und römische Kirchenzentrale als identitätsstiftende Faktoren nicht mehr in dem Ausmaß wie im 19. Jahrhundert benötigt, sondern diese Einrichtungen

»Unter ›Kulturkampf‹ ist nicht die über Jahrhunderte andauernde Minderheitssituation katholischer Staatsbürger in den protestantischen Ländern Nord-, Nordwest- und Mitteleuropas zu verstehen. Der Kulturkampf als historisches Phänomen ist überhaupt nicht primär aus konfessionellen Gegensätzen zu erklären, wenn solche auch verschärfend auf ihn eingewirkt haben. Der Kulturkampf war vielmehr eine kontinentaleuropäische Erscheinung, vorwiegend in mehrheitlich katholischen Ländern oder Ländern mit starken katholischen Minderheiten. Er entstand dort, wo in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der machtvoll vordringende, zentralisierende Einheitsstaat sich im Geist des Fortschritts mit teils säkularistisch wirkenden, teils der Religion direkt feindlichen Zeitströmungen verband und den bis dahin staatskirchlich, konkordatär und verfassungsrechtlich garantierten Status der Kirche und ihren Einfluß auf die Gesellschaft zurückdrängen wollte.«

48 Ernst EHRENZELLER, Gegensatz (wie Anm. 17), 124.

49 Leo KARRER, Kulturkampf in der Kirche? In: Theologische Fakultät Luzern, Jahresbericht 1992/93, 61–67; wie kritiklos gerade katholische Theologen mit den Begriffen »modern« und »Modernisierung« umgehen, als ob das Erzengel seien, denen man sich nur in die Arme zu werfen brauche, zeigt sich auch in diesem Artikel. – Näher bei der geschichtlichen Realität des Kulturkampfes beklagte Bischof Walter Kasper von Rottenburg in seiner Neujahrsansprache 1993 den Kulturkampf, der in einigen Medien in Deutschland gegen die Kirche und gegen das Christentum geführt werde. Die Tatsache ist nicht zu bestreiten, daß in den jüngsten Jahren auf dem Hintergrund einer außer Rand und Band geratenen, alle sachlichen Kriterien vermissenlassende innerkirchlichen Kritik die katholische Kirche den Löwenanteil dieser Hetzpropaganda mitbekommt. Dennoch warnt David Seeber der frühere Redaktor der Herderkorrespondenz, zu Recht davor, geschichtliche Parallelen zum 19. Jahrhundert zu ziehen. Kulturkampf bedeutete damals in Deutschland die Bekämpfung des Katholischen durch die protestantisch-preußische liberale und zugleich wissenschaftsgläubige Mehrheitskultur, teilweise mit den Mitteln der politischen Macht. Heute kommen die Anfeindungen aus dem Bauch der Gesellschaft. Hier gebe es keine prinzipielle Schonung für kein prinzipielles Gebilde und keine Institution. David SEEBER, Kulturkampf? Die Kirche sollte ihre Gegner nicht fürchten. In: Herderkorrespondenz 47, 1993, 112–113. Zum Gebrauch des Begriffs vgl. auch die Beiträge unter der Rubrik »Der neue Kulturkampf« in dem von Michael Müller herausgegebenen Sammelband Marsch auf Rom, Aachen 1993. – Mit welchen Methoden Karlheinz Deschner, der deutsche Profi-Hasser des Christentums, arbeitet, zeigt die geduldige und vorbildlich durchgeführte Analyse von Hans Reinhard SEELIGER und seiner Mitarbeiter: Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, Freiburg im Breisgau 1993.

weitgehend als identitätsstörend abqualifiziert, können die Folgen für das Kirchenbewußtsein destruktiv sein. Nicht innerkirchlicher Kulturkampf ist daher das Gebot der Stunde, sondern Pflege einer innerkatholischen Dialogkultur. Sie liegt derzeit in der katholischen Schweiz deutscher Zunge sehr im Argen.

Lesebuch und nationale Bildung im Badischen Kulturkampf

I. Bildungsinhalte als Gegenstand des Kulturkampfes in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts

Wenn man die Auseinandersetzung zwischen Staat und katholischer Kirche in Baden, später in Preußen und anderen deutschen Staaten und im Deutschen Reich mit dem Wort »Kulturkampf« bezeichnet, verwendet man dieses Wort als terminus technicus, der alle Dimensionen der Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche einbezieht, die Verfügung über die Finanzen der Kirche und das ehemals kirchliche Vermögen, die Einsetzung von Bischöfen, die Bezahlung der Geistlichen, Eherecht und Schule. Die Darstellungen der Geschichte des Kampfes verzeichnen denn auch die staatspolitischen, außenpolitischen, finanziellen, gesellschaftlichen Aspekte und Beziehungen, um derentwillen gestritten wurde¹. Mit »Kultur« hat dies alles insofern zu tun, als die Regelung von Rechtsverhältnissen immer und überall komplex ist und nicht mit roher Gewalt vollzogen werden kann, sondern pfleglich geschehen muß, was der Grundbedeutung von lateinisch »cultura« entspricht. Da die Beziehungen zwischen Staat und Kirche aber nicht nur in den zwei Jahrzehnten zwischen 1860 und 1880 scheinbar oder wirklich einer Regelung bedurften, sondern immer wieder in Rechtsform gebracht werden mußten und müssen, was selten ohne Auseinandersetzung abgeht, erscheint es befremdlich, daß der Begriff »Kulturkampf« nur auf die Auseinandersetzung in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts angewandt wird. In der Tat wurde der vorhandene, aber noch junge Begriff in polemischer Absicht zur Bezeichnung dieser Ereigniskette gewählt². Im Wahlprogramm der linksliberalen Fortschrittspartei von 1873 erscheint auf Veranlassung von Rudolf Virchow, dem bekannten Arzt und Politiker, das Wort. Virchow begründet die Verwendung folgendermaßen: »Ich habe es [das Wort K.] zuerst in dieses Manifest, das ich verfaßt hatte, hineingeschrieben und zwar mit vollem Bewußtsein; ich wollte damals den Wählern gegenüber konstatieren, daß es sich nicht um einen religiösen Kampf handle, nicht um einen konfessionellen Kampf sondern daß hier ein höherer, die ganze Kultur betreffender Kampf vorliege, ein Kampf, der von diesem Standpunkte aus weiter zu führen sei«³. Zwar spricht Virchow hier von der »ganzen Kultur«, aber in der bildungsbürgerlichen Schicht, der er angehörte, wurde dieser Begriff nicht auf alle menschlichen Errungenschaften und Tätigkeiten bezogen, sondern »Kultur«, um die zu kämpfen sich lohnte, war die cultura animi, die Geisteskultur, die Pflege von Sprache, Wissenschaft, Kunst⁴. Für die Gebildeten im protestantischen Deutschland wurden mit dem Voranschreiten der Säkularisierung die klassischen

1 Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1866–1918, München 1992, Bd. II, 364.

2 Zum Wort »Kulturkampf«: Duden Deutsches Universalwörterbuch 1989, 909.

3 Zitiert nach: Georg BÜCHMANN, Geflügelte Worte und Zitatenschatz. Verbesserte Neuauflage, Zürich o. J., 322.

4 KLUGE-GÖTZE, Etymologisches Wörterbuch 20. Aufl. 1967, 411.

Werke – der Bildenden Kunst, der Musik, und vor allem der Literatur – zu Gegenständen der Verehrung, zu Manifestationen einer Kunstreligion in der Nachfolge Hegels. So stellt sich der »Kulturkampf« im Sinne Virchows vor allem als der Kampf um die Anerkennung der Priorität der klassischen Bildungsgüter im Bildungswesen dar, und da die katholische Kirche einen solchen Vorrang nicht anerkennen konnte, sollte ihr Einfluß auf Schule und Bildung zurückgedrängt werden.

In den meisten übergreifenden Darstellungen der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts wird der Beginn des Kulturkampfes auf die Zeit nach der Reichsgründung von 1871 angesetzt, oder der zitierte Text Virchows von 1873 wird nicht nur als namengebend, sondern als auslösend angesehen⁵. Wenn man die Auseinandersetzung zwischen Staat und katholischer Kirche in Preußen und Deutschland um die Abgrenzung der Kompetenzen als den eigentlichen »Kulturkampf« ansieht, den Begriff somit als Fachterminus zur Bezeichnung eben dieser Auseinandersetzung der siebziger Jahre verwendet, könnte das Wort auf frühere Konflikte zwischen Staat und Kirche nicht angewendet werden. Folgt man jedoch der Definition Virchows, dann lassen sich mit dem Begriff »Kulturkampf« auch solche Kämpfe, die vor 1871 und außerhalb Preußens stattfanden, kennzeichnen.

Im folgenden soll ein Teilaspekt des Kampfes zwischen Staat und katholischer Kirche im Großherzogtum Baden dargestellt werden. Es handelt sich um einen Konflikt, der im Jahrzehnt vor dem Preußischen Kulturkampf begann und in dem es auch um die Kultur in jenem engeren Sinn ging. In dieser Zeit, in den sechziger Jahren, wurde in Baden die Frage gestellt, wer befugt sei, die kulturellen Inhalte und Werte an die nachwachsende Generation zu vermitteln, der Staat und die von ihm Beauftragten oder die Kirche und ihre Geistlichen.

Im Laufe des Jahres 1867 versuchte die Großherzogliche Regierung das Bildungswesen Badens zu reformieren. Betroffen waren nicht nur der gesetzliche Rahmen und Fragen der Organisation, sondern auch die Bildungsinhalte. An die Stelle religiös-konfessionell geprägter sollten liberale und bildungsbürgerliche Vorstellungen gesetzt werden, und zwar

- durch die Einführung eines nichtkonfessionell gestalteten Lesebuchs in die Volksschulen,
- durch das Wirken eines neu zu berufenden Direktors des Karlsruher Gymnasiums; dieser sollte dort und darüber hinaus im ganzen Großherzogtum die schulische Vermittlung der entsprechenden Bildungsinhalte garantieren,
- durch die Einführung eines Staatsexamens für angehende Theologen, in dem diese ihre Kenntnisse insbesondere in deutscher Geschichte und Literatur nachweisen sollten.

Auf den ersten Blick könnte das zeitliche Zusammentreffen der drei Vorgänge als zufällig erscheinen. Wenn man jedoch die Vorgeschichte, den Zeitpunkt und die beteiligten Personen betrachtet, zeigt sich, daß dem behördlichen Vorgehen, wenn schon nicht ein ausgearbeiteter Plan, so doch eine einheitliche Zielvorstellung zugrunde lag.

In dem vorliegenden Beitrag sollen vor allem die Einführung des Lesebuches und der dabei entstandene Konflikt, der eine Phase des Badischen Kulturkampfes bestimmt hat, dargestellt werden⁶. Die beiden anderen Versuche des Staates, über Bildungsinhalte zu verfügen und diese verbindlich zu machen, werden nur kurz skizziert.

5 NIPPERDEY (wie Anm. 1) 379.

6 Über die Bedeutung der Volksschule im Preußischen Kulturkampf der siebziger Jahre vgl.: Marjorie LAMBERTI, *State, Church, and the Politics of School Reform during the Kulturkampf*, in: *Central European History* XIX, 1986, 63–81.

II. Staat, Kirche und Bildungspolitik in Baden nach 1849

Die Sieger der Revolution von 1848/49 in Deutschland, konservative und bürokratische Obrigkeiten, waren bestrebt, die politischen Verhältnisse so zu gestalten, daß Ereignisse wie die des Jahres 1848 sich nicht wiederholten. So folgte eine Zeit der Unterdrückung liberaler und demokratischer Bestrebungen und der Überwachung und Verfolgung Einzelner und ganzer Gruppen. Die Repression fand zwar in allen Staaten des Deutschen Bundes statt, sie geschah aber in unterschiedlicher Weise und wurde in dem einen Staat früher, in dem anderen später beendet.

Baden war durch die Revolution stärker als andere Staaten und für die meisten Bewohner des Landes unmittelbar betroffen: Hecker und Struve waren Badener, im badischen Lörrach hatte Gustav von Struve die Republik ausgerufen, in Baden wurde die Revolution blutig niedergeschlagen, und der zweite Badische Aufstand endete mit der Einnahme der Festung Rastatt durch preußische Truppen, mit Standgerichten und Erschießungen. Nach der Rückkehr aus dem Exil setzte der Großherzog ein konservativ-reaktionäres Ministerium ein.

Die katholische Kirche im Großherzogtum hatte nicht auf Seiten der Revolution gestanden, im Gegenteil: Der seit 1842 amtierende Erzbischof von Freiburg Hermann von Vicari (1773–1868) hatte seine Gläubigen ausdrücklich vor einer Unterstützung der Revolutionäre und Aufständischen gewarnt⁷. Der nächste innenpolitische Konflikt in Baden entbrannte aber nichtsdestoweniger zwischen dem Großherzog und seiner Regierung einerseits und dem Freiburger Erzstuhl andererseits⁸. Der Erzbischof widersetzte sich den staatlichen Ansprüchen auf verschiedenen Gebieten; er berief sich dabei auf das kanonische Recht, während die Regierung des Großherzogtums von einer Unterordnung der Kirche unter den Staat und seine Gesetze ausging. In diesem Streit der Jahre 1852 bis 1854 ging es noch nicht unmittelbar um die Schule, aber in den Verhandlungen, die in den folgenden Jahren geführt wurden mit dem Ziel, den Konflikt beizulegen, waren neben anderen strittigen Fragen auch die der Schule und der Schulaufsicht Gegenstand der Erörterungen zwischen Karlsruhe, Freiburg und Rom. Das Ergebnis des langwierigen Verfahrens war die »Konvention« von 1859, durch die der katholischen Kirche das Recht zugestanden wurde, ihre Angelegenheiten in eigener Verantwortung zu regeln. Die Konvention entsprach dem, was die katholischen Bischöfe auf ihrer ersten gemeinsamen Konferenz im Oktober des Revolutionsjahres 1848 gefordert hatten und was die württembergische Regierung der Diözese Rottenburg 1857 zugestanden hatte⁹.

Die badischen Liberalen, die in beiden Kammern des Landtags die Mehrheit hatten, lehnten die Konvention ab. Unter dem Eindruck dieses Votums, an das der Großherzog sich nicht zu halten brauchte, hob er im Oktober 1860 die im Vorjahr vereinbarte Regelung wieder auf¹⁰. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Baden sollten nunmehr durch staatliche Gesetze geregelt werden. Der Streit um das Konkordat führte erstmals in der Geschichte des Großherzogtums zur Einsetzung einer Regierung, die – wenigstens teilweise – aus dem Parlament, dessen Mehrheit liberal war, hervorgegangen war. Manche Zeitgenossen sahen dies als den Beginn der »Neuen Ära« in Baden an, die ähnlich wie die Neue Ära in Preußen (seit 1858) auf moralische Eroberungen im Großherzogtum, darüber hinaus aber in ganz Deutsch-

7 Hugo OTT, Das Erzbistum Freiburg im Ringen zwischen Staatskirchentum und Staatskirchenhoheit, in: Das Erzbistum Freiburg 1827–1977, Freiburg 1977, 75–92

8 OTT, Erzbistum Freiburg (wie Anm. 7), 79ff.

9 Josef BECKER, Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876, Mainz 1973, 35–82. – Heinrich BRÜCK, Die oberrheinische Kirchenprovinz, Mainz 1868, 293ff.

10 BECKER, Liberaler Staat und Kirche (wie Anm. 9), 68.

land, d. h. auf eine Einigung Deutschlands unter liberalem Vorzeichen zielte¹¹. Daß dieser Sieg des Parlamentarismus gegen die katholische Mehrheit der badischen Bevölkerung und gegen die katholische Kirche errungen wurde, erschien den Siegern, den bürgerlichen Liberalen in der Badischen Kammer, noch nicht einmal als Schönheitsfehler.

Die Beziehungen zwischen dem Staat und der Kirche in Baden in den folgenden Jahren waren immer zugleich mitbeeinflußt durch die außenpolitischen Gegebenheiten, insbesondere die Position Badens als eines mittleren Staates zwischen Österreich und Preußen. Ins Gewicht fiel auch, daß es in der Führungsschicht Badens enge Beziehungen zu Preußen gab; Großherzog Friedrich I. war Schwiegersohn König Wilhelms I. von Preußen.

Eine wichtige Folge des Scheiterns der Konvention von 1859 war, daß Großherzog, Landtag und Regierung nun auf dem Wege des Oktrois durch gesetzliche, administrative und personelle Entscheidungen das Verhältnis zwischen Staat und Kirche und in enger Beziehung dazu die Ausgestaltung des Schulwesens zu regeln versuchten.

Die katholische Kirche war in den Jahren nach 1860 aus verschiedenen Gründen der schwächere Partner: Zur gleichen Zeit, da sich die Verhältnisse in Baden zum schlechteren wendeten, verlor der Papst im Zuge des italienischen Einigungskrieges einen Teil des Kirchenstaates an das 1861 entstehende Königreich Italien¹². In der auch dadurch schwieriger gewordenen Situation schlug die Freiburger Kurie neue Verhandlungen vor, um im Rahmen der nun zu erlassenden staatlichen Gesetze möglichst viel von dem zu erhalten, was ihr durch das Konkordat zugebilligt worden war.

Als bedeutsam für den Fortgang der Dinge erwies sich die Ernennung von Julius Jolly (1823–1891) zum Regierungsrat im Innenministerium am 4. April 1860¹³. Er wurde Hauptkontrahent der Kirche in dem Konflikt der folgenden Jahre. Für die wichtige Position, von der aus er die Verhandlungen führen sollte, empfahl er sich unter anderem durch eine Schrift »Die badischen Gesetzentwürfe über die kirchlichen Verhältnisse, ...«, die er als Privatdozent der Juristischen Fakultät der Universität Heidelberg verfaßte und die im 2. Halbjahr 1860 erschien¹⁴. Wie andere liberale Juristen und Politiker der Zeit vertrat Jolly die These von der gesetzlichen Unterordnung der Kirche unter den Staat. Sein Interesse an Fragen der Bildung war besonders ausgeprägt.

In seiner Schrift von 1860 stellt Jolly die Frage, ob nicht die Übernahme eines geistlichen Amtes von einer staatlichen Prüfung abhängig zu machen sei, und er beantwortet sie nicht nur positiv, sondern entwirft hier schon eine entsprechende Verordnung, in der ein Examen in der lateinischen und der griechischen Sprache, dem badischen Staatskirchenrecht, der Weltgeschichte, der Philosophie und der neueren deutschen Literatur vorgesehen ist. Jolly »wurde dadurch der Erfinder des Kulturexamens, wie die darin beschriebene Prüfung später in Preußen genannt wurde«¹⁵. Die im Vorschlag von 1860 vorgesehenen Inhalte der Prüfung waren nicht als beliebige, auswechselbare Beispiele gemeint. Vielmehr sind sie die Essentials, die Jolly in seiner in demselben Jahr beginnenden amtlichen Tätigkeit in der Bildungsverwaltung des Großherzogtums zu verankern bestrebt war. Mit dem Bemühen, die Verantwortlichkeit des Staates für die Bildung auf allen Stufen durchzusetzen und dabei die Kirche dem Staat unterzuordnen, verband er das Bestreben, möglichst viel von dem, was er an Bildungsinhalten für bedeutsam hielt, in Lehrangebot und Prüfungsanforderungen festzuschreiben. Durch Herkunft und eigene Bildung verband ihn mit dem Gymnasium und der Universität mehr als mit der Volksschule, aber auch in dieser sollten die Gegenstände aus Nationalgeschichte und

11 Ebd., 63.

12 Ebd., 81.

13 Hermann BAUMGARTEN und Julius JOLLY, Staatsminister Jolly, Tübingen 1897, 49f.

14 Ebd., 42.

15 Ebd., 109.

-literatur, dem Fassungsvermögen der Kinder entsprechend, vermittelt werden. 1866 wurde Jolly Innenminister. In den Monaten Mai bis September 1867 hat er den Versuch unternommen, auf allen drei Stufen des Bildungswesens im Großherzogtum seine Vorstellung von Bildung zu realisieren.

Grundlage aller Einzelentscheidungen zur Reform des Bildungswesens bis 1878 war das Gesetz über die rechtliche Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine vom 9. Oktober 1860, das an die Stelle des vom Landtag abgelehnten Konkordats mit der katholischen Kirche trat¹⁶. Es sah die Abschaffung der kirchlichen Schulaufsicht vor. Infolgedessen wurde 1862 anstelle der konfessionellen Oberkirchenräte ein Oberschulrat, bestehend aus einem Direktor und neun Mitgliedern, als »zentrale Mittelbehörde zur Beaufsichtigung und Leitung des Schul- und Unterrichtswesens, soweit Volks- und Mittelschulen in Frage standen, bestellt«¹⁷. Zwei Jahre später wurde die untere Schulaufsicht Orts- und Kreisschulräten übertragen¹⁸. Nach weiteren sechs Jahren wurde 1868 den Gemeinden die Möglichkeit eingeräumt, konfessionell getrennte Volksschulen zu simultanen Volksschulen zu vereinigen¹⁹. Schließlich wurde 1876 die obligatorische Gemeinschaftsschule mit getrenntem Religionsunterricht eingeführt²⁰.

Während der Beginn der Schulreform und die Schaffung des Oberschulrates von kirchlicher Seite zunächst ruhig hingenommen wurden, führten 44 Thesen des Oberschulratspräsidenten Karl Knies, Professor für Kameralistik an der Universität Freiburg, zu erheblichen Einwänden sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite²¹.

Zustimmung fanden die Thesen, die auf ein Zurückdrängen des kirchlichen Einflusses auf die Volksschule zielten, hingegen bei vielen Lehrern. Diese wünschten Unabhängigkeit von der geistlichen Schulaufsicht und erwarteten, daß eine staatliche im Unterschied zur geistlichen Schulaufsicht von sachfremden Erwägungen frei sein würde. Des weiteren forderten Lehrer eine stärker auf ihre Tätigkeit in der Schule ausgerichtete Ausbildung, die auf die Unterrichtsfächer bezogene Komponenten aufweisen sollte. Die verbreitete Unzufriedenheit in der Lehrerschaft hatte schon im Vorfeld der Revolution zu Petitionen an den Landtag, zur Gründung von pädagogischen Lesezirkeln und Zeitschriften und schließlich von Lehrervereinen geführt. Das Vorbild des in Preußen tätigen Friedrich Adolph Diesterweg wirkte auf all diese Gründungen ein. Anlässlich einer Feier zum 100. Geburtstag des schweizer Pädagogen Johann Heinrich Pestalozzi wurde 1846 in Achern die Gründung eines überkonfessionellen Pestalozzi-Vereins beschlossen. Dieser verfolgte zwar vor allem soziale Ziele, aber er übernahm die in der Lehrerschaft populäre Forderung nach einer größeren Distanz der Schule von der Kirche²². Dabei fehlte nicht ein Hinweis auf den Aspekt der Ausbildung der Lehrer; eine der Forderungen des Vereins zielte auf »zweckmäßige Bildung der Aspiranten; Ausdehnung der Seminarbildung auf drei Jahre«²³. 1861 wurde die »Badische Schulzeitung« gegründet, die sich die Ziele des überkonfessionellen Lehrer-Vereins zu eigen machte und deshalb von Anfang an von kirchlicher Seite bekämpft wurde²⁴. Die vor 1848 nicht erfüllten Forderungen der Lehrer, unter anderem nach größerer Distanz der Schule zur Kirche, wurden nun neu gestellt und auf Lehrerversammlungen diskutiert. Auf einer solchen Versammlung in Durlach

16 Karl STIEFEL, Baden 1648–1952, Band II, Karlsruhe 1977, 1934.

17 STIEFEL, Baden (wie Anm. 16), 1934. – Friedrich Justus KNECHT, Die Lösung der Schulfrage und der Canisiusverein, Freiburg 1881, 5.

18 STIEFEL, Baden (wie Anm. 16), 1945.

19 Ebd., 1946.

20 Ebd., 1946.

21 BECKER, Liberaler Staat und Kirche (wie Anm. 9), 120ff.

22 A. KIMMELMANN, Zur Geschichte der Lehrer-Bewegung in Baden 1876/1926, Bühl 1926, 5–33.

23 Ebd., 33.

24 Ebd., 52f.

im Oktober 1861 ging es auch um die Revision des Lehrplans. Einer der Referenten, der Pforzheimer Schuldirektor Pflüger, begann seinen Vortrag mit dem programmatischen Satz: »Wir wünschen Hebung des Volksschulwesens und der Volksbildung überhaupt, und damit im Zusammenhang eine selbständigere und ehrenvollere Stellung für die Lehrer«²⁵. Zwei Jahre danach wurde Johann Georg Friedrich Pflüger (1818–1869) als eines von zwei aus dem Volksschullehrerstand hervorgegangenen Mitgliedern in den Oberschulrat berufen. Das andere war Karl Gruber (1808–1897), bis dahin Direktor des Lehrerseminars in Rastatt-Ettlingen²⁶. Der konfessionellen Parität glaubte die Regierung damit Rechnung zu tragen, daß sie mit Pflüger ein protestantisches, mit Gruber ein katholisches Mitglied berief.

Der Eintritt Pflügers in den Oberschulrat signalisiert eine Konvergenz der Tendenzen des Lehrervereins, der badischen Liberalen und der Staatsregierung. Das läßt sich an der amtlichen Tätigkeit und am literarisch-pädagogischen Wirken Pflügers zeigen. Die Jahre seiner Zugehörigkeit zum Oberschulrat von 1862 bis 1868 sind die Zeit, in der sich das Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche in Baden zuspitzte, und Johann Georg Pflüger trug – unbewußt oder willentlich – in starkem Maße dazu bei. Er ist nämlich der Verfasser des »Lesebuchs für Volksschulen«, das eines der Streitobjekte im Kampf zwischen Staat und Kirche in den Jahren 1867/68 war.

Pflüger war Sohn eines Handwerkers in Schopfheim im Wiesental. Er besuchte die Volksschule und einige Klassen des Gymnasiums, darauf das Lehrerseminar in Karlsruhe, das er als Jahrgangsbester verließ²⁷. Er unterrichtete als Lehrer in der Nähe von Lörrach, von 1838 bis 1849 in Rastatt, von 1849 bis 1862 war er Direktor der höheren Töchterschule in Pforzheim²⁸. Hier begann seine schriftstellerische Tätigkeit. Er veröffentlichte methodische Schriften in einem Leipziger Verlag und 1854 bei Herder in Freiburg ein Büchlein »Der Unterricht in der deutschen Sprache«. Das ist insofern bemerkenswert, als weder der Autor noch der katholische Verlag die Zusammenarbeit scheuten. Im Jahre 1858 erschien die »Badische Vaterlandskunde«. Mit diesem Buch erreichte Pflüger ein größeres Publikum; 1864 und 1866 kamen weitere Auflagen heraus, und seit 1980 gibt es eine Facsimile-Ausgabe in der »Badischen Reihe« der Waldkircher Verlagsgesellschaft (herausgegeben von Helmut Bender).

Pflüger hatte sich bis zu dem Zeitpunkt, da er Oberschulrat wurde, also auf mehreren Gebieten hervorgetan,

- als Lehrer und Schulleiter,
- durch sein Engagement im Lehrerverein und die Mitarbeit an der »Lehrerzeitung«,
- als pädagogisch-didaktischer Autor.

Warum berief die Regierung gerade Pflüger in den Oberschulrat? Der Biograph Hermann Willareth versuchte 1870 eine Antwort zu geben: »... er [Pflüger] hat die Fahne, auf welcher einerseits »Emanzipation der Schule von der Kirche«, andererseits »Schulreform« geschrieben stand, und die er als Lehrer seinen Kollegen vorangetragen hat, auch als Oberschulrath hochgehalten, er hat sie mannhaft verteidigt mit den Waffen, die er sich durch langes Studium gesammelt und die er in der Schule des Lebens erprobt und geschärft hatte. Diejenigen, welche seit vielen Jahren gewöhnt waren, die Schule nur als dienende Magd der Kirche zu betrachten, suchten schon bei seiner Ernennung Alles aufzubieten, die Wahl, welche die Regierung getroffen hatte, als eine verfehlt zu bezeichnen«²⁹. Das Mißtrauen, von dem hier die Rede ist, scheint berechtigt gewesen zu sein. Wenn man die »Vaterlandskunde« von 1858 daraufhin

25 Der Vortrag ist abgedruckt in: »Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung« 1862, 34–36.

26 BADISCHE BIOGRAPHIEN 5, 1906. – Hermann HIRT, Staat und Kirche in der badischen Volksschulgesetzgebung, Diss. Theol. Freiburg 1931, 120.

27 Über Pflüger in: Allg. Dt. Lehrerzeitung 1867, 353.

28 Hermann WILLARETH, Johann Gg. Friedrich Pflüger. Ein pädagogisches Lebensbild, Lahr 1870.

29 Ebd., 45.

überprüft, wie die kirchlichen Verhältnisse in Baden dargestellt werden, so ergibt sich, daß Pflüger zwar nichts offensichtlich Falsches erzählt, daß er aber durch Weglassen den Eindruck erweckt, als sei das Großherzogtum Baden gewissermaßen organisch gewachsen und nicht durch Säkularisierung und Mediatisierung anderer Territorien entstanden. Konfessionelle Unterschiede erwähnt er zwar, aber ohne auf die Folgen von Reformation, Restauration und Säkularisation einzugehen. Über Klöster wird nichts berichtet, Kirchen kommen nur im Zusammenhang von Sagen und Legenden vor. Bezeichnend sind die Sätze, in denen die kirchlichen Verhältnisse der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts skizziert werden: »Unter ihm [Großherzog Ludwig] kam 1821 die Vereinigung der beiden evangelischen Kirchen des Landes, nämlich der lutherischen und der reformierten, zu einer gemeinschaftlich evangelisch-protestantischen Kirche zu Stande. Ebenso wurde durch Ludwig der erzbischöfliche Stuhl in Freiburg gegründet«³⁰. Daß die Gründung des Erzbistums das Ergebnis von Verhandlungen zwischen der Badischen Regierung und dem Heiligen Stuhl war, bleibt unerwähnt, so daß die katholische ebenso wie die evangelische Kirche als Landeskirchen erscheinen. Die einseitige etatistische Sicht macht verständliche, daß die Berufung Pflügers in den Oberschulrat auf katholischer Seite nicht emphatisch begrüßt wurde, nachdem sie nicht zu verhindern gewesen war³¹. Nach allem, was von und über Pflüger in Erfahrung zu bringen ist, wird man ihm nicht Böswilligkeit unterstellen dürfen. Er war sich vielmehr seiner Sache völlig sicher: das bestehende staatliche System im Großherzogtum und die Vorstellung von der Unterordnung der Kirche unter den Staat und der staatlichen Schulhoheit waren ihm selbstverständlich. Wie andere Liberale der Zeit war er sich dessen nicht bewußt, daß die Nichtbeachtung katholischer Überlieferungen, Anschauungen und Wünsche von der Kirche und kirchentreuen Katholiken als feindseliger Akt aufgefaßt werden konnte. Die idealistische Vorstellung von Erziehung und Bildung, die einseitige Betonung pädagogischer Absichten und Gesichtspunkte und die Nichtbeachtung anderer Traditionen trugen dazu bei, daß Pflüger die Regierungspolitik der Jahre nach 1862 nicht nur als Angehöriger der Schulaufsicht ausführte, sondern selbst aktiv unterstützte, als Buchautor und als Mitglied des ständigen Ausschusses der deutschen Lehrerversammlungen (seit 1862), und Einwände der Kirchen gegen die Schulpolitik der großherzoglichen Regierung zurückwies³². In den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen geriet er durch das »Lesebuch für badische Volksschulen«, dessen 2. Teil 1867 anonym erschien, von dem aber fast alle wußten, daß Pflüger es zusammengestellt hatte, und das deshalb als das »Pflügersche Lesebuch« für ein paar Monate Hauptobjekt der Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche in Baden wurde.

III. Das badische »Lesebuch für Volksschulen« und der Lesebuchstreit 1867/68

Die »Badische Schulzeitung. Zeitschrift für das Erziehungs- und Unterrichtswesen«, das Organ des Lehrervereins, brachte auf der Titelseite der Ausgabe vom 4. April 1863 den Beitrag: »Das Lesebuch für die badischen Volksschulen«. In ihm legt der nicht genannte Verfasser dar, wie ein künftiges Lesebuch seiner Ansicht nach beschaffen zu sein habe. Vor einer Aufzählung zu berücksichtigender Gesichtspunkte steht ein »Allgemeiner Satz«. Er lautet: »Das Lesebuch enthält alles, was dem Schüler an die Hand gegeben werden soll;

30 Johann Georg Friedrich PFLÜGER, Badische Vaterlandskunde. Ein Lese- und Lern-Büchlein für Schulen und die Jugend überhaupt, Pforzheim 1858 (Neudruck Waldkirch 1980), 174.

31 Dazu WILLARETH, Pflüger (wie Anm. 28), 45 f.

32 WILLARETH, Pflüger (wie Anm. 28), 27. – Über Lehrerversammlungen und den Anteil Pflügers daran: 50 ff., 62, 68 ff., 90 ff.

ausgeschlossen bleiben konfessioneller Religionsunterricht, das Rechnen und Vorlagen zum schriftlichen Lesen [es soll wohl heißen »zum schriftlichen Arbeiten«, K.A.].

Demnach wird das Lesebuch sein:

- I. Lesebuch im engern Sinn.
- II. Sprach- und Aufsatzbuch.
- III. Lehrbuch für Geographie, Naturgeschichte etc.
- IV. Liederbuch.
- V. Aufgabenbuch³³.

Im Anschluß daran wird auf ein in einem anderen Staat des Deutschen Bundes erschiene-
nes ähnliches Buch hingewiesen, das schon in der 15. Auflage vorliege. An diesen pro-
grammatischen Beitrag schließt sich ein zweiter auf den gleichen Gegenstand zielender Text
an, dessen Verfasser sich an die Lehrer wendet; diese und nicht »Pfarrherrn und Gelehrte«
seien aufgerufen, das Lesebuch zu schaffen. Er faßt seine Ansicht so zusammen: »Die sittlich-
religiöse Nationalbildung müßte oberster Grundsatz bleiben und ›Gott, Fürst und Vaterland‹
der Grundton des Ganzen sein. Grelle religiöse Färbung sollte vermieden werden und was
z. B. in der Reformationsgeschichte der einzelnen Confession gesagt werden muß, dürfte in
der, jedem Katechismus beigegebenen (auch versprochen gebliebenen) ›Kirchengeschichte‹ beim
confessionellen Religionsunterricht des betreffenden Geistlichen am rechten Platz gesche-
hen.« (...) »... denn ein gemeinschaftliches Schul-Lesebuch soll ja doch in der zweiten Hälfte
des 19. Jahrhunderts in der Staats-Volksschule eingeführt werden«³⁴.

Einige Monate später nahm sich der Oberschulrat der Sache an. In einem Schreiben vom
30. 1. 1864 an das Großherzogliche Innenministerium macht er darauf aufmerksam, daß es
noch immer nicht ein Volksschullesebuch gebe, wie es in einer Verordnung von 1834 gefordert
worden sei. Nun solle endlich ein Entwurf erstellt werden, den Beiräte oder einzelne
Sachverständige beurteilen sollten. Das Schreiben schließt mit dem Satz: »Eine längere
Verzögerung dieser Angelegenheit glauben wir nicht verantworten zu können«³⁵. Der Ent-
wurf eines Antwortschreibens des Innenministeriums sah vor, daß Beiräte berufen werden
und daß Vertreter der obersten kirchlichen Behörde oder andere vom Oberschulrat zu
benennende Geistliche beigezogen werden sollten. Der Antwortbrief vom 11. 2. 1864, unter-
zeichnet von Jolly, spricht hingegen davon, daß es zweckmäßiger sei, Einzelgutachten
einzufordern und auf Beiräte zu verzichten. Die weitere Entwicklung läßt vermuten, daß es
Jolly darum ging, Vertreter der Kirche nicht einzubeziehen. Zugleich bekam derjenige, der ein
Lesebuch zusammenzustellen beabsichtigte, freie Hand. Es vergingen aber weitere zwei Jahre,
bis über die bevorstehende Fertigstellung eines Lesebuches berichtet wurde. Gegen Ende des
Jahrgangs 1866 macht die »Badische Lehrerzeitung« ihre Leser mit einem neuen Lesebuch
bekannt, das demnächst erscheinen werde: »Glücklicherweise hat sich bei uns ein solch
gewiegter praktischer Schulmann gefunden, der sich der schweren Arbeit seit Jahren unterzog
und dieselbe ihrem Ende nahe brachte, so daß wir bald ein Lesebuch für unsere Volksschulen
haben werden, das den oben angedeuteten Forderungen in sehr gelungener Weise entspricht.«
Das Buch werde zu Ostern 1867 zu haben sein, der Name des Verfassers tue nichts zur Sache.
Das Buch solle »den Unterricht in sprachlicher und sachlicher Hinsicht unterstützen und
fruchtbar machen; den Verstand und das Gedächtniß schärfen und den Sinn für's Große,
Schöne und Edle wecken und pflegen«³⁶. In einem ausführlichen Schreiben teilte der Ober-

33 Badische Schulzeitung Nr. 14, 4. 4. 1863, 1.

34 Badische Schulzeitung (wie Anm. 33), 4.

35 GLA 235/19538; Brief vom 30. 1. 1864, konzipiert von Nokk, einem Mitglied des Oberschulrats,
unterzeichnet von Knies, dem Präsidenten des OSR.

36 Badische Lehrerzeitung Nr. 41, 2.

schulrat am 6. April 1867 dem Ministerium des Innern mit, daß er davon abgekommen sei, das Lesebuch in offizieller Weise auszuarbeiten. Stattdessen habe ein Mitglied des Oberschulrats ein Buch in Privatarbeit hergestellt, und zwar entsprechend den vom Ministerium aufgestellten amtlichen Grundsätzen. Das Buch erscheine in Kürze zu einem außerordentlich billigen Preis. Der Verfasser habe den Wunsch ausgesprochen, das Buch nach Prüfung durch den Oberschulrat zur Einführung in Volksschulen zu empfehlen. Zu erwägen sei, ob es nicht amtlich eingeführt werden solle; das müsse aber durch das Ministerium geschehen. Dem Empfänger des Briefes Julius Jolly, seit 1866 Innenminister, war die Sache so wichtig, daß er den Entwurf des Antwortschreibens eigenhändig veränderte: Zunächst solle das Buch empfohlen, wenn es sich praktisch bewährt habe, solle es amtlich eingeführt werden. An diese Stelle des Entwurfs fügte Jolly den Satz ein: »Mit Rücksicht darauf wird es sich empfehlen, wenn das Buch ohne Nennung des Autors veröffentlicht wird.« Auch der Hinweis, daß die Kreisschulräte zu beauftragen seien, für eine »möglichst allseitige Einführung zu wirken«, ist von Jollys Hand in den Entwurf eingefügt. In diesem Brief des Ministeriums vom 2. Mai 1867 findet sich erstmals eine namentliche Erwähnung des Autors, und zwar in dem Satz: »Der Gr. Oberschulrath wird daher ermächtigt, das von dem Oberschulrath Pflüger bearbeitete Lesebuch, wenn es dortige Behörde als geeignet befindet, zum Gebrauch in der Volksschule zu empfehlen«³⁷.

Die Geheimniskrämerei, die in den beiden Schreiben betrieben wird, kann als Ausdruck der Unsicherheit hinsichtlich der kirchlichen Reaktion auf das ohne kirchliche Mitwirkung entstandene Buch interpretiert werden. Außerdem sollte wohl die Zuständigkeit der beiden Behörden unklar gehalten werden, indem nämlich sowohl der scheinbar private Charakter der Ausarbeitung Pflügers als auch der offiziöse der Empfehlung und die Suggestion einer offiziellen Einführung als Steine in das zu erwartende Spiel, die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche über das staatlich veranlaßte, staatlich empfohlene oder vorgeschriebene Lesebuch eingebracht werden sollten.

Am Samstag, dem 7. Juli 1867, konnte die »Badische Schulzeitung« ihren Lesern den als ersten vorliegenden 2. Band des Lesebuches vorstellen, das kurz zuvor im Verlag Geiger, Lahr, erschienen war. Ein paar Wochen später berichtete die Schulzeitung, daß das neue Lesebuch »Vielfach mit Freuden begrüßt (worden) und ihm nach Anlage und Inhalt volle Anerkennung zu Teil« geworden sei, aber: »... das Büchlein (sei) natürlich dem Schicksal nicht entgangen, daß vereinzelte Stimmen auch etwas zu tadeln gefunden und sich dabei (...) auch mit der Person des (in dem Buch nicht genannten) mutmaßlichen Herausgebers beschäftigt haben.« Hier wird erstmals der Vorwurf zitiert, das Buch sei »»confessionslos«« gehalten, ja nicht einmal in »christlichem Geist« geschrieben³⁸. Kurze Zeit danach findet sich in derselben Zeitung eine Entgegnung auf eine im »Badischen Beobachter«, der in Freiburg erscheinenden katholischen Zeitung, veröffentlichte Kritik an methodischen Unzulänglichkeiten des Lesebuches. Das Hin und Her, die Aufmerksamkeit, die dem äußerlich unscheinbaren Buch so kurz nach dem Erscheinen des ersten von drei Bändchen gewidmet wurde, ist ein Anzeichen dafür, daß mit dem Buch eine neue Phase in der Auseinandersetzung über die Reform der Volksschule in Baden erreicht war, was offenbar der Oberschulrat und der Minister Jolly erwartet hatten. Auch außerhalb Badens wurde pro und contra argumentiert, innerhalb des Landes aber verhärteten sich die Fronten in wenigen Wochen. Das war auch eine Folge der bewußt unklar gehaltenen Antwort auf die Frage, mit welchem Nachdruck das Pflügersche Buch Lehrern, Kindern und Eltern präsentiert werden würde.

37 GLA 235/19538, Brief des Innenministers an den OSR. vom 2. 5. 1867 Nr. 5538.

38 Badische Schulzeitung 33/1867.

In der Lesebuch-Akte des Generallandesarchivs Karlsruhe befindet sich ein Zeitungsblatt, die erste Seite des »Karlsruher Tagblatts« vom 10. Oktober 1867 mit einer Bekanntmachung »An die Ortschulrätbe und Lehrer des Schulkreises Karlsruhe.

Die Einführung eines Lesebuchs in den Volksschulen betreffend.»

Darin werden die Angesprochenen »veranlaßt«, das durch den Oberschulrat empfohlene Buch einzuführen. Die Bekanntmachung schließt mit dem Satz:

»Die Lehrer und Ortsschulrätbe werden (...) für den Vollzug dieser Verordnung verantwortlich gemacht.

Karlsruhe, den 4. Oktober 1867.

Großh. Kreisschulvisitatur.

Alt.«

Wie der Streit, der in den folgenden Monaten in verschiedenen Teilen Badens ausgetragen wurde, die rechtlichen Folgen und das Presseecho darauf zeigen, ist in vielen Kreisen ähnlich wie in Karlsruhe verfahren worden.

Bevor die Reaktionen der Gegenseite, der Freiburger Kurie, katholischer Geistlicher und Eltern und der katholischen Presse, dargestellt werden, soll ein Blick auf das corpus delicti, das Pflügersche Lesebuch, geworfen werden. Inwiefern rechtfertigt das Buch den erbitterten Streit in den folgenden Monaten?

Der 1867 erschienene 2. Teil des Lesebuches hat einen Umfang von 129 Seiten, die I. Abteilung des 3. Teils, erschienen 1869, umfaßt 168 Seiten. Die Durchsicht der greifbaren Bände bestätigt die Annahme, daß Pflüger sich an den Entwurf gehalten hat, der 1863 in der »Schulzeitung« zur Diskussion gestellt worden war. Er stellte ein Buch zusammen, in dem Lesestücke (als »Lesebuch im engeren Sinne«), Aufgaben zum Sprachunterricht und für die jeweilige Stufe geeignet erscheinende Texte zur Naturkunde, zur Geschichte und zur Geographie versammelt sind. Die Texte des geographisch-historischen Teils hat Pflüger aus der »Vaterlandskunde« von 1858 (mit Kürzungen) übernommen.

Von älteren in jener Zeit im Gebrauch befindlichen Büchern unterscheidet sich das Pflügersche in zwei Hinsichten:

- zum einen durch die Verbindung von Texten und Aufgaben zur Sprachlehre,
- zum anderen durch die Hereinnahme von literarischen Texten, vor allem aus der deutschen Literatur des zurückliegenden Jahrhunderts von der Aufklärung bis zur späten Romantik.

Der 3. Band enthält Texte von Johann Peter Hebel (15 Texte), Ludwig Uhland (10 Texte), Lessing, Goethe, Schiller, Claudius, Rückert, Gotthelf, Hebbel und Fontane sowie vielen anderen Autoren der Zeit. Insofern steht das Buch in der Reihe der Lesebücher, die seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts nicht mehr speziell für Kinder geschriebene Erbauungs- und Belehrungstexte, sondern als geeignet angesehene Beispiele aus der anerkannten Hochliteratur bieten³⁹. Die letzten dreißig Seiten des Teils mit literarischen Texten sind der Geschichte, insbesondere der Brandenburg-Preußens gewidmet. Die Verbindung von Lese-, Sprach- und Realienbuch in einem Band war eine süddeutsche Besonderheit⁴⁰.

Zur Kritik forderte die Weglassung aller religiösen Bezüge in Pflügers Lesebuch heraus. Vergleicht man die Inhaltsverzeichnisse etwa mit denen des »Süddeutschen Schulfreundes«, eines dezidiert katholischen Lesebuchs, von dem zahlreiche Auflagen bis über die Kulturkampfszeit hinaus erschienen sind, so wird der Unterschied deutlich.

39 Peter Martin ROEDER, Zur Geschichte und Kritik des Lesebuchs der höheren Schule, Weinheim 1961. – Hermann HELMERS, Geschichte des deutschen Lesebuchs in Grundzügen, Stuttgart 1970. – Friedrich TAEGER, Konzepte eines deutschen Literaturunterrichts im Vormärz, Frankfurt 1992.

40 Als weiteres Beispiel kann das »Sprach- und Lesebuch für die Oberschüler deutscher Elementarschulen« aus dem Verlag Theodor Groos, Karlsruhe, dienen (3. Auflage 1845).

Im »Süddeutschen Schulfreund«, 16. Auflage Freiburg 1845, findet man auf den Seiten 8–174 unter 76 Überschriften 15, die eindeutig religiöse Inhalte anzeigen (z. B. Von Gott, Das Gebet, Der christlichgesinnte Diensthofe, Des Frommen Zuversicht im Tode). Viele andere Überschriften weisen auf moralisch belehrende Inhalte hin (Die Folgen des Fleißes und der Faulheit, Leutseligkeit, Die Näscherin). Ähnliche Überschriften finden sich zwar auch bei Pflüger (Seltene Uneigennützigkeit, Von treuer Freundschaft), aber es fehlt der religiöse Kontext, und beim Lesen stellt man fest, daß hier allgemeine moralische Lehren, z. B. durch eine Fabel, erteilt werden.

Es ist verständlich, daß den Zeitgenossen, insbesondere den positiv kirchlich orientierten in beiden Konfessionen, dieser Sachverhalt unmittelbar und störend auffiel. Zu bedenken ist, daß die in den Ministerialakten artikulierten Absicht, ein Lesebuch nichtkonfessionellen Charakters einzuführen, der Öffentlichkeit, auch der kirchlichen, nicht bekannt war, bevor das Buch im Frühjahr 1867 auf den Markt kam. Das mußte um so mehr befremden, als in einer Besprechung über das Schulgesetz im Jahre 1865 Julius Jolly, damals noch Ministerialrat, dem Geistlichen Rat Lothar Kübel als Vertreter des Erzbischofs die Mitwirkung der Kirche bei der Einführung neuer Lese- und Lehrbücher in Aussicht gestellt hatte. Im Protokoll der Besprechung vom 20. Mai 1865 ist zu lesen: »Ich [d. i. Jolly] antwortete dahin: daß die Absicht der Regierung, die betreffende Vorschrift im liberalsten Sinne zur Ausführung zu bringen, es zulasse, auch über solche Fragen den Vertreter der Kirche zu hören und daß dies ausdrücklich vorgesehen werden könne, daß aber immer der Regierung die schließliche Entscheidung vorbehalten bleibe und daß der kirchliche Vertreter nur über religiös-konfessionelle Beziehungen, nicht über die pädagogische Zweckmäßigkeit sich zu äußern habe«⁴¹. Als im Sommer 1867 das Lesebuch herauskam, scheint die Freiburger Kurie davon überrascht worden zu sein. Die im Schulverordnungsblatt vom 21. Juni 1867 ausgesprochene Empfehlung des Oberschulrats an die Kreis- und Ortsschulräte, das Buch in den 3. und 4. Klassen des Großherzogtums einzuführen, ist wohl die erste Verlautbarung von offizieller Seite, die dem Freiburger Erzbischöflichen Ordinariat bekannt geworden ist⁴². Die Kritik an dem Buch setzte Anfang August ein und richtete sich, wie zu erwarten war, gegen das Nichtvorhandensein »des christlichen Geistes«⁴³. Noch in demselben Monat wurde die methodische Anlage des Buches als unzulänglich gekennzeichnet, was die »Schulzeitung« scharf zurückwies⁴⁴.

Die Stoßrichtung der Kritik ebenso wie die Ebenen der Auseinandersetzung waren damit vorgezeichnet: Zum einen ging es darum, ob die Großherzogliche Regierung überhaupt befugt sei, ein Lesebuch in katholischen Schulen einzuführen, ohne die Kirche zu beteiligen. Zum anderen wurden didaktisch-methodische Mängel des Buches getadelt.

Das Ordinariat protestierte mit Schreiben vom 12. Oktober⁴⁵ und – grundsätzlicher und schärfer – vom 5. Dezember 1867⁴⁶. Das erste Schreiben drückt das Befremden über die Nichtbeteiligung der Kirche aus und weist darauf hin, daß die religiöse Erziehung und Bildung die Grundlage des Elementarunterrichts sei. »Die katholischen Eltern können in keinem Falle rechtlich angehalten werden, ihren Kindern ein Lesebuch in die Hand zu geben, welches nicht geeignet ist, diese zu gläubigen Katholiken heranzubilden.« Das Pflügersche

41 GLA 235/29327.

42 Heinrich MAAS, Geschichte der Katholischen Kirche im Großherzogtum Baden, Freiburg 1891, 613, dort Bezugnahme auf das Oberschulrätliche Verordnungsblatt Nr. 10/1867.

43 Badische Schulzeitung 33/1867, Bericht vom 12. August.

44 Badische Schulzeitung 35/1867, Bericht vom 25. August.

45 GLA 235/19538 Nr. 9125–27. – Abgedruckt bei: Emil FRIEDBERG, Der Staat und die Katholische Kirche im Großherzogtum Baden, Leipzig 1871, 433–435.

46 GLA 235/19538 Nr. 10773–75. – Offizielle Aktenstücke über die Schulfrage in Baden, 4. Heft, Freiburg 1868, 87–93.

Buch entbehre »der berührten Eigenschaften, welche an ein Lesebuch einer katholischen Volksschule gestellt werden müsse(n).« Deshalb bitte das Ordinariat darum, die Verfügung des Oberschulrats aufzuheben und die katholischen Eltern nicht zwingen zu lassen, für ihre Kinder das Buch anzuschaffen. Unter Berufung auf den Westfälischen Frieden von 1648, den Reichsdeputationshauptschluß von 1803 und die Badische Verfassung von 1807 insistiert das Ordinariat in seinem zweiten Brief darauf, daß ein Orts- oder Kreisschulrat nicht befugt sei, das Buch einzuführen.

Das Ministerium antwortete, daß von einer obligatorischen Einführung nicht die Rede sein könne. Andererseits aber unterstütze es den Oberschulrat in der Ansicht, daß eine auf der Grundlage der Empfehlung getroffene Einführung des Buches verpflichtenden Charakter habe und daß deshalb Zuwiderhandlungen zu ahnden seien⁴⁷. Auch hier ist wiederum bemerkenswert, daß Jolly selbst den Entwurf durch Korrekturen verschärft hat.

Ein Vierteljahr bevor die Freiburger Kurie im Lesebuchstreit ihre Rechtsbedenken geltend machte, meldete sich im »Süddeutschen katholischen Schulwochenblatt« ein Kritiker zu Wort, der neben den grundsätzlichen Bedenken gegen das Lesebuch auch methodische Einwände vorbrachte. Dr. Hermann Rolfus (1821–1896), Pfarrer in Reute bei Emmendingen, einer der Herausgeber des Blattes, nahm in zwei Schriften 1868 zu dem Lesebuch Stellung:

- »Das Pflüger'sche Lesebuch und dessen Werth als Lehrmittel«,
- »Der Parteistandpunkt und das Pflüger'sche Lesebuch«, beide bei Herder in Freiburg.

Rolfus galt als pädagogische Autorität, seit er zwischen 1863 und 1866 zusammen mit Adolf Pfister, einem württembergischen Pfarrer und Schulinspektor, die »Real-Encyclopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens nach katholischen Prinzipien« herausgeben hatte⁴⁸. Wie zu erwarten, sah Rolfus den Wert des Lesebuches als äußerst gering an. Da seine Kritik von dem bekannten Standpunkt, das Buch sei weder katholisch noch auch nur christlich, ausgeht⁴⁹, erscheint die folgende Detailkritik abgeleitet und insofern für solche Leser, die das Buch nicht ohnehin ablehnen, wenig überzeugend. Rolfus faßt seine Kritik in den Sätzen zusammen: »Nachlässigkeiten, Unrichtigkeiten und schlechtes Deutsch, die bei einer einigermaßen sorgfältigen Durchsicht leicht hätten vermieden werden können, geben einen Beweis, daß das Interesse an der Jugendbildung es nicht war, welches so hastig nach dem Buche griff. Das Buch fördert den Unterricht nicht, sondern ist geradezu hinderlich«⁵⁰.

In der Auseinandersetzung der Jahre 1867 und 1868 mag die Schrift von Rolfus nützlich gewesen sein. Letzten Endes bewirkte sie jedoch, daß die berechtigte Fundamentalkritik von kirchlicher Seite gegen das Verfahren der Einführung des Buches entgegen alten Gesetzen und neueren Zusagen der Staatsregierung relativiert wurde. Wenn es nur darum gegangen wäre, ein mit Mängeln behaftetes Schulbuch durch ein weniger mangelhaftes zu ersetzen, waren Innenminister und Oberschulrat in einer besseren Position; sie konnten die Ressourcen mobilisieren und die Fundamentalkritik auf sich beruhen lassen, insbesondere dann, wenn die Aufmerksamkeit des Gegners, des Erzbischöflichen Ordinariats, sich auf andere Objekte der Auseinandersetzung richten mußte, wie es vom Sommer 1868 an der Fall war.

Doch inzwischen ging der Lesebuchstreit weiter. Am 11. Dezember 1867 wandte sich das Ordinariat an die katholischen Eltern mit der Ermahnung, die »Kinder vor der Benützung dieses Lesebuchs zu bewahren«. Damit wurde der Kampf von der Ebene der oberen Behörden kirchenoffiziell auf die des einzelnen Ortes und der einzelnen Schule verlagert. Eine Einstim-

47 Schreiben des Ministeriums an das Ordinariat vom 23. 12. 1867 in: Offizielle Aktenstücke 4. Heft, 96–97. – Der Entwurf mit den Änderungen Jollys: Nr. 16371.

48 FRANZ VETTER, Hermann Rolfus als Förderer der Pädagogik, Freiburg 1933, 27; die Real-Enzyklopädie erschien bei Kupferberg in Mainz.

49 Hermann ROLFUS, Das Pflüger'sche Lesebuch und dessen Wert als Lehrmittel, Freiburg 1868, 11.

50 Ebd., 16.

mung gab die Versammlung der Vertreter des Klerus der Erzdiözese, auf der das Lesebuch so charakterisiert wurde: »Das Büchlein, wir kennen bis daher nur den mittleren Theil, ist ohne Charakter, nicht katholisch, nicht protestantisch, nicht jüdisch, es ist ächt freimaurerisch nach dem Liede: »Wir glauben All' an einen Gott, Christ, Jud und Hottentott'«⁵¹.

Der erkennbar werdende rauhere Ton gibt einen Hinweis auf die Formen, in denen der Streit auf den unteren Ebenen ausgetragen wurde. Dabei ist bemerkenswert, daß nicht alle katholischen Gegenden des Großherzogtums in gleicher Weise einbezogen waren. Offenbar wirkte sich die Wessenbergische Tradition im Süden, zwischen Schwarzwald und Bodensee, und im Südwesten, von der Ortenau über den Breisgau bis ins Markgräfler Land, dahingehend aus, daß dort die Unterordnung der Kirche unter den Staat und daher die Einführung des Lesebuches von Lehrern und Pfarrern und infolgedessen auch von den Eltern hingenommen wurde⁵². Zentrum des Widerstandes war das Unterland im Nordosten, aus den übrigen Gebieten des Großherzogtums liegen Berichte nur über einzelne Konfliktfälle im Zusammenhang mit der Einführung des Buches vor. So wurde berichtet, daß viele Lehrer das Buch anschaffen ließen, »um nicht beim Kreis- und Oberschulrath (...) in ein schiefes Licht zu kommen.« Der Bericht im »Badischen Beobachter« schließt mit den Sätzen: »Und was sagt das Volk zu dieser Neuerung? Man fragt es nicht, und deßhalb sagt es auch nichts«⁵³. Am 21. 1. 1868 war in derselben Zeitung zu lesen: »Vom Bauland. 17. Jan. Die Bewegung gegen das Pflüger'sche Lesebuch ist hierzuland stark im Wachsen.« Das veranlaßte einen Oberamtmann als Ortsschulratspräsident zu einem Schulbesuch. Er »ließ die Kinder aus den wenigen noch vorhandenen Exemplaren des Pflüger'schen Lesebuches lesen. Der Mann mit dem großen Barte (wie die Kinder sagten) in seinem strengen Auftreten setzte die Kinder in nicht geringe Angst und so lasen sie natürlich aus dem aufgenötigten Buche. Eine Anzahl Kinder, darunter auch ein Mädchen lasen aber dennoch nicht, weil die Eltern ihnen den Gebrauch dieses Buches untersagt hatten. In dieser Beziehung, sprach der Herr Oberamtmann, braucht ihr den Eltern nicht zu gehorchen (...).« Die Eltern protestierten gegen den Auftritt bei dem katholischen Mitglied des Oberschulrats Gruber⁵⁴. Anfang Februar 1868 beschäftigte sich die II. Kammer des Landtags mit der Lesebuch-Angelegenheit. Inzwischen hatte nämlich der Streit eine neue Dimension erhalten. Als Folge des Aufrufs des Ordinariats vom 11. Dezember 1867 forderten manche Geistliche von der Kanzel aus dazu auf, das Lesebuch zurückzugeben. In einem Zeitungsbericht vom 7. 2. 1868 heißt es: »Im Lande mußten die Kinder zuerst das Geld dem Lehrer bringen, dann erhielten sie diese christliche Perle [das Lesebuch], welche zu Theilen sofort in die Flammen wanderten«⁵⁵. Schließlich wurden sogar Geistliche, die die Eltern zur Rückgabe des Buches aufgefordert hatten, vor Gericht gestellt und verurteilt. Staatsanwälte und Oberschulrat waren allerdings im Zweifel darüber, ob die Empfehlung des Lesebuches durch die Kreisschulräte in der Weise zu interpretieren sei, daß diese die Einführung verbindlich anordnen konnten⁵⁶. Die Antwort des Innenministeriums lautete, daß sobald ein Ortsschulrat die Einführung beschlossen habe, Geistliche sich strafbar machten, wenn sie die Eltern zur Rückgabe des Buches aufforderten. Diese Auslegung solle aber nicht veröffentlicht werden. Urteile, die gegen Geistliche verhängt worden waren, wurden in der nächsten Instanz

51 Offizielle Aktenstücke (wie Anm. 45), 31.

52 Imtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus und Ultramontanismus in der Erzdiözese Freiburg. Entbürgerlichung und Klerikalisierung nach der Revolution von 1848, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, hg. v. Wolfgang SCHIEDER, Stuttgart 1993, 113–143.

53 Badischer Beobachter 23. 10. 1867.

54 Badischer Beobachter 21. 1. 1868.

55 Badischer Beobachter 7. 6. 1868.

56 Anfrage der Staatsanwaltschaft Freiburg vom 4. 2. 1868 und des Oberschulrats vom 2. 2. 1868 an das Innenministerium. – GLA 235/19538. – Hier auch die Antwort des Ministeriums.

wieder aufgehoben, weil das Oberhofgericht den Ortsschulräten die Befugnis zur Einführung eines Lehrbuches absprach; diese müsse durch ministerielle Verordnung erfolgen⁵⁷.

Im Frühjahr 1868 flaute der Streit ab.

Das Erscheinen der Fibel (als des 1. Bandes) und des 3. Bandes gaben nicht Anlaß zu einer Wiederaufnahme des Streites.

Der Innenminister Jolly zog aus den Vorgängen des Jahres 1867/68 die Folgerung, bald darauf ein neues Volksschullesebuch amtlich einzuführen und den amtlichen Charakter sowohl auf dem Titelblatt als auch auf der 2. Seite jedes Buches anzuzeigen. Das Buch erschien in demselben Verlag wie das Pflügersche Buch. Von diesem unterscheidet es sich durch den Aufbau; dieser ist systematisch (Texte – Realien – Sprachlehre). Der Inhalt aber ist nicht sehr verschieden von dem des Buches von Pflüger, insbesondere sind bei der Auswahl der Texte nicht die Einwände berücksichtigt worden, die von kirchlicher Seite gegen das Pflügersche Buch vorgebracht worden waren. Trotzdem gab es gegen das neue Lesebuch keinen Widerstand. Der Vorbehalt, den der Pfarrer und spätere Weihbischof Friedrich Knecht vorbrachte, bezieht sich vor allem auf den Umfang: »... [das Buch] leidet an bedeutenden Fehlern, von denen nicht der geringste der ist, daß es in seinen drei Theilen über 800 Seiten zählt (...)«⁵⁸. Hermann Rolfus, der sachverständige Kritiker des Buches von Pflüger, stellt bei einem Vergleich fest, daß das neue Buch, bei Kritik an einzelnen Texten, im ganzen positiv zu bewerten sei, es sei »christlich geworden«⁵⁹.

Das amtlich approbierte Lesebuch erschien in zahlreichen Auflagen bis unmittelbar vor dem I. Weltkrieg. Der Titel einer Ausgabe von 1911 lautet:

Lesebuch für Volksschulen

Zweiter Teil

Bearbeitet unter Leitung des Großh. Oberschulrats und in den einfachen Volksschulen Badens amtlich eingeführt

In dieser Ausgabe ist auf der zweiten Seite die Verordnung Nr. 6842 vom 10. April 1872 mit der Unterschrift Jollys eingedruckt, obwohl dieser seit 1876 nicht mehr Innenminister war.

Der Inhalt dieser Ausgabe ist identisch mit der von 1870, mit der Einschränkung, daß die Orthographie den seit Anfang des Jahrhunderts (1901) geltenden Regeln angepaßt wurde. Auch der geographisch-historische Teil ist bis auf die geänderten Maß- und Währungseinheiten gleich geblieben.

Die Interpretation der Badischen Geschichte für die Volksschüler in Baden ist also von Pflügers »Vaterlandskunde« aus dem Jahre 1858 bis zum Lesebuch im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gleich geblieben.

Befremdlicherweise gibt es aus der Zeit, in der der Lesebuchstreit im Gange war, keine einzige Äußerung des Urhebers, des Oberschulrats Pflüger. Wohl bietet ein Vorgang, der zeitlich mit dem Ende des Streits zusammenfällt, die Möglichkeit einer Erklärung: Anfang April 1868 schieden die beiden aus dem Volksschullehrerstand hervorgegangenen Mitglieder Pflüger und Gruber aus dem Oberschulrat aus. Der Biograph Pflügers enthält sich eines Urteils über den Vorgang.

Vielleicht stand Pflügers Krankheit, die noch in Karlsruhe ausbrach und die im folgenden Jahr zu seinem Tode führte, nicht nur in zeitlichem Zusammenhang mit seinem Ausscheiden aus dem Oberschulrat.

57 FRIEDBERG, Der Staat (wie Anm. 45), 134ff.

58 KNECHT, Die Lösung der Schulfrage (wie Anm. 17), 6.

59 Bericht von Rolfus an das Erzbischöfliche Kapitelsvikariat vom 14. 5. 1870. – EAF B2 – 113.

IV. Der Deutschunterricht an Gymnasien und das »Kulturexamen«

Die Reform des Mittelschulwesens, d. h. der Gymnasien, war in den sechziger Jahren nicht vorangekommen. Zwar hatte der Großherzog im Jahr der Einsetzung des Oberschulrats (1862) den Heidelberger Professor Georg Gottfried Gervinus um ein Gutachten zur Gymnasialreform gebeten, aber bis zum Jahre 1867 geschah nichts⁶⁰. In einer Biographie Julius Jollys wird ein Motiv dafür angegeben: »Während die Hebung der Elementarschulen dem demokratischen Zug der Zeit entsprach und deshalb von der Mehrheit des Landes verlangt und begünstigt wurde, sah diese dem Herunterkommen der höheren Schule gleichgültig zu«⁶¹. Nach Jollys Ansicht sollte sich dies ändern. Als er Innenminister geworden war, nahm er im Frühjahr 1867 Kontakt mit Dr. Gustav Wendt (1827–1912), dem Direktor des Gymnasiums in Hamm in Westfalen auf. Auf Wendt war er durch seinen Schwager, den seit 1860 in Karlsruhe als Historiker lehrenden Hermann Baumgarten aufmerksam gemacht worden. Baumgarten und Wendt kannten sich aus der Studienzeit in Bonn, wo sie in ihrer Freizeit dramatische Werke mit verteilten Rollen lasen, wie Wendt in seinen Erinnerungen berichtet⁶².

Die Berufung des Direktors des wichtigen Gymnasiums in der Residenzstadt Karlsruhe nicht aus dem Kreis der badischen Schulmänner, sondern aus Preußen stieß auf Unverständnis und Ablehnung. Jolly war sich dessen bewußt; in dem Schreiben an den Großherzog, in dem er die Ernennung Wendts vorschlägt, bemerkt er: »Der Lehrerstand des Landes wird einen solchen Schritt nicht gerade mit Freude begrüßen, wie ja überhaupt in dieser Beziehung große Gesinnungen noch nicht zu verbreitet sind«⁶³. Der »Badische Beobachter« berichtet am 11. Mai 1867, daß die Nachricht »in den Kreisen der badischen Gymnasialprofessoren verschieden aufgefaßt« werde, zumal da schon die Leitung der Gymnasien in Rastatt und Heidelberg »in preußische Hände« gelegt worden sei. Am 15. September übernahm der »Badische Beobachter« aus der Zeitschrift »Warte«, die von dem bekennnistreuen Flügel der badischen Protestanten herausgegeben wurde, eine Stellungnahme, in der die Berufung Wendts kritisiert wird: »Es bedarf doch für unsere Lyzeen und Gymnasien nicht in gleicher Weise einer preußischen Antheilnahme wie für unser Militärwesen.« Gegen Wendt sei insbesondere einzuwenden, daß er »wegen Mangel an Ernst im Hauptpunkt aller Zucht und wahren Bildung, in der Pflege des religiösen Sinnes, mehrfach mit den berechtigten Ansprüchen des preußischen Oberkirchenrates und Kultusministeriums in Mißhelligkeiten gerathen ist.« Deshalb sei es schwer verständlich, daß die badische Regierung gegen die Tendenzen der preußischen Regierung verfare. Wendts wissenschaftliche Qualifikation sei nicht erwiesen, er habe nur »aus hinterlassenen Papieren eines Freundes und Kollegen eine kleine Schrift herausgegeben, auch Themata für deutsche Aufsätze zum Gebrauch von Schullehrern zusammengestellt.« Schließlich bemerkt der Verfasser des Beitrags, daß Wendt mit Jolly verschwägert sei. Das war jedoch nicht der Fall⁶⁴. Der Verfasser dieser Stellungnahme war im übrigen gut unterrichtet. Was er negativ bewertet, sind in der Tat wohl genau die Gründe, die Jolly bewogen, Wendt nach Karlsruhe zu holen.

Das preußische Schulwesen und die dortigen Gymnasien wurden als den badischen überlegen angesehen. Schon die Tatsache, daß Großherzog Friedrich beabsichtigte, zur Vorbereitung der Schulreform Gutachten bei Experten preußischer Provenienz einzuholen

60 BECKER, Liberaler Staat und Kirche (wie Anm. 9), 116.

61 BAUMGARTEN und JOLLY, Staatsminister Jolly (wie Anm. 13), 115.

62 Gustav WENDT, Erinnerungen eines Schulmanns, Berlin 1909, 24.

63 Bericht Jollys an den Großherzog vom 26. 3. 1867, GLA 233/33239.

64 Badischer Beobachter 19. 9. 1867.

(Ritschl – Bonn, Diesterweg – Berlin), spricht dafür⁶⁵. Andererseits aber arbeiteten der Großherzog und Jolly nicht mit dem preußischen Kultusministerium zusammen, denn dieses war durch den Umschwung von 1858 kaum tangiert worden. Der streng kirchlich-protestantisch gesinnte Geheimrat Ludwig Wiese blieb Referent für die Gymnasien und wachte darüber, daß nicht zu viele liberale und kulturprotestantische Einflüsse in seinem Zuständigkeitsbereich wirksam würden. Gustav Wendt hatte dies einige Male erfahren müssen. Wir dürfen deshalb annehmen, daß die Vorbehalte gegenüber Wendts religiöser Einstellung auf Informationen aus der Umgebung Wieses herrührten. Wendt war wie die meisten Gymnasiallehrer seiner Zeit Altsprachler. Das Buch aber, das er herausgegeben hatte und auf das der Kritiker als bisher einzige wissenschaftliche Leistung Wendts verweist, ist die Sammlung von Aufsätzen Robert Heinrich Hieckes (1805–1861), des wichtigsten Theoretikers des Deutschunterrichts, der den Kanon der deutschen Literatur mitgeprägt und Veränderungen in der Ausbildung der Lehrer und der Stundentafel des Gymnasiums gefordert hatte, die dem Deutschunterricht eine den alten Sprachen vergleichbare Stellung sichern sollten⁶⁶. Sie haben den Deutschunterricht bis heute beeinflußt. Jolly wußte also, wen er als geeignet ansah, an der Reform in seinem Sinne mitzuwirken. Dafür spricht auch die Auswahl der Gutachter, des Direktors des Johanneums in Hamburg Johannes Classen und des Direktors der Thomasschule in Leipzig Friedrich August Eckstein. Letzterer war ein Opfer der Politik Ludwig Wieses, nur kirchlich zuverlässige Männer in wichtige Positionen gelangen zu lassen. Wiese hatte verhindert, daß Eckstein Leiter des Gymnasiums der Franckeschen Stiftungen in Halle wurde, wozu ihn die Nachfahren Hermann August Franckes, die Familie Niemeyer, ausersehen hatten. Eckstein war wie Wendt einer der Betreuer des Nachlasses von Hiecke: Wendt gab die Lesebücher, Eckstein die Gedichtanthologie von Echtermeyer in der Nachfolge Hieckes nach dessen Tod heraus⁶⁷. Schon bald nach Antritt des Amtes in Karlsruhe wurde Wendt als Philologe und Lehrer außerordentliches Mitglied des Oberschulrats. Hermann Baumgarten schreibt in seiner Jolly-Biographie, Wendt sei »die bedeutendste Stütze des Ministers« geworden⁶⁸. Karl Stiefel attestiert Wendt »einen weitgehenden Einfluß auf die innere Ausgestaltung des höheren Schulwesens« (...) »Er war es, der im Sinne des Neuhumanismus Unterrichtsstoff und Unterrichtsplan der höheren Schule von Grund auf neu festlegte«⁶⁹.

Für Männer wie Jolly, Wendt und ihre Gewährsleute, Freunde, Verbündete in Verwaltung und Wissenschaft, in Karlsruhe, Heidelberg und anderswo, war Humanismus nicht gleichbedeutend mit der Pflege der alten Sprachen, sie sahen vielmehr die deutsche Geschichte und die deutsche Literatur als gleichrangige Bildungsgüter und als Voraussetzung einer Nationalbildung an. Diese zu vermitteln, sei eine Aufgabe, die vom Staat zusammen mit dem »dem Kirchenglauben entwachsenen Bürgertum« gegen die »bildungsfeindliche Kirche«, d. h. die katholische Kirche, gelöst werden müsse⁷⁰. Gustav Wendt schien der geeignete Mann zu sein, diese Aufgabe in Baden zu lösen. Er bemühte sich denn auch auf verschiedene Weise darum, die klassische deutsche Literatur zu einem Gegenstand schulischer Bildung und außerschulischer Lektüre zu machen. Er besorgte für einen Berliner Verlag Ausgaben der deutschen Klassiker.

Eine von Wendt zusammengestellte »Sammlung deutscher Gedichte für Schule und Haus« erreichte 13 Auflagen, die letzte erschien 1922.

65 Lothar GALL, *Der Liberalismus als regierende Partei. Das Großherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung*, Wiesbaden 1968, 193.

66 Kurt ABELS, *Zur Geschichte des Deutschunterrichts im Vormärz. Robert Heinrich Hiecke (1805–1861). Leben, Werk, Wirkung*, Köln 1986.

67 Ebd., 69, 171.

68 BAUMGARTEN und JOLLY, Staatsminister Jolly (wie Anm. 13), 116.

69 STIEFEL, Baden (wie Anm. 16), 1978.

70 BAUMGARTEN und JOLLY, Staatsminister Jolly (wie Anm. 13), 114f.

Die »Griechische Schulgrammatik« brachte es auf 15 Auflagen, die letzte von 1957.

Während sich die Textausgaben an ein interessiertes erwachsenes Publikum richteten, waren die Grammatiken und die Anthologie für die Schule bestimmt und wurden dort, wie die Auflagenzahlen zeigen, akzeptiert. Das gilt auch für die von Wendt herausgegebenen Lesebücher. Die ersten Auflagen erschienen im Verlag Moritz Schauenburg in Lahr, die späteren bei Gutsch in Karlsruhe⁷¹. Der Verlag Schauenburg ist nun aber ungeachtet des anderen Namens der gleiche Verlag, in dem vor 1870 das Lesebuch Pflügers, nach 1870 das offizielle Lesebuch für Badische Volksschulen herauskam. Moritz Schauenburg war der Schwiegersohn des Verlegers Johann Heinrich Geiger; er war seit 1850 im Verlag des Schwiegervaters tätig⁷². Dies wäre nicht weiter bemerkenswert, da Schulbuchverlage in der Regel Bücher für die verschiedenen Schularten betreuen. Im Falle des Verlags Geiger-Schauenburg verhält es sich aber so, daß er antikatholischen Tendenzen sehr aufgeschlossen war, wie ein umstrittenes Verlagsobjekt aus dieser Zeit zeigt. 1870 brachte Schauenburg die Bilderzählung von Wilhelm Busch »Der heilige Antonius von Padua« heraus, in der die Heiligenverehrung veralbert wird. Der Stuttgarter Verleger Buschs hatte sich geweigert, das prekäre Werk zu edieren. Er ließ die Druckstöcke fünf Jahre liegen und trat dann die Rechte an Schauenburg ab. Dieser veröffentlichte das Werk mitten im Kulturkampf. Nach Erscheinen mußte sich der Verleger vor dem Gericht in Offenburg »wegen durch die Presse verübter Herabwürdigung der Religion und Erregung öffentlichen Ärgernisses durch unzüchtige Schriften« verantworten. Mit einem Trick umging er das vom Gericht ausgesprochene Verbot der Veröffentlichung; er druckte das Machwerk unter einem anderen Titel in seinem »Lahrer Hinkenden Boten« ab⁷³.

Die Lesebücher von Wendt und Pflüger kamen also aus einer Umgebung, die von Katholiken als feindselig angesehen werden mußte und die ihnen die Schulbücher als wenig vertrauenerweckend erscheinen ließ.

Eigentümlicherweise aber wurde die Tätigkeit Gustav Wendts wohl auch in kirchlichen Kreisen, insbesondere durch die Freiburger Kurie, weniger aufmerksam beobachtet als die Tätigkeit des Oberschulrats und der nachgeordneten Schulbehörden im Bereich des niederen Schulwesens. Dabei war Wendt von Herkunft, Bildung und im eigenen Verständnis entschieden antiklerikal und hat weder in Westfalen noch in Baden Auseinandersetzungen mit katholischen Geistlichen gescheut, worüber er voller Stolz in seinen Lebenserinnerungen berichtet: »Übrigens gelang es mir, mit den katholischen Religionslehrern am Gymnasium ein freundliches Verhältnis herzustellen, nachdem ich mir einmal eigenmächtiges Eingreifen der Kurie entschieden verboten hatte«⁷⁴. Von evangelisch kirchlicher Seite wurden mehrmals Vorbehalte gegenüber Wendt vorgebracht bis hin zu Beschwerden des evangelischen Oberkirchenrats beim Großherzog persönlich.

Für den Deutschunterricht in Baden und darüber hinaus im ganzen deutschen Sprachraum hat Wendt auf dreierlei Weise gewirkt:

- durch seine Bemühungen um die Verbreitung der klassischen deutschen Literatur, namentlich Lessings, Goethes und Schillers, innerhalb und außerhalb des Gymnasiums,
- durch die Lesebücher, die die inzwischen kanonisierten Texte, Prosa und Gedichte aus der Zeit von der Aufklärung an, enthalten, sich von anderen Lesebüchern der Zeit aber durch

71 Angaben nach: Gesamtverzeichnis des deutschen Schrifttums 1700–1910, Bd. 155, 1986, 372.

72 Karlheinz SCHÖNHERR, Im Zeichen einer großen Tradition. Der Verlag Moritz Schauenburg in Lahr, in: Badische Heimat 72. Jg. 1992, 77–84.

73 Wilhelm BUSCH, Historisch-kritische Gesamtausgabe, hg. v. Friedrich BOHN Bd. II o. J. (nach 1958), 528ff. Der Text ebd., 75–136.

74 WENDT, Erinnerungen (wie Anm. 62) 125. – Zum Verhältnis Wendts zur Katholischen Kirche: 79, 124, 81f.

die in ihnen enthaltenen Texte zum Verständnis der Antike und einen geringeren Umfang unterscheiden,

– durch seine zusammenfassende Darstellung der »Didaktik und Methodik des deutschen Unterrichts und der philosophischen Propädeutik« aus dem Jahre 1896⁷⁵.

Die Lesebücher und die theoretische Schrift sind erschienen, als die Kulturkämpfe in Baden und in anderen Teilen Deutschlands längst vorbei waren. Gerade deshalb aber können sie dazu beitragen, die Position Wendts und der Bildungsschicht, der er angehörte, besser zu verstehen.

Daß Wendt in seiner Zeit nicht als Außenseiter angesehen wurde, zeigt die zusammenfassende Charakteristik, die Adolf Matthias in seiner »Geschichte des deutschen Unterrichts« (1907) gibt: »Er [Wendt] faßt in gemäßigter und mäßiger Weise alles zusammen, was Brauchbares an Ideen sich auf diesem Gebiete angesammelt hatte, und weist Unbrauchbares zurück«⁷⁶. Zu ergänzen ist, daß katholische Positionen in den Überlegungen Wendts überhaupt nicht erwähnt werden.

Ein weiteres Ereignis trug im Herbst 1867 dazu bei, daß der Kampf zwischen Staat und Kirche noch heftiger wurde.

Am 6. September 1867, etwa in den Tagen, da Wendt sein Karlsruher Amt antrat, ordnete das Badische Innenministerium, Jolly also, ein Staatsexamen für die angehenden Geistlichen an, das später so genannte »Kulturexamen«⁷⁷. Entsprechend dem, was Jolly in seiner Schrift von 1860 konzipiert hatte, sollten die angehenden Geistlichen ihre allgemeine Bildung nachweisen. Inhalte der Prüfung sollten die alten Sprachen, die Geschichte der Philosophie, die allgemeine Weltgeschichte, die deutsche Geschichte seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts, die deutsche Literaturgeschichte seit Klopstock, die »wichtigsten Werke der deutschen Classiker aus dieser Zeit« und schließlich die badische Staatsverfassung und das Staatskirchenrecht sein⁷⁸. Die Zulassung zu einem Kirchenamt (der protestantischen und der katholischen Kirche) sollte von dem Bestehen dieser Prüfung abhängig gemacht werden. Den bis 1867 geltenden Brauch, daß das bestandene Abiturientenexamen als Äquivalent gelten sollte, wollte Jolly – im Gegensatz zu seinem Vorgänger Lamey – nicht mehr anerkennen. Adolf Hausrath, Schwager Jollys, zur Zeit des Erlasses der Verordnung Mitglied des evangelischen Oberkirchenrates, kommentiert in seiner Biographie Jollys das Examen und dessen Inhalte so: »Der Hauptzweck des Kulturexamens sollte also der sein, einen deutschgesinnten, auf der Höhe der Zeitbildung stehenden Klerus zu erziehen, aber auch, dem jungen Geistlichen durch ein Staatsexamen fühlbar zu machen, daß er in und unter dem Staate lebe und dessen Gesetzen Gehorsam schuldig sei«⁷⁹.

Wer sollte die Prüfung abnehmen? In Frage kamen Professoren der Universitäten des Landes, an denen Jurisprudenz, klassische Philologie und Geschichte gelehrt wurden, aber auch die Mitglieder des Oberschulrates. Da es 1867 in Baden noch keine neugermanistische Professur gab, stand für die Prüfung in deutscher Literatur nur ein einziger Mann zur Verfügung – Gustav Wendt, dessen Publikationen der Jahre vor 1867 erwarten ließen, daß er die für einen Prüfer erforderliche Sachkenntnis hatte⁸⁰. Es ist also durchaus möglich, ja sogar wahrscheinlich, daß Jolly Wendt auch deshalb 1867 nach Karlsruhe holte, weil dieser die

75 Zuerst in A. BAUMEISTER, Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre für höhere Schulen, München 1896.

76 Adolf MATTHIAS, Geschichte des deutschen Unterrichts, München 1907, 419.

77 Johannes B. KISSLING, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reich, Bd. 1, 1911, 458.

78 MAAS, Geschichte der Katholischen Kirche (wie Anm. 42), 558.

79 Adolf HAUSRATH, Alte Bekannte. 1. Zur Erinnerung an Julius Jolly, Leipzig 1899, 158.

80 Über die Zusammensetzung des Oberschulrats: KNECHT, Die Lösung (wie Anm. 17), 4f.: Das gesamte Mittelschulwesen werde »durch das technische Votum eines einzigen Mannes vertreten« (Knecht zitiert die »Bad. Landeszeitung« vom 23. 1. 1872).

Gewähr dafür bot, daß er einen Jolly wichtig erscheinenden Teil des Kulturexamens ablehnen könnte. Daß es zu keiner einzigen Prüfung kam, steht auf einem anderen Blatt.

Der Kirche hatte Jolly seinen Plan im Frühjahr 1867 vorgetragen, das Erzbischöfliche Ordinariat wies ihn zurück und legte folgerichtig gegen die Verordnung Protest ein. Auf evangelischer Seite gab es ebenfalls Widerstände, und auch unter den Liberalen waren nicht alle in gleicher Weise wie Jolly von der Notwendigkeit und dem Nutzen einer solchen Prüfung überzeugt, wie das ablehnende Votum Lameys, der Vorgänger Jollys als Innenminister gewesen war, zeigt. Lamey nannte die Verordnung »einen Akt staatlichen Wahnsinns«⁸¹. Die Verordnung griff tiefer in die Rechte der Kirche ein als die staatliche Einflußnahme auf Unterrichtsinhalte in Volksschule und Gymnasium. Deshalb rief das »Kulturexamen« in Baden – und nach seiner Übernahme in Preußen – heftigeren und länger andauernden Widerstand hervor. Weder in Baden noch in Preußen hat es das Ende des Kulturkampfes überdauert. Zwar wurde der Konflikte 1874 auf Betreiben Jollys verschärft, aber die von ihm erhofften, in seinem Sinne positiven Wirkungen traten zu keiner Zeit ein. Innen- und außenpolitische Entwicklungen bewirkten eine De-Eskalierung, und 1880 wurde das Kulturexamen aufgehoben. Jolly war seit 1876 nicht mehr Minister.

Die Annahme ist wohl berechtigt, daß die Einführung des Kulturexamens im Jahre 1867 und die Berufung Gustav Wendts nach Karlsruhe nicht nur in einem zeitlichen, sondern auch in einem sachlichen Zusammenhang stehen.

Entsprechendes ist auch in bezug auf den Schwerpunkt dieses Beitrags, das umstrittene Lesebuch Pflügers, zu berichten. Als das Kulturexamen im Herbst 1867 eingeführt wurde, wurde von katholischer Seite neben anderem kritisiert, daß nunmehr die katholischen Geistlichen auf ihren Bildungsstand hin überprüft werden sollten, wo doch dem Oberschulrat zwei Mitglieder angehörten, »die gar keine wissenschaftliche Bildung im Sinne der Verordnung vom 6. Sept. d. J. empfangen haben«⁸². Dieses Argument leuchtete Jolly ein. Im April 1868 wurden die beiden aus dem Volksschullehrerstand hervorgegangenen Oberschulräte versetzt, Gruber bekam »nach seinem Wunsche« die Stelle des Direktors der höheren Bürgerschule in Baden-Baden, Pflüger wurde Direktor der Taubstummenanstalt in Meersburg⁸³. Der »Badische Beobachter« kommentierte den Vorgang so: »Die beiden Volksschullehrer in dem Oberstudienrath [sic!] müssen doch allmählig selbst eingesehen haben, daß sie nicht hierhin passen«⁸⁴. Zeitgenossen deuteten diese »Purification« als eine Geste des Entgegenkommens Jollys gegenüber der katholischen Kirche nach dem Tode des Erzbischofs Hermann von Vicari am 14. April 1868⁸⁵. Bemerkenswert ist, daß Jolly mit Pflüger den Mann fallen ließ, der ihm in den Monaten zuvor als Verfasser des Lesebuches eine wichtige Stütze bei seinem Bemühen, die Volksschule von der Kirche zu lösen, gewesen war. Wahrscheinlich aber stand Jolly dem Volksschulwesen so fern, war seine Ansicht von Bildung so stark an der höheren Schule orientiert, daß ihm nicht akademisch gebildete Lehrer als jederzeit verfügbare und opferbare untergeordnete Chargen erschienen, auf die der Begriff »Bauernopfer« auch diesseits der metaphorischen Verwendung zutrifft.

81 HAUSRATH, Alte Bekannte (wie Anm. 79), 159. – BECKER, Liberaler Staat (wie Anm. 9), 240ff.

82 Badischer Beobachter 10. 10. 1867.

83 Zu Gruber: Badischer Beobachter 9. 4. 1868. – Zu Pflüger: WILLARETH, Pflüger (wie Anm. 28), 52.

84 Badischer Beobachter 9. 4. 1868.

85 BECKER, Liberaler Staat (wie Anm. 9), 223. – Den Begriff »Purification« übernimmt Becker aus der »Neuen Evangelischen Kirchenzeitung« 10, 1868.

V. Auswirkungen des Kulturkampfes auf die Inhalte des Deutschunterrichts – Dominanz des bildungsbürgerlichen Kanons auch im katholischen Deutschland

Bei den drei hier dargestellten Vorgängen, die im Laufe des Jahres 1867 begannen, handelt es sich um Versuche des Staates, hier des Großherzogtums Baden unter der zielstrebigsten Führung des Ministers Julius Jolly, katholisch-kirchlichen Auffassungen widersprechende Veränderungen im Bildungswesen, speziell von Bildungsinhalten vorzunehmen und die in der bildungsbürgerlichen Führungsschicht des Großherzogtums für allgemein gültig erachtete Kultur im beschriebenen Sinne von Staats wegen zur Geltung zu bringen.

Über den Ausgang des Kulturkampfes der siebziger Jahre, dessen Vorspiel der Badische Kulturkampf war, gibt es unterschiedliche Ansichten. Die Urteile der Historiker gehen auseinander, die einen sprechen vom Sieg der Kirche, die anderen sehen den Ausgang als unentschieden an. Lothar Gall urteilt: »Der eigentliche Sieger war eine übergreifende und überpersönliche Tendenz, gegen die sich alle Beteiligten, die Liberalen, die katholische Bewegung und Bismarck selber, mehr oder weniger entschieden ausgesprochen hatten, die Tendenz zu immer tieferen Eingriffen des Staates in alle individuellen und gesellschaftlichen Verhältnisse«⁸⁶. Eine solche Feststellung schließt das Urteil über den Ausgang des Kulturkampfes im engeren Sinne ein. In der Tat werden Bildungsinhalte seit der Zeit des Kulturkampfes – in Baden und anderswo – mehr und mehr durch die staatliche Bürokratie festgelegt.

Die Gründe, die für die Politik der Freiburger Kurie in der Zeit des zu Ende gehenden Kampfes von der Mitte der siebziger Jahre an maßgebend waren, können hier nur skizziert werden:

- Das Hineinwachsen in das neue Reich, wie es war, nämlich als kleindeutsches Reich unter Ausschluß Österreichs, in dem die Katholiken gegenüber den Protestanten der kleinere Bevölkerungsteil waren, wäre auch ohne den Kulturkampf schwierig gewesen.
- Der Vorrang, den seelsorgliche Erwägungen hatten oder bekamen, ließ eine Beendigung des Streits dringend werden.
- Schließlich setzte sich der Wunsch durch, einen Kampf, der möglicherweise nicht zu gewinnen war, mit einem Kompromiß zu beenden, der für beide Seiten annehmbar war.

Dazu trug auch das Abbröckeln der Ablehnungsfront bei, wovon der Pfarrer und Landtagsabgeordnete Heinrich Hansjakob (1837–1916) in seinen »Erinnerungen eines badischen Landtagsabgeordneten« anschaulich erzählt⁸⁷.

Unter den genannten Gesichtspunkten erschien die Frage nach der Festlegung der Bildungsinhalte außer für den Religionsunterricht als sekundär. Dabei ist zu berücksichtigen, daß auf katholischer Seite von Jahrzehnt zu Jahrzehnt weniger umstritten war, welches die Inhalte der literarischen Bildung sein sollten.

Heinrich Bone (1813–1891), einer der wenigen katholischen Pädagogen, die sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Gedanken über einen literarischen Kanon machten und diese publizierten, traf keine andere Auswahl als die protestantischen und liberalen Theoretiker seiner Zeit, deren Anregungen von Gustav Wendt, Julius Jolly und Friedrich Georg Pflüger aufgenommen wurden. In seiner wichtigsten einschlägigen Schrift (aus dem Jahre 1844) nennt Bone dieselben Autoren als Klassiker, denen dieser Rang in anderen Darstellungen aus derselben Zeit verliehen wird: Klopstock und Goethe, dann aber auch Lessing,

86 Lothar GALL, Bismarck. Der weiße Revolutionär, Frankfurt usw. 1980, 478.

87 Heinrich HANSJAKOB, In der Residenz. Erinnerungen eines badischen Landtagsabgeordneten, Stuttgart 1911, Nachdruck Waldkirch 1993. Die Rede Hs. vom 28. 1. 1878, in der er sich von der Politik der Freiburger Kurie distanzierte dort 399–409.

Schiller und Herder. Bone besteht allerdings darauf, daß bei der Festlegung eines literarischen Kanons die Religion, die »felsig positive, unabänderlich dogmatisierte, d. i. wahrhaft offenbarte Religion« den Maßstab abgeben müsse⁸⁸. Hierin liegt der Hauptunterschied zwischen Bone und den liberalen Vorkämpfern der Kunst als Religion in der Nachfolge Hegels.

So ist es verständlich, daß dreißig Jahre später, in der Zeit des Kulturkampfes, andere katholische Pädagogen auf diese Linie einschwenkten und, anstatt Kritik an der gegnerischen Position zu üben, die von den Gegnern favorisierten Texte in den eigenen Kanon aufnahmen. In der letzten Phase des Kulturkampfes, im September 1877, erteilte die 25. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands einer Kommission den Auftrag, ein Verzeichnis von Büchern zusammenzustellen, die für Volksbibliotheken empfohlen werden könnten. Vorsitzender der Kommission wurde Hermann Rolfus, der den Kampf gegen das Pflügersche Lesebuch geführt hatte, neben anderen gehörte Heinrich Bone, der seine Stelle als Gymnasialdirektor in Mainz während des Kulturkampfes verloren hatte und dessen Lesebuch für Gymnasien in Preußen 1876 die Zulassung entzogen worden war, dem Gremium an⁸⁹. Das umfangreiche Verzeichnis (204 Seiten) erschien 1878 im Verlag Herder, der seit 1868 auch eine »Bibliothek deutscher Classiker für Schule und Haus. Mit Lebensbeschreibungen, Einleitungen und Anmerkungen« herausgab⁹⁰. Andere katholische Verlage brachten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ebenfalls Sammlungen mit Texten der deutschen Klassiker und der Romantiker heraus. Jutta Osinski, die das Verhältnis des Katholizismus zur deutschen Literatur im 19. Jahrhundert untersucht hat, faßt ein Ergebnis ihrer Arbeit in dem Satz zusammen: Man nahm »die Literatur der Aufklärung, Klassik und Romantik, die zum nationalliterarischen Kanon gehörte, immerhin wahr und erkannte sie als – wenn auch problematisches Bildungsgut – an«⁹¹.

Nicht die Bildungsinhalte also waren das Haupthindernis einer Verständigung zwischen Staat und katholischer Kirche, vielmehr reizte die Art und Weise des staatlichen Vorgehens, die Methode des Oktroi, zum Widerstand. Staatlicher Zwang erwies sich in den Jahrzehnten zwischen 1860 und 1880 als nicht geeignetes Mittel, Andersgesinnten den Vorzug der nationalen Bildungsgüter nahezubringen.

VI. Der Ausgang des Kulturkampfes und die Literaturskepsis der deutschen Katholiken in der Folgezeit

Der vorliegende Beitrag sollte Aspekte des Badischen Kulturkampfes beleuchten, die in den Gesamtdarstellungen meist nur kurz referiert werden. Der Streit um die Festlegung von Inhalten der Bildung auf allen Stufen von der ländlichen Volksschule über das Gymnasium bis zur Theologischen Fakultät der Universität kann zeigen, daß der Kulturkampf in Baden auch durch Herkunft und Zugehörigkeit der Kontrahenten bestimmt wurde: Die Vertreter der staatlichen Interessen stammten aus dem protestantisch-liberalen Bildungsbürgertum, die Vertreter der kirchlichen Interessen waren in katholischen kulturellen Traditionen aus der Zeit vor der Ausbildung eines Bildungsbürgertums verwurzelt. Wie meist, wenn es um Überzeu-

88 Heinrich BONE, Über den deutschen und philosophischen Unterricht, in: Programm der Rheinischen Ritter-Academie Bedburg, Köln 1844, 3–43. – Kurt ABELS, Konfession, Lebenswelt und Deutschunterricht. Heinrich Bone (1813–1893) und sein »Deutsches Lesebuch«, in: Deutschunterricht und Fachgeschichte, hg. v. Ortwin BEISBART und Helga BLECKWENN, Frankfurt 1993, 115–130, hier 121.

89 VETTER, Hermann Rolfus (wie Anm. 48), 41.

90 Jutta OSINSKI, Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert, Paderborn 1993, 280.

91 Ebd., 280.

gungen geht, so war auch in diesem Kampf die Bereitschaft, Kompromisse einzugehen, auf beiden Seiten jahrelang nicht vorhanden. Erst die Einsicht in die Begrenztheit der Möglichkeiten des Staates einerseits, die Einsicht in die begrenzte Leidensbereitschaft andererseits, aber auch das Heraufkommen des Sozialismus als einer von beiden Seiten als bedrohlich angesehenen neuen politischen Formation, führte das Ende des Kampfes herbei. Die katholische Kirche in Baden mußte akzeptieren, daß im Unterrichtswesen nun bildungsbürgerliche Vorstellungen beherrschend wurden.

In Diskussionen über das katholische Bildungsdefizit im 19. und 20. Jahrhundert werden meist historische, politische, soziologische und mentale Gründe dafür ins Feld geführt, daß Katholiken in geringerer Zahl als Protestanten an höherer Bildung partizipiert haben und infolgedessen in gesellschaftlich höher bewerteten Berufen seltener anzutreffen sind⁹². Obwohl das numerische und qualitative Defizit inzwischen abgebaut worden ist und Katholiken in Verwaltung und Wirtschaft nicht mehr benachteiligt sind, besteht ein kulturelles Defizit fort, und zwar das Defizit in der Teilnahme an literarischen Prozessen, an der Produktion – es gibt nicht viele bedeutende katholische Autoren – und an der Rezeption. Literatur wird von Katholiken weniger intensiv rezipiert als von Angehörigen anderer Gruppen.

Dieses verbreitete Desinteresse mag daher rühren, daß das Wort im katholischen Kult und Gottesdienst ein geringeres Gewicht hatte, als das in den Kirchen der Reformation der Fall ist, oder es war und ist um so geringer, je deutlicher der nichtkatholische oder gar antikatholische Charakter literarischer Werke deutlich wird.

Es wird aber jetzt und in Zukunft wie 1870 darauf ankommen, die Spannung zwischen dieser weltlichen Kultur, soweit sie durch Sprache vermittelt wird, und den Traditionen der Kirche auszuhalten und sich so mit der nichtkatholischen und nichtchristlichen Literatur auseinanderzusetzen, daß man sie nicht als Ärgernis, das zu bekämpfen ist, auffaßt, sondern als Spiegel, der die Unzulänglichkeiten des Menschen und der Welt, der Kirche und des Lesers selbst zeigt. Hier ist auch eine Aufgabe der literarischen Bildung in der Schule und außerhalb derselben zu sehen.

92 Werner RÖSENER, Das katholische Bildungsdefizit im Deutschen Kaiserreich – ein Erbe der Säkularisation von 1803, in: HJ 112, 1992, 104–127. – Thomas NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1915, München 1988, 9–66.

HUBERT WOLF

Württemberg als Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen?

»Als die Maigesetze in Preußen erschienen, habe ich dem Erzbischof von Köln [sc. Paul Ludolf Melchers]¹ eine ausdrückliche Darstellung unserer württembergischen Verhältnisse dargestellt und gemeint, in ähnlicher Weise könnte man auch in Preußen zu einem Ausgleich kommen. Aber der preußische Episkopat und Rom wollten von einer Ausgleichung nichts hören, wollten nur das Prinzip festhalten, und ich wurde verdächtigt² – so schrieb der Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefe (1809–1893)³ im Sommer 1878 an den Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840–1901)⁴. Auf seine Idee des Jahres 1873, das Verhältnis von Staat und Kirche im Königreich Württemberg könne als Modell für die friedliche Koexistenz von geistlicher und weltlicher Gewalt in Preußen und dem Deutschen Reich dienen und so zu einer Beilegung des Kulturkampfes⁵ beitragen, kam Hefe in den folgenden Jahren immer wieder zurück. So berichtete er etwa im Februar 1879 dem »liberalen« Trierer Dompropst Karl Joseph Holzer (1800–1885)⁶, dem die besten Kontakte zum Berliner Establishment nachgesagt wurden⁷, von einem Memorandum für den päpstlichen Nuntius in München, Gaetano Aloisi Masella (1826–1902)⁸, in dem er »Wege zur Ausgleichung« zwischen Staat und Kirche formuliert hatte. Der »leitende Gedanke« sei dabei gewesen, »man mache es in Preußen ähnlich wie in Württemberg, um zu einem *modus vivendi* zu kommen«⁹. Zwei Jahre später (1881) griff Fürst Otto von Bismarck (1815–1898)¹⁰ diesen Vorschlag auf. In einem Schreiben an den württembergischen Ministerpräsidenten Hermann Freiherr von

1 Paul Ludolf Melchers (1813–1895), 1866–1885 Erzbischof von Köln, 1885 Kurienkardinal; Erwin GATZ, in: Erwin GATZ, Bischöfe (1983), 493–497.

2 Schreiben Hefes an Kraus vom 12. Juni 1878; zitiert nach Hubert SCHIEL, Franz Xaver Kraus und die Tübinger Schule, Ellwangen/Jagst 1958, 57f.

3 Über ihn: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994 (mit ausführlicher Bibliographie).

4 Über ihn Oskar KÖHLER, Franz Xaver Kraus (1840–1901), in: Katholische Theologen 3, 241–275. – Christoph WEBER, Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983.

5 Vgl. Gerhard BESIER, Art.: Kulturkampf, in: TRE 20 (1990), 209–230 (mit umfangreicher Bibliographie).

6 Über ihn Eduard HEGEL, Dompropst Karl Joseph Holzer von Trier (1800–1885), Beiträge zu seiner Charakteristik, in: Festschrift für Alois Thomas, Trier 1967, 151–162.

7 Vgl. Christoph WEBER, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes (VKZG.B 7), Mainz 1970, 195 (Reg.).

8 Nuntius in München von Mai 1877 bis Juli 1879; Giuseppe DE MARCHI, Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956 (Sussidi Eruditi 13), Rom 1957, 56, 215.

9 Schreiben Hefes an Holzer vom 24. Februar 1879; zitiert nach Christoph WEBER, Briefe und Akten zur Trierer Bistumsbesetzung im Jahre 1881, in: RQ 69 (1974), 68–116; hier 74f.

10 Lothar GALL, Bismarck. Der weiße Revolutionär, Berlin 1981.

Mittnacht (1825–1909)¹¹ sondierte der »Eiserne Kanzler«, ob man sich zur Beilegung des Kulturkampfes am »württembergischen Modus« orientieren könne¹². Der langjährige Fakultätskollege und Freund Hefeles, der Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887)¹³ sprach im Frühjahr 1883 in einem Brief an den gemeinsamen Vertrauten Albert Graf von Rechberg-Rothenlöwen (1803–1885)¹⁴ davon, in Preußen sei die kirchenpolitische Frage in ein »bedeutungsvolles Stadium« getreten, da man offenbar einen Ausgleich »nach dem Muster des württembergischen Kirchengesetzes von 1862« herbeizuführen suche¹⁵. Auch die Presse griff seit Anfang der achtziger Jahre dieses Thema wiederholt auf. So berichtete – um nur ein Beispiel zu nennen – die »Trierer Landeszeitung« im April 1886, der Hl. Vater habe von Bismarck verlangt, »daß das Einspruchsrecht in Preußen nach dem *württembergischen Muster* abgeändert bzw. beschränkt werden soll«¹⁶.

Aus den genannten Belegen, die sich leicht vermehren ließen, ergibt sich: Seit Ausbruch des Kulturkampfes respektive seit seinem Eintritt in die heiße Phase nach Erlass der Maigesetze 1873 bis zum Beschluß des ersten Friedensgesetzes am 10. Mai 1886¹⁷ waren sowohl Hefeles und sein Umfeld, als auch Bismarck und seine »staatskirchlichen« Informanten, sowie schließlich Teile der römischen Kurie und ihres diplomatischen Apparates mehr oder minder davon überzeugt, daß die Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat im Königreich Württemberg als Vorbild für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen und als *Modell* für die friedliche Koexistenz von katholischer Kirche und modernem Staat dienen könnte¹⁸.

Neben den Modellcharakter Württembergs tritt ein Zweites: Um die Verhandlungen zwischen Staat und Kirche überhaupt in Gang zu bringen, wurde ein *Vermittler* gesucht, der beiden Seiten genehm war. Seit dem Pontifikatswechsel des Jahres 1878 fiel in diesem Kontext immer wieder der Name Hefeles, erstmals wahrscheinlich von Kraus in einem Schreiben an den römischen Archäologen Giovanni Battista de Rossi (1822–1894)¹⁹ ins Spiel gebracht²⁰. Später kamen insbesondere Holzer²¹ und Bismarck²² auf »staatskirchlicher« bzw. staatlicher und die Nuntien Aloisi Masella in München²³ und Ludovico Jacobini (1832–1887)²⁴ in Wien²⁵ auf

11 Heinrich IHME (Bearb.), *Südwestdeutsche Persönlichkeiten* 2, Stuttgart 1988, 607f.

12 Schreiben Bismarcks an Mittnacht vom 11. Mai 1881; zitiert nach [Hermann] von MITTNACHT, *Erinnerungen an Bismarck*. Neue Folge, Stuttgart 1905, 22–23; hier 23.

13 Hubert WOLF, *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58)*, Mainz 1992.

14 Hubert WOLF, »Damals noch jung, frei und lebensfroh, jetzt viel geplagt und voller Sorgen«. Die Korrespondenz Carl Josephs von Hefeles mit Albert Graf von Rechberg, in: *RJKG* 12 (1993), 175–245, hier 179–181. – DERS., *Ketzer oder Kirchenlehrer?* 392 (Reg.).

15 Schreiben Kuhns an Rechberg vom 5. März 1883; Gräflich-Rechberg'sches Archiv Donzdorf (künftig: GRAD) A 644.

16 Trierische Landeszeitung Nr. 96 vom 7. April 1886; Hervorhebung im Original.

17 Die einschlägigen Texte der Kulturkampfmaßnahmen im Reich und den verschiedenen deutschen Ländern finden sich bei HUBER/HUBER, 395–928.

18 Auch der Staatsrechtler Albert Schäffle, ein Vertrauter Hefeles und Kuhns, war überzeugt, die württembergische Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat habe ihre Feuerprobe bestanden. »Während in Preußen der Kulturkampf tobte« hätten die württembergischen Kirchengesetze »dem Lande den konfessionellen Frieden auf lange erhalten«; Albert SCHÄFFLE, *Aus meinem Leben*, Stuttgart 1905, 81.

19 Rudolf LILL, *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes* 1, Tübingen 1970, 4 Anm. 2.

20 SCHIEL, *Kraus und die Tübinger Schule* (wie Anm. 2), 57f.

21 WEBER, *Briefe und Akten* (wie Anm. 9), 73–77.

22 MITTNACHT, *Erinnerungen* (wie Anm. 12), 23–28.

23 LILL, *Vatikanische Akten* (wie Anm. 19), 163f.

24 Josef WODKA, Art.: Jacobini, in: *LThK* 5, 832. – LILL, *Vatikanische Akten* (wie Anm. 19), 9 Anm. 1.

25 LILL, *Vatikanische Akten* (wie Anm. 19), 212.

kirchlicher Seite auf diesen Vorschlag zurück, nicht ohne in ihrem eigenen Lager jeweils auf heftigen Widerstand gegen die Person des Rottenburger Bischofs zu treffen.

»Württemberg als Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen?« und »Hefeles als Vermittler zwischen Staat und Kirche?«: So vielversprechend diese Fragen auch klingen mögen, sind sie doch bislang nie ausdrücklich zum Gegenstand einer eigenen (kirchen-) historischen Darstellung geworden. Sie tauchen bis dato eher als Marginalie in unterschiedlichen Untersuchungen zum Großthema »Kulturkampf« bzw. in Studien über Hefeles auf²⁶. Durch die Edition vatikanischer Akten zum deutschen Kulturkampf – vorwiegend aus den Beständen des »Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari«, den Archiven der Nuntiatoren Wien und München, sowie des päpstlichen Staatssekretariats und des politischen Archivs des Auswärtigen Amtes (Bonn) (die Rudolf Lill bereits 1970 vorgelegt hat²⁷), und den Fund von rund 400 Briefen aus der Feder Hefeles und Kuhns im Gräflich Rechberg'schen Archiv (Donzdorf)²⁸, die sich immer wieder mit unserem Thema beschäftigen, sind wir in die Lage versetzt, die genannten Fragen einer Beantwortung näher zu bringen.

Da Württemberg als Modell für das Verhältnis von Kirche und Staat in anderen deutschen Staaten ins Feld geführt wird, drängt sich die erste Frage geradezu auf: Was war in Württemberg so anders als im übrigen Deutschland? Mithin: Gab es hier überhaupt einen Kulturkampf? Falls die Antwort negativ ausfallen sollte, schließt sich die staatskirchenrechtliche Fragestellung an: Existierte eine gesetzliche oder konkordatäre Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat im Königreich, nach der die preußischen Verhältnisse umgestaltet werden konnten? Die dritte Frage zielt auf die Person des Vermittlers: Welches Ansehen genoß Hefeles innerhalb Württembergs und darüber hinaus bei staatlichen und kirchlichen Kreisen? Hatte er wenige Jahre nach den Vorkommnissen um seine späte Unterwerfung unter das vatikanische Unfehlbarkeitsdogma im Jahre 1871²⁹, bei der er liberale und kuriale Kreise gleichermaßen vor den Kopf gestoßen hatte, schon wieder soviel Kredit bei Staat und Kirche, daß man ihm auf beiden Seiten die Rolle des ehrlichen Maklers anvertraute? Die vierte Frage schließlich, die mit der dritten unmittelbar verknüpft ist, lautet: Wie wurde Württemberg

26 Johannes HECKEL, Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen, in: ZSRG.K 19 (1930), 215–353, hier 240f. – Edoardo SODERINI, Leo XIII. und der deutsche Kulturkampf, deutsche Bearbeitung von Richard BAUERSFELD, Wien 1935. – August HAGEN, Die Unterwerfung des Bischofs Hefeles unter das Vatikanum, in: ThQ 124 (1943), 1–40, hier 34–37. – DERS., Gestalten aus dem Schwäbischen Katholizismus 2, Stuttgart 1950, 43f. – DERS., Geschichte der Diözese Rottenburg 2, Stuttgart 1958, 110–120. – WEBER, Kirchliche Politik 27–30, 34f., 39f., 140f. – Hermann TÜCHLE, Aus der Spätzeit Bischof Hefeles. Vornehmlich nach Archivalien der Münchner Nuntiatur, in: RJKG 5 (1986), 365–374. – Rudolf REINHARDT, Von jenen Tübinger Professoren, die (nicht) Bischof wurden. Zum ersten Jahrhundert Rottenburger Bischofswahlen, in: Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe, hg. v. Hermann J. VOGT, München 1989, 68–90, hier 82–84.

27 LILL, Vatikanische Akten (wie Anm. 19).

28 Die Briefe Hefeles an Albert von Rechberg liegen in einer kritischen Edition vor; WOLF, Damals 186–244 (wie Anm. 14). Inzwischen konnte ein weiterer umfangreicher Bestand von Hefeles-Briefen an Otto (1833–1918) und Walburga von Rechberg (1809–1903) im GRAD entdeckt werden. Die 212 Briefe Kuhns an Albert wurden erstmals ausgewertet bei WOLF, Ketzer (wie Anm. 13). Eine Edition der letztgenannten Bestände ist in Vorbereitung.

29 Dazu Rudolf REINHARDT, Karl Joseph von Hefeles (1809–1893), in: Katholische Theologen 2, 163–211, hier 197–202. – Karl J. RIVINIUS, Die Haltung Bischof Hefeles und die der württembergischen Regierung zur Unfehlbarkeit des Papstes, in: Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte, hg. v. Walter BRANDMÜLLER u. a., Paderborn 1988, 445–489. – Rudolf REINHARDT, Noch einmal: Carl Joseph von Hefeles und das Vatikanum I, in: ZKG 101 (1990), 385–396. – Hubert WOLF, Indem sie schweigen, stimmen sie zu? Carl Joseph von Hefeles, die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen und das Unfehlbarkeitsdogma, in: Zwischen Wahrheit und Gehorsam, hg. v. Hubert WOLF.

konkret als Modell für Preußen ins Spiel gebracht? Und: Konnte es eine Vorbildfunktion im Rahmen der Beilegung des Kulturkampfes übernehmen?

I. Gab es in Württemberg einen Kulturkampf?

Obwohl es eine Binsenweisheit darstellt, daß etwas noch lange nicht deshalb wahr ist, weil es in der Zeitung steht, soll zunächst die veröffentlichte Meinung einer großen württembergischen, staatsnahen Tageszeitung, des »Schwäbischen Merkur« in dieser Frage zu Wort kommen. Barbara Schüler hat jüngst in einer minutiösen Studie überzeugend nachgewiesen, daß sich der »in Württemberg ausgefallene Kulturkampf« wie ein roter Faden durch die Berichterstattung des offiziellen Blattes über Hefeles Bischofszeit zieht³⁰. Dem Rottenburger Bischof ist es gelungen, die ultramontanen Heißsporne im Zaum zu halten. »Der beste Beweis für Hefeles Wirksamkeit ist der Umstand, daß nirgends so, wie in Württemberg, der Friede unter den verschiedenen Glaubensbekenntnissen bisher gewahrt worden ist«. Hefele reicht die Blumen allerdings umgehend weiter. »Es ist wahr, daß in Württemberg bis jetzt [1874], Gott sei Dank, kirchlicher Friede herrscht, aber wir verdanken dies in erster Linie dem wohlwollenden Sinne unseres Königs und der Weisheit seiner Regierung«³¹. Die Regierungspresse feiert Württemberg als kirchenpolitisches Eldorado, nicht ohne immer wieder den moralischen Appell an den katholischen Landesbischof zu richten, noch entschiedener gegen die radikal-ultramontanen Agitationen von Stadtpfarrer Franz Josef Schwarz (1821–1885)³² und Konsorten einzuschreiten. Wer ihrem Treiben länger untätig zuschauen, dürfe sich nicht wundern, »wenn der »Kulturkampf« gar bald auch in unserem bisher so friedfertigen Württemberg Einzug hält«³³ – so die Mahnung der »Schwäbischen Kronik« vom Frühjahr 1877.

Hefele selbst und seine Freunde sahen die Lage der Dinge in Württemberg wesentlich differenzierter. So schrieb er im Frühjahr 1875 – auf den Kulturkampf in Preußen eingehend – an seinen Vertrauten Graf Rechberg: »Ich kann mir gar nicht denken, wie wir in Deutschland aus dieser Trostlosigkeit wieder herauskommen sollen. Man hat sich beiderseits festgerannt, und die Regierungen haben jede Verständigung unmöglich gemacht. Dabei fürchte ich in hohem Grade, daß unsere eigene teure Diözese nicht mehr lange Friede habe. Von zwei verschiedenen Seiten geschieht das Möglichste, um auch uns in Kampf zu verwickeln. Die nationalliberalen Blätter hetzen die Regierung und haben mich wiederholt schon der Regierung denunziert, so erst kürzlich derart: ich hätte viele gemäßregelte preußische Geistliche aufgenommen, um Demonstration zu machen. Wahr ist, daß ich ziemlich viele preußische junge Geistliche aufgenommen habe, aber lauter solche, die mit ihrer Regierung noch nie in Konflikt gekommen waren und nur von den Bischöfen nicht angestellt werden konnten³⁴. Auch habe ich alle diese Herrn nur mit Vorwissen der Staatsbehörde aufgenommen, wegen

30 Barbara SCHÜLER, Hefele im Urteil der nicht-kirchlichen Presse (1863–1893), in: Zwischen Wahrheit und Gehorsam Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. von Hubert Wolf, Ostfildern 1994, 102–223.

31 Schwäbischer Merkur Nr. 252 vom 24. Oktober 1874, 1007.

32 August HAGEN, Beiträge zum Leben und Wirken des Prälaten Dr. Franz Joseph Schwarz, Ellwangen, in: ELLWANGEN 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier, Bd. 1, hg. v. Viktor BURR, Ellwangen 1964, 503–533.

33 Schwäbische Kronik Nr. 67 vom 20. März 1877, 565.

34 Hefele bezieht sich hier auf das preußische »Gesetz über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen« vom 11. Mai 1873 und entsprechende Durchführungsverordnungen; Texte bei, HUBER/HUBER II, 593–601.

des schrecklichen Priestermangels³⁵. Auf der anderen Seite können manche Geistliche und Laien nicht warten, bis es auch bei uns brennt. So wurde gestern in Ravensburg ein Pfarrer verurteilt, weil er in einem Wirtshaus den deutschen Kaiser »den reinsten Schnapslumpen« genannt hatte³⁶. ... Dazu kommt, daß selbst amerikanische Zeitungen benützt werden, um gegen die Regierung und gegen mich loszufahren und zu denunzieren wegen Mangels an kirchlichem Sinn. Ja, hätte ich nicht einen guten Humor, es wäre zum Melancholischwerden«. Der gute Humor und die Impulsivität Hefeles zeigt sich übrigens im Postskriptum des zitierten Briefs, wo es ohne weitere Überleitung heißt: »Zu Ostern fröhliches Alleluja!«³⁷

Ganz ähnlich argumentierte auch Hefeles Freund Kuhn: »In unserem Lande hält der kirchliche Friede, Gott sei Dank, noch vor. Aber wie lange werden wir uns dieses unschätzbaren Gutes noch erfreuen dürfen?« Es werde nicht mehr allzu lange dauern, bis die eine oder »andere preußische Bescherung auch unserem Volke aufgedrungen werden wird«³⁸. »Das übermächtige Preußen will in seinem »Kulturkampf« Bundesgenossen haben«³⁹. Die national-liberalen Dienstmannen Bismarcks versuchten alles, um die württembergische Regierung in den Kulturkampf hineinzuziehen⁴⁰.

Eine wichtige Rolle in den Argumentationen Hefeles und Kuhns spielte auch die Zentrumsparthei⁴¹. So befürchtete der Rottenburger Bischof an Neujahr 1879, der »Friedenstaube« werde der »Ölzweig« bereits wieder aus dem Schnabel gerissen, da die »par excellence katholische Partei in Preußen durchaus nicht will«, daß Rom mit der Regierung Kompromisse im Kulturkampf schließe. »Und ich kann mir« – so fährt Hefeles fort – »die neuesten Schritte des Zentrums nicht anders erklären, als habe man dabei den kirchlichen Ausgleich hemmen wollen, in der Meinung, der Papst gebe zu viel nach«⁴². Entscheidend war, daß die Existenz der Zentrumsparthei unmittelbar mit dem Ausbruch des Kulturkampfes in Verbindung gebracht wurde – nach dem Motto: Ubi Zentrum, ibi (zwangsläufig) Kulturkampf. Kuhn stellt diesen Konnex sogar ausdrücklich her, wenn er formuliert, »glücklicherweise« bestehe in

35 Dazu HAGEN, Geschichte 2, 182. Verzeichnisse von auswärtigen Geistlichen, die in den Rottenburger Diözesanklerus aufgenommen wurden bzw. wieder in ihre Heimat zurückkehrten, bietet NEHER⁴ 263–265.

36 Für diese (angebliche) Schmähung Kaiser Wilhelms I. mußte sich Sebastian Maier (1821–1881), von 1864 bis 1876 Pfarrer in Ebersbach/Oberamt Saulgau, am 23. März 1875 vor dem Schwurgericht zu Ravensburg verantworten. Laut Neckarboten (Rottenburg-Tübingen), Nr. 36 vom 27. März 1875, S. 144, hatte Maier schon »im Januar 1873 im Gasthause zum Lamm in Ebersbach gesagt, der Kaiser sei der reinste Schnapslump, derselbe sei zufrieden, wenn er täglich 2½ Maß Schnaps habe«. Maier leugnete, wurde aber aufgrund der beeideten Aussage seiner Denunziatoren, des Lammwirtes Rist und dessen Frau, zu sechs Monaten Festungshaft verurteilt. Maier hatte vor dieser Anzeige schon in anderer Sache eine Beleidigungsklage gegen Rist angestrengt; über Maier vgl. NEHER⁴ 20.

37 Schreiben Hefeles an Rechberg vom 24. März 1875; zitiert nach WOLF, Damals (wie Anm. 14), 199f.

38 Schreiben Kuhns an Rechberg vom 30. Januar 1874; GRAD A 644.

39 »Allenthalben hört man die bittersten Klagen. Dazu die wahnsinnige Kirchengesetzgebung in Preußen, für uns Katholiken das traurigste und schmerzlichste Schauspiel! Noch sind wir in unserem Lande nicht direkt davon berührt. Aber wie lange wird es dauern, daß man auch bei uns die Gelegenheit vom Zaun bricht!« Schreiben Kuhns an Rechberg vom 14. Mai 1874; GRAD A 644.

40 Schreiben Kuhns an Rechberg vom 13. April 1875; GRAD A 644.

41 Karl BACHEM, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumsparthei 1815–1914, 9 Bde., Köln 1927–1932. – Heinz HÜRTEN, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986, 136–159. – Christoph WEBER, »Eine starke, enggeschlossene Phalanx«. Der politische Katholizismus und die erste deutsche Reichstagswahl 1871 (Düsseldorfer Schriften zur Neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 35), Essen 1992.

42 Schreiben Hefeles an Rechberg vom 1. Januar 1879; zitiert nach WOLF, Damals (wie Anm. 14), 215f. Ganz ähnlich argumentiert Kuhn in einem Schreiben an Rechberg vom 14. Juli 1878; GRAD A 644.

Württemberg »keine eigene »Katholische Landespartei«, so daß »wir von Anläufen zu einem Kulturkampf frei zu bleiben hoffen dürfen«⁴³.

Fassen wir zusammen: »Die Diözese Rottenburg wurde vom Kulturkampf verschont«⁴⁴, wenn auch der Friede wiederholt von »rechts« und »links« bedroht wurde, von den »Ultramontanen« auf kirchlicher, von den »Liberalen« auf politischer Seite. Für diese These lassen sich im wesentlichen folgende Gründe benennen:

1. Das gute persönliche Verhältnis zwischen König Karl (1864–1891)⁴⁵ und Bischof Hefe. Beide Männer waren um Ausgleich und pragmatische Lösungen bemüht. Hefe⁴⁶ hielt die ultramontanen Zeloten im Zaum, die vom Aufblühen des »herrlichen katholischen Geistes« in den Kulturkampfländern träumten. Der König war ohnehin antipreußisch eingestellt und ließ durch die Ernennung Mittnachts zum Ministerpräsidenten keinerlei nationalliberale Träumereien aufkommen. In dieser Haltung unterstützte ihn Königin Olga (1822–1892)⁴⁷.
2. Der Katholische Kirchenrat, eine dem Kultministerium zugeordnete Mittelbehörde, der die Regierung in Catholicis zu beraten hatte, war ausschließlich mit Katholiken besetzt, die bei Staat und Kirche gleichermaßen angesehen waren.
3. Das Problem der Altkatholiken existierte in Württemberg nicht.
4. Es gab keine Zentrumspar⁴⁸; damit fehlte der Vorwand, gegen eine »vaterlandsfeindliche« Organisation vorgehen zu müssen.
5. In Württemberg waren seit der Säkularisation keine Männerorden – namentlich keine Jesuiten – zugelassen, so daß man gegen keine »päpstlichen Internationalisten« einzuschreiten brauchte. Ein Kulturkampf en miniature fand allerdings statt, als die Regierung 1876 den württembergischen Frauenkongregationen die Aufnahme von Novizinnen verbot⁴⁹.
5. Gegenüber kulturkämpferischen Scharfmachern innerhalb und außerhalb Württembergs konnte man darauf verweisen, durch das Gesetz vom 30. Januar 1862⁵⁰ seien die preußischen Kulturkampfgesetze ohnehin längst vorausgenommen⁵¹ – eine Behauptung, die einer näheren Untersuchung bedarf.

43 Schreiben Kuhns an Rechberg vom 11. Februar 1877; GRAD A 644. Vgl. WOLF, Ketzer (wie Anm. 13), 371 f.

44 HAGEN, Geschichte 2, 117.

45 Eberhard GÖNNER, König Karl (1864–1891), in: 900 Jahre Haus Württemberg, hg. v. Robert UHLAND, Stuttgart 1984, 328–340.

46 »In Württemberg schließlich ist es trotz der starken Stellung der Nationalliberalen, der Bedeutung der konfessionellen Gegensätze und einer antiborussischen katholischen Minderheit zu keinem Kulturkampf gekommen; vor allem die Zurückhaltung des Rottenburger Bischofs Hefe, eines der konziliaren Wortführer der Anti-Ultramontanen, hat das wohl verhindert«. Thomas NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1866–1918. Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie, München 1993, 375.

47 Vgl. Ernst MARQUARDT, Geschichte Württembergs, Stuttgart 1962, 332.

48 Vgl. David BLACKBOURN, Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914, New Haven–London 1980.

49 TÜCHLE, Spätzeit (wie Anm. 26) 366 f. Anträge Hefes auf Zulassung von Männerorden in Württemberg scheiterten am Widerstand der Regierung, worüber der Bischof sehr enttäuscht war. Dazu Rudolf REINHARDT, Die Bemühungen um Wiedenzulassung der Benediktiner in Württemberg während des 19. Jahrhunderts, in: Die Benediktinerklöster in Baden–Württemberg (Germania Benedictina 5), Augsburg 1975, 734–744. – DERS., Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben 1, Sigmaringen 1987, 307–309. – Uwe SCHARFENECKER, Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwestdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: RJKG 9 (1990), 235–246.

50 Text bei HUBER/HUBER II, 195–199.

51 Zu den genannten Gründen vgl. HAGEN, Geschichte 2, 110–120.

II. Das Gesetz vom 30. Januar 1862, »betreffend die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche«

Hefele war offenkundig davon überzeugt, eine Änderung der preußischen Kulturkampfgesetze nach dem Vorbild des württembergischen Gesetzes vom 30. Januar 1862 würde die Situation der Katholiken wesentlich verbessern⁵². Er wehrte sich wiederholt gegen Behauptungen, die Kulturkampfmaßnahmen in Preußen und die gesetzliche Regelung in Württemberg seien weitgehend identisch. »Die Preußenknechte behaupten wirklich häufig, es seien ja in Württemberg alle die Zustände, welche die preußischen Gesetze einführen wollen, bereits faktisch vorhanden. Dies ist in hohem Grade unwahr, schon materiell«. Diese »aufs Reich ausgedehnt« würden »unsere Lage unendlich verschlimmern und tausend Konflikte hervorrufen«⁵³.

Wie sahen die wesentlichen Bestimmungen des Gesetzes⁵⁴ aus?

1. *Placet* für die sogenannte gemischte Angelegenheiten betreffenden kirchlichen Erlasse.
2. Kein staatliches Ernennungsrecht für Kirchenstellen mehr, aber *Anzeigepflicht*; Listenverfahren, der Staat kann mißliebige Personen streichen.
3. Einschränkung der *kirchlichen Disziplinargewalt* und Aufrechterhaltung des Recursus ab abusu.
4. *Priesterausbildung*: württembergische Staatsangehörigkeit als *conditio sine qua non*, staatliche Aufsicht über niedere Konvikte und Wilhelmsstift, Studium an der staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen.
5. Weitgehende staatliche Mitverwaltung im *Vermögensbereich* (Vermögen der Kirchengemeinden von staatlichen Organen kontrolliert, Interkalarfonds).
6. *Orden* können nur mit Zustimmung der Regierung Niederlassungen in Württemberg gründen; für Jesuiten und verwandte Kongregationen bedarf es sogar eines eigenen Gesetzes. Diese Zustimmung wurde bis 1919 in Württemberg in keinem Fall erteilt.

Ein Vergleich mit den preußischen Kulturkampfgesetzen zeigt eine Reihe von Parallelen zu Württemberg:

1. Kein *Placet*, aber Kanzelparagraph (allerdings als Reichsgesetz)⁵⁵.
2. *Anzeigepflicht* (Einzelnamen, keine Liste), umfangreiche Einspruchsmöglichkeit des Staates bei der Anstellung der Geistlichen⁵⁶.
3. Einschränkung der *kirchlichen Disziplinargewalt* und Wiedereinführung des Recursus ab abusu⁵⁷.

52 Vgl. SCHIEL, Kraus und die Tübinger Schule (wie Anm. 2), 58. – HAGEN, Unterwerfung (wie Anm. 26), 35f.; Schreiben Kuhns an Rechberg vom 5. März 1883, GRAD A 644.

53 Schreiben Hefele an Rechberg vom 2. Januar 1874; Text bei WOLF, Damals (wie Anm. 14), 198f.

54 Text bei HUBER/HUBER II, 195–199, sowie bei August HAGEN, Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862, 2 Bde. (KRA 105/106), Stuttgart 1928 (Neudruck Amsterdam 1961), hier Bd. 2, 303–309. – Erste Interpretation des Gesetzes von kirchlicher Seite ebd., 173–202. – Von staatlicher Seite Ludwig GOLTHIER, Der Staat und die katholische Kirche im Königreich Württemberg. Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen beiden und des geltenden Rechts auf Grund der Gesetzgebung von 1862 mit besonderer Beziehung auf die neuesten preußischen Kirchengesetze von 1873, Stuttgart 1874.

55 Text bei HUBER/HUBER, 527f.

56 Gesetz über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen vom 11. Mai 1873; Text bei HUBER/HUBER, 594–599.

57 Text bei HUBER/HUBER, 602–609.

4. *Priesterausbildung*: Studium an Staatsfakultäten, Kulturexamen, faktische Schließung der Priesterseminare als staatlich anerkannte Studienstätten für angehende Priester⁵⁸.
5. Einstellung der Staatsleistungen an die katholische Kirche und staatliche Regelung der *Vermögensverwaltung* der Kirchengemeinden und Diözesen⁵⁹.
6. Jesuitengesetz und Auflösung der katholischen *Orden* (Ausnahme: Krankenpflegekongregationen)⁶⁰.

Freilich traten in Preußen eine Reihe anderer Maßnahmen hinzu, die die Lage der Kirche weiter verschärften⁶¹. Dessenungeachtet kamen der ehemalige württembergische Kultminister Ludwig Golther (1823–1876)⁶² und der spätere Rottenburger Generalvikar August Hagen (1889–1963)⁶³, was das Gesetz vom 30. Januar 1862 angeht, zu einem fast identischen Ergebnis. Ein Vergleich mit der neuen preußischen Kulturkampf-Gesetzgebung zeige, daß sie »prinzipiell auf demselben Boden steht, daß sie sich ganz in derselben Richtung bewegt, wie die schon im Jahre 1862 erlassene württembergische«⁶⁴; zum Teil sei die staatliche Kirchenhoheit sogar wesentlich weiter entwickelt⁶⁵.

Ansichts dieses Ergebnisses muß es überraschen, wie Hefele glauben konnte, nach dem Modell des württembergischen Kirchengesetzes (1862) sei in Preußen eine Lösung des Kulturkampfes zu erreichen. Auf dem Hintergrund der Analyse der Gesetzestexte wird die ablehnende Haltung des preußischen Episkopats zu diesem Vermittlungsvorschlag verständlich⁶⁶, mußte man doch befürchten, vom Regen in die Traufe zu geraten. Die so konträre Beurteilung des Gesetzes von 1862 durch den Rottenburger Oberhirten und seine preußischen Bischofskollegen wird jedoch durch zwei Umstände verständlich:

1. Durch die völlig unterschiedliche *Perspektive*.

Für Hefele stellt das Gesetz von 1862 einen ungeheuren Fortschritt im Vergleich zum strikt absolutistisch-josephinistischen Kirchenregiment dar, wie es in der verhaßten »Landesherrlichen Verordnung, die Ausübung des oberhoheitlichen Schutz- und Aufsichts-Rechts über die katholische Landeskirche betreffend« vom 30. Januar 1830⁶⁷ formuliert worden war. Der Summepiskopat des protestantischen Fürsten war hier wirklich auf die katholische Landeskirche übertragen, die Zensur rigoros angewandt, der Bischof auf eine Rolle als »Weiher« und »Salber« beschränkt⁶⁸ – er war in der Tat nicht mehr als »Sektionschef im Kultusministerium«⁶⁹. Zwar hatte die Kirche die Einlösung der 1848 aufgestellten Forderungen⁷⁰ nicht erreicht und war die Konvention gescheitert, das Gesetz von 1862 jedoch galt dem

58 Ebd., 594–599; zum Streit um das Trierer Priesterseminar ebd., 618–622.

59 Texte der einschlägigen Gesetze ebd., 655–658, 662–668, 674–677.

60 Texte der einschlägigen Gesetze ebd., 543–550, 659.

61 Vgl. Rudolf LILL, Der Kulturkampf in Preußen und im Deutschen Reich, in: HKG(J) VI/2, 28–48, 59–78.

62 Robert UHLAND, Art.: Golther, in: NDB 6, 625f.

63 WALDMANN, Verzeichnis (1984), 178.

64 GOLThER, Staat (wie Anm. 430). – Vgl. August HAGEN, Die Unterwerfung des Bischofs Hefele unter das Vatikanum, in: ThQ 124 (1943), 1–40, hier 35–37.

65 Vgl. GOLThER, Staat (wie Anm. 54), 441.

66 Dazu WEBER, Kirchliche Politik (wie Anm. 7), 27–30.

67 Text bei HUBER/HUBER, 1280–1284.

68 Zusammenfassend Hubert WOLF, Im Zeichen der »Donzdorfer Fakultät«. Staatskirchenregiment – »liberale« Theologie – katholische Opposition, in: Hohenstaufen/Helfenstein 3 (1993), 96–116, hier 99–102.

69 Rudolf REINHARDT, Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: Der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium? In: RJKG 11 (1992), 241–249.

70 Vgl. als Beispiel den Forderungskatalog Bischof Lipps, in: Königliches Ministerium! Rottenburg 1853 (Diözesanbibliothek Rottenburg Signatur F 615).

Rottenburger Bischof als Kompromiß, mit dem sich leben ließ – und für den er sich persönlich als Tübinger Professor stark gemacht hatte⁷¹.

Für die preußischen Bischöfe dagegen stellten die Kulturkampfgesetze, die dem württembergischen Gesetz so ähnlich waren, einen eindeutigen Rückschritt dar. Ihr Bezugspunkt war nicht ein »josephinistisches«, verabscheuenswertes Vormärzgesetz, sondern die geliebte preußische Verfassung von 1850, die der Kirche weitgehende Rechte und eine Quasi-Autonomie eingeräumt hatte durch die Gewährung von Religionsfreiheit, freier Stellenbesetzung (mit Ausnahme des Patronats), kirchlicher Disziplinargewalt, der bischöflichen Aufsicht über den Religionsunterricht und die Priesterausbildung (die auch in bischöflichen Seminarien erfolgen darf), den Verzicht auf das Plazet und staatliche Eingriffe in die kirchliche Vermögensverwaltung⁷². Das Ziel des preußischen Episkopats konnte daher nur in der Wiederherstellung der Verfassung von 1850 bestehen⁷³.

2. Durch die völlig unterschiedliche *Anwendung* der an sich gleichlautenden gesetzlichen Bestimmungen.

In Württemberg gingen Staat und Kirche pragmatisch vor. Jeder Konflikt wurde im Vorfeld auf der Chefetage zwischen König und Bischof geklärt. Nur einmal kam es im Kontext der Anzeigepflicht zur Streichung eines vom Bischof für eine Pfarrei vorgeschlagenen Kandidaten⁷⁴. Strafbestimmungen wegen Übertretung der staatlichen Vorschriften fehlen. Alles in allem: eine sehr moderate Anwendung des an sich recht strengen Gesetzes.

In Preußen dagegen waren die Gesetze von vorneherein darauf angelegt, die Kirche in die Knie zu zwingen, ihr zu zeigen, wer Herr im Haus ist. Sanktionen, Strafbestimmungen, rigorose Anwendung der Paragraphen, Verhaftungen etc. waren an der Tagesordnung. Das Tertium Comparationis liegt in der prinzipiellen Umorientierung der preußischen Kirchenpolitik und der Wiederaufrichtung der staatlichen Hoheit auch über innerkirchliche Vorgänge, die in Württemberg nie aufgegeben worden war. Es ging nicht um Kooperation, sondern um Unterwerfung, um »Kulturkampf« eben⁷⁵.

Auch wenn die württembergische Presse das Gesetz vom 30. Januar 1862 mehrfach als Grund für den in Württemberg ausgefallenen Kulturkampf feiert⁷⁶, so ist doch festzuhalten, daß es nicht der Gesetzestext selbst, sondern die auf seiner Basis handelnden Personen waren, die eine friedliche Koexistenz von Staat und Kirche ermöglichten. Wenn Hefele Württemberg und sein Kirchengesetz als Modell für die Beilegung des Kulturkampfs in Preußen vorschlug, so spielten dabei – wie sich zeigen wird – seine guten persönlichen Erfahrungen mit dem König und seiner Regierung eine zentrale Rolle. Ob diese auf andere Monarchen und ihre Gouvernements ohne weiteres übertragbar waren, steht auf einem anderen Blatt.

71 Zu den langwierigen Verhandlungen zwischen Staat und Kirche in Württemberg zwischen der Revolution von 1848 und der gesetzlichen Regelung des beiderseitigen Verhältnisses immer noch grundlegend HAGEN, Staat (wie Anm. 54).

72 Die wichtigsten das Verhältnis Staat-Kirche betreffenden Bestimmungen bei HUBER/HUBER, 37f.

73 Dazu WEBER, Kirchliche Politik (wie Anm. 7), 73f.

74 MITTNACHT, Erinnerungen (wie Anm. 12), 28.

75 GOLTHER, Staat (wie Anm. 54), 430f.

76 Vgl. als Beispiel für viele Schwäbischer Merkur Nr. 109 vom 11. Mai 1875, 433.

III. Württemberg als Modell und Hefeles als Vermittler?

Bereits nach Erlass der Maigesetze hatte Hefeles vorgeschlagen, nach württembergischen Vorbild auch in Preußen zu einem Ausgleich zu kommen⁷⁷. Als er jedoch vier Jahre später, im Frühjahr 1878 von Kraus in Rom ins Spiel gebracht wurde⁷⁸, lehnte er ab. Eine Vermittlungstätigkeit sei für ihn ein »noli me tangere«, solange er nicht vom Papst »im Gehorsam dazu verpflichtet« würde⁷⁹.

Im Dezember desselben Jahres⁸⁰ wandte sich der Münchner Nuntius Aloisi Masella mit der Bitte um Vorschläge zur Beendigung des Kulturkampfes an den Rottenburger Bischof. Warum er – eigenmächtig handelnd – ausgerechnet Hefeles auswählt, begründet der Nuntius dem Kardinalstaatssekretär Lorenzo Nina (1812–1885)⁸¹ ausführlich: Der Rottenburger Bischof erfreut sich wegen seiner »dottrina« und »antiche opinione« bei Staat und Kirche gleichermaßen höchsten Ansehens, er soll von Bismarck mehrfach konsultiert worden sein, und er kommt aus Württemberg, dem einzigen Land des Deutschen Reichs, in dem seit 1870 keine staatlichen Angriffen gegen die katholische Kirche erfolgt sind⁸².

Eine gewisse Beteiligung des Staates an der *Ausbildung der angehenden Geistlichen* und der *Übertragung der Benefizien* hält Hefeles in seinem Gutachten wegen »varias et multiplices connexiones inter Ecclesiam et Statum civilem« für durchaus legitim. Die württembergische Lösung des Studiengangs für angehende Priester (staatliche Gymnasien, Konvikte, Fakultät, Staatskommissar bei Prüfungen – der als Mitglied des Katholischen Kirchenrats nicht selten Priester ist – bei letztgültiger Entscheidung des Bischofs über Aufnahme oder Ablehnung der Alumnus) sieht er als geradezu ideal an. Der Alternative »tridentinisches« Seminar oder staatliche Hochschulfakultät⁸³ stellt Hefeles das halbstaatliche Konviktsmodell Tübingens⁸⁴ gegenüber, das auch auf Preußen ausgedehnt werden sollte. Ein Kultorexamen und ähnliche Schikanen für katholische Theologen lehnt Hefeles dagegen entschieden ab. Auch das württembergische *Procedere* bei der Stellenbesetzung hält er für mustergültig. Artikel 4 des württembergischen Kirchengesetzes (1862) hatte nur allgemein von einer »Anzeigepflicht« gesprochen. Hefeles beschreibt dagegen dem Nuntius das konkrete Verfahren: Im Unterschied zu Preußen, wo der Bischof den Staatsbehörden nur den Namen dessen mitteilt, dem er eine Pfründe definitiv verleihen will, nennt das Ordinariat in Rottenburg der Stuttgarter Regierung die Namen aller Bewerber um eine Stelle. Aus dieser Liste (oft bis zu 20 Namen) kann der Staat diejenigen streichen, »qui propter facta a Gubernio nominanda quoad res civiles et politicas minus accepti reputantur«. Dem Bischof bleibt dadurch immer noch eine große

77 SCHIEL, Kraus und die Tübinger Schule (wie Anm. 2), 58.

78 Schreiben Kraus' an de Rossi vom 24. Mai 1878; Text bei LILL, Akten (wie Anm. 19), 37–39. Vgl. auch Franz Xaver Kraus. Tagebücher, hg. v. Hubert SCHIEL, Köln 1957, 406f. (Tagebucheintrag vom 14. Oktober 1879).

79 Schreiben Hefeles an Kraus vom 13. Juni 1878; Text bei LILL, Akten (wie Anm. 19), 51f. Vgl. TÜCHLE, Spätzeit (wie Anm. 26), 368.

80 Vgl. zum Folgenden SODERINI, Leo XIII. (wie Anm. 26), 128–159. – Georges GOYAU, Bismarck et l'église. Le Kulturkampf 3, Paris 1912, 97f.

81 Christoph WEBER, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878), Bd. 2 (Päpste und Papsttum 13/2), Stuttgart 1978, 491f.

82 Schreiben Aloisi Masellas an Nina vom 11. Dezember 1878. – Text bei LILL, Akten (wie Anm. 19), 163f.

83 Dazu zusammenfassend Hubert WOLF, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88 (1993), 218–236.

84 August HAGEN, Staat, Bischof und geistliche Erziehung in der Diözese Rottenburg (1812–1934), Rottenburg a. N. 1939, 159–182.

Auswahl von Kandidaten, falls die Regierung den einen oder anderen Bewerber zur persona minus grata erklären sollte. Im Gegensatz zu Preußen bleibt die bischöfliche Kollatur frei. Dann folgt das entscheidende Argument, auf das Bismarck in den folgenden Jahren immer wieder zurückkommen sollte: Pius IX. hatte die Anzeigepflicht via Listenverfahren mit Breve vom 22. Juni 1857⁸⁵ ausdrücklich gebilligt, und Hefeles forderte, »diese Konzession« des Papstes für Württemberg »sollte auf Preußen ausgedehnt werden«⁸⁶. Nuntius Aloisi Masella hielt Hefeles Vorschläge für einen gangbaren Weg, um in zwei zentralen Punkten des Kulturkampfes (Vorbildung der Geistlichen, Anzeigepflicht) auch in Preußen aus der Sackgasse herauszukommen, wurde aber vom Kardinalstaatssekretär Nina keiner Antwort gewürdigt⁸⁷. In Rom war Hefeles seit dem Vatikanum I immer noch persona non grata.

Zwei Monate später, im Februar 1879, wurde Hefeles als Mann, der das Vertrauen des Papstes und der preußischen Regierung gleichermaßen besitze, von Bismarck als Vermittler direkt ins Spiel gebracht⁸⁸, der damit einen Vorschlag Holzers aufgriff. Diesem hatte Hefeles geschrieben, Württemberg könne durchaus als Modell für Preußen dienen. Der Rottenburger Bischof hatte aber davor gewarnt, von Preußen direkt als Vertrauensmann vorgeschlagen zu werden. Dies werde nur das »bereits vorhandene Mißtrauen« gegen ihn vermehren. »Etwas anderes wäre es, wenn man in Rom in Folge davon, daß von preußischer Seite auf die kirchlichen Zustände in Württemberg hingewiesen würde, von selbst auf mich verfielen«⁸⁹. Bismarck ging auf diese Taktik nicht ein, er schlug Hefeles direkt vor. Nina mußte dessen Mitwirkung zähneknirschend prinzipiell akzeptieren, auch wenn er fürchtete, dieser werde Bismarck zu sehr entgegen kommen. Er tat jedoch in den folgenden Monaten alles, um Hefeles tatsächliche Hinzuziehung zu verhindern. Als auch das nicht zu fruchten schien, schlug Nina vor, die Kurie solle als ihren Vermittler einen anderen Prälaten benennen, so daß Hefeles deutlich als Vermittler Preußens charakterisiert worden wäre⁹⁰.

Nachdem Hefeles von staatlicher Seite so dezidiert als Vermittler vorgeschlagen worden war, lief die kuriale Informationsmaschinerie auf Hochtouren. Der Mainzer Domkapitular Franz Christoph Moufang (1817–1890)⁹¹, ständiger Informant der römischen Kurie über die deutschen Verhältnisse – so daß von Zeitgenossen »ein Moufang« synonym mit »römischer Denunziant« verwendet werden konnte⁹² – bot dem Sekretär der Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten, Prälat Wladimir Czacki (1834–1888)⁹³, umgehend seine Dienste an⁹⁴. Auch wenn er die Taktik Bismarcks durchschaute, der Hefeles deshalb ausgewählt habe, weil die Kurie, wenn sie ihn als Vermittler akzeptiere, auch die in Württemberg gewährte Anzeigenpflicht akzeptieren müsse, so war Moufang dennoch überzeugt, Hefeles als kuriales Werkzeug (>le meilleur instrument«) benutzen zu können. Er werde – papal wie er nach wie vor sei – alles tun, worum der Hl. Vater ihn bitte⁹⁵.

85 Text bei HUBER/HUBER, 188–190.

86 Gutachten Bischof Hefeles vom 5. Dezember 1878. – Text bei LILL, Akten (wie Anm. 19), 164f.

87 TÜCHLE, Spätzeit (wie Anm. 26), 369f.

88 Schreiben Bismarcks an Nina vom 18. Februar 1879. – Text bei LILL, Akten (wie Anm. 19), 183.

89 Schreiben Hefeles an Holzer vom 24. Februar 1879. – Text bei WEBER, Briefe und Akten (wie Anm. 9), 74–76.

90 Vgl. LILL, Akten (wie Anm. 19) 189f., 196f., 212, 223.

91 Josef GÖTTEN, Christoph Moufang. Theologe und Politiker 1817–1890, Mainz 1969.

92 WOLF, Ketzer (wie Anm. 13), 217 Anm. 137.

93 Umfangreiche Literatur über Czacki bei LILL, Akten (wie Anm. 19), 116 Anm. 1.

94 Zum Ganzen GÖTTEN, Moufang (wie Anm. 91), 243–247.

95 Schreiben Moufangs an Czacki vom 4. und 7. April 1879. – Texte bei LILL, Akten (wie Anm. 19), 193f.

Czacki beauftragte daraufhin Moufang, eine Umfrage unter deutschen Bischöfen über Hefe durchzuführen⁹⁶. Von den fünf angefragten Bischöfen antworteten vier negativ. Bischof Konrad Martin (1812–1879)⁹⁷ von Paderborn hielt die »kirchenpolitischen Gesetze nirgends in Deutschland außer in Preußen« für »so schlimm als in Württemberg«. Ein an so schlimme Verhältnisse gewöhnter Bischof als Vermittler sei eine Katastrophe für die Kirche, für Bismarck und Kultusminister Adalbert Falk (1827–1900)⁹⁸ freilich der ideale Mann⁹⁹. Peter Joseph Blum (1808–1884)¹⁰⁰ aus Limburg hielt Hefe sogar für den denkbar Ungeeignetsten im deutschen Episkopat, sein Verhalten auf dem Vatikanum I habe ihn endgültig für die »guten« Katholiken diskreditiert¹⁰¹. Fürstbischof Heinrich Förster von Breslau (1799–1881)¹⁰² war davon überzeugt, nur ein preußischer Bischof, der die praktischen Auswirkungen der Kulturkampfgesetzgebung aus eigener Anschauung kenne, komme als Mittelsmann in Frage¹⁰³. Der Ermländer Ordinarius Philipp Krementz (1819–1899)¹⁰⁴ sah bei aller – vorgegebenen – persönlichen Hochschätzung Hefes »große Gefahr«, da dieser die württembergische Regelung der Anzeige unbedenklich auf Preußen übertragen würde, was völlig inakzeptabel sei¹⁰⁵. Lediglich der Hildesheimer Oberhirte Daniel Sommerwerk genannt Jacobi (1821–1905)¹⁰⁶ hielt Hefe als Kontaktmann zwischen Staat und Kirche für »sehr geeignet«. Mit seiner »Akririe und Maßhaltigkeit« werde es für ihn kein Problem sein, sich mit den preußischen Verhältnissen vertraut zu machen, auch wenn er diese aus eigener Anschauung nicht kenne¹⁰⁷.

Die Ablehnung Hefes als Vermittler durch die Mehrzahl der Bischöfe fiel recht eindeutig aus¹⁰⁸, was dem Kardinalstaatssekretär sehr gelegen kam. Er ließ Moufang über Czacki anweisen, alles zu tun, um Hefe von einer Annahme des Bismarck'schen Vorschlags abzuhalten¹⁰⁹. Im Sommer 1879 traten die Sondierungen zwischen Rom und Berlin auf der Stelle: Bismarck argumentierte überzeugend: Warum gesteht Rom die Anzeigepflicht, die sie in Württemberg bereits 1857 gewährt hatte, 1879 nicht auch Preußen zu?¹¹⁰ Genau dazu war die Kurie aber nicht bereit. Eine Hinzuziehung Hefes hätte von Preußen als Präjudiz für die württembergische Regelung ausgelegt werden können¹¹¹. Andererseits konnte man Hefe auch nicht geradeheraus ablehnen, ohne den Abbruch der Verhandlungen zu riskieren. Daraus folgt: An eine reale Vermittlertätigkeit des Rottenburger Bischofs war zumindest von Seiten der Kurie nie gedacht. Die Nennung von Hefes Namen hatte symbolische Bedeutung. Er stand zumindest in den Augen Bismarcks dafür, daß eine Lösung nach württembergischem Modell möglich war. Genau dies wollte aber Nina nicht. Er leitete deshalb ein groteskes Hin

96 Schreiben Czackis an Moufang vom 28. April 1879. – Text bei LILL, Akten (wie Anm. 19), 199.

97 Erwin GATZ, Art.: Martin, in: GATZ, Bischöfe (1983), 478–481.

98 Erich FOERSTER, Adalbert Falk. Sein Leben und Wirken als Preussischer Kultusminister, Gotha 1927.

99 Schreiben Martins an Moufang vom 8. Mai 1879. – Text bei LILL, Akten 203f.

100 Klaus SCHATZ, Art.: Blum, in: GATZ, Bischöfe (1983), 58–62.

101 Schreiben Blums an Moufang vom 10. Mai 1879. – Text bei LILL, Akten, 294–206.

102 Erwin GATZ, Art.: Förster, in: DERS., Bischöfe (1983), 200–203.

103 Schreiben Försters an Moufang vom 11. Mai 1879. – Text bei LILL, Akten, 206.

104 Erwin GATZ, Art.: Krementz, in: GATZ, Bischöfe (1983), 411–415.

105 Schreiben Krementz an Moufang o.D [10. Mai 1879]. – Text bei LILL, Akten, 206f.

106 Hans-Georg ASCHOFF, Art.: Sommerwerk, in: GATZ, Bischöfe (1983), 712–714.

107 Schreiben Sommerwerk an Moufang o.D [10. Mai 1879]. – Text bei LILL, Akten, 207f.

108 Auch Zentrumsführer Windthorst hatte sich zumindest indirekt gegen Hefe ausgesprochen. – Otto PFÜLF, Aus Windthorsts Korrespondenz, in: StML 82 (1912), 11–30, 136–149, 252–273, 357–372, 490–510, hier 259f.

109 Schreiben Czackis an Moufang vom 28. Mai 1879; Text bei LILL, Akten, 212f.

110 LILL, Akten, 256 und passim.

111 Ebd., 225–227.

und Her ein, indem er versuchte, Hefeles als Vertreter des Staats darzustellen, während Bismarck in ihm natürlich einen Mann der Kirche sah¹¹².

Hefeles scheint dieses Spiel durchaus durchschaut zu haben. So war er zwar zu einem weiteren Gutachten für den Wiener Nuntius Ludovico Jacobini (1832–1887)¹¹³ bereit¹¹⁴, lehnte aber dessen Aufforderung, eine Vermittlungstätigkeit zu übernehmen¹¹⁵, entschieden ab. Sein »Fußleiden« und seine Unerfahrenheit in diplomatischen Dingen brachten ihn zu der inbrünstigen Bitte an den Nuntius: »Laß diesen Kelch an mir vorübergehen!« Nach dieser dramatischen Stilisierung nennt der Rottenburger Bischof dann doch den eigentlichen Grund seiner Ablehnung: »Ohne jeden Zweifel wird nämlich die preußische Regierung Zugeständnisse fordern, die der Hl. Stuhl kaum gewähren können wird, und, was immer auch geschieht, der Vermittler wird von beiden Seiten getadelt werden«. Der Brief endet mit einer Stilisierung zum Martinus redivivus: »Directis vero Sanctitatis Suae jussis plane et humiliter obtemperans non recuso laborem etsi difficillimum et amarum«¹¹⁶.

Hefeles war damit aus dem Spiel, auch wenn Holzer¹¹⁷ und Bismarck¹¹⁸ im Frühjahr 1881 noch einmal versuchten, ihn für eine Vermittlertätigkeit zu gewinnen. Er lehnte ab – mit denselben Argumenten – sah jedoch Württemberg, vor allem was das Listenverfahren bei der Anzeigepflicht anging, immer noch als geeignetes Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen an. In den folgenden Jahren scheint er weder von Rom, noch von Berlin angefragt worden zu sein¹¹⁹. Die Presse schätzte seinen Rat jedoch weiterhin; so gab er im Februar 1883 der Berliner Germania¹²⁰ und im April 1886 wohl auch der Trierischen Landeszeitung¹²¹ Hinweise auf das Listenverfahren bei der württembergischen Pfarreibesetzung. Als der Papst dann Ende April 1886 die Anzeigepflicht nach preußischem Muster gewährte¹²² und die Bischöfe aufforderte »statim, absque mora« und »absque ulla cunctatione« mit der Anzeige und Ernennung von Pfarrern zu beginnen, waren dieselben Bischöfe, die Hefeles und sein württembergisches Modell jahrelang entschieden bekämpft hatten, plötzlich dafür, »daß nur Listen wie in Württemberg eingereicht werden, was das beste wäre«¹²³. Auch im Großherzogtum Hessen verwiesen kirchliche Kreise jetzt auf Württemberg als dem Land, »in welchem kein Kulturkampf blüht«¹²⁴.

112 Ebd., 262–266, 341–343, 346–347.

113 DE MARCHI, Nunziature (wie Anm. 8), 48.

114 Text des Gutachtens vom 7. Februar 1880 bei LILL, Akten (wie Anm. 19), 349–351. Vgl. auch das Schreiben Hefeles an Rechberg vom 7. Februar 1880. – Text bei WOLF, Damals (wie Anm. 14), 224.

115 Schreiben Jacobinis an Hefeles vom 20. Juli 1879. – Text bei LILL, Akten, 229f.

116 Schreiben Hefeles an Jacobini vom 25. Juli 1879. – Text bei LILL, Akten, 230. Vgl. auch WOLF, Damals (wie Anm. 14), 222.

117 WEBER, Briefe und Akten (wie Anm. 9), 73f., 76f.

118 MITTNACHT, Erinnerungen (wie Anm. 12), 22–28.

119 TÜCHLE, Spätzeit (wie Anm. 26), 372. Schreiben Hefeles an Rechberg vom 25. Februar 1883. – Text bei WOLF, Damals (wie Anm. 14), 237f.

120 Germania Nr. 39 (Zweites Blatt) vom 18. Februar 1883 »Das württembergische System«. – Zur Verfälschung Hefeles vgl. WOLF, Damals (wie Anm. 14), 237.

121 Trierische Landeszeitung Nr. 96 vom 7. April 1886. – Der Titel des Artikels lautet: »Wie stellt sich das in den Maigesetzen geforderte Einspruchsrecht zu dem württembergischen Einspruchsrecht?«. Herrn Dr. Franz (Stadtarchiv Trier) sei auch an dieser Stelle für die Besorgung dieses Artikels gedankt.

122 HUBER/HUBER, 865–867.

123 WEBER, Kirchliche Politik (wie Anm. 7), 140 (Zitat von Korum).

124 Die katholische Kirche im Königreich Württemberg und im Großherzogtum Hessen. Vergleichende Darstellung zur Beurteilung des Kulturkampfes von Bellator Pacis, Mainz 1886, 3; ein Exemplar in AES Germania Fasc. 726 Pos 1272.

IV. Ergebnisse

1. Das Königreich Württemberg blieb als einziges größeres deutsches Land vor einem Kulturkampf verschont; die Verstimmungen zwischen Staat und Kirche wegen der Nachwuchsbeschränkung bei den Frauenkongregationen und der Nichtzulassung von Männerorden beeinträchtigen diesen Befund nur unmaßgeblich. Alle waren sich in der Analyse der Fakten einig (kirchliche und nichtkirchliche Presse, König und Regierung, Bischof und Fakultät, Nuntius und Kurie): kein Kulturkampf in Württemberg.

2. Dieser Tatbestand mußte – fast zwangsläufig – die Blicke aller, die – aus welchen Gründen auch immer – an einer Beilegung oder zumindest Milderung des Kulturkampfes in Preußen und dem Reich interessiert waren, auf Württemberg richten. Vielleicht konnte man nach württembergischem Modell auch anderwärts zu einer Lösung des Konflikts zwischen Staat und Kirche gelangen. Damit trat – wiederum fast automatisch – der Bischof dieses »kirchenpolitischen Eldorados«, Carl Joseph von Hefe, in den Mittelpunkt des Interesses. Der Mann mit den praktischen positiven Erfahrungen in Sachen »kirchlicher Friede« mußte sich als Experte, Peritus, Berater oder gar Vermittler geradezu aufdrängen.

3. Genauso logisch erscheint, daß der Blick in Württemberg zunächst auf die rechtliche Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat, mithin auf das berühmte Gesetz vom 30. Januar 1862, fallen mußte. Dieses trug wesentlich zur Vermeidung eines Kulturkampfes in Württemberg (neben der Nichtexistenz einer Zentrums Partei im Lande) bei – davon war zumindest Hefe, aber nicht nur er allein, zutiefst überzeugt. Hier muß freilich eine perspektivisch verzerrte Wirklichkeitswahrnehmung des Rottenburger Bischofs konstatiert werden, denn – formaljuristisch betrachtet – waren die Bestimmungen des württembergischen Gesetzes von 1862 und die preußischen Kulturkampfgesetze weitgehend identisch. Was im Königreich einen Kulturkampf verhinderte, war weniger der Gesetzestext an sich, als vielmehr die milde, pragmatische Auslegung des Gesetzes durch die Stuttgarter Regierung, namentlich das gute persönliche Verhältnis zwischen dem Rottenburger Bischof und Württembergs König. Die kontinuierliche vertrauensvolle Zusammenarbeit, die regelmäßigen persönlichen Konsultationen und Treffen zwischen beiden Männern verhinderten jeden sich auch nur abzeichnenden Konflikt zwischen Staat und Kirche bereits in seinen Anfängen. Beide Männer humpelten bei ihren Begegnungen – wie Hefe nicht ohne Humor berichtet – aber sie humpelten (so wird man ohne Übertreibung hinzufügen dürfen) im Gleichschritt.

4. Der Rottenburger Bischof wurde von zwei Seiten um seine Meinung in Sachen »Beilegung des Kulturkampfes« als Peritus konsultiert: von den aufgeschlosseneren päpstlichen Nuntien in München und Wien, Aloisi Masella und Jacobini einerseits, sowie von den »staatskirchlich« resp. »liberal« orientierten Kirchenmännern Franz Xaver Kraus und Joseph Holzer andererseits. Beide Gruppen waren ernsthaft überzeugt, der Rat Hefes und das Modell Württemberg könnten den festgefahrenen Gesprächen zwischen Berlin und Rom neuen Auftrieb geben. Bismarck seinerseits griff den Vorschlag dankbar auf, weil die Kurie 1857 in Württemberg eine Art Anzeigepflicht gewährt hatte, die sie nun bei der definitiven Anstellung der Geistlichen in Preußen verweigerte. Bismarck ging es um die Wahrung des Prinzips. Die vorbehaltlose Akzeptierung Hefes als Vermittler durch die Römische Kurie – so sein taktisches Konzept – wäre de facto gleichbedeutend gewesen mit der – zumindest impliziten – Anerkennung des württembergischen Modells und dessen stillschweigender Gewährung auch für Preußen. Überdies war Hefe für den Reichskanzler wegen seiner aufrechten Haltung in Sachen Unfehlbarkeitsdogma – trotz der späteren Unterwerfung – eine vertrauenswürdige Persönlichkeit. Aus genau denselben Gründen mußten ihn Kardinalstaatssekretär Lorenzo Nina und die Hardliner an der Kurie ablehnen. Allerdings konnte Nina sein Veto gegen Hefe nicht offen aussprechen, wollte er nicht den seidenen Faden, an dem die

Gespräche zwischen Berlin und Rom buchstäblich hingen, gänzlich abreißen lassen. Aus dieser Einsicht resultiert im Grunde das ganze Hickhack der Kurie und die Kautelen, unter denen der Kardinalstaatssekretär Hefele schließlich doch irgendwie als »Vermittler« zulassen mußte (am liebsten als Vertreter des Staates, indem ihm ein anderer Prälat als Pendant und Agent der Kirche beigegeben werden sollte).

5. Daß Hefele und mit ihm das »württembergische Modell« – wenn man es denn als solches ansehen will – nicht zum Zug kamen, lag in erster Linie an den Intransigenten der Römischen Kurie und des Episkopats. Dabei hätten die Ausführungsbestimmungen bzw. die Anwendungspraxis des württembergischen Gesetzes vom 30. Januar 1862 durchaus Möglichkeiten zum Kompromiß zwischen Staat und Kirche aufzeigen können; die gemeinsame Kompetenz beider Gewalten bei der Priesterausbildung, die auf Kooperation angelegt war, oder der württembergische Modus der Anzeige sind hier exemplarisch zu nennen. In der Tat: Es ist ein himmelweiter Unterschied, ob der Bischof der Regierung (wie in Württemberg) 20 mögliche Kandidaten bzw. alle Bewerber für eine vakante Pfarrstelle in einer Liste benennt, von denen die Regierung möglicherweise den einen oder anderen streicht, und der Bischof aus der Vielzahl der übrigbleibenden Kandidaten den Pfarrer »frei« auswählen kann; oder ob der Bischof dem Oberpräsidenten den einzigen Namen des zu ernennenden Pfarrers (wie in Preußen) mitteilt. Damit weiß der Staat definitiv, wem der Bischof welche Pfarrei zu übertragen gedenkt. Streicht die Regierung diesen einzigen Kandidaten, ist das Besetzungsverfahren gescheitert. Wie sich später zeigen sollte, ging es Bismarck um die prinzipielle Anerkennung der Rechte des modernen Staates. War diese gewährt, konnte die Praxis – ähnlich wie in Württemberg – sehr mild aussehen. Weil die preußischen Bischöfe und die Kurie den Spatz in der Hand (das württembergische Listenverfahren) verschmähten und statt dessen von der Taube auf dem Dach (der freien kirchlichen Stellenbesetzung ohne staatliche Einspruchsmöglichkeit im Sinne der preußischen Verfassung von 1850) träumten, bekamen sie am Schluß nichts (die Einzelanzeige, wie vom Staat gewünscht und vom Papst 1886 schließlich auch gewährt).

6. Hefele selbst war sich der taktischen Feinheiten, die Staat und Kirche in diesem Spiel anzuwenden gedachten, durchaus bewußt. Er war zwar – vielleicht etwas naiv – ernsthaft überzeugt, das württembergische Modell (besonders hinsichtlich Anzeigepflicht und Priesterbildung) könne – mit gutem Willen von beiden Seiten (wie in Württemberg!) – zur Basis eines Friedens zwischen Staat und Kirche auch in Preußen werden. Genauso klar war ihm jedoch, daß er die wirkliche Rolle eines Vermittlers nicht würde spielen können, daß er lediglich als »Realsymbol« für einen möglichen Frieden und für den gegenseitigen Einigungswillen figurieren sollte. Der Name Hefele sollte in der Anfangsphase die Gespräche zwischen Berlin und Rom am Laufen halten. Der Rottenburger Bischof durchschaute die Hintergedanken Bismarcks und Ninas. Hätte er mehr sein wollen als »Realsymbol« des Friedens, wirklicher Krisenmanager zwischen Staat und Kirche, wäre er den Erwartungen der einen Seite so wenig gerecht geworden wie denen der anderen. Seine antiinfallible Einstellung war und blieb für die Kurie problematisch, seine positive – im Grunde ultramontane – Kirchlichkeit dagegen für die Berliner Regierung: Allen Recht getan, eine Kunst, die niemand kann. Hefele wurde nicht zum großen Vermittler im Kulturkampf, Württembergs Gesetz und Praxis nicht zum Modell, ein anderer sollte die Rottenburgs Bischof zuge dachte Rolle spielen. Ob Hefele sie besser gespielt hätte als Kardinal Kopp¹²⁵, ob er eine Einigung zwischen Kirche und Staat schneller erreicht hätte, steht auf einem anderen Blatt und ist – mit den Methoden der Kirchengeschichte jedenfalls – nicht zu beantworten.

125 Über ihn Hans-Georg ASCHOFF, Kirchenfürst im Kaiserreich – Georg Kardinal Kopp, Hildesheim 1987.

DOMINIK BURKARD

Kein Kulturkampf in Württemberg?

Zur Problematik eines Klischees

Das Diktum vom »ausgefallenen« Kulturkampf: Württemberg als »Oase des Friedens«

»Die Diözese Rottenburg ist weit über die Grenzen des Reiches hinaus dadurch bekannt geworden, daß sie als »Oase des Friedens« vom Kulturkampf verschont blieb«. – So hat Prälat Konrad Kümmel 1928 anlässlich des 100jährigen Jubiläums der Diözese in seiner Biographie Bischof Karl Joseph von Hefeles festgestellt¹.

Was Kümmel so prägnant in Worte faßte, wurde auf breiter Ebene rezipiert². Nach August Willburger blieb Württemberg »die schmerzliche Störung des inneren Friedens im »Kulturkampf« (seit 1870)« erspart³. Und August Hagen meinte: »Der Kirchenfriede [...] war von solcher Festigkeit, daß er nicht einmal durch das Vaticanum und das in den Nachbarländern tobende Kulturkampfgeschrei ernstlich gestört werden konnte«⁴. Während vor allem in Preußen⁵, die hohenzollerischen Lande eingeschlossen, in Baden⁶, der Schweiz⁷, Hessen-Darmstadt und im Königreich Sachsen der Kulturkampf tobte, wird für Württemberg – wenn überhaupt⁸ – nur das Fehlen eines solchen konstatiert. Es gab – abgesehen von einer

1 Konrad KÜMMEL, Bischof Hefele und seine Zeit, in: Die Diözese Rottenburg und ihre Bischöfe 1828 bis 1928. Ein Festbuch zum hundertjährigen Jubiläum der Diözese, hg. v. Franz STÄRK, Stuttgart 1928, 107–202; 157.

2 Vgl. etwa: Heinrich BRÜCK, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 4, Münster 1908, 302–304. – Hans PHILIPPI, Das Königreich Württemberg im Spiegel der preußischen Gesandtschaftsberichte 1871–1914 (VKBad-Württ.B 65), Stuttgart 1972, 34.

3 August WILLBURGER, Abriß einer Geschichte der katholischen Kirche in Württemberg, Rottenburg 1925, 42.

4 August HAGEN, Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862 (KRA 105/106) 2 Bde., Stuttgart 1928; II, 211.

5 Vgl. stellvertretend: Christoph WEBER, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. Die Beilegung des Preußischen Kulturkampfes (VeröffentlKommZG.B 7), Mainz 1970. – Rudolf LILL, Die Wende im Kulturkampf. Leo XIII., Bismarck und die Zentrumsparlei 1876–1880, Tübingen 1973.

6 Manfred STADELHOFFER, Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzogtum Baden 1878–1918 (VeröffentlKommZG.B 3), Mainz 1969. – Josef BECKER, Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876 (VeröffentlKommZG.B 14), Mainz 1973.

7 Peter STADLER, Kulturkampf in der Schweiz – ein Sonderfall?, in: Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hg. v. Rudolf LILL und Francesco TRANIELLO (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 5), Berlin 1993, 345–354. – Einen Eindruck vermittelt auch: Philipp Anton von Segesser, Briefwechsel. Bd. 5: 1868–1872, bearbeitet von Victor CONZEMIUS unter Mitarbeit von Susanne KÖPPENDÖRFER, Zürich 1992.

8 Zahlreiche Artikel und Publikationen erwähnen Württemberg mit keiner Silbe. Vgl. etwa: StL III, 1929, 673–688 (A. SCHNÜTGEN). – LThK² VI, 1961, 673–675 (N. MIKO).

Ausnahme⁹ – im Landtag keine kulturkämpferischen Debatten, es wurden keine Kulturkampfgesetze erlassen, es kam zu keinen spektakulären Strafmaßnahmen gegen den Bischof, es wurde keinen neugeweihten Priestern die Anstellung verweigert.

Das hier angedeutete Bild Württembergs ist nicht nur in der Geschichtsschreibung bis heute vorherrschend und wird verkürzt unter dem Schlagwort von der »Oase des Friedens« kolportiert¹⁰, sondern war bereits während des in vollem Gang sich befindlichen Kulturkampfes »salonfähig«.

Wie kam es dazu? Die Geschichtsschreibung folgt im wesentlichen der Ansicht, die Kultminister Karl Ludwig von Golther (1823–1876)¹¹ in seinem noch während des Kulturkampfes erschienen Buch *Der Staat und die katholische Kirche im Königreich Württemberg*¹² dargelegt hat. Er vertrat die – nicht unbestrittene – These, daß Württemberg vor allem seinem Kirchengesetz von 1862 den Frieden zu verdanken habe¹³.

Seit 1852 war in Württemberg unter gewaltigen Anstrengungen versucht worden, die kirchlichen Verhältnisse neu zu regeln. Das Ergebnis war eine Konvention, die am 8. April 1857 zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Königreich geschlossen wurde¹⁴. Während Pius IX. die Konvention ratifizierte¹⁵, mußte Württemberg, nachdem König Wilhelm die Bulle bereits gebilligt und den Vollzug der Vereinbarung angeordnet hatte, aufgrund der Ablehnung im württembergischen Landtag, zurückziehen und deren Ungültigkeit bekanntgeben¹⁶. Gleichzeitig wurde die Regelung der Rechtsverhältnisse der Katholischen Kirche

9 Ausgelöst durch eine Eingabe des Freiherrn von Gemmingen in der Sitzung vom 4. Mai 1875. Der Kultminister wies die pointiert vorgetragenen »Anfragen« sachlich zurück. Vgl. KÜMMEL, Bischof Hefele (wie Anm. 1), 172f.

10 Z. B. StL V, 1960, 182–185 (H. RAAB). – Erich SCHMIDT-VOLKMAR, Der Kulturkampf in Deutschland 1871–1890, Göttingen 1962, 200. – Heribert RAAB, Kirche und Staat, München 1966, 116. – StL III, 1987, 757–761 (H. RAAB).

11 Seit 1858 im Innenministerium. Nach dem Scheitern der Konvention Nachfolger von Gustav Rümelin als Chef des Departements des Kirchen- und Schulwesens – Bernhard MANN, Departementschefs des Königreichs Württemberg 1816–1918, in: Die Regierungen der deutschen Mittel- und Kleinstaaten 1815–1933, hg. v. Klaus SCHWABE (Deutsche Führungsschichten der Neuzeit 14), Boppard 1983, 230–294; 231.

12 Ludwig GOLTHER, Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen beiden und des geltenden Rechts aufgrund der Gesetzgebung von 1862 mit besonderer Beziehung auf die preußischen Kirchengesetze von 1873, Stuttgart 1874.

13 Nach dem Tod Goltthers nahm Rümelin scharf gegen dessen Buch Stellung. Insbesondere wandte er sich gegen Goltthers »Geschichtsconstruction«, die das Verhältnis von Staat und Kirche Württembergs in drei Perioden eingeteilt und die Konvention von 1857 als Ausdruck einer Beugung der Staatsgewalt unter die Kirche und das kanonische Recht gesehen hatte. Demgegenüber vertrat Rümelin die Auffassung, das Gesetz von 1862 sei lediglich als »Commentar« zur vorangegangenen Konvention zu sehen: »mit dem Gesetz von 1862 ist nicht ein neues System und Princip aufgestellt worden; dasselbe ist nur die Fortsetzung und der Abschluß der vorausgegangenen, auf einen für beide Theile annehmbaren Ausgleich gerichteten Bemühungen der Staatsregierung gewesen. Dieß Gesetz ist ohne jene vorangehende Convention ganz unverständlich; es war ohne sie ganz unmöglich; es wäre ohne sie heute noch unausführbar; denn es ist im Wesentlichen nichts anderes gewesen als diese Convention selbst aus dem Kurialstyl in die staatliche Gesetzessprache transponirt«. – Gustav RÜMELIN, Zur katholischen Kirchenfrage [1880], in: DERS., Reden und Aufsätze, NF Freiburg/Tübingen 1881, 205–277; 207.

14 HStA E 100 Bü 490. – Abgedruckt bei Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Ernst Rudolf HUBER/Wolfgang HUBER, I–IV, Berlin 1973–1988; II, 183–187.

15 Bulle »Cum in sublimi Principis« vom 22. Juni 1857. Ebd., 188–190.

16 Note der württembergischen Regierung an Kardinalstaatssekretär Antonelli vom 12. Juni 1861. Ebd., 192 ff.

Württembergs durch eine einseitige staatliche Gesetzgebung angekündigt¹⁷. Das Gesetz wurde am 30. Januar 1862 unterzeichnet¹⁸.

Tatsächlich setzte das Gesetz von 1862 – trotz römischer Proteste¹⁹ – einen Schlußpunkt unter das langjährige Tauziehen zwischen Kirche und Staat. Es wurde – bezeichnenderweise v. a. außerhalb Württembergs – als Garant des Friedens angesehen und z. T. als »Modell« für andere propagiert²⁰.

In den Folgejahren blieb dieses Gesetz unangetastet. Obwohl es von Rom nie formell akzeptiert wurde, bildete es auf lange Zeit die Grundlage für das Verhältnis von Kirche und Staat. »In Württemberg herrschte seither Friede zwischen Kirche und Staat, einerseits infolge des Entgegenkommens des Staates in Anwendung dieses Gesetzes, andererseits infolge der großen Zurückhaltung und Friedensliebe der Diözesanbischöfe« – so resümierte Willburger.

Anfragen an das hergebrachte Geschichtsbild

Andere beurteilten die Situation in Württemberg weniger positiv. 1885 schrieb Adolf Zahn (1834–1900)²¹ in seiner Publikation *Die ultramontane Presse*²²: »Die Zeiten sind auch in Württemberg vorbei, wo die beiden Konfessionen noch in harmloser Friedfertigkeit neben einander lebten [...]. Die heranwachsende Geistlichkeit ist vatikanisch gesonnen, die ältere, die es einst nicht war, stirbt mehr und mehr ab. Unsere Zeit liebt und kennt die Vermittlungen nicht«. Und – in offensichtlich bewußter Anspielung auf das Diktum von der »Oase des Friedens« – fuhr er fort: »Es ist eine beliebte Redensart bei schwäbischen Festen, auf den konfessionellen Frieden im Lande hinzuweisen. Man verschließt aber dabei, sei es aus Unkenntnis, sei es absichtlich und zaghaft, die Augen vor den Anmaßungen der römischen Presse, die in Schwaben ebenso stark sind, wie in Berlin und überall in Deutschland, und man hält die Friedensdecke mit zäher naiver Festigkeit über Schäden, die doch offen daliegen. In einem »Ländle« muß man natürlich behutsam und sachte auftreten; es liegt darin auch eine gewisse Weisheit: jeder Riß geht durch oft auch verwandtschaftliche Beziehungen; es gibt so

17 Staatsanzeiger vom 16. Juni 1861.

18 Abgedruckt bei HUBER/HUBER (wie Anm. 14), 195–199.

19 Ebd., 199ff.

20 Vgl. den Beitrag von Hubert WOLF in diesem Band. – Rümelin äußerte sich kritisch und spöttisch zugleich zu einem Württemberger »Modell«: »Man hat es schon oft bemerkt und mit allem Recht sehr beachtenswerth gefunden, daß, während sonst rings in deutschen Landen und über sie hinaus die Staatsgewalt im Fehdezustand mit der katholischen Kirche lebt, in Württemberg in diesem Punkte eine nahezu völlig ungestörte Eintracht herrscht, noch mehr aber, daß dies geschieht, ungeachtet hier dem Staat in verschiedenen Beziehungen mehr eingeräumt ist, als anderwärts für denselben nur beansprucht wurde und daß doch auch die Regelung des ganzen Verhältnisses nur einseitig durch einen Act staatlicher Gesetzgebung erfolgt ist. Es ist dann freilich um so schwerer zu begreifen, warum man denn in andern Ländern nicht auch so klug war, wie wir, warum man jenes Gesetz vom 30. Januar 1862, das ein solches Wunder bewirkt haben soll, nicht einfach allenthalben copiert oder nachgebildet hat. Es sind über diese Dinge vielfach und namentlich auch in Württemberg selbst irrige Vorstellungen verbreitet, deren Berichtigung [...] nirgends in eingehenderer Weise erfolgt ist«. – RÜMELIN, *Zur katholischen Kirchenfrage* (wie Anm. 13), 205.

21 1883 bis 1900 Pfarrer an der Reformierten Kirche in Stuttgart. – Christian SIGEL, *Das evangelische Württemberg*, 17/2, o. O. o. J., 895.

22 Adolf ZAHN, *Die ultramontane Presse in Schwaben*. Erweiterter Separat-Abdruck aus der »Allgemeinen konservativen Monatsschrift«, Leipzig 1885, 4ff.

viele »verschwägte Politici und verschwägte Theologi«²³; man gießt darum auf alles das Öl des Friedens; man schweigt und vergleicht und nimmt die steten Angriffe der Gegner nicht so schlimm auf«²⁴. »Trotz des harmlosen Geredes von konfessionellem Frieden im Lande wird die Kontroverse von seiten der Römischen mit derselben Rücksichtslosigkeit geführt, wie überall«²⁵.

Es bleibt die Frage zu stellen, ob Württemberg tatsächlich nicht nur »vom Kulturkampf verschont«²⁶ wurde, sondern – wie immer wieder behauptet – auch eine »Oase des Friedens« war²⁷. Die scharfe Stellungnahme Zahns macht zumindest eines deutlich: Auch in Württemberg herrschte eine gereizte Stimmung. Jedoch war hier – in den Augen mancher unter inakzeptablen Bedingungen – versucht worden, es nicht zu einem Kulturkampf großen Stils, ähnlich dem in Preußen oder Baden, kommen zu lassen. Dies scheint auch gelungen zu sein, jedoch nur auf der oberen und mittleren Ebene. Gleichzeitig gab es Unzufriedene, die gerne auch in Württemberg einen Kulturkampf gesehen hätten. Tatsächlich wurde auch Kulturkampfstimmung gemacht. Die »Scharfmacher« saßen in zwei Lagern: zum einen auf Seiten der Protestantisch-Liberalen, denen Zahn zuzurechnen ist, zum anderen auf Seiten der »Ultramontanen« oder Extrem-Kirchlichen in der Diözese. Gerade die Schrift Zahns darf als einer der zahlreichen verspäteten Versuche gewertet werden, den in Württemberg ausgebliebenen Kulturkampf doch noch zu entfachen²⁸.

Daß Zahns Urteil indes nicht nur Teil der kulturkämpferischen Agitation einer kleinen Gruppe war, sondern durchaus Realitätsbezug besaß, zeigt ein Bericht des in Stuttgart akkreditierten preußischen Gesandten vom 27. März 1876 (Nr. 23). Er schrieb: »Die Ultramontanen werden zwar durch die friedliche Haltung des Landesbischofs an der Betretung des Kriegspfadcs gehindert. Allein die konfessionelle Scheidung hat sich in den katholischen Distrikten mehr und mehr vollzogen, und die Gegensätze werden auf die öffentlichen Angelegenheiten, oft selbst auf das bürgerliche Leben ausgedehnt«²⁹.

Allein diese Punkte lassen Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Diktums von Württemberg als einer »Oase des Friedens« inmitten kulturkämpferischer Umgebung aufkommen. Vorab könnten einige Überlegungen Anstoß zu einer Neubesinnung auf die Kulturkampf-Problematik in Württemberg geben:

1. Wie steht es mit einem Einfluß von »Außen«? Selbst wenn kein direkter Druck auf Württemberg ausgeübt wurde, darf angenommen werden, daß die Kulturkämpfe in anderen Ländern nicht ohne Wirkung auf Württemberg geblieben sind. Spätestens anlässlich von Reichstagswahlen mußte der »Kulturkampf« auch im Württembergischen virulent werden.
2. Die Rolle der (freien, nicht mehr reglementierten) Presse im Kulturkampf ist nicht zu unterschätzen. Möglicherweise übernahm sie »subsidiäre« Funktion, wo der Staat – aus Kulturkampfperspektive – »versagte«.

23 Eine deutliche Anspielung auf die Verwandtschaft zwischen Bischof Hefeke und Emil Heinrich Anton (von) Hefeke; beide waren Vettern, letzterer seit 1870 Regierungsassessor beim Katholischen Kirchenrat; 1887 wurde er dessen Direktor. – Vgl. Eduard Vogt, Präsident a. D. Emil Heinrich Anton von Hefeke, 1838–1921, in: Württembergischer Nekrolog für die Jahre 1920 und 1921, Stuttgart 1928, 219–225.

24 ZAHN, Die ultramontane Presse (wie Anm. 22), 4f.

25 Ebd., 19.

26 HAGEN, Geschichte II, 117.

27 KÜMMEL, Bischof Hefeke (wie Anm. 1) 169–176 hatte 1928 bereits nachdrücklich auf den »Kulturkampfgeist im Lande« hingewiesen und diesen mit Beispielen belegt, doch wurde dies nicht rezipiert.

28 Im Hinblick auf diese Fragestellung wäre einmal die ganze sogenannte »Graue Literatur« durchzusehen.

29 PHILIPPI, Das Königreich Württemberg (wie Anm. 2), 35.

3. Die rivalisierenden Gruppen und Parteien – ob organisiert oder nicht – (»Ultramontane«, »Nationalliberale« etc.) gab es überall, also auch in Württemberg. Wenn der Kampf nicht offen ausbrach wie andernwärts, sondern eher subkutan existierte, so ist zu fragen, weshalb dies so war.

Im Folgenden soll anhand weniger Beispiele skizziert werden, wie die Situation in Württemberg aussah, wo und wie sich Kulturkämpferisches zeigte, und schließlich, weshalb es in Württemberg nicht zum »großen Krach« kam.

1. Beispiel: Die Verwendung von Priestern aus Baden und Preußen in Württemberg

Ein Versuch, einen Keil zwischen Bischof Hefe (1809–1893)³⁰ und die Regierung zu treiben, wurde im März 1875 unternommen. Die »Frankfurter Neue Presse« brachte einen Artikel, in dem Hefe beschuldigt wurde, gegen Artikel 3 des württembergischen Kirchengesetzes³¹ eine große Anzahl sogenannter »gesperrter« Priester aus Preußen im württembergischen Kirchengesetz zu verwenden. Das Kultministerium reagierte umgehend und ließ sich durch den Katholischen Kirchenrat berichten³².

Dessen Präsident Moriz von Schmidt (1807–1888)³³ sah sich in einiger Verlegenheit. Er erklärte³⁴, in der Tat seien seit Januar 1874 einige Priester aus den Diözesen Paderborn, Köln, Osnabrück und Münster provisorisch angestellt. Aufgrund eines Antrags Hefes habe er – ohne Rücksprache mit dem Ministerium – seine Zustimmung gegeben. Doch habe das Ordinariat zuvor die politische Unbedenklichkeit der Priester bescheinigt. Auch wies Schmidt auf den akuten Priestermangel in der Diözese hin, über den der Bischof immer heftiger klagte.

Das Ministerium akzeptierte die Entscheidung des Kirchenrats, wünschte aber »wegen der hier in Betracht kommenden politischen Rücksichten« in zukünftigen Fällen einen Antrag samt dem Nachweis, »daß der betreffende Priester sich nicht mit seiner heimatlichen Regierung in Konflikt befinde«. Außerdem sollte ein vollständiges Verzeichnis der in Württemberg verwendeten Priester aus Preußen und Baden angefertigt werden³⁵.

In der Folgezeit kam es zu weiteren Anstellungen preußischer Priester. Obwohl der Kirchenrat befürchtete, »daß eine solche Verwendung von Geistlichen aus Preußen den dortigen Klerus auf irgendeine Weise in seinem Widerstand gegen die kirchlich-politischen Gesetze des Landes bestärken könnte und von diesem Gesichtspunkt aus der königlich preußischen Regierung unangenehm sein möchte«, akzeptierte er die Vorschläge Hefes³⁶.

Doch versuchte man in Stuttgart – bei allem Entgegenkommen – jede außenpolitische Verstimmung zu vermeiden. Preußen wurde die inzwischen durch das Ordinariat erstellte Liste der aufgenommenen Geistlichen mit Bitte um Prüfung vorgelegt³⁷.

30 Zu ihm: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf, Ostfildern 1994.

31 Dieser schrieb für die Zulassung zu einem Kirchenamt das württembergische Staatsbürgerrecht sowie eine anerkannte wissenschaftliche Vorbildung vor. – Vgl. HUBER/HUBER (wie Anm. 14) II, 196.

32 20. März 1875 Minister Geßler an den Präsidenten des Katholischen Kirchenrats. StAL E 210 Bü 259.

33 1843 Oberkirchenrat, 1850 bis 1882 zunächst Mitglied, dann Präsident des Katholischen Kirchenrats. – Nekrolog in: Deutsches Volksblatt Nr. 204/1882.

34 22. März 1875 Schmidt an das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens. StAL E 210 Bü 259.

35 30. März 1875 Ministerialerlaß an das Präsidium des Kirchenrats. Ebd.

36 7. April 1875 Kirchenrat an das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens. Ebd.

37 29. Juni 1875 Ministerialerlaß an den Kirchenrat. – Nachdem man sich in Berlin ungünstig zu den auf der Liste enthaltenen Priestern geäußert hatte, stellte der Kirchenrat eine eigene Prüfung an, gelangte aber zu keinem negativen Ergebnis. Schmidt berichtete am 3. Juli 1875, Preußen bemerke zwar, daß die in Württemberg aufgenommenen Priester »wie die meisten der jüngeren Geistlichen, ultramontanen Tendenzen huldigen, beziehungsweise der streng römisch-katholischen Partei angehören«, es ließen sich aber

Ähnlich verfuhr man, als es um die Aufnahme badischer Priester ging. Da Baden jedoch wünschte, so weit dies von der Gesetzeslage her möglich sei, »die Berufung weiterer Geistlicher aus Baden durch den Bischof von Rottenburg zu verhindern«³⁸, wurde der Kirchenrat angewiesen, Gegenteiliges »aus politischen Rücksichten zu unterlassen«³⁹.

Der Kirchenrat beurteilte die Kirchenpolitik Badens kritisch und prognostizierte, »daß man sich in Baden dereinst mit Bedauern vor die Tatsache gestellt sehen könnte, weder im eigenen Land, noch in dem Nachbarstaat die Geistlichen zu finden, welche zureichen, den religiösen Bedürfnissen des Volkes zu genügen«. Der Plan, auf Priester aus der Diözese Straßburg zurückzugreifen, schien der »ultrakirchlichen Strömung« in Frankreich und deren Auswirkungen wegen bedenklich⁴⁰.

Die Verwendung preußischer Priester in württembergischen Diensten wurde nicht nur im Ausland zur Kenntnis genommen, sondern auch von der württembergischen Presse kulturkämpferisch ausgeschlachtet, konnte das Verhältnis zwischen Staat und Kirche aber nicht ernsthaft belasten. Der Staat zeigte sich um den inneren und äußeren Frieden besorgt, Hefeleging es – so betonte er immer wieder – allein um die Milderung des drückenden Priestermangels⁴¹.

2. Beispiel: Kulturkampf: ja oder nein? – Der Fall Hescheler

Zum offenen Konflikt mit Signalwirkung drohte sich der »Fall Hescheler« auszuweiten. Emil Hescheler (1836–1892)⁴² war Subregens am Rottenburger Priesterseminar. Zusammen mit Regens Valentin Beron (1830–1891)⁴³ gehörte er zu den Radikal-Ultramontanen der Diözese. Bereits 1872 hatte sich Hefeleg gegen beide ausgesprochen, schreckte jedoch – aus einsichtigen Gründen – vor einer Entlassung zurück: »Mein teurer Freund [Generalvikar] Oehler ist so sehr Optimist, daß er von allen Leuten Gutes hält. So hat er den Regens [Beron] und Subregens [Hescheler] nicht durchschaut und mir gleich beim Amtsantritt geraten, sie definitiv anzustellen. Ich habe es getan und schon hundertmal bereut und mit beiden schon tüchtige Rencontres gehabt.«

keine Fakten ermitteln. Zugleich wies er auf die Parteilichkeit der preußischen Berichterstatter hin und gab zu bedenken, »daß die Erwerbung dieses Prädikats (»ultramontan«) jedenfalls in die Periode des preußischen Kulturkampfes« falle. Die eingezogenen dekanatsamtlichen Berichte jedoch enthielten »nichts von einer bemerkbar gewordenen schroff-kirchlichen Richtung«. In einem Ministerialerlaß vom 5. Juli 1875 wurde der Kirchenrat aufgefordert, die preußischen Priester »genau im Auge« zu behalten. – Zur Entlassung kam es im Fall von Franz Anton Hoeynck, der als Vikar in Oberndorf a. N. eingesetzt war. – Alles in: StAL E 210 Bü 259.

38 2. November 1876 Badisches Innenministerium an das Württembergische Ministerium des Kirchen- und Schulwesens. Ebd.

39 8. November 1876 Ministerialerlaß an den Katholischen Kirchenrat. Ebd.

40 20. November 1876 Schmidt an Minister Geßler. Ebd.

41 Am 16. November 1876 schrieb Hefeleg an Minister Geßler: »Aber ich kann nicht leugnen, daß mich das Verlangen der badischen Regierung sehr schmerzlich berührt hat [...] Dieser Priestermangel macht meine Amtsführung außerordentlich schwer und verursacht in den Gemeinden viel Unzufriedenheit mit mir, weil sie nicht einsehen, daß ich nicht helfen kann«. Ebd.

42 1868 provisorisch, 1870 definitiv Subregens am Priesterseminar, 1877 Stadtpfarrer in Spaichingen. – NEHER⁴ 1909, 63.

43 1868 provisorisch, 1870 definitiv Regens am Priesterseminar, 1882 Pfarrer in Dürmentingen. – Werner GROSS, Das Priesterseminar Rottenburg. Anfänge – Regenten – Ereignisse, Stuttgart 1986, 26.

Im Wahlkampfeifer zum Landtag 1877 veröffentlichte Hescheler im »Neckarboten« einen anonymen Artikel, der Aufsehen erregte⁴⁴. Er vertrat darin sehr dezidiert die These, der Kulturkampf sei kein ausgesprochen preußisches Problem, sondern werde auch in Württemberg geführt. Neben Hinweisen auf die Reichsgesetzgebung und ihre Auswirkungen auf Württemberg benannte Hescheler direkte Versuche (der »anderen« Seite), den bis dahin durch »die Gerechtigkeitsliebe des Königs und seiner Regierung und der Weisheit und Mäßigung des Bischofs« ferngehaltenen Kulturkampf doch noch zu entfachen: Die Interpellation des Freiherrn von Gemmingen⁴⁵ und ihre Auswirkungen auf die klösterlichen Kongregationen, der Angriff auf das Martin'sche Religionshandbuch⁴⁶ und die Zivilehendezbatte⁴⁷. In der Folge weitete sich die Diskussion aus: Der schwäbische Merkur nahm sich »in tendentiös entstellender Weise« – wie man im Neckarboten bemerkte⁴⁸ – der Sache an, weitere Artikel folgten. Jede Seite warf der anderen vor, die »Brandfackel des konfessionellen Haders« in den Frieden zu werfen und damit den Kulturkampf zu entzünden.

Gegen den umstrittenen Artikel erhob die Staatsanwaltschaft Anklage. Hescheler wurde von einem Tübinger Schwurgericht »wegen wissentlicher Entstellung von Tatsachen und Schmähung von Staatseinrichtungen« zu sechs Wochen Gefängnisstrafe verurteilt, die dann in Festungshaft auf dem Asperg umgewandelt wurde. Das Urteil wurde allgemein als hart empfunden, die Presse sprach von einem Justizmord⁴⁹.

Von zwei Seiten wurde der »Fall Hescheler« ausgeschlachtet. Zum einen von »ultramontaner Seite«. Hier versuchte man, Hescheler zum »Märtyrer« eines württembergischen Kulturkampfes zu stilisieren. Die Alumnus des Priesterseminars verehrten ihm anlässlich seiner Verurteilung ein silbernes Kreuz, um – wie die Württembergische Correspondenz zynisch vermerkte – der Sache »das nöthige Relief [zu] verleihen«. Und als Hescheler aus der Haftstrafe nach Rottenburg zurückkehrte, wurde er »von einer unübersehbaren Menschenmenge und von den Deputationen der Vereine wie ein Triumphator empfangen«⁵⁰.

Auf Seiten der Württembergische[n] Correspondenz (»Treibersche Correspondenz«) fand man die Gelegenheit günstig, einen Generalangriff gegen das katholische Pressewesen, die

44 »Aus der Stadt«, in: Der Neckar-Bote Nr. 137, 23. November 1876, 547. – Der Artikel war eine Antwort auf einen kurz zuvor erschienenen Beitrag »Vom Lande«, in: Der Neckar-Bote Nr. 136, 21. November 1876, 543. Dort hatte es geheißen: »Da der sog. Culturkampf auch in den gegenwärtigen Wahlkampf hineingezogen wird, um aus demselben Kapital zu schlagen, so möchte auch Einsender sich über denselben äußern. Der Culturkampf berührt bloß den preußischen Staat. Der württembergische Staat hat von jeher eine consequentere Haltung in dieser Frage eingenommen, als der preußische, wo durch verschiedene, oft entgegengesetzte Verwaltungsströmungen die Sachlage nachtheilig gestaltete. Das Resultat in Württemberg war ein schönes, ungetrübtes, friedliches Zusammenleben beider Confessionen. Dieser Friede nun, meinen einige, werde bei uns in Zukunft gestört werden, ohne sich jedoch Rechenschaft zu geben, warum und von welcher Seite? Aber diese Befürchtungen sind ganz unbegründet: denn die besten Garantien für die Fortdauer des confessionellen Friedens in Württemberg sind die bestimmt ausgesprochenen Wünsche unseres Volkes und die schöne Eintracht, welche schon lange zwischen der weltlichen und kirchlichen obersten Behörde besteht.«

45 Vgl. Anm. 9.

46 Lehrbuch der katholischen Religion für höhere Lehranstalten. 1843. – Verfasser war der spätere Bischof von Paderborn, Konrad Martin (1812–1879). Martin wurde 1875 abgesetzt; sein Lehrbuch erlebte bis zum Verbot durch das preußische Kultusministerium 16 Auflagen. – WWKL² VIII, 1893, 936–42; 937 (REBBERT).

47 Die Antwort hierauf in: Der Neckar-Bote Nr. 139, 28. November 1876, 555.

48 9. Dezember 1876, 575.

49 Zusammenfassend unter dem Titel »Ein Stückchen Kulturkampf« in: Der Neckar-Bote Nr. 34, 22. März 1877, 135ff. Außerdem eine Presseschau in: ebd. Nr. 36, 27. März 1877, 143f.

50 HAGEN, Geschichte II, 113, Anm. 29 unter Verweis auf: Deutsches Volksblatt Nr. 201/1877 und Nr. 186/1893.

politische Betätigung der Katholiken, die Konvikte, katholischen Vereine sowie Professoren und Rektoren zu führen⁵¹. Vor allem jedoch wurde die Rottenburger Seminarerziehung – wegen des »forum mixtum« stets ein neuralgischer Punkt in der Auseinandersetzung von Staat und Kirche⁵² – ins Zwielflicht gerückt. Neben den Regenten machte man Bischof Hefeles mitverantwortlich. Die Demonstration für Hescheler wurde als Anerkennung und Bestätigung seines Artikels und als Mißachtung der staatlichen Justizhoheit angesehen: »In wenigen Monaten treten die Alumnen ins öffentliche Leben hinaus. Wenn sie schon im Seminar nichts nach dem Herrn Bischof fragen, wie wird das werden, wenn die Herren erst Pfarrer geworden sind. Wenn man schon im Seminar Front macht gegen die Gesetze u. wenn man die Ausübung der Justizhoheit eines Staates, in dem bisher der kirchliche Friede nach Kräften gehütet wird, als einen Act ungerechter Bedrückung bezeichnet, was wird später alles kommen? Wer angesichts jener Demonstration noch nicht begreift, daß in Württemberg eine Kaplanokratie herangezogen wird, welche die Fundamente ebenso der Disziplin gegen den eigenen Bischof als des Gehorsams u. der Achtung gegenüber den staatlichen Gesetzen zu vernichten sucht, der ist unserer Ansicht nach geistig blind!«⁵³ Vielleicht sollte dies für die württembergische Regierung ein Wink sein, mit den Neupriestern ebenso zu verfahren wie in Baden oder Preußen.

Beide an einer Vermeidung eines Kulturkampfes interessierten Parteien, Bischof und Regierung, befanden sich in einer Zwickmühle. Zeitweise wurde über eine Begnadigung Heschelers nachgedacht. Zwar hatte Hefeles zunächst offensichtlich heftig reagiert⁵⁴, doch war er bestrebt, eine Ausweitung der Auseinandersetzungen zu verhindern. Der Bischof sowie andere Bittsteller zogen Erkundigungen ein, wie groß die Chance für den Erfolg einer Intervention sei. Damit hätte den »Ultramontanen« der Wind aus den Segeln genommen werden können. Doch verwies der, vom Urteil des Schwurgerichtshofs selbst überraschte Kirchenrat⁵⁵, einerseits auf die Wirkung des Hescheler-schen Zeitungsartikel über die Grenzen Württembergs hinaus (wiederum ein deutliches Zeichen über die rechtfertigenden Motive der Bestrafung!), andererseits rechnete er damit, daß Hescheler nicht annehmen werde: »Auch soll es nicht an Leuten fehlen, welche H. abraten, den Gnadenweg zu betreten. Diesen natürlich ist das Urteil des Gerichtshofs ein willkommenes Ereignis, um einmal jemand zu haben, an dessen »Martyrium« sich der Kulturkampf anknüpfen läßt«.

Der Kirchenrat bedauerte die Verurteilung Heschelers »in Betreff seiner mutmaßlichen Wirkungen« und bezweifelte, Hescheler habe die Staatsregierung verächtlich machen wollen. Trotzdem: Hescheler sei nur einer von vielen Fällen, hätte nun aber für das zu büßen, »was viele andere schwerer gesündigt hatten«⁵⁶.

Neben Subregens Hescheler wurden auch andere Geistliche der politischen (»ultramontanen« = »staatsfeindlichen«) Agitation verdächtigt und angezeigt. Gerade auch die Vorstände der Konvikte gerieten in die Schußlinie. Das Kultusministerium wollte durch den Kirchenrat ermitteln lassen, was dieser jedoch als ablehnte. Befragungen und Ermittlungen hätten

51 Württembergische Correspondenz. Herausgegeben von einem Verein deutsch gesinnter Württemberger, Nr. 22, 26. März 1877.

52 Vgl. Hubert WOLF, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88, 1993, 218–236; 224ff. (Lit.!).

53 Württembergische Correspondenz, Nr. 25, 9. März [April] 1877.

54 Schmidt schrieb am 29. März 1877 dem Minister des Kirchen- und Schulwesens: »Was der H. Bischof an H. auszusetzen hat, weiß ich nicht mit Bestimmtheit zu sagen; und ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach eben die Hinneigung dieses Geistlichen zu der hyperkirchlichen Partei, in welche Richtung derselbe, zudem im Seminar, nicht allein steht«, StAL E 210 Bü 181.

55 Ebd.

56 Im November wurde Hescheler aus dem Priesterseminar entfernt. Der Staats-Anzeiger berichtete, der Bischof habe ihm »auf sein Ansuchen« die Pfarrei Spaichingen übertragen. – Staats-Anzeiger Nr. 259, 8. November 1877, 1769. – Zum »Fall Hescheler« hatte der Staats-Anzeiger übrigens geschwiegen!

lediglich den Erfolg, den Staat in Mißkredit zu bringen und die ohnehin gereizte Stimmung noch mehr anzuheizen⁵⁷.

Auf Veranlassung des Kultministers untersagte Hefele Konviktsdirektor Hepp⁵⁸ in Rottweil, der in einer Abgeordnetenwahl eine Wahlveranstaltung veranlaßt und geleitet hatte, sich bei einer zweiten Wahl in Rottweil hervorzutun, und gab ihm ernstlich zu bedenken »wie solches Hervortreten der Geistlichen und besonders der Institutsvorstände auch die wohlgesinnte Regierung in Verlegenheit bringe, welche von mehreren Seiten, namentlich der Treiberschen Correspondenz gegenwärtig immer aufgefordert werde zu strengeren Maßnahmen«⁵⁹. Doch hatte der Bischof auch für die Angriffe kein Verständnis: »Ich kann nicht verhehlen, daß in diesen Treiberschen Artikeln das Rachegefühl eines Mannes, der bei seiner Wahl von Geistlichen bekämpft wurde, einen mehr als lebhaften Ausdruck gefunden hat.«⁶⁰

Wilhelmsstiftsdirektor Reiser⁶¹, der in seiner Heimat Spaichingen eine Wahlrede gehalten haben sollte, wurde vom Bischof hingegen in Schutz genommen. Nichts dergleichen habe Reiser getan. Er habe es sogar »aus Vorsicht« abgelehnt, gegenüber Bekannten und Verwandten zur Wahl Stellung zu nehmen. Hefeles Kommentar: »so wird gelogen, so gehetzt«⁶². Die Angelegenheit wurde nach einer Darstellung der Vorgänge durch Reiser nicht weiter verfolgt.

3. Beispiel: Die »Konviktspraxis«

Ein ständiges Streitobjekt zwischen Staat und Kirche stellten die beiden Niederen Konvikte in Ehingen und Rottweil sowie das Tübinger Wilhelmsstift dar⁶³. Die Frage nach ihrer Existenzberechtigung, nach Führung und Ausstattung dieser vom Staat finanzierten Anstalten wurde Mitte der 80er Jahre aufs neue gestellt. Im Zusammenhang mit dem vermehrten Eintreten von Katholiken in den Staatsdienst wurde wiederholt versucht, den Staat zu einem Einschreiten zu bewegen und insbesondere die Konviktozenzahl drastisch, d. h. um ein Drittel zu verringern, was faktisch wahrscheinlich eine Verstärkung des damals drückenden Priestermangels bedeutet hätte.

Den Anlaß für einen Vorstoß boten die Etatberatungen in der württembergischen Abgeordnetenversammlung vom 18. April 1885⁶⁴, bei der sich »eine kleine Kulturkampfszene«⁶⁵ abspielte. Hierbei kam zur Sprache, daß viele der Tübinger Konviktozen, die statutengemäß Theologie zu studieren und sich auf den Priesterberuf vorzubereiten hatten, nicht ins Priesterseminar wechselten sondern später im Staatsdienst »auftauchten«. Hingewiesen wurde auch auf den Abgang vieler Zöglinge aus den Niederen Konvikten. Der Berichterstatter der Finanzkommission stellte zwar keinen Antrag, sprach sich aber dafür aus, bei austretenden Konviktozen unnachsichtig auf die Erstattung der Ersatzsumme zu drängen und nur in ganz

57 Kirchenratspräsident Schmidt an Kultministerium 11. April 1877. E 210 BÜ 269.

58 Leo Hepp (1843–1898), 1868 Repetent, 1876–1893 Professor und Konviktsdirektor in Rottweil. Vgl. NEHER 1909, 90 f. – DREIHUNDERT JAHRE GYMNASIUM ROTTWEIL. Jubiläumsschrift, Rottweil 1930; 151; 379.

59 Aktennotiz S[chmidt]. StAL E 210 BÜ 269.

60 Ebd.

61 Wilhelm Reiser (1835–1898), 1869 provisorisch, 1870 definitiv Direktor des Wilhelmsstifts. NEHER 1894, 150.

62 22. April 1877 Hefeles an den Kirchenrat. StAL E 210 BÜ 269.

63 Vgl. Anm. 53.

64 Zum folgenden vgl.: VERHANDLUNGEN DER WÜRTTEMBERGISCHEN KAMMER DER ABGEORDNETEN in den Jahren 1883 bis 1885, Stuttgart 1885, 2283–2290.

65 So der anonyme Verfasser der Schrift: Die katholischen Convicte in Württemberg und die Parität. Zugleich ein Beitrag zur Frage des Priestermangels. Mit besonderem Hinblick auf die Angriffe der Haller »grünen Hefte« von einem unparteiischen Beobachter, Stuttgart o. J., IV.

besonderen Ausnahmen gnadenhalber einen Nachlaß zu gewähren. Als Professor Weber von der staatswissenschaftlichen Fakultät die in den letzten Jahren an deutschen Universitäten aufgetretene »Studierepidemie« beklagte, und von einer großen Zahl ehemaliger Konvikturen und Theologiestudenten sprach, die glaubten, mit einem Minimalaufwand das Regiminal- und Finanzfach absolvieren zu können, sah sich Domkapitular Reiser zu einer Gegenerklärung veranlaßt⁶⁶. Er bezeichnete es als reinen »Mythus«, wenn immer wieder behauptet werde, man gestatte den Konvikturen über den vereinbarten Rahmen hinaus den Besuch von Vorlesungen anderer Fakultäten. Wahr hingegen sei, daß den Konvikturen Vorlesungen aus dem Gebiet der Philosophie und der Philologie gestattet würden. Auch wies Reiser auf die Diskrepanz zu früheren Forderungen hin: Noch Anfang der 1860er Jahre sei »auf Allerhöchsten Wunsch« eingeführt worden, daß die Theologen beider Konfessionen Vorlesungen aus dem Gebiet der Staatswissenschaft und der Nationalökonomie zu hören hätten. Reiser verteidigte den mit der Verlegung des theologischen Studiums von Ellwangen nach Tübingen intendierten »geistigen Kontakt zwischen den Studierenden der katholischen Theologie und den übrigen Universitätsstudierenden und Universitätslehrern«. Der Nutzen sei weit größer als der Mißbrauch.

Im weiteren Verlauf der Diskussion beharrte Weber auf seiner Aussage. Dekan Kollmann⁶⁷ verteidigte die ehemaligen Theologen im Staatsdienst, Minister Sarwey (1825–1900)⁶⁸ bekannte sich zu konsequenten, aber nicht »die Existenz des Einzelnen gefährdenden« Ersatzforderungen. Noch im selben Jahr wurde durch das Innenministerium eine neue Prüfungsordnung erlassen, die in ihren Auswirkungen den Konvikturen erschwerte, aus der Theologie in das Regiminalfach überzuwechseln. Besonderes Engagement entwickelte in dieser Angelegenheit der »Evangelische Bund«⁶⁹ mit seinen kämpferisch gehaltenen sogenannten »Grünen Heften«, die »Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg« brachten.

1886 erschien ein erstes Heft mit dem Titel »Die klerikalen Konvikte und der Staatsdienst«⁷⁰. Dort wurde aufs heftigste kritisiert, daß über den Umweg einer zunächst klerikalen Laufbahn viele Katholiken in die staatlichen Beamtenstellen einrückten. Dadurch entstehe – so die Kritiker – ein Übergewicht der Katholiken. Durch staatliche Förderung würden die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg umgekehrt, und mit Steuergeldern »katholische,

66 Reiser wandte sich vor allem dagegen, die Eintritts- oder »Austrittspforten« allzu eng zu machen. Ausführlich legte er seine Ansicht über die Freiheit der Kandidaten zur Entscheidung für oder gegen den Priesterberuf dar. Bei den Austretenden müsse sehr genau unterschieden werden. Bei vielen, die mit bestem Willen, sich dem theologischen Beruf zu widmen, sich bereiterklärten, trete die Krisis »erst in der späteren Zeit ein, wenn sie, in die reiferen Jahre eingetreten, klarer sehen und urteilen über die Anforderungen, über die Opfer, über die Verpflichtungen, welche der geistliche Beruf auferlegt. Für diese jungen Leute ist der Wechsel des Berufs dann in einem schon vorgerückten Alter keine so leichte Sache. Und doch muß man sagen, wenn so ein junger Mann zur Überzeugung gelangt: ich kann nicht und will nicht den geistlichen Beruf ergreifen, so darf man ihn auch nicht dazu zwingen ...« – VERHANDLUNGEN (wie Anm. 65) 2286.

67 Johann Georg Kollmann (1818–1886), 1867 Dekan für das Dekanat Hofen, 1877–82 Vorstand des Diözesan-Cäcilienvereins, seit 1884 Mitglied der Kammer. – NEHER 1909, 3.

68 Seit 1856 Mitglied der 2. Kammer, seit 1868 im Justizministerium, 1874 Mitglied des Reichstags, seit 1883 Mitglied der 1. Kammer, 1885–1900 Chef des Departements des Kirchen- und Schulwesens. – MANN, Departementschefs (wie Anm. 11) 238.

69 1886 im Anschluß an die 400-Jahr-Feier des Geburtstags Martin Luthers und aufgrund des Mißerfolgs des Kulturkampfes in Erfurt gegründet. In seiner ersten Periode ganz dem »Abwehrkampf« gegen die katholische Kirche verschrieben. – HAGEN, Geschichte II, 366. – LThK² 3, 1959, 1250f. (K. ALGERMISEN). – TRE 10, 1982, 683–686 (Heiner GROTEK).

70 (Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg 1), Halle 1886. – Das Exemplar der Landesbibliothek Stuttgart enthält z. T. köstlich kommentierende Glossen.

klerikale, ultramontane Beamten« herangezogen. Man habe darin einen »schlau geplanten und folgerichtig durchgeführten Feldzugsplan« der Kirche zu sehen, die wichtigsten Staatsstellen mit treu ergebenden Leuten zu besetzen. Letztes Ziel sei, »die Welt durch Unterwerfung unter den pontifex maximus in Rom zu beglücken«.

Der Kirche, »welche bekanntlich trotz nomineller und finanzieller Beteiligung des Staates die Konviktsleitung völlig in der Hand hat«, wurde vorgeworfen, »nach dem Muster des Jesuitenordens« durch ein »geistiges Absperrungssystem« willenslose Handlanger für Kirche und Staat heranzuziehen. Der Staat wurde aufgefordert, diesen Mißbrauch der staatlich unterhaltenen Konvikte abzustellen, und insbesondere die Konviktozenzahl »auf das wirkliche kirchliche Bedürfnis« zu beschränken. Die Schrift blieb nicht unerwidert. Der Staatsanzeiger (!)⁷¹ wies die Behauptung einer Ausnützung der Konvikte als unwahr zurück und warf den Haller Heften vor, die evangelische Bevölkerung ohne Grund in Beunruhigung zu versetzen. Auch wurde auf die bereits veränderte Prüfungsordnung im Regiminalfach verwiesen.

Ein weiteres Heft aus Halle setzte sich mit der Kritik auseinander und wurde im Ton schärfer. »Es ist aber unserer Meinung nach keine verschwindende, sondern eine sehr beträchtliche Zahl, wenn bereits etwa der zehnte Teil unserer studierten Staatsbeamten eine streng klerikale und antinationale⁷² Erziehung genossen hat. Wenn aber vollends diese Beamten an der Spitze unserer Bezirke stehen, wenn in einzelnen Bezirken fast sämtliche Beamten frühere Konviktores sind, wenn diese Beamten, wie wir hören und z. T. aus eigener Anschauung wissen, sich gewissermaßen als Affilierte des katholischen Klerus betrachten, dann bilden dieselben in keiner Weise ein verschwindendes Element, sondern eine recht erhebliche Macht, welche sich unter Umständen sehr fühlbar machen kann«⁷³. Kritisiert wurde insbesondere der Besuch unerlaubter Vorlesungen anderer Fächer durch die Konviktores. Damit werde ihnen Tür und Tor geöffnet, sich von der Theologie ab- und dem Beamtendienst zuzuwenden. Unter Berufung auf die Debatte im Landtag vom 18. April 1885 und das Statement Professor Webers von der staatswissenschaftlichen Fakultät wurde auf die ungünstigen Resultate der von den ausgetretenen Konviktores nur halbherzig betriebenen Studien in anderen Fächern verwiesen. Die damalige Erwiderung Domkapitular Reisers, der als ehemaliger Konviktsdirektor in Tübingen zu einer Stellungnahme berufen war, wurde zurückgewiesen. Nochmals wurde unter Hinweis auf das Kirchengesetz von 1862 gefordert: »Die Herren Minister und die Kammern haben Recht und Pflicht, sich über den wirklichen Bedarf der katholischen Kirche genaue Kenntnis zu verschaffen, die Darstellungen und Forderungen des bischöflichen Ordinariats gewissenhaft zu prüfen, die Forderungen, welche sich mit der Parität nicht vertragen, zu streichen, und vor allem einem Mißbrauch, wie dem hier vorliegenden, mit kräftigen Mitteln entgegenzutreten«. – Weitere Streitschriften folgten⁷⁴.

71 Staats-Anzeiger 10. Juli 1886 (Nr. 158).

72 Im Exemplar der Landesbibliothek Stuttgart unterstrichen und mit der Glosse »Lump!« versehen. Als Indiz dafür, wie wenig der Vorwurf des Antinationalismus gerechtfertigt war, kann gelten, daß das Wilhelmsstift bereits 1870 ein Konzert zugunsten der ins Feld ziehenden deutschen Soldaten veranstaltet hatte. – Tübinger Chronik vom 27. Juli 1870.

73 Die Konviktspraxis und ihre Verteidigung (Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg 3), Halle 1886, 16.

74 Die kirchliche Versorgung der Katholiken in Württemberg (Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg 5), Halle 1886. – Konviktsbemängler und Kuttentreue (Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg 12), Halle 1888. – »Wer ist bevorzugt im Etat? Die katholische oder die evangelische Kirche?«, Stuttgart 1891.

Weitere »neuralgische« Punkte

Neben diesen näher ausgeführten Beispielen für eine durchaus vorhandene »Kulturkampfstimmung« in Württemberg sei hingewiesen auf weitere »neuralgische« Punkte:

- Seit 1858 durften in Württemberg zwar wieder Schulschwestern tätig werden, doch wurde eine Ausdehnung ihrer Tätigkeit 1875 untersagt⁷⁵. Ähnliches widerfuhr den Frauenkongregationen, die staatlich genehmigt, aber ohne Rechtsfähigkeit, z. T. auch nur geduldet waren. Ein »Numerus Clausus« beschränkte ihre Zahl. Zur Aufnahme von Novizinnen war eine staatliche Genehmigung nötig⁷⁶.
- Der katholische Gesellenverein in der Diözese wurde von 1870 an immer wieder angefeindet⁷⁷. Vorgeworfen wurden ihm antinationale Tendenzen und politische Unzuverlässigkeit. Schuld daran dürfte der Präses des Stuttgarter Gesellenvereins, Karl Zimmerle (1836–1893)⁷⁸, gewesen sein, der zu den streng »Ultramontanen« der Diözese gehörte und »Stimmung« machte⁷⁹. Auch kursierte in Stuttgart das Gerücht, der Verein sympathisiere mit Frankreich. Dies wurde vom Verein als Grund angesehen, weshalb der Stuttgarter Stadtrat 1874 einen Zuschuß für das Gesellenhaus verweigerte. Als 1874 das Gerücht aufkam, der Attentäter, der im Juni 1874 in Kissingen einen Anschlag auf Bismarck verübt hatte, sei Mitglied des Gesellenvereins, wurden alle deutschen Regierungen durch das preußische Innenministerium aufgefordert, die katholischen Vereine polizeilich zu überwachen. Doch war die Reaktion der württembergischen Regierung auch in diesem Fall typisch: Man sah trotz mehrmaliger Aufforderung Preußens keinen Anlaß, gegen den Gesellenverein vorzugehen. Im Gegenteil: Das Württembergische Königspaar unterstützte den Verein finanziell und ideell⁸⁰.
- 1875 ließ der König einen paritätischen Basar in ganz Württemberg veranstalten. Die Absicht war es, im Königreich Frieden zu spenden und zu versöhnen. Vorgesehen war die Teilung des Erlöses: Ein Drittel sollte für eine Krankenanstalt der Barmherzigen Schwestern in Stuttgart verwendet werden, zwei Drittel für eine evangelische Brüderanstalt und ein Krankenhaus in Heilbronn. Das Ergebnis des Basars war sehr mager. Am meisten wurde von den (katholischen) Oberämtern Tettnang, Ravensburg und Riedlingen gespendet. Auch Saulgau, Biberach, Neckarsulm, Mergentheim und Geislingen waren gut. Wenig gegeben wurde in den evangelischen Oberämtern. Dabei kam es vor, daß evangelische Geistliche sich rundweg weigerten, an einer Aktion mitzuwirken, die auch den Katholiken und dem »Ultramontanismus« zugute kämen. So erklärte der evangelische Dekan in Heilbronn: Als evangelischer Christ und Diener seiner Kirche sehe er sich außerstande, zur Errichtung einer Station für römisch-katholische Schwestern mitzuwirken⁸¹.

75 HAGEN, Geschichte II, 294. – Vgl. etwa auch Schwäbische Kronik 18. März 1875 (Nr. 65), 577.

76 Ebd., 259f.

77 Das folgende nach Ansgar KRIMMER, Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg 1852–1945. Ein Beitrag zu Geschichte des Katholizismus in Württemberg (VeröffentlKommZG.B 66), Paderborn 1994, 28f.

78 Zu ihm: Georg OTT-STELZNER, in: Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte, hg. v. Joachim KÖHLER, Ostfildern 1990, 213f. – StAL E 210 Bü 181.

79 Zimmerle wurde 1876 im Einverständnis zwischen König und Bischof aus Stuttgart entfernt und nach Mergentheim versetzt. In der ganzen Art des Vorgangs, wie ihn die Akten widerspiegeln, läßt sich das gute Zusammenspiel von Staat und Kirche in Württemberg ablesen. – StAL E 210 Bü 181.

80 KRIMMER, Gesellenverein (wie Anm. 78), 166.

81 Hierzu: Mutterhaus Untermarchtal, Bestand: Marienhospital Stuttgart Karton 1, Mappe 8. Für die Mitteilung sowie weitere Hinweise danke ich an dieser Stelle Herrn Professor Dr. Rudolf Reinhardt herzlich.

- Die Entstehung des von Vinzentinerinnen getragenen Marienhospitals in Stuttgart⁸² (seit 1887) wurde auch in der Folgezeit – trotz kräftiger königlicher Unterstützung – stark angefeindet. Insbesondere die Spendenaufrufe für den Bau des Krankenhauses sollten boykottiert werden⁸³.
- Ähnlich war es zehn Jahre zuvor der Stuttgarter Marienkirche ergangen, die mitten im Kulturkampf (1879) unter demonstrativer Anwesenheit des Königs eingeweiht wurde.
- Intern, mit weniger »Außenwirkung« diskutiert wurden Stellenbesetzungen. Oft ging es um ein mäßigendes Eingreifen bei politisch aktiven Geistlichen und deren Gegner im Staatsdienst. Hier arbeiteten Kirchenrat, Bischof und Regierung eng und konstruktiv zusammen. Konzessionen machten beide. Großes Echo fand die Nichtbestätigung des zum Dekan des Kapitels Ellwangen gewählten Stadtpfarrers Franz Joseph Schwarz (1821–1885)⁸⁴. Schwarz galt als kämpferischer »Ultramontaner«.

Es drängt sich der Eindruck auf, als ob die Gegensätze erst in den 80er Jahren stärker zum Tragen gekommen seien. Das hatte wohl mehrere Gründe. Zum einen ein wiedererstarkendes Selbstbewußtsein der Katholiken. Gerade im Lager der Gemäßigten – und damit des Bischofs – tat man sich nach 1870 schwer, aufgrund der Niederlage beim Vatikanischen Konzil und der damit verbundenen Verächtlichmachung, katholisches Selbstbewußtsein zu zeigen. Das Ende der Kulturkämpfe im übrigen Deutschland brachte hier eine deutliche Wende. So wurde die Sekundiz des Bischofs in feierlichster Weise begangen und erhielt fast den Charakter eines Volksfestes⁸⁵. Auch fand in den 80er Jahren eine Annäherung zwischen »Extremkirchlichen« und »Gemäßigten« statt. Zu denken ist etwa an die Berufung von Karl Zimmerle (1886) ins Domkapitel, oder an die Rehabilitation, die Pfarrer Schwarz, einer der schärfsten Widersacher Hefeles und führender Kopf der Ultramontanen, durch Hefeles erfuhr⁸⁶. Damit wollte der Bischof wohl bewußt innerkirchliche Fronten abbauen; doch scheint er im Gegenzug auch immer stärker unter fremden Einfluß geraten zu sein⁸⁷.

Zu einer Neubelebung kulturkämpferischer Stimmung trug auf der anderen Seite die Gründung des Evangelischen Bundes bei. Dieser versuchte mit seinen Publikationen, den Staat doch noch zu einem Einschreiten gegen die Katholische Kirche zu veranlassen.

Insgesamt muß festgestellt werden: Es gab eine Vielzahl von Stimmungsmache und Provokationen, gerade auf den unteren Ebenen. Wie auch Feiern zu Propagandazwecken mißbraucht wurden, »Papstfeiern« (übrigens selbst von der Tübinger Fakultät veranstaltet!) auf katholischer, das Lutherjubiläum auf evangelischer Seite, bliebe näher zu untersuchen⁸⁸.

82 Marienhospital 1890–1990, hg. v. Margarita BEITL im Auftrag der Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern des hl. Vinzenz von Paul in Untermarchtal, unter Mitarbeit von Eberhard GÖNNER und Rudolf REINHARDT, Ulm 1990.

83 Zur »Hetze« gegen das katholische Krankenhaus vgl.: Katholisches Sonntagsblatt 1888 Nr. 28 (8. Juli), Nr. 31 (29. Juli), Nr. 43 (21. Oktober); 1889 Nr. 47 (24. November). Außerdem: Die barmherzigen Schwestern im Reich und in Württemberg (Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg 7), Halle 1887. – 1891 sah man sich zu einer weiteren Erwiderung genötigt: »Ein zeitgemäßes Wort der Belehrung und Aufklärung über die Kongregation der barmherzigen Schwestern in Gmünd, deren Anstalten und Wirksamkeit im Land«, in: Katholisches Sonntagsblatt Nr. 19 (10. Mai), 154f.

84 Über ihn: [Johann Baptist SCHMITT], Landesrechtliche Stellung der katholischen Kirche in Württemberg III, Radolfzell [1919]. – NEHER 1909, 6f. – August HAGEN, Beiträge zum Leben und Wirken des Prälaten Dr. Franz Joseph Schwarz, Ellwangen, in: Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier, Bd. 1, Ellwangen 1964, 503–533.

85 Vgl. die Beschreibung der Feier bei REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 44), 268ff.

86 Hierzu vorläufig: ebd., 276.

87 Vgl. Art. Reiser, in: GATZ, Bischöfe 1983, 606ff. (Rudolf REINHARDT).

88 Linsenmann schreibt: »Manchem einzelnen war es manchmal dieser häufig wiederkehrenden Jubiläen, päpstliche Gedenktage usw. zu viel geworden. Aber die Sache im Großen gefaßt war bedeutungsvoll

Schluß

Es ging in meinem Vortrag nicht darum, in Württemberg sozusagen »nachträglich« einen Kulturkampf zu »installieren«. Doch sollte aufgezeigt werden, daß Württemberg keineswegs eine »Oase des Friedens« in kulturkämpferischer Umgebung war. Auch hier gab es – allerdings eher auf unterer Ebene – Spannungen, Konfliktfelder und Parteiungen, die einen Kulturkampf provozierten und Kulturkampfstimmung produzierten, und zwar von beiden Seiten: sowohl von der extrem »ultramontan-kämpferischen« Partei im katholischen Lager wie von der »evangelisch-liberalen« Richtung – kaum jedoch von staatlicher Seite. Die ausgeführten Beispiele deuten darauf hin, daß Angst und Unsicherheit gegenüber der jeweils anderen »Partei« stets ein »Mehr« an Konflikt und Re-Aktion verursachten, als dem Agieren der »anderen« angemessen gewesen wäre. Gerade der »Fall Hescheler« zeigt, daß das Gerede von einem – existierenden oder nicht existierenden – Kulturkampf einen solchen erst heraufbeschwor. Von daher ist der »Kulturkampf« als »Kampf-Begriff« ernst zu nehmen. Die Erforschung der damit erzeugten »Kulturkampfstimmung« in ihren unterschiedlichsten Nuancen und auf verschiedensten Ebenen harrt noch der Aufarbeitung.

Daß in Württemberg letztlich doch kein Kulturkampf großen Stils zum Ausbruch kam, ist sicher nicht monokausal zu erklären, sondern dürfte mehrere Gründe gehabt haben. Folgendes läßt sich vorläufig sagen:

1. Das Gesetz von 1862 bzw. dessen gemäßigte Auslegung durch die Regierung. Württemberg hatte 1861 Rom gegenüber die Absicht bekundet, »die Regelung der einschlägigen Verhältnisse nach Maßgabe der in der früheren Convention enthaltenen Direktiven« herbeizuführen⁸⁹. Die Konvention sollte also gewissermaßen der (interpretierende) Kommentar zum Gesetz sein. Von den »Scharfmachern« hingegen wurde – so zeigte sich im 1. Beispiel – eine restriktive Einhaltung des Gesetzes gefordert.

2. Die spezielle Situation in Württemberg. Gerade hier war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonders hart um die Rechte der Kirche gestritten worden⁹⁰. Hatten bereits die sogenannten »Rottenburger Wirren«⁹¹ an den Kräften gezehrt, so bestand nun in

genug. Man fing an, die Getreuen in Versammlungen zu zählen und die Kräfte zu messen [...]. Die Ausbreitung und innere Erstarkung der katholischen Tagespresse diente ebenfalls dazu, durch den lauten Ton, den sie anschlug. Ganz besonders empfindlich war den »evangelischen Geistlichenkreisen« einerseits zu sehen, wie sie selbst im Volk und in der Schule immer mehr an Boden verloren, während andererseits das Ansehen des katholischen Episkopats und Klerus – man könnte sagen, auf dem Wege der öffentlichen Reklame in der Presse – sich stetig steigerte. So kam es denn, daß die Ausbrüche von Unzufriedenheit seitens der protestantischen Pastorenpartei sich fast zur Ungebühr und zur Wut steigerten, was nun aber uns Katholiken nicht einschüchterte, sondern erst recht antrieb, da, wo wir uns zu Hause fühlten, auch unser Hausrecht zu gebrauchen und die Sekundiz unseres Bischofs wie ein allgemeines Diözesanfest zu feiern«. REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 44), 268. – Zu den Zusammenhängen von Kulturkampf und Lutherjubiläum vgl. (mit Literaturhinweisen) ebd., 267. – Die Tübinger Pfarrchronik von St. Johann sprach von »mannigfacher Verletzung des religiösen Gefühls der katholischen Einwohner«.

⁸⁹ Note an Kardinalstaatssekretär Antonelli vom 12. Juni 1861. Abgedr. bei HUBER/HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert (wie Anm. 14) II, 194.

⁹⁰ »Zwar erlebte Württemberg keinen Kulturkampf. Es gab aber im 19. Jahrhundert nicht wenige Streitigkeiten zwischen den beiden Gewalten«. Rudolf REINHARDT, Im Zeichen der Tübinger Schule, in: *Attempo* 25/26, 1968, 40–57; 41. – Franz Xaver LINSENMANN schrieb in seinen Lebenserinnerungen sogar: »Württemberg hatte damals (gemeint sind die 50er Jahre) seinen Kulturkampf schon bestanden«. REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 44), 115.

⁹¹ Hierzu: Hubert WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (*VeröffentlKommZG.B* 58), Mainz 1992, 288ff. (Lit.!).

Rottenburg ein starkes Bedürfnis nach friedlichen Verhältnissen. Auch sollte der nach langem »Tauziehen« errungene Konsens zwischen Staat und Kirche (nicht erst mit dem Gesetz von 1862!) nicht in Gefahr gebracht werden. Regierung und Ordinariat hatten gemeinsam jahrelang an einer Konvention gearbeitet⁹². Zwar war der Kompromiß durch die Ablehnung in der zweiten Kammer des Landtags gekippt worden, doch war gerade dadurch die Regierung in eine schwierige Situation geraten. Die Kirchenpolitik des Staates war und blieb gemäßigt, das einseitig erlassene Gesetz wurde nicht eng gehandhabt⁹³.

3. Bischof und Klerus sahen sich durch ihre ablehnende Haltung den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils gegenüber in eine kritische Lage versetzt⁹⁴. Durch sein Einlenken und die Publikation der Beschlüsse des Vatikanischen Konzils hatte Hefeles – unter Inkaufnahme großer persönlicher Opfer – dem Land den konfessionellen Frieden bewahrt. Wenn die These stimmt, daß Hefeles Einlenken tatsächlich im Wesentlichen auf das Drängen der württembergischen Regierung zurückzuführen ist⁹⁵, dann dürfte dies, sowie die gemeinsame »Leidenszeit« unter dem Druck der öffentlichen Meinung, Staat und katholische Kirche in Württemberg in besonderer Weise »zusammengeschweißt« haben.

4. König Karl (1823–1891)⁹⁶ und Bischof Hefeles trugen auf ihre Art wesentlich zur Verhinderung eines Kulturkampfes nach dem Stil Preußens oder Badens bei. Die persönliche Freundschaft beider ist bekannt⁹⁷. Beide zeigten in der Öffentlichkeit demonstrative Eintracht, was dem König – wie übrigens bereits seinem Vater – zeitweise sogar den Vorwurf eintrug, er sei insgeheim zum Katholizismus übergetreten. König Karl stand – nicht zuletzt durch seine (zumindest bis 1876) offen bekannte antipreußische Haltung⁹⁸ – dem eher großdeutsch orientierten Katholizismus nahe. Großzügig förderte er soziale Projekte der Katholiken. Andererseits dürfte viel dem vermittelnden Wesen zugeschrieben werden, das Bischof Hefeles nach 1870 an den Tag legte⁹⁹. Er wurde deshalb mehrmals als Vermittler im Badischen und im Preußischen Kulturkampf ins Auge gefaßt¹⁰⁰. Wie sehr der Bischof – selbst

92 Hierzu: August HAGEN, Staat und katholische Kirche (wie Anm. 4) I, 148–272; II, 1–211.

93 Noch am Tage des Kammerbeschlusses, der die Konvention von 1857 »kippte«, hatte König Wilhelm nach Rom telegraphieren lassen, er werde seinen Versprechungen treu bleiben. Ganz in diesem Sinne interpretierte Gustav Rümelin das Gesetz von 1862. – RÜMELIN, Zur katholischen Kirchenfrage (wie Anm. 13), 208.

94 Vgl. Hubert WOLF, Indem sie schwiegen, stimmten sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das Unfehlbarkeitsdogma, in: Zwischen Wahrheit und Gehorsam, hg. v. DERS. (wie Anm. 30), 78–101.

95 So PHILIPPI, Das Königreich Württemberg (wie Anm. 2) 34; zuletzt Rudolf REINHARDT, Carl Joseph von Hefeles (1809–1893), in: Zwischen Wahrheit und Gehorsam, hg. v. Hubert WOLF (wie Anm. 30), 1–17; 13.

96 Eberhard GÖNNER, König Karl (1864–1891), in: 900 Jahre Haus Württemberg. Leben und Leistung für Land und Volk, hg. v. Robert UHLAND. Mit einem Geleitwort von S. K. H. Carl Herzog von Württemberg, Stuttgart 1984, 328–340.

97 KÜMMELES, Bischof Hefeles (wie Anm. 1), 176 ff.

98 Vgl. GÖNNER, König Karl (wie Anm. 97), 332–337.

99 Franz Xaver Kraus war 1881 in einer Denkschrift über die Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles in Freiburg der Ansicht, in Preußen sei es zur Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche gekommen, »weil Bischöfe extremer Richtung oder schwache Charaktere die Zügel führten«. Dagegen blieben »Württemberg, Bayern und Österreich in Frieden oder wenigstens ohne tiefer gehende Störungen derselben, weil der maßgebliche Einfluß der Krone ebenso tüchtige als gemäßigte Männer auf die Bischofsstühle berufen hatte«. – FUCHS, Großherzog Friedrich I. Bd. 2 (wie Anm. 101), 124.

100 Vgl. Walther P. FUCHS, Großherzog Friedrich I. von Baden und die Reichspolitik 1871–1907. Band 1: 1871–1879 (VKBad-Württ.A, 15), Stuttgart 1968, 95; 99. Band 2: 1879–1890 (VKBad-Württ.A, 24), 1975 (Reg.). – STADELHOFFER, Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung (wie Anm. 6), 36 ff.; 51 ff. – WEBER, Kirchliche Politik (wie Anm. 5) passim. – Hefeles ließ sich dennoch nicht vor den Wagen einer

in der evangelisch-staatlichen Öffentlichkeit – geschätzt wurde, konnte neuerdings Barbara Schüler darstellen¹⁰¹.

5. Man war sich an den verantwortlichen Stellen auf staatlicher wie auf kirchlicher Seite im Klaren darüber, daß man auf einem »Pulverfaß« saß, das nur noch gezündet zu werden brauchte. Das Beispiel von Baden und Preußen konnte nicht zur Nachahmung anregen. Doch machten diese Länder (direkt oder indirekt) »Druck« auf Württemberg. Um dem entgegenzuwirken, arbeitete man hier gemeinsam an einer Sicherung der Verhältnisse. Die Furcht vor einer Signalwirkung einzelner Vorgänge als Auslöser eines württembergischen Kulturkampfes war – dies zeigen die Präsidialakten des Kirchenrats in aller Deutlichkeit – enorm. Wo immer sich mögliche Eskalationen zeigten, handelten Rottenburg und Stuttgart rasch und gemeinsam. Das Vorgehen wurde abgesprochen¹⁰². Jeweils jene Seite reagierte, deren Eingreifen am ehesten Erfolg versprach. – Daß das insgesamt gute Rottenburg-Stuttgarter Verhältnis¹⁰³ jedoch nicht unbelastet war, zeigt indes ein Beispiel aus dem Jahr 1877. In einem Brief des Bischofs an den Katholischen Kirchenrat vom 22. April 1877, in dem Hefeles die Vereidigung des neuen Syndikus im Ordinariat anzeigte, schrieb er, daß derselbe seither krank sei, und zwar aufgrund »psychischer Affektionen« und einer »Furcht vor den Geschichten, die hier seiner warten [...] Man soll ihm in Stuttgart – ich weiß aber nicht von welcher Seite – derartige Bedenken in den Kopf gesetzt und Rottenburg recht schwarz gemacht haben«¹⁰⁴.

6. Gewisse Zugeständnisse waren in Württemberg noch gar nicht gemacht worden, z. B. die Wiederzulassung von Männerorden¹⁰⁵. Sie konnten und mußten (unter dem Druck der

antikirchlichen Politik spannen. Heinrich Gelzer notierte am 26. Juli 1874 in sein Tagebuch: »Die Unterredung mit Bischof Hefeles in Rottenburg gestern nachmittag zeigte mir von neuem, daß von diesen gebrochenen Männern der Opposition nichts mehr zu erwarten sei: keine männliche Abwehr gegen Rom und gegen die Jesuiten in Baden«. FUCHS, Großherzog Friedrich, 175. – Doch hielt sich Hefeles auch deshalb stark zurück, weil er vom preußischen Episkopat wenig geschätzt wurde. – Hermann TÜCHLE, Aus der Spätzeit Bischof Hefeles, vornehmlich nach Archivalien der Münchner Nuntiatur, in: RJKG 5, 1986, 365–374.

101 Barbara SCHÜLER, Hefeles im Urteil der nicht-kirchlichen Presse (1863–1893), in: Zwischen Wahrheit und Gehorsam, hg. v. Hubert WOLF (wie Anm. 30), 102–223.

102 Richtig bemerkte das badische Innenministerium am 2. November 1876 gegenüber dem württembergischen Ministerium des Kirchen- und Schulwesens, »daß die in Württemberg bestehende Staatsgesetzgebung den Bischof nicht nötigt, zu einer rein provisorischen Verwendung auswärtiger Geistlicher die Zustimmung der Staatsregierung einzuholen«. StAL E 210 Bü 259. – Daß Hefeles dies dennoch tat, zeigt, wie sorgfältig bedacht er darauf war, keinen Mißton in das sensible, abgestimmte Konzertieren von Staat und Kirche in Württemberg hineintragen zu lassen.

103 Minister Geßler berichtete am 16. September 1874 an Kabinettschef von Gärtner, Hefeles sei am 19. August im Auftrag des badischen Ministeriums angefragt worden, ob er eine auf ihn fallende Wahl zum Erzbischof von Freiburg annehmen werde. Hefeles habe jedoch auf das Bestimmteste negativ geantwortet und unter anderem hervorgehoben, daß es Undank gegen den König und seine Regierung wäre, wenn er das ihm geschenkte Wohlwollen vergessen würde. »Je mehr nun Bischof von Hefeles durch seine weise und maßvolle Haltung sowie durch sein loyales Benehmen zur Erhaltung des Friedens zwischen Staat und Kirche beigetragen hat«, desto mehr freue man sich über Hefeles Entschluß. HStA Stuttgart E 14 Bü 1450.

104 StAL E 210 Bü 269.

105 Hierzu Rudolf REINHARDT, Die Bemühungen um Wiederzulassung der Benediktiner in Württemberg während des 19. Jahrhunderts, in: Germania Benediktina 5: Baden-Württemberg, hg. v. Franz QUARTHAL, Augsburg 1975, 734–744. – Markus TALGNER, Die Bemühungen um Wiederzulassung und die Wiedererrichtung von Benediktinerabteien in den Diözesen Freiburg und Rottenburg, in: RJKG 9, 1990, 119–134; insbes. 131–134. – Kaum beachtet wurde, daß in der zweiten Jahrhunderthälfte neben den Benediktinern auch anderer Ordensgemeinschaften versuchten, in Württemberg wieder Fuß zu fassen. Eine Darstellung dieser Versuche fehlt bislang.

Öffentlichkeit) deshalb auch nicht zurückgenommen werden. Übrigens blieb dadurch der Bischof einziger Gesprächspartner der Regierung. – Die verweigerte Zulassung von Männerorden in der Diözese und das Vorgehen gegen dennoch praktizierende Ordensleute wird fast durchgehend anstelle des »ausgefallenen« Kulturkampfs als Repressalie betont¹⁰⁶. Doch bleibt gerade dieser Punkt als »kulturkämpferische Maßnahme« (und dann: von welcher Seite?) fragwürdig. Die Einführung von Männerorden wurde auf katholischer Seite zum Politikum stilisiert. Für den Bischof wäre es ein leichtes gewesen, seine wiederholt von der Regierung abgelehnten Anträge auf Wiedenzulassung von Männerorden zum Anlaß einer ausgreifenden Agitation zu machen. Stattdessen ließ Hefe, um die Gemüter zu beruhigen, durch Domkapitular Linsenmann eine »maßvolle« Denkschrift ausarbeiten¹⁰⁷.

7. Der Altkatholizismus konnte in Württemberg nicht Fuß fassen¹⁰⁸. So forderte er weder zu kämpferischer Abgrenzung heraus, noch brachte er die Regierung unter Handlungsdruck.

8. Im Württembergischen Landtag existierte bis 1894/95 keine Zentrumsparterie¹⁰⁹. Bischof Hefe sah in ihr eine Hauptursache des preußischen Kulturkampfs¹¹⁰. Erst nach seinem Tod kam es zur Gründung in Württemberg.

Zuletzt noch eine Bemerkungen zum Katholischen Kirchenrat in Stuttgart: Gerade ihm muß eine Hauptrolle in der Vermittlung zwischen Staat und Kirche zugeschrieben werden, vielleicht mehr als bisher angenommen¹¹¹. War er seit den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts stets ein Stein des Anstoßes gewesen und heftig kritisiert worden, so wurde er (spätestens) jetzt zum »Segen« für das Land. Seine Stellungnahmen waren stets mäßigend. Nach allen Seiten warnte er vor zu forschem Vorgehen. Er besaß sowohl das Vertrauen der Regierung wie auch das des Bischofs. Dem Präsidenten des katholischen Kirchenrats, Moriz von Schmidt, war Bischof Hefe freundschaftlich verbunden.

Mit einer Stellungnahme Schmidts vom April 1877, ein mögliches Eingreifen der Regierung betreffend, soll diese kurze Skizze zur Kulturkampfstimmung in Württemberg schließen: Schmidt schrieb¹¹²:

»Es scheint mir bei der gegenwärtigen in kirchenpolitischer Hinsicht so aufgeregten und argwöhnischen Stimmung [...] eine sehr heikle Sache zu sein, nach Dingen, welche den Gegenstand staatlichen Einschreitens bilden könnten, gleichsam zu fahnden. Der Schaden könnte da leichter größer werden als der Nutzen [...]. Es ist mir freilich nicht unbekannt, wie von gewissen Seiten auf die mißliebigen »politischen Meinungen« des jüngeren katholischen Klerus in Württemberg, auf den Terrorismus, welcher von denselben ausgeübt werde, sowie darauf hingewiesen wird, daß diese Erscheinung nur in den Lehren, welche den jüngeren Leuten in den Erziehungsanstalten für die katholischen Geistlichen beigebracht werden, ihren

106 BRÜCK, Geschichte (wie Anm. 2), 303 f.

107 So REINHARDT, Die Bemühungen (wie Anm. 106), 743.

108 Vgl. REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 44), 212 f., Anm. 19.

109 Hierzu: Joseph Eckard, Die württembergische Zentrumsfraktion auf dem Landtag 1895–1900. Eine systematische Übersicht über ihre Tätigkeit, Heft 1–2 (Politische Zeitfragen in Württemberg 9–12), Stuttgart 1906. – HAGEN, Geschichte II, 124–128; III, 82–84. – David BLACKBOURN, Class, Religion and Lokal Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Universalgeschichte, Beiheft 9), Wiesbaden 1980.

110 Heinrich Gelzer berichtete dem badischen Großherzog am 22. März 1872 über eine Unterredung mit Hefe: »Merkwürdig war mir die aus freiem Antrieb gemachte Äußerung des gelehrten und tief bekümmerten Bischofs: »Die Zentrumsparterie trage eine Hauptschuld an dem Ausbruch des kirchlichen Konflikts in Preußen!« – FUCHS, Großherzog Friedrich (wie Anm. 101), 68.

111 Eine These, die im Zusammenhang mit der ganzen Geschichte dieser wichtigen Institution näher untersucht werden mußte.

112 11. April 1877 Schmidt an das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens. StAL E 210 Bü 269.

Grund haben könne. Allein, um einen solchen Schluß zu ziehen, muß man doch selbst beide Augen zudrücken, um nicht zu sehen, welchen Einfluß auf die Denkweise und die Gefühle nicht weniger Menschen, und vor allem der jungen Leute die Zeitereignisse, des seit Jahren in Preußen entbrannten sogenannten Kulturkampfes, die Umtriebe der durch die äußerste Schärfung der Gegenseite gereizten Parteien, die Presse mit ihren gegenseitig maßlosen Anstachelungen u.s.w. auf die Gemüter ausüben. Das sind Einflüsse, welche klar zu Tag liegen, welchen zu begegnen auch den Lehrern und Erziehern, selbst wenn sie die Neigung dazu haben, schwer werden dürfte, und deren bedenkliche Wirkungen zu verhüten wohl keine Regierung die Macht hat [...] daß trotz allem der Geist, welcher in unserem katholischen Klerus bei der weit überwiegenden Mehrzahl waltet, in seinem tieferen Grunde ein politisch unbedenklicher und loyaler ist, sowie daß man zwar wirklichen Ausschreitungen einzelner mit Nachdruck entgentreten muß, im übrigen aber eine durchgängig bessere Stimmung nur von der Rückkehr günstigerer Zeitverhältnisse erwarten kann«.

Militär und Katholizismus in Württemberg vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs

Beobachtungen zur Verfassungs- und Mentalitätsgeschichte

Das Verhältnis von Militär und Katholizismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts darf nicht als eine isolierte Begegnung zweier von einander getrennter Bereiche betrachtet werden; seine Entwicklung ist vielmehr bestimmt durch eine sich ständig wandelnde Einheit, die Bestandteil jener ganzheitlichen Lebenswelt war, wie sie bis ins 19. Jahrhundert die geschichtliche Wirklichkeit prägte. Militärisches hatte zugleich religiöse Züge, Religion militärische Aspekte. Als der Staat aber durch die grundlegenden Veränderungen der Epoche um 1800 mehr und mehr zur säkularen Institution geworden war, und als die Kirche ihre weltliche Stellung durch den Verlust der Reichskirche verloren hatte, begann sich dieses Verhältnis neu zu ordnen. Zunächst noch unter dem Einfluß des aufgeklärten Staatskirchentums Bestandteil staatlicher Fürsorge, war der Katholizismus kein eigenständiger Partner staatlicher Machtausübung; die Bischöfe traten hinter den weltlichen Kirchenbehörden zurück. Erst seit den 1830er Jahren kam es allmählich zur Bildung eines eigenständigen politischen Katholizismus, der zugleich begleitet wurde von mentalen Veränderungen in der Bevölkerung und einem gemeinsamen Bewußtsein des deutschen Episkopats¹. Der Katholizismus erhielt aber auch eine neue soziale Dimension, die zugleich gekoppelt war mit einer Tendenz zur Artikulation in Vereinen, was allerdings häufig zu einer gesellschaftlichen Isolierung führte, andererseits war er gekennzeichnet durch eine zunehmende Orientierung am wiedererstarkenden Papsttum, was angesichts der sich abzeichnenden Tendenz zur Lösung der deutschen Frage im kleindeutschen Sinne auch eine politische Isolierung zur Folge hatte. Beide Aspekte bestimmten den Höhepunkt der Spannungen – den Kulturkampf. Bald darauf setzten aber Versuche ein, den Katholizismus mit dem neuen Reich zu versöhnen, geboren nicht zuletzt aus einem Inferioritätsgefühl gegenüber dem sich mächtig entwickelnden »deutschen Geist« und dem Bemühen, sich als national zuverlässig zu erweisen. Ausdruck der Wandlungen des Katholizismus in der Folgezeit ist etwa der Wandel des Zentrums von einer konservativen Volkspartei zu einer nationaldemokratischen Integrationspartei². Immer wieder wurde die Nützlichkeit des Katholizismus zur Erhaltung des Staatswesens betont³. Auf der anderen Seite konnten die Vorurteile gegen den Katholizismus aber nicht abgebaut werden.

Das allgemeine Verhältnis des deutschen Katholizismus zur politischen Entwicklung bestimmte auch das spezielle zum militärischen Bereich. Grundlage war zunächst die Lehre

1 Vgl. Hans MAIER, Katholizismus, nationale Bewegung und Demokratie, in: *Hochland* 57, 1964/65, 318–333, 320.

2 Vgl. dazu vor allem Rudolf MORSEY, Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 90, 1970, 31–64.

3 August-Hermann LEUGERS, Einstellungen zu Krieg und Frieden im deutschen Katholizismus, in: *Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, hg. v. Jost DÜLFER/Karl HOLL 1986, 56–73.

vom gerechten Krieg. Welcher Krieg gerecht war, bestimmte allerdings der Souverän⁴. So war das Militärische für die deutschen Katholiken an sich ein selbstverständlicher Bereich der gesellschaftlichen Ordnung. Auch die Sorge um die Sicherung des Friedens war vor 1914 kein Thema⁵. Schwierigkeiten ergaben sich aber, als die politische Entwicklung zum Nationalstaat zunehmend vom protestantischen Preußen dominiert wurde. So rief das Ergebnis des Kriegs von 1866 Enttäuschung, Empörung und Erschütterung hervor⁶. Auch zum Krieg von 1870/71 bestand überwiegend ein distanziertes Verhältnis⁷. Während des Kaiserreichs veränderten sich die Verhältnisse allerdings allmählich. Während der Volksverein für das katholische Deutschland noch ein eher distanziertes Verhältnis zum Militärischen und zum Militarismus hatte⁸, darf die Zustimmung des Zentrums zur Flottenvorlage 1897/98 als endgültige Schwenkung zur Unterstützung der nationalen Politik betrachtet werden, in der das militärische Element eine zentrale Rolle spielte; im Gegenzug erwartete man freilich den Abbau noch bestehender Kulturkampfbestimmungen⁹. Gleichwohl gab es aber auch am Ende des 19. Jahrhunderts in der katholischen Bevölkerung noch starke Vorbehalte gegen den Militarismus¹⁰. Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs wurde dann aber auch von den Katholiken meist als nationale Bewährungsprobe betrachtet und als Chance zum endgültigen gesellschaftlichen Aufstieg¹¹. Von der Gerechtigkeit des Kriegs waren sie wie alle zutiefst überzeugt¹². Auch die Mobilisierung religiöser Kräfte, die der Erste Weltkrieg allgemein hervorbrachte¹³, ist bei den Katholiken in hohem Maße zu beobachten.

I.

Das hier in wenigen Worten skizzierte allgemeine Bild gilt auch für Württemberg, wenngleich gewisse Sonderentwicklungen zu berücksichtigen sind. Die Rolle Österreichs für die süddeutschen Staaten, ihr zögerlicher Anschluß an die preußisch bestimmte deutsche Einheit wirkte sich auch auf das Verhältnis von Staat und Katholizismus und damit auf das Verhältnis der katholischen Kirche zum Militär nachhaltig aus. So ist am Anfang des Jahrhunderts, im Grunde bis in die 1840er Jahre, der Einfluß des vom Josephinismus bestimmten aufgeklärten

4 Ebd., 57 ff.

5 Ebd., 56.

6 Rudolf LILL, Die deutschen Katholiken und Bismarcks Reichgründung, in: Theodor SCHIEDER / Ernst DEUERLEIN, Reichsgründung 1870/71, 1970, 345 ff.

7 Karl HAMMER, Deutsche Kriegstheologie 1870–1918, 1971, 27.

8 Horstwalter HEITZER, Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890–1918, 1979, 226 f.

9 Vgl. Ernst DEUERLEIN, Die Bekehrung des Zentrums zur nationalen Idee, in: Hochland 62, 1970, 443 ff.

10 Vgl. MORSEY, Katholiken (wie Anm. 2), 49. – ferner: David BLACKBOURNE, Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914, 1980, 208.

11 Vgl. HAMMER, Kriegstheologie (wie Anm. 7), 73. – MORSEY, Katholiken (wie Anm. 2), 65. – Wilhelm LOTH, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands, 1984, 279.

12 Vgl. Richard VAN DÜLMEN, Der deutsche Katholizismus und der Erste Weltkrieg, in: Francia 2, 1974, 348.

13 Vgl. etwa die Beobachtungen, die Annette Becker für Frankreich gemacht hat; sie hat z. B. auf die Bedeutung der Marienerscheinungen hingewiesen – hier ist vor allem Lourdes zu nennen – und auf die Renaissance der Heiligenverehrung, wobei sie etwa auf Jeanne d'Arc, Theresia von Lisieux und Marguerite-Marie Alacoque hinweist (Annette BECKER, Faith at War in France, Referat gehalten auf der Internationalen Konferenz in Trinity College »Mobilizing for Total War. Society and State in Europe, 1914–1918«, Dublin, 23.–25. Juni 1994). – LOTH, Katholiken (wie Anm. 11), 280.

Staatskirchentums überall dominierend; der Kirchenrat bestimmt das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche¹⁴; der Bischof spielt eine untergeordnete Rolle. Erst allmählich entwickelte sich eine katholische Bewegung, die schließlich zu einer Modifizierung des Staatskirchentums und zum Konkordat von 1857 führte¹⁵. Hinzu kam, daß die Katholiken in Württemberg in ihrer überwiegenden Mehrheit in ländlichen Gebieten, entfernt von den sich zudem erst allmählich entwickelnden industriellen Zentren lebten; sie machten auch den seit den 1850er Jahren verstärkt einsetzenden Zug in die Städte nicht mit. Die ländliche Bevölkerung war noch lange der Meinung, daß die Armee Arbeitskräfte vom Land abzog und gleichzeitig für Steuererhöhungen sorgte, daß Manöver die Ernte störten und daß ein Krieg das Land verwüste und als erstes die Söhne der Landbevölkerung geopfert würden¹⁶. Ausdruck dieser besonderen Interessen war die württembergische Volkspartei, für die Bürgerlichkeit, ja geradezu Kleinbürgerlichkeit, Bezug zum ländlichen Bereich, Mißtrauen gegen Preußen und Distanziertheit zum Militär kennzeichnend waren¹⁷. Die Volkspartei bewahrte allerdings auch traditionelle liberale Elemente und verzögerte so lange die Bildung eines kämpferischen politischen Katholizismus und eines Zentrums in Württemberg¹⁸. Nicht zuletzt deshalb gab es möglicherweise in Württemberg keinen Kulturkampf.

Erst als sich die Volkspartei im späteren Kaiserreich veränderte und das Zentrum Fuß faßte, veränderte sich auch in Württemberg das Verhältnis von Katholizismus und Militär. Am Beispiel der Geschichte des württembergischen Offizierskorps in der Zeit von 1866 bis 1918 konnte Joachim Fischer diese Entwicklung genauer beleuchten. Zwar blieb die Einstellung des württembergischen Offizierskorps zu Preußen bis zuletzt ambivalent¹⁹, aber die kritische Distanz gegenüber dem Militär als Machtinstrument des Staates verlor sich allmählich; der Anteil an katholischen Offizieren stieg kontinuierlich an – Ausdruck der sich wandelnden Stellung der Katholiken in der Gesellschaft. Eine wichtige Etappe bildete dabei die Bebenhäuser Konvention vom Herbst 1893, bei der der württembergische König und der Kaiser eine engere Zusammenarbeit beider Offizierskorps verabredeten²⁰. Die Mobilmachung des Jahres 1914 zeigt schließlich für Württemberg das allgemeine Bild der Begeisterung.

II.

Im folgenden sollen nun Einstellungen und Verhaltensweisen militärischer Kreise zur katholischen Kirche und umgekehrt der katholischen Kirche – ihrer Repräsentanten und der katholischen Bevölkerung – zu Militär und Krieg näher untersucht und so das bisherige, in groben Zügen skizzierte, allgemeine Bild differenziert und genauer beleuchtet werden. Dabei beschränke ich mich auf einige wenige Bereiche.

Nach 1806 war das Verhältnis des Militärs zur katholischen Kirche zunächst noch kein Thema. Es galt als selbstverständlich, daß der Staat neutral blieb. So wurden evangelische und katholische Kirche in organisatorischer Hinsicht strikt gleich behandelt. Garnisonprediger beider christlicher Konfessionen wurden in gleicher Weise angestellt; der Bischof von

14 Vgl. Clemens BAUER, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahr 1848 (Schriften zur deutschen Politik 23/24) 1929, 9f., 36ff.

15 Ebd., 40f., 71.

16 BLACKBOURNE, CLASS (wie Anm. 10), 80f., 208.

17 Vgl. Joachim FISCHER, Das württembergische Offizierskorps 1866–1918, in: Das deutsche Offizierskorps 1860–1960, 1980, 107, 126ff.

18 James Clark HUNT, The People's Party in Württemberg and Southern Germany 1890–1914. The Possibility of Democratic Politics (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik 9), 1975, 73.

19 FISCHER, Offizierskorps (wie Anm. 17), 133 und passim.

20 Ebd., 110, 132.

Rottenburg trat dabei allerdings kaum in Erscheinung; er erklärte seine Zustimmung eher routinemäßig und setzte in die geistlichen Funktionen ein²¹. Das Militär durfte auch von der katholischen Kirche uneingeschränkte Unterordnung erwarten. Gelegentliche Reibungen spielten nur eine marginale Rolle. So beschwerten sich 1822 beurlaubte katholische Soldaten über den von einigen Pfarrern offenbar ausgeübten Druck zum Besuch der sonntäglichen Christenlehre, der als unangemessen empfunden wurde. Das Kriegsministerium wandte sich daraufhin gegen die »den Soldatenstand verletzenden Praktiken der Geistlichen«²². Im übrigen wird aber noch 1846 festgestellt, daß das Prinzip der Toleranz »das kameradschaftliche Band unseres Standes bis jetzt von den religiösen Wirren der Gegenwart unberührt gelassen«²³ hat. In dem Maße aber, in dem sich die katholische Kirche aus dem Staatskirchentum löste, werden die Verhältnisse komplizierter. Das Konkordat von 1857 stellt hier eine entscheidende Zäsur dar. Die Staatsaufträge der katholischen Geistlichen, also auch der Garnisongeistlichen, erfolgten nun nicht mehr ohne Mitwirkung des Bischofs. Wann der Bischof eingeschaltet werden muß, ist allerdings vorerst noch strittig²⁴. Seit der Mitte des Jahrhunderts ist die Atmosphäre offenbar gespannter. Dies zeigt sich etwa im Verlauf des aufsehenerregenden Verfahrens, das im Jahre 1861 gegen den Ludwigsburger Artilleriekommandanten Grimm wegen Unzucht mit einem siebeneinhalbjährigen Mädchen angestrengt wurde. Hierbei wird eine gewisse konfessionelle Polemik gegen den katholischen Angeklagten sichtbar. So sprechen sich die Entscheidungsgründe des Urteils gegen Grimm in der Tat nicht besonders günstig gegen die Katholiken aus. In dem großen Antrag seines Verteidigers auf Wiederaufnahme seines Verfahrens Ende der Sechziger Jahre bemerkt dieser, daß das evangelisch besetzte Oberkriegsgericht den Angeklagten möglicherweise von vornherein als Heuchler betrachtet habe – Katholizismus werde ohnehin leicht als Heuchelei bezeichnet²⁵. 1886 geht ein evangelischer Visitationsbericht aus der Ulmer Garnison auf das Verhältnis zur katholischen Kirche ein, das »äußerlich ein friedliches« sei, mehrere Vorkommnisse würden allerdings beweisen, »wie sehr im Geheimen und ohne daß man die Bemühungen fassen könnte, von der katholischen Geistlichkeit ... gewühlt wird«²⁶. Trotz zunehmender Integration der Katholiken nach 1890 darf also durchaus von schwierigen Bedingungen, wenn nicht von einem erstarrten Verhältnis zwischen den christlichen Konfessionen gesprochen werden²⁷. Nicht ganz untypisch dürfte daher die Beschwerde eines Zentrumsabgeordneten vom Jahre 1896 sein, in der dieser dem württembergischen Kriegsministerium vorwirft, die katholischen Soldaten der württembergischen Armee hätten zu wenig Gelegenheit, an Feiertagen den Gottesdienst zu besuchen²⁸. Symptomatisch ist auch der Streit um die Ehrenbezeugung von Wachen bei Prozessionen mit ausgesetztem Allerheiligsten, der so dreißig Jahre früher kaum möglich gewesen wäre. Für das Kriegsministerium ist das Präsentieren des Gewehrs nur eine äußere Ehrenbezeugung, die lediglich zur Aufrechterhaltung der Ordnung und der Kameradschaft in der Truppe dient. Das evangelische Konsistorium weist dagegen auf die derzeitigen konfessionellen Gegensätze hin, »... wo durch das Umsichgreifen eines

21 Vgl. etwa HStAS E 271c Bü 568, E 271e Bü 355–357, 366.

22 HStAS E 271k Bü 83.

23 Ebd., E 271c Bü 2479.

24 Ebd.

25 HStAS E 271k Bü 139. – vgl. auch Bernhard THEIL, Militärgeschichte und Kulturgeschichte. Beobachtungen an Stuttgarter Quellen, in: Militärgeschichtliche Mitteilungen 52, 1993, 425.

26 HStAS M 22 Bü 270.

27 Vgl. Martin BAUMEISTER, Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 3), 1987, 73 ff.

28 HStAS M 33/1 Band 72.

exklusiven Katholizismus auch der Protestantismus genötigt ist, schon im Jugendunterrichte die Unterscheidungslehre stärker denn sonst zu betonen ...«. Evangelischen Soldaten sei diese Reverenz vor dem Sanctissimum nicht zuzumuten. Das Kriegsministerium beharrt allerdings darauf, daß die Geistlichen sich aus dem Militär herauszuhalten hätten²⁹.

Es zeigt sich, daß das Verhältnis des Militärs zum Katholizismus weniger von atmosphärischen Problemen bestimmt ist, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Es ergaben sich in der Folgezeit vielmehr Gegensätze grundsätzlicher Art. Während das Militär nach wie vor festhielt an der dekorativen und die staatliche Autorität stützenden Funktion aller Konfessionen, entwickeln sich auf katholischer Seite mehr und mehr Vorbehalte gegen diese Vereinnahmung³⁰. Auf Seiten des Militärs genossen Gottesdienste und religiöse Feiern am Sonntag und anlässlich besonderer Ereignisse – zu nennen wären etwa Vereidigungen, Fahnenweihe, Gedenken an Feldzüge – sehr hohe Wertschätzung. Gottesdienst als Teil des normalen Dienstes spielt eine wichtige stabilisierende Rolle³¹. Ausdruck der repräsentativen Stützung und Dekoration des Staates durch die Kirche ist auch die sogenannte Kirchenparade, also der feierliche Aufmarsch der Truppe vor und nach dem Gottesdienst³². Nach 1848 gerät sie allerdings in die Kritik. Aber das Kriegsministerium betont, daß sie trotz Religionsfreiheit als Pflicht möglich sei und daß sie den Zweck habe, den Kirchgang der Truppen in Massen »auf eine angemessene Weise zu ordnen«. 1866 wird sie allerdings trotzdem eingeschränkt³³. Ein späterer Fall beleuchtet diese Einstellung der Militärbehörden nochmals in charakteristischer Weise. 1887 beschwerte sich das kaiserliche Gouvernement beim württembergischen Kriegsministerium, daß der Geburtstag des Königs von Württemberg in diesem Jahr, in dem dieser auf einen Sonntag gefallen war, nicht gebührend gefeiert worden sei. Wegen des religiösen Charakters des Sonntags hätten nämlich nur kleinere Deputationen von Mannschaften zum gemeinsamen Festgottesdienst geführt werden können. Das daraufhin eingeschaltete Ordinariat gibt den Forderungen der Militärs nach und bestimmt, daß in derartigen Fällen – auch beim Geburtstag des Kaisers und des Königs von Bayern – auch an Sonntagen ein besonderer Militärfestgottesdienst mit Hochamt und Te Deum abzuhalten sei³⁴. Daß die militärischen Behörden unverändert an der dienenden Funktion der Kirche festhielten, ergibt sich auch noch aus einem Fall des Jahres 1892, als bei einem katholischen Unteroffizier, der lediglich in einer Zivilehe gelebt hatte, die katholische Beerdigung verweigert wurde. Während sich die katholische Kirche auf ihre Eigenständigkeit und ihr eigenes Recht berief, insistiert das Kriegsministerium auf der Gültigkeit der allgemeinen Kriegsdienstordnung, nach der der Garnisonpfarrer »jede in der Garnison verstorbene Militärperson seines Glaubensbekenntnisses an das Grab zu begleiten und daselbst unter Gebet einzusegnen hatte«³⁵. Die Garnisonpfarrer wurden von den Militärbehörden als »Angehörige der württembergischen Militärverwaltung« betrachtet³⁶, wenn auch eine selbständige Stellung mit Bindung an das Ordinariat akzeptiert wurde. »In dem äußeren Dienst, soweit dies insbesondere seine Ausübung nach Art und Zeit betrifft, sind die Geistlichen verpflichtet, den Anordnungen der Militärbehörden zu entsprechen«³⁷. Es zeigen sich also doch gewisse Unterschiede zur evangelischen Kirche, die

29 HStAS E 271 c Bü 2481.

30 DAR G 1.1 F 3. 3a, 3b.

31 Dies zeigen etwa die Parolebücher, die von manchen Garnisonen erhalten sind. – vgl. HStAS M 99 Bd. 2, M 201. – zu den Parolebüchern im übrigen v. a. THEIL, Militärgeschichte (wie Anm. 25), 419ff.

32 HStAS E 288 Bü 102, 107.

33 Ebd., E 271c Bü 2798.

34 Ebd., M 1/4 Bd. 896.

35 Ebd., M 1/4 Bd. 893.

36 DAR G 1.1 A 19.1f.

37 HStAS M 1/3 Bü 86.

der Staat indessen nicht ohne weiteres akzeptierte³⁸. Daß es hier aber insbesondere zwischen dem von Preußen bestimmten Reich und Württemberg auch unterschiedliche Betrachtungsweisen gab, zeigte schon die oben beschriebene Episode von 1887. Bezeichnenderweise hatte das kaiserliche Gouvernement Ulm sich beschwert, nicht das württembergische Militär. Vollends deutlich wird dieser Unterschied im Fall des Ulmer Dekans Stefan Magg (1847–1934), der sich 1898 sehr für die Gründung des Ulmer Zentrumsblatts, des »Ulmer Volksboten« eingesetzt hatte. Nach Auffassung des Gouvernements ist »diese Art des Politisierens mit seiner Stellung als Garnisonpfarrer nicht vereinbar«³⁹. Die militärische Führung der Festung fand sich nur schwer damit ab, daß die katholischen Garnisongeistlichen in Württemberg nur im Nebenamt tätig waren. Daß dahinter natürlich der allgemeine Gegensatz zwischen Zentrum und preußischem Militär steht, ergibt sich aus einer kurze Zeit später überlieferten Episode. Die Geschäftsstelle hatte dem Gouvernement »aus Höflichkeit«⁴⁰, offenbar zu Werbezwecken, gelegentlich ein Ansichtsexemplar des »Ulmer Volksboten« zustellen lassen, worauf dieses die Polizei einschaltete, die ersucht wurde, »dahin zu wirken, daß dieß in Zukunft unterbleibt, da diesseits auf das Blatt nicht abonniert worden ist«⁴¹. Die württembergischen Militärdienststellen reagierten auf die politische Betätigung von katholischen Militärggeistlichen dagegen sehr zurückhaltend. Sie akzeptierten letztlich die Haltung der katholischen Kirche, wie sie in einer Note des Ordinariats an den Kirchenrat vom 31. August 1897 niedergelegt ist. Danach macht es das »Hauptamt« des Dekans Magg, nämlich des »Stadt Pfarrers der (Civil-)Pfarrgemeinde« diesem »geradezu zur Pflicht, wie anderen Vereinen, so auch dem zur Verteidigung der christlichen Ordnung in der Gesellschaft und Förderung der katholischen Interessen gegründeten katholischen Bürgerverein – ganz abgesehen von dessen politischer Haltung – näher zu treten, ihn zu stützen und zu fördern und eventuell einen entsprechenden Einfluß auf ihn auszuüben«. Das Hauptamt könne durch das dem Geistlichen übertragene Nebenamt unmöglich derart einschneidende Beeinträchtigungen erfahren. Das Ordinariat habe sich auch mit dem erzbischöflichen Ordinariat in Freiburg in Verbindung gesetzt, das sich entschieden gegen die Auffassung des Gouvernements ausgesprochen habe. Dieser Auffassung schloß sich auch der Kirchenrat an⁴².

Insgesamt zeigt sich also eine relativ einheitliche Haltung der Militärs zur Religion und speziell zum Katholizismus. Katholische Kirche und katholische Religion werden wie die evangelische Kirche bei weitgehender inhaltlicher Neutralität vor allem als staatslegitimierend und in ihrer repräsentativen und dekorativen Funktion gesehen. Mit zunehmender Emanzipation der katholischen Kirche vom Staatskirchentum der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts werden die Verhältnisse indessen komplizierter. Jetzt ist gelegentlich auch ein gewisses Mißtrauen zu erkennen, wenn auch in Württemberg – ganz im Gegensatz zu Preußen – das Verhältnis durchaus gemäßigt bleibt, insbesondere deshalb, weil die Kirche ihre nationale Haltung nicht nur bewahrt, sondern bis zum Ausbruch des ersten Weltkriegs noch steigert.

III.

Die Haltung der katholischen Kirche und der Katholiken zum Militärischen ist allerdings differenzierter zu betrachten. In vier Bereichen soll dies im folgenden näher erläutert werden. Es geht um die Frage der Einführung eines Gebetbuchs für katholische Soldaten, um die Haltung der katholischen Kirche, speziell des Pfarrklerus, zur Frage der Feldgottesdienste und

38 Staatsarchiv Ludwigsburg (im folgenden: StAL) E 211 Bü 1939.

39 HStAS M 1/4 Bü 893 Quadr. 71.

40 Ulmer Volksbote vom 8. Juli 1899, M 1/4 Bü 893.

41 Ebd.

42 StAL E 211 Bü 1939. – vgl. auch DAR G 1.1 A 19.1b.

anderer militärischer Feiern, um das Problem der Rekrutenseelsorge und schließlich um die Einstellung der katholischen Kirche zu den Kriegen des 19. Jahrhundert und zuletzt zum Ersten Weltkrieg.

Schon im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts gab es auch in Württemberg Bestrebungen, ein besonderes Gebetbuch für katholische Soldaten einzuführen. Die Entwürfe zeigen jedoch kein besonders Verhältnis zwischen Militär und Religion. Zugrunde gelegt wurde einerseits das traditionelle Bild des *miles christianus*, andererseits wurden individuelle Tugenden und religiöse Haltungen gefordert. Mut, Gehorsam sind die leitenden Ideale des Soldaten. Das »Gebet vor der Schlacht« steht unter dem Leitgedanken des Gottvertrauens, das »Gebet nach einem Sieg« wird geprägt vom Dank gegenüber dem Gott des Sieges und der Stärke. Eine Niederlage soll mit Ergebung und Vertrauen auf den Ratschluß des allmächtigen Gottes hingenommen, eine schwere Verwundung als Prüfung und Möglichkeit zur Bewährung verstanden werden⁴³. Ein Entwurf von 1842 spricht vom Beruf des Kriegers als dem Schützer der gottgewollten Ordnung; der Krieger erscheint als christlicher Held. Auf weite Strecken wird die große Bedeutung des paulinischen Römerbriefs sichtbar; die Obrigkeit ist gottgewollt und muß verteidigt werden. So wie Christus sein Leben hingibt für seine Brüder, so soll der Soldat sein Leben hingeben für sein Land. Die Gebete – für den König, bei der Fahnenweihe, vor einem Treffen, nach einem siegreichen Treffen, nach einer Niederlage, für Sterbende, um Wiedergenesung usw. – weisen keinerlei Besonderheiten auf; sie weisen das Vokabular und den Inhalt auf, der zu allen Zeiten zur Rechtfertigung des soldatischen Tuns gebraucht wurde, und unterscheiden sich in keiner Weise von denen für evangelische Soldaten⁴⁴. 1845 werden für evangelische wie für katholische Soldaten in gleicher Weise Gesangbücher angeschafft, ebenso Übersetzungen des Neuen Testaments⁴⁵.

1861 legt der Kirchenrat einen neuen Entwurf eines Gebetbuchs vor, nachdem der von 1842 »nicht für zweckdienlich gehalten wird«. Ein Grund dafür wird nicht angegeben; die Verhandlungen des Jahres 1861 zeigen jedoch, daß dieser wohl im gewandelten Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche gesucht werden muß. Jetzt hat das Wort des Bischofs viel mehr Gewicht als früher. Dieser lehnt auch den Entwurf von 1861 ab, »weil derselbe einerseits zu wenig spezielle Rücksicht auf den Soldaten nimmt und andererseits nach seiner ganzen Haltung etwas zu rationalisierend ist«⁴⁶. Es wird also deutlich, wohin die Entwicklung ging – weg von der reinen Anpassung an die staatlichen Wünsche hin zu einem spezifisch katholischen Gebetbuch. Der auch sonst auf dem Gebiet der Militärseelsorge sehr aktive Pfarrer von Sontheim bei Heilbronn Johann Evangelist Göser (1828–1893) erhielt nunmehr den Auftrag, einen neuen Entwurf nach dem Vorbild des bayerischen Gebetbuchs zu fertigen und diesen mit dem Diözesangesangbuch abzustimmen. In diesem neuen Gebetbuch fällt im Vergleich zum Entwurf von 1842 das spezifisch Katholische schon auf, so finden sich erstmals apologetische Passagen. Das Kriegsministerium wünscht denn auch eine Kürzung, »damit dasselbe dem Größteninhalt des Büchleins für evangelische Soldaten möglichst gleichkomme«, aber auch, daß es »ohne Beimischung von Polemik und Politik sein solle.« Wahrscheinlich wurde es daraufhin noch einmal durchgesehen, 1862 wird es dann durch den König genehmigt⁴⁷.

Werden die Veränderungen in der Haltung der katholischen Kirche zum Militär in den verschiedenen Entwürfen des Soldatengebetbuchs nur sehr indirekt deutlich, so zeigen sich

43 DAR G 1.1 A 19.1m.

44 HStAS E 271c Bü 2804.

45 Ebd. Bü 2801.

46 Note des bischöflichen Ordinariats Rottenburg an den Kirchenrat vom 2. April 1861, StAL E 211, Bü 1936.

47 HStAS E 271 c Bü 2804.

diese in der Beurteilung von Feldgottesdiensten und militärischen Feiern schon genauer. Während aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dazu praktisch keine Quellen vorliegen, mehren sich nach 1870 die Stimmen, die zur Zurückhaltung auffordern; Feldgottesdienste seien primär staatliche Veranstaltungen⁴⁸, ebenso patriotische Feiern⁴⁹. Insbesondere der Pfarrklerus widersetzt sich häufig den Wünschen der Offiziere. Vollends gilt dies für die seit den 1890er Jahren auch in Württemberg häufig gewünschten Weihe von Fahnen der Kriegervereine⁵⁰. Bedenken werden vor allem dann laut, wenn die religiöse Zuverlässigkeit der Mitglieder nicht gewährleistet ist. Nach Auffassung der Pfarrer muß der religiöse Zweck im Vordergrund stehen; dies war aber häufig nicht der Fall. Trotzdem genehmigt das Ordinariat, das in jedem Fall einzuschalten war, in der Regel eine solche Fahnenweihe, meist »mit Rücksicht auf die Stellung, welche solche Vereine in vielen Gemeinden einzunehmen pflegen«. Bischof und Dekanate versuchen in aller Regel eine diplomatische Haltung einzunehmen, während die einfachen Pfarrer aus ihrer Ablehnung des ganz von Preußen bestimmten Rituals kein Hehl machen. Dazu im folgenden einige Beispiele. Am 23. Juli 1893 äußerte sich das Dekanat Gmünd auf einen entsprechenden Antrag in einem Bericht an das Ordinariat: »... nur fragt sich, ob bei der Verweigerung, das Übel nicht noch ärger wird ...«. Der Bischof überläßt die Entscheidung den lokalen Stellen, verlangt aber, daß der religiöse Sinn der Feier im Vordergrund stehe⁵¹. In Erolzheim im Dekanat Biberach hatte sich Pfarrer Josef Fuchs (1852–1928) im Jahre 1894 auf einen entsprechenden Antrag des örtlichen Militärvereins an das Ordinariat gewandt und Bedenken geäußert. Der Militärverein wandte sich seinerseits an den Bischof und versuchte offenbar den Pfarrer unter Druck zu setzen. Der Bischof überließ jedoch dem Pfarrer die Entscheidung, ob er die Weihe vornehmen wolle, zu der er keineswegs gezwungen sei. Der Pfarrer gab daher in dem entsprechenden Gottesdienst vor der Predigt eine Erklärung ab, in der dieser Sachverhalt geschildert wurde, insbesondere auch, daß er nicht zur Weihe gezwungen werden könne und daß er die Einführung der Fahne in die Kirche erlaubt habe, um mit allen Pfarrkindern in Frieden zu leben. Darüber beschwerte sich der Verein erneut beim Bischof, der einen Bericht verlangte. Der Kommentar des zuständigen Dekans beleuchtet den Fall in charakteristischer Weise. Er unterstützte Pfarrer Fuchs nachhaltig, der zurecht Bedenken gegen eine Weihe der Militärvereinsfahne gehabt habe. Er fährt dann fort: »Die Militärvereine können ihre Ausflüge machen ohne geweihte Fahnen, zumal manchmal dabei Exzesse vorkommen und durch diese Fahnen der Gottesdienst nicht besonders verherrlicht wird. Es handelt sich hierbei vorherrschend ums Parademachen und die Andacht ist bei vielen ganz gering. In Erolzheim sind die Vorstände des dortigen Militärvereins, wie es scheint, gewaltthätig aufgetreten und gewaltthätigen Auftritten gegenüber darf wohl ein Pfarrer seine Auktorität wahren in einer Sache, wo das Seelenheil keinen Schaden leidet«⁵². 1895 äußert der Pfarrer im oberschwäbischen Steinhäusen in einer Anfrage an das Ordinariat: »Ich bin im Zweifel, ob ich zur Vornahme der Weihe einer Fahne, die einen religiösen Zweck durchaus nicht hat, berechtigt bin«. Das Ordinariat genehmigt wieder die Weihe, »um andere Übel zu vermeiden«. Eine Anfrage beim bischöflichen Ordinariat in Augsburg bestätigt diese Grundeinstellung. Die Verweigerung der Benediktion würde, so antwortete das Ordinariat, »hierzulande als unverständiger Rigorismus erscheinen, ja geradezu den Eindruck einer höchst unpatriotischen Maßnahme machen, welche die schlimmsten Folgen nach sich ziehen würde«⁵³. Allerdings wird vor allem von

48 DAR G 1.1 A 19. 1e.

49 DAR G 1.1 F 3. 3a.

50 Das Folgende nach DAR G 1.1 F 3. 3b.

51 DAR G 1.1 F 3. 3b.

52 Ebd.

53 Bischöfliches Ordinariat Augsburg an bischöfliches Ordinariat vom 4. 9. 1897, ebd.

Seiten der Pfarrer auch immer wieder auf offizielle Verbote aus Rom und im Erzbistum Freiburg hingewiesen⁵⁴.

Daß die unmittelbare Verquickung von staatlichem und religiösem Bereich als problematisch empfunden wird, zeigt sich nicht zuletzt auch an der Seelsorge für Soldaten, vor allem für neu eingezogene oder einzuziehende Rekruten. Insbesondere die Bemühungen, die zum nächsten Termin in die Kasernen einrückenden Mannschaften mit »religiös-sittlichen« Grundsätzen zu versehen, sind bemerkenswert. Zwar wird die Förderung der Wehrhaftigkeit als wichtiges Ziel ungefragt anerkannt⁵⁵, aber die Rekrutenfürsorge steht doch unter dem Leitgedanken der Erziehung zum katholischen Selbstbewußtsein, verbunden mit der Erziehung zu Selbstbeherrschung und Disziplin. Die Religiosität soll die Grundlage für die strenge Dienstauffassung sein⁵⁶. Zur »religiös-sittlichen« Erziehung gehört allerdings ausdrücklich auch die körperliche Ertüchtigung, um die sich die Kirche durchaus Gedanken macht. Turnen und Schwimmen sind wichtige Instrumente zur Beherrschung des Leibs, zur »männlichen Ertüchtigung«⁵⁷. Hier verbinden sich einerseits zeitgenössische medizinisch-anthropologische Auffassungen, andererseits aber auch eine tiefe Skepsis der katholischen Morallehre gegenüber dem Körperlichen überhaupt. Männliche Ertüchtigung bedeutet nämlich zugleich Reinheit im Sinne sexueller Enthaltsamkeit, wie sie in einer unübersehbaren Literatur bis in die jüngere Vergangenheit gefordert wurde⁵⁸. Die patriotische Gesinnung der katholischen Jugenderziehung wird bei all dem immer wieder besonders betont, was natürlich damit zusammenhängt, daß diese von protestantisch-preußischen Kreisen nicht als selbstverständlich betrachtet wird. Diese Grundsätze, wie sie in den Referaten der Kölner Konferenz der Militärseelsorger des Jahres 1910 deutlich werden, betrachtet durchaus auch Württemberg als Vorbild⁵⁹. In einem Generalbescheid betreffend die Rekrutenfürsorge vom 27. April 1912 erließ Bischof Paul Wilhelm von Keppeler detaillierte Richtlinien⁶⁰. Hauptziel bleibt die »religiös-sittliche Festigung, denn schließlich ruht doch alle treue Pflichterfüllung und alle tüchtige Lebensführung in religiösem Grund«⁶¹. Der Bischof schlägt eine Reihe von Maßnahmen vor, Veranstaltungen in den Gemeinden, Vorträge, vor allem aber Rekrutenexerzitien, die am erfolgreichsten seien. Allerdings wird eingeräumt, daß nicht alle Rekruten hierfür zu gewinnen seien.

Aufgrund der bischöflichen Bestimmungen fanden nun überall entsprechende Veranstaltungen statt, etwa in Untermarchtal, wo vom 16. bis 19. September 1910 auf Veranlassung des katholischen Gesellenvereins Exerzitien abgehalten wurden. Im Dekanat Oberndorf fanden in den einzelnen Gemeinden jeweils drei Vorträge an drei Terminen im Juni, Juli, bzw. August und September meist im örtlichen Wirtshaus – in Schramberg im katholischen Vereinshaus – statt. Sie betrafen einmal die Pflichten gegen den König und das Vaterland, die Pflichten gegen sich selbst, worunter vor allem Körperpflege, aber auch Enthaltsamkeit verstanden werden, und schließlich die Pflichten gegen Gott. Referenten sind ein Oberlehrer, ein praktischer Arzt und ein Geistlicher. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß jede Art von Politik und

54 Ebd.

55 Vgl. LEUGERS, Einstellungen (wie Anm. 3) 63.

56 DAR G 1.1 A 19. 1i.

57 Vgl. etwa Korrespondenz-Blatt für die Präsidien der katholischen Jugendvereinigungen 15. Jahrgang, Mai 1910, Referat Nr. 6 der Kölner Konferenz für Militärseelsorge der katholischen Vereine Deutschlands: Körperliche Übungen als Vorbereitung auf den Militärdienst, Verfasser: Heinrich Radermacher, DAR G 1.1 A 19. 1i.

58 Vgl. den in Anm. 57 zitierten Artikel; als Heiliger der jugendlichen Reinheit wird schon seit dem 18. Jahrhundert Aloysius von Gonzaga (1568–1591) verehrt.

59 Vgl. Dekret des Bischofs von Rottenburg vom 11. August 1910 an alle Dekanate, DAR G 1.1 A 19.1i.

60 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg Nro. 11 vom 27. April 1912, 161.

61 Ebd., 163.

konfessioneller Erörterungen verboten werden. Dies zeigt, wie sehr die katholische Kirche den bisher schon beobachteten Primat des Religiösen betonte. Daß konfessionelle Erörterungen vermieden werden sollten, also vor allem Polemiken gegen die evangelische Kirche, ist in der Tat nicht selbstverständlich, dürfte aber wohl der Rücksicht auf die Interessen des Staates entsprechen, der natürlich, wie schon oben erwähnt, auch in Württemberg trotz der vergleichsweise liberalen Einstellung nicht gewillt war, konfessionelle Unterschiede in seinem Verhältnis zur Religion anzuerkennen. Angeboten wurden ferner in Kloster Heiligenbronn⁶² Rekrutenexerzitien, außerdem ein Gottesdienst zur allgemeinen Belehrung und unmittelbar vor dem Ausrücken der Rekruten ein feierlicher Abschiedsgottesdienst mit »Generalkommunion«⁶³.

Auf den oben genannten Erlaß von 1912 berichtet dann das Dekanat Oberndorf ausführlich über seine Erfahrungen. So wird nicht verschwiegen, daß nur in den drei Hauptorten Oberndorf, Waldmössingen und Schramberg überhaupt Veranstaltungen hätten stattfinden können. Das Interesse an derartigen Veranstaltungen scheint also nicht sehr groß gewesen zu sein. Für das fehlende Interesse an katholischen Bemühungen um Rekrutenseelsorge werden übrigens nicht zuletzt die Sozialdemokraten verantwortlich gemacht, die sich nach Kräften bemüht hätten, etwa den Exerziengedanken lächerlich zu machen. Berichtet wird auch von »interkonfessionellen« Veranstaltungen zur Verabschiedung der Rekruten. So fand in Schramberg in der Reithalle des Uhrenfabrikanten Junghans eine allgemeine Abschiedsfeier statt, bei der die Stadtmusik spielte, ein Lichtbildervortrag gehalten wurde und die Pfarrer beider Konfessionen sprachen. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung des Dekans, die die bisher schon festgestellte Einstellung der katholischen Kirche zum Militär noch einmal schlaglichtartig verdeutlicht. Der katholische Pfarrer habe, so heißt es, »mehr die sittlich-religiöse Seite« behandelt, »während der evangelische Kollege kein Wörtchen von Gott oder Religion oder Gebet erwähnte«⁶⁴. Zieht man die darin zweifellos auch enthaltene konfessionelle Polemik ab, so zeigt sich hier doch ein ganz wesentlicher Punkt: der Katholizismus hatte ein viel distanzierteres Verhältnis zum Staat und folglich auch zum Militär als dies bei der evangelischen Kirche der Fall war, ja für den katholischen Klerus blieb immer die religiöse Unterweisung das Primäre.

Auch aus vielen übrigen Dekanaten wurden Veranstaltungen gemeldet, die zum Teil freilich nur auf geringes Interesse stießen. Dies gilt besonders für die Gebiete der Diaspora. Zu ihr gehörten in Württemberg auch fast alle größeren Städte, wo die Rekrutenseelsorge in der Regel an die Gesellenvereine angegliedert wurde, während die »außerhalb der christlichen Vereine stehenden Rekruten nicht zu erreichen« waren⁶⁵. Auf der 1913 in Ulm stattfindenden Konferenz der Militärgeistlichen Württembergs wurden die Verhältnisse noch einmal ganz deutlich. Der Ulmer Garnisonprediger Effinger schilderte in einem Referat »Die Predigt in der Militärseelsorge« die Schwierigkeiten, die sich für die religiöse Betreuung der Soldaten ergeben; schon allein der militärische Betrieb lasse von vornherein eine gewisse Distanz zur Kirche entstehen. Das stark durchrationalisierte Großsystem der modernen Massenheere ist in der Tat ein wichtiger Faktor der Säkularisierung der modernen Gesellschaft. Effinger erkannte auch, daß Gottesdienst als militärischer Dienst notwendigerweise leere Hülle bleiben müsse und der eigentlichen religiösen Erziehung abträglich sei. Gottesdienst wurde zunehmend als Belastung empfunden. Die Soldaten würden während der Predigt häufig schlafen⁶⁶. Im übrigen betonte Effinger ganz klar die Prinzipien: »Zuerst sehen wir im Soldaten den Christen

62 Gemarkung Schramberg.

63 DAR G 1.1 A 19. 1i.

64 Ebd.

65 Bericht des katholischen Stadtpfarramts Heilbronn vom 13. April 1913, DAR G 1.1 A 19. 1i.

66 DAR G 1.1 A 19. 1a; vgl. auch 1i.

und nicht umgekehrt.« Und: »Wenn der junge Mann seine christlichen Pflichten erfüllt, dann erweist er sich auch als tüchtiger Soldat«⁶⁷.

Den besten Einblick in die gesamte Geschichte des problematischen und durch Brüche gekennzeichneten Verhältnisses von Militär und Katholizismus im hier betrachteten Zeitraum ergibt aber schließlich die Einstellung der katholischen Kirche zu den konkreten Kriegen des 19. Jahrhundert, zu denen auch noch der Erste Weltkrieg in seiner Phase des Ausbruchs zu rechnen ist. Bei allen Mobilmachungen – 1848/49, 1859, 1864, 1866, 1870 und schließlich 1914 – gab es immer wieder Anträge von Geistlichen als Feldgeistliche bestellt zu werden⁶⁸. Auch das Ordinariat betont immer wieder – etwa im Aufruf zum Krieg von 1870 – die heilige Pflicht, das Vaterland zu verteidigen⁶⁹. Auch die Aufrufe zum Kriegausbruch – etwa der Hirtenbrief des Bischofs Paul Wilhelm von Keppeler vom 3. August 1914 – betonten die Verpflichtung für Volk und Vaterland und wiederholten die allgemein verbreiteten Argumentation: »Bis zur letzten Stunde bot unser Kaiser in aufrichtiger Friedensliebe alles auf, um das Unheil abzuwenden. Seine Bemühungen wurden frevelhaft vereitelt, und es blieb ihm nichts übrig, als zum Schutze des Vaterlands das ganze Deutsche Volk unter die Waffen zu rufen«. Auch werden die üblichen Gebete für den obersten Kriegsherrn und den König angeordnet⁷⁰. Allerdings gibt es einen nicht zu überhörenden Unterton. Die Aufrufe zum Krieg von 1866 lassen erkennen, daß zunächst vor allem der Frieden das Anliegen des Bischofs war⁷¹. Der Aufruf vom 20. Juli 1870 ordnet vor allem Gebete für den Frieden an; er ist insgesamt überhaupt nicht aggressiv⁷¹. Die Hirtenbriefe und bischöflichen Verlautbarungen zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs schließlich heben an vielen Stellen den bedrohlichen Charakter des Kriegs hervor. »Dunkel liegen«, so heißt es im Hirtenbrief vom 3. August 1914, »die nächsten Tage und Wochen vor uns. Gewiß ist nur soviel: wenn dieser Krieg zum vollen Ausbruch kommt, wird er über ganz Europa Ströme von Blut und Tränen bringen, wird er selbst bei gutem Endausgang für unser Vaterland eine schwere Heimsuchung werden; denn eine schwere Heimsuchung und eine große Trübsal bleibt auch ein gerechter und notwendiger Krieg«. Nicht Pochen auf Heldentum, sondern Sündenbewußtsein sei jetzt gefragt⁷². Und der Aufruf an den Klerus vom 12. September 1914 formuliert unter dem Eindruck der ersten Siege der deutschen Armeen: »Wir wollen aber über den Siegen nicht vergessen, welche furchtbare Kriegsarbeit unsere Armeen noch vor sich haben ...«⁷³. Auch das Engagement der Geistlichen für die Kriege scheint eher sozialer und karitativer Natur zu sein. Im Krieg von 1866 habe er, so berichtet der schon erwähnte Pfarrer Göser, nur wenige flüchtige Kontakte zu den Soldaten gehabt, nicht zuletzt auch wegen der geringen Anzahl der Katholiken. Vor dem Gefecht von Tauberbischofsheim wurde er im übrigen in Sicherheit gebracht, ohne ihm den Grund dafür zu sagen. Wo er am dringendsten gebraucht wurde, konnte er also gar nicht wirken⁷⁴. Noch 1914 scheint der Einsatz von katholischen Feldgeistlichen Gegenstand von Kontroversen gewesen zu sein. Der »Schwarzwälder Bote« vom 6. September 1914 wies auf den Mißstand hin, daß für die Pflege von Verwundeten und Sterbenden zu wenig katholische Geistliche zur Verfügung stehen. »Gewiß hat sich eine Anzahl freiwillig beim Ordinariat gemeldet, aber dieses trug Bedenken, »diesem patriotischen Eifer in allweg zu willfahren im

67 DAR G 1.1 A 19. 1a.

68 Vgl. etwa DAR G 1.1 A 19.a, ferner StAL E 211 Bü 1954.

69 DAR G 1.1 A 17. 6b.

70 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg Nro. 11 vom 3. August 1914, 37, DAR G 1.1 A 17. 6b.

71 DAR G 1.1 A 17. 6b.

72 Ebd.

73 Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg Nro. 17 vom 12. September 1914, 53.

74 DAR G 1.1 A 19.a.

Interesse der regulären Seelsorge im Lande«. Und: »Möge es jetzt allen jungen Geistlichen, die Lust und Kraft und durch die Teilnahme an Sanitätskursen auch die Befähigung zum Dienst in Feld- und Kriegslazaretten haben, doch wenigstens ohne weiteres gestattet sein, sich ihrem Kommando freiwillig zu stellen, um nach dem Vorbilde jener geistlichen Ritter ihren kämpfenden Brüdern in Krankheit, Not und Tod beistehen zu können. Man sollte meinen, deutsches wie christliches Denken und Fühlen würden beide in gleicher Weise ganz von selber zu solcher Abhilfe drängen«⁷⁵. Diese Kritik wurde vom »Deutschen Volksblatt«, dem Organ des Zentrums, in seiner Ausgabe vom 8. September 1914 zwar entschieden als nicht der Wahrheit entsprechend zurückgewiesen⁷⁵, aber sie zeigt doch, daß der Patriotismus der Katholiken offenbar im Zweifel stand.

In der Tat gab es eine antimilitaristische Tradition bei vielen württembergischen Geistlichen, die sich mit der Ablehnung der heraufziehenden modernen Industriegesellschaft verband. Säkularismus, Kapitalismus und Sozialismus – sie gehörten mit dem Militarismus zu den zu bekämpfenden Erscheinungen⁷⁶. Hinzu kam die Ablehnung des protestantischen Preußen und alles Preußischen, das für viele der Träger dieser modernen Entwicklungen war. Ein Höhepunkt dieser antipreußischen und antiprotestantischen Haltung zeigt sich in der Ablehnung des Deutsch-französischen Kriegs durch viele Geistliche⁷⁷. So berichteten die Oberämter Aalen, Biberach, Neresheim und Rottenburg gleich zu Beginn des Krieges über Äußerungen von Geistlichen, die »den Haß gegen das protestantische Preußen nicht überwinden« könnten. Der Oberamtmann von Künzelsau berichtete zur gleichen Zeit darüber, daß in der Mulfinger Gegend katholische Geistliche versuchten, den Krieg gegen Frankreich unpopulär zu machen. Man spreche sich »in der dortigen Bevölkerung hie und da offen dahin aus, daß man mit den Franzosen gemeinsame Sache gegen Preußen machen wolle«. Der katholische Stadtpfarrer Adolf Waizenegger (1833–1890) von Waldenburg habe am 20. Juli zu den ausrückenden Soldaten des Oberamtsbezirks Künzelsau gesagt: »Schießt nur nicht auf die Franzosen, denn, wenn es die Preußen gewinnen, müssen wir alle lutherisch werden«. Der Pfarrer von Kisllegg, so berichtete weiter der Oberamtmann von Waldsee, habe ebenfalls die Stimmung der katholischen Bevölkerung sehr nachteilig beeinflusst. »Nicht selten soll es auch vorkommen, daß einrückenden Soldaten auf den Eisenbahnzügen Napoleon hoch leben lassen; auch auf dem hiesigen [d. h. Waldseer] Bahnhof kam es zweimal vor«. Diese Berichte gelangten über den Innenminister und den Minister des Kirchen- und Schulwesens an den Bischof, der daraufhin von den entsprechenden Dekanaten seinerseits Berichte anforderte und das Verhalten der Geistlichen kritisierte. Er wies die Dekane an, die betreffenden Geistlichen zu warnen und ihnen zu bedenken zu geben, »wie ganz verwerflich es wäre, wenn öffentliche Kirchendiener gegen die von der Regierung und den Ständen beschlossene Gemeinsamkeit der Kriegführung mit Preußen wenn nicht agitieren so doch vor andern laut und unpassend sich aussprechen würden«⁷⁸. Die Dekane und die angesprochenen Geistlichen setzten sich in der Regel zur Wehr und protestierten gegen die Anschuldigungen, die sie als unbegründete Verdächtigungen bezeichneten. Der Dekan von Neresheim hob den patriotischen Sinn der Geistlichen hervor, die Anschuldigungen seien Teil einer allgemeinen Katholikenhatz. In der Tat war die Stimmung angesichts der Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas und der Ablehnung der Grundsätze des Liberalismus auf dem soeben vorzeitig beendeten Vatikanischen Konzil angespannt, so daß sich die verschiedensten antikatholischen Verknüpfungen verbreiteten. »Von Akatholiken werde«, so berichtet der Dekan von Neresheim, »verbreitet, der heilige Vater sei schuld am ganzen Krieg; er habe, da das katholische Österreich

75 StAL E 211 Bü 1954.

76 Vgl. BLACKBOURNE, Class (wie Anm. 10), 208.

77 Das Folgende nach DAR G 1.1 A 19.a.

78 Erlaß des Bischofs an das Dekanat Waldsee vom 26. Juli 1870, ebd.

niedergeworfen, das katholische Frankreich zum Krieg gegen das protestantische Preußen angestachelt und biete alles auf, den Protestantismus niederzudrücken, wozu ihm die katholischen Geistlichen behilflich seien.« Auch Pfarrer Dr. Theobald Bischofberger (1821–1890) von Kißlegg spricht von einer »planmäßigen Jagd auf unschuldige Geistliche«.

Die Berichte des Dekans und der Pfarrer aus dem Dekanatsbezirk Waldsee – einer der am stärksten kritisierten Bezirke – geben genaueren Einblick in die Verhältnisse. Der Pfarrer von Waldsee räumte ein, daß sein Vikar Adolf Köhler (1843 – 1919) bei einem Wirtshausbesuch anlässlich eines Gesprächs über den bevorstehenden Krieg zwischen Preußen und Frankreich erklärt habe, »wegen der Thronkandidatur des Prinzen von Hohenzollern sei es nicht nöthig, sich in einen Krieg zu stürzen, in dem uns Preußen doch nicht schützen kann«. Man müsse auch bedenken, daß Preußen eine protestantische Macht sei, »die sich gern den Hort des Protestantismus nennen lasse«. Die Gleichberechtigung der Katholiken lasse ohnehin zu wünschen übrig, so daß es den Süddeutschen nicht darum gehen könne, »das Übergewicht des Protestantismus in Deutschland durch Unterstützung des preußischen Ehrgeizes zu vermehren«. Es handle sich bei dem bevorstehenden Krieg nämlich »vor der Hand« nur um diesen, nicht um ein nationales Interesse. Sein Gesprächspartner habe den Vikar daraufhin als undeutsch bezeichnet. Der Pfarrer selbst habe dann das Gespräch beendet, indem er aufgestanden sei und erklärt habe, »es sei recht geschehen, daß einmal ein deutscher Fürst den Muth gehabt habe, der französischen Impertinenz fest entgegenzutreten«. Vikar Köhler selbst habe, nachdem der Krieg einmal erklärt gewesen sei, sich immer wieder – auch von der Kanzel – für nationale Solidarität ausgesprochen.

Auch der besonders ins Gerede gekommene katholische Gesellenverein Waldsee wehrte sich entschieden. Ihm stand Vikar Sommer vor, der in einem Schreiben an den Dekan vom 8. August verschiedene gegen ihn erhobenen Anschuldigungen als Verdrehungen zurückwies. So sei hinter seinem Rücken der Schuhmachermeister Binder vom Oberamtmann über seine Predigt vom 31. Juli und über unzuverlässige Äußerungen im Verein befragt worden. Er aber habe an dem betreffenden Sonntag »über die Unfehlbarkeit gepredigt und am Schluß die Gläubigen zum Vertrauen auf Gott, zur Ergebenheit und Opferwilligkeit aufgefordert und sie ermahnt zum Gebete, zum Empfang des heiligen Sakraments und zur Bußfertigkeit, damit der Krieg zu unserm und des Vaterlands Heil und zur Erhöhung der Kirche ausfalle, auch gemahnt zu beten für welche der Tode im Felde betreffen werde und für den Heiligen Vater der auch vom Kriege verschiedene Nöthen zu erwarten habe.« Dies sei ja nun wirklich keine franzosenfreundliche Predigt! Einen Tag zuvor war von 31 Mitgliedern des Gesellenvereins – also mindestens von der überwältigenden Mehrheit, wenn nicht von allen – beim Dekan von Waldsee eine Petition eingegangen, in der in ähnlicher Weise die Kritik an der katholischen Zuverlässigkeit als böswillige Entstellung zurückgewiesen wurde. Kaplan Karl Ziegler (1835–1902) von Aulendorf, der ebenfalls wegen angeblich kritischer Äußerungen angezeigt worden war, wies diese in einem Schreiben vom 2. August scharf zurück. Er sei im Gegenteil von seinen Amtsbrüdern bisher eher als preußenfreundlich angesehen worden. Er habe immer ein gemeinsames Eintreten aller Deutschen gegen den Erbfeind gefordert. Alles andere sei Verleumdung. »Es scheint mir aber ein weiterer Versuch zu sein, diejenigen welche in den bekannten Wirren auf Seiten Roms standen und neuerdings für die Unfehlbarkeit des heiligen Vaters angetreten sind, ganz zu vernichten. Mögen derartige Versuche noch mehr kommen, ich werde nicht verzagen und jederzeit meine Überzeugung offen aussprechen.« In einem weiteren Schreiben vom 6. August präzisiert Kaplan Ziegler noch einmal seinen Standpunkt, nachdem er vom Dekan offenbar inzwischen für sein Verhalten kritisiert worden war. Das ganze Jahr plage er sich mit den Gesellen, »um die jungen Leute in Ordnung zu halten, ihnen christliche Grundsätze einzuflößen, um dadurch sie zu wackeren Bürgern des Vaterlandes zu machen und sie von Revolution und Empörung gegen die soziale und politische Ordnung

abzuhalten.« Er wehre sich entschieden zum Beispiel gegen die zahlreichen Artikel des »Deutschen Volksblattes«, die auch noch größtenteils von Geistlichen geschrieben seien, »die uns nicht bloß alle Priesterehre, sondern auch alle Mannesehre zu rauben suchten und uns mit Füßen traten«. Besonders hervorgehoben werden auch die Verleumdungen durch den schon genannten »Feldpater« Göser.

Ein letzter Fall vervollständigt das gewonnene Bild in charakteristischer Weise. Pfarrer Josef Anton Schmidberger (1819–1906) aus Illerrieden im Dekanat Laupheim wandte sich am 21. Oktober 1870 an das bischöfliche Ordinariat, um zwei kritisierte Predigten zu präzisieren und zu verteidigen. Es habe ihm zu jeder Zeit ferne gelegen, irgend eine Regierung zu kritisieren. »Aber mit den schärfsten Ausdrücken habe ich jene großen und kleinen Spekulanten bezeichnet, die so wohlgefällig sich als Volksbeglucker hinstellen, aber nur sich selbst meinten.« Darunter würden auch diejenigen fallen, die ihn angezeigt hätten. Diese kenne er schon lange als Feinde der Geistlichen. In der Predigt zum 9. Sonntag nach Pfingsten sei er ausgehend vom Evangelium zunächst auf die Schrecken und das Unrecht jeden Kriegs eingegangen. Die Predigt beschäftigte sich dann mit der Frage: Woher kommen Kriege und wer will die Kriege? Die Argumente für oder gegen die Schuld Preußens am Krieg werden beiseite geschoben. »Die Sünde ist die alleinige Ursache der Kriege«. Scharf kritisierte Schmidberger die Versuche der Liberalen, die Schuld am Krieg auf die Geistlichen zu schieben, die als »Spizbuben, Jesuitenhunde, Verdummer des Volkes, Finsterlinge, Feinde der Bildung« bezeichnet würden. An oberster Stelle würden sie den Papst als Antichrist stellen, der den Franzosen seine Soldaten zu Hilfe schicke. Zu zweiten Frage – wer will den Krieg? – führte der Pfarrer aus: »Die großen und kleinen Spekulanten, das christliche und jüdische Freimaurergesindel ... wollen aus Gewinnsucht den Krieg ... Sie sind die Spizbuben an Fürst und Volk, nicht die Pfaffen; sie sind die Hunde, welche an Fürst und Volk nagen, nicht die Pfaffen; sie sind die Verdummer, weil sie die Gottesfurcht und Ehrfurcht vor den Thronen untergraben; sie sind Feinde der Bildung, weil sie Gott, seine Gebote, sowie seine Kirche mit dem schwarzen Unrath ihrer Reden und ihres Beispiels besudeln ...«. Auch in der Predigt vom nächsten Sonntag ging Schmidberger scharf mit den Liberalen ins Gericht. Er rief schließlich alle, die in den Krieg ziehen müssen auf, sich innerlich vorzubereiten. »Je reiner und mit Gott versöhnter deshalb ein Soldat sein Leben fürs Vaterland opfert, desto wohlgefälliger vor Gott sein Opfer.« Und: »Versetzen wir uns nur einige Augenblicke auf ein Schlachtfeld, ringsum Todte, Verwundete, und hören wir im Geiste ihre Hilferufe, ihre Bitten, hören wir wie sie zu Gott um Gnade flehen – und all das für sie und für uns – und wir sollten nicht dazu kommen aus unserm Alltagsleben etwas abzulassen.« Der Pfarrer fordert also Mitgefühl, ja Mitleiden, da die Daheimgebliebenen ja genau so schuldig sind wie alle.

Brechen wir hier ab: Es ist deutlich geworden, wie ambivalent das Verhältnis der Katholiken zum Deutsch-französischen Krieg von 1870/71 war. Wenn hier Äußerungen von Klerikern wiedergegeben wurden, so entsprechen diese zweifellos auch der Einstellung eines Teils der Bevölkerung. Andererseits gab es auch weite Kreise, die andere Meinungen vertraten. Und die Hierarchie stand der Auffassung der Kleriker ebenfalls skeptisch, mindestens reserviert gegenüber. So ergibt sich ein unmittelbarer Eindruck, wie sich die aktuellen innerkirchlichen Spannungen – hier Ultramontane, die die Unfehlbarkeit des Papstes verteidigten, Liberalismus und Protestantismus scharf bekämpfen, dort eher am Nationalstaat und am Liberalismus orientierte Gläubige, die in der Tradition des Staatskirchentums stehen – mit politischen Gegensätzen verbinden. Schließlich wird ein weiteres deutlich: Es scheint sich auch um einen Generationenkonflikt zu handeln: Die Kritiker des Kriegs sind meist jüngere Leute, die die neuen Strömungen wohl bei ihrer Ausbildung kennen gelernt haben. Dagegen steht die ältere Generation, die noch in der Tradition des Staatskirchentums aufgewachsen ist. Pfarrer Göser wird ja ausdrücklich genannt.

Eines aber ist durchgängig sichtbar: Sowohl die Gebete für Soldaten also auch das Verhältnis der Kirche zu militärischen Feiern, die Rekrutenseelsorge wie die Einstellung zum Krieg selbst gehen von einem Primat des Religiösen aus. Nur der gute Christ mit der rechten »sittlich-religiösen« Einstellung wird der gute Soldat mit der rechten Einstellung zum Vaterland. Noch die Verlautbarungen zum Beginn des Ersten Weltkriegs weisen daher bei aller Überzeugung von der Gerechtigkeit und Notwendigkeit des Kriegs einen gleichsam moraltheologischen Grundzug auf. Krieg ist und bleibt eine Folge der menschlichen Unvollkommenheit. Er ist nicht der Vater aller Dinge, er trägt im Gegenteil zur Verrohung der Sitten bei, vor der die jungen Soldaten nur durch sorgfältige Vorbereitung geschützt werden können. Daß diese Einstellung natürlich auch von der besonderen Situation der katholischen Kirche in Deutschland geprägt war, ihrer im Grunde bis 1918 problematischen Beziehung zum Staat, soll dabei durchaus nicht außer Acht gelassen werden.

Lehrschwestern und Schulbrüder im Ablauf des Kulturkampfes in der Schweiz (1866–1884)¹

Wer sich mit der Geschichte des Kulturkampfes befaßt, stößt sehr rasch auf die Schule als heftig umstrittenes Politikum. Staat und Kirche suchten ihre je eigenen Vorstellungen über den Zweck und die Aufgaben der Schule durchzusetzen. Umstritten war insbesondere die Rolle der im Unterricht tätigen religiösen Orden und Kongregationen.

Lehrschwestern gibt es in der Schweiz seit dem 17. Jahrhundert. Mit dem Einzug der Ursulinen der Anne de Xaintonge ins Fürstbistum Basel, in die eidgenössischen Orte Freiburg und Luzern sowie in das Wallis hatte der Mädchenunterricht – parallel zu dem von den Jesuiten erteilten Knabenunterricht – starken Auftrieb erhalten². Im 19. Jahrhundert entstanden die großen schweizerischen Frauenkongregationen von Baldegg, Menzingen, Ingenbohl und Cham, welche zahlreiche Gemeindeschulen übernahmen. Die erste schweizerische Niederlassung der Schulbrüder des hl. Jean-Baptiste de La Salle reicht ins Ancien Régime³. Im 19. Jahrhundert eröffneten sie Schulen in den Kantonen Genf, Freiburg und Neuenburg. Zu den Schulbrüdern im weiteren Sinne gehören die Marianisten oder Marienbrüder, eine Kongregation des 19. Jahrhunderts. Sie fanden Eingang in die Kantone Freiburg, Wallis und Uri sowie in die Städte Lausanne und Basel⁴.

Die Klostersaufhebungen des 19. Jahrhunderts⁵ und das in die schweizerische Bundesverfassung von 1848 aufgenommene Jesuitenverbot richteten sich gegen die Orden an sich, zugleich darf man diese Maßnahmen als Schübe einer Verdrängung der Orden aus der Schule interpretieren. Der Kulturkampf zielte in dieselbe Richtung. In der Schweiz kam es nach 1848 zu mehreren Konflikten um das Wirken von Lehrschwestern und Schulbrüdern: in den Kantonen Luzern, Bern, Solothurn, St. Gallen, Tessin, Genf, Wallis und Basel-Stadt. Ich möchte mich auf die Konflikte zwischen 1866 und 1884 beschränken, ihre charakteristischen Merkmale herausarbeiten und sie in Beziehung setzen zur gesamteidgenössischen Schuldiskussion jener Jahre⁶. In einem kurzen Ausblick sollen zuletzt die Folgen des Kulturkampfes für das erzieherische Engagement der Kongregationen in der Schweiz skizziert werden.

1 Überarbeitete Fassung des an der Studentagung in Weingarten, am 24. 9. 1994 gehaltenen Vortrages. Die Tagung stand unter dem Thema: Kulturkampf oder Kulturkämpfe? Staat, Gesellschaft, Kirche im 19. Jahrhundert.

2 Zu den Ursulinen s. *HELVETIA SACRA* VIII/1, Die Kongregationen in der Schweiz, 16.–18. Jahrhundert, Basel/Frankfurt a. M. 1994, 107–272.

3 Niederlassung in Estavayer-le-Lac FR 1750–1798, s. *HELVETIA SACRA* VIII/1 (wie Anm. 2), 285–323: Artikel *Frères des Ecoles chrétiennes*.

4 *HELVETIA SACRA* VIII/2, Die Kongregationen in der Schweiz, 19. und 20. Jahrhundert (in Vorbereitung).

5 Theodor SCHWEGLER, Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stans 1943, 303–309.

6 Grundlage der folgenden Ausführungen ist Peter STADLER, Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis, 1848–1888, Frauenfeld/Stuttgart 1984, siehe auch die Bewertung des Kulturkampfes als Modernisierungskrise in Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhun-

1. Die Lehrschwwesternfrage im bernischen Jura

Von einem Berner Jura spricht man erst seit 1815. Das Gebiet hatte im Ancien Régime zum Fürstbistum Basel gehört und war durch den Wiener Kongreß dem Kanton Bern zugeteilt worden. Die 40000 Katholiken des Jura gehörten nun einem Kanton mit überwiegend protestantischer Bevölkerung an, doch Bern hatte sich den Kongreßmächten gegenüber verpflichtet, die katholische Lehre in den jurassischen Gemeinden zu respektieren. Der 1866 ausbrechende Konflikt um die Lehrschwwestern im Berner Jura erscheint im geschichtlichen Zusammenhang als direkter Auftakt zum Kulturkampf⁷. In Pruntrut, Saint-Ursanne, Saignelégier und anderen jurassischen Gemeinden erteilten Ursulinen und französische Soeurs de la Charité als Primarlehrerinnen Unterricht. Die Berner Kantonsverfassung von 1846 betonte zwar das Prinzip der Unterrichtsfreiheit, doch verfügte sie zugleich, daß keine dem Kanton fremde Korporation oder Orden sich auf dem Staatsgebiete niederlassen oder hier Unterricht erteilen dürfe, außer mit Bewilligung des Großen Rates. Die Ursulinen von Pruntrut konnten zwar kaum als »dem Kanton fremde« Korporation angesehen werden, wohl aber die Soeurs de la Charité, die ihr Mutterhaus in Besançon hatten. Unter Berufung auf die Kantonsverfassung konnte somit jederzeit der Tätigkeit der ausländischen Schwestern ein Ende gesetzt werden.

Der eigentliche Kampf um das jurassische Volksschulwesen setzte unter dem freisinnigen Regierungsrat Johann Jakob Kummer (1828–1913)⁸ ein. Der bernische Erziehungsdirektor, gewesener reformierter Pfarrer, führte 1866 im Großen Rat aus: Im Jura seien geistliche Lehrschwwestern angestellt und staatlich unterstützt worden, ohne sich der gesetzlich vorgeschriebenen Bewerberprüfung unterzogen zu haben, ja sie hätten die Teilnahme an der Prüfung ostentativ verweigert. Die mit Lehrschwwestern besetzten Schulen würden »planlos und unpädagogisch« geleitet. Es sei als unwiderlegbar anzunehmen, »daß Individuen, welche einem Orden angehören und einer nicht kontrollierbaren Supérieure unbedingten Gehorsam schuldig sind, durch dieses Verhältnis verhindert werden, mit den Schulgesetzen in Einklang zu bleiben«⁹. Kummer stellte Antrag, daß den Schwestern die Lehrbefugnis entzogen werde. Am 5. März 1868 sanktionierte der Große Rat mit 134 gegen 50 Stimmen die Gesetzesvorlage, welche die Erteilung des Lehrerpatents an Ordensangehörige und deren Anstellung im Kanton Bern verbot. Bereits Patentierte mußten auf ihr Lehrdiplom verzichten, sobald sie einer Kongregation beitraten¹⁰.

Die Debatte löste unerwartet starke Emotionen aus, wobei der Pruntruter Advokat Casimir Folletête (1833–1900)¹¹ den Standpunkt der Schwestern verteidigte. In den betroffenen Gebieten wurden Petitionen gesammelt, deren Zahl alles übertraf, was bisher im Jura zusammengebracht worden war. Achtzehn jurassische Großräte mit Folletête an der Spitze rekurrten gegen den Entscheid Berns, der die Glaubens- und die Lehrfreiheit einschränke. Doch der Bundesrat lehnte den Rekurs als unerheblich ab. Hinter dem verfassungsrechtlichen

dert, Zürich 1989, 224–236. Zu den sozialgeschichtlichen Aspekten der Schulfrage ist Thomas WIDMER, *Die Schweiz in der Wachstumskrise der 1880er Jahre*, Zürich 1992, 283–374, beizuziehen.

7 STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 6), 206–210.

8 Bernischer Regierungsrat 1862–1873, s. HISTORISCH-BIOGRAPHISCHES LEXIKON DER SCHWEIZ, 7 Bde. und Suppl., Neuenburg 1921–1934, hier Bd. 4, 566.

9 Zitat bei STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 6), 207.

10 Werner HUMBEL, *Der Kirchenkonflikt oder »Kulturkampf« im Berner Jura 1873 bis 1878. Unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche seit der Vereinigungsurkunde von 1815*, Bern/Frankfurt a. M. 1981, 47f.

11 Mitglied des Berner Großen Rates 1866–1900, Nationalrat 1895–1900, s. Erich GRUNER, Karl FREI u. a., *Die Schweizerische Bundesversammlung, 1848–1920*, Bd. 1, Biographien, Bern 1966, 162.

Gegensatz standen unterschiedliche Erziehungsprinzipien, die den Kanton und bald auch die eidgenössischen Räte polarisierten¹².

Im August 1872 schickte der Statthalter in Pruntrut, Joachim Froté († 1879), der Berner Regierung auf deren Verlangen die Statuten der Ursulinen zu. Im Begleitbrief bezeichnete Froté die Oberin der Gemeinschaft als Korporal eines Regiments, das eingesetzt werde, um das Volk zu bekämpfen und zu verdummen. Den Bataillonskommandanten sah er im Bischof in Solothurn, den Obersten dieser Truppe in Rom. Der Statthalter wies auch gleich auf die Möglichkeit hin, das in der Bundesverfassung ausgesprochene Verbot der Jesuiten und der ihnen affilierten Gesellschaften auf diese Kongregation anzuwenden¹³.

Der Kulturkampf steuerte damals in der Schweiz seinem ersten Höhepunkt zu. Der Entscheid des Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit des Papstes lieferte auch hier manchen katholischen Liberalen den Anlaß, sich von Rom abzulösen¹⁴. In Bern bildete sich 1871 ein »Verein freisinniger Katholiken«, der von der Regierung stark unterstützt wurde. Als der Bischof von Basel, Eugen Lachat (1863–1884), pflichtgemäß die Beschlüsse des Konzils verkündete, erklärten Bern und vier andere Diözesenstände ihn im Januar 1873 für abgesetzt. Lachat mußte seine Residenz in Solothurn verlassen und nahm im Kanton Luzern Asyl¹⁵. Die Berner Regierung wies die katholischen Geistlichen an, jeden Verkehr mit dem abgesetzten Bischof abzubrechen. Gegen diese Verordnung wie gegen den Absetzungsbeschluß selber protestierten 97 jurassische Geistliche, worauf die Regierung sie vom Amt suspendierte. Im September 1873 bestätigte das Berner Appellationsgericht die Absetzung der im aktiven Kirchendienst tätigen Geistlichen. Für die so freigewordenen Pfarreien wurden zumeist ausländische Kleriker angeworben, die sich im Gefolge des Vatikanischen Konzils von Rom getrennt hatten. Gleichzeitig mit der Einsetzung dieser Geistlichen im Jura ergriff Bern neue Maßnahmen gegen die Lehrswestern.

Die Berner Regierung beschloß am 30. Dezember 1873, die Aufhebung des Ursulinenkonvents in Pruntrut anzuordnen. Diesen Schritt vertrat Regierungsrat Wilhelm Teuscher (1834–1903), ein Radikaler, am entschiedensten. Er begründete ihn im Großen Rat damit, »daß diese Lehrswestern neben den abgesetzten Pfarrern das hauptsächlichste Element der Unruhestiftung im Jura sind. Sie haben es namentlich darauf abgesehen, die Kinder zu fanatisieren, welche sie zu den abgesetzten Pfarrern in den Gottesdienst und namentlich in die Christenlehre führen, indem sie ihnen einschärfen, keinen Verkehr mit den neuen Pfarrern zu haben«¹⁶. Der bernische Kirchendirektor sah in den Schwestern wie in den abgesetzten

12 Roland RUFFIEUX und Bernard PRONGUE, *Les pétitions du Jura au canton de Berne durant le XIX^e siècle*, Fribourg 1972, 96–99. – Heidi BORNER, *Zwischen Sonderbund und Kulturkampf. Zur Lage der Besiegten im Bundesstaat von 1848* (Luzerner historische Veröffentlichungen 11), Luzern/Stuttgart 1981, 185–187.

13 HUMBEL, *Kirchenkonflikt* (wie Anm. 10), 229. Artikel 58 der Bundesverfassung von 1848 lautete: Der Orden der Jesuiten und die ihm affilierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, cf. William E. RAPPARD, *Die Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft 1848–1948*, Zürich 1948, 296–299, 472.

14 Zur Organisierung der christkatholischen Kirche in der Schweiz s. Victor CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft*, Zürich/Köln 1969, 70–81.

15 HISTORISCH-BIOGRAPHISCHES LEXIKON (wie Anm. 8), Bd. 4, 1927, 563–566: Kulturkampf in der Schweiz (Albert BÜCHI). – HELVETIA SACRA I/1, 1972, 395–398: Eugène Lachat (Johann B. VILLIGER). – STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 6), 381–431.

16 Zitat bei HUMBEL, *Kirchenkonflikt* (wie Anm. 10), 230. Als Regierungsrat leitete Teuscher 1871–1878 die Direktion für Kirchen-, Justiz- und Polizeiwesen, Regierungspräsident 1876, Nationalrat 1872–1881, s. GRUNER, FREI u. a., *Bundesversammlung* (wie Anm. 11), 239.

Geistlichen ein Hindernis gegen die Entwicklung einer staatlichen katholischen Kirche im Jura – ein Hindernis, das es so rasch als möglich zu beseitigen galt¹⁷.

Mitte Februar 1874 verlangte die Berner Regierung die sofortige Auflösung des Konvents der Ursulinen in Pruntrut und die Schließung ihres Schulgebäudes. Drei Wochen später zogen die Ursulinen nach Maîche (Dep. Doubs), wo sie im Schloß des Grafen Charles de Montalembert (1810–1870) bei dessen Witwe provisorisch Aufnahme fanden. In Pruntrut verwandten sich Xavier Kohler (1823–1891)¹⁸ und seine Tochter dafür, die ehemalige Schule der Ursulinen als freie Schule aufrechtzuerhalten¹⁹.

Die Soeurs de la Charité in Saint-Ursanne wurden Ende Mai 1874 zur Aufhebung ihres Konvents und zur finanziellen Liquidation aufgefordert. Sie verließen den Ort im März 1875 und zogen nach Seloncourt im Erzbistum Besançon²⁰.

Mit welcher Argumentation begründete die Berner Regierung ihr Vorgehen gegen die Schwestern, und sind die vorgebrachten Argumente historisch haltbar? Von den vorgebrachten Vorwürfen erscheint jener, daß sich die Schwestern als speziell schlechte oder ungeeignete Primarlehrerinnen erwiesen hätten, als der willkürlichste. Gegen seine Stichhaltigkeit spricht meines Erachtens die Zahl der bei den Petitionen zugunsten der Schwestern eingegangenen Unterschriften. Historisch falsch und daher nicht vertretbar ist die von der Berner Regierung behauptete Affiliation der Ursulinen zur Gesellschaft Jesu²¹. Die Affiliation zu den Jesuiten war nicht mehr als ein Schlagwort. In Wirklichkeit ging es den radikalen Vertretern in der Berner Regierung nur um eines: sie sahen in den Kongregationen einen Hauptherd ultramontaner Agitation. Dieser Überzeugung kann man ein Stück weit folgen, auch wenn Casimir Folletête 1874 einwandte, daß kein einziges Aktenstück die Teilnahme der Lehrschwestern an den Unruhen im Jura beweise. Doch zweifellos hielten die Lehrschwestern zu den verfolgten jurassischen Geistlichen und übten in ihrer Umgebung einen römisch-katholischen Einfluß aus. Den Berner Politikern, die den Fortschritt nach freisinnigen Maßstäben beurteilten, war dies Grund genug, um den Schwestern die öffentlichen Schulen zu entziehen²².

2. Schulbrüder und Lehrschwestern in Genf

Im Kanton Genf befand sich der Katholizismus in den 1860er Jahren in vollem Aufschwung. Industrialisierung, Zuwanderung und konfessionelle Durchmischung kennzeichneten die damalige Entwicklung des Kantons. Die Regierung, ob konservativ oder liberal, war auf die Unterstützung katholischer Wählerkreise angewiesen. Die numerische Stärke der Katholiken verbürgte freilich nicht zwangsläufig politisches Gewicht. Seit 1868 schlug die Stimmung vielmehr zuungunsten der Katholiken und des Weihbischofs in Genf, Gaspard Mermillod

17 Die »Bernische Katholische Kirche« wurde 1874 gegründet und schloß sich 1877 der inzwischen vom Bundesrat und von mehreren Kantonen anerkannten christkatholischen Kirche der Schweiz an, s. HISTORISCH-BIOGRAPHISCHES LEXIKON (wie Anm. 8), Bd. 2, 164f.

18 Mitglied des bernischen Großen Rates 1864, Historiker und Schriftsteller, ebd., 4, 526f.

19 Louis VAUTREY, *Histoire de la persécution religieuse dans le Jura bernois, 1873–1875*, Bd. 2, Paris, o. J., 126–148. – HELVETIA SACRA VIII/1 (wie Anm. 2), 140–161: Artikel Ursulines de Porrentruy (Marie-Anne HEIMO), bes. 144f.

20 VAUTREY, *Histoire* (wie Anm. 19), 148–163. – HUMBEL, *Kirchenkonflikt* (wie Anm. 10), 230f.

21 Die Ursulinengemeinschaft der Anne de Xaintonge ist seit ihren Anfängen ein selbständiges Institut gewesen, auch wenn im Ancien Régime und zwischen 1814 und 1848 meistens Jesuiten das Amt des Beichtvaters bei den Schwestern ausgeübt hatten. Zum Begriff der Affiliation s. Franz BÖLSTERLI, *Die rechtliche Stellung der Klöster und Kongregationen in Bund und Kantonen, Einsiedeln* 1913, 116–119. – Ulrich LAMPERT, *Kirche und Staat in der Schweiz*, Bd. 2, Freiburg/Schweiz–Leipzig 1938, 429–432.

22 HUMBEL, *Kirchenkonflikt* (wie Anm. 10), 231–236.

(1824–1892)²³, um. Die Großratswahlen im November 1870 brachten einen erdrutschartigen Sieg der radikalen Partei. An die Spitze der neuen Regierung trat Antoine Carteret (1813–1889)²⁴, der eigentliche Protagonist des Antiklerikalismus unter den Radikalen. Seiner Partei kam zugute, daß sich viele Arbeiter hinter den Radikalismus stellten. Den Ultramontanismus haßte Carteret »wie eine Krankheit«²⁵.

Der neue Regierungschef konzentrierte den Angriff bald auf den Punkt, der ihm am aussichtsreichsten erschien, die religiösen Kongregationen. Eine konstitutionelle Handhabe bot Artikel 14 der Genfer Verfassung von 1847, der die Niederlassung von geistlichen Korporationen von der Zustimmung des Großen Rates abhängig machte. Die Gewährung der Niederlassung, bisher im Sinne der Vereinsfreiheit sehr wohlwollend gehandhabt, galt als jederzeit widerrufbar. Eine Statistik von 1869 zählte folgende Niederlassungen von Kongregationen auf: in Genf drei Häuser (darunter zwei Schulen) der Vinzentinerinnen und drei Schulen der Schulbrüder; in Carouge ein Haus der Vinzentinerinnen, ein Pensionat der Fidèles Compagnes de Jésus (mit 38 Schwestern) und ein Altersheim der Petites Soeurs des Pauvres; weitere Niederlassungen und Schulen der Vinzentinerinnen in Le Grand-Saconnex, Chêne-Bourg und Versoix; eine Niederlassung der Lazaristen in Le Grand-Saconnex; schließlich seit 1867 ein Karmelitinnenkonvent in Sierne. Insgesamt wirkten damals im Kanton Genf 126 Mitglieder von Kongregationen²⁶.

Im Februar 1872 verabschiedete der Große Rat ein Gesetz, das alle religiösen Kongregationen der Zulassung durch die Regierung unterwarf²⁷. Als erste Kampfmaßnahme verweigerte die Regierung den 15 in Genf wirkenden Schulbrüdern die Aufenthaltserlaubnis. Den Vinzentinerinnen und den Petites Soeurs des Pauvres wurde sie noch zugestanden. Was den Konflikt um die Schulbrüder und die im Unterricht tätigen Schwestern noch verschärfte, war der persönliche Gegensatz zwischen Mermillod und Carteret, der sich dahinter auftrat. Weihbischof Mermillod hatte den Kongregationen zunächst verbieten wollen, um ihre Genehmigung nachzusuchen. Seinem Rat folgend hatten die Schulbrüder nur individuelle Schreiben an die Regierung gerichtet, worin sie darum baten, ihren Lehrerberuf als Privatpersonen in Genf ausüben zu dürfen. Dies wurde von der Regierung jedoch abgelehnt²⁸.

Die Ausweisung der Schulbrüder wurde bald von der Streitfrage um den Status Mermillods überschattet. Der Staatsrat setzte im September 1872 Mermillod als Pfarrer von Genf ab. Der Bischof von Lausanne und Genf, Etienne Marilley (1846–1879)²⁹, verzichtete seinerseits nun definitiv auf die geistliche Verwaltung der Genfer Katholiken, und Pius IX. ernannte im Januar 1873 Mermillod zum Apostolischen Vikar für den Kanton Genf. Doch der Bundesrat war nicht gewillt, eine Veränderung der Diözesangrenzen ohne sein Mitwirken und die Einwilligung der Kantonsregierung hinzunehmen. Als Mermillod der Aufforderung, sein Amt als Apostolischer Vikar niederzulegen, nicht Folge leistete, wurde er im Februar 1873 aus der Schweiz ausgewiesen³⁰.

23 Bischof von Lausanne und Genf 1883–1891, Kardinal 1890, s. *HELVETIA SACRA* I/4, 1988, 179–183.

24 Staatsrat 1851–1853 und 1870–1889, Nationalrat 1869–1878 und 1881–1889, s. GRUNER, FREI u. a., Bundesversammlung (wie Anm. 11), 935–937.

25 Charakterisierung der politischen Parteien in Genf ebd., 927–929. – STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 260–262.

26 William MARTIN, *La situation du catholicisme à Genève 1815–1907. Etude de droit et d'histoire*, Paris/Lausanne 1909, 123f.

27 Marc PREIFFER, *Der Kulturkampf in Genf (1864–1873)*, mit besonderer Berücksichtigung der Ausweisung von Bischof Mermillod, Diss. Zürich 1970, 87–93.

28 STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 262f. – *HELVETIA SACRA* VIII/1 (wie Anm. 2), 316–319.

29 *HELVETIA SACRA* I/4, 1988, 174–177.

30 Ebd., 180f.

Die kirchenpolitische Krise in Genf und die Ausweisung von Bischof Mermillod verliehen der Regierung Carteret ein deutlich kulturkämpferisches Profil. Das radikale Kirchengesetz von 1873 realisierte die Wahl der Pfarrer und Vikare durch das Volk. Zwar boykottierte die Mehrzahl der Katholiken die Wahl, doch bildete sich in Genf eine Gruppe von Christkatholiken, die den ehemaligen Karmeliter Hyacinthe Loyson an ihre Spitze berief. Fernziel der Genfer Regierung war es, die römisch-katholische Geistlichkeit durch einen liberalen, christkatholischen Klerus zu ersetzen. Im Kampf der beiden katholischen Konfessionen um die kirchlichen Gebäude obsiegte vorerst die christkatholische Kirche³¹.

Was den 1872 auf Zusehen hin tolerierten Frauenkongregationen Respekt verschaffte, war ihre Tätigkeit im Krankendienst und in der Altersbetreuung. Angesichts der konfessionspolitischen Verhärtung konnten sie trotzdem nicht mehr länger im Kanton Genf bleiben. Großrat Marc Hérédier (1840–1919)³² konzentrierte 1875 seinen Angriff auf die Vinzentinerinnen. Carteret unterstrich rhetorisch die Bedeutung der Schwestern als Instrumente der Meinungsbeeinflussung und stellte sie als »Ergänzung des Beichtstuhls« hin. Ein Paradeargument bot der ausländische Charakter der religiösen Niederlassungen, denn die meisten Schwestern stammten aus Frankreich. Damit waren die Weichen gestellt, auch wenn unerwartet einige Ärzte und reformierte Damen der oberen Gesellschaftsschicht öffentlich ihre Sympathie für die Schwestern bekundeten. Im August 1875 passierte das Gesetz, welches die Vinzentinerinnen, die *Sœurs de la Charité* und die *Petites Sœurs des Pauvres* aus dem Kanton Genf auswies. Die *Fidèles Compagnes de Jésus* in Carouge verloren wenig später ihre Lehr- und Aufenthaltsbewilligung (1. September 1875). Das Gesetz beauftragte den Staatsrat mit der provisorischen Administration der Güter dieser Kongregationen³³.

3. Die Lehrschwesternfrage vor den eidgenössischen Räten

Im Juni 1870 hatte der schweizerische Bundesrat, von den Kammern dazu aufgefordert, einen Entwurf zur Revision der Bundesverfassung vorgelegt³⁴. Unter den konfessionspolitischen Schwerpunkten des Entwurfs beschäftigte vor allem der geplante neue Schulartikel die Ratsgremien. Er auferlegte den Kantonen die Pflicht, »für obligatorischen und unentgeltlichen Primarunterricht« zu sorgen und bestimmte in einem weiteren Absatz: »Der Bund kann über das Minimum der Anforderung an die Primarschule gesetzliche Bestimmungen erlassen«. Den Radikalen ging der Artikel zu wenig weit. Sie forderten, daß der konfessionelle Unterricht von den öffentlichen Schulen ausgeschlossen werde. Damit visierten sie nicht nur den Religionsunterricht, sondern auch die schulpädagogische Tätigkeit von Ordensmitgliedern an. Der Genfer Carteret wollte in seinem Votum die religiösen Orden nicht nur vom öffentlichen Unterricht, sondern – um ein Ausweichen auf Privatschulen zu verhindern – überhaupt von jeder Lehrtätigkeit ausgeschlossen sehen. Die Konservativen andererseits hielten aus föderalistischer Überzeugung daran fest, daß der Elementarunterricht Sache der Kantone sei. Sie erhoben

31 HISTORISCH-BIOGRAPHISCHES LEXIKON (wie Anm. 8), Bd. 3, 456f. – STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 431–457.

32 Staatsrat 1875–1883, s. GRUNER, FREI u. a., Bundesversammlung (wie Anm. 11), 953f.

33 Charles WOESTE, *Histoire du Kulturkampf en Suisse* (1871–1886), Bruxelles/Genève 1887, 118–120. – STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 453f. – HELVETIA SACRA VIII/2 (wie Anm. 4) Artikel Filles de la Charité de Saint-Vincent de Paul, Sœurs de la Charité de Sainte-Jeanne-Antide Thouret, Petites Sœurs des Pauvres und Fidèles Compagnes de Jésus.

34 Zur Verfassungsrevision von 1871/72 s. Thomas HOLNSTEIN, Die konfessionellen Artikel und der Schulartikel der schweizerischen Bundesverfassung, Olten 1931, 12–136.

Widerstand gegen Bundeskompetenzen auf dem Gebiet des Primarschulwesens und wurden darin zum Teil von gemäßigten Liberalen unterstützt³⁵.

Die Debatten des National- und des Ständerats mündeten in einen Kompromiß. Obligatorium und Unentgeltlichkeit des Primarunterrichtes, auch das Recht des Bundes zum Erlass gesetzlicher Minimalbestimmungen setzten sich durch. Konfessionelle Vorbehalte wie den Ausschluß der Ordensangehörigen vom Unterricht ließ man hingegen fallen. Als der Revisionsentwurf im Mai 1872 vor das Volk kam, scheiterte die Vorlage an der gemeinsamen Ablehnung der katholischen und der welschschweizerischen Kantone. Trotzdem wurde bald klar, daß man nur einen Vorentscheid hinter sich gebracht hatte³⁶.

Bei der Wiederaufnahme der Bundesrevision in den Jahren 1873/74³⁷ gab erneut der Schulartikel zu reden. In der nationalrätlichen Kommission saß Segesser³⁸ neben Radikalen wie Jolissaint³⁹, Carteret und Anderwert⁴⁰. Trotz Gegenvorstellungen setzte sich der Antrag Anderwerts durch, daß der Primarunterricht »Personen, welche einem geistlichen Orden angehören, nicht übertragen werden dürfe«. Angesichts dieses Votums mußten insbesondere die Lehrschwestern, deren Tätigkeit dank der Kongregationen von Menzingen und Ingenbohl gerade in der Innerschweiz prosperierte, als gefährdet gelten. Im Zusammenhang mit dem Schulartikel ist es interessant zu sehen, wie die Kommission die konfessionellen Artikel des Verfassungsentwurfs beurteilte. Im wesentlichen genehmigte sie diese nach den Wünschen der Radikalen. Der Kloster- und Ordensartikel des Verfassungsentwurfs verbot die Errichtung neuer wie die Wiederherstellung aufgehobener Klöster und religiöser Orden; er verbot ferner den bestehenden Klöstern die Novizenaufnahme. Den Anträgen der nationalrätlichen Kommission schloß sich jene des Ständerates weitgehend an, strich jedoch die den Klöstern auferlegte Novizensperre⁴¹.

Die Debatte über den Schulartikel beschäftigte den Nationalrat im November 1873. Ihr wesentliches Ergebnis war, daß man auf die Ausschließung der Ordensangehörigen vom Primarunterricht verzichtete. Die Bestimmung, der den Kantonen übertragene Primarunterricht müsse »ausschließlich unter staatlicher Leitung« stehen, schien eine hinreichende Sicherung gegen geistliche Einflußnahme zu bieten. Bundesrat Emil Welti (1825–1899)⁴² brachte im Ständerat die Vorschriftspflicht des Bundes auf eine geschickte und wendige Formel: »Gegen Kantone, welche dieser Verpflichtung« – zu obligatorischem und unentgeltlichem Primarunterricht unter staatlicher Aufsicht – »nicht nachkommen, wird der Bund die nötigen Verfü-

35 STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 242, 251 f.

36 Ebd., 257.

37 HOLENSTEIN, Die konfessionellen Artikel (wie Anm. 34), 137–271.

38 Philipp Anton von Segesser (1817–1888), führende Persönlichkeit der luzernischen und schweizerischen Konservativen, Luzerner Regierungsrat 1863–1867 und 1871–1888, Nationalrat 1848–1888, s. GRUNER, FREI u. a., Bundesversammlung (wie Anm. 11), 277–279.

39 Pierre Jolissaint (1830–1896), Mitglied des Berner Großen Rates 1864–1866 und 1873–1878, Regierungsrat 1866–1873, Nationalrat 1869–1878 und 1884–1896, ebd., 180 f.

40 Fridolin Anderwert (1828–1880), Thurgauer Regierungsrat 1869–1874, Nationalrat 1863–1874, Bundesrat 1875–1880, ebd., 692 f. – Urs ALTERMATT, Die Schweizer Bundesräte. Ein biographisches Lexikon, Zürich 1991, 207–211 (Roger BLUM).

41 Eine Verschärfung erfuhr Artikel 51, der Jesuitenartikel, der Bundesverfassung von 1874: Den Jesuiten »ist ... jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt«. Zu Artikel 51 und Artikel 52, dem Klosterartikel, s. LAMPERT, Kirche und Staat (wie Anm. 21), 407–435. In der Abstimmung vom 20. 5. 1973 sanktionierte das Schweizer Volk die Beseitigung der konfessionellen Ausnahmeartikel, ALTERMATT, Katholizismus (wie Anm. 6), 168, 388.

42 Aargauer Regierungsrat 1856–1866, Bundesrat 1866–1891, s. GRUNER, FREI u. a., Bundesversammlung (wie Anm. 11), 683 f. – ALTERMATT, Schweizer Bundesräte (wie Anm. 40), 178–183 (Heinrich STAEHELIN).

gungen treffen.« Diese Schlaglichter auf die Diskussionen zeigen, daß die Totalrevision der Bundesverfassung trotz Kulturkampf auch im Zeichen des Kompromisses stand. Die Verfassungsrevision ist im April 1874 mit einem eindrücklichen Volksmehr angenommen worden⁴³.

In den folgenden Jahren bildete Artikel 27 der Bundesverfassung⁴⁴ immer wieder einen Stein des Anstoßes. Es war einerseits ein Kompromißartikel, der den Kantonen breiten Spielraum überließ. Andererseits schien klar, daß öffentliche Schulen konfessionellen Charakters durch den Artikel nicht gedeckt werden sollten. In diesem Sinn entschieden der Bundesrat und die Bundesversammlung verschiedene Schulstreitigkeiten, darunter die Frage nach der Zulassung der Lehrschwestern im öffentlichen Schuldienst.

Die in Menzingen und Ingenbohl ausgebildeten Lehrschwestern⁴⁵ bekamen damals im Primarschulwesen der katholischen Schweiz immer größere Bedeutung. Rund 240 Schulen wurden um 1880 von Lehrschwestern geleitet; über 210 Schulen in den Kantonen der Innerschweiz, dazu in Graubünden 20 Schulen, in St. Gallen und Appenzell-Innerrhoden je vier Schulen. Die Schwestern galten als zuverlässig, didaktisch geschickt und waren überdies besoldungsmäßig weniger teuer als die männlichen Lehrer. Trotzdem gab es auch aus katholischen Kantonen Rekurse von freisinnigen Bürgern gegen die Berufung von Lehrschwestern. Die Rede ist von den beiden Luzerner Gemeinden Ruswil und Buttisholz, wo ein Teil der Bürger gegen die geplante Anstellung von Lehrschwestern rekurrierte. Bei beiden Rekursen fiel der Entscheid des Bundesrates zugunsten der Schwestern aus. Ein neuerlicher Rekurs trug den Streit an die Bundesversammlung weiter. Die Diskussion weitete sich nun ins Prinzipielle und begann Leitartikel zu füllen. Im April 1881 fand in der Bundesversammlung die Debatte über die Lehrschwestern statt. In einer weit ausholenden Rede suchte Segesser, das von den Gegnern formulierte Ideal einer konfessionslosen Schule ins Absurde zu führen⁴⁶. Der Diskussionspunkt Lehrschwestern mobilisierte vor allem das radikal-demokratische Lager und brachte diesem einen deutlichen Stimmengewinn. In den Nationalratswahlen vom Oktober 1881 gelang es der radikalen Linken, ihren Kulturkampfparolen erneut zum Durchbruch zu verhelfen⁴⁷.

Eine Motion lud 1882 den Bundesrat zu abschließendem Bericht und Antrag in der Lehrschwesternfrage ein. Bundesrat Carl Schenk (1823–1895)⁴⁸, seit 1879 erneut Vorsteher des Departements des Innern, neigte einer Grundsatzlösung im Sinne der Radikalen zu. Diese forderten den Ausschluß der Lehrschwestern und Ordenspersonen aus den öffentlichen Schulen und postulierten zwei Ausführungsgesetze zum Artikel 27: das eine definierte die ausschließlich staatliche Leitung der Primarschulen und richtete sich gegen konfessionelle Einflußnahme; das andere betraf die allgemeine Schulpflicht, die Unentgeltlichkeit und die Bedingung eines genügenden Primarunterrichts. Das von Bundesrat Schenk ausgearbeitete schulpolitische Programm stieß bei den Konservativen auf unerwartet starken Widerstand⁴⁹.

43 STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 326–329, 333.

44 Wortlaut und juristische Auslegung in LAMPERT, Kirche und Staat (wie Anm. 21), 455–475.

45 S. HELVETIA SACRA VIII/2 (wie Anm. 4) Artikel Menzinger Schwestern und Artikel Ingenbohler Schwestern.

46 Die Rede ist abgedruckt in Anton Philipp von SEGESSER, Fünfundvierzig Jahre im Luzernischen Staatsdienst. Erinnerungen und Akten aus dem kantonalen Leben, 1841–1887, Bern 1887, 607–624. – Zum Lehrschwesternstreit s. Johannes MÖSCH, Der Schulvogt. Der Kampf für und gegen ein eidgenössisches, zentralistisches Primarschulgesetz 1882, Olten 1962, 23–39.

47 STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 564–571.

48 Berner Regierungsrat 1855–1861, Bundesrat 1863–1895, s. GRUNER, FREI u. a., Bundesversammlung (wie Anm. 11), 220f. – ALTERMATT, Schweizer Bundesräte (wie Anm. 40), 168–173 (Hermann BÖSCHENSTEIN).

49 HOLENSTEIN, Die konfessionellen Artikel (wie Anm. 34), 271–275. – STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 571–580.

Die »Schweizerische Kirchen-Zeitung« bezeichnete das Schenk'sche Programm schlicht als Kriegsplan gegen die Eidgenossen römisch-katholischer und gläubig-protestantischer Konfession⁵⁰. Föderalisten und Konservative wehrten sich gegen das Vorhaben, daß für die Auswertung der pädagogischen Rekrutenprüfungen die Stelle eines eidgenössischen Schulsekretärs geschaffen werde. Aus dem geplanten Schulsekretär machten sie – propagandistisch geschickt – einen »Schulvogt«. Dem Referendum, das föderalistische und konservative Gruppierungen gegen den »Schulvogt« ergriffen, war ein sensationeller Erfolg beschieden. Am 26. November 1882 – dem Kirchenfest des hl. Konstanzer Bischofs Konrad – fand die Volksabstimmung statt. Die umkämpfte Vorlage wurde mit 318139 Nein gegen rund 172000 Ja überdeutlich verworfen. Nur drei Kantone und ein Halbkanton stimmten ihr zu: Solothurn, Thurgau, Neuenburg und Basel-Stadt. Auch wenn die Abstimmung am Konraditag das Ende des Kulturkampfes auf eidgenössischer Ebene ankündigte, blieben weitere Kleinkriege nicht aus. Bezeichnenderweise stand im Kanton Basel-Stadt eine letzte Schlacht den Schulbrüdern und Lehrschwestern erst noch bevor.

4. Aufhebung der katholischen Schule in Basel

In Basel befanden sich die Katholiken während des 19. Jahrhunderts in einer typischen Diasporasituation. Um 1870 zählte der Kanton Basel-Stadt rund 47000 Einwohner; die rund 12300 Katholiken machten damals etwa 25 Prozent der Gesamtbevölkerung aus. Ihre Zugehörigkeit zur neuen Diözese Basel war zwar rechtlich noch nicht geregelt, jedoch faktisch stillschweigend von der Regierung anerkannt⁵¹. In Basel gab es eine prosperierende, ganz aus privaten Mitteln finanzierte katholische Schule, deren Oberleitung dem amtierenden Pfarrer der Katholiken zustand. Pfarrer Sebastian von Büren⁵² holte 1839 die ersten Lehrschwestern und 1855 die Marienbrüder oder Marianisten nach Basel. Nach einer amtlichen Aufnahme von 1874 waren elf Soeurs de la Providence in der katholischen Schule tätig, neun aus dem Elsaß, eine aus Basel und eine aus Dornach⁵³. Die Kommunität der Marianisten stieg von anfänglich zwei auf 18 Mitglieder (1884) an⁵⁴. Im Schuljahr 1883/84 besuchten etwa 1500 Kinder – unter der Leitung von 38 Ordensleuten – die private Knaben- und Mädchenschule der römisch-katholischen Gemeinde⁵⁵.

Die Bundesrevision von 1874 hatte das Ende des baslerischen Ancien Régime gebracht. Die Revision der Kantonsverfassung wurde von den Radikalen, unter ihrem Führer Wilhelm Klein (1825–1887), tatkräftig vorangetrieben. Klein gehörte dem Großen Rat wie dem Nationalrat an⁵⁶. Als Lehrer wie als Redaktor des »Schweizerischen Volksfreundes« verstand er seine politische Mission in erster Linie pädagogisch. In den Schulen sah er das einzigartige

50 Schweizerische Kirchen-Zeitung vom 6. 5. 1882.

51 Zum Folgenden s. STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 522–530.

52 Von Flumenthal SO, Vikar, seit 1822 Pfarrer in Basel, gestorben am 17. 12. 1857, s. Alois KOCHER, Die katholische Schule zu Basel von den Anfängen bis zur Aufhebung 1884, in Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 75, 1975, 121–219, hier 129, 150.

53 Daniel KÜNSTLE, Im Vertrauen auf die Vorsehung. 150 Jahre Lindbergschwestern in Basel, Basel 1993, 8–11. – KOCHER, Die katholische Schule (wie Anm. 52), 137–141, 172. – HELVETIA SACRA VIII/2 (wie Anm. 4) Artikel Schwestern von der Vorsehung (Mutterhaus Portieux F).

54 KOCHER, Die katholische Schule (wie Anm. 52), 142–146, 214. – HELVETIA SACRA VIII/2 (wie Anm. 4) Artikel Marianisten.

55 Ebd., 180, 186.

56 Mitglied des Basler Großen Rates 1850–1875 und 1878–1881, Mitglied des Kleinen Rates 1867–1872, Regierungsrat 1875–1878 (Erziehungswesen) und 1881–1887, Nationalrat 1863–1878 und 1881–1887, s. GRUNER, FREI u. a., Bundesversammlung (wie Anm. 11), 453f.

Mittel, Standesschranken und Aufstiegsbarrieren zu überwinden. Bei der Erneuerung der Kantonsverfassung im Jahre 1875 setzte sich in kirchen- und schulpolitischer Hinsicht die radikale Konzeption Wilhelm Kleins durch.

Von 1875 bis 1905 bildeten mit einem kurzen Unterbruch die Radikalen – später nannte man sie die »Freisinnigen« – in Basel die regierende Mehrheit⁵⁷. Wiederholt erhoben sie die Forderung nach Ausschluß der Ordenspersonen aus der öffentlichen Schule und nach ausschließlich staatlicher Leitung. Bei der Abstimmung über den »eidgenössischen Schulvogt« wich Basel-Stadt vom gesamtschweizerischen Willensentscheid ab, für die Regierung war dies ein Testfall. Ein Radikaler, Johann Jacob Burckhardt (1836–1890), war damals Erziehungsdirektor und Präsident der Inspektion der Primarschulen⁵⁸. In einem Gutachten vom Juli 1882 verneinte Burckhardt die Existenzberechtigung der katholischen Schule. Seine Kritik gipfelte in dem Satz, »daß die katholische Schule, solange sie unter der direkten Oberleitung des Pfarrers, von Lehrbrüdern und Lehrschwestern geleitet wird, ... im Widerspruch mit der Vorschrift des Artikels 27 der Bundesverfassung steht«⁵⁹. Die Regierung zielte nicht auf ein direktes Verbot der Schule. Sie drang vielmehr auf weltliche Leitung unter Beseitigung der Kongregationen wie auf betriebliche Verbesserungen. So wollte es der entsprechende Gesetzesentwurf⁶⁰.

Die Diskussion im Großen Rat dauerte mehrere Tage, vom 28. Januar bis zum 5. Februar 1884⁶¹. Sie kann als letzte der großen Kulturkampfdebatten in der Schweiz bezeichnet werden. Das Blatt Wilhelm Kleins, der »Schweizerische Volksfreund« vom 27. 1. 1884, beschwor: »Wozu hätten wir in der Schweiz die Errichtung der Klöster verboten und die Jesuiten verjagt, wenn wir doch ruhig zusehen wollten, daß die Handlanger an dem Bau weiter arbeiten, von welchem wir die Gesellen verscheucht haben?«⁶² Erziehungsdirektor Burckhardt sprach in der Großratsdebatte während beinahe drei Stunden. Paul Speiser (1846–1935), der frühere konservative Erziehungsdirektor⁶³, und der Historiker Wilhelm Vischer (1833–1886) plädierten für Toleranz. Beide wiesen auf die katholischen Kantone hin, »wo sich die Protestanten frei entfalten können und eigene Schulen besitzen«⁶⁴. Der Große Rat stimmte schließlich der Ausweisung der Ordensmitglieder mit 66 gegen 50 Stimmen zu; er beschloß zugleich einstimmig, die endgültige Entscheidung dem Volk anheimzustellen. Das Plebiszit fand am 24. Februar 1884, nach kurzem und heftigem Abstimmungskampf statt. Mit 4479 Ja gegen 2910 Nein bestätigte das Volk, unter der hohen Stimmbeteiligung von 82 Prozent, den Vorentscheid des Parlaments. Mit Ausnahme einer Landgemeinde (Bettingen) sprachen sich alle Quartiere gegen den Fortbestand der katholischen Schule in ihrer bisherigen Form aus. Während die Marianisten ihre Niederlassung in Basel aufgaben, blieben die Soeurs de la Providence weiterhin in caritative

57 René TEUTEBERG, *Basler Geschichte*, Basel 1986, 335–347.

58 Mitglied des Großen Rates 1868–1881 und 1887–1889, Regierungsrat 1881–1887 (Erziehungsdepartement), s. HISTORISCH-BIOGRAPHISCHES LEXIKON (wie Anm. 8), Bd. 2, 455. – KOCHER, *Die katholische Schule* (wie Anm. 52), 219.

59 Zitiert bei STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 6), 528.

60 Der Gesetzesentwurf lautete: »Personen beiderlei Geschlechts, welche religiösen Orden oder Kongregationen angehören, ist die Leitung von Schulen oder Erziehungsanstalten, sowie die Lehrtätigkeit an solchen untersagt.« Diese Bestimmung ging in die noch heute gültige basel-städtische Kantonsverfassung von 1889 über. Kantonsblatt Basel-Stadt 1884, 1. Abt., 202f., Kanton Basel-Stadt, Systematische Gesetzsammlung, Bd. 1.

61 KOCHER, *Die katholische Schule* (wie Anm. 52), 184–189.

62 Zitiert bei STADLER, *Kulturkampf* (wie Anm. 6), 529.

63 Regierungsrat 1878–1884, 1886–1902 und 1907 (Departement Erziehung bis 1881, Justiz bis 1884, Finanzen ab 1886), Nationalrat seit 1889, s. GRUNER, FREI u. a., *Bundesversammlung* (wie Anm. 11), 462f.

64 KOCHER, *Die katholische Schule* (wie Anm. 52), 186f.

Aufgaben der Gemeinde eingebunden. Später wurde den Schwestern der katholische Religionsunterricht an den Primarschulen übertragen⁶⁵.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Die geschilderten Konflikte um das Wirken der Lehrschwestern und Schulbrüder sind Teil des Kulturkampfes. Im Bereich von Schule und Erziehung trat der damalige Gegensatz zwischen radikal-freisinnigem und katholisch-konservativem Denken besonders markant hervor. Wir versuchen abschließend, die beiden verschiedenen Positionen zusammenzufassen.

Das Bildungsideal, welches radikale und freisinnige Politiker wie Johann Jakob Kummer, Antoine Carteret, Carl Schenk und Wilhelm Klein vertraten, läßt sich auf einen Nenner bringen. Diese Männer wollten eine von jeder Religion losgelöste, konfessionslose Schule. In ihren Augen hatte die Schule allein dem Staat zu dienen, vaterländisch und republikanisch gesinnte Bürger heranzubilden. Ein sozialkritischer Aspekt – deutlich bei Wilhelm Klein – kam hinzu: die Schule sollte den Angehörigen aller Schichten Aufstiegschancen ermöglichen.

Ganz anders die religiös motivierte pädagogische Zielsetzung der Lehrschwestern und Schulbrüder. Gebet, Katechismus und Glaube hatten neben der Vermittlung des profanen Wissens ganz selbstverständlich einen festen Platz. Ihr Erziehungsstil suchte, den Erfordernissen der Zeit auf der Basis der katholischen Tradition Rechnung zu tragen⁶⁶. Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht eröffnete den Kongregationen in den Gemeindeschulen der katholischen Kantone ein neues weites Arbeitsfeld. Auch in bisher fast rein reformierten Städten wie Genf, Neuenburg und Basel ließen sich – im Gefolge der Bevölkerungsverschiebungen des 19. Jahrhunderts – Schulbrüder und Lehrschwestern nieder. Hier waren die privaten Knaben- und Mädchenschulen der rasch wachsenden katholischen Pfarreien ihre Wirkungsstätte.

Von radikaler und freisinniger Seite wurde in den 1870er Jahren immer wieder der Vorwurf erhoben, der von Ordensleuten erteilte Unterricht sei in pädagogisch-didaktischer Hinsicht ungenügend. Gewiß waren in großen katholischen Schulen – wie in Basel – die Lehrkräfte notorisch überlastet, doch gilt dies unabhängig von der Konfession für viele damalige Schulhäuser. Pädagogisches Geschick war in privaten wie öffentlichen Schulen sicher gleich stark verbreitet, so daß man den an die Adresse der Schulbrüder und Lehrschwestern gerichteten Vorwurf des didaktischen Ungenügens wohl als unbegründet zurückweisen darf. Viel eher ging es um einen anderen Punkt. Die Mitglieder der Kongregationen waren ultramontan gesinnt und machten aus dieser ihrer Überzeugung kein Hehl. Den Vertretern einer laizistischen Schule wie den katholischen Liberalen, die sich dem Christkatholizismus zuwandten, war dies ein Dorn im Auge. Indem sie die Kongregationen bekämpften, suchten sie den Ultramontanismus zu treffen⁶⁷.

Die Debatte fand, wie gezeigt wurde, regional und in den eidgenössischen Kammern statt. Zwar gelang es den radikalen und freisinnigen Politikern, regional einzelne Kongregationen auszubooten, doch das Ideal einer konfessionslosen Schule vermochten sie auf der eidgenössischen Ebene nicht durchzusetzen. Symptomatisch ist das Ergebnis der Abstimmung über den eidgenössischen Schulsekretär. Sie zeigte auf, wie tief in der Schulfrage der Graben zwischen der freisinnigen politischen Elite und dem Stimmvolk war⁶⁸.

65 KÜNSTLE, Im Vertrauen (wie Anm. 53), 57–59.

66 ZOE MARIA ISENING, Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften. Eine Lebensform am Ende oder an der Wende, Freiburg/Schweiz 1993, 41–47, 61f.

67 STADLER, Kulturkampf (wie Anm. 6), 244.

68 Ebd., 580.

Auch wenn die Lehrschwestern zeitweise den kürzern zogen, die Schulbrüder in Genf und Basel gar das Feld räumen mußten, die Sympathie des römisch-katholisch denkenden, kirchentreuen Volkes war ihnen trotzdem gewiß. Die Ordensleute blieben dem Volk in Erinnerung und wurden, sobald sich die Wogen des Kampfes geglättet hatten, erneut in die Schulen der Diasporapfarren berufen. Der Kulturkampf hat auf unerwartete Weise in der Schweiz die kantonale Schulhoheit gestärkt und die Möglichkeit eines durch Ordensleute erteilten öffentlichen Unterrichts nicht beseitigt⁶⁹. Den katholischen Kantonen blieb es nach 1882 unbenommen, einen großen Teil ihrer Gemeindeschulen den Lehrschwestern und Schulbrüdern anzuvertrauen. Religiös geführte Mittelschulen⁷⁰ erhielten die öffentliche Anerkennung. Den durch die Kantonsverfassungen gebotenen Freiraum haben die Orden und Kongregationen genutzt, bis ihnen rückläufige Mitgliederzahlen eine Neuumschreibung ihres kirchlichen und gesellschaftlichen Auftrages auferlegten.

69 Patrick BRAUN, Die Schulbrüder in der Schweiz, 1880–1960, in: Schweizer Katholizismus im Umbruch, 1945–1990, hg. v. Urs ALTERMATT, Freiburg/Schweiz 1993, 71–86.

70 Überblick mit Gründungsdaten bei ALTERMATT, Katholizismus (wie Anm. 6), 147.

Die deutschen Redemptoristen während des Kulturkampfes (1871–1893)

Der § 2 des sog. Jesuitengesetzes vom 20. Mai 1872 richtete sich gegen die Orden und Kongregationen, die angeblich der Gesellschaft Jesu affiliert waren. Worum es dabei ging, soll im folgenden dargestellt werden. Behandelt wird 1) die nähere Bestimmung und Begründung dieses Paragraphen, sowie seine Durchführung, 2) seine Aufhebung, dargestellt an der Kongregation der Redemptoristen. Dabei geht es mir weniger um das Schicksal der Betroffenen. Vielmehr möchte ich einige Schwerpunkte herausgreifen.

Da ist zum einen die Frage: Kulturkampf oder Kulturkämpfe? Mit anderen Worten die Frage nach der Einmütigkeit der deutschen Länder in kirchlichen Fragen und dem Zusammenspiel von Reich und Einzelstaaten nach 1871. Redemptoristen gab es nämlich in drei deutschen Gebieten: in Bayern, in Preußen und im »Reichsland« Elsaß-Lothringen¹. Mit herein spielte ferner am Rande Württemberg. Es liegt also nahe, das Vorgehen der Regierungen der jeweiligen Staaten zu vergleichen. Zu fragen ist insbesondere, ob Bayern in dieser Frage eine Sonderrolle zukam. Zu fragen ist auch, auf welcher Basis und mit welchen Argumenten die einzelnen deutschen Staaten den Kampf führten.

Ein zweiter Schwerpunkt meiner Studie bezieht sich auf das oft verworrene Zueinander und Gegeneinander der verschiedenen Interessengruppen in der sogenannten Redemptoristenfrage, das meines Erachtens ein Musterbeispiel dafür darstellt, wie sehr unter Bismarck in Preußen und Lutz in Bayern die eigentliche Politik, abgesehen von der Genehmigung des Staatshaushalts, oft genug am Parlament vorbeiging und die letzten Entscheidungen noch immer nach dem Muster der alten Kabinettpolitik abseits der demokratischen Parteien und ihrer Mehrheiten getroffen wurden. Die merkwürdigsten Koalitionen werden erkennbar, geht man den einzelnen Gruppierungen und ihren Interessen nach, als da sind Jesuiten und Redemptoristen, preußische Regierung und bayerische Regierung, Kanzler und Kaiser, Reichszentrum und Bayerisches Zentrum, linker und rechter Zentrumsflügel, Bischöfe und Vatikan, Evangelischer Bund und evangelische Staatsmänner.

Ein dritter Schwerpunkt betrifft die angebliche Gefährdung des Reiches durch den Jesuitenorden und die ihm »affilierten« Gesellschaften und hat sehr viel mit der Deutung des Kulturkampfes zu tun. Wenn dieser nicht nur als Auseinandersetzung Bismarcks mit dem Zentrum verstanden wird, sondern auch, wie Virchow intendierte² und wie dies heute auch

1 Auf dem Gebiet des Reiches bestanden 1872 17 Häuser der Kongregation, nämlich in *Preußen* (Niederdeutsche Provinz): Bornhofen (gegr. 1850), Trier (gegr. 1851), Maria Hamicolt (gegr. 1856), Aachen-Burtscheid (gegr. 1859), Bochum (gegr. 1868); in *Bayern* (Oberdeutsche Provinz): Altötting (zwei Häuser, geg. 1841), Vilsbiburg (gegr. 1845), Niederachdorf (gegr. 1849), Gars (gegr. 1857), Dorfen (gegr. 1861), Heldenstein-Bachham (gegr. 1864), Fährbrück (1866), im *Elsaß* und in *Lothringen* (Gallohelvetische Provinz): Bischenberg (gegr. 1820); Landser (gegr. 1842); Teterchen (gegr. 1847); Mühlhausen (gegr. 1868).

2 Vgl. J. KOLCKENBROCK-NETZ, Wissenschaft als nationaler Mythos. Anmerkungen zur Haeckel-Virchow-Kontroverse, in: J. LINK und W. WÜLFING, Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1991, 212–236.

von nichtkatholischen Historikern wie Heinz Gollwitzer und Wolfgang Mommsen gesehen wird, als Auseinandersetzung der moderneren protestantisch-deutschen Kultur mit der angeblich zurückgebliebenen katholisch-romanischen³, die ihre Fortschrittsfeindlichkeit im Dogma von der Unfehlbarkeit erneut manifestiert hatte⁴, dann wird verständlich, daß der Bekämpfung der Jesuiten im Kulturkampf eine zentrale Bedeutung zukam. Denn die Jesuiten galten schon lange in Deutschland als die Repräsentanten alles Undeutschen, Romanischen, Retardierenden, ja die Jesuitenphobie, die in dem Maße wuchs, wie die wirkliche Kenntnis des Jesuitenordens abnahm, erstreckte sich bis weit in den katholischen Raum hinein⁵. Die Jesuiten bekämpfen hieß all das bekämpfen, was dem Fortschritt der deutschen Nation und seiner Sendung und überhaupt jeder Modernisierung entgegenstand⁶. Ihr Ausschluß aus dem Reich gehörte zur Aufgabe, die Heinrich von Treitschke dem »neuen Staat der Deutschen« zumaß, nämlich die Reformation in Deutschland zu vollenden und »das evangelische Christentum wieder also zu beleben, daß es fähig wird, unsere ganze Nation zu beherrschen. Denn nimmermehr wird eine Priesterkirche das Volk Martin Luthers um ihre Altäre versammeln«⁷. Innerhalb dieses Spektrums erscheint es nicht uninteressant, zu beobachten, wie von seiten Mitbetroffener argumentiert wurde und wie etwa die Redemptoristen und ihre Freunde in Staat und Kirche die Vorurteile und Stereotypen bezüglich der Jesuiten, ja Positionen nationalliberaler und kämpferisch protestantischer Gruppen übernahmen, um sich selbst von dem Vorwurf der Jesuitenverwandtschaft rein zu waschen. Nach diesen Vorbemerkungen zum Thema selbst.

I. Das Jesuitengesetz vom 20. Mai 1872 und seine Durchführung

a) Das Jesuitengesetz

»Wir Wilhelm von Gottes Gnaden Deutscher Kaiser, König von Preußen ... verordnen im Namen des Deutschen Reiches, nach erfolgter Zustimmung des Bundesrathes und des Reichstages, was folgt:

§ 1 Der Orden der Gesellschaft Jesu und die ihm verwandten Orden und ordensähnlichen Congregationen sind vom Gebiete des Deutschen Reiches ausgeschlossen: die Errichtung von Niederlassungen derselben ist untersagt, die zur Zeit bestehenden Niederlassungen sind binnen einer vom Bundesrath zu bestimmenden Frist, welche 6 Monate nicht übersteigen darf, aufzulösen.

§ 2 Die Angehörigen des Ordens der Gesellschaft Jesu, oder der ihm verwandten Orden oder ordensähnlichen Congregationen können, wenn sie Ausländer sind, aus dem Bundesge-

3 Vgl. W. MOMMSEN, Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich, in: DERS., Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich, Frankfurt/Main 1990, 285; H. GOLLWITZER, Zum politischen Germanismus des 19. Jahrhunderts, in: Festschrift für H. HEIMPEL, Göttingen 1971, I, 288–356.

4 Vgl. QUIRINUS [= J. J. I. von DÖLLINGER], Römische Briefe vom Concil, München 1870; – Vgl. auch: O. WEISS, Döllinger, Rom und Italien, in: G. DENZLER und L. GRASMÜCK, Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, München 1990.

5 Vgl. Chr. WEBER, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius IX. (1846–1878), Stuttgart 1978, 329–341.

6 Vgl. W. MENZEL, Geschichte der neuesten Jesuitenuntriebe in Deutschland (1870–1872), Stuttgart 1873.

7 H. von TREITSCHKE, Luther und die deutsche Nation. Vortrag in Darmstadt am 7. Nov. 1883, in: DERS., Historische und politische Aufsätze, Leipzig 1920, IV, 21.

biet ausgewiesen werden, wenn sie Inländer sind, kann ihnen der Aufenthalt in Bezirken oder Orten versagt oder angewiesen werden.

§ 3 Die zur Auflösung und zur Sicherstellung des Vollzuges dieses Gesetzes erforderlichen Anordnungen werden von dem Bundesrathe erlassen.

Urkundlich unter unserer Höchstehändigen Unterschrift und begedrucktem Insiegel.

Gegeben Bad Ems 4. Juli 1872

Wilhelm

Fürst von Bismarck⁸

Soweit der Wortlaut des Gesetzes betreffend den Orden der Gesellschaft Jesu. Kurz zu seiner Vorgeschichte. Als der deutsche Reichstag 1872 seine dritte Sitzungsperiode antrat, lagen ihm nicht weniger als 93 jesuitenfeindliche Petitionen vor, die teilweise das völlige Verbot des Ordens forderten, weil dieser die »Sicherheit des Deutschen Reiches« bedrohe. Zahlenmäßig wurden sie freilich von Eingaben katholischer Vereine und Gemeinden zugunsten der Jesuiten bei weitem überboten. Vom 8. bis 10. Mai 1872 beriet ein Ausschuß über die Eingaben. Er kam mit 23 gegen 5 Stimmen zu dem Ergebnis, »dem Reichstag einen Gesetzesentwurf vorzulegen, durch welchen die Niederlassung von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu und der ihr verwandten Kongregationen ohne ausdrückliche Zulassung der betreffenden Landesregierung unter Strafe gestellt ist.« Bedeutsam ist die Begründung dieses Antrags. Es wird nämlich festgestellt: Der Orden, der in der Geschichte seinen Einfluß bewiesen habe, besitze noch immer eine ungeheure Macht, die weiter reiche als die des gesamten Episkopats, ferner werde er vom Ausland aus gelenkt und gefährde den religiösen Frieden im Reich⁹.

Es kam zur Beratung des Kommissionsantrags im Reichtagsplenum. Bei der Debatte vom 15. und 16. Mai 1872 wurde der Orden als reichsgefährlich, staatsgefährlich, kulturgefährlich, als Störer des konfessionellen Friedens und als Bildung und Sitten gefährdend bezeichnet¹⁰. Ein Gesetzesentwurf wurde dem Reichstag am 11. Juni vorgelegt. Bei der dritten Lesung des Jesuitengesetzes am 19. Juni 1872 stimmten 181 Abgeordnete für das Gesetz, 93 dagegen, 2 enthielten sich der Stimme. Mit dem Zentrum gegen das Gesetz stimmten u. a. August Bebel und Eduard Lasker¹¹. Am 5. Juli 1872 beschloß der Bundesrat, die Vertretung der Länder, hinsichtlich der Durchführung des Gesetzes:

- »1. Da der Orden der Gesellschaft Jesu vom Deutschen Reiche ausgeschlossen ist, so ist den Angehörigen dieses Ordens die Ausübung einer Ordensthätigkeit, insbesondere in Kirche und Schule, sowie die Abhaltung von Missionen nicht zu gestatten.
2. Niederlassungen des Ordens der Gesellschaft Jesu sind spätestens binnen 6 Monaten vom Tage der Wirksamkeit des Gesetzes an aufzulösen.
3. Die zur Vollziehung des Gesetzes in den einzelnen Fällen zu treffenden Maasordnungen werden von den Landespolizeibehörden verfügt«¹².

Tatsächlich gingen die deutschen Regierungen mit aller Schärfe gegen die Jesuiten vor. Man fragt sich: wie war all das möglich? Um dies beantworten zu können, wird man zunächst auf die erwähnte Jesuitenphobie hinweisen müssen, die irrationale Züge aufwies und weithin von zählebigen Mythen und Vorurteilen gespeist war, so von der Vorstellung der ungeheuren Macht des Ordens, wie die verschiedenen Petitionen um das Verbot des Ordens beweisen.

8 Veröffentlicht in: Reichsgesetzblatt 1872, I, 253. Vgl. Dokumente zur Deutschen Verfassungsgeschichte, hg. v. E. R. HUBER, 3 Bde., Stuttgart 1961–1966, II, 363f.

9 Stenographische Berichte über die Verhandlungen des deutschen Reichstags 1872, Session 3, Bd. III, Berlin 1872, 261ff.

10 Ebd., Bd. I, 367–428.

11 Ebd., Bd. II, 1004–1028, 1124ff.

12 Reichsgesetzblatt 1872, I, 254.

Statt Beweise anzuführen, wurden freilich Behauptungen vorgetragen, oder man griff einfach auf die Frankfurter Bundersversammlung zurück, die bereits 1848 beschlossen hatte, »der Orden der Jesuiten, Redemptoristen und Liguorianer ist auf immer aus dem Deutschen Reiche auszuschließen«¹³, ein Beschluß, der damals allerdings wieder zurückgenommen worden war¹⁴.

Manches an der Jesuitenangst wird jedoch bis zu einem gewissen Grad verständlich, wenn man die Gruppierungen ins Auge faßt, die Petitionen gegen die Jesuiten einbrachten. Es handelte sich vor allem um zwei Gruppen. Da waren zum einen die sich formierenden *Altkatholiken*, die in den Jesuiten die Hauptdrahtzieher bei der Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas sahen. Sie erhofften sich durch ihre klare Stellungnahme Anerkennung und Rückenstärkung vom Deutschen Reich. Bereits der Altkatholikenkongreß vom September 1871 hatte gefordert, daß der »gemeinschädlichen Wirksamkeit« des Jesuitenordens ein Ende gemacht werde, denn er gebrauche seine Machtstellung dazu, »um in Hierarchie, Klerus und Volk kulturfeindliche, staatsgefährliche und antinationale Tendenzen zu verbreiten und zu nähren«¹⁵. Da war zum andern der 1863 gegründete *Protestantenverein*¹⁶ und ihm nahestehende Kreise und Persönlichkeiten, wie die Historiker von Giesebrecht und von Treitschke. Für sie galt das neue Deutsche Reich als protestantisches Reich, in dem eigentlich die Katholiken keinen Platz hatten, jedenfalls nicht der ultramontane, dem römischen Papst ergebene Jesuitenorden. So erklärte der deutsche Protestantentag im Dezember 1871, es sei »ernste Pflicht der deutschen Nation, mit aller Kraft dahin zu wirken, daß jede Wirksamkeit in Schule und Kirche den Angehörigen und Affilierten des Jesuitenordens verschlossen werde«¹⁷.

*b) Die nähere Bestimmung des § 2 des Jesuitengesetzes –
Die Redemptoristen Affilierte der Jesuiten*

Die nähere Bestimmung, welches die den Jesuiten verwandten oder affilierten Orden seien, fand sich nicht im Jesuitengesetz. Es war vielmehr Aufgabe der Länderregierungen, solche Gesellschaften in ihren Gebieten ausfindig zu machen. Allerdings waren bereits während der Beratungen des Jesuitengesetzes verschiedentlich die Redemptoristen als jene Gesellschaft bezeichnet worden, die am meisten den Jesuiten verwandt sei. Auch wurde die Befürchtung laut, die Redemptoristen könnten nach der Ausweisung der Jesuiten an deren Stelle treten. Als besonders schwerwiegend erschien die Tatsache, daß die elsässischen Redemptoristen einem in Frankreich residierenden französischen Provinzial unterstanden¹⁸. Es zeigte sich aber auch bei den Beratungen des Jesuitengesetzes im Bundesrat, daß Bayern nicht von der Jesuitenverwandtschaft der Redemptoristen überzeugt war. So führte der bayerische Justizminister von Fäustle aus, »daß die Redemptoristen in Bayern zur Zeit zugelassen sind, obgleich sich die bayerische Regierung auf das Beharrlichste geweigert hat, dem Jesuitenorden Aufnahme zu verschaffen«. Es gehe nicht um das Wort »verwandt«, entscheidend sei die Rechtsgrundlage

13 Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen konstituierenden Nationalversammlung in Frankfurt, hg. v. F. WIGARD, Bd. III, Frankfurt 1848, 1990. – Vgl. Historisch-politische Blätter für das kath. Deutschland 22 (1848) 539–544; Neue Sion 4 (1848) 673f., 725f., 733ff.

14 Stenographischer Bericht (wie Anm. 13) Bd. IV, Frankfurt 1848, 4144.

15 Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Catholiken-Congresses, abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München, München 1871, 232.

16 Vgl. J. RATHJE, Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952.

17 Ch. MOUFANG, Aktenstücke, betreffend die Jesuiten in Deutschland, Mainz 1871, 1ff.

18 Vgl. Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Deutschen Reichstags, Session 3, Bd. II, 1004, 1007, 1015ff., 1088, 1125ff., 1137.

für die Ausweisung. Bayern werde sich vorbehalten, zu prüfen, »ob die bayerischen Redemptoristen unter das gegenwärtig in Frage stehende Gesetz fallen« und »unter allen Umständen eine genaue Prüfung ihrer Statuten, ihrer Verfassung und ihres Zweckes« vornehmen¹⁹. Sicher ist, daß diese Stellungnahme mit dem leitenden Minister Freiherr von Lutz abgesprochen war, der aus landespolitischen Gründen nicht gewillt war, die Redemptoristen auszuweisen²⁰.

Zu all dem drei Fragen: 1) Welche Rolle spielten bei der ganzen Angelegenheit die elsässischen Redemptoristen wirklich? 2) Wie war das nun mit der angeblichen Jesuitenverwandtschaft? 3) Warum bezog Bayern eine abweichende Stellung?

ad 1. Die Redemptoristen im Elsaß und in Lothringen

Es gab ein Kloster in Lothringen und drei Klöster im Elsaß, darunter Bischenberg bei Bischofsheim, neben Wien das älteste, 1820 gegründete Kloster nördlich der Alpen. Die Klöster bildeten keine eigene Provinz, sondern waren 1841 mit dem Schweizer Kloster in Freiburg zur sog. Gallo-Helvetischen Provinz zusammengeschlossen worden²¹. Infolge des Sonderbundkriegs war das Schweizer Kloster aufgelöst worden²². Klöster in Frankreich, St. Nicolas bei Nancy und Contamine in Savoyen, kamen dagegen hinzu²³. Von 1865 bis 1898 stand der monarchistisch gesinnte, konservative Franzose P. Achille Desurmont (1828–1898), residierend in St. Nicolas, fast ununterbrochen an der Spitze der Provinz²⁴. Auch wenn die Häuser im Elsaß und in Lothringen weiterhin von deutschsprechenden Patres bewohnt wurden und nach wie vor die Elsässer Patres auch in Baden und Luxemburg tätig waren und von dort her Nachwuchs erhielten²⁵, betrieb Desurmont die Französisierung der Klöster. So mußten alle amtlichen Dokumente, auch die Briefe mit dem Generalobern, auf Französisch verfaßt werden²⁶. Damit standen die Redemptoristen in einem starken Gegensatz zu anderen Ordensgenossenschaften, vor allem zu den sich betont deutsch gebenden Kapuzinern²⁷. Immerhin kam es 1871 zu einer gewissen Verselbständigung der Häuser²⁸. Nach wie vor blieb jedoch Desurmont Provinzial auch der Häuser im Reichsgebiet, auch wenn er selbst überzeugt war, daß dies auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden könne²⁹. Im übrigen beweisen seine Briefe an den Generalobern, daß er schon seit Juni 1872 mit der Auflösung der Klöster im Elsaß und in Lothringen rechnete und sich Gedanken darüber machte, wo die »pauvres pères allemands« unterzubringen seien³⁰. Er mühte sich um eine Verlegung des gemeinsamen

19 Ebd., 1068.

20 Vgl. Johann Fhr. von Lutz an Bismarck, München, 28. Juni 1889. – Bayer. Geheimes Staatsarchiv München, MA I, 811.

21 Die Provinz bestand am Anfang aus zwei Häusern. Das eine befand sich in der Schweiz: Freiburg (gegr. 1818), das andere im Elsaß: Bischenberg. 1842 wurde ein zweites elsässisches Haus gegründet, nämlich Landser. – Vgl. Th. LANDTWING, Die Redemptoristen in Freiburg in der Schweiz, 1811–1847, Freiburg 1955 (Bibliotheca Historica CSSR 2), 119.

22 Ebd., 45–51.

23 F. Nicolas du Port (Sitz des Provinzials) wurde 1845 gegründet, Contamine-sur-Arve 1847. – Vgl. Catalogi CSSR; F. J. BOLAND, A Dictionary of the Redemptorists, Romae 1987, 15f.

24 Vgl. A. GEORGE, Le très révérend Père Achille Desurmont de la Congrégation du Très Saint Rédempteur, Provincial de France, Paris 1924.

25 Vgl. P. HENLÉ, Lebensbilder der Straßburger Ordensprovinz nebst einer kurzen Geschichte ihrer Niederlassungen, o. O. 1937, 5, 230.

26 Vgl. AGHR, Gallo-Helvetische Provinz.

27 Mündl. Mitteilung von P. Martin Benzerath.

28 P. Michael Neubert (1805–1885) hatte zwar Aufgaben eines Vizeprovinzials erhalten, aber rechtlich und auch tatsächlich blieb P. Desurmont Provinzial. – Vgl. HENLÉ, Lebensbilder (wie Anm. 25), 5.

29 Vgl. A. Desurmont an N. Mauron (mehrere Schreiben 1872), AGHR; Prov. Gall-Helv.

30 A. Desurmont an N. Mauron, 27. Juni 1872; ebd.

Studienhauses von Lothringen nach St. Nicolas oder nach Belgien. Ein Gebäude bei Belfort wurde für die zu erwartenden vertriebenen Patres erworben³¹. Man kann sich freilich fragen, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn die Ordensleitung die Klöster im Reichsland sofort durch Errichtung einer eigenen Provinz von den französischen getrennt hätte. So wäre mindestens ein Grund für die Vertreibung weggefallen. Immerhin hätte ein Teil der Elsässer Patres dennoch die Heimat verlassen müssen. Nicht wenige Patres hatten nämlich – obwohl der Provinzial ihnen dies freigestellt hatte, – für die französische Nationalität optiert³².

ad 2) Die »Jesuitenverwandschaft« der Redemptoristen

Es war freilich nicht nur die Abhängigkeit der Elsässer Patres von einem französischen Provinzial, was die Redemptoristen zu Verwandten der Jesuiten stempelte. Der Vorwurf saß tiefer. Mehrere Momente kamen dabei zusammen. Die Gründung der Redemptoristen war zwar schon 1732 erfolgt, aber nördlich der Alpen erschienen sie kurz nach Aufhebung der Jesuiten. Wurden sie schon deswegen vielfach für verkappte Jesuiten angesehen, die sich nur nicht Jesuiten nennen durften, so kam hinzu, daß ihre äußere Struktur mit einem auf Lebenszeit gewählten Generalobern und einer auf dem Gehorsamsprinzip aufgebauten straffen Gliederung an den Jesuitenorden erinnerte³³. Dazu kam ihre Tätigkeit als Volksmissionare, die Nähe der von ihnen vertretenen moraltheologischen Richtung zum jesuitischen Probabilismus und ihr äußeres, vielfach als typisch romanisch empfundenes Erscheinungsbild³⁴. Sicher ist freilich, daß die drei an der Gründung der Kongregation beteiligten Personen, Alfonso de Liguori, Tommaso Falcoja und Maria Celeste Crostarosa, alles andere wollten als einen neuen Jesuitenorden. Überhaupt kein Orden sollte entstehen, sondern eine Gemeinschaft von zusammenlebenden Welpriestern. Die Ordensregel, die erst bei der Genehmigung von römischen Kanonisten ihre angeblich jesuitennahe straffe Form erhielt³⁵, orientierte sich zu einem großen Teil an den Offenbarungen der Schwester Celeste, am Karmel, und an der in Neapel tätigen Genossenschaft der Pii Operarii. Ordensziel war das Apostolat an den Randgruppen im Hinterland Neapels – das Leben und Wirken bei den Armen und Verlassenen – verbunden mit einem stark beschaulichen Akzent, mit Meditation und Chorgebet³⁶. Wenn irgendwo tatsächlich eine Nähe zu den Jesuiten bestand, dann in der antijansenistischen Moraltheologie des Gründers de Liguori, doch schon dieser suchte sich vom Probabilismus der Jesuiten abzusetzen. »O wie bereue ich«, schrieb er seinem Verleger, »einen Kommentar zu (dem Jesuiten) Busenbaum verfaßt zu haben!«³⁷ Nach der Mitte des 19. Jahrhunderts kam

31 Vgl. Desurmont an Mauron, 19. Juli, 24. Juli, 5. August, 25. August 1872; 25. April, 23. Mai, 7. Juni, 19. Juni 1873; ebd.

32 Desurmont an Mauron (wie Anm. 31); Vgl. die Kopie eines Briefes P. Desurmonts an die Kloster-gemeinde auf dem Bischenberg, 18. Juli 1873; ebd.

33 Vgl. Monumenta Hofbaueriana XIII, 33f., 52, 63, 74, 83, 84; Bayer. Volksblatt 1830, 31, 314; O. WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (Münchner Theologische Studien, I. Abt., Bd. 22), St. Ottilien 1983, 189f., 248, 266, 811.

34 Vgl. E. HOSP, Erbe des heiligen Klemens Maria Hofbauer. Erlösermissionare (Redemptoristen), in: Österreich 1820–1951, Wien 1953, 229.

35 Vgl. F. FERRERO, La regola pontificia del 1749, in: Storia della Congregazione del Santissimo Redentore, Bd. I. Le Origini (1732–1797), Teilband 1, hg. v. F. CHIOVARO, Rom 1993, 452–475.

36 Vgl. Th. REY-MERMET, Il Fondatore, ebd., 119–164; DERS., Dalla fondazione all'approvazione pontificia, ebd. 165–238.

37 Alfonso de Liguori an Giambattista Remondini, 12. Juni 1763. Lettere di San Alfonso, 3 Bde., Rom 1887, III, 167–169. Siehe auch Alfonso de Liguori an dens., 15. Juni, ebd., 169–171. – Vgl. H. ARBOLEDA VALENÇIA, Regestum manuscriptorum Sancti Alfonsi, in: SHCSR 34/35 (1988/89).

es dann zu einem heftigen Federkrieg zwischen Redemptoristen und Jesuiten in Fragen der Moralsysteme³⁸.

Wenn dennoch die ersten nichtitalienischen Redemptoristen in Polizeiberichten als Jesuiten bezeichnet wurden³⁹, so hatte dies auch viel mit dem Schlagwort »jesuitisch« zu tun, das im 18. Jahrhundert als Gegenstück zum Schlagwort »jansenistisch« alles meinte, was als »römisch und undeutsch, unaufgeklärt und abergläubisch« erschien⁴⁰. Dies alles traf auf die Redemptoristen zu⁴¹. Dazu kam, daß sie zweifellos zu Beginn des 19. Jahrhunderts dabei waren, zu einer Art Jesuitenersatz zu werden und frühere Funktionen der Jesuiten zu übernehmen, so wenn die 1818 vom Klemens Hofbauer (1751–1820) zusammen mit österreichischen Kirchenjuristen erarbeitete sogenannte kaiserliche Regel an die Spitze der Ordenszwecke die wissenschaftliche Tätigkeit und die Erziehung an den Universitäten stellte⁴². Keineswegs ultramontan-jesuitisch war freilich, daß es sich im Grunde um eine staatskirchliche Regel handelte, wie eine solche schon in Neapel im sogenannten »Regolamento« durchexerziert worden war⁴³. Auch wenn die österreichische staatskirchliche Regel von P. Joseph-Amand Passerat (1772–1858)⁴⁴, Hofbauers Nachfolger an der Spitze der transalpinen Redemptoristen, abgelehnt wurde, galt sie vielen Mitgliedern als verbindlich⁴⁵, und es zeigte sich in der Folgezeit, daß die Kongregation in Österreich, dann auch in Bayern, sozusagen zwei Seelen hatte, eine ultramontane und eine staatskirchliche⁴⁶. Stets suchte man gute Kontakte zu den Regierungen⁴⁷, schon um dem Zugriff der Bischöfe zu entgehen, die in die Kongregation hineinzuregieren suchten, da deren Exemption nicht voll gesichert war und die Ordensregel noch immer mit dem Satz begann: »Die Kongregation hat den Zweck, Weltpriester zu vereinigen«⁴⁸.

Wie auch immer – der Jesuitenverdacht war nun einmal ausgelöst und ließ sich nicht so leicht abschütteln. So als 1826 die Redemptoristen schon die Zusage König Ludwigs I. zum Eintritt in Bayern hatten, und ihre Niederlassung dennoch in letzter Minute von Beratern des Königs verhindert wurde, die ihm nahelegten, die Redemptoristen seien nicht nur Spione des Wiener Kabinetts, sondern unter dem Mantel des seligen Alfonso sei auch die ganze Regel des

38 Hierzu: A. BALLERINI SJ., *Dissertatio de morali systemate S. Alphonsi*, Rom 1864; [R. v. SMETANA CSSR.], *Vindiciae alphonsianae seu Doctoris Ecclesiae S. Alphonsi M. de Liguori Doctrina moralis vindicata*, Rom 1873. Weitere Literatur bei: O. WEISS, Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie, in: *Studia Moralia* 25/1 (1987), 123–161, hier 151 ff.

39 Wie Anm. 33.

40 Vgl. R. REINHARDSTÖTTNER, Andreas Zaupser, in: *Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte Altbayerns* 1 (1893), 146; R. VAN DÜLMEN, Propst Franziskus Töpsl (1711–1798), Augustinerchorherr und Professor in Ingolstadt, Kallmünz 1967, passim; O. WEISS, *Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur*, in: *Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte* 41 (1978), 825.

41 Vgl. L. von OETTINGEN-WALLERSTEIN, Aechte Erläuterungen und Zusätze zu der Rede des Reichsraths-Referenten gelegentlich der Berathungen über die Klosterfrage, [München 1846], XVII, CIX, CXCV–CCIII.

42 E. HOSP, *Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich (1819–1848). Dokumente mit rechtsgeschichtlicher Einführung*, Wien 1935, 218–222, 231–249. – Vgl. O. WEISS, *Die transalpinen Redemptoristen und der Zeitgeist*, in: *SHCSR* 35 (1987), 166 f.

43 Vgl. G. ORLANDI, in: *Storia della Congregazione I/1* (wie Anm. 35), 271–295.

44 Vgl. Passerat an N. Mansioni, 25. Juli 1820, 29. März 1822, in: *SHCSR* 9 (1961), 141, 143, 153.

45 Vgl. HOSP, *Geschichte der Redemptoristen-Regel* (wie Anm. 42) 27; DERS., *Das Erbe* (wie Anm. 34), 210–215; WEISS, *Die Redemptoristen* (wie Anm. 33), 155 f.

46 Vgl. den Brief des P. Carl Welsersheimb an P. Ripoli, 22. Februar 1833, in: *SHCSR* 40 (1992), 309; O. WEISS, *Katholiken in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Autorität. Zur Situation des kath. Wien und des Wiener Katholikenvereins in den Jahren 1848–1850*, in: *RJKG* 10 (1991), 28 f.

47 Vgl. WEISS, *Redemptoristen* (wie Anm. 33), 207 f., 283 f., 1099 ff.

48 Ebd., 252, 788–793.

heiligen Ignatius verborgen⁴⁹. Da half es auch nichts, daß zu gleicher Zeit in einer theologischen Zeitschrift zu lesen war: »Die Redemptoristen glauben die Jesuiten zu ersetzen, haben aber weder deren Gelehrsamkeit noch Klugheit«⁵⁰. Das machte alles nur schlimmer. Die Redemptoristen wurden zu Jesuiten 2. Klasse deklariert, sozusagen zu Volksjesuiten für das bäuerliche Land⁵¹, oder schlimmer noch, wie es in der unter dem Namen »Quirinus« erschienenen Kampfschrift Döllingers heißt, als »Wegbereiter und dienende Brüder, als Handlanger der Jesuiten«⁵². So nimmt es auch nicht wunder, daß der Antijesuitismus bei den Redemptoristen fast so stark war wie bei liberalen Kreisen⁵³. Zur Rivalität in der Seelsorge, zu den Streitigkeiten in der Moraltheologie kam ein gewisser Minderwertigkeitskomplex, aber auch in zunehmenden Maße die Angst, daß die Redemptoristen mit den »sehr unobservanten, verweltlichten und laxen Jesuiten« verwechselt werden könnten⁵⁴. Der Kampf der Redemptoristen gegen die Jesuiten wurde schon lange nicht mehr nur auf der Ebene gelehrter Kontroversen geführt. Vielfach war handfeste Politik im Spiel, die zu den merkwürdigsten Koalitionen führte. Ich erinnere an den Fall Kuhn⁵⁵. Auf den Fall Kraus komme ich noch zu sprechen. Als die Jesuiten aus Deutschland ausgewiesen wurden, war der bayerische Provinzial Carl Schmöger (1819–1883) der Ansicht, sie hätten dies verdient⁵⁶.

ad 3) Die Stellungnahme Bayerns

Die Redemptoristen galten, wie gesagt, als weniger gebildete Volksjesuiten, damit als das geringere Übel. Als daher Minister Karl von Abel 1841 dem bayerischen König die Einführung der Jesuiten vorschlug, fügte er vorsichtshalber hinzu: »Sollte dies nicht möglich sein, ersuche ich um die Einführung der Redemptoristen«. Die Jesuiten wurden abgelehnt, die Redemptoristen genehmigt⁵⁷. In Zukunft hielt sich Bayern die Jesuiten vom Hals, mit der Begründung, die Redemptoristen würden vollauf genügen⁵⁸. Diese legten manche aus Süditalien importierte Eigenheiten bei den Volksmissionen ab⁵⁹ und regenerierten sich aus bayerischen Landeskinder und aus Württembergern⁶⁰. Gewiß, sie galten noch immer für rigoros und ultramontan⁶¹, dennoch hatten sie es verstanden, sich beim katholischen Volk in Bayern beliebt zu machen, und zwar so sehr, daß das Volk sie keineswegs als Volksjesuiten sondern als »Garser Kapuziner« bezeichnete⁶². Die Kapuziner aber galten nicht als »Reichsfeinde«, sondern merkwürdigerweise als besonders treue Bayern und Deutsche. Die

49 Ebd., 189f.

50 Katholische Monatsschrift 2 (1827) 112–126; Vgl. ThQ 8 (1827), 322–325.

51 Vgl. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 811.

52 Quirinus (wie Anm. 4), 415.

53 Vgl. O. WEISS, Döllinger und die Redemptoristen, in: Beiträge zur altbayer. Kirchengesch. 40 (1991), 7–53, hier 33; DERS., Alphonse de Liguori et la théologie allemande du XIX^e siècle, in: Alphonse de Liguori. Pasteur et docteur (Théologie Historique 77), Paris 1987, 183–229, hier 222f.

54 So der bayerische Provinzial P. C. Schmöger. Ebd., 415.

55 H. WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VeröffentlKommZG.B 58), Mainz 1992, 224–334. – Vgl. SHCSR 41 (1993), 422ff.

56 Vgl. WEISS, Döllinger und die Redemptoristen (wie Anm. 53), 43.

57 WEISS, Die Redemptoristen (wie Anm. 33), 200–204.

58 Ebd., 277ff.

59 Vgl. ebd., 987–1004.

60 Frh. von Lutz an Bismarck, 28. Juni 1889 (wie Anm. 20).

61 Berichte des Präsidenten der Regierung von Oberbayern, 4. Februar 1873, Staatsarchiv für Oberbayern, München, RA 2526/9979.

62 Mitteilung der alten Garser Patres an den Verf. (1962).

Entfernung der Redemptoristen aus Bayern erschien daher ungerechtfertigt, unnötig und wegen der zu erwartenden Unruhe unter dem Volk schädlich⁶³.

Zurück zur näheren Bestimmung des § 2 des Jesuitengesetzes durch die deutschen Länder. Am 28. Juni 1872 ersuchte der Bundesrat die Bundesregierungen, Erhebungen über jesuitenverwandte Orden anzustellen⁶⁴. Die Redemptoristen wurden zwar an erster Stelle genannt, doch fehlte gerade bei ihnen zunächst die Einmütigkeit der deutschen Regierungen.

Klar schien die Situation im Reichsland Elsaß-Lothringen, wo die Patres einem französischen Provinzial unterstanden. Aber auch in Preußen rührte sich kein Finger zugunsten der Redemptoristen, zumal die katholische Sektion im Kultusministerium bereits aufgelöst worden war. Da bekannt war, daß die Redemptoristen bei den Debatten über das Jesuitengesetz als jesuitenverwandt bezeichnet worden waren, schritten manche preußische Behörden bereits 1872 gegen den Orden ein. So wurde die bereits begonnene Volksmission in Wehlen an der Mosel im August 1872 von Regierungspräsidenten von Trier verboten⁶⁵. Am 1. Januar 1873 erschien dann in der Spenerschen Zeitung ein Artikel, der offensichtlich auf einem Gutachten von altkatholischer Seite gründete. Der Artikel, der große Sachkenntnis verriet, befaßte sich mit der Organisation des Jesuitenordens im Vergleich zu älteren Orden (Leitung durch einen auf Lebenszeit gewählten ausländischen General, straffe auf dem Gehorsam basierende Organisation usw.). Er kam zu dem Ergebnis, wenn eine Kongregation oder ein Orden auch nur eine von diesen Eigenschaften aufweise, müsse er als jesuitenverwandt gelten⁶⁶. Da die Redemptoristen gleich mehrere dieser Eigenschaften aufwiesen, mußten sie mit dem Schlimmsten rechnen, und so begannen die norddeutschen Redemptoristen bereits im Februar 1873 sich eine Bleibe in Luxemburg, Belgien und Holland zu suchen⁶⁷.

Anders in Bayern. Hier war die Regierung Lutz keineswegs bereit, die Redemptoristenklöster aufzulösen. Vielmehr ließ sie mehrere Gutachten einholen, unter ihnen eines von Döllinger⁶⁸. Diese Gutachten kamen zu dem Ergebnis, daß die Regeln der Jesuiten und Redemptoristen zwar hinsichtlich der Ordensregierung und der Gehorsamspraxis übereinstimmen, daß die Unterschiede jedoch beträchtlich seien. Vor allem liege es den Redemptoristen fern, wie die Jesuiten die Protestanten bekehren zu wollen. Ja sie seien eher »Feinde als Freunde der Jesuiten«⁶⁹. Zu ähnlichen Ergebnissen kam die Regierung von Oberbayern in einem ausführlichen Bericht über die Tätigkeit der Patres⁷⁰. Dies teilte die bayerische Regierung bereits am 9. Dezember 1872 Bismarck mit und gab zu bedenken, daß es *rechtlich* kaum möglich sei, die Verwandtschaft der Redemptoristen mit den Jesuiten zu beweisen⁷¹. Insbesondere konnte Minister von Lutz keine Reichs- und Staatsgefährlichkeit der Kongregation der Redemptoristen erkennen. Diese habe, durch bayerische Landeskinder ergänzt, ihre anfängliche zelotische Strenge verloren und sei nicht anders zu beurteilen als die Franziskaner,

63 Lutz an Bismarck (wie Anm. 20).

64 Vgl. Bericht des Ausschusses für Justizwesen über die weitere Ausführung des Reichsgesetzes vom 4. Juli 1872, Bundesrat 1873, Drucksache 80, Berlin 1873 (Kopie, Prov. Arch. Gars, Nachlaß G. Brandhuber).

65 G. BRANDHUBER, Die norddeutsche Provinz, in: DERS., Die Redemptoristen 1732–1932, Bamberg 1932, 269f.

66 P. Provinzial M. Schmitz an Mauron, Trier, 19. Januar 1873, AGHR, Prov. Germ. Inf. II.

67 Schmitz an Mauron, Trier 21. Febr. 1873, ebd. – Das Haus in der Stadt Luxemburg gehörte schon seit 1859 der niederdeutschen Provinz. Vgl. H. TRITZ, Entstehungsgeschichte der Kölner Redemptoristenprovinz, in: In Benedictione Memoria. Gesammelte Aufsätze zur Hundertjahrfeier der Kölner Provinz der Redemptoristen, hg. v. Ordensseminar Geistingen, Bonn 1959, 99–183, hier 178ff.

68 Vgl. WEISS, Döllinger und die Redemptoristen (wie Anm. 53), 43–49.

69 Ebd., 45ff.

70 Bericht des Präsidenten der Regierung (wie Anm. 61).

71 Bericht des Ausschusses (wie Anm. 64).

Kapuziner oder Augustiner. Im übrigen wiege der üble Eindruck einer Vertreibung der Patres beim katholischen Volke weit mehr als der Nutzen, den ihre Entfernung erbringen könne⁷².

c) Die Ausführung des § 2 des Jesuitengesetzes bei den deutschen Redemptoristen

Bei der Ausführung des Gesetzes zeigte sich ein Unterschied zwischen Preußen und dem Reichsland einerseits, und Bayern andererseits, weniger freilich in den getroffenen Maßnahmen selbst, als in der Art ihrer Durchführung. So erschien bereits am 9. Juni 1873 ein Regierungsbeamter im Kloster Aachen und verfügte ab dem 10. Juni die Einstellung jeder Seelsorgstätigkeit⁷³. Die anderen Niederlassungen folgten nach⁷⁴. Die Klöster sollten bis zum Oktober oder spätestens zum 1. November geräumt sein. Im Elsaß erschien der Kreisdirektor am 11. Juni 1873 im Kloster Riedisheim bei Mühlhouse, am 12. Juni in Landser, am 16. auf dem Bischenberg und verfügte die Auflösung der Klöster, die bis zum 20. November zu räumen seien⁷⁵.

In Bayern erfolgte die Auflösung der Klöster vom 21. Juni bis zum 3. Juli. Die Räumung hatte im allgemeinen bis zum ersten November zu erfolgen. Die meisten bayerischen Bezirksamtänner, welche die Auflösung durchführten, bedauerten, daß sie diese Maßnahme vornehmen mußten. Recht unterschiedlich waren ihre Anordnungen. Während in einem Kloster ab sofort jede stille Messe verboten wurde, durfte in Altötting der Wallfahrtsbetrieb bis zur Räumung am 1. November aufrecht erhalten werden⁷⁶. Auch der Regierungspräsident von Oberbayern, Freiherr von Zwehl, gab seinem Bedauern Ausdruck. »Sehen Sie«, sagte er dem bayerischen Provinzial Carl Schmöger ... »wir hängen ganz und gar von Berlin ab. Wir können hier nichts mehr ändern«⁷⁷. Sogar Lutz gab dem Provinzial zu verstehen, gegen die Redemptoristen würde nicht so streng verfahren wie gegen die Jesuiten⁷⁸. Seinem Jugendfreund P. August Gerhard (1832–1880) bot er sogar eine reichdotierte Pfarrei an, falls er den Orden verlasse⁷⁹. Am 4. Oktober 1873 verfügte das Ministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten, es stehe den Diözesanbischöfen frei, einzelne ehemalige Redemptoristen in ihre Diözesen aufzunehmen, vorausgesetzt, daß sie von den Ordensgelübden dispensiert würden⁸⁰. Auch einige Bischöfe wurden dahingehend beim Provinzial und in Rom vorstellig⁸¹. Zugleich erhielten jedoch die 17 inzwischen an Pfarreien tätigen bayerischen Redemptoristen den Ausweisungsbescheid⁸². Der Vorschlag, die Patres, wenn auch nur auf Zeit, von den Ordensgelübden zu dispensieren – wie dies tatsächlich von

72 Ebd. – Vgl. Lutz an Bismarck (wie Anm. 20).

73 P. Provinzial Schmitz an P. General Mauron, Trier, 9. Juni 1873, AGHR, Prov. Germ. Inf. II.

74 Schmitz an Mauron, Trier, 3. Juli, Maria Hamicolt 22. Juli, Aachen, 23. August 1873; Vgl. BRAND-HUBER (wie Anm. 65), 270f.

75 Bericht des P. Nikolaus Jung über die Vertreibung, 30. Dezember 1886, AGHR, Prov. Gall-Helv.; Desurmout an Mauron, St. Nicolas, 19. Juni, 1. Juli 1873. Ebd.; Vgl. HENLÉ (wie Anm. 25), 6f., 126ff.

76 Bericht des P. Vogl über die Vertreibung, Prov. Arch. Gars; Chronik der bayerischen Häuser, ebd.; Vgl. O. WEISS, Die bayerischen Redemptoristen im Kulturkampf, in: Unbekanntes Bayern, hg. v. P. KRITZER, Bd. 11: Politik, Staat und Kirche I, München 1980.

77 Schmöger an Mauron, [Juni 1873], AGHR, Prov. Germ. Sup. II a 6.

78 Schmöger an Maron, 31. Mai 1873, ebd.

79 Fr. J. BOGNER, Selbstbiographie, Manuskript, Prov. Arch., Gars.

80 Kopia AGHR, Prov. Germ. Sup. II a 7.

81 Vgl. Mauron an Schmöger, 8. September 1873. Kopie, ebd.

82 Bericht des P. Vogl (wie Anm. 76).

anderen Orden während des Kulturkampfes praktiziert wurde⁸³ –, erschien dem bayerischen Provinzial, Carl Schmöger, der noch immer auf eine Sonderbehandlung gehofft hatte, eine Zumutung, ja, ein Angriff auf die klösterliche Treue⁸⁴. So blieb ihm nichts anderes übrig, als seine Patres ins Ausland zu schicken⁸⁵. Einige wenige Patres konnten dennoch in Bayern bleiben, durften jedoch keine Seelsorge ausüben, unter ihnen der Provinzial Carl Schmöger selbst, der sich das Kloster Gars auf seinen Namen überschreiben ließ. Er galt als Gutsbesitzer, die in Gars verbliebenen Brüder, die in weltliche Kleider gesteckt wurden, als seine Knechte⁸⁶. Bis Ende der 80er Jahre waren etwa 20 meist ältere und kranke Patres, von der Regierung stillschweigend geduldet, wieder in Bayern, ohne freilich seelsorgerlich tätig zu sein. Heimlich wurde sogar ein Seminar und ein Noviziat geführt⁸⁷. Als der Regierungspräsident von Oberbayern gegen die Redemptoristen einschreiten wollte, gab ihm die Regierung Lutz zu verstehen, er solle nichts unternehmen. Erst als die Angelegenheit 1889 in die Presse gelangte, mußte die Regierung einschreiten⁸⁸.

Doch nicht nur in Bayern wurde der Kulturkampf nicht mit letzter Schärfe geführt, ähnliches gilt auch von Württemberg, in dem offiziell die Redemptoristen überhaupt nie zugelassen waren. Obwohl sehr viele Redemptoristen aus Württemberg stammten, waren dennoch mehrere Gründungsversuche gescheitert⁸⁹. Um so mehr verwundert es, daß Provinzial Schmöger nach der Auflösung der Klöster im Sommer 1873 sieben Patres, mit Ausnahme von einem alles Württemberger, im Nachbarland Bayerns unterbrachte, so in Wurzach bei Ordensschwester, in Buchau am Federsee, und vor allem in Ellwangen bei P. Schmögers Freund und Gesinnungsgenossen, Pfarrer Dr. Franz Joseph Schwarz. Auch wenn die Patres nicht in der Seelsorge tätig sein durften, so wurde ihnen doch von den Behörden der Aufenthalt und die tägliche heilige Messe gestattet. Daß dies möglich war, war der klugen Politik der Württembergischen Regierung wie Bischof Hefeles zu verdanken, die gemeinsam bemüht waren, den Kulturkampf möglichst von Württemberg fern zu halten⁹⁰. Dem kulturkämpferisch gesinnten Pfarrer Schwarz kam man offenbar so weit als möglich entgegen, um nicht von seiner Seite eine Störung des Friedens befürchten zu müssen. Dem Bischof gegenüber gab die Regierung zu verstehen, sie ignoriere die Anwesenheit der Patres, die sich möglichst über das Land verteilen sollten. Die mit wissenschaftlichen und Übersetzungsarbeiten beschäftigten Patres wurden »von Seite der Regierung nicht vexiert oder bürokratisch überwacht und durften überall zu zweien zusammen wohnen«. Als in der Presse Berichte über zwei bei Pfarrer Schwarz wohnende Jesuiten erschienen und dies manche Kreise der Regierung anlasteten, begnügte sich diese mit einer Anfrage, ob die Patres etwas Auffälliges zeigten⁹¹.

All dieses Entgegenkommen hatten die Patres aus Elsaß-Lothringen oder aus Preußen nicht erfahren. In Preußen war schließlich 1875 sogar die Ausweisung aller religiösen Orden

83 Vgl. G. FLECKENSTEIN, Die Franziskaner im Rheinland 1875–1918 (Franziskanische Forschungen 38), Werl/Westfalen 1992, 47–56.

84 Vgl. C. Schmöger an die bayerischen Bischöfe, 2. Oktober 1873, Kopie AGHR, Prov. Germ. Sup. II a 7.

85 Vgl. O. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 328f.

86 Ebd., 329–332.

87 Ebd., 336.

88 Ebd., 367f.

89 Vgl. ebd., 288–292.

90 Vgl. ebd., 288–292.

91 Chronik der Patres in Württemberg, Prov. Arch. Gars; WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 329, 334; A. HAGEN, Beiträge zum Leben und Wirken des Prälaten Dr. Franz Joseph Schwarz, Ellwangen, in: Ellwangen 764–1964: Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier, hg. im Auftrag der Stadt Ellwangen/Jagst von V. BURR, Ellwangen 1964, Bd. 1, 503–533.

verfügt worden⁹², ja die Wogen des Kulturkampfes schlugen zeitweise bis zu den Zufluchtsstätten in Luxemburg und Holland hinüber, so daß auch hier die Vertreibung nahe schien⁹³.

II. Bemühungen um die Rückkehr und die Wiederzulassung der Redemptoristen

Nachdem P. Franz Vogl (1807–1890) 1884 bayerischer Provinzial geworden war, machte er bald zwei Eingaben um Wiederzulassung des Ordens, eine 1884 an die bayerische Regierung, eine zweite 1886 an den Prinzregenten Luitpold. Es wurde ihm daraufhin bedeutet, die Regierung stehe der Kongregation wohlwollend gegenüber, sei aber machtlos, da es um ein Reichsgesetz gehe. Es müsse auf Reichsebene verhandelt werden⁹⁴.

a) Die ersten Gutachten – Bemühungen von Franz Xaver Kraus

Nun fanden 1886 in Rom auf hoher Ebene zwischen dem preußischen Gesandten Kurd von Schlözer und Monsignore Galimberti, einem Bewunderer Deutschlands und Bismarcks, Verhandlungen, u. a. um die Rückkehr der 1875 aus Preußen ausgewiesenen Orden, statt⁹⁵. Obwohl die Redemptoristen ihre Hoffnungen durch die Bemerkung des Kölner Bischofs Krementz⁹⁶ gedämpft sahen, der Bundesrat würde niemals die Zustimmung zur Rückkehr der Jesuiten und Redemptoristen geben, so war die Ordensleitung, die einen guten Draht zu Galimberti hatte, dennoch bemüht, die Redemptoristenfrage in die Verhandlungen Galimbertis mit Schlözer miteinzuschließen. Zu diesem Zwecke forderte der aus dem Elsaß stammende Generalkonsultor P. Michael Ulrich (1834–1903) Ende Dezember 1886 Gutachten von den elsässischen, preußischen und bayerischen Redemptoristen an, die den Verhandlungen zugrunde gelegt werden sollten⁹⁷. Wichtig erschien, daß darin die Behauptung widerlegt würde, die Redemptoristen seien mit den Jesuiten verwandt⁹⁸. Die drei deutschen Gruppen von Redemptoristen kamen dieser Aufforderung nach. Mehr noch: Nicht nur, daß sie in Eile Gutachten ausarbeiten ließen oder selbst ausarbeiteten und nach Rom sandten, sie begannen nun auch ihrerseits rege Aktionen, um die Angelegenheit voranzutreiben.

Mitte Januar 1887 lag in Rom ein Memorandum P. Vogls über die Jesuitenverwandtschaft vor. Ein ausführliches Gutachten eines Juristen – es handelte sich um den Neumarkter Notar und Vorsitzenden der bayerischen Bauerngenossenschaft Joseph Bachmair (1829–1915) –,

92 Gesetz betreffend die geistlichen Orden und ordensähnlichen Congregationen der katholischen Kirche, 31. Mai 1875. E. R. HUBER/W. HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd 2: Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfes 1848–1890, Berlin 1976, 659.

93 Vgl. Heilig an Mauron, Vaals, 20. Juli 1875; Schmitz an Mauron, Vaals, 29. August, 30. August 1875, 18. Juni 1878; AGHR, Prov. Germ. Sup. II. – Vgl. BRANDHUBER (wie Anm. 65), 272 f.

94 Vgl. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 337 ff.

95 Vgl. Ch. WEBER, Kirchl. Politik zw. Rom, Berlin und Trier 1876–1888. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes (Veröffentl. Komm. ZG. B 7), Mainz 1970; M. L. ANDERSON, Windthorst, Zentrums-politiker und Gegenspieler Bismarcks (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 14), Düsseldorf 1988, 348 f.; zu den Beziehungen Galimbertis mit Deutschland ferner noch immer: K. BACHEM, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Zentrumsparlei, Bd. 9 (1932), passim.

96 Heilig an Mauron, 13. Dezember 1886, AGHR, Prov. Germ. Inf.

97 M. Ulrich an Vogl, Heilig und Desurmont, 24. Dezember 1886. Kopie, ebd.

98 Ebd.

wollte er nachreichen⁹⁹. Die preußischen Redemptoristen konnten gleichzeitig mit einem umfangreichen Gutachten eines ehemaligen Mitglieds der Kath. Sektion beim preußischen Kultusministerium, des Herrn Carl Dubusche aus Aachen, aufwarten, das freilich wenig geeignet war, den deutschen Behörden vorgelegt zu werden, da in ihm der Kulturkampf mit dem Untergang der »letzten großen katholischen Nation«, Frankreich, in Verbindung gebracht wurde¹⁰⁰. Von elsässischen Patres kamen zunächst nur Berichte über die Ausweisung¹⁰¹. Doch wurde auch hier ein Gutachten ausgearbeitet und zwar von dem preußischen Divisionspfarrer Anton Scher in Metz, der als national gesinnter Mann galt¹⁰² und mit dem späteren Generalobern Matthias Raus (1829–1917) befreundet war¹⁰³. Ihn hatte er wahrscheinlich während des Krieges von 1870/71 im lothringischen Teterchen kennengelernt, wo sich die Patres durch die Pflege verwundeter preußischer Soldaten hervorgetan hatten¹⁰⁴.

Seit Anfang 1887 wurde also von den Redemptoristen gleich von mehreren Seiten her die Rückkehr betrieben. Tatsächlich scheinen die vorhandenen Gutachten Galimberti in italienischer Übersetzung in Kurzfassung überreicht worden zu sein¹⁰⁵. Galimberti und mit ihm Bischof Kopp, damals noch in Fulda, der seit März 1887 ebenfalls mit den preußischen und bayerischen Redemptoristen in Verbindung stand, waren jedoch bestrebt, zunächst die Rückberufung der aus Preußen ausgewiesenen Orden zu bewerkstelligen, in einem zweiten Schritt könne dann an die jesuitenverwandten Gesellschaften gedacht werden, für deren Rückkehr die Zustimmung des Reichstags und der Länderregierungen nötig sei. Dies teilte Kopp im April 1887 dem Bayerischen Provinzial mit¹⁰⁶. Was lag nun näher, als daß die bayerischen und preußischen Redemptoristen ihrerseits bei den jeweiligen Landesregierungen aktiv wurden. Entscheidend im Bundesrat waren Preußen und Bayern. Immer wieder wurde betont, wenn Preußen im Bundesrat gegen die Rückkehr der Redemptoristen stimme, dann stimmten auch alle anderen Länder, vielleicht mit Ausnahme Bayerns, dagegen, würde Preußen aber dafür stimmen, würden dies auch die übrigen Bundesländer tun. Zum ändern wurde, und zwar gerade von preußischer Seite, vor allem von Bismarck, gewünscht, die Initiative müsse von Bayern ausgehen, das schon immer sein Interesse an den Redemptoristen betont habe¹⁰⁷.

So kam es, daß im Frühjahr 1887 sowohl die preußischen wie die bayerischen Redemptoristen erneut Gutachten ausarbeiten ließen, um sie direkt den entsprechenden Regierungen vorzulegen. Besonders interessant erscheint der von Preußen aus gestartete Versuch, sowohl wegen der Person, über welche die Demarche lief als auch wegen der Schärfe der Argumente. Der mit der Demarche beauftragte Mann war nämlich ein alter Freund des Ordens, der auch bei der preußischen Regierung galt, der Freiburger Professor der Kirchengeschichte Franz

99 Gutachten der Oberdeutschen Provinz, mit einem Begleitschreiben von P. Vogl, Gars, 11. Januar 1887, AGHR, Prov. Germ. Sup. III B 2. Vgl. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 339ff.

100 Heilig an Mauron, 10. Januar 1887; Gutachten der Niederdeutschen Provinz. (Verf. C. Dubusche, vormalig Ministerialbeamter), Kopie, Vaals, 15. Januar 1887, AGHR, Prov. Germ. Inf. III, 1 A. – Vgl. H. TRITZ, Franz Xaver Kraus und P. Marcus Andreas Hugues CSSR. Mit unveröffentlichten Briefen, in: SHCSR 11 (1963), 182–232, hier 196f.

101 Desurmont an Ulrich, S. Nicolas, 4. Januar, 9. Januar 1887, beigelegt Brief von P. C. Druelle, Bericht von P. N. Jung über die Vertreibung, 30. Dezember 1886, Kopien der Dokumente AGHR, Prov. Gall-Helv.

102 Vgl. unten das Gutachten von Franz X. Kraus.

103 Vgl. Brief von Anton Scher an Raus, Mülhausen, 3. März 1895, AGHR, Prov. Gall-Helv.

104 Vgl. Germania, 18. Juni 1873.

105 Vgl. das Dokument »I Redentoristi sono essi affiliati an Gesuiti? (Randbemerkung: vorgelegt)«, AGHR, Prov. Germ. Sup. III, B 2; WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 440f.

106 Ebd., 341.

107 Ebd., 342–403.

Xaver Kraus¹⁰⁸. Kraus war seit seiner frühen Jugend mit den Redemptoristen in Trier und anderswo eng verbunden¹⁰⁹. Der Ordenhistoriker P. Markus Andreas Hugues (1808–1887), Sohn eines kalvinistischen Hamburger Kaufmanns, der einst bei Döllinger konvertiert hatte¹¹⁰, war sein langjähriger Beichtvater¹¹¹. Zeit seines Lebens verehrte Kraus den heiligen Alfons von Liguori¹¹². Das Vertrauen der Redemptoristen zu Kraus ging so weit, daß ihm der niederdeutsche Provinzial P. Gabriel Hampl (1814–1875) 1870 die Trienalberichte anvertraute, die er dem General in die römische Villa Caserta überbrachte, wo er ein gerngesehener Gast war¹¹³. Kraus fühlte sich zudem den Redemptoristen zu Dank verpflichtet. Kurz zuvor hatte ihn der Redemptorist P. Michael Haringer (1817–1887), Generalkonsultor und Konsultor der Indexkongregation, aus der Schlinge gezogen. Die dritte Auflage seines »Lehrbuchs für Kirchengeschichte« drohte auf den Index gesetzt zu werden. Hinter den Bestrebungen standen die Jesuiten und der Dogmatiker Matthias Scheeben, gemeinsame Gegner der Redemptoristen und Krausens. Haringer teilte Kraus mit, welche Änderungen an dem Werk anzubringen seien, Kraus ging darauf ein und seine Kirchengeschichte konnte unbeanstandet erscheinen, sehr zur Verärgerung der Jesuiten und Scheebens¹¹⁴, der wie die Jesuiten bei den Redemptoristen als Gegner des heiligen Alfons galt¹¹⁵.

Als nun Krausens alter Freund und geistlicher Vater P. Hugues am 21. März 1887 ihm eine von selbst verfaßte Denkschrift übersandte und ihn bat, seine Beziehungen bei der preußischen Regierung spielen zu lassen, zeigte sich Kraus aus Dankbarkeit gerne dazu bereit. Hugues wies ihn u. a. auf die gerade erschienene Biographie des hl. Alfons von P. Carl Dilg von Dilgskron (1843–1912) hin, in welcher der von den Jesuiten völlige verschiedene Ordenszweck, nämlich die Sorge um das arme Landvolk dargestellt werde, und aus der zudem hervorgehe, daß schon der Gründer dem Staate so sehr ergeben gewesen sei, daß er sich sogar deswegen die Ungnade Roms zugezogen habe¹¹⁶.

Am 19. Juli 1887 wandte sich Kraus an den preußischen Kultusminister von Goßler mit der Bitte um Wiederzulassung der Redemptoristen. In seinen Schreiben schildert er zunächst die Jesuiten in den düstersten Farben. Sie seien durch ihren Kampf gegen den Protestantismus eine Quelle steter Beunruhigung für einen paritätischen Staat und eine Gefährdung des durch die moderne Kultur erworbenen konfessionellen Friedens, sie seien ferner der geborene Feind aller nichtultramontanen Staaten, geheime Verbündete der Feinde Preußens, wie z. B. der Polen, sie seien schließlich Träger des politischen Katholizismus, auf irdische Herrschaft gerichtet, dem deutschen Geiste entgegengesetzt und Hauptquelle des innerkirchlichen Verderbens. Davon werden nun die Redemptoristen in hellem Lichte abgehoben. Wie die eben erschienene Biographie ihres Gründers, Alfons de Liguori, zeige, sei ihr Hauptzweck die Seelsorge durch Missionen unter dem Landvolk, etwas, was die Jesuiten stets vernachlässigt

108 H. TRITZ, Franz Xaver Kraus (wie Anm. 104), 195–232.

109 F. X. KRAUS, Tagebücher, hg. v. H. SCHIEL, Köln 1957, passim.

110 Zu Hugues vgl.: O. WEISS, Wie ultramontan war Klemens Maria Hofbauer? Überlegungen anlässlich einer neuen Hofbauerbiographie, in: SHCSR 39 (1992), 41–97, hier 87–96.

111 Vgl. Liberal und integral. Der Briefwechsel zwischen Franz Xaver Kraus und Anton Stöck, hg. v. H. SCHIEL, Mainz 1974, 36; TRITZ (wie Anm. 104), 186–191.

112 Vgl. Kraus an M. A. Hugues, 27. April 1887, TRITZ (wie Anm. 104), 227.

113 G. Hampl an Mauron, 10. Januar 1870, AGHR, prov. Germ. Inf. I a 4/d. – Am 19. Februar 1870 feierte Kraus die hl. Messe am Altar der Mutter von der Immerwährenden Hilfe (er schreibt: »der guten Hilfe«) in der Kirche der Redemptoristen. KRAUS, Tagebücher (wie Anm. 113), 282.

114 H. H. SCHWEDT, Michael Haringer CSSR. (1817–1887), Theologien au Premier Concile du Vatican et consulteur de la Congrégation de l'Index, in: SHCSR 39 (1991), 99–155, hier 145–155.

115 Vgl. G. ORLANDI, La causa per il dottorato di S. Alfonso. Preparazione – svolgimento – ripercussioni (1866–1871) (Bibliotheca Historica CSSR 5), 25–240, hier 95; WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 821.

116 TRITZ, Franz Xaver Kraus (wie Anm. 104), 198f., 209–228.

hätten. Im Elsaß hätten sie einen trefflichen Einfluß auf die Fabrikbevölkerung ausgeübt, wie das beigefügte Gutachten des Divisionspfarrers Scher, eines national gesinnten Mannes, beweise. Ihren positiven Einfluß in Trier könne er selbst bezeugen. Wissenschaftlich stünden die Redemptoristen seit etwa 20 Jahren mit den Jesuiten wegen deren Moralthologie in Feindschaft. Von irgendeiner Verwandtschaft beider Orden könne vernünftigerweise nicht die Rede sein¹¹⁷. Eine Antwort des preußischen Innenministers Goßler an Kraus ist nicht bekannt. Doch ist sicher, daß ihm der Großherzog von Baden die Stimme Badens im Bundesrat zugunsten der Redemptoristen zusicherte. Außerdem setzte sich Kraus mit dem Reichsstatthalter von Hohenlohe in Straßburg und dem Oberpräsidenten der preußischen Rheinprovinz in Koblenz in Verbindung, die ihm Hilfe versprochen¹¹⁸. Doch zunächst geriet die Angelegenheit ins Stocken.

b) Von Bayern ausgehende Initiativen

Während all dies vonstatten ging, war auch die bayerische Provinz nicht untätig. Im März 1887 lag das Gutachten des Notars Bachmair vor¹¹⁹. Allerdings war man jetzt in Bayern skeptisch. Die Patres glaubten selbst bei den bayerischen Bischöfen wenig Interesse für ihre Rückkehr zu finden. Da wurden völlig unerwartet durch Vermittlung Bachmairs zwei niederbayerische Adlige und Mitglieder des rechten Zentrumsflügels, Conrad Graf von Preysing (1843–1903) und Max Freiherr von Soden-Fraunhofen (1844–1922), für ihre Sache gewonnen¹²⁰.

Hochpolitisch war das Eingreifen des Grafen Preysing. Bekanntlich hatte Bismarck 1886/87 versucht, die Zustimmung des Deutschen Zentrums zur Militärvorlage auf sieben Jahre, zum sog. Septennat, zu erhalten und sich nicht gescheut, Leo XIII. sehr geschickt zu manipulieren und ihn in seine Bemühungen einzuschalten. Unter anderem war von Zugeständnissen in Kirchenfragen, etwa hinsichtlich der Rückführung der Orden, die Rede, falls das Zentrum für den Militärhaushalt stimme. In einer Note vom 3. Januar 1887 ersuchte daraufhin Rom den Zentrumsführer Windthorst, die Militärvorlage Bismarcks in jeder möglichen Weise zu begünstigen. Doch es kam, zunächst wenigstens, zu der berühmten »Gehorsamsverweigerung« des Zentrums und seines Leaders Windthorst gegenüber dem Papst bei der Abstimmung über den Militärhaushalt. Windthorst gab damit zu erkennen, daß er sich in rein politischen Fragen nicht an die Weisung des Papstes gebunden fühlte¹²¹. Bismarck löste daraufhin den Reichstag auf. Bei den nachfolgenden Wahlkampf brachte nun Graf Preysing als Kandidat zum Reichstag zum Ausdruck, wichtiger als die Gegnerschaft gegen das Septennat sei ihm die Rückkehr der Redemptoristen. Gegen die Mehrheit des Zentrums stimmte Preysing, nachdem er in den Reichstag gewählt war, zusammen mit anderen adligen Zentrumsabgeordneten, bei der erneuten Abstimmung für das Septennat¹²².

Fortan waren Preysing, der sich durch dieses Verhalten bei Bismarck empfahl, wie auch Soden-Fraunhofen unermüdlich für die Rückkehr der Redemptoristen tätig. Ihre Bemühungen gingen in mehrfache Richtung, hin zum bayerischen Abgeordnetenhaus wie zur bayeri-

117 Kraus an von Gossler, 19 Juli 1987, ebd., 228–230.

118 Vgl. Ebd., 230f.

119 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 347.

120 Ebd., 343–353.

121 Vgl. ANDERSON, Windthorst (wie Anm. 99) 346–370; WEBER, Kirchliche Politik (wie Anm. 99), 147–154; O. WEISS, Der deutsche Kulturkampf (1871–1890) in der öffentlichen Meinung Italiens, in: Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hg. v. R. LILL und F. TRANIELLO, Berlin 1993, 221–250, hier 245–249.

122 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 345f.

schen Regierung und zum Hof, wobei sie von der katholischen Presse unterstützt wurden. Ein Jahr später wurde Preysing auch auf höchster Reichsebene vorstellig¹²³.

Im Januar 1888 zeigten die Bemühungen der beiden Adligen erste Früchte. Die bayerische Regierung beauftragte ihren Gesandten in Berlin, Hugo Graf von Lerchenfeld-Köfering (1843–1925), mit Sondierungsgesprächen mit der preußischen Regierung¹²⁴. Obwohl sich auch Bischof Kopp einschaltete und von seiten der Redemptoristen das ausführliche Gutachten Bachmairs zur Verfügung stand, mußte Lerchenfeld Ende Februar mitteilen, die preußische Regierung sei nicht zum Einlenken bereit. Wenig später kamen jedoch die Redemptoristen erneut auf höchster Ebene zur Sprache. Anlässlich der Beerdigungsfeierlichkeiten für Wilhelm I. brachte Galimberti, inzwischen zum Wiener Nuntius avanciert, die Rede auf die Redemptoristen. Er glaubte bei Kaiser Friedrich wie bei Bismarck, jedoch nicht bei Goßler, Entgegenkommen festzustellen¹²⁵. Zur gleichen Zeit wurde nun auch der Vatikan bei der Bayerischen Regierung vorstellig¹²⁶. Ein Vorstoß Bayerns in Berlin zeigte jedoch, daß dort noch kein wirkliches Interesse vorhanden war. Dies teilte Bayern auch dem Vatikan mit, als dieser sich im Juni 1888 erneut an die Bayerische Regierung wandte, mit dem Ersuchen, beim Bundesrat eine Revision des Ausschließungsbeschlusses zu beantragen¹²⁷.

Allein in Bayern begann jetzt die heiße Phase der Bemühungen um die Rückkehr. An die Stelle der Kabinettspolitik rückte die Parteipolitik verbunden mit Volksagitationen und öffentlichen Kundgebungen des Episkopats. Die Rückkehr der Redemptoristen wurde zu einem zentralen Anliegen des Bayerischen Zentrums und sollte zu einem Hauptthema des bevorstehenden ersten bayerischen Katholikentages von September 1889 in München werden¹²⁸. Dies alles war der Bayerischen Regierung reichlich unangenehm und sie suchte Anfang Juni 1889 nun ihrerseits den Kontakt mit dem Grafen Preysing. Dieser versprach, daß er und die adligen Mitglieder des Zentrums dem Katholikentag fern bleiben würden, dafür solle die bayerische Regierung in Preußen alles versuchen, was in ihrer Macht stehe. Bereits am 13. Juni 1889 reiste daraufhin der preußische Gesandte in Bayern, Graf Kuno Rantzau, zu Bismarck zu Sondierungsgesprächen. Bismarck erklärte, er habe grundsätzlich nichts gegen eine Rückkehr der Patres. Er wisse allerdings nicht, wie der Kaiser dazu stehe, den er vom Evangelischen Bund abhängig glaubte. Daraufhin wandte sich Lutz in einem ausführlichen persönlichen Schreiben an Bismarck und brachte zum Ausdruck, daß der im Lande gestörte kirchliche Friede wiederhergestellt werden könne, wenn der Bundesratsbeschuß vom 13. Mai 1873 hinsichtlich der Redemptoristen aufgehoben würde¹²⁹.

Bismarck setzte sich nach Erhalt des Briefes mit dem preußischen Kultusminister von Goßler in Verbindung, der erklärte, die Aufhebung des Bundesratsbeschlusses könne nur erfolgen, wenn bewiesen werde, daß dieser auf einem Irrtum beruhe, oder daß die Redemptoristen inzwischen nicht mehr mit den Jesuiten verwandt seien. Das im preußischen Kultusministerium vorhandene Material, darunter wohl auch der Brief von Franz Xaver Kraus, reiche

123 Ebd., 346–354, 364f.

124 Frh. von Lutz an Minister Krafft Frh. von Crailsheim, 26. Januar 1888; WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 353. – Vgl. Graf Eulenburg an Herbert von Bismarck, 25. Januar 1888. J. G. G. RÖHL, Philipp Eulenburgs polit. Korrespondenz, 3 Bde., Boppard am Rhein 1976–1983, I, Nr. 143.

125 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 354ff.

126 Ebd., 357–360. Vgl. K. MÖCKL, Die Prinzregentenzeit. Gesellschaft und Politik während der Ära des Prinzregenten Luitpold in Bayern, München – Wien 1972, 258ff.; H.-M. KÖRNER, Staat und Kirche in Bayern 1886–1918 (VeröffentlKommZG.B 20), Mainz 1977, 31ff.

127 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 358.

128 Ebd., 360–364, 376–378; Vgl. MÖCKL, Die Prinzregentenzeit (wie Anm. 12), 257–269; KÖRNER, Staat und Kirche (wie Anm. 129), 30–33.

129 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 364–367.

dazu nicht aus. Bismarck bat daraufhin die Bayerische Regierung, sie möge, am besten zusammen mit den Redemptoristen, entlastendes Material sammeln. Die bayerische Regierung gab diese Weisung an Graf Preysing, dieser an Provinzial Vogl weiter¹³⁰.

Lutz selbst bat Döllinger am 4. September 1889 um ein entsprechendes Gutachten. Dieses lag Ende des Jahres vor. Döllinger wies den Vorwurf der Jesuitenverwandtschaft wie den der Staatsgefährlichkeit zurück, fügte jedoch hinzu, daß in diesem Punkte erst nach dem Vatikanum eine Änderung zum Guten eingetreten sei. Seither seien die Redemptoristen nicht anders zu beurteilen als die Benediktiner, Minoriten, Kapuziner usw. Was die Jesuiten zu einem wahrhaft gefährlichen Institut mache, »die mächtige internationale Organisation, mit der Lehre vom blinden, unbedingten Gehorsam, ihr unvermeidliches Festhalten an den Prinzipien des Religions- und Gewissenszwanges, ihre bis zur Vollendung ausgebildete Kunst des finanziellen Aussagens« – all dies sei bei den Redemptoristen entweder gar nicht, oder nur in sehr harmloser Weise vorhanden. Mit diesem Gutachten hatte die bayerische Regierung einen Trumpf in der Hand, auch wenn sich schon Zeitgenossen fragten, warum die Redemptoristen sich nach 1870 geändert haben sollten. De facto war freilich eine Änderung eingetreten, weil der einzige kirchenpolitisch wirklich aktive deutsche Redemptorist, Carl Schmöger, in der Zwischenzeit gestorben war¹³¹.

Auch die Redemptoristen sammelten Material zu ihrer Entlastung. Ein bereits früher abgefaßtes Promemoria Vogls wie das Gutachten Bachmairs wurden auf Grund eines Fragenkatalogs der Regierung von den Patres unter Mitarbeit des späteren Kultusministers von Wehner ergänzt. Die in den letzten Jahren sich vergrößernden Gegensätze zu den Jesuiten in der Moraltheologie wie in der Gnadenlehre wurden aufgezeigt und festgestellt, daß schon der Gründer sich von den allzu milden Jesuiten ausdrücklich abgesetzt habe. Erwähnt sei auch der Hinweis auf den Unterschied zwischen dem einfachen redemptoristischen Amtsgeheimnis und der Geheimhaltungspflicht der Jesuiten, wie auf die Praxis des Ordensgehorsams, der bei den Redemptoristen keineswegs blind sei, sowie auf das Verbot jeder politischen Tätigkeit. Die Regierung ließ dieses Material durch Gutachten der theologischen Fakultäten der Universitäten München und Würzburg ergänzen und hatte nun genügend Material in Händen¹³². Wenig erfreut freilich war die Bayerische Regierung, daß in der Zwischenzeit vor allem von seiten des linken Zentrumsflügels die Redemptoristenfrage hochgespielt wurde, und zwar sowohl bei dem Münchner Katholikentag wie bei den Verhandlungen des Bayerischen Landtags, die in Berlin, insbesondere vom Kaiser, mit wenig Sympathie aufgenommen wurden. In einem Brief vom 6. Februar 1890 an den bayerischen Kronprinzen Ludwig, der um diese Zeit in der Kammer der Reichsräte für die Rückkehr der Redemptoristen stimmte, bemerkte Lutz: »Die Angelegenheit mit den Redemptoristen stünde besser, wenn die Aktion der bayerischen Regierung allein überlassen geblieben wäre«¹³³.

c) Widerstände von seiten des deutschen Zentrums und des deutschen Kaisers

Sicher ist, daß nach der Materialsammlung die bayerische Regierung zwei Gründe von einem Antrag beim deutschen Bundestag abhielten. Der erste hatte tatsächlich mit dem Kaiser zu tun, der zweite betraf das Reichszentrum und einen Teil des deutschen Episkopats. Der

130 Bismarck an Lutz, Varzin, 6. August 1889, Kopie (des während des zweiten Weltkrieges zerstörten Originals) Prov. Arch. Gars, Nachlaß Brandhuber; Graf Preysing an Vogl, 28. August 1889, ebd., Vertreibung, fasc. Bemühungen um die Rückkehr.

131 Vgl. WEISS, Döllinger und die Redemptoristen (wie Anm. 53), 48f.

132 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 386–390.

133 Kopie des Briefes (Original im Zweiten Weltkrieg vernichtet) Prov. Arch. Gars, Nachlaß Brandhuber.

Grund für die Haltung des Kaisers wie des Zentrums waren die Jesuiten. Doch während der Kaiser glaubte, mit der Rückkehr der Redemptoristen würde auf raffinierte Weise bereits der Einzug der Jesuiten bewerkstelligt, fürchtete das Zentrum, eine Trennung der Redemptoristenfrage von der Jesuitenfrage bedeute den ständigen Ausschluß der Jesuiten aus dem Reich. Dazu im einzelnen.

Was Wilhelm II. anlangt, so hatte sich dieser bereits früher gegen eine Rückkehr der Redemptoristen ausgesprochen, ganz im Gegensatz zu Bismarck¹³⁴, der offensichtlich ohne Wissen des Kaisers mit Bayern in dieser Frage verhandelte, freilich nicht, wie es bei John Röhl heißt¹³⁵, um die propreußische bayerische Regierung Lutz zu stürzen, sondern um sie zu stützen. Den Mißgönnern Bismarcks in Berlin, den um den jungen Kaiser herumschwärmenden Geistern, den Grafen Max von Holstein und Philipp zu Eulenburg, dem badischen Gesandten, Freiherrn von Marschall und dem Generalstabschef, Graf Waldersee¹³⁶, war das eigenmächtige Vorgehen Bismarcks in der Redemptoristenfrage ein willkommener Anlaß, um einen Keil zwischen Bismarck und den Kaiser zu treiben. Es half dem Kanzler auch nichts, daß er, nachdem er von der Verärgerung Wilhelms über die Vorgänge im bayerischen Landtag erfuhr, Lutz ersuchte, vorerst nichts für die Rückkehr der Redemptoristen zu unternehmen, zumal der sie betreibende rechte Zentrumsflügel nach dem Ausscheiden von Schorlemer-Alst aus dem Abgeordnetenhaus gegenüber Windthorst jede Bedeutung verloren habe. Die Gruppe um den Grafen Holstein gab sich damit nicht zufrieden. Auffallend schnell wurden Anfang Oktober 1889 dem Kaiser, der sich auf einer Mittelmeerkreuzfahrt befand, Zeitungsausschnitte zugesandt, in denen von einem bevorstehenden Gesuch der Bayerischen Regierung beim Bundestag die Rede war. Sofort telegraphierte der Kaiser am 6. November 1889 an Bismarck: »Ich entnehme der Nationalzeitung und der Kölner Zeitung, daß gegenwärtig in München mit Aussicht auf Erfolg im Bundesrathe die Frage der Rückberufung der Redemptoristen besprochen wird. Ich beauftrage E. D., dem Bundesrathe von mir aus mitzuteilen, daß ich in die Rückkehr dieses Ordens niemals einwilligen werde, welche auch die Umstände seien. Ich habe den Grafen Rantzau telegraphisch behufs Mitteilung an die bayerische Regierung verständigt.«¹³⁷

Doch damit war für Bismarck die Sache noch nicht ausgestanden. Nach verschiedenen Quellen spielte die Redemptoristenfrage auch in der heftigen Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Kanzler am Morgen jenes denkwürdigen 15. März 1890 eine Rolle, die mit der Entlassung Bismarcks endete¹³⁸.

War so zweifellos die Verärgerung des Kaisers über die nicht mit ihm abgestimmten Verhandlungen Bismarcks mit Bayern ein Hauptgrund für das vorläufige Unterbleiben des geplanten Vorstoßes beim Bundesrat, so spielte sicher auch ein anderer Grund mit herein. Die Redemptoristen hatten ihre Rückkehr mit Hilfe hoher vatikanischer Diplomaten, der bayerischen Regierung und des bayerischen Hofes, sowie des rechten Zentrumflügels und von Franz X. Kraus betrieben. Sie hatten sich, ohne Rücksichtnahme auf die Jesuiten, von diesen abzusetzen gesucht. Eine solche Vorgehensweise entsprach jedoch keineswegs den Absichten der Führung des deutschen Zentrums und führender Männer des Episkopats. Conrad von Preysing mußte sich im September 1889 davon überzeugen, daß Windthorst auf keinen Fall

134 Vgl. A. GRAF VON WALDERSEE, Denkwürdigkeiten aus meinem Leben, Stuttgart 1922, II, 59; O. GRADENWITZ, Die Redemptoristenfrage vor Bismarcks Entlassung, in: Germania 1925, Nr. 858.

135 J. C. G. RÖHL, Kaiser, Hof und Staat. Wilhelm II. und die deutsche Politik, München 1987, 43.

136 Vgl. ebd., 35–77.

137 Ebd., 44; WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 379–385.

138 Vgl. ebd., 385f.; E. HÜSGEN, Ludwig Windthorst, Köln 1907, 333–344.

eine Trennung des Jesuitenfrage von der Redemptoristenfrage wünsche¹³⁹. Dies war nicht neu. Bereits Anfang 1888 hatte Freiherr von Soden-Fraunhofen den bayerischen Provinzial davon verständigt, daß man beim Zentrum in Berlin die Rückkehr der Jesuiten betreibe¹⁴⁰. Am 20. November 1888 war in der Presse sogar zu lesen, die Zentrumsführer hätten den Beschluß gefaßt, die Rückberufung der Redemptoristen nicht von der der Jesuiten zu trennen¹⁴¹. Wie der Ordenhistoriker P. Georg Brandhuber (1889–1950) nahelegt, bestanden in der Redemptoristenfrage starke Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Zentrum. Der Vatikan stand weiterhin voll hinter der Linie der Redemptoristen, wie die feierliche Erklärung beweist, die er 1891 über deren Nichtverwandtschaft mit den Jesuiten der bayerischen Regierung übermittelte. Brandhuber schreibt: »Auf Wunsch des Papstes sollte auch von deutschen Katholikenführern mit dem Reichskanzler selbst darüber referiert werden. Doch der Mehrzahl der führenden Männer im katholischen Deutschland kam dieser Schritt sehr ungelegen«¹⁴². Was den deutschen Episkopat anlangt, so äußerten vor allem norddeutsche Bischöfe, wie Krentz und Korum, sie hielten nichts von einer Ausspielung der Redemptoristen gegen die Jesuiten¹⁴³. Selbst Kopp, der nicht unbedingt ein Freund des Zentrums war, dagegen mit den Redemptoristen in ständigen Kontakt stand, war von der Trennung der Redemptoristenfrage von der Jesuitenfrage nicht sehr angetan. Zum mindesten wünschte er eine Beseitigung des ganzen Paragraphen 2 des Jesuitengesetzes, vor allem die Rückkehr der Väter vom Heiligen Geist¹⁴⁴.

d) Die Rückkehr

Doch der Antrag der bayerischen Regierung beim Bundesrat war nicht aufgehoben, sondern nur aufgeschoben. Die Redemptoristen taten ihr Möglichstes, die Sache nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Nach wie vor liefen die Bemühungen über die alten Kanäle. Das waren zum einen die Nuntien in Wien und München, zum andern fällt auf, das weder die Bischöfe noch die Zentrumsparterie, sondern der bayerische Hof und der Hofklerus die Ansprechpartner bildeten¹⁴⁵. Tatsächlich zeigte sich noch 1891, daß der nichtbayerische Teil des Zentrums entschieden gegen eine isolierte Rückkehr der Redemptoristen war. Um so mehr sprach sich der neue führende bayerische Minister Ludwig August von Müller (1846–1895), ein (natürlicher) Enkel Ludwigs I. und guter Freund des Grafen von Preysing¹⁴⁶, der die Redemptoristen von Altötting her kannte, für die Rückkehr der Patres aus. Dem Provinzial, P. Franz Anton Schöpf (1830–1908) versicherte er bei seinem ersten Besuch, er werde alles für deren Rückkehr unternehmen. »Ihre Kongregation habe ich gern«, sagte er dem Provinzial, »dagegen die Jesuiten, unter uns gesagt, die mag ich nicht«¹⁴⁷. Im übrigen ließ er dem Provinzial mitteilen,

139 Note des Grafen Preysing, Prov. Arch. Gars, Nachlaß Brandhuber. Vgl. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 372 ff.

140 Frh. von Soden-Fraunhofen an Vogl, 21. Februar 1888, Prov. Arch. Gars, Vertreibung, fasc. Bemühungen um die Rückkehr.

141 Münchner Fremdenblatt 11 (1888), Nr. 325 (24. November).

142 Nachlaß Brandhuber: Geschichte der Bayerischen Provinz (Entwurf). Prov. Arch. Gars.

143 Vgl. Vogl an Soden-Fraunhofen, 11. Februar 1888, Entwurf. Prov. Arch. Gars, Vertreibung, fasc. Bemühungen um die Rückkehr.

144 Vgl. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 373 f.

145 Ebd., 393 ff. – Beim Hofklerus handelte es sich in erster Linie um Döllingers Nachfolger Stiftspropst Jakob Ritter von Türk (1826–1912), der ein guter Freund des Ministers von Lutz und der Beichtvater des Prinzregenten war.

146 MÖCKL, Die Prinzenregentenzeit (wie Anm. 126), 209.

147 Vgl. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 395.

die Regierung werde die Anwesenheit weiterer Patres in Bayern ignorieren. Man warte nur noch auf einen günstigen Augenblick, um den bayerischen Antrag beim Bundesrat einreichen zu können. Zu diesem erstellte die Regierung ein umfangreiches Gutachten. Als deren Verfasser werden von Müller und der spätere bayerische Kultusminister Regierungsrat Anton von Wehner (1850–1915) genannt¹⁴⁸. Der passende Augenblick war dann 1894 gekommen. Im deutschen Reichstag war am 1. Dezember 1893 und am 16. Februar 1894 ein Zentrumsantrag zur Beseitigung des ganzen Jesuitengesetzes angenommen worden. Allein Preußen und die Reichsregierung ließen keinen Zweifel daran, daß sie nicht gewillt waren, die Rückkehr der Jesuiten zu gestatten. Um aber das Zentrum und den Vatikan zu beruhigen, wurde die Rückkehr der Redemptoristen als Kompromiß angeboten. Nachdem, wie es scheint, völlig überraschend, auch der Kaiser sich für diesen Kompromiß ausgesprochen hatte, schien endlich ein bayerischer Antrag beim Bundesrat erfolgsversprechend. Als dieser am 9. Juli 1894 über den Reichstagsbeschluß zur Aufhebung des Jesuitengesetzes beriet, lag auch der Antrag Bayerns vor. Erwartungsgemäß versagte der Bundesrat der Rückkehr der Jesuiten die Zustimmung, zugleich beschloß er, daß das Jesuitengesetz in Zukunft auf die Redemptoristen und die Priester vom Heiligen Geist keine Anwendung mehr finde. Die näheren Ausführungen wurde den Länderregierungen überlassen¹⁴⁹.

Erneut zeigte sich bei der Beendigung des Kulturkampfes das unterschiedliche Vorgehen der einzelnen deutschen Regierungen. Der bayerische Provinzial hatte bereits am 18. Juli 1894 ein erstes Konsultationsgespräch mit Minister von Müller. Am 19. August konnte mit einem feierlichen Gottesdienst in der Klosterkirche zu Gars die Seelsorgsarbeit wieder aufgenommen werden¹⁵⁰. Solange Müller Kultusminister war, kam er den Redemptoristen in jeder Hinsicht entgegen. Er genehmigte mehrere Gründungsvorhaben. Insbesondere bot er den Bayerischen Redemptoristen im Blick auf künftige Schwierigkeiten das Korporationsrecht an, weshalb die Redemptoristen in Bayern bis heute eine Gesellschaft des öffentlichen Rechts darstellen und ihre Angestellten zum Öffentlichen Dienst gehören¹⁵¹. Dieses Entgegenkommen änderte sich bei dem Nachfolger von Müllers, Robert von Landmann, der an und für sich der Kirche wohlwollender gegenüberstand als von Müller¹⁵². Schmerzhaft wurde empfunden, daß das Kloster Altötting, wo die Besitzrechte beim Bayerischen Staat lagen, während der Verbannung von den Kapuzinern besetzt worden war, die als Konkurrenz des Ordens galten. Minister von Müller gab zu verstehen, ihm wären die Redemptoristen lieber, doch könne man die Kapuziner nicht mehr wegschicken, zumal die Altöttinger sich an das gute Kapuzinerbier gewöhnt hätten¹⁵³.

Das preußische Kultusministerium gab erst im Frühjahr 1896 die Genehmigung zur Wiedereröffnung, zunächst des Klosters in Aachen. Im Herbst des gleichen Jahre konnte Trier wieder eröffnet werden. Bochum konnte erst 1899 neu bezogen werden, jedoch war damit staatlicherseits die Polenseelsorge verbunden worden¹⁵⁴. Leider hatte man noch kurz vor dem Ende der Verbannung zwei leerstehende Klöster, Maria-Hamilt¹⁵⁵ und Bornhofen verkauft. Vor allem hinsichtlich hinsichtlich des Klosters in Bornhofen empfand man dies schmerzlich.

148 Ebd., 395–398.

149 Ebd., 403–406; KÖRNER, Staat und Kirche (wie Anm. 126), 146ff.

150 WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 33), 406f.

151 Ebd., 406f., 411–414.

152 Ebd., 412–420.

153 Ebd., 411. – Auch das Kloster von Vilsbiburg, Eigentum der Diözese Regensburg, war von den Kapuzinern übernommen worden; ebd.

154 BRANDHUBER (wie Anm. 65), 275.

155 Vgl. J. Spoos, Provinzial an General Mauron, 19. Juni 1893, AGHR, Prov. Germ. Inf. III.

Auf Drängen des Bischofs wurde das Wallfahrtskloster Bornhofen 1890 den Franziskanern übertragen¹⁵⁶. Nun mußten neue Klöster gegründet werden.

Anders im Elsaß und in Lothringen, wo die Redemptoristen 1895 und 1896 die früheren Häuser wieder übernehmen konnten¹⁵⁷. Freilich mußte erst eine Hürde genommen werden. Nicht nur, daß nur Deutsche, das heißt geborene Elsässer, Lothringer und Badener, dazu Luxemburger und Schweizer¹⁵⁸, aber keine Franzosen in die Klöster einziehen durften, auch äußerlich mußte eine klare Trennung zu Frankreich erfolgen. Dies geschah durch die Errichtung einer direkt dem Generalobern unterstellten Straßburger Vizeprovinz. Dennoch gab es einige Schwierigkeiten zu überwinden, zumal der den Redemptoristen an sich wohl gesinnte Reichstatthalter von Hohenlohe gerade damals aus seinem Amt schied. Ein besonderes Problem war, daß das zuständige kleine Seminar in Uvrier in der französischen Schweiz lag. Die Regierung drängte auf eine Erziehung der Schüler bei den deutschgesinnten Kapuzinern, was die Redemptoristen jedoch entschieden zurückwiesen.

156 Bischof Karl Klein, Limburg, 11. September 1888, an Provinzial J. Spoos, Kopie; Spoos an das Gubernium generale, 12. Oktober 1888, 21. Mai 1889; Original eines Briefes des Bischofs Karl Klein [1889]; Spoos an Ulrich, 28. Juni 1890, AGHR, ebd.

157 Verschiedene Briefe, AGHR, Prov. Gall.-Helvetica.

158 Vgl. P. General M. Raus an den Fürsten von Hohenlohe, Gars, 25. September 1894, Rom, 26. Oktober 1894, Entwurf, AGHR, Vize-Provinz Elsaß-Lothringen.

GISELA FLECKENSTEIN

Reaktionen der rheinischen Franziskaner auf die Kulturkampfgesetzgebung

Die Klöster der Franziskaner im Rheinland gehörten zwischen 1804 und 1929 zur Sächsischen Franziskanerprovinz vom Heiligen Kreuz (Provincia Saxonia Sanctae Crucis), da die kölnische Provinz (Colonia) infolge der Säkularisation aufgelöst und in diesem Zeitraum mit der Saxonia vereinigt worden war. Die Provinz ist innerhalb des Gesamtordens (Ordo Fratrum Minorum) zugleich Personenverband und territoriale Einheit¹.

Die rheinischen Klöster der sächsischen Franziskanerprovinz

Erste Bekanntschaft mit der Kulturkampfgesetzgebung machten die Franziskaner im Dezember 1872 in der Pfarrei Hardenberg-Nevides, wo dem Pfarrverwalter und Guardian Pater Basilius Pfannenschmid (1828–1898) – weil er Ordensmann war – die Lokalschulinspektion entzogen wurde. Im Oktober 1874 wurde aufgrund eines ministeriellen Erlasses die 23 Jahre zuvor durch den Oberpräsidenten der Rheinprovinz erteilte Genehmigung zum Almosensammeln (Terminieren) zurückgenommen. Ein Vorschlag des Oberpräsidiums, das dem damaligen Guardian 1851 die Sammelerlaubnis zu Zwecken des Lebensunterhalts erlaubt hatte, dem Hardenberger Kloster lediglich eine Einschränkung der Almosensammlung aufzuerlegen, wurde vom Berliner Ministerium abgelehnt. Das Ministerium war der Ansicht, daß die Ordensleute dann nur vorsichtiger agieren würden, und außerdem konnte die Verwaltung zu bestehenden Staatsgesetzen keine Ausnahmegenehmigungen erteilen, da das Almosensammeln unter den Straftatbestand des Bettelns fiel. Durch diese Maßnahmen, die zum Teil auch andere Häuser der Provinz betrafen, war die Provinzleitung vorgewarnt und konnte vorausschauende Überlegungen anstellen.

Von der Durchführung des preußischen Gesetzes »betreffend die geistlichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche« vom 31. Mai 1875 waren in der Kölner Erzdiözese die Häuser im Marienwallfahrtsort Hardenberg-Nevides, in Düsseldorf und in Aachen betroffen. Da die Franziskaner weder im Schulwesen noch in der Krankenpflege tätig waren, trat das Gesetz für sie mit seiner Verkündung am 3. Juni in Kraft. Für die Auflösung der Orden und ordensähnlichen Kongregationen war keine kirchenrechtliche Unterscheidung und daher nicht die Art der abgelegten Gelübde ausschlaggebend, sondern nur die Organisation der jeweiligen Genossenschaft (vita communis mit Unterstellung unter einen kirchlichen Oberen). Von jeder unter das Gesetz fallenden Ordensniederlassung war ein Personenver-

1 Die folgenden Ausführungen sind eine, um die neuere Literatur ergänzte Zusammenfassung der für den Kulturkampf relevanten Kapitel aus: Gisela FLECKENSTEIN, Die Franziskaner im Rheinland 1875–1918 (Franziskanische Forschungen 39), Werl 1992, 43–69. – Gisela FLECKENSTEIN, Das Kloster der Franziskaner in der Stadt Aachen (1860–1967), in: Geschichte im Bistum Aachen. Bd. 1, hg. v. GESCHICHTSVEREIN FÜR DAS BISTUM AACHEN, Aachen/Kevelaer 1992, S. 258–275. Daher wird auf ausführliche Anmerkungen verzichtet

zeichnis anzulegen und die Besitzverhältnisse der Immobilien zu ermitteln. Ebenso sollten die Niederlassungen durch die Regierung auf die Einhaltung ihrer Statuten und Regeln geprüft werden.

Kloster und Kirche an der Düsseldorfer Oststraße im Stadtteil Derendorf bestanden seit 1853. Zum Zeitpunkt der Verkündung des Aufhebungsgesetzes befanden sich 39 Franziskaner im Konvent. Der Auflösungstermin wurde seitens der Regierung erst auf den 25. Juni, dann auf den 15. Dezember und schließlich auf den 15. August (Fest Mariä Himmelfahrt) festgesetzt. Bereits am 10. Juni begaben sich 77 Ordensleute aus den insgesamt 15 von der Auflösung betroffenen Konvente der Provinz per Schiff auf den Weg nach Amerika. Auf den Wunsch einer Terminverlängerung war die Regierung nicht eingegangen, denn dort war bekannt geworden, daß die Ordensleute auch nach Holland gehen wollten. Unter starker Anteilnahme der Bevölkerung räumten die verbliebenen Konventsmitglieder zum festgesetzten Termin freiwillig das Haus. Die Patres hatten zwar das Klostergebäude verlassen, doch sie lebten weiter in der Stadt, um die Entscheidung über die künftige Nutzung der Klosterkirche abzuwarten. Da sie mit ihrer Haupttätigkeit, der Aushilfe in der Seelsorge in Düsseldorf und nach Bedarf im übrigen Bistum schon vor den Maigesetzen von 1873 bischöflich beauftragt worden waren, hofften sie auf einen Verbleib, obwohl ihnen im Mai 1875 verboten worden war, außerhalb ihrer Kirche Messe zu lesen oder zu predigen. Von Berlin kam jedoch ein abschlägiger Bescheid, da nicht der einzelne Priester sondern nur die Ordensgemeinschaft einen bischöflichen Auftrag vorweisen konnte. Das hieß, der seelsorgliche Auftrag war mit der Klostersaufhebung erloschen. Die Niederlassung im holländischen Exil konnte erst Mitte September 1875 bezogen werden. Einige der Ordensleute wohnten in unmittelbarer Nähe des Klosters, während die übrigen sich zwischenzeitlich zu ihren Familien begaben.

Die 1860 gegründete Aachener Residenz in der Oberpfarre St. Peter wurde nach behördlicher Anordnung fristgerecht am 15. September 1875 ohne Zwischenfälle geschlossen. Vier Patres und drei Brüder gingen ins Exil nach Moresnet, welches unmittelbar hinter der Grenze lag.

Klärung der Besitzverhältnisse

Paragraph 4 des Ordensaufhebungsgesetzes sah eine Verwahrung und Verwaltung des Ordensvermögens durch den Staat vor. In diesem Punkt hatten die Franziskaner frühzeitig Vorsorge getroffen. 1872 hatte der Provinzialminister wegen der bedrohlichen Lage in Preußen von Rom die Erlaubnis erwirkt, die den Franziskanern gehörenden Niederlassungen – darunter auch Hardenberg-Neuiges, Düsseldorf und Aachen – an den Apostolischen Syndikus oder an Privatleute zu verkaufen, noch bevor eine Auflösung der Häuser erfolgte. Der Düsseldorfer Guardian hatte sämtliches Mobiliar der Niederlassung an einen Wohltäter des Klosters verkauft, der alles für die Franziskaner in Verwahrung nahm. So nannten die Franziskaner bei ihrem Auszug weder Mobilien noch Immobilien ihr eigen, denn durch die Rücknahme eines Schenkungsaktes fiel das Grundstück mit Kirche und Kloster ebenfalls nicht unter staatliche Aufsicht und Verwaltung. Das Grundstück war mit landesherrlicher Genehmigung 1854 dem erzbischöflichen Stuhl in Köln – mit Nutzungsrechten für die Franziskaner – übertragen worden. Die Schenkung wurde 1875 legal rückgängig gemacht (Code civil), da der ehemalige Eigentümer inzwischen Erben hatte und die Schenkung vor seiner Verheiratung erfolgt war. Der Eigentümer überließ die Kirche, vorbehaltlich jederzeitigen Widerrufs, der Kirchengemeinde Derendorf zur unentgeltlichen Nutzung.

Während der ganzen Kulturkampfzeit lebten ständig mehrere Laienbrüder, darunter ein Bildhauer, der den Altar in der Kirche fertigte, in Zivilkleidung im Kloster. Die kleine

Gemeinschaft wurde regelmäßig durch die Polizei kontrolliert, die aber keine Anzeichen einer *vita communis* bemerkte bzw. bemerken wollte. Während der zwölf Exiljahre kam es zwischen den Laienbrüdern – die teilweise von der Pfarrei für den Küsterdienst angestellt waren – und der Behörde zu keinerlei Zwischenfällen.

Das Kloster in Aachen war dem erzbischöflichen Stuhl 1863 von zwei Aachener Rentnerinnen mit Nutznießung für die Franziskaner übertragen worden. Im Falle eines Weggangs der Ordensleute sollte der bischöfliche Stuhl das Grundstück verwalten, jedoch mit der Auflage, es seelsorgerischen Zwecken zuzuführen. Der Oberpfarrer wollte in der Kirche regelmäßig Gottesdienst abhalten und das Kloster als Küster- oder Hilfspriesterwohnung nutzen. Alle Immobilien hatten die Franziskaner nach Moresnet mitgenommen. Nach einer Rücksprache mit dem Generalvikariat wurde das Haus – um es dem Königlichen Commissarius für die Vermögensverwaltung zu entziehen – dem Kirchenvorstand zur Verwaltung übergeben, der darin 1882 ein Mägdehaus einrichtete.

Der Sonderfall Hardenberg-Nevigés

Kloster und Pfarrei Hardenberg-Nevigés stellen einen Sonderfall dar, weil die Pfarrei und die damit verbundene Marienwallfahrt während des ganzen Kulturkampfs durchgängig von »Ordensleuten« pastoriert wurde. Die Auflösung der Hardenberger Niederlassung wurde von Dezember ebenfalls auf den 15. August 1875 vorverlegt. Die acht Laienbrüder, die zum Teil im deutsch-französischen Krieg 1870/71 Kriegsdienst geleistet hatten, verließen das Haus unter Protest fristgerecht. Die drei Geistlichen (Pfarrverwalter, Vikar und Kaplan) hatten zur Aufrechterhaltung der Seelsorge im Mai 1875 gegenüber ihrem Oberen mündlich den Ordensaustritt erklärt und waren als in den Weltpriesterstand übergetretene Geistliche durch den Kölner Erzbischof bestätigt worden. Zunächst sah auch das Berliner Kultusministerium unter Minister Adalbert Falk (1827–1900) von einer Ausweisung der drei Geistlichen ab, da der vorliegende Seelsorgesauftrag des Erzbischofs von 1872 an die Personen gebunden war, was nach gängiger Praxis als ausreichend erachtet wurde.

Der zuständige Landrat sah mit dem Ordensaustritt die Pfarrstellen in Nevigés für die drei Geistlichen als hinfällig an, weil sie die Stellen nur aufgrund ihrer Ordenszugehörigkeit inne hatten. Nach einer Erhöhung der Dotation der Pfarrer- und Kaplanstelle sah er kein Hindernis darin, die Stelle von Patronatswegen sofort mit Weltgeistlichen zu besetzen. Demzufolge war nach dem »Sperrgesetz« vom 22. April 1875 den Geistlichen Wohnung und Gehalt zu entziehen. Allerdings wurde das staatliche Patronatsrecht von Kirchenseite bestritten.

In der Haltung Falks war zwischenzeitlich ein Umschwung erfolgt. Er war nun der Auffassung, daß eine Lösung von den Ordensgelübden durch den Oberen nicht möglich war, sondern dieser ihnen nur das Indult einer sog. Säkularisation gewähren durfte. Doch trotz mehrmaliger Aufforderung durch die Königliche Regierung in Düsseldorf und den Kultusminister verweigerten die drei die Vorlage eines päpstlichen Breves bzw. einer Abschrift der päpstlichen Fakultäten, nach denen der Ordensobere ermächtigt worden war, sie zu entlassen. Die vorgelegten Dokumente wurden als nicht beweisfähig anerkannt, und daher ordnete der Minister die zwangsweise Entfernung der drei Geistlichen aus den der Kirchengemeinde gehörenden Gebäuden an. Man hatte Bedenken, die Gesetze vom 11. Mai 1873 bzw. vom 31. Mai 1875 anzuwenden, da Geldstrafen bei der Vermögenslosigkeit der Mendikanten wenig vielversprechend erschienen und gegen eine Inhaftierung – wohl wegen der damit verbundenen Publizität – Bedenken bestanden. Zwangsmaßnahmen wurden jedoch nicht erforderlich,

da die drei Geistlichen eine ihnen bis zum 15. September 1876 gestellte Frist widerspruchslos einhielten. Sie wohnten seit dem 14. September in drei getrennten Wohnungen und übten von dort – da persönlich beauftragt – die Seelsorge weiterhin aus. Da der erzbischöfliche Stuhl von Köln durch den staatlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten am 28. Juni 1876 für erledigt erklärt worden war, wollte die Düsseldorfer Regierung nun von dem umstrittenen staatlichen Patronatsrecht Gebrauch machen (Stellenbesetzung nach dem Gesetz vom 20. Mai 1875) und bat beim Oberpräsidium in Koblenz um die Vermittlung von zwei staatsfreundlichen Geistlichen für Neviges. Falls die Franziskaner dann geblieben wären, hätte man sie nach § 23 des Gesetzes vom 11. Mai 1873 und nach § 1 des Reichsgesetzes vom 21. Mai 1874 belangen und aus Neviges bzw. aus dem Staatsgebiet ausweisen können. Das Ansinnen wurde von Minister Falk unterstützt, der die im Gesetz angegebene einjährige Frist mit der Amtsenthebung des Erzbischofs beginnen ließ. Um die Attraktivität der Pfarr- und Vikarstelle zu steigern, wurde für die Dotation ein Zuschuß aus dem Staatsfonds gewährt. Die Kaplansstelle wurde als hinfällig angesehen, da der Inhaber vom Bischof nur zur Aushilfe in Hardenberg ernannt worden war.

Der Oberpräsident der Rheinprovinz, Moritz Heinrich Albrecht von Bardeleben, beauftragte die Düsseldorfer Regierung, möglichst diskret und ohne unnötigen Schriftwechsel zwei geeignete Staatspfarrer für Hardenberg-Neviges zu suchen. Die vorgenommenen vertraulichen Anfragen verliefen erfolglos. Alle potentiellen Bewerber, denen der Ort der neuen Stelle nicht genannt worden war, lehnten die Übernahme einer staatlichen Patronatspfarre ab, u. a. mit dem Hinweis, daß sie kein Amt ohne bischöfliche Zustimmung übernehmen wollten, zumal mit der neuen Stelle keine Einkommensverbesserung verbunden war. Auch Bemühungen in den Provinzen Posen und Schlesien schlugen – mangels vorhandener Kandidaten – fehl. Von Minister Falk wurde vor weiteren Maßnahmen das Urteil im Prozeß gegen den Berliner Dominikanerpater Ceslaus Maria Graf de Robiano (1829–1902) abgewartet. Dieser Prozeß war vor dem Kammergericht und vor dem Königlichen Obertribunal (Senat für Strafsachen I. Abteilung) 1878 verhandelt worden. Im Urteil hieß es, daß mit der Auflösung einer Ordensniederlassung durch das Gesetz vom 31. Mai 1875 alle Ordensgeistlichen von Seelsorgsorden ihre Befugnisse zur Ausübung der Seelsorge verlieren, auch wenn die Beauftragung vor dem Gesetz erfolgt war. Alle früheren Berechtigungen waren mit dem Ordensgesetz hinfällig. Der Richterspruch fand nun Anwendung auf den Fall Neviges. Im Januar 1879 teilte der Bürgermeister den drei Geistlichen mit, daß sie sich jeglicher seelsorgerischer Tätigkeit in der Pfarrei Hardenberg zu enthalten hätten und Zuwiderhandlungen mit einem Strafantrag geahndet würden. Um eine sofortige Ausweisung zu vermeiden und die Behörden nicht zu reizen, stellten die drei ihre Seelsorgstätigkeit in Hardenberg-Neviges ein und richteten am selben Tag noch eine gemeinsame Eingabe an Kultusminister Falk, in der sie – mit den bekannten Argumenten – die Nichtanwendbarkeit des Robiano-Urteils darlegten. Die pfarramtlichen Funktionen wurden insgesamt neun Monate lang vom Rektor der Filiale Dönberg übernommen. Da vom Ministerium keine Antwort erfolgte, wiederholten die Geistlichen acht Wochen später ihr Drängen nach einer Entscheidung, mit dem Hinweis darauf, daß gerade in den Monaten März bis Mai (Fasten- und Osterzeit) die Gläubigen benachteiligt seien, da sie sich bis zu einer Entscheidung aller seelsorglichen Verrichtungen enthalten würden. Um nun endlich eine richterliche Entscheidung herbeizuführen, nahm der Pfarrverwalter seine seelsorgliche Tätigkeit im Herbst 1879 wieder in vollem Umfange auf, was ihm seitens der Nevigeser Polizeibehörde den gewünschten Strafantrag wegen unbefugter Vornahme geistlicher Amtshandlungen bei der Staatsanwaltschaft einbrachte. Er wurde nach Langenberg und dann nach Elberfeld vorgeladen, wo das inzwischen angeforderte päpstliche Indult im Original hinterlegt werden mußte. Die Angelegenheit kam nach Voruntersuchungen zur gerichtlichen Verhandlung vor die Strafkammer des königlichen Landgerichts Elberfeld. Diese

stellte das Verfahren gegen den Pfarrverwalter im September 1880 ein, da ihm ein Vergehen gegen § 23 des Gesetzes vom 11. Mai 1873, dem Gesetz vom 21. Mai 1874 und vom 31. Mai 1875 nicht zur Last gelegt werden konnte. Das Gericht hatte eine Zeugenaussage des in Holland weilenden Provinzialministers eingeholt, der darin die Entlassung des Pfarrverwalters aus dem Orden kraft päpstlicher Vollmacht von 1875 bestätigte. Auch der 1. Strafsenat des kgl. Kammergerichtes in Berlin schloß sich in seiner Sitzung im Oktober dem Elberfelder Urteil an und stellte das Verfahren gegen den Priester ein. Ordensaustritt und seelsorgliche Beauftragung durch den Bischof wurden anerkannt und das in einem vorgelegten päpstlichen Reskript von 1879 für die drei Patres angeordnete Tragen eines Ordensabzeichens im Innern des Priestergewandes und ein weiteres Einhalten der Gelübde wurde nicht mehr als Ordenszugehörigkeit betrachtet. In dem päpstlichen Indult war angeordnet, daß die drei als Weltpriester der Diözese unterstellt waren und ihre Gelübde halten sollten, soweit dies mit ihrer Stellung vereinbar war. Das Reskript beinhaltete nur eine scheinbare Säkularisation. Das Gericht hatte sich nicht um die Vollmachten des Provinzialministers gekümmert. Die drei Geistlichen konnten nun die Seelsorge in Neviges wieder unbehindert aufnehmen.

Die Zeit des Exils

Die bevorstehende Klösteraufhebung in Preußen war durch den Provinzialminister frühzeitig Mitte Mai durch ein Zirkular bekannt gemacht worden. Er legte darin allen Brüdern nahe, auf Gott zu vertrauen, weil niemand, der die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, das Himmelreich erlangen würde. Dann gebrauchte er die Worte aus dem Testament des Franziskus: »... ubicumque non fuerint recepti, fugiant in aliam terram ad faciendam ibi poenitentiam cum benedictione Dei«. Der Provinzialminister sorgte sich nun um neue Unterkunftsmöglichkeiten für die Mitglieder der Provinz.

Direkt nach der Verkündung des Klostersgesetzes wandte er sich in einer Immediateingabe an Kaiser Franz Josef I. von Österreich (1830–1916). Er schilderte dem Monarchen die zugespitzte Lage seiner Ordensprovinz. Von den etwa 400 Mitgliedern konnten 100 in den USA und etwa 200 in Holland untergebracht werden. Da Holland nur zum Teil katholisch war, gab es keine ausreichenden Betätigungsmöglichkeiten in der Seelsorge. Daher erbat er vom Provinzialminister der böhmisch-mährischen Ordensprovinz die Überlassung einiger Klöster. In dieser Provinz herrschte ohnehin Priestermangel, und das bischöfliche Ordinariat hatte seine Zustimmung gegeben. Der Kaiser war zu einer Unterstützung bereit, doch das Projekt scheiterte am Widerstand der böhmisch-mährischen Provinz, die signalisierte, daß ihre Konvente – entgegen anderslautender Angaben – besetzt seien, sowie an den Auflagen des österreichischen Kultusministeriums. Damit waren Pläne, in deutschsprachigen Klöstern außerhalb Preußens Unterkunft zu finden, gescheitert.

Die sächsische Provinz hatte 1858 eine eigene Mission in den USA übernommen, die 1875 bereits sechs Häuser zählte, ein eigenes Noviziat und Studienklöster hatte. Diese Gegebenheiten waren günstig, um die Kleriker und Novizen der Saxonia in die neue Welt zu schicken. Den jungen Ordensleuten wurde es freigestellt, ob sie nach einem kurzen Aufenthalt in der Heimat auswandern oder zurückbleiben wollten. Alle entschieden sich für Amerika. Für die Ausreise ins Ausland besorgten sich alle Ordensleute Reisepässe, denn dadurch waren sie legitimiert und konnten zehn Jahre die preußische Staatsangehörigkeit wahren.

In den Vereinigten Staaten übernahmen die Franziskaner neue Pfarreien und Missionen. 1879 wurden die Missionsgebiete als Provinz vom Heiligsten Herzen Jesu ordensrechtlich in die Selbständigkeit entlassen. Von den bis dahin ca. 150 in die USA ausgewanderten Brüdern kamen nur 30 in ihre Heimatprovinz nach Europa zurück. Diese mußten zusätzlich in den

noch engen holländisch-belgischen Häusern untergebracht werden. Deshalb wurden die ersten neugeweihten Priester nach der Vertreibung aus Preußen ins Ausland geschickt. Aus diesem Grunde konnten u. a. auch Mitarbeiter für das Bonaventura-Kolleg in Quaracchi (Italien) freigestellt werden, das sich mit der kritischen Ausgabe der Opera omnia des Doctor seraphicus Bonaventura beschäftigte.

Die Franziskaner suchten, wie viele andere aus Preußen vertriebene Ordensgemeinschaften, neue Niederlassungen im grenznahen Bereich zu errichten². Neue Residenzen entstanden – wenn auch zum Teil nur kurzlebig, weil es keine ausreichende Betätigung für die Ordensleute gab – in Beezel, Harreveld, Brunsum, Püth, Bleyerheide (Kerkrade), Verviers und Moresnet. In den Häusern wurden ab September nach und nach die in Preußen verbliebenen Ordensbrüder untergebracht, soweit sie wegen der Umstände nicht besser an einem anderen Ort oder bei ihren Familien blieben.

Die Neugründung in Harreveld in der holländischen Provinz Gelderland hatte für die sächsische Provinz über den Kulturkampf hinaus eine große Bedeutung. Harreveld war ab 1876 Noviziatshaus der Saxonía. Nach dem Um- und Ausbau des Casteels konnten dort ab 1882 ca. 50 Internatsschüler, d. h. Ordensaspiranten, aufgenommen werden, die eine Gymnasialausbildung erhielten. Harreveld, welches sich zu einem Musterkloster der Provinz entwickelt hatte, wurde als Noviziat und Juvenat beibehalten und weiter ausgebaut, zumal ab 1890 verstärkt Ordenseintritte erfolgten³.

Soweit das Inventar der aufgelösten preußischen Niederlassungen nicht verkauft oder nach Amerika mitgenommen worden war, brachte man es in die neuen Häuser. Der Transport wurde meist von Wohltätern organisiert. Aus der Heimat kamen weitere Versorgungsgüter für die Brüder. Im dicht mit Ordensleuten besetzten holländischen Grenzgebiet war ein Kollektieren bei den ohnehin armen Bauern nicht möglich. Daher kamen aus den alten Terminbezirken der aufgelösten Klöster regelmäßig Lebensmittelsendungen ins Ausland, bzw. die Brüder und Patres gingen dort in Zivilkleidung terminieren. Die preußischen Behörden schritten selten dagegen ein. Mit den Almosen aus Preußen konnten die notwendigen Neu- und Umbauten in Belgien und Holland finanziert werden. Dadurch riß auch die Verbindung ins Rheinland nicht ab. Nachdem die erste Kulturkampfaufregung abgeklungen war, gingen die Patres wieder für seelsorgliche Aushilfen und Volksmissionen nach Preußen, allerdings in Weltpriesterkleidung. 1876 hatte sich das Leben der Provinz in den neuen Häusern wieder normalisiert. In allen Residenzen konnten die kanonischen Tagzeiten und die Klausur eingehalten werden.

Die Wiedenzulassung der Orden

Trotz der Einrichtung und Weiterführung des Provinzlebens im Ausland verfolgten die jeweiligen Provinzialminister das politische Geschehen in Preußen, um eine baldige Rückkehr erwirken zu können. Die Provinzleitung unterhielt intensive Kontakte zum Fuldaer Bischof Georg Kopp (1837–1914), ohne dessen Ratschlag keine wichtigen Initiativen ergriffen wurden.

2 Auskunft über Exilniederlassungen und die Baugeschichte der neuen Häuser der verschiedenen Orden gibt die reich mit Abbildungen versehene Dissertation von Rita MÜLLEJANS, Klöster im Kulturkampf. Die Ansiedlung katholischer Orden und Kongregationen aus dem Rheinland und ihre Klosterneubauten im belgisch-niederländischen Grenzraum infolge des preußischen Kulturkampfes (Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen 44), Aachen 1992.

3 Vgl. Ulrich WILLMES, Die Bauten von Br. Quintillian Borren unter besonderer Berücksichtigung des Kollegs St. Ludwig in Vlodrop, in: Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit, hg. v. Dieter BERG (Saxonía Franciscana. Beiträge zur Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz 1), Werl 1992, 47–61.

Am 27. Januar 1887 erhielten die in Preußen bestehenden Orden und Kongregationen wieder die uneingeschränkte Erlaubnis zur Aufnahme neuer Mitglieder. Die Zulassung der Franziskaner fiel erst unter Art 5 § 1 des sog. 2. Friedensgesetzes vom 29. April 1887, in dem die Aushilfe in der Seelsorge wieder gestattet wurde. Daneben galten dieselben gesetzlichen Bestimmungen wie für die zugelassenen Orden. Die Aufnahme von Mitgliedern war unter folgenden Bedingungen möglich: 1. Deutsche Reichsangehörigkeit, 2. Minderjährige nur mit schriftlicher Erlaubnis der Erziehungsberechtigten, 3. Die Regierung behielt sich die zahlenmäßige Begrenzung von Niederlassungen vor (Personal), 4. Jährliches Einreichen einer Personalübersicht mit Stand 31. Dezember des Vorjahres.

Kopp hatte den Provinzialminister vorher über die nötigen Schritte zur Rückkehr nach Preußen unterrichtet, denn es waren schon vor der definitiven Verabschiedung des 2. Friedensgesetzes keine Beschränkungen für das Wirken der Ordenspriester abzusehen. Ihre Ausbildung blieb allein Angelegenheit des Ordens; es wurde weder Seminarbesuch noch Abiturientenexamen verlangt, solange die Geistlichen nicht dauernd in der Pfarrseelsorge tätig sein sollten. Doch von den gesetzlichen Erfordernissen war Dispens möglich. Alle Anträge gingen den behördlichen Instanzenweg und mußten nach staatlichen, konfessionellen und lokalen Gesichtspunkten geprüft werden. Ebenso wurde der Bischof der zuständigen Diözese angefragt. Alle Unterlagen mußten in Berlin eingereicht werden, auch, wenn die königliche Regierung vor Ort nicht geneigt war, die Genehmigung zu erteilen. Kultusminister Gustav von Goßler hatte dem Provinzialminister im Juni bereits mitgeteilt, daß keine Bedenken hinsichtlich der Zulassung bestanden und er mit den nötigen Vorbereitungen beginnen könne. Zu diesem Zeitpunkt lagen die Äußerungen der zuständigen Regierungspräsidenten noch nicht vor! Hier zeigte sich eine deutliche Wende im abklingenden Kulturkampf: Berlin übernahm die Führung und traf die Entscheidungen ungeachtet der nachgeordneten Gremien.

Bei der Wiederezulassung der Niederlassungen im Erzbistum Köln bzw. in Düsseldorf, Aachen und Hardenberg-Neviges gab es nur bei der Letzteren Bedenken von Seiten des Oberpräsidenten. Der zuständige Landrat sah keinen Bedarf für die Seelsorge über die drei Pfarrgeistlichen hinaus, zumal die Franziskaner wieder wie früher Almosen sammeln würden und dadurch bei der überwiegend protestantischen Bevölkerung des bergischen Landes Ärgernis erregen sowie den konfessionellen Frieden stören würden. Positive Folgen sah der Landrat nur für den Umsatz der Wirte, der mit der Auflösung des Klosters abgenommen hatte, da die Wallfahrten zurückgegangen waren. Doch Goßler entschied gegen den Landrat und den Oberpräsidenten für die Wiedereröffnung.

Die Niederlassung in Düsseldorf wurde im Juli, die in Hardenberg-Neviges und in Aachen im August 1887 genehmigt. Alle zu dem einzigen Zweck der Aushilfe in der Seelsorge. Für Düsseldorf hatte Erzbischof Philippus Krementz die notwendige Unterstützung des Weltklerus in den großen Pfarrgemeinden besonders hervorgehoben. Auch in Aachen sollte der Stadtklerus in seinen Diensten durch die Franziskaner entlastet werden, so vor allem beim Beichtehören der Fabrikarbeiter an Sonntagen. Die Regierung hatte keine Bedenken, die Ordensleute wieder zuzulassen, da es in der Vergangenheit nie zu Unannehmlichkeiten mit den Behörden gekommen war. In Hardenberg-Neviges war der Pfarrverwalter mit der Genehmigung der Niederlassung wieder in den Orden zurückgetreten und hatte seinen Schritt dem Landrat mitgeteilt. Er konnte sein Amt weiter ausüben, allerdings wurde ihm die Lokalschulinspektion entzogen und die Fortsetzung einer Aufbesserungszulage zum Gehalt aus Staatsmitteln gestrichen. Ebenso wurde ihm die Erteilung von Religionsunterricht untersagt.

Viele Patres und Brüder waren vor der offiziellen Eröffnung der Häuser in Zivil zurückgekehrt, um Vorbereitungen zu treffen. Ab dem Franziskusfest 1888 sollten wieder alle ihren Habit tragen und die reguläre Ordnung in den Häusern beobachten.

Zusammenfassung und Ausblick

Durch die preußischen Kulturkampfgesetze wurde das Leben der Ordensprovinz nur äußerlich verändert, indem die Tätigkeiten räumlich ins Ausland verlagert wurden. Doch ein Orts- und Tätigkeitswechsel wurde durch die Ordensregel begünstigt, da ein Franziskaner ohnehin durchschnittlich alle drei Jahre seinen Einsatzort innerhalb der Ordensprovinz wechselte.

Für den Gesamtorden und damit auch für die Sächsische Provinz brachte die Zeit der Kulturkämpfe in dieser Beziehung allerdings eine sich positiv auswirkende, in der Ordensregel nicht vorgesehene Kontinuität: da in der Zeit zwischen 1869 und 1889 kein Generalkapitel einberufen werden konnte, war die Amtszeit des Generalministers durch den Papst über die reguläre Amtszeit hinaus verlängert worden. Generalminister Bernardino Dal Vago (1822–1895), der in diesen zwanzig Jahren an der Spitze des Ordens stand, gab dem Gesamtorden durch die Einrichtung des Gelehrtenkollegs in Quaracchi, die Gründung einer Ordenshochschule in Rom (Antonianum) und die Anregung zur Gründung ordenseigener Internate (sog. Seraphische Kollegien) eine neue innere Ausrichtung. Diesem Programm trug die Sächsische Franziskanerprovinz Rechnung, indem sie Personal für die Ordensprojekte zur Verfügung stellte und diese Innovationsschübe innerhalb der Provinz aufgriff und auch nach dem Kulturkampf weiterführte. Als Beispiel sei auf das Kolleg Harreveld verwiesen. Höchst förderlich wirkte sich dabei die durch die Ausnahmeregelungen in der Kulturkampfzeit ermöglichte Kontinuität auch in der Provinzleitung durch den Ausfall von Wahlen aus. P. Gregorius (Theodor) Janknecht (1829–1896) lenkte, bedingt durch seine langen Amtszeiten, maßgeblich die Geschicke der Provinz. Die Kontinuität der »alten Männer«, welche in der Provinzleitung tonangebend waren, wurde erst 1900 durchbrochen, als Vertreter der Nachkulturkampfgeneration in die Provinzleitung gewählt wurden. Da die vorausgehenden Jahrgänge zum großen Teil in Amerika verblieben waren, kamen jüngere Patres früh in verantwortliche Ämter.

Die Provinzleitung tagte etwa alle vier bis fünf Monate zwischen den Kapiteln an verschiedenen Orten. Sie entschied über die Aufnahme in den Orden, die Zulassung zur Profess, die Gründung bzw. Auflösung von Niederlassungen sowie Finanzangelegenheiten. Diese Institution wurde in der Kulturkampfzeit nicht beeinträchtigt. Das Provinzialat erhielt erst ab 1897 einen festen Sitz in Düsseldorf. Vorher und auch in der Zeit des Kulturkampffexils gab es kein eigentliches Provinzialatshaus, es wechselte mit dem Aufenthalt des Provinzialministers.

Die Ordensverfassung der Franziskaner mit ihren drei Entscheidungsebenen (an der Spitze der Generalminister und sein Definitorium, im Mittelbau Provinzialminister und Definitorien, an der Basis Guardiane mit Diskretorien) ermöglichte schnelle Entscheidungen. Daher konnte die sächsische Provinz auf die Aufhebungsbestimmungen des Ordensgesetzes von 1875 rasch reagieren und Leben und Wirken ins Ausland verlagern. Dem Orden kam seine internationale Verbreitung zugute, d. h. er konnte auf bestehende ausländische Niederlassungen zurückgreifen. Für die Provinz bedeutete der Kulturkampf keine Totalauflösung wie durch die Säkularisation, sondern der Personenverband wechselte nur gemeinsam sein Aktionsfeld. Wie die Klosterneubauten während des Exils beweisen, wurde die Ausweisung nicht als Provisorium mit der Hoffnung auf eine baldige Rückkehr angesehen, obwohl die Kulturkampfgesetze von staatlicher Seite aus nicht buchstabengetreu ausgeführt wurden, wie das Beispiel Hardenberg-Neviges zeigte. Die kulturkämpferischen Maßnahmen waren von der kirchenpolitischen Einstellung der zuständigen Verwaltungsbehörden abhängig. Waren die Lokalbehörden gegebenenfalls aggressiv, so vermied man aber auf der Ebene der Bezirksregierung ängstlich, einen Präzedenzfall zu schaffen. Im Grunde waren die Staatsbehörden für eine völlige Vertreibung der Ordensleute nicht gerüstet.

In ihrer personalen Entwicklung ging die sächsische Provinz aus dem Kulturkampf gestärkt hervor, weil die Provinzleitung kreativ und innovativ handelte. Sie beschränkte die Provinz nicht auf die Preußen benachbarten Exilklöster, sondern förderte kontinuierlich die amerikanische Mission. Auch nach 1887 wurde diese Linie durch den Einsatz für die brasilianische und chinesische Mission weitergeführt. Mit der Gründung und dem Ausbau der Exilniederlassungen im benachbarten Holland waren für die Provinz Weichen gestellt worden, die nach 1887 die Entwicklung prägten. Durch die Einrichtung des Ordensinternates Harreveld wurde eine einheitliche Vorbildung der Klerikerkandidaten, sowohl in der gymnasialen Bildung als auch in der klösterlichen Lebensweise, erzielt. Mit dem holländischen Kolleg war der Orden während des Kulturkampfes unabhängig von preußischen Militärbestimmungen. Man sicherte sich mit der Auslandsschule gleichsam gegen neuerliche staatliche Eingriffe ab. 1909 wurde Harreveld aufgegeben und ein moderner Neubau in Vlodrop (Holland) bezogen. Das Kolleg bestand -als ein Relikt aus der Kulturkampfzeit – bis zu seiner Auflösung 1979.

Obwohl die Franziskaner durch die Kulturkampfgesetze aus Preußen vertrieben worden waren, standen sie nach ihrer Rückkehr nicht in Opposition zum Staat bzw. zur Monarchie. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und der unsicheren Situation durch die Arbeiter- und Soldatenräte erwog die Provinzleitung, wieder auf die im Kulturkampf erprobten Maßnahmen zurückzugreifen, die sich als Verhaltensmuster bewährt hatten. Im Falle einer erneuten Vertreibung der Ordensleute sollte ein Teil wieder in die USA auswandern; alle anderen sollten sich vorläufig in Zivil zu Bekannten und Verwandten begeben und sich dann unter einer vereinbarten zivilen Adresse melden.

Abschließend läßt sich feststellen, daß die Kulturkampfzeit auf die Franziskaner der Sächsischen Provinz im Rheinland im Grunde überwiegend positive Auswirkungen hatte, die von staatlicher Seite nicht beabsichtigt waren. Die Franziskaner bemühten sich nicht um eine Milderung der Gesetzesvorgaben, sondern sie reagierten auf die Kulturkampfgesetzgebung durch eine aktive Beobachtung der politischen Wetterlage in Preußen.

DOMINIK BURKARD

Geschmäh, bescheiden oder taktisch klug?

Oder: Warum verzichtete Johann Evangelist Kuhn 1877 auf eine
»solemnne Feier« seiner 40jährigen Lehrtätigkeit in Tübingen?

Ein Beitrag zum »Kulturkampf« in Württemberg

Am 21. April 1877 brachte der in Stuttgart erscheinende »Staats-Anzeiger für Württemberg« seinen Lesern folgende Nachricht zur Kenntnis:

»Im Februar 1837 wurde Professor Dr. v. Kuhn von Gießen nach Tübingen berufen und im kommenden Sommersemester trat er seine Thätigkeit hier an. Es sind somit zwei volle Decennien, daß er als ordentlicher Lehrer unserer Hochschule angehört, und seit dem Tode des Botanikers H. v. Mohl ist er deren Senior, bezw. das älteste Mitglied des akademischen Senats. Wie er stets mit Eifer und Energie seinem Beruf als Lehrer und Gelehrter oblag, so war seine Wirksamkeit von seltenem Erfolg gekrönt und nicht bloß die katholische Geistlichkeit Württembergs ehrt ihn in ihrem größten Theil als gefeierten Lehrer; fast in allen Theilen Deutschlands zählt er dankbare Schüler und seine Schriften werden noch lange den Rang von Meisterwerken behaupten und auch den späteren Generationen eine Quelle der Belehrung und Bildung sein. Daß sein Name auch als Politiker den besten und reinsten Klang hat, soll hier, wo es sich um sein Verhältnis zu der Hochschule handelt, nur nebenbei bemerkt sein. Es war daher nur eine einfache Anerkennung seines Verdienstes, wenn man daran dachte, den Antritt des 81. Semesters des verdienten Lehrers mit einer entsprechenden Feier zu begehen, und wenn derselbe auch jede weitere Festlichkeit dankend ablehnte, so ließen es sich doch die betheiligten Kreise, die Universität vertreten durch Rektor, Kanzler und zweitältestes Mitglied, die katholisch-theologische Fakultät, Direktor und Repetenten des Wilhelmsstiftes, sowie die Zöglinge des letzteren nicht nehmen, ihm ihre Anerkennung und ihren Dank am heutigen Tage auszusprechen. Der Jubilar erfreut sich noch einer sehr rüstigen Gesundheit und es ist daher zu hoffen, daß er unserer Hochschule noch längere Zeit als eine ihrer Zierden erhalten bleibe.«¹

Dem Artikel konnte der interessierte Leser entnehmen, daß es sich Universität und Wilhelmsstift in Tübingen nicht hatten nehmen lassen, den berühmten Theologen Johann Evangelist Kuhn (1806–1887)² zu feiern, obwohl derselbe jede Feier dankbar abgelehnt hatte. Und es schien, als sei diese Ablehnung Ausdruck einer Kuhn eigenen Bescheidenheit und Zurückhaltung gewesen.

1 Tübingen 19. April. – Staats-Anzeiger für Württemberg Nr. 90, 21. April 1877, 609.

2 Über ihn zuletzt mit einer umfassenden Biographie Hubert WOLF, Ketzler oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VeröffentlKommZG.B 58), Mainz 1992. – Dort auch ein ausführlicher Überblick über die Literatur.

Die Frage: Geschmäht, bescheiden oder taktisch klug?

Im Rückblick paßt sich Kuhns Professoratsjubiläum von 1877 damit stringent in jene (merkwürdige) »Stille« ein, die jenen anerkanntermaßen *spekulativ begabtesten Kopf der Tübinger Schule* (Geiselman), den *begabtesten Vertreter der Dogmatik in der Gegenwart* (Schäzler)³ umgab, jenen Akteur auf der politischen⁴ und kirchenpolitischen Bühne, der einmal als *Haupt der Württembergischen Katholiken* bezeichnet wurde⁵. Kuhn beging nämlich auch seine Sekundizfeier⁶ 1881 und sein 50jähriges Professorenjubiläum⁷ 1882 im engsten Kreise. 1883 schied der einst gefeierte Theologe und Lehrer relativ sang- und klanglos aus seinem Amt⁸.

Dieser Befund überrascht; selbst dann, wenn stimmt, was Kuhns Kollege Franz Xaver Linsenmann (1835–1898) im Rückblick schrieb, daß man in Tübingen »an Ovationen [...] damals noch nicht gewöhnt« gewesen sei⁹. Linsenmanns Äußerung nimmt jedoch eine verräterische Wendung, wenn er fortfährt: »Das hatte aber einen guten Grund – solange Kuhn noch lebte«. Im Klartext hieß das: Solange Kuhn nicht feierte, konnten und durften auch seine Kollegen nicht jubilierten. Weshalb aber – und diese Frage muß gestellt werden – war Kuhn allen »Ovationen« abhold? Weshalb suchte er jegliches Aufsehen zu vermeiden, weshalb ließ er andere – und nicht zuletzt sich selbst – nicht als akademische Lehrer feiern?

Alles scheint darauf hinzudeuten, der Grund für Kuhns Haltung sei – wie schon der Staats-Anzeiger 1877 insinuierte – in dessen Bescheidenheit oder stiller Zurückhaltung zu suchen. Wer indes mit der Persönlichkeit Kuhns näher vertraut ist, mag dies nicht recht glauben. Kuhn wußte, was er konnte und brauchte sich über mangelndes Selbstbewußtsein und fehlenden Ehrgeiz nicht zu beklagen. Das belegen nicht nur die Charakterisierungen, die er während seiner Studienzeit durch die kirchlichen Vorgesetzten erfahren hat¹⁰, sondern auch spätere Zeugnisse. Selbst wenn gegenüber dem Urteil Linsenmanns Vorsicht angebracht ist¹¹, die Tendenz bleibt eindeutig: Kuhn war der »Großherr, der Zar der Fakultät oder wie ihn ein günterianischer Gegner einmal nannte, der Kalif. Er war ein gefürchteter Herr, nicht bloß für die Studenten, sondern auch für seine Kollegen. Eine absolut geistige Überlegenheit über alle geringeren Geister, und dazu zählte er alle seine Kollegen, Hefele nicht ausgenommen, erfüllte sein Bewußtsein. Das wußten wir wohl. Man ließ uns keinen Zweifel darüber«¹².

In krassem Kontrast hierzu steht die Art und Weise, wie Kuhn sein 50jähriges Priesterjubi-

3 August HAGEN, Johannes Ev. Kuhn, 1806–1887, in: *Gestalten II*, 59–95, 91.

4 WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), 66–140; 365–374; 383.

5 So Franz Xaver Dieringer (1811–1876) 1842. – Zitiert nach 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*, hg. v. Rudolf REINHARDT (Contubernium 16), Tübingen 1977, 1–42; 30.

6 Hierüber berichtet auch sein Schüler Linsenmann: Rudolf REINHARDT, *Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Band 1: Lebenserinnerungen. Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons AUER*, Sigmaringen 1987, 256.

7 Auf den diesbezüglichen Briefwechsel hat Hubert WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), 30, Anm. 152 hingewiesen. – König Karl ehrte Kuhn immerhin durch ein persönliches Handschreiben, vgl. HAGEN, *Gestalten II*, 90. Auch dies war eine eher verhaltene Reaktion, bedenkt man die Hochschätzung, die Kuhn bei König und Regierung genoß. Hierzu WOLF, Ketzer, 365 ff.

8 Vgl. REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 6), 290.

9 Ebd., 275.

10 WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), 15 f.

11 Dies fordert zurecht WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), 360.

12 REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 6), 126 f.

läum beging. Linsenmann schreibt im Rückblick: »Im Jahre 1881 hatte er seine Sekundiz gefeiert, aber im engsten Kreise, so daß es z. B. mir selbst nahegelegt war, mich auf den betreffenden Tag abwesend zu melden, weil für mich am Tisch kein Platz mehr gewesen wäre. Andere Kollegen waren durch Ferienreisen ferngehalten«¹³. Der Kontrast wird noch deutlicher, bedenkt man, wie großartig in anderen Fällen Priester- oder Dienstjubiläen gefeiert wurden¹⁴.

Hier drängen sich Fragen auf: Hatten die Tübinger Kollegen überhaupt das Bedürfnis, den »Kalifen« der Fakultät zu feiern, oder wurde Kuhn von den Kollegen gar geschmäht? Bekanntlich sprang er mit Schülern und Kollegen nicht eben glimpflich um, und manch einer mußte sich durch sein Auftreten zurückgesetzt fühlen. Auch schien Kuhn unnahbar zu sein. Der persönliche Umgang war auf ein Minimum beschränkt, in leutseliger Runde verkehrte er kaum¹⁵. »Wer mit Kuhn verkehren wollte, mußte sozusagen sich in Gala werfen« – so das rückblickende Urteil Linsenmanns¹⁶. So wäre verständlich, daß sich Kuhns Gebaren belastend auf das Verhältnis zu den Kollegen auswirken konnte.

Doch auch diese Fährte führt in eine falsche Richtung. Es fehlte nämlich keineswegs an Versuchen, dem mehrfachen Jubilar mit »Pomp« zu huldigen. In den Präsidialakten des Katholischen Kirchenrats im Staatsarchiv Ludwigsburg fand sich verstreut ein Schriftwechsel¹⁷, der sich mit der Feier von Kuhns 40jähriger akademischer Lehrtätigkeit an der Tübinger Universität befaßt. Er gibt näheren Aufschluß über jene Begleitumstände, die zum Verzicht auf eine größere Feier führten.

Pläne zur Feier des Jubiläums und deren Verwerfung

Bereits im Januar 1877 war eine Feier zum Jubiläum von Kuhn erstmals in Erwägung gezogen worden. Fakultät und Wilhelmsstift wollten hierbei gemeinsam vorgehen. Wilhelm Reiser (1835–1898)¹⁸, seit 30. April 1869 provisorischer, seit 4. Januar 1870 definitiver Direktor des Tübinger Theologenkongvikts, legte zusammen mit dem damaligen Dekan der Fakultät, Felix Himpel (1821–1890)¹⁹, Kuhn die Pläne von Fakultät und Wilhelmsstift dar. Gedacht war an eine »solemnelle Feier«. Auch das bischöfliche Ordinariat und der Königlich Katholische Kirchenrat²⁰ als zuständige staatliche Behörde – wohlgemerkt: nicht die Universität! – sollten sich in irgendeiner Weise beteiligen²¹; Reiser agierte als Kontaktmann. Doch mußten die Pläne

13 Ebd., 256.

14 Es sei nur auf ein Beispiel verwiesen: Kuhns ehemaliger Kollege, der 1840 von der Regierung seines Amtes enthobene und auf die Pfarrei Ziegelbach versetzte Professor Mack, beging sein 50jähriges Priesterjubiläum im folgenden Jahr (17. September 1878) mit einigem Pomp. Im gedruckten Programm waren vorgesehen: Am Vorabend ein Ständchen des Sängerkhors »mit bengalischer Beleuchtung«, Böllersalven und Tagwache, Festgottesdienst, Gratulationsfeier, Festmahl, Dankvesper sowie »gesellige Unterhaltung mit Gesang, Musik und Feuerwerk«. – Der Ipf. Zeitung für das Volk. Nr. 101, 29. August 1878.

15 REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 6) 162. – Der Präsident der Kammer der Standesherrn schilderte Kuhn hingegen als eine »herausragende wissenschaftliche Autorität«, die sich durch »Leutseligkeit« ausgezeichnet habe. Zit. bei WOLF, Ketzler (wie Anm. 2), 370.

16 Ebd., 208.

17 StA Ludwigsburg E 210 Bü 181 (3 Stück) und E 210 Bü 269 (2 Stück). Vgl. Beilagen.

18 NEHER³ 1894, 150.

19 Ebd., 97f. – August HAGEN, Geschichte II, 169–175.

20 Dessen Präsident war von 1850 bis 1883 Moriz von Schmidt. – Nekrolog in: Deutsches Volksblatt Nr. 204/ 1882. – Eine nicht sehr wohlwollende Würdigung bei HAGEN, Geschichte II, 101f.

21 Letzterer hatte bereits Anfang Januar eine Feier für Kuhn ins Auge gefaßt. Vgl. Beilage 8.

verworfen werden, da Kuhn nach einigen Tagen Bedenkzeit jede größere Festlichkeit »im Hinblick auf sein Alter und seine geschwächte Gesundheit« ablehnte.

Erste Ergebnisse

Mit den vorgelegten Briefen und Reisers Hinweis auf den schlechten Gesundheitszustand Kuhns scheint die Frage nach dem Grund für Kuhns Zurückhaltung zunächst eine Antwort gefunden zu haben. Doch will das alles nicht recht überzeugen, zumal der Staats-Anzeiger Kuhn im April bescheinigte, sich einer noch »sehr rüstigen Gesundheit« zu erfreuen²². Hinzu kommt, daß Reiser – bewußt oder unbewußt – einen plötzlichen Stimmungsumschwung bei Kuhn schildert. Dem im ersten Moment hochofgefreuten Kuhn, dessen Gefühle sich noch steigerten, als er vernahm, daß auch der Präsident des Kirchenrats dem Jubiläum Beachtung schenkte, scheinen plötzlich Bedenken gekommen zu sein. Kuhn erbat sich Bedenkzeit und machte zur Bedingung, Bischof Hefeke von der ganzen Angelegenheit in Kenntnis zu setzen. Doch bevor der mit der Benachrichtigung des Bischofs beauftragte Direktor des Wilhelmsstifts seine Aufgabe erledigen konnte, sagte Kuhn bei einem überraschenden Besuch die geplante Feier ab.

Die Frage bleibt: Wie kam es dazu? Weshalb verzichtete Kuhn auf die Feier seines Jubiläums? Der – wie es scheint – mit Hefeke abgestimmte²³ Verzicht deutet auf eine kirchenpolitische Taktik, wie sie nach 1870 allenthalben bei Kuhn anzutreffen ist. Die aus mehrerlei Gründen angespannte Lage (Fast-Indizierung Kuhns in Rom; die mehr oder weniger deutliche Ablehnung der Beschlüsse des Vatikanischen Konzils durch die Tübinger Professoren und Bischof Hefeke sowie Angriffe gegen dieselben von allen Seiten) legten Rücksichten nahe. Das Bestreben Kuhns ging dahin, seinen Namen aus der Öffentlichkeit herauszuhalten. Seit dem Vaticanum befürchtete der Dogmatiker – das hat Hubert Wolf deutlich herausgearbeitet – jedes Hervortreten in der Öffentlichkeit²⁴. Und hier ist vermutlich auch einer der Gründe für Kuhns »ausgefallene« Jubiläen zu suchen.

War bereits das Priesterjubiläum²⁵ im engsten Kreise begangen worden, um wieviel mehr dann das der akademischen Lehrtätigkeit! Bei einer solchen Feier wäre es unumgänglich gewesen, Kuhns theologisches Wirken revuepassieren zu lassen. Nicht nur hätten peinliche Punkte berührt werden können. Eine »solemnne Feier« hätte zweifelsohne auch Reaktionen in der Presse hervorgerufen, zumal dann, wenn eine solche unter Beteiligung des Bischofs sowie des Katholischen Kirchenrats oder gar des Kultministers stattgefunden hätte. Dies jedoch konnten weder Kuhn noch Hefeke wünschen, gab es doch Gegner genug, die nur darauf warteten, alte Kontroversen aufzufrischen und Kuhn, und mit ihm die gesamte katholisch-theologische Fakultät samt Hefeke, in der Öffentlichkeit aufs neue unmöglich zu machen. Man war – im Interesse der Kirchenpolitik – zum Leisetreten verurteilt. Und dieser Taktik mußte Kuhn auch seine Jubelfeiern »opfern«²⁶.

22 Vgl. Anm. 1.

23 Die enge Freundschaft zwischen Bischof Hefeke und Kuhn hatte gerade im Gefolge des Vatikanischen Konzils eine neue Intensität erlangt. Beide stimmten ihre Vorgehensweise aufeinander ab. Die Fakultät deckte den Bischof, der Bischof die Fakultät. Man bemühte sich selbst unter großen Opfern, sich nicht auseinanderdividieren zu lassen. – WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), 343–357. Zu Hefeke der Sammelband: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefeke (1809–1893), hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994.

24 WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), insbes. 357–360.

25 Vgl. Linsenmanns Schilderung oben.

26 Tatsächlich erfuhr Kuhns Jubiläum in der Tübinger Lokalpresse keine Würdigung. Vgl. Kartei zur Tübinger Chronik im UAT.

Eine Ehrung Kuhns im kleinen Rahmen

Immerhin willigte Kuhn ein, sein Jubiläum »in einer kleinern, auf engeren Kreise sich beschränkenden Feier« zu begehen. Vorgesehen war der Beginn des Sommersemesters. Doch erklärte Kuhn am 17. April abermals »auf das Bestimmteste«, er wünsche, »daß von jeder irgendwie nach außen tretenden Feierlichkeit« Abstand genommen werde. Kuhn wurde zwei Tage später »in einfachster Form und ohne alles äußere Gepränge« zu seinem Jubiläum beglückwünscht.

»Kulturkampf« in Tübingen? – Zu den Hintergründen

Die Briefe Reisers vom April bestätigen einerseits die Vermutung, Kuhn habe aus kirchenpolitischen Rücksichten auf eine größere Feier seines Jubiläums verzichtet²⁷. Sie zeigen aber auch, daß Kuhns Zurückhaltung nicht *nur* durch den Ausgang des Vatikanischen Konzils und die innerkirchliche Unfehlbarkeitsdebatte motiviert war. Kuhns Blick ging weiter. Er fürchtete den in vollem Gang sich befindenden Kulturkampf. Die Schärfe, mit der in Baden und Preußen gestritten wurde, konnte in Württemberg zwar nicht zur Nachahmung anregen; an der »Basis« wurde allerdings kräftig Kulturkampfstimmung gemacht. Die von Reiser referierte Ansicht Kuhns zeigt deutlich, daß sich dieser der brisanten Situation durchaus bewußt war. Daß das von manchen bereitgestellte Pulverfaß nicht zum Explodieren kam, war zu einem erheblichen Teil das Verdienst des Bischofs. Und auch hierbei dürften – wie im Zusammenhang mit dem Vatikanischen Konzil – Freund Kuhn in Tübingen und Hefe am selben Strang gezogen haben²⁸.

Tatsächlich läßt sich in Württemberg und selbst an der Universität in Tübingen ein subkutaner Kulturkampf feststellen²⁹. Reiser spielt in seinem Brief vom 17. April 1877 auf Vorkommnisse an, die »in hohem Grade verstimmend« auf Kuhn gewirkt haben sollen.

1. Rektoratswahl

In erster Linie war damit die vorausgegangene Wahl des Rektors für das Jubiläumsjahr der Universität gemeint. Turnusgemäß wären die katholischen Theologen an der Reihe gewesen, den Rektor zu stellen. Doch kam es anders. Bei einem geheimen Treffen vor der entscheidenden Senatssitzung besprach sich das Kollegium über den vorzunehmenden Wahlakt. Von der Besprechung ausgeschlossen hatte man die Mitglieder der katholisch-theologischen Fakultät sowie die Professoren Wilhelm Teuffel (1820–1878)³⁰, Albrecht Nagel (1833–1895)³¹, Johan-

27 Zur Rücksichtnahme der Fakultät auf Hefe in einem anderen Fall vgl.: Rudolf REINHARDT, Hefe und der Nachruf auf Moriz von Aberle in ThQ 58 (1876), 177–228, in: ThQ 152, 1972, 36–38. – DERS., Noch einmal: Zum Werdegang des Nachrufs auf Moriz von Aberle, in: ThQ 153, 1973, 68–71. – Abraham Peter KUSTERMAN, Geharnischtes Tübinger Nachwort zu Ultramontanismus und Erstem Vaticanum. Der unzensierte Schluß des Nachrufs von Felix Himpel auf Aberle (1876), in: RJKG 3, 1894, 169–183.

28 Zu Kuhns Stellung zum Kulturkampf vorläufig: WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), 371 f. mit Hinweis auf den Kuhnschen Briefbestand im Gräflich Rechbergschen Archiv Donzdorf.

29 Weitere Indizien hierzu: Dominik BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in diesem Band S. 81–98.

30 ADB 37, 611–615 (Friedrich KOLDEWEY) – Ernst CONRAD, Die Lehrstühle der Universität Tübingen und ihre Inhaber (1477–1927), Tübingen (ms) 1960, 173.

31 Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker. Zweite Auflage durchgesehen und ergänzt von W. HABERLING, F. HÜBOTTER, H. VIERORDT, Bd. 4, Berlin/Wien 320. – ADB 52, 571 (PAGEL). – CONRAD, Lehrstühle (wie Anm. 30), 139.

nes von Säxinger (1833–1897)³² und Gustav von Mandry (1832–1902)³³; zumindest die beiden letzteren waren katholisch. Die Absicht war eindeutig: Es konnte – so die herrschende Ansicht – nicht angehen, daß ein katholischer Theologe die Repräsentation der traditionell evangelischen Universität im Jubiläumsjahr übernehmen würde³⁴.

Obwohl Mandry, Kuhn und Säxinger in der Senatssitzung vom 15. Februar gegen diese Absprachen protestierten und die Stimmenthaltung der von der Vorbesprechung Ausgeschlossenen androhten – der aufgebrachte Mandry erklärte sogar seinen Austritt aus der Jubiläumskommission!³⁵ – wurde gewählt.

Besondere Brisanz erhielt die Sache dadurch, daß ausgerechnet Professor Carl Heinrich von Weizsäcker (1822–1890)³⁶ von der evangelisch-theologischen Fakultät die Stirn besaß, als Gegenkandidat aufzutreten. Er sowie die Professoren Walter Rudolph Roth (1821–1895)³⁷ von der philosophischen und Karl Georg Bruns (1816–1880)³⁸ von der medizinischen Fakultät wurden gewählt. Die Dreierliste wurde nach Stuttgart gesandt³⁹, wo man Weizsäckers Wahl zum Rektor erwartungsgemäß bestätigte⁴⁰.

2. Die Ansprache des neuen Rektors im Senat

Daß gerade der Kollege aus der evangelischen Fakultät, im Widerspruch zum Usus einer turnusgemäßen Besetzung des Rektorats, gegen die katholisch-theologische Fakultät angetreten war, ließ sich nur schwer ertragen. Bereits bei Weizsäckers – wohl improvisierte – Rede vor dem Senat anlässlich der Amtseinführung scheint es zu einer Demütigung seiner katholischen Kollegen gekommen zu sein; dies ließ fürs Jubiläumsjahr das Schlimmste befürchten. Zwar ist der Inhalt jener Rede nicht näher bekannt; daß sie jedoch »Kulturkämpferisches«

32 ADB 53, 723 f. (F. v. WINCKEL). – CONRAD, Lehrstühle (wie Anm. 30), 156.

33 E. KERN, Gustav Mandry. Professor der Rechte, Mitarbeiter am bürgerlichen Gesetzbuch. 1832–1902, in: Schwäbische Lebensbilder IV, Stuttgart 1948, 76–85. – CONRAD, Lehrstühle (wie Anm. 30), 133.

34 Ein Jahr später war es offenbar kein Problem mehr, Professor Kober zum Rektor zu wählen. – Tübinger Chronik 26. Februar 1878.

35 Mandry nahm seine Erklärung allerdings kurze Zeit später wieder zurück, was in der Senatssitzung vom 22. Februar »von dem hohen Collegium beifällig aufgenommen« wurde. UAT 47/35. – Noch später hatte Mandry jedoch als Katholik Schwierigkeiten. 1899 sollte er Nachfolger von Weizsäckers im Kanzleramt werden, wurde jedoch abgelehnt, weil er als »strengkirchlicher Katholik« galt. Zum »Fall Mandry« vgl. Georg MAY, Mit Katholiken zu besetzende Professuren an der Universität Tübingen von 1817 bis 1945. Ein Beitrag zur Ausbildung der Studierenden katholischer Theologie, zur Verwirklichung der Parität an der württembergischen Landesuniversität und zur Katholischen Bewegung (Kanonistische Studien und Texte 28), Amsterdam 1975, 561–575.

36 CONRAD, Lehrstühle (wie Anm. 30), 184. – Weitere Literaturangaben bei MAY, Mit Katholiken (wie Anm. 35), 561, Anm. 1.

37 CONRAD, Lehrstühle (wie Anm. 30), 155.

38 Ebd., 78.

39 Senatsbericht an das Ministerium für Kirchen- und Schulwesen 15. Februar 1877. – UAT 117/324. Nach den Bestimmungen von 1832 mußten dem König aus der Mitte des Senats drei gewählte Kandidaten vorgeschlagen werden. Vgl. Ludwig August REYSCHER, Vollständige historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der württembergischen Gesetze XI/3, Tübingen/Stuttgart 1843, 763 f.

40 Ministerialerlaß vom 20. Februar 1877. – UAT 117/324. – Wie der Minister dem König vortrug, konnte leider nicht ermittelt werden. – Einige Jahre später fürchtete Linsenmann um ein abermaliges Übergehen der Katholiken bei der Rektoratswahl, zumindest um Anfeindung und Schikanierung: Der Senat sei eine Sozietät, welche den katholischen Theologen in der Mehrzahl »nicht freundlich, in einer beträchtlichen Zahl jedenfalls unfreundlich, wenn nicht gar feindselig« gegenüber stehe. – REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 6), 278.

enthielt, darf als sicher gelten. Weizsäcker war führendes Mitglied der Deutschen Partei. Während die Katholiken in dieser Zeit politisch zur Volkspartei tendierten, die sich vor allem als berufene Hüterin der württembergischen Souveränität gebärdete, gehörte Weizsäcker den führenden Kreisen der preußenbegeisterten Deutschen Partei an. Nicht nur rührte Weizsäcker für diese die Werbetrommel⁴¹; noch nach seinem Tod wurde er gerühmt, sich stets dafür eingesetzt zu haben, »die Rechte des Staates gegen die Vorstöße der ultramontanen Politiker zu verteidigen«⁴². Die Ansprache von 1877 jedenfalls wirkte – so Reiser in einem Brief an den Katholischen Kirchenrat – »in hohem Grade verstimmend« auf Kuhn.

Als Hintergrund des Weizsäckerschen Mißgriffs darf zudem vermutet werden, daß er vom Verhalten Hefeles und der Tübinger Fakultät nach dem 1. Vatikanum enttäuscht war. Bekanntermaßen setzten sich die Theologen in keiner Weise mehr wissenschaftlich mit dem Konzil und seinen Beschlüssen auseinander, ja vermieden aufs peinlichste jede Berührung dieser Themen⁴³. Hatte sich die katholische Theologie – in Weizsäckers Augen – aus dem »Haus der Wissenschaften« verabschiedet?

Als Indiz für diese Vermutung kann eine Bemerkung gelten, die Weizsäcker 1875 in einem auf David Friedrich Strauß verfaßten Nachruf äußerte⁴⁴. Strauß, der im Jahr 1827 eine Preisaufgabe der katholisch-theologischen Fakultät bearbeitet hatte, war damals in die engere Wahl gekommen, hatte den Preis jedoch nach Losentscheid einem Mitbewerber überlassen müssen⁴⁵. Weizsäcker formulierte: »Der ganze Vorgang ist ein Beweis dafür, wie nahe sich *damals* an der paritätischen Universität die beiden theologischen Fakultäten auf dem Boden der gemeinsamen Wissenschaft standen«. Das heißt: 1875 konstatierte Weizsäcker – indirekt – ein schlechteres Verhältnis der beiden theologischen Fakultäten zueinander als zu früheren Zeiten, bzw. betrachtete die gemeinsame Grundlage der »Wissenschaftlichkeit« als nicht mehr gegeben.

Tatsächlich stimmt, daß die Tübinger katholischen Theologen nach dem ersten Vatikanum – selbst innerhalb der katholischen Theologie – ziemlich isoliert waren; vermutlich hatte sich von ihnen auch die evangelisch-theologische Fakultät distanziert. Weizsäckers Kandidatur und sein Verhalten von 1877 waren aber keineswegs dazu angetan, die katholischen Kollegen aus ihrer isolierten Stellung herauszuholen. Er hätte merken müssen, daß man 1877 denen Prügel gab, die ihrerseits Opfer eines extremen und radikalen Ultramontanismus geworden waren⁴⁶, zumal es kein Geheimnis war, in welcher Lage Bischof Hefele samt seinen ehemaligen Kollegen in der Tübinger Fakultät sich befanden⁴⁷.

41 Am 5. Dezember 1875 hielt er beispielsweise bei einer Versammlung der Deutschen Partei einen Vortrag über »Das kirchliche Trauungsgesetz«. Tübinger Chronik vom 3. 12. 1875. – Die Behauptung von WEIN, Weizsäcker sei 1877 »ohne Querelen zum zweiten Mal für ein Jahr Rektor der Tübinger Universität geworden«, ist schlichtweg falsch. – Martin WEIN, Die Weizsäcker. Geschichte einer deutschen Familie. Stuttgart 1988, 69.

42 A. HEGELER, Zur Erinnerung an Carl Weizsäcker (Hefte zur »Christlichen Welt« Nr. 45), Tübingen, Freiburg, Leipzig 1900, 13. Vgl. ferner WEIN, Die Weizsäcker (wie Anm. 41), 65 ff.

43 Vgl. etwa die ironisierenden Bemerkungen im »Pastoralblatt für die Diözese Augsburg« 16, 1873, 7–8, 15, 21–23. – WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), 354.

44 Carl WEIZÄCKER, David Friedrich Strauß und der württembergische Kirchendienst, in: Jahrbücher für Deutsche Theologie 20, 1875, 641–660.

45 Vgl. Rudolf REINHARDT, David Friedrich Strauß und die Auferstehung der Toten. Zu seiner Preisschrift aus dem Jahre 1828, in: ThQ 168, 1988, 150–153.

46 Ein ähnliches Schicksal widerfuhr rund 10 Jahre später Weizsäcker selbst. Der evangelische Pfarrer Adolf Zahn – ein exponierter Kulturkämpfer – riet dem württembergischen König, »diesen ungläubigen Jugendlehrer aufzuknüpfen«. – Vgl. WEIN, Die Weizsäcker (wie Anm. 41), 62.

47 WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), 350 ff. – Wie der Kanzler der Universität, Gustav Rümelin, über die Lage der katholischen Kirche dachte, war bekannt; dieser hatte bereits früher geäußert: »Soll die evangelische

3. Einschränkung der Befugnisse der Repetenten

In der Senatssitzung vom 15. Februar 1877 wurde noch in einer weiteren Angelegenheit »Front« gegen die Katholiken gemacht.

Die philosophischen Vorlesungen in der katholisch-theologischen Fakultät wurden seit 1874 nicht mehr durch einen Professor vorgetragen; Jakob Zukrigl (1807–1876)⁴⁸ hatte keinen Nachfolger erhalten. Weil man jedoch mit dem, was in der philosophischen Fakultät geboten wurde, nicht zufrieden war, bestand im Wilhelmsstift seither das Bedürfnis nach eigenen Veranstaltungen. Die Repetenten hatten philosophische Vorlesungen zu halten⁴⁹.

Die philosophische Fakultät brachte nun einen Antrag ein, wonach die Repetenten des Wilhelmsstifts künftig nicht mehr das Recht haben sollten, eigene Vorlesungen anzukündigen, ohne zuvor ihre Befähigung nachgewiesen und sich »zu diesem Ende mindestens einem Colloquium« der philosophischen Fakultät unterzogen zu haben⁵⁰.

Nicht nur, daß dieser Antrag einer Erklärung gegen die Befähigung der Repetenten gleichkam, wozu ohnehin nur die besten der examinierten und geweihten Theologen berufen wurden. Dies bedeutete auch einen schweren Eingriff in die Interna des Wilhelmsstifts; die Repetenten sollten quasi der Aufsicht der philosophischen Fakultät unterstellt werden, die Theologen ihre philosophischen Vorlesungen wieder in der philosophischen Fakultät hören. Dies war gegen die noch 1868 als Broschüre gedruckten »Dienstvorschriften für die Repetenten des Wilhelmsstifts«. Diese bestimmten in § 21 ausdrücklich: »Die Repetenten haben das Recht, die Zustimmung der Convicts-Commission vorausgesetzt, philosophische oder theologische Privatcollegien zu halten«⁵¹.

Der Antrag der philosophischen Fakultät wurde mit 30 zu 10 Stimmen⁵² angenommen; die katholisch-theologische Fakultät enthielt sich in der Debatte einer Stellungnahme⁵³.

Dies alles läßt etwas von der Stimmung erahnen, die auch in Tübingen herrschte, dem geistigen Zentrum Württembergs, das gerne als »Oase des Friedens« mitten im tobenden Kulturkampf geschildert wird. Auf diese Stimmung dürfte Kuhn gezielt haben, als er darauf verwies, die Zeiten seien wenig dazu angetan, eine Festlichkeit zu inszenieren, welche einen »spezifisch katholischen Charakter an sich tragen müßte«⁵⁴.

Kirche Deutschlands zu den gebildeten Klassen in die Stellung eintreten, wie die Volkskulte des späteren Alterthums, wie die katholische Kirche der Gegenwart, nur ohne deren Herrschaftsmittel? Soll sie in einen amerikanischen Sektenschwarm auseinanderstieben, was schließlich für ein denkendes Volk, das nur an eine Wahrheit zu glauben gewöhnt war, doch nicht viel anderes hieße, als sich in ein Irrenhaus zu verwandeln, und was gegenüber den neuen Anläufen der ultramontanen Partei zur Knechtung und Schändung aller Vernunft, Freiheit und Bildung die äußersten Gefahren in sich schloße?« – Gustav RÜMELIN, Wider die Formeln des alten Glaubens, in: DERS., Reden und Aufsätze, Freiburg i. Br./Tübingen 1875, 444f.

48 NEHER³ 1894, 44f. – ThQ 150, 1970, 61.

49 MAY, Mit Katholiken (wie Anm. 35), 508f.

50 Senatsprotokoll vom 15. Februar 1877, § 6. – UAT 47/35.

51 Abgedruckt bei Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen 1978, 303–309; 309.

52 Das Stimmenverhältnis läßt den Schluß zu, daß auch hier gegen die katholisch-theologische Fakultät und die besagten vier Professoren gestimmt wurde.

53 Die Regierung billigte den Beschluß. Vgl. Ministerialerlaß vom 28. April, verlesen in der Sitzung vom 3. Mai (§ 2). – UAT 47/35.

54 Vgl. Beilage 6. – Sechs Jahre später hatte sich die Lage offenbar grundlegend gewandelt. Die Sekundiz Hefeles konnte – zumal im »katholischen« Rottenburg – mit größtem Aufwand und offenbar nicht ohne ein gewisses kämpferisches Selbstbewußtsein begangen werden. Vgl. die Schilderung Linsenmanns: REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 6), 268ff.

Wir haben es also mit zwei Begründungen zu tun, die es für Kuhn inopportun erscheinen ließen, sein Jubiläum zum Anlaß einer größeren öffentlichen Festlichkeit benutzen zu lassen.

Auf der einen Seite der auch in Württemberg drohende Kulturkampf: Hier sollte nicht noch mehr Öl ins Feuer gegossen werden. – Eine Argumentation, die Hefele, der ständig zu bremsen und zu beschwichtigen hatte, sofort eingeleuchtet haben dürfte, falls er sie nicht sogar selbst Kuhn nahegelegt hat. Von daher wohl auch dessen rasche Zustimmung zur Zurückhaltung Kuhns.

Auf der anderen Seite die faktische Situation in Tübingen: Eine Feier Kuhns unter bischöflicher und staatlicher Beteiligung hätte schönste Eintracht demonstriert, die faktischen Verhältnisse jedoch vertuscht. Die katholische Fakultät war nicht nur bei der Rektoratswahl im Jubiläumsjahr der Universität übergangen worden und sah sich auch sonst (mit staatlicher Duldung) isoliert und benachteiligt, sondern fühlte sich durch Weizsäckers Rede tief gekränkt.

Vielleicht scheint hier schließlich doch auch etwas vom Charakter Kuhns durch: Die Feier wäre zu einer Demonstration der Katholiken geworden, hätte damit jedoch ihren ursprünglichen Sinn verfehlt. Kuhn selbst und sein Jubiläum wären zum bloßen »Anlaß« der Festlichkeit degradiert worden. Dies jedoch konnte und wollte Kuhn nicht akzeptieren.

Beilage 1⁵⁵

Der Direktor des Wilhelmsstifts, Wilhelm Reiser, an den Präsidenten des Königlich Katholischen Kirchenrats, Regierungspräsident Moriz von Schmidt.

Tübingen, 28. Januar 1877.

StA Ludwigsburg E 210 Bü 181.

Hochzuverehrender Herr Präsident!

Euer Hochwohlgeboren beehre ich mich, in Sachen der bevorstehenden Jubelfeier unseres hochverehrten Herrn Professor Dr. von Kuhn das Nachstehende ergebenst mitzuteilen.

In der ersten Woche des laufenden Jahres hatte ich die Ehre mit dem derzeitigen Dekan, Herrn Prof. Dr. von Himpel, bei Herrn Prof. Dr. von Kuhn zu erscheinen, um im Namen der Fakultät und des Instituts demselben über unser Vorhaben, den vierzigsten Jahrestag des Beginns seiner lehramtlichen Tätigkeit an der hiesigen Hochschule durch eine solenne Feier begehen zu wollen, zu verständigen.

Herr Prof. v. Kuhn war in hohem Grade erfreut und gerührt durch diesen Beweis dankschuldigster Aufmerksamkeit von Seiten seiner Schüler, und diese Gefühle steigerten sich sichtlich, als ich eine Andeutung einfließen ließ, daß auch Euer Hochwohlgeboren bei einer Unterredung mit mir den Gegenstand berührt hätten. Wir deuteten im weiteren Verlaufe der Unterredung in allgemeinen Umrissen den Rahmen an, in dem sich nach unserer Meinung die Feier etwa bewegen würde, wobei wir ausdrücklich erklärten, daß wir die Hoffnung hegen, es werden sich in irgendeiner Form auch der Königlich Katholische Kirchenrat und das Hochwürdige bischöfliche Ordinariat wohl an der Feier beteiligen.

Prof. v. Kuhn bat sich Bedenkzeit aus und verlangte vor allem, daß sein Freund, der hochwürdigste Herr Bischof, über die ganze Angelegenheit verständigt, beziehungsweise

⁵⁵ Die Beilagen werden entsprechend den »Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei Herausgabe von Quellen zur neueren deutschen Geschichte« ediert, die von Johannes SCHULZE vorgelegt wurden, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 98, 1962, 1–11.

dessen Rat eingeholt werden sollte. Mir wurde der Auftrag, diese Weisung zur Ausführung zu bringen⁵⁶.

Ehevor dies von meiner Seite geschehen war, benutzte Herr Prof. von Kuhn die Gelegenheit eines Besuches bei mir, um die bestimmte Erklärung abzugeben, daß er im Hinblick auf sein Alter und seine geschwächte Gesundheit sich verpflichtet erachte, auf die ihm zugedachten Aufmerksamkeiten zu verzichten.

Wir wollten es nicht wagen, weiteres in der Sache zu tun, ehe wir den Herrn Bischof gehört. Nachdem nun dieser in den letzten Tagen sich geäußert, und die Anschauungen des Herrn Prof. Dr. v. Kuhn durchaus gebilligt hat, müssen wir, so leid es uns ist, den Gedanken einer irgendwie ausgedehnten öffentlichen Feier vollständig fallen lassen. Was allenfalls doch geschehen wird – denn ganz unvermerkt wollen und können wir den Tag doch nicht vorübergehen lassen – wird sich auf die engsten Kreise beschränken.

Ich werde nicht anstehen, sobald es mir möglich ist, Euer Hochwohlgeboren hierüber weiteres zu berichten.

In tiefster Verehrung verharret

Euer Hochwohlgeboren

gehorsamster Diener

Direktor Reiser

Beilage 2

*Der Präsident des Königlich Katholischen Kirchenrats an den Minister für das Kirchen- und Schulwesen, Theodor Geßler*⁵⁷.

Stuttgart, 30. Januar 1877.

Entwurf.

StA Ludwigsburg E 210 Bü 181.

Euer Excellenz!

Zu meiner Überraschung erhielt ich gestern Abend doch noch eine Nachricht von Herrn Wilhelmsstiftsdirektor Reiser in Betreff der Begehung des 40jährigen Dienstjubiläums des Herrn Prof. v. Kuhn. Hierwegen ist von einer offiziellen Feier gänzlich Abstand genommen worden.

Wie jetzt noch eine Begehung in engstem Kreise passend stattfinden soll, nachdem der geeignete Zeitpunkt längst vorüber ist⁵⁸, verstehe ich nicht ganz.

Unter allen Umständen halte ich mich verpflichtet, das bezeugte Schreiben E. E. zur geneigten Einsichtnahme mitvorzulegen.

In tiefstem Respekt

56 Daß Reiser in seiner Eigenschaft als Direktor des Wilhelmsstifts den Auftrag zur Besprechung mit dem Bischof erhielt, verwundert nicht. Dazuhin galt Reiser als Liebling Hefes. Als Repetent war ihm 1861 die Kirchengeschichte als Repetitionsfach zugeteilt worden; damit war er Hefebe beigeordnet. Dieser holte Reiser später auch als Weihbischof und Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge nach Rottenburg. – REINHARDT, Linsenmann (wie Anm. 6), 159, Anm. 7. – Zum Verhältnis Reisers zu Hefebe: Art. Reiser, in: GATZ, Bischöfe 1983, 606ff. (Rudolf REINHARDT).

57 Von 1870 bis 1885 Kultusminister. – HAGEN, Geschichte II, 100. – ADB 49, 335f.

58 Kuhn war am 5. Oktober 1836 zum Nachfolger Herbsts in Tübingen ernannt worden. Allerdings hatte er erst im März 1837 das hessische Entlassungsdekret erhalten. – WOLF, Ketzer (wie Anm. 2), 28f.

Beilage 3

*Der Minister für das Kirchen- und Schulwesen, Theodor Geßler, an den Präsidenten des Königlich Katholischen Kirchenrats, Regierungspräsident Moriz von Schmidt.
Stuttgart, 31. Januar 1877.*

StA Ludwigsburg E 210 Bü 181.

Euer Hochwohlgeboren

beehre ich mich, unter Bezeugung meines verbindlichsten Dankes, das Schreiben von Herrn Wilhelmsstiftsdirektor Reiser zurückzugeben. Die in engsten Kreisen beabsichtigte Feier des 40jährigen Dienstjubiläums des Prof. Dr. v. Kuhn wird jedenfalls von der Regierung nicht weiter zu beachten sein; vielmehr wird diese ein etwaiges Vorgehen offen auf die Feier des Universitätsjubiläums verschieben⁵⁹.

Mit ausgezeichnete Hochachtung

Geßler

Beilage 4

Protokoll des Akademischen Senats von der Sitzung vom 15. Februar 1877 (§8).

Auszug.

UAT 47/35.

[...] Es wird der Antrag gestellt, nunmehr zur Wahl des Rektors zu schreiten. Herr Rektor ladet hierzu ein.

Sofort erbittet sich Herr Prof. v. Mandry das Wort. Er erklärt, daß in den letzten Tagen eine Vorbesprechung über die Rektorswahl stattgefunden habe, zu welcher sämtliche Senatsmitglieder mit einigen Ausnahmen, nämlich außer ihm selbst den Mitgliedern der katholisch-theologischen Fakultät und der Professoren v. Teuffel, Säxinger, Nagel eingeladen worden seien. Herr Redner mißbilligt diese Ausschließung und erklärt schließlich: daß sie, die Ausgeschlossenen, bei der heutigen Wahl sich enthalten werden. Er verlangt, daß diese seine Erklärung in das Protokoll aufgenommen werde.

In ähnlichem Sinne sprachen sich die Herren Prof. von Kuhn und Säxinger aus. Beide fühlen sich aufs höchste gekränkt und glauben, daß man es als gerecht finden müsse, wenn sie sich des Wahlakts enthalten.

Von seiten der Herren Prof. Franklin⁶⁰, Bülow⁶¹, B. Mayer⁶² u. a. wird das Vorgehen zu entschuldigen versucht und versichert, daß die Versammlung lediglich den Charakter einer Privatbesprechung gehabt habe, zu welcher ein Bekannter den anderen eingeladen habe. [...]

59 Kuhn wurde anlässlich des Universitätsjubiläums als Senior des Akademischen Senats mit dem »Comthekreuz des Ordens der Württembergischen Krone« geehrt. Dasselbe Ehrung wurde Professor Weizsäcker als Rektor zuteil. Kanzler Rümelin erhielt das Großkreuz des Friedrichordens. Unter den Professoren, die ebenfalls ausgezeichnet wurden, war auch Professor Kober; er erhielt das Ritterkreuz 1. Klasse. – Staats-Anzeiger für Württemberg Nr. 182, 9. August 1877, 1255.

60 Otto Franklin (1830–1905), Professor für Deutsches Recht. – CONRAD, Lehrstühle (wie Anm. 30), 92.

61 Oskar Bülow (1837–1907), Professor für Römisches Recht und Zivilprozeßrecht. – Ebd., 79.

62 Hugo Friedrich Bleichert Meyer (1837–1902), Professor für Criminalrecht. – Ebd., 134.

Beilage 5

Minister für das Kirchen- und Schulwesen, Theodor Geßler an den Kanzler der Universität Tübingen, Staatsrat Gustav von Rümelin.

Stuttgart 22. Februar 1877.

UAT 119/22.

Euer Hochwohlgeboren

sehr geschätztes Schreiben vom 21. dieses Monats, betreffend die Rektorswahl, habe ich mit Interesse eingesehen, zugleich aber mit Bedauern daraus entnommen, daß diese Frage zu einer Spaltung im akademischen Senat Anlaß gegeben hat.

Ich hoffe und wünsche, daß, zumal mit Rücksicht auf die bevorstehende Jubiläumsfeier, diese Spaltung möglichst bald und vollständig wieder ausgeglichen werde und ersuche Euer Hochwohlgeboren, hierzu in Ihrem Teile in jeder tunlichen Weise gefälligst mitwirken zu wollen.

Mit ausgezeichnete Hochachtung

Der Staatsminister
des Kirchen- und Schulwesens
Geßler

Beilage 6

Der Direktor des Wilhelmsstifts, Wilhelm Reiser, an den Präsidenten des Königlich Katholischen Kirchenrats, Moriz von Schmidt.

Tübingen 17. April 1877.

StA Ludwigsburg E 210 Bü 269.

Hinzufügung:

beantw. 18. April

s. Staatsanzeiger v. 21. S[schmidt]⁶³

Euer Hochwohlgeboren

beehre ich mich, in Sachen des 40jährigen Amtsjubiläums unseres hochverehrten Herrn Professor Dr. v. Kuhn die nachstehenden weiteren Mittheilungen zu machen.

Wie Euer Hochwohlgeboren erinnern, haben Herr Prof. Dr. von Kuhn im Januar die Zustimmung zu einer kleinern, auf engern Kreise sich beschränkenden Feier gegeben. Dieselbe war auf den Beginn des Sommersemesters, als dem Zeitpunkt des Beginns der Kuhnschen Lehrtätigkeit an hiesiger Hochschule vereinbart. Heimgekehrt von einem kurzen Ferienaufenthalt war es unsere erste Aufgabe, hierzu die erforderlichen Einleitungen zu treffen. Da erklärt heute Herr Prof. v. Kuhn auf das Bestimmteste, er wünsche, daß von jeder irgendwie nach außen tretenden Feierlichkeit Umgang [sic!] genommen werde; die Zeiten wären zu derartigen wenig angethan, insbesondere möchte eine Festlichkeit, die unvermeidbar einen spezifisch katholischen Charakter an sich tragen müßte, leicht – zumal in gegenwärtigem Augenblicke – Mißdeutungen erfahren.

Euer Hochwohlgeboren haben wohl gehört von den Mißhelligkeiten, die aus Veranlassung der letzten Rektorswahl entstanden sind. Es haben diese Vorkommnisse u. eine mit denselben in enger Wechselbeziehung stehende Rede des neuernannten Rektors Dr. Weizsäcker beim Amtsantritt⁶⁴ in hohem Grade verstimmend auf Herr Prof. Dr. Kuhn eingewirkt.

⁶³ Vgl. Anm. 1.

⁶⁴ Das Protokoll der Sitzung vom 17. März – Kuhn war übrigens seit jener Wahlsitzung erstmals wieder anwesend – vermerkte lapidar (§13): »[...] sofort nahm Herr Rector v. Weizsäcker von dem Präsidenten-

Ich begreife das Verhalten unseres verehrten Lehrers gegen das von uns Angestrebte – bedauere es aber auf das Schmerzlichste!

Ich erachte es für Pflicht, Euer Hochwohlgeboren die vorstehende Mittheilung zu machen und darf vielleicht diese Veranlassung benutzen, mein Institut und meine Person dem ferneren Wohlwollen Euer Hochwohlgeboren gehorsamst zu empfehlen⁶⁵.

Euer Hochwohlgeboren gehorsamst ergebener
Direktor Reiser

Beilage 7

Direktor des Wilhelmsstifts, Wilhelm Reiser, an den Präsidenten des Königlich Katholischen Kirchenrats, Moriz von Schmidt.

Tübingen 20. April 1877.

StA Ludwigsburg E 210 Bü 269.

(Der Brief berührt noch andere Gegenstände, die hier nicht abgedruckt werden.)

Euer Hochwohlgeboren
beehre ich mich das Nachstehende ergebenst vorzutragen.

Gestern brachten wir in einfachster Form und ohne alles äußere Gepränge den Intentionen des Gefeierten entsprechend, dem hochverehrten Herrn Prof. Dr. v. Kuhn unsere Glückwünsche entgegen. Zu unserer großen Freude hatte auch die Universität von der Feier Notiz genommen. Als Vertreter des akademischen Senats erschienen die Herrn Prof. Dr. v. Weizsäcker, der Zeit Rektor; Herr Staatsrath von Rümelin⁶⁶ und der zweitälteste Senator Prof. Dr. v. Quenstedt⁶⁷. Herr Prof. v. Kuhn war überrascht; die warmen Worte des Herrn Rektors haben nicht verfehlt, in hohem Grade versöhnend zu wirken [...].

Beilage 8

Staatsminister des Kirchen- und Schulwesens, Geßler, an Kabinettschef Staatsrat von Gärtner.
Stuttgart 21. April 1877.

HStA Stuttgart E 11 Bü 64.

Euer Hochwohlgeboren
beehre ich mich, ergebenst mitzuteilen, daß Professor Dr. von Kuhn an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen am 19. dieses Monats sein 40jähriges Jubiläum als Professor in Tübingen gefeiert hat.

Derselbe ist durch höchste Entschließung vom 4. Januar 1837 als Professor in Tübingen angestellt worden und ist nunmehr der Senior des akademischen Senats.

stuhl Besitz, richtete einige Worte an das hohe Collegium und erklärte hierauf die Sitzung für geschlossen«.
– UAT 47/35. – Die Rede von Weizsäckers konnte in dessen Nachlaß (UBT, Handschriftenabteilung) nicht aufgefunden werden. Vermutlich war sie gar nicht schriftlich fixiert worden.

65 Reiser war wegen einer (angeblich) im Wahlbezirk Spaichingen gehaltenen Wahlkampfrede beim Innenministerium denunziert worden, die Sache jedoch noch nicht ausgestanden. Tags darauf, am 21. April, erhielt Reiser durch Schmidt die Nachricht, daß sein Rechtfertigungsschreiben angenommen worden sei. StA Ludwigsburg E 210 Bü 269.

66 Gustav Rümelin (1815–1888), Kanzler der Universität. – ADB 53, 597–635 (Gustav SCHMOLLER). – CONRAD, Lehrstühle (wie Anm. 30), 155.

67 Friedrich August Quenstedt (1809–1889). – ADB 53, 179f. (A. ROTHPLETZ) – CONRAD, Lehrstühle (wie Anm. 30), 150.

Ich hatte schon auf den 4. Januar dieses Jahres die Frage von einer Feier seines 40jährigen Dienstjubiläums ins Auge gefaßt, jedoch nichts von einer solchen vernommen.

Inzwischen hat solche am 19. dieses Monats – wie es scheint, dem Tage seines früheren Dienstantritts in Tübingen – stattgefunden, übrigens unter Beschränkung auf den akademischen Kreis, indem eine Deputation des akademischen Senats, bestehend aus Rektor, Professor von Quenstedt, sowie die katholisch-theologische Fakultät und die Angehörigen des Wilhelmsstifts ihn am genannten Tage beglückwünschten.

Ich habe hiervon erst nachträglich durch ein Schreiben des Kanzlers Kenntnis erhalten, übrigens von mir aus dem Professor Kuhn schon bei Gelegenheit seiner letztmaligen Anwesenheit zum Landtage dahier meinen Glückwunsch ausgedrückt.

Nach Lage der Sache glaube ich, daß die Frage von etwaiger Verleihung einer höheren Dekoration an Professor von Kuhn als Senior des akademischen Senats auf die bevorstehende Feier des Universitätsjubiläums auszusetzen sein dürfte.

Ich darf wohl Euer Hochwohlgeboren ergebenst ersuchen, Vorstehendes gefälligst zur höchsten Kenntnis Seiner Königlichen Majestät bringen zu wollen.

Verehrungsvoll

Der Staatsminister
des Kirchen- und Schulwesens
Geßler

Beilage 9

[Gärtner] an Staatsminister des Kirchen- und Schulwesens von Geßler.

[Stuttgart] 22. April 1877.

Entwurf.

[Vermerk: »Vertraulich« durchgestrichen]

HStA Stuttgart E 11 Bü 64.

Euer Exzellenz

geneigte Zuschrift vom gestrigen Tage, das 40jährige Dienstjubiläum des Professors Dr. von Kuhn betreffend, habe ich zu empfangen die Ehre gehabt, und deren Inhalt zur Kenntnis des Königs zu bringen nicht gehindert.

Seine Majestät bedauern sehr, erst nachträglich von dieser Feier Kenntnis erhalten und sich daher nicht in der Lage befunden zu haben, dem Jubilar die allerhöchste Teilnahme zu erkennen zu geben, sind indessen unter den obwaltenden Umständen ganz mit der Ansicht Euer Exzellenz hinsichtlich des Zeitpunkts der Verleihung einer höhern Dekoration an denselben einverstanden und⁶⁸ zu Gewährung einer solchen aus Anlaß des im August dieses Jahres stattfindenden Universitätsjubiläums gerne geneigt, und sehen seinerzeit weiteren Berichten hierüber entgegen.

Verehrungsvoll

68 Ursprüngliche Fassung: »... haben auch bereits höchst Ihre Geneigtheit entsprechend geruht, dem Professor von Kuhn auf das Universitätsjubiläum eine solche zu erteilen. Höchstdieselben sehen daher seinerzeit diesfalls dem weiteren Bericht entgegen«.

Das Domkapitel als Bischöfliches Ordinariat?

Monarchische (Generalvikar) oder kollegiale (Domdekan) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg

Als im Januar 1837 in verschiedenen württembergischen Blättern das Gerücht kolportiert wurde, der Rottenburger Bischof Johann Baptist von Keller (1774–1845)¹ beabsichtige, einen Generalvikar zu ernennen, kam es in der Öffentlichkeit des Königreichs zu heftigen Diskussionen. »Staatskirchliche« Kreise sahen in diesem Vorhaben des Ordinarius einen Affront gegen das Rottenburger Domkapitel und insbesondere gegen dessen Dekan, Ignaz von Jaumann (1778–1862)², und lehnten es daher nachdrücklich ab. »Jungkirchliche« Gruppen dagegen sprachen von einem Schritt der Befreiung der katholischen Kirche in Württemberg und der Durchsetzung des kanonischen Rechts im Bistum Rottenburg³. Im aufgeklärten katholischen Milieu schließlich versuchte man die ganze Angelegenheit als bloße Erfindung abzutun⁴.

Diese Erregung der Gemüter mag den heutigen Betrachter einigermaßen überraschen, sind wir doch geneigt, die Ernennung eines Generalvikars durch den Bischof – ganz im Gegensatz zu einer Bischofswahl oder -ernennung – für eine Routineangelegenheit ohne größere Brisanz bzw. eine Personalentscheidung von minderer Bedeutung zu halten. Diese Sicht verkennt jedoch die tatsächliche Sprengkraft der 1837 ins Licht der Öffentlichkeit tretenden Frage. Hier wird aber lediglich die Spitze des Eisbergs sichtbar. Denn mit den Begriffen Bischof/Generalvikar und Domdekan/Domkapitel sind die entscheidenden Stichworte gefallen, die für eine grundlegende Kontroverse um die adäquate Form der Bistumsleitung stehen.

Interessanterweise spielte diese Frage in der Geschichte des Bistums Rottenburg⁵ wie überhaupt der Oberrheinischen Kirchenprovinz von den Anfängen bis in unsere Tage⁶ eine entscheidende Rolle. Zwei Konzeptionen von Bistumsleitung rangen miteinander um die Vorherrschaft: das *monarchische* Modell mit dem Bischof und seinem Generalvikar an der Spitze eines von ihm frei gebildeten Ordinariates, und das *kollegialische* Modell mit dem Domkapitel als dem Bischof beigeordnetes Ordinariat unter der Direktion des Domdekans. In einem ersten Schritt sollen diese beiden Konzeptionen kurz vorgestellt werden, wobei die erste, klassisch-kanonistische, relativ problemlos aus der einschlägigen kanonistischen resp.

1 Über ihn Hubert WOLF, Johann Baptist von Keller (1774–1845). Das Bild eines Bischofs im Spannungsfeld von Staat und Kirche, von Aufklärung und Orthodoxie, in: RJKG 3 (1984), 213–233.

2 Über ihn Rudolf REINHARDT, Jaumann, Ignaz von, in: GATZ, Bischöfe 1983, 349f. (Lit.).

3 Vgl. August HAGEN, Die Kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 362 Anm. 63.

4 Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenthum 1837/II, 314f.

5 Dazu immer noch unverzichtbar HAGEN, Geschichte.

6 Im Grunde wurde die Frage im Bistum Rottenburg erst durch die Statuten von Domkapitel, Diözesanverwaltungsrat und die Ordnung für die Sitzung des Bischöflichen Ordinariats vom 2. Februar 1993 entschieden; Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Rottenburg 42 (1993), 333–337.

rechtsgeschichtlichen Literatur erhoben werden kann, während die zweite bislang kaum in das Blickfeld des Interesses trat und deswegen in einer sorgfältigen historischen Analyse rekonstruiert werden muß (I). Die so gewonnene erste Kurzbeschreibung beider Konzeptionen bildet das Koordinatensystem, in das dann in einem ersten Überblick die Auseinandersetzungen um monarchische oder kollegiale Diözesanregierung im Bistum Rottenburg eingeschrieben werden können (II).

I. Monarchische oder kollegiale Diözesanleitung? Zwei Konzeptionen im Widerstreit

1. Das klassische Modell: Der monarchisch regierende Diözesanbischof und sein alter ego, der Generalvikar

Wenn es nach den allgemeinen Grundsätzen des kanonischen Rechtes ginge, wäre die Frage nach dem richtigen Modell der Diözesanleitung spätestens seit dem Tridentinum endgültig beantwortet. Sie hätte auch im 19. Jahrhundert in der Phase der Gründung der Oberrheinischen Kirchenprovinz⁷, zu der Limburg und Fulda bis zum Preußen-Konkordat von 1929⁸ gehörten, gar nicht gestellt werden dürfen bzw. können. Es fällt auf, daß weder die einschlägigen Lehrbücher des Kirchenrechts und der kirchlichen Rechtsgeschichte (wie Hinschius⁹, Sägmüller¹⁰, Feine¹¹, Plöchl¹² oder Eichmann-Mörsdorf¹³), noch die betreffenden Spezialuntersuchungen von Schneider¹⁴, Hofmeister¹⁵ oder Becker¹⁶ die Möglichkeit einer alternativen Konzeption der Leitung eines Bistums überhaupt in Betracht ziehen. Sie nehmen – wie auch der Codex Iuris Canonici von 1917¹⁷ bzw. 1983¹⁸ – das vom römischen Kirchenrecht vertretene Modell als das einzig denkbare und historisch praktizierte an. In diesem Rahmen seien nur die wichtigsten Kennzeichen dieser Konzeption skizziert:

1. Die Kirche gliedert sich in Teilreiche, denen jeweils ein Bischof vorsteht. Die Regierung eines solchen Teilreiches, auch Diözese genannt, ist strikt monarchisch, d. h. alle Gewalt in einem Bistum geht vom Bischof aus. In den Worten Mörsdorfs: »Die Oberhirtengewalt des Bischofs erstreckt sich in sachlicher Hinsicht auf alle geistlichen und zeitlichen Angelegenhei-

7 Emil GÖLLER, Die Vorgeschichte der Bulle »Provida solersque«, in: FDA 55 (1927), 143–216, 56 (1928) 436–613. – Rudolf REINHARDT, Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ThQ 158 (1978), 36–50 (Lit.).

8 Text bei HUBER/HUBER, 322–328.

9 Paul HINSCHIUS, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland II: System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Berlin 1878, Reprint Graz 1959.

10 Johann Baptist SÄGMÜLLER, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Freiburg i. Br. 1900.

11 Hans Erich FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte I: Die katholische Kirche, Weimar 1955.

12 Willibald M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts III: Das katholische Kirchenrecht der Neuzeit. Erster Teil, Wien/München 1959.

13 Eduard EICHMANN und Klaus MÖRSDORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici I, Paderborn 1959.

14 Philipp SCHNEIDER, Die bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung im Organismus der Kirche, Mainz 1892.

15 Philipp HOFMEISTER, Bischof und Domkapitel nach altem und neuem Recht, Neresheim 1931.

16 Hans-Jürgen BECKER, Senatus episcopi. Die rechtliche Stellung der Domkapitel in Geschichte und Gegenwart, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1989, Köln 1990, 33–54.

17 Codex Iuris Canonici 1917, cc. 363–371.

18 Codex Iuris Canonici 1983, cc. 475–481, 503–510. – Vgl. Richard PUZA, Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg 1986, 231–244.

ten der Bistumsregierung, soweit dieser nicht durch die päpstliche Primatialgewalt Grenzen gezogen sind. Sie wird in formaler Hinsicht tätig in den hoheitlichen Funktionen der Gesetzgebung, Rechtssprechung und Verwaltung¹⁹. Von einer Gewaltenteilung in Exekutive, Legislative und Judikative kann also keine Rede sein; eine Kontrolle des *episcopus absolutus* findet allenfalls von oben statt.

2. Diese hoheitlich-monarchische Stellung des Diözesanbischofs findet – jedenfalls nach Ansicht der oben genannten Kanonisten – zumindest im 19. Jahrhundert ihren Ausdruck im Zeremoniell und den ihm zustehenden Hoheitszeichen Thron und Baldachin, die sonst nur von regierenden Fürsten verwendet werden.

3. Aus dieser Stellung resultiert das Recht der freien Ernennung eines Mitarbeiterstabes zur Regierung des Bistums. Die Diözesankurie selbst, meist in Generalvikariat und Offizialat geteilt²⁰, besitzt nicht den Charakter einer juristischen Person. Die Mitarbeiter können jederzeit vom Bischof abgesetzt werden. Sie sind strikt weisungsgebunden; ihre Ämter erlöschen mit der Erledigung des bischöflichen Stuhls. Oder – um es mit Hinschius zu sagen – »sie sind nichts als Hilfsbeamte des Bischofs, und da letzterem allein die selbständige Verwaltung der Diözese zukommt und er ausschließlich für dieselbe verantwortlich ist, muß er auch in der Lage sein, das Hilfspersonal jeden Augenblick zu ändern«²¹.

4. Der wichtigste Exponent dieser absoluten und monarchischen Regierungsform einer Diözese ist der Generalvikar als alter ego des Bischofs. Er steht an der Spitze der Pyramide des Bischöflichen Ordinariates (oder Generalvikariates), er ist der leitende Minister seines Herrn. Damit er völlig vom Bischof abhängig bleibt und nicht als Regulativ zu diesem auftreten kann, darf – nach einer Entscheidung der römischen Kongregation für die Bischöfe aus dem Jahr 1867, die frühere kuriale Ansichten aufnimmt und verdichtet – der Generalvikar nicht gleichzeitig dem Domkapitel angehören oder gar eine Dignität wie Domdekanat bzw. Dompropstei innehaben, da »mit dessen Amt eine solche Stellung inkompatibel ist«²². Zahlreiche »ultramontane« Kanonisten des 19. Jahrhunderts sahen gerade in der Doppelstellung Generalvikar-Domdekan eine nicht zu unterschätzende Gefahr für die Souveränität und Freiheit des regierenden Diözesanbischofs. Eine Mitwirkung Dritter – spricht des Staates – bei der Bestellung des Generalvikars lehnen diese selbstredend mit Nachdruck ab. So schreibt etwa George Phillips in seinem Lehrbuch, bei der Ernennung des *vicarius generalis* sei der Bischof »nicht an die Mitwirkung des Domkapitels gebunden«; auch dürfe der Oberhirte nicht »genötigt werden, sich den Generalvikar aus dem Kapitel zu nehmen«²³. Damit sollte dem Domkapitel als möglichem Kontrollorgan a priori jede Möglichkeit zur Einflußnahme oder auch nur Kontrolle der bischöflichen Exekutive genommen werden. In der Rechtssprechung besaß es dies ohnehin nicht.

5. Lediglich in der Legislative spricht das Recht den Domkapiteln eine gewisse Mitwirkung zu und beschränkt so zumindest teilweise die absolute Vollmacht des Ortsbischofs. In diesem Kontext wurde das Kathedralkapitel als *senatus episcopi* bestimmt, wobei zwischen dem juristisch verbindlichen *consensus capituli* und dem nur fakultativen Rat unterschieden werden muß. Konsenspflichtig sind vor allem Sachverhalte, welche die inneren Angelegenheiten des Domkapitels selbst betreffen, wie Veränderung der Zahl der Kanonikate und Präbenden, Besetzung der Domherrenstellen oder Veräußerung des Vermögens der Kathedralkirche. Ansonsten war der Bischof gehalten, in allen wichtigeren Geschäften zumindest den Rat (nicht

19 EICHMANN/MÖRS DORF, Kirchenrecht I (wie Anm. 13), 408.

20 Vgl. Joseph MÜLLER, Die bischöflichen Diözesanbehörden insbesondere das Bischöfliche Ordinariat (KRA 15), Stuttgart 1905, 1–4.

21 HINSCHIUS, Kirchenrecht II (wie Anm. 9), 226.

22 Ebd., II, 212.

23 George PHILLIPS, Lehrbuch des Kirchenrechts, Regensburg 1881, 339f.

die Zustimmung) des Kapitels einzuholen. Einer Reihe von Kanonisten des 19. Jahrhunderts gingen diese minimalen Mitwirkungsrechte der Kapitulare immer noch zu weit. So schrieb etwa Phillips: »Die Kirchengesetze legen es dem Bischof [zwar] ans Herz, wichtigere kirchliche Dinge seiner Diözese nicht allein, sondern mit Zuziehung seines Capitels zu behandeln. Da aber nach göttlichem Rechte eine solche Beschränkung der Bischöfe nicht besteht, so kann diese kaum statthaft sein«²⁴. Die minutiöse Analyse von Hofmeister zeigt darüber hinaus eine eindeutige Tendenz zur Monarchisierung in der Bistumsleitung im Verlauf der Kirchengeschichte, die sich im 19. Jahrhundert akzeleriert habe. Der CIC von 1917 habe – so Hofmeister weiter – diese Entwicklung festgeschrieben, in dem er versuche, dem »Bischof gegenüber seinem Kapitel geringere Bindungen aufzuerlegen«²⁵.

6. Auch in der Form des Einholens von consensus und consilium sollte deutlich werden, daß Bischof und Domkapitel nicht auf einer Ebene stehen. Daher darf der Episcopus bei den Abstimmungen des Kapitels nicht zugegen sein oder gar mit abstimmen, da er sonst als primus inter pares aufgefaßt werden könnte.

7. Domkapitel und Bischöfliches Ordinariat sind nach dieser Konzeption zwei völlig getrennte Institutionen. Der Generalvikar leitet im Auftrag des Bischofs das Ordinariat monarchisch; der Bischof ernennt die Mitarbeiter und Abteilungsleiter frei, er muß sie nicht aus der Zahl der Domherren nehmen, nach Ansicht mancher Kanonisten soll er das nicht einmal. Das Domkapitel als kirchliche Korporation regelt seine internen Angelegenheiten (Domgottesdienst u. a.) unter Vorsitz des Domdekans und hat institutionell mit der Bistumsleitung nichts zu tun. Freilich können einzelne Kapitulare als Einzelpersonen vom Bischof zur Mitarbeit im Ordinariat bestimmt werden.

2. Das Alternativmodell: Domkapitel = Bischöfliches Ordinariat oder kollegiale Bistumsleitung unter Vorsitz des Domdekans

Das hier vorzustellende Modell wurde im Rahmen der Verhandlungen der protestantischen Mittelstaaten in Frankfurt²⁶, die schließlich 1821 bzw. 1827 zur Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz mit dem Erzbistum Freiburg i. Br. (für Baden und Hohenzollern) und den Bistümern Rottenburg (Württemberg), Mainz (Hessen-Darmstadt), Fulda (Kurhesen) und Limburg (Nassau und Freie Stadt Frankfurt a.M.) führten²⁷, entwickelt. Es wurde bislang nie Gegenstand einer eigenen, ausführlichen Darstellung; andere Themen im äußerst komplexen Kräftedreieck protestantischer Staat, Römische Kurie und katholische Landeskirche standen im Vordergrund des Interesses. Lediglich in einem Aufsatz aus der Feder des Limburger Domdekans und späteren Bischofs Karl Klein (1819–1898)²⁸ aus dem Jahr 1879²⁹ und der Dissertation des späteren Fuldaer Generalvikars Franz Joseph Müller (1875–1931)³⁰

24 Ebd., 321.

25 HOFMEISTER, Bischof und Domkapitel (wie Anm. 15), 252.

26 Zu den Frankfurter Konferenzen vgl. GÖLLER, Vorgesichte (wie Anm. 7). – Ignaz LONGNER, Beiträge zur Geschichte der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1863, 408–620. – Klaus SCHATZ, Geschichte des Bistums Limburg (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 48), Mainz 1983, 53–57 (Lit.).

27 REINHARDT, Oberrheinische Kirchenprovinz (wie Anm. 7).

28 Über ihn Hans BECKER, Die Domdekane von Limburg, in: AMRhKG 22 (1970), 211–226, hier 219–221. – Klaus SCHATZ, Klein, Karl, in: GATZ, Bischöfe 1983, 384–386.

29 Karl KLEIN, Die landesgesetzliche Stellung der Domcapitel in der Oberrheinischen Kirchenprovinz hinsichtlich der Diöcesan-Verwaltung, in: AKathKR 41 (1879), 222–258.

30 Über ihn Karl HENGST, Müller, Franz Joseph, in: GATZ, Bischöfe 1983, 521.

von 1905³¹ kommt unser Thema etwas breiter zur Sprache, während es sonst in den einschlägigen Arbeiten zur Gründungsgeschichte der Oberrheinischen Kirchenprovinz lediglich am Rande Erwähnung findet. Seither fristete es weitgehend ein Mauerblümchendasein³². In diesem Rahmen kann daher nur ein geraffter Überblick gegeben, mithin ein Forschungsdesiderat formuliert werden – nicht zuletzt in der Hoffnung, dadurch eine größere Darstellung anzuregen.

Wie gesagt, tauchte unser Thema im Kontext der Konkordatsverhandlungen zwischen der Römischen Kurie und den verschiedenen deutschen Staaten nach dem Wiener Kongreß auf, und führte mitunter zu heftigen Kontroversen zwischen Staat und Kirche. So machte etwa das Königreich Hannover den Vorschlag, das Domkapitel als »conseil permanent« und wahres Presbyterium des Bischofs aufzufassen, wobei alle Domherren eo ipso wirkliche Geistliche Räte des Bischofs seien, d. h. in allen wichtigen Geschäften mitzuwirken hätten³³. Die Ernennung eines Generalvikars aus den Reihen der Domherren sollte dem Bischof jedoch mit landesherrlicher Genehmigung, die nur wegen schwerwiegender, ausdrücklich zu benennender Gründe verweigert werden durfte, erlaubt sein³⁴. Gegen die Konzeption der Identität von Domkapitel und Geistlichem Rat (sprich Ordinariat) legte Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi umgehend Verwahrung ein: der Bischof dürfe nicht an den Rat der Domherren gebunden sein, nach kanonischem Recht sei er in der Ernennung seiner Mitarbeiter völlig frei³⁵. Der Staat verzichtete offenbar schließlich auf diese Aufgabenumschreibung des Domkapitels, um die Verhandlungen mit Rom nicht zu gefährden³⁶.

Anders liegen die Dinge bei den Oberrheinischen Staaten. Hatte es in der »Deklaration der in Frankfurt vertretenen Regierungen an den Heiligen Stuhl« vom 24. Juli 1818 noch recht allgemein geheißen, »an jeder Domkirche wird als Presbyterium oder kirchlicher Senat ein Kapitel von Canonikern gebildet werden, deren hauptsächliche Bestimmung, außer dem Gottesdienste und der Seelsorge, sein soll, den Bischof in der Verwaltung seiner Diözese zu unterstützen«³⁷, so bringt die nur für den internen Gebrauch bestimmte »Frankfurter Kirchenpragmatik« vom 14. Juni 1820 die eigentlichen Intentionen der vereinigten Regierungen und ihrer kanonistischen und theologischen Berater auf den Punkt, wenn sie in § 28 formuliert, »das Domkapitel einer jeden Cathedralkirche tritt in den vollen Wirkungskreis der alten Presbyterien, und bildet unter dem Bischof die oberste Verwaltungsbehörde der Diözese. Der Dekan führt die Direktion. Die Verwaltungsform ist kollegialisch«³⁸. Diese Formulierung wurde fast wörtlich in § 21 der gleichlautenden fünf »Landesherrlichen Verordnungen, die Ausübung des oberhoheitlichen Schutz- und Aufsichtsrechts über die katholische Landeskirche betreffend« der Oberrheinischen Staaten vom 30. Januar 1830 übernommen und damit geltendes und praktiziertes Staatskirchenrecht³⁹, trotz der römischen Remonstrationen, auf die gleich noch einzugehen sein wird.

31 MÜLLER, Diözesanbehörden (wie Anm. 20), 118–128.

32 Rudolf Reinhardt kommt das Verdienst zu, 1983 im Rahmen der Erarbeitung von Listen der leitenden Bischofsbeamten für das Bischofslexikon auf die Sonderstellung der Domdekane in der Oberrheinischen Kirchenprovinz hingewiesen zu haben. Deshalb sind für die fünf Oberrheinischen Diözesen nicht nur die Generalvikare, sondern auch die Domdekane aufgenommen worden; vgl. GATZ, Bischöfe 1983, 873.

33 Heinrich BRÜCK, Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert II, Münster i. W. 1903, 84.

34 Vgl. Hans-Georg ASCHOFF, Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover 1813–1866 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 86), Hildesheim 1976, 62.

35 Ebd. 70.

36 Vgl. MÜLLER, Diözesanbehörden (wie Anm. 20), 120.

37 Text bei HUBER/HUBER, 241–245, hier 242f.

38 Text ebd. 258–264, hier 262.

39 Text ebd. 280–284, hier 283.

Was mit diesen Formulierungen eigentlich gemeint ist, macht ein Blick in die 1821 anonym erschienene Schrift »Die neuesten Grundlagen der deutsch-katholischen Kirchenverfassung« deutlich, deren Verfasser bzw. Herausgeber aus dem staatskirchlichen Umfeld der Stuttgarter Regierung stammen dürfte. Hier wird ausdrücklich vom »Domkapitel als Generalvicariat« gesprochen, das kollegial organisiert ist und unter der Leitung des – vom Staat ernannten – Domdekans, nicht des Bischofs steht. Falls ein Generalvikar oder Weihbischof nötig sein sollte, muß dieser immer aus den Reihen des Domkapitels kommen⁴⁰. Dieser Absicht widersprach Kardinalstaatssekretär Consalvi mit Nachdruck; er verlangte die freie Wahl des Generalvikars durch den Bischof und lehnte die kollegialische Organisation des Ordinariats (= Domkapitel) ab⁴¹. Auf eine ausführlichere Darstellung seiner Grundsätze können wir hier verzichten, da sie mit dem oben ausgeführten »klassisch kanonistischen Modell« weitgehend identisch sind. Einen gewissen Kompromiß stellt die Zirkumskriptionsbulle »Provida solers-que« für die Oberrheinische Kirchenprovinz vom 16. August 1821 dar. Hier wird zwar römischerseits wiederholt von Generalvikaren gesprochen, die Möglichkeit, daß der Generalvikar zugleich Domkapitular oder gar Domdekan ist, jedoch ausdrücklich genannt⁴². Damit folgte die Kurie nicht den radikalen Kanonisten, die ein Kanonikat mit dem Amt des Generalvikars für inkompatibel hielten. Mit der schon genannten »Landesherrlichen Verordnung« vom 30. Januar 1830 wiesen die Regierungen allerdings auch dieses modifizierte römische Modell zurück; in der Oberrheinischen Kirchenprovinz bildete das Domkapitel juristisch und faktisch das Bischöfliche Ordinariat. Das deutsche Staatskirchenrecht setzte sich gegen das römische Recht durch.

Dies zeigt sich exemplarisch an der Geschäftsordnung des Limburger Domkapitels als Bischöflichen Ordinariates⁴³. Der Geschäftsgang ist »kollegialisch«. Der Bischof nimmt in der Regel an den Sitzungen des Kapitels teil. Er ist der Präsident, während der Domdekan als Direktor fungiert und insgesamt eine überaus starke Stellung (Eilkompetenz, alle Erlasse müssen von ihm unterschrieben sein etc.) hat. Diese Formulierungen beantworten die Frage, was »kollegialischer Geschäftsgang« genau bedeutet, nicht eindeutig, auch wenn Longner urteilt, dem »Domdekan als Direktor sei zu viel Gewalt eingeräumt« worden und der Bischof spiele eher die Rolle eines »Präsidenten von einem weltlichen Collegium, als die eines Ordinarius der Diözese«⁴⁴. Insbesondere wird aus dem Text der Geschäftsordnung wie der Kirchenpragmatik nicht klar, ob der Bischof bei der Leitung seiner Diözese von Mehrheitsentscheidungen seines Domkapitels – als Generalvikariates – abhängig ist, dieses ihn also majorisieren kann. Daß man das in eine Ordnung, die man möglicherweise Rom vorlegen muß, nicht expressis verbis hineinschreibt, bedarf keiner weiteren Begründung. Die Praxis in Limburg und den anderen Oberrheinischen Diözesen lief jedenfalls auf eine Bindung des Bischofs, der selbst mit abstimmte, an die Entscheidungen des Domkapitels hinaus⁴⁵. Insofern

40 Die neuesten Grundlagen der deutsch-katholischen Kirchenverfassung in Aktenstücken und ächten Notizen von dem Emser Congress, dem Frankfurter Verein und der preussischen Uebereinkunft, Stuttgart 1821, 280f.

41 Vgl. KLEIN, Stellung (wie Anm. 29), 229–236.

42 Text bei HUBER/HUBER, 246–257, hier v. a. 254. Diese Möglichkeit hatte u. a. auch der staatliche Konkordatsentwurf für das Königreich Westphalen vorgesehen, wo es in Artikel 17 heißt: »L'Archeveque et les Eveques auront leurs vicaires généraux, qui seront pris parmi les membres du Chapitre ...«; – Text bei APEL, Die Versuche zur Errichtung eines katholischen Bistums für Kurhessen in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in: ZSRG.K 10 (1920), 51–83, hier 68–70.

43 Text bei Ignaz LONGNER, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe in der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1840, 471–478.

44 Ebd., 478.

45 Vgl. BRÜCK, Geschichte II (wie Anm. 33), 223.

geschah Diözesanleitung tatsächlich kollegialisch und nicht monarchisch; der Bischof konnte von seinem Ordinariat (=Domkapitel) auch überstimmt werden. Die abschwächenden Interpretationen von Longner⁴⁶, Klein⁴⁷ und Müller⁴⁸, die trotz der Limburger Geschäftsordnung und der Landesherrlichen Verordnung eine grundsätzlich freie, monarchische Bistumsleitung durch die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz annehmen, vermögen nicht zu überzeugen. Sie unterschätzen in der Zeit des Vormärz das herrschende Staatskirchenregiment; hier wurde nicht nur dekretiert, sondern auch durchgesetzt.

Die eigentliche Absicht von Kirchenpragmatik, Landesherrlicher Verordnung und Limburger Geschäftsordnung, den Bischof zum Mitglied des kollegialisch organisierten Ordinariats zu machen, ihn an Mehrheitsbeschlüsse zu binden, ihm das Domkapitel – auf dessen personelle Zusammensetzung er kaum Einfluß nehmen kann – als Generalvikariat bzw. Ordinariat vorzugeben, wird deutlich, wenn man die Geschäftsordnung des Ellwanger Generalvikariats vom 22. Oktober 1816 als Interpretationshilfe heranzieht. Hier hatte die württembergische Regierung im kleinen ausprobiert, was sie später im großen praktizieren wollte. Die Frankfurter Kirchenpragmatik war daher nicht nur graue Theorie, sondern beruhte auf konkreter Praxis. Überdies ist die Parallelität der Formulierungen zwischen der Limburger und Ellwanger Geschäftsordnung signifikant; nur wird in Ellwangen das offen ausgesprochen, was man in Frankfurt und Limburg bewußt zweideutig verschwommen formuliert hatte: Das Präsidium führt der (Weih-)Bischof, das Direktorium der Provikar (so genannt, da es ein Ellwanger Domkapitel nicht gibt, dieser aber faktisch ganz den Part des späteren Domdekans übernimmt). Bei Stimmengleichheit gibt sein Votum den Ausschlag, ohne sein expeditur darf kein Schriftstück die bischöfliche Kanzlei verlassen. Ein Ministerialerlaß vom 23. Januar 1818 präzisiert die Ellwanger Ordnung dahin, daß die oberste katholische Kirchenbehörde ein Kollegium bildet, »worin majora entscheiden, deren Beschluß der Bischof selbst nicht umändern kann«.

Ähnlich hatte auch Johann Ludwig Koch (1772–1853)⁴⁹, seit 1815 Geheimer Kirchenrat bei der nassauischen Regierung in Wiesbaden, in einer Denkschrift vom Frühjahr 1816 hinsichtlich der Struktur des Limburger Vikariates⁵⁰ argumentiert. Die juristische bzw. moralische Person des Vikariats sollte nach Koch gerade nicht in der Person des Generalvikars, sondern im Vikariatskollegium als solchem bestehen, denn die »nach römisch canonischem Rechte einzelnen Individuen zugedachten Kirchengeschäfte sind in Deutschland stets durch formierte Collegia ... geführt worden«. Wenn also im allgemeinen Kirchenrecht »von einem Vicarius« gesprochen werde, »so verstehen wir Deutsche ... stets ein formiertes Collegium unter jenen Benennungen«. Dies werde eindeutig belegt durch die »Organisation aller bischöflichen Vicariate in Deutschland, in denen alle Geschäfte kollegialisch verhandelt werden«⁵¹.

Der Widerspruch zwischen beiden Konzeptionen von Bistumsleitung ist evident: hier monarchisch, da kollegial; hier zwei völlig getrennte Institutionen (Domkapitel und Ordina-

46 LONGNER, Darstellung (wie Anm. 43), 478–490.

47 KLEIN, Stellung (wie Anm. 29), 240–251.

48 MÜLLER, Diözesanbehörden (wie Anm. 20), 123–126.

49 Über ihn Hans BECKER, Der nassauische Geheime Kirchen- und Oberschulrat Dr. Johannes Ludwig Koch (1772–1853), in: AMRhKG 15 (1963), 147–179.

50 Dazu Matthias HÖHLER, Geschichte des Bistums Limburg mit besonderer Rücksichtnahme auf das Leben und Wirken des dritten Bischofs Peter Josef Blum, Limburg 1908, 53–211.

51 Denkschrift Kochs [verfaßt vor dem 12. April 1816], ediert bei Herbert NATALE, Zur Vorgeschichte des Bistums Limburg, in: AMRhKG 21 (1969), 229–254, hier 238f. – Vgl. auch SCHATZ, Geschichte (wie Anm. 28), 35–42.

riat), da nur eine Behörde (Domkapitel als Ordinariat); hier freie Ernennung der Mitarbeiter durch den Bischof; da Bindung an die Domherren; hier Generalvikar als alter ego episcopi; da Domdekan als Gegenüber des Bischofs; hier freie Entscheidungen des Bischofs mit und ohne Konsultation seiner Untergebenen, da Bindung des Bischofs an Mehrheitsentscheidungen des Kapitels = Ordinariates.

II. Domdekan oder Generalvikar? Das Beispiel Rottenburg

1. *Das Domkapitelsstatut von 1832*

Das monarchische Modell hatte zunächst im Bistum Rottenburg keine Chance. Die Bestimmungen der Frankfurter Kirchenpragmatik und der Landesherrlichen Verordnung wurden ohne Abstriche umgesetzt, was nach den Erfahrungen mit der kollegialischen Leitung des Ellwanger Generalvikariats nicht anders zu erwarten war. Domdekan Ignaz von Jaumann als Vertrauter der Stuttgarter Regierung im Kapitel war in Rottenburg der eigentlich starke Mann. Ohne ihn als Repräsentant des Domkapitels lief praktisch fast nichts; Bischof Keller waren faktisch die Hände gebunden. Man wird August Hagen zustimmen müssen, der feststellt, »im Domkapitel und in der Verwaltung der Diözese spielte Jaumann eine hervorragende Rolle«. Das Domkapitel bildete die oberste Verwaltungsbehörde der Diözese; es sollte zwar diesbezüglich »dem Bischof untergeordnet sein, aber da dem Domdekan und nicht dem Bischof die Direktion zugesprochen wurde, erschien es dem Bischof mehr nebengeordnet, faßte in diesem Sinn tatsächlich seine Stellung auf und übte sie auch aus. Bei Meinungsverschiedenheiten konnte der Bischof nicht die Entscheidung fällen und seinen Willen gegen das Kapitel durchsetzen«⁵².

Dies lag nicht nur an der starken Persönlichkeit Jaumanns, sondern war vom System⁵³ her so vorgesehen, wie der bislang unbekannt gebliebene Entwurf von Statuten für das Rottenburger Domkapitel vom März 1832⁵⁴ eindeutig belegt. Da dieser im Anhang ediert wird und für sich spricht, können wir uns auf die im Rahmen unserer Fragestellung relevanten Bestimmungen beschränken. Besonderes Interesse verdient die Interpretation der Formulierung der Frankfurter Kirchenpragmatik von 1820 »Das Domkapitel ... tritt in den vollen Wirkungskreis der alten Presbyterien ein« als »Presbyterien in den ersten Zeiten der Kirche« in den Rottenburger Statuten. Demnach wird nicht die *Germania Sacra* vor 1803 als Vorbild gesehen, sondern die alte Kirche der ersten drei Jahrhunderte. In dieser Zeit hat sich jedoch der Monepiskopat erst allmählich herausgebildet, die Begriffe Episkopos und Presbyteros waren eine Zeitlang sogar deckungsgleich, zumindest war – wenn es überhaupt einen einzigen Bischof in einer Gemeinde gab – dieser in ein Presbyterkollegium eingebunden⁵⁵.

Dementsprechend kommt dem Domkapitel, das kollegialisch organisiert ist und unter der Direktion des Domdekans steht, ein dreifacher Wirkungskreis zu:

52 HAGEN, Kirchliche Aufklärung (wie Anm. 3), 360f.

53 Vgl. Hubert WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992, 82–85.

54 DAR G I.1 Nr. 56. Vgl. Anlage.

55 Vgl. Reinhard M. HÜBNER, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, in: Das Priestertum in der ersten Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat, hg. v. Albert RAUCH und Paul IMHOF (Koinonia 4), Aschaffenburg 1987, 45–89. – Johannes NEUMANN, Bischof I, in: TRE 6 (1980), 653–682, hier 653–658.

1. als Bischöfliches Ordinariat
2. als selbständige Korporation Domkapitel
3. als Chorgeistlichkeit der Kathedrale.

Mit Ausnahme von Angelegenheiten, die an seiner Weihevollmacht hängen, muß der Bischof alle entscheidenden Bistumsangelegenheiten, »welche die bestehende Kirchenverwaltung, Seelsorge, Administration der Sakramente, den Gottesdienst etc« betreffen, mit seinem Domkapitel = Ordinariat beraten und zur »Zustimmung und gemeinsamen Beschlußnahme« vorlegen«. Falls noch Zweifel bestehen sollten, was »kollegialische Geschäftsführung« bedeutet, so werden diese in Paragraph 28 endgültig ausgeräumt: Der Bischof ist an die Mehrheitsentscheidungen seines Ordinariats gebunden und kann sich über diese nicht hinwegsetzen, auch wenn dies nicht expressis verbis gesagt wird. Die grundsätzliche Möglichkeit zur Ernennung eines Generalvikars durch den Bischof wird zwar zugestanden; dieser muß aber Domdekan oder Domkapitular sein, also aus dem kollegialischen Ordinariat genommen werden. Er bleibt daher im Gremium eingebunden und tritt dem Kapitel nicht als selbständige juristische Person entgegen. Sollte nicht der Domdekan, sondern irgendein anderer Domherr Generalvikar werden, so behält jener stets kirchlichen und kollegialischen Vorrang sowie Vorsitz und Leitung des Ordinariates vor dem Generalvikar.

Wie die einschlägigen Akten⁵⁶ im Rottenburger Diözesanarchiv belegen, durchliefen die Domkapitelsstatuten von 1832 eine komplizierte Entstehungsgeschichte. Das Domkapitel selbst, namentlich Domdekan Jaumann, der Katholische Kirchenrat und Bischof Keller waren daran beteiligt. Ein erster Entwurf vom 1. August 1828, der bereits weitgehend der Endfassung entsprach, rief eine heftige, sich über Jahre hinziehende Kontroverse zwischen Keller und Jaumann hervor. Der Bischof traf den Nagel auf den Kopf, als er am 5. März 1832 der Befürchtung Ausdruck verlieh, er sei in der Diözesanleitung weitgehend ausgeschaltet, da die Domkapitelsbeschlüsse seine Zustimmung nicht bräuchten, er also jederzeit im Ordinariat majorisiert werden könnte. Fast schon zynisch antwortete Jaumann im Namen des Domkapitels am 8. März, Keller als Diözesanbischof sei und bleibe eben auf die Zustimmung des Kapitels angewiesen, wodurch »seine übergroße Verantwortung gemindert« werde, während dem armen Domkapitel die ganze Last aufgebürdet würde. Dieses würde – so der Domdekan weiter – »wohl besser daran sein, wenn es in der Art wie die Domkapitel in den letzten Jahrhunderten fern von allem kirchlichen Regiment« sich Statuten gebe. »So soll es aber nicht sein!« Schließlich genehmigte Keller die Domkapitelsstatuten am 30. März 1832 und zog – typisch für seine schwankende Haltung – sein Plazet am 13. April wieder zurück, weil der Domdekan nicht nur die Direktion bei den Ordinariatssitzungen, sondern die »Gesamtverantwortung« für die Diözese habe. Jaumann versuchte zu beschwichtigen, ohne Erfolg. Die Domkapitelsstatuten wurden nie formal korrekt in Kraft gesetzt, praktisch wurde jedoch nach ihnen verfahren – teilweise sogar bis 1993, als das Rottenburger Domkapitel erstmals eine promulgierte Ordnung erhielt. Domdekan Jaumann gab am 14. April 1832 zu Protokoll, nachdem Keller seine Zustimmung zurückgezogen hatte, es bleibe ihm »nichts mehr übrig, als die ganze Angelegenheit ruhen zu lassen, die Akten selbst zu der Stiftungsurkunde zu legen und beruhigt dem Urteil der Zukunft zu übergeben«.

56 Alle einschlägigen Dokumente in DAR G 1.1 Nr. 56.

2. Ernennung eines Generalvikars 1837? Ein Gutachten des Kirchenrates

Bischof Keller scheint verschiedentlich versucht zu haben, den Einfluß des Domkapitels und namentlich des Domdekans auf die Geschäftsführung des Ordinariats zu beschneiden. So bemühte er sich nach dem Tod von Domkapitular Philipp Josef von Meßner (1763–1835)⁵⁷, den Tübinger Pastoral- und Moraltheologen Johann Baptist von Hirscher (1788–1865)⁵⁸ als dessen Nachfolger zu installieren und gleichzeitig zu seinem Generalvikar zu machen, was Jaumann erfolgreich verhinderte⁵⁹.

Grundsätzlicher wurde die ganze Problematik diskutiert, als Keller zwei Jahre später seinen Versuch wiederholte. Das württembergische Ministerium des Innern, Kirchen- und Schulwesens forderte am 8. September 1837 beim Katholischen Kirchenrat⁶⁰ ein Gutachten an, das zwei Fragen beantworten sollte: Ob die Ernennung eines Generalvikars »bloß auf der Willkür des Landesbischofs« beruhe oder nur dann statthaft sei, wenn der Bischof aus Gesundheitsrücksichten oder wegen hohen Alters die Geschäfte nicht mehr selbst führen könne? Und ob der Ordinarius die Zustimmung der Regierung für diesen Schritt benötige?⁶¹

Das Direktorium des Kirchenrates legte umgehend umfangreiche Promemoria vor. Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildeten das Fundationsinstrument der Diözese und die Bulle *Provida solersque*, wonach der Generalvikar immer aus den Reihen der Domherren zu nehmen sei. Ein Aufbrechen der kollegialen Bistumsleitung durch die freie Ernennung eines Generalvikars extra gremium wurde somit a priori ausgeschlossen⁶². In einer Beilage differenziert Oberkirchenrat Georg Anton Sinz (1773–1840)⁶³ zwischen drei Arten von bischöflichen Vikaren: *vicarii in pontificalibus* (Weihbischöfe), Generalvikare und Koadjutoren mit dem Recht der Nachfolge und macht klar, daß das Gutachten sich lediglich mit Generalvikaren im eigentlichen Sinn beschäftigt⁶⁴.

Da weder im Kirchen- noch im Staatskirchenrecht geregelt sei, wann der Bischof einen Generalvikar ernennen dürfe, legt das Kirchenratsgutachten »allgemeine Regeln« zugrunde. Nur Altersschwäche, anhaltende Krankheit, häufige Visitationsreisen und zu große Ausdehnung der Diözese werden als gerechte Gründe anerkannt. Kein einziger von ihnen liegt jedoch in Württemberg – zumal angesichts der »ungestörten Rüstigkeit« Bischof Kellers – vor, weshalb die Bestellung eines Stellvertreters für den Bischof sich als »ganz unnötig« erweist. Dazu kommt – und das ist für unsere Fragestellung das entscheidende Argument – daß »nach den in Württemberg bestehenden Einrichtungen und selbst in Gemäßheit der Bestimmungen des Kirchenrechts und nach der allgemeinen Übung das Domkapitel und Bischöfliche Ordinariat unter dem Bischof die oberste Verwaltungsbehörde der Diözese bildet, wobei der Domdekan die Direktion führt, und dieses auch für den Fall der Erledigung oder Verhinderung des bischöflichen Stuhls für den ungestörten Fortgang der Diözesanverwaltung zu sorgen hat«. Deshalb kommt das Gutachten zu dem Ergebnis: »Die Ernennung eines Generalvikars kann demnach nicht als bloß auf der Willkür des Landesbischofs beruhend

57 Über ihn NEHER¹ 19.

58 Über ihn Hubert WOLF, Der Freiburger Moraltheologe Johann Baptist von Hirscher als Rottenburger Bischofskandidat 1842/47 im Spiegel der Korrespondenz Albert von Rechbergs, in: FDA 114 (1994), 173–190 (Lit.).

59 Dazu HAGEN, Kirchliche Aufklärung (wie Anm. 3), 361 f.

60 Zum Katholischen Kirchenrat vgl. HAGEN, Geschichte I, 53–56.

61 Ministerium des Innern und des Kirchen- und Schulwesens an das Direktorium des Katholischen Kirchenrates, 8. September 1837; StAL E 210 Bü 263.

62 Äußerung des Direktorium des Katholischen Kirchenrats über die Absicht des Landesbischofs, einen Generalvikar zu ernennen vom 12. September 1837; StAL E 210 Bü 263.

63 Über ihn NEHER¹ 30.

64 Anlage von Sinz zur »Äußerung« vom 12. September 1837; StAL E 210 Bü 263.

angesehen werden«, sie bedarf vielmehr der Zustimmung der Landesregierung⁶⁵. Noch deutlicher spricht sich Oberkirchenrat Sinz in seinem Beibericht aus. Er hält die Ernennung eines vicarius episcopi nur für sinnvoll, wenn dieser gleichzeitig als Weihbischof fungieren kann. Ein Generalvikar im engeren Sinne ist dagegen für das Bistum Rottenburg völlig überflüssig, »da vermöge der Organisation desselben die Macht und Gewalt dieses Vikars durch das bischöfliche Raths-Collegium (Ordinariats-Presbyterium) ausgeübt wird, folglich die ganze geistliche Jurisdiktion nicht von dem Generalvikar, sondern von dem sämtlichen geistlichen Collegium abhängt und derselbe sonach als bloßer Vorsitzender ... kein wichtiges Geschäft hätte als die Stimmen zu sammeln«⁶⁶. Mit anderen Worten: Die Aufgaben des Generalvikars als Person nimmt das Domkapitel als Generalvikariat kollegialisch wahr. Wenn man bereits sechs faktische Generalvikare hat, warum soll dann einer von ihnen zum Titular-Generalvikar befördert werden?

3. Die bischöflichen Denkschriften nach der Märzrevolution 1848

Das kollegialische Modell mit dem Domkapitel als Ordinariat bestimmte die Praxis im Bistum Rottenburg und der Oberrheinischen Kirchenprovinz bis zur Märzrevolution. Nichts belegt dies deutlicher, als die heftigen Proteste der betroffenen Bischöfe nach 1848 gegen diese kollegiale Diözesanleitung mit dem Domdekan als ihrem wichtigsten Exponenten. So muß auch Matthias Höhler – um ein außerrottenburgisches Beispiel anzuführen – in seiner »Geschichte des Bistums Limburg« das Faktum der kollegialen Diözesanleitung – wenn auch widerstrebend – einräumen, freilich mit dem Bemerken, das Limburger Kapitel habe stets gewußt, »was ihm kirchenrechtlich zustand und was nicht«, weshalb die »Jurisdiktionsgewalt des Bischofs« jeweils respektiert worden sei. Dessenungeachtet beklagt Höhler unverhohlen die »traurige Stellung« des Limburger Bischofs, der in der Verwaltung seines Bistums ganz »auf das Domkapitel angewiesen« war, »welches trotz allen Widerspruches des Apostolischen Stuhles als Presbyterium, allerdings unter des Bischofs Präsidium, die Geschäfte führte«⁶⁷.

Das Ziel der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz und der Römischen Kurie war – seit 1848 verstärkt – die Entflechtung von Ordinariat und Domkapitel, die Entmachtung des Domdekans durch die Ernennung eines Generalvikars, die Ersetzung des kollegialen durch das monarchische Modell. Das Generalvikariat sollte als eigenständige bischöfliche Behörde errichtet und seine Mitarbeiter frei vom Oberhirten ernannt werden. Das Domkapitel sollte als Korporation nichts mehr mit der Diözesanregierung zu tun haben, sondern sich ganz auf seine eigentlichen Aufgaben konzentrieren.

Diese Intention wird in allen bischöflichen Äußerungen seit 1848 deutlich. So nannte der Limburger Bischof Peter Joseph Blum (1808–1884)⁶⁸ noch im Revolutionsjahr seine Behörde von »bischöflich-limburgisches Domkapitel« in »Bischöfliches Ordinariat« um⁶⁹. Der Rottenburger Bischof Joseph Lipp (1795–1869)⁷⁰ stellte in seinen Propositionen für die Stuttgarter Regierung vom Mai 1847 fest: »Der Bischof ernennt einen Generalvikar, der sein alter Ego

65 Äußerung des Direktorium des Katholischen Kirchenrats über die Absicht des Landesbischofs, einen Generalvikar zu ernennen vom 12. September 1837; StAL E 210 Bü 263.

66 Anlage von Sinz zur »Äußerung« vom 12. September 1837; StAL E 210 Bü 263.

67 HÖHLER, Geschichte (wie Anm. 50), 76.

68 Über ihn Klaus SCHATZ, Blum, Peter Joseph, in: GATZ, Bischöfe 1983, 58–62.

69 HÖHLER, Geschichte (wie Anm. 50), 246f.

70 Über ihn Hubert WOLF, Lipp, Joseph von, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon V, hg. v. Traugott BAUTZ, Herzberg 1993, 103–107.

ist«⁷¹. Bei den Beratungen der deutschen Bischöfe in Würzburg vom Oktober/November 1848 hat unser Thema, wie es scheint, keine Rolle gespielt⁷². Dies dürfte darauf zurückzuführen sein, daß das Modell einer kollegialischen Bistumsleitung ein Spezifikum der Ober-rheinischen Kirchenprovinz war. Hier wurden die Gravamina jedoch immer wieder formuliert: »Daß der Bischof freie Hand haben muß, um sich mit den nöthigen Gehilfen für die Verwaltung der Jurisdiktion zu umgeben, sein Ordinariat zusammenzusetzen, seinen Generalvikar usw. zu bestellen, dies ist wieder ein Postulat der ihm obliegenden Verantwortlichkeit« – so in der Denkschrift von 1851⁷³. Zwei Jahre später werden die Bischöfe noch deutlicher und sprechen hinsichtlich Kirchenpragmatik und Landesherrlicher Verordnung von einer »grundfalschen Theorie über das Verhältnis des Bischofs zum Domkapitel und zum Ordinariate. Es lag in der Tendenz, das Domkapitel als solches als eine die Diözese unter Vorsitz des Bischofs administrierende kollegialische Behörde zu betrachten«. Die Bischöfe stellen richtig: Das Domkapitel ist »keineswegs eo ipso schon die bischöfliche Verwaltungsbehörde (Ordinariat), ebensowenig wie die bischöfliche Gerichtsbehörde (Offizialat)«. Der Bischof beruft die Mitglieder des Ordinariats frei, sie sind allein von seinem Vertrauen abhängig. »Das gilt besonders vom Generalvikar«⁷⁴. Ähnlich argumentierte Klein in einem Memorial für den Limburger Bischof Blum vom Frühjahr 1853⁷⁵.

Am ausführlichsten behandelte der Rottenburger Bischof Lipp in seiner Vorstellung beim Königlichen Ministerium vom 16. Juli 1853 die Frage, ob die Leitung einer Diözese kollegialisch oder monarchisch strukturiert sein sollte: »Da aber die genau bestimmte canonische Berechtigung des Domkapitels es nicht mit sich bringt, daß dieses für sich schon das Bischöfliche Ordinariat sei, dieses letztere selbst aber nicht etwa nach Analogie weltlicher Rathscollegien als eine unter dem Vorsitz des Bischofs nach Stimmenmehrheit administrierende Behörde gedacht werden darf, vielmehr der Bischof die gesamte Verantwortlichkeit für die Diözesanleitung trägt, welcher daher zu seiner Berathung mit einem Senat von Klerikern sich zu umgeben hat«. Daraus ergibt sich für Lipp, daß der Bischof »zu seiner ordentlichen Berathung außer den Mitgliedern des Domkapitels noch weitere Personen beizuziehen für geboten erachtet, er in der Wahl der Männer, denen er sein Vertrauen zuwenden zu dürfen glaubt, durch den Anspruch einer staatlichen Genehmigung nicht gehemmt sein darf«. Und weiter: Im Ordinariat ist »stets nur der Ordinarius als beschließend und handelnd anzuerkennen« und dieser stellt »in seinem bischöflichen Amte die obere Kirchenbehörde dar«. Aus alldem erfolgt die freie Auswahl des Generalvikars sachlogisch⁷⁶. Entsprechend wurden in Limburg, Rottenburg, Mainz und Fulda die ersten Generalvikare 1852 bzw. 1853 ernannt, die allerdings jeweils zugleich Domkapitulare waren.

71 August HAGEN, Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848–1862, II (KRA 105/106), Stuttgart 1928, 213.

72 Vgl. die einschlägigen Texte bei HUBER/HUBER, 15–31.

73 DENKSCHRIFT DER VEREINIGTEN ERZBISCHOF UND BISCHÖFE der Oberrheinischen Kirchenprovinz an die allerhöchsten und höchsten Regierungen der zur Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz vereinigten Staaten, Freiburg i. Br. 1851, 12.

74 DENKSCHRIFT DES EPISCOPATES DER OBERRHEINISCHEN KIRCHENPROVINZ, Freiburg i. Br. 1853, 103f.

75 Vgl. SCHATZ, Geschichte (wie Anm. 28), 368f.

76 Königliches Ministerium! Gedruckte Eingabe Lipps vom 16. Juli 1853 (hier wurde das Exemplar der Diözesanbibliothek Rottenburg Sign. F 615 verwendet).

4. Die Reaktion der Regierung

In Rottenburg erhielt Domkapitular Anton von Oehler (1810–1879)⁷⁷ 1852 die Funktion des Generalvikars. Interessant und auch heute noch lesenswert ist die Charakterisierung dieses Amtes durch August Hagen (1889–1963)⁷⁸, selbst von 1948 bis 1960 Generalvikar in Rottenburg. »Was ist das für ein Amt?« – so fragt Hagen, und antwortet: »Sagen wir einmal: ein wenig gewürdigtes und bekanntes Amt. Der Generalvikar geht nicht zu den Gläubigen, um zu predigen und zu firmen. Er wird nicht festlich empfangen und umjubelt wie der Bischof. Er spendet nicht die Priesterweihe und sendet nicht neue Arbeiter in den Weinberg Gottes. Um sein Haupt strahlt nicht der Glanz der Bischofsweihe und der Bischofswürde. Seine Arbeit vollzieht sich mehr im Stillen ... Dabei soll er kein eingetrockneter Paragraphenmensch mit kaltem Herzen und engem Horizont sein. Vielmehr muß er neben der täglichen Kleinarbeit einen offenen Blick und ein warmes Empfinden für das Wohl der Diözese und der Diözesanen haben.«⁷⁹ – Sätze, im Blick auf Anton Oehler 1852 formuliert und zugleich für das Jahr 1948 gesprochen!

Die Ernennung Oehlers rief umgehend die Regierung auf den Plan, die vom Katholischen Kirchenrat ein Gutachten verlangte, das klären sollte, wie sich der Staat diesem ohne vorherige Rücksprache erfolgenden Schritt des Rottenburger Bischofs gegenüber verhalten sollte⁸⁰. Lipp hatte das Ministerium mit Schreiben vom 15. Dezember 1852 einfach von der erfolgten Amtseinsetzung Oehlers in Kenntnis gesetzt mit Hinweis auf einen entsprechenden päpstlichen Wunsch⁸¹. Domdekan Jaumann hatte gegen die Ernennung mit Hinweis auf das Domkapitelsstatut von 1832 erfolglos protestiert. Lipp stellte lapidar fest: »Es gibt kein gültiges Statut, nur einen Entwurf«. Dieser habe bisher keine staatliche Genehmigung erhalten, was der Bischof ausdrücklich als »Lenkung der göttlichen Vorsehung« betrachtet. Die Ordnung widerspreche dem allgemeinen Kirchenrecht, eine ständige Stellvertretung des Bischofs durch den Domdekan sei nicht akzeptabel⁸².

Das Memorandum des Kirchenrates fällt ganz anders aus als seine Stellungnahme in gleicher Sache 15 Jahre zuvor. Auf die Rolle des Domkapitels als kollegialisch organisiertes Generalvikariat geht die Behörde mit keinem Satz mehr ein. Die Grundfrage, die jetzt im Vordergrund steht, ist vielmehr die nach der Notwendigkeit der landesherrlichen Zustimmung vor der Ernennung eines Generalvikars. An dieser wird auch grundsätzlich festgehalten, für diesmal schlägt der Kirchenrat jedoch vor, auf alle Prinzipienreiterei zu verzichten und einfach die königliche Bestätigung des bereits ernannten Generalvikars auszufertigen. Denn einerseits sei gegen die Person Oehlers, »dem wir bei aller Entschiedenheit seiner kirchlichen Richtung doch Mäßigung und Besonnenheit zutrauen«, nichts zu erinnern, andererseits aber die Frage der landesherrlichen Bestätigung des Generalvikars staatskirchenrechtlich nicht eindeutig geregelt. Schließlich sei die Solidarität der Oberrheinischen Bischöfe zu fürchten, die alle fast gleichzeitig Generalvikare ernannt hatten. Was den genauen Umfang der Kompetenzen eines Generalvikars angeht, glaubte der Kirchenrat auf das kanonische Recht verweisen zu müssen, wo die Teilhabe an der Jurisdiktionsvollmacht genau bestimmt sei. Staatskirchen-

77 Über ihn August HAGEN, Anton Oehler 1810–1879, in: DERS., *Gestalten I*, 222–249. – Rudolf REINHARDT, Oehler, Anton von, in: GATZ, *Bischöfe* 1983, 540f.

78 Über ihn VERZEICHNIS 1984, 178.

79 HAGEN, Oehler (wie Anm. 77), 239f.

80 Ministerium des Kirchen- und Schulwesens an den katholischen Kirchenrat vom 29. Dezember 1852; StAL E 210 Bü 264.

81 Bericht des Bischofs von Rottenburg an das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens vom 15. Dezember 1852 (Abschrift); StAL E 210 Bü 264. Vgl. die einschlägigen Akten in DAR G 1.1. Nr. 76.

82 Erklärung Bischof Lipp vom 7. Januar 1853; DAR G 1.1. Nr. 56.

rechtlichen Handlungsbedarf sah man hier nicht. Auch eine staatliche Vereidigung hielt die Behörde für überflüssig, da Oehler bei seiner Einführung als Domkapitular im Oktober 1848⁸³ den Treueid geleistet hatte. Falls jedoch ein Generalvikar bestellt werden sollte, »welcher nicht Mitglied des Domkapitels wäre, so würde dieser wohl unzweifelhaft den Eid der Treue und des Gehorsams abzulegen haben«⁸⁴. Dieser Sichtweise schloß sich auch das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens weitgehend an, wobei es lediglich den Geschäftskreis des Generalvikars näher bestimmt wünschte⁸⁵.

Die Position extremer Staatskirchenrechtler war, wie dieses Memorandum eindeutig belegt, im Jahr 1853 im Katholischen Kirchenrat und der Stuttgarter Regierung nicht mehr mehrheitsfähig. So hatte – um nur ein Beispiel zu nennen – der Kanonist der Tübinger juristischen Fakultät, Leopold August Warnkönig (1794–1866)⁸⁶, ein Vertreter »josephinischer« Grundsätze, in seiner gleichfalls 1853 erschienenen Schrift »Über den Konflikt des Episcopats der oberrheinischen Kirchenprovinz mit den Landesregierungen« noch apodiktisch behauptet: »Überhaupt wird dem Bischof nicht das freie Recht der Organisation eines Capitels und beliebige Wahl seiner Generalvicare zuerkannt«⁸⁷. Als Position der württembergischen Regierung im Frühjahr 1853 glaubt er festmachen zu können, daß sie »nur die concordats-gesetzmäßig ernannten Mitglieder des Domcapitels als die eines in ihren Augen existierenden Ordinariats anzusehen« bereit sei⁸⁸. Das prinzipielle Zugeständnis des Kirchenrats an den Bischof, sich den Generalvikar auch außerhalb des Kapitels wählen zu können, steht der Position Warnkönigs diametral entgegen.

Die Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz akzeptierten schließlich allesamt die monarchische Diözesanleitung und gestatteten den Bischöfen, Generalvikare und andere Mitglieder der Ordinate auch außerhalb der Domkapitel zu rekrutieren⁸⁹. Allerdings mußten sie für eine eigenständige Besoldung sorgen und vorher das staatliche Plazet für den zu Ernennenden einholen⁹⁰. Zwar wurden in den Oberrheinischen Diözesen in der Folgezeit fast alle Domherren von den Bischöfen ins Ordinariat oder Offizialat berufen, die Funktion des Domkapitels als Ordinariat erlosch jedoch immer mehr. So räumte die württembergische Konventionsbulle vom 22. Juni 1857 dem Diözesanbischof ausdrücklich das Recht ein, »Vicarium suum Generale, atque extraordinarios Ordinarius Consiliatores seu Adsores ... eligere, nominare vel confirmare«⁹¹, eine Bestimmung, die in der entsprechenden Königlichen Verordnung vom 21. Dezember desselben Jahres wörtlich wiederholt wurde⁹². Nach

83 HAGEN, Oehler (wie Anm. 77), 239.

84 Bericht des Katholischen Kirchenrats an das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens betreffend die Ernennung eines Generalvikars durch den Bischof von Rottenburg vom 24. Dezember 1852; StAL E 210 Bü 264. Der Entwurf stammt von Moritz von Schmidt (1807–1888), der 1858 Präsident des Katholischen Kirchenrates wurde; über ihn NEHER¹ 29.

85 Ministerium des Kirchen- und Schulwesens an den katholischen Kirchenrat vom 29. Dezember 1852; StAL E 210 Bü 264.

86 Über ihn Gisela WILD, Leopold August Warnkönig 1794–1866. Ein Rechtslehrer zwischen Naturrecht und historischer Schule und ein Vermittler des deutschen Geistes in Westeuropa (Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen 17), Karlsruhe 1961.

87 Leopold August WARNKÖNIG, Über den Konflikt des Episcopats der oberrheinischen Kirchenprovinz mit den Landesregierungen in derselben, Erlangen 1853, 13.

88 Ebd., 83.

89 Vgl. als Beispiel: Entschließung der badischen Regierung vom 5. März 1853. – Text bei Moriz LIEBER, In Sachen der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Freiburg i. Br. 1853, 47–59, hier 57.

90 Vgl. HAGEN, Staat und Kirche II (wie Anm. 71), 239 u. ö. – Emil FRIEDBERG, Die Gränzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung I, Tübingen 1862, 890, 893, 903.

91 Text bei HAGEN, Staat und Kirche II (wie Anm. 71), 258–266, hier 260.

92 Text ebd. 266–276, hier 270. Vgl. auch 278 und 280.

dem Scheitern von Konvention 1854 und Konkordat 1857 war die Regierung zu einer einseitigen Regelung per Gesetz vom 20. Januar 1862⁹³ gezwungen. Die Organisation des Bischöflichen Ordinariates sowie die Rolle und Funktion eines Generalvikars werden darin nicht berührt. Dies wurde offenbar als interne Aufgabe des Bischofs angesehen, weshalb sich Diskussionen um die Ernennung eines Generalvikars seitdem in regierungsamtlichen Quellen nicht mehr feststellen lassen. Freilich war die Ernennung eines Generalvikars durch die Rottenburger Bischöfe fürs erste nicht die Regel. Nach dem Tod Oehlers 1879, seit 1866 gleichzeitig Domdekan, verzichtete Bischof Carl Joseph von Hefe auf einen Generalvikar. Aus Altersgründen ernannte er 1886 Wilhelm Reiser zum Generalvikar, der im selben Jahr Weihbischof und Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge wurde, so daß sein Amt als Generalvikar weitgehend bedeutungslos war. Reiser selber berief keinen »Gehülfen«. Erst mit dem Amtsantritt Paul Wilhelm von Kepplers wurde das Amt des Generalvikars zu einer ständigen Einrichtung im Bistum Rottenburg, wobei Domdekanat und Generalvikariat von 1913 bis 1926 personell getrennt waren. Keppler ging es dabei vor allem um eine Akkomodation an das »richtige« Kirchenrecht. Dessenungeachtet konnten sich bestimmte Relikte der kollegialischen Bistumsleitung wenigstens in Rottenburg bis in unsere Tage halten. So präsidierte der Domdekan und nicht der Bischof oder sein Generalvikar bei den Vergabesitzungen des Ordinariats, das personell immer noch weitgehend identisch mit dem Domkapitel war⁹⁴.

Anlage

Entwurf der Statuten des Domkapitels der Kathedralkirche zu Rottenburg [vom März 1832]

DIÖZESANARCHIV ROTTENBURG 1828–1857, G I.1 Nr. 56 Fasc. 42

Nachdem infolge der Verhandlungen zwischen den zu Frankfurt mittelst abgeordneter vereinten Fürsten- und freien Städte mit seiner Heiligkeit Papst Pius VII.⁹⁵ seeligen Angedenkens die päpstliche Bulle: *Provida solersque*⁹⁶ gegeben Rom 17. Cal. Sept./16. Aug. 1821 erlassen, und darin die Errichtung eines eigenen Bistums mit seinem Domkapitel für das Königreich Württemberg zu Rottenburg ausgesprochen worden; nachdem mittelst späterer Verhandlungen mit seiner Heiligkeit dem Papst Leo XII.⁹⁷ seeligen Angedenkens auch die weiteren Bestimmungen über die Besetzung der Bistümer und der Domkapitel in der Oberrheinischen Kirchenprovinz für das erste Mal und für zukünftige Zeiten in einer eigenen Bulle, welche mit den Worten *Ad dominici gregis custodiam*⁹⁸ beginnt, gegeben Rom 3. d. Apr. /11. April 1827 festgesetzt worden, diese beiden Bullen auch unter dem 24. Oct. 1827 die

93 Text bei HUBER/HUBER, 195–199.

94 Dazu Rudolf REINHARDT, Rottenburg, in: GATZ, Bischöfe 1983, 872f. – Vgl. auch Karl KNAUPP, Ordnung der kirchlichen Dienste, Rottenburg 1980, 16f., 21–23.

95 Pius VII. (1800–1823), urspr. Barnabà Luigi Chiavamouti, geb. 1742, OSB. – Heribert RAAB, Das Zeitalter der Revolution. Pius VI. und Pius VII., in: Das Papsttum II, hg. v. Martin GRESCHAT (Gestalten der Kirchengeschichte 12), Stuttgart 1985, 158–170, hier 163–169.

96 Text bei HUBER/HUBER, 246–257.

97 Leo XII. (1823–1829), urspr. Annibale della Genga, geb. 1760. – Rudolf LILL, Das Zeitalter der Restauration von Leo XII. bis Gregor XVI., in: Papsttum II, hg. v. GRESCHAT (wie Anm. 95), 171–183, hier 174.

98 Text bei HUBER/HUBER, 268–271.

königliche Genehmigung erhalten, und von dem hochwürdigsten Bischof von Evara Johann Baptist v. Keller als dem von Seiner päpstlichen Heiligkeit in Übereinstimmung mit den vereinten Fürsten ernannten Vollzieher derselben durch ein eigenes Vollziehungs-Dekret unter dem 25. Oct. 1827 bekannt gemacht worden; nachdem durch Gnade seiner Majestät des allerdurchlauchtigsten und gnädigsten Königs Wilhelm⁹⁹ das Bistum selbst mit seinem Domkapitel durch eine eigene Urkunde gegeben Stuttgart, den 14. Mai 1828 ausstattet und begründet worden; nachdem unter dem 20. Mai 1828 der neu ernannte Hochwürdigste Bischof Johann Baptist von Keller von seinem Bistum Besitz ergriffen, und das Domkapitel vermög des Apostolischen Breves gegeben Rom den 22. März 1828 eingesetzt hat¹⁰⁰, haben wir Dekan und Mitglieder des Domkapitels nach der uns in der benannten päpstlichen Bulle *Provida solersque* gegebenen Fakultät, nach den Vorschriften der Canonen nach der bei Gelegenheit der vorgenommenen Installierung des Bischofs ausgesprochenen Absicht des großmütigen Stifters Seiner Majestät des Königs Wilhelm zur Ehre Gottes und zum Heil der Gläubigen, im Rückblick auf die Presbyterien in den ersten Zeiten der Kirche, auf die Anordnungen der Canonen und der landesherrlichen Bestimmungen in Beziehung auf die Kirche im allgemeinen und die vollbrachte Stiftung des Bistums insbesondere, unter Mitwirkung, Aufsicht und Einwilligung unseres Hochwürdigsten Bischofs Johann Baptist von Keller folgende Statuten des Kapitels der Kathedralkirche zu Rottenburg für uns und unsere Nachfolger beraten, beschlossen und nachdem solche auch die höchste Genehmigung seiner Königlichen Majestät des allergnädigsten Stifters König Wilhelm erhalten haben – als wirklich gegeben anerkannt, und heilig zu halten gelobt.

Art. I – Bestand des Domkapitels/Statut

§ 1

Die Geistlichkeit an der Kathedralkirche bilden:

der Hochwürdigste Bischof,
der Domdekan,
sechs Domkapitulare,
sechs Präbendaten oder Domkapläne.

Auch kann nach Umständen und Bedürfnis ein Weihbischof und Generalvikar von dem Bischof aufgestellt werden. Im Falle der Erledigung des bischöflichen Stuhls wird ein Kapitularvikar erwählt (§ 33).

§ 2

Das Domkapitel besteht aus dem Domdekan und sechs Domkapitularen.

§ 3

Das Domkapitel erkennt den jeweiligen gesetzlich erwählten und eingesetzten Bischof als seinen, sowie als den für die ganze Diözese gemeinsamen Oberhirten und geistlichen Vorsteher, und die Mitglieder leisten ihm bei ihrer Aufstellung und Einsetzung den festgesetzten Eid des kirchenverfassungsmäßigen Gehorsams.

⁹⁹ Über ihn Otto-Heinrich ELIAS, König Wilhelm I (1816–1864), in: 900 Jahre Haus Württemberg, hg. v. Robert UHLAND, Stuttgart 1984, 306–327.

¹⁰⁰ Zusammenfassend HAGEN, Geschichte I, 216–261.

Art. II – Wirkungskreis (Munus et officium)

§ 4

Das Domkapitel der Kathedralkirche tritt in den vollen Wirkungskreis der Presbyterien, und bildet unter dem Bischof die oberste Verwaltungsbehörde der Diözese, sorgt auch auf gesetzliche Weise für die Diözesanverwaltung, wenn der Bischofssitz gehindert oder erledigt ist.

Der Dekan führt die Direktion, die Verwaltungsform ist collegialisch (§ 21 und 22.).

§ 5 [Am Rand:] Vorhin § 19¹⁰¹

Als Presbyterium umfaßt ein dreifacher Wirkungskreis das Amt und die Stellung des Domkapitels, und zwar erstens als Senat des Bischofs (Ordinariat)

zweitens als selbstwirkende Stelle in besonderen Fällen (Domkapitel im engeren Sinn)

3. als Geistlichkeit an der Domkirche (Chorus ecclesiae cathedralis, Chor der Kathedralkirche).

Nach diesen drei Abteilungen ergibt sich auch der verschiedene Wirkungskreis des Domkapitels und zwar

- I. als Senat des Bischofs
- II. als selbstwirkende Stelle
- III. als Geistlichkeit an der Domkirche

§ 6 [Am Rand:] Zuvor § 20

Die Wirksamkeit des *Domkapitels I. als Ordinariat*¹⁰² umfaßt die Verwaltung, welche zu besorgen nicht insbesondere dem Bischof für sich, oder dem Domkapitel als besonderer Körperschaft zukommen.

§ 7 [Am Rand:] Vorher § 21

Dem Bischof steht zu, folgende Gegenstände für sich, ohne daß er sie an das Ordinariat zu bringen hat, obschon er solche demselben zur Beratung aufgeben mag, zu behandeln:

- a) die Konsekration des heiligen Öls;
- b) die wirkliche Erteilung des heiligen Sakraments der Firmung, sowie der heiligen Weihen;
- c) alle Benediktionen der Kirchen, Altäre, Taufsteine, Paramente, Kirchhöfe, Glocken, Kreuzwege und sonstiger kirchlicher oder religiöser Gegenstände und Gerätschaften;
- d) Dispensationen in Beziehung auf das Alter bei Zulassung zu den heiligen kanonischen Weihen, wegen Interstizien, wegen unehelicher Geburt als canonischen Hindernisses bei Erteilung der heiligen Weihungen, vom Fastengebot, von einfachen Gelübden, vom Brevierbeten;
- e) Vollmachten zum Binieren, zur Erlaubnis, von vorbehaltenen Fällen loszusprechen, Klosterfrauen Beicht zu hören, im Zimmer Messe zu lesen;
- f) alle geheimen Fälle der Pönitentiarie;
- g) persönliche Visitationen seiner Diözese und Anordnungen dabei nach den bestehenden Verordnungen, welche der Bischof jedoch zur Kenntnis des Ordinariats bringen wird;
- h) besondere bischöfliche Amtskorrespondenz mit Rom, mit dem Erzbischofe, anderen Bischöfen und mit den Dekanen und Pfarrern der Diözese;

101 Die Vermerke Zuvor/ § beziehen sich jeweils auf die erste Fassung der Statuten von 1828. Der Text blieb weitgehend identisch, lediglich die Reihenfolge der Paragraphen wurde verändert.

102 Hervorhebung von mir H. W.

- i) Niedersetzung von Kommissionen zur Vorberatung besonderer Gegenstände;
- k) Ernennung der Kommissäre, welche bei bestimmten oder besonderen Fällen abzuordnen sind. Ihre Instruktion wird in dem Ordinariate berathen;
- l) Ernennung des Domdekans, der Domkapitulare, der Domkapläne, insoferne dieselbe dem Bischof gegenüber dem Domkapitel alternative zusteht.

§ 8 [Am Rand:] Vorher § 22

Der Bischof wird jedoch an das Ordinariat alle vorbenannten Gegenstände sowie die desfalls erlassenen Hirtenbriefe und Anordnungen vor oder nach ihrer Erledigung zur Kenntnisnahme bringen; hat übrigens alle von ihm ausschließlich behandelten Gegenstände mit seiner Unterschrift zu zeichnen und mit seinem Siegel zu siegeln.

§ 9 [Am Rand:] Vorher § 26

Zur besonderen Kenntnis, Zustimmung und gemeinsamen Beschlußnahme wird der Bischof stets alle Gegenstände, welche in die bestehende Kirchenverwaltung, Seelsorge, Administration der Sakramente, den Gottesdienst s.s. einschlagen, und welche nach der Natur der Sache ihren ordentlichen Fortgang erheischen, an das Ordinariat bringen und so mit Beirat seines bischöflichen Senats und Kapitels nach den Satzungen der Kirche seine Diözese besorgen und besorgen lassen.

Namentlich werden hieher gerechnet:

A In Beziehung auf Gottesdienst und Lehre:

- a) Erlassung neuer Rituale, kirchlicher Liturgien, Gebete und Segensformeln;
- b) Kirchendirektorien;
- c) allgemeine Gottesdienstordnung;
- d) Diözesankatechismen und andere Religionslehrbücher;

§ 10

B In Beziehung auf geistliche Personen:

- a) Die Aufnahme der Kandidaten in das Priesterseminar;
- b) das Erkenntnis der Würdigkeit zur Erteilung der höheren Weihen;
- c) die Anstellung der Hilfspriester und Pfarrverweser, sowie das Erkenntnis über die Zulässigkeit des Binierens und Einweisungen in andere Pfarreien;
- d) Die Einsetzung der Pfarrer und Kapläne und die Erteilung der Cura animarum nach erfolgter Prüfung, sowie diese Prüfung selbst;
- e) Aufstellung der Dekane und Kapitelskammerer;
- f) Aufsicht über die Geistlichen, daher die Daten- und Prädikatenlisten, Urlaubsgesuche der Geistlichen, auf längere Zeit von ihren Benefizien abwesend zu sein, Absentenlisten, Visitationen;
- g) Entsagungen auf Kirchenstellen oder Entlassungen aus der Diözese und Aufnahme in dieselbe;
- h) Klagsachen gegen Geistliche, Korrekturen und Strafen aller Art, daher
- i) Suspensionen der Geistlichen, Deposition, Degradation und Laisierung;
- k) Wiedereinsetzung in den vorigen Stand;
- l) Pfründ- und Dienstversetzungen, Entlassungen und Entsetzungen und desfallige Anträge an die Staatsstellen von denselben.

§ 11 [Am Rand:] Vorher § 27

C In Beziehung auf Sprengelteilungen, geistliche Pfründen und Stiftungen

- a) Veränderungen der Dekanatsbezirke und der Pfarrsprengel;
- b) Veränderungen aller Art in Pfründeinkommen, oder Veräußerungen geistlicher Fonds;
- c) Errichtung, Vereinigung, Trennung, Unterdrückung von Pfründen;
- d) Baulichkeiten und Unterhalt der Pfründgebäude;
- e) Baulichkeiten und Unterhalt der Kirchen und ihre innere Verzierung, Heiligenbilder, Erbauung von Kapellen s.s.;
- f) Kirchenpflegen;
- g) Kirchenstiftungen;
- h) Landkapitelsvermögen;
- i) Interkalarfonds.

§ 12 [Am Rand:] Zuvor § 28

D In Beziehung auf kirchliche Institute und gelehrte Anstalten

- a) Das Seminar, wie es das Statut deshalb rücksichtlich der Aufstellung der Vorsteher, der Disziplin und Hausordnung, des Studienplans und praktischen Übungen sowie der Verwaltung des Fonds des Institutes vorschreibt;
- b) die Mitwirkung bei Ernennung der Professoren der Theologischen Fakultät, des Vorstands des Wilhelmsstifts und der niederen Konvikte und des Korrekthonshauses, sowie bei Prüfungen im Seminar, Konvikten und den Dienstprüfungen der Geistlichen, auch bei der ganzen Aufsicht über vorbenannte Institute;
- c) Lesebibliotheken;
- d) Kapitelskonferenzen;
- e) Censur religiöser Schriften;
- f) Landkapitelsstatuten.

§ 13 [Am Rand:] Zuvor § 29

E In Beziehung auf weltliche Personen rücksichtlich ihrer kirchlichen Verhältnisse

- a) alle Ehesachen als Dispensationen über kirchliche Ehehindernisse s.s.;
- b) Vereinigung in religiösen Körperschaften und Vereine, als Bruderschaften, Bittgänge s.s.;
- c) Kirchenkonvente und die ganze Kirchen- und Sittenpolizei;
- d) Censuren aller Art gegen Weltliche.

§ 14 [Am Rand:] Vorher § 30

F In Beziehung auf die Verwaltung des Bistumsfonds

Der Einfluß und die Mitwirkung des Ordinariats bei Aufstellung des Bistumspflegers, des Kanzleipersonals, sowie der ganzen Verwaltung der Bistumsdotations sind in den Bestimmungen, welche dem Fundationsinstrument angehängt sind, bezeichnet, wonach sich genau zu benehmen ist.

§ 15 [Am Rand:] Vorhin § 35

II. Wirkungskreis des Domkapitels als selbständigen Körpers¹⁰³

Wo es sich

- a) um das Interesse des Domkapitels als solches besonders handelt;

¹⁰³ Hervorhebung von mir H. W.

ferner

- b) in allen Gegenständen, wo nach den canonischen Satzungen die besondere Einwilligung des Kapitels erforderlich ist;
- c) bei der Wahl eines Bischofs und in Verleihung der ihm gegenüber dem Bischof alternativ zustehenden Ernennungen zur Domdekans- und zu den Domkapitular- und Domvikarstellen;
- d) bei der Wahl des Ständemitglieds aus seiner Mitte;
- e) in den §§ 12 und 14 vorkommenden Fällen, sofern sich dieselbe auf die Verwaltung des Bistums und Seminarfonds beziehen, wenn abweichende Ansichten von dem Bischof stattfinden, und somit besondere Beratungen des Domkapitels notwendig werden sollten; endlich
- f) in Ausübung aller seiner Rechte bei erledigtem bischöflichen Sitze; handelt und wirkt das Domkapitel als besonderer selbständiger Körper.

§ 16 [Am Rand:] Vorher § 40

*III. Das Domkapitel als die an der Domkirche bestehende höhere Geistlichkeit*¹⁰⁴

Die Abhaltung, Pflege und Verherrlichung des Gottesdienstes im Chor der Kathedrale liegt im Verein mit dem Bischof sowohl den einzelnen Domkapitularen, als dem Domkapitel als Körperschaft besonders ob. Die Domkapitulare werden sich deshalb angelegen sein lassen, den feierlichen Gottesdiensten an den Festen, Sonn- und Feiertagen und zwar in ihrem Chorkleide an ersteren auch nachmittags anzuwohnen.

§ 17 [Am Rand:] Vorher § 41

Eine eigens für die Domkirche bearbeitete Gottesdienstordnung, (welche zugleich Muster der allgemeinen Mutterkirche für die sämtlichen Tochterkirchen der Diözese sein soll)¹⁰⁵, wird die Bestimmungen für die höheren Feste für Sonn- und Feiertage, sowie auch für die Werktage festsetzen, nach welcher sich nicht nur die Mitglieder des Domkapitels, sondern auch die an der Domkirche angestellte niedere Geistlichkeit achten wird.

§ 18 [Am Rand:] Vorhin § 42

Im allgemeinen werden sich auch die Domkapitulare zu gottesdienstlichen Verrichtungen an der Domkirche geneigt finden lassen.

§ 19 [Am Rand:] Vorher § 13

Die bei dem Domkapitel angestellten sechs Präbendaten (Domkapläne) haben vorzüglich auch zum Gottesdienst, der Seelsorge, dem Unterricht usw. mitzuwirken; sie stehen im allgemeinen unter dem Bischofe und Domkapitel, und rücksichtlich der Disziplin zunächst unter dem Domdekan. In Beziehung ihrer besonderen Geschäfte und Funktionen stehen sie unter der besonderen Leitung der betreffenden Vorgesetzten; als Stadtkapläne in ihren kirchlichen- und Pastoralfunktionen nach der bestehenden Ordnung unter dem Dompfarrer. Alle haben sich genau nach der ihnen erteilten besonderen Instruktion zu achten.

104 Hervorhebung von mir H. W.

105 Der Inhalt der Klammer ist im Entwurf durchgestrichen.

Art. III – Geschäftsordnung (Negotiorum gestio et ordo)

§ 20 [Am Rand:] Vorhin § 32

Das Ordinariat wird wöchentlich zwei Sitzungen an bestimmten Tagen halten: Tritt an einem der festgesetzten Tage ein Hindernis ein, so ist die Sitzung auf einen anderen Tag zu bestimmen, auch werden für außerordentliche Fälle und bei Andrang von Geschäften besondere außerordentliche Sitzungen stattfinden.

§ 21 [Am Rand:] Vorher § 6

Der Bischof hat für sich das Recht, das Bischöfliche Ordinariat zusammen zu rufen, auch hat er – wenn er in demselben erscheint – jederzeit den Vorsitz und die oberste Leitung. Im Falle der Abwesenheit, der Verhinderung des Bischofs und der Erledigung des Bistums selbst bis zur Aufstellung eines Kapitularvikars (§ 33) steht Berufung, Vorsitz und Leitung dem Domdekan jederzeit zu.

Ist auch der Domdekan nicht gegenwärtig oder sonst verhindert usw. so wird der ihm im Dienstalster nächstfolgende Domkapitular die Direktion führen und ihm stehen dann alle Befugnisse des Direktors und Vorsitzenden zu.

§ 22 [Am Rand:] Vorhin § 36

In allen § 15 bemerkten Fällen hat der Domdekan als Vorstand des Domkapitels das Recht, sowie auf Verlangen des größeren Teils der Mitglieder des Domkapitels die Verpflichtung, die Domkapitulare zusammenzurufen: er führt die Direktion und faßt nach der Stimmenmehrheit, wie solche die canonischen Satzungen oder andere gesetzliche Bestimmungen je nach Art der Gegenstände vorschreiben, die Beschlüsse. Bei Gleichheit der Stimmen hat er die entscheidende Stimme. Bei Wahlen hat er wie jedes Mitglied des Kapitels eine Stimme, bei Gleichheit der Stimmen ist eine neue Wahl vorzunehmen. Von dem Zusammentritt des Kapitels und den zu verhandelnden Gegenständen, den Eingaben unter der bestimmten Aufschrift an das Domkapitel, welche der Domdekan eröffnen wird, wird der Domdekan den Bischof in Kenntnis setzen. Für den Fall der Verhinderung – Abwesenheit des Domdekans – wird der ihm an Dienstalster nächstfolgende Domkapitular die Direktion führen und ihm stehen dann die Befugnisse des Direktors zu.

§ 23 [Am Rand:] Vorhin § 37

Der Bischof kann auch den Sitzungen des Domkapitels in den genannten Fällen anwohnen, hat auch den Vorsitz, stimmt aber nicht mit, und der Domdekan führt die Direktion. Das Domkapitel wird stets seine Beschlüsse zur Kenntnis des Bischofs bringen.

§ 24 [Am Rand:] Vorher § 33

Der bei dem Bistum angestellte weltliche Rat und Kanzleivorstand wohnt allen ordentlichen und außerordentlichen Sitzungen und Kollegialberatungen sowohl im Bischöflichen Ordinariate als im Domkapitel an (§ 26, 29 u. 30).

§ 25 [Am Rand:] Vorhin § 7

Alle amtlichen Eingaben an den Bischof oder die Stellen werden, nachdem sie von dem Bischofe, oder in dessen Abwesenheit oder Verhinderung von dem Domdekan oder sonstigen eben bestehenden Dirigenten eröffnet worden, in der Registratur verzeichnet und mit deren Erledigung dort hinterlegt. Die geeigneten Eingaben werden unter Referenten

verteilt und von diesen wird dann Vortrag darüber in der Sitzung gehalten, und sie stellen ihre Anträge.

[Am Rand:] Vorher § 34

Alle Mitglieder des Ordinariats werden sich angelegen sein lassen, die zugeschienenen Gegenstände gründlich zu bearbeiten und solche baldmöglichst in Vortrag zu bringen.

§ 26 [Am Rand:] Vorher § 8

Die Beratung und Abstimmung geschieht nach dem Range und dann nach dem Dienstalter. Der Referent hat den Vortrag und stellt den Antrag, worauf nach dem Range und dem Dienstalter weiter beraten und abgestimmt wird. Ist der Bischof gegenwärtig, so hat der Domdekan nach dem Referenten die erste Stimme: in Abwesenheit des Bischofs der ihm im Dienstalter nächstfolgende Domkapitular usw.

[Am Rand des folgenden Absatzes:] Vorher § 10 zum Teil

Der weltliche Rat hat keine zählende Stimme. Bei vorkommenden Rechtsfragen wird derselbe um seine Ansicht vernommen. Hieher werden gerechnet alle Fälle, welche entweder schon für die Gerichte erwachsen sind, oder doch dahin voraussichtlich gelangen können, oder im Kollegium selbst als Rechtssachen behandelt werden.

Zum rechtlichen Gutachten kann der weltliche Rat von dem Vorsitzenden oder vom Kollegium veranlaßt werden. Vor dem Vortrage übergibt er sein Gutachten und seinen Antrag dem Vorsitzenden, welcher solches dem Referenten zustellt. Der weltliche Rat hat dann seine Ansichten, sein Gutachten, und seinen Antrag im Kollegium weiter in Vortrag zu bringen und den bei weiteren Debatten etwa näher zu entwickeln.

§ 27 [Am Rand:] Vorher § 9

Ist ein Generalvikar von dem Bischof bestellt, es mag solcher der Domdekan oder ein anderes Mitglied des Domkapitels sein, so hat derselbe die besonderen Befugnisse, die ihm von dem Bischof übertragenen Gegenstände in Collegio in Vortrag zu bringen, Anträge zu machen, die Ansichten des Bischofs darüber zu entwickeln; sie werden dann wie die übrigen beraten, und es wird darüber abgestimmt. Hält der Generalvikar dafür, daß die Beschlußnahme gegen die Ansicht des Bischofs sei, so kann er sich den weiteren Vortrag darüber an den Bischof, sowie nachher weitere Anträge im Collegio vorbehalten, auch wohl die Aufstellung eines Correferenten in Antrag bringen, dessen Aufstellung sodann dem Bischof zusteht.

Die § 7 der Entscheidung des Bischofs besonders eingeräumten Fälle und zustehenden Rechte, insoferne sie delegiert werden können, kann der Generalvikar auch für sich beschließen und vollziehen oder auch im Collegio in Vortrag bringen. Im ersten Falle ist nach der Erledigung stets die Anzeige im Collegio darüber zu machen. Kirchlicher und collegialischer Vorrang, Vorsitz und Leitung bleiben stets dem Domdekan vor dem Generalvikar.

§ 28 [Am Rand:] Vorher z. T. § 8

Über die ganze Verhandlung, die Vorträge, Anträge und Beschlußnahme ist von dem Sekretär ein Protokoll zu verfassen, welches in nächster Sitzung vorlegen, und von dem Vorsitzenden auch von dem weltlichen Rate unterschrieben wird. Ist der Bischof in der Sitzung nicht gegenwärtig, aber doch im Orte anwesend, so ist ihm das Protokoll mit den sämtlichen Akten und den Entwürfen der Expeditionen vorzulegen, und er kann sich bei etwa beanstandeten Gegenständen die nochmalige Beratung darüber vorbehalten. Das Expediatur wird von dem

Vorsitzenden, sowie (§ 24) vom weltlichen Rat sein *Vidit* beigesetzt, und dann erst können die Expeditionen gefertigt werden; sie werden von dem Sekretär kontrasigniert, von dem Vorsitzenden unterzeichnet, und dem weltlichen Rat mit seinem *Vidit* versehen. Ist der Bischof abwesend aus dem Orte, so steht ihm zu, nach genommener Einsicht der Protokolle und der während seiner Abwesenheit behandelten Akten Erinnerungen zu machen, auch nach Beschaffenheit der Umstände dieselben wiederholt in Vortrag zu bringen, oder bringen zu lassen. Bei längerer Abwesenheit mag sich der Bischof durch Auszüge aus den Protokollen, welche von 8 zu 8 Tagen auf Verlangen durch das Sekretariat zu fertigen, und dem Bischofe zuzusenden sind, in Kenntnis der Geschäfte erhalten. Über wichtigere Geschäftsgegenstände, insofern solche vom König oder dem königlichen Ministerium ausgehen, und nicht Gefahr auf dem Verzuge haftet, wird sich der Domdekan oder sonstige Dirigent nach gepflogener Beratung im Collegio mit dem Bischof in Kommunikation setzen, demselben vollständige Kenntnis darüber geben und der Beschluß wird erst nach eingekommener näherer Erklärung des Bischofs im Collegio gefaßt werden. In Anstandsfällen und bei abweichender Ansicht des Bischofs und des Collegiums wird rücksichtlich gegenseitiger Verständigung und der bischöflichen Genehmigung weitere Verhandlung gepflogen. Bei Beschlüssen vorstehender wichtiger Art, wo Gefahr auf dem Verzuge haftete, ist der Bischof sogleich über den ganzen Gegenstand und die Verhandlung und Beschlußnahme in vollständige Kenntnis zu setzen.

§ 29 [Am Rand:] Vorhin zum Teil § 33

Ist der Bischof abwesend, verhindert s.s., so ist den Ordinariatsexpeditionen nach Beschaffenheit der Umstände beizusetzen:

- a) in den Noten an die Staatsbehörden:
»in Abwesenheit« oder »wegen Verhinderung des Bischofs«;
- b) in den Dekreten, sofern sie die Verwaltung §§ 9–13 betreffen:
»für den hochwürdigsten Bischof«;
- c) in den weiteren Dekreten, sofern sie sich auf bischöfliche Fakultäten (§ 7) beziehen:
»aus Auftrag des hochwürdigsten Bischofs«.

Wird dem Vorstände in dem Konzepte des Referenten eine Abänderung beliebt, so ist das Konzept dem Referenten nochmals zur Einsicht vorzulegen. Sollte diese Abänderung den Sinn des Beschlusses berühren, oder sich auch der Referent damit nicht vereinigen können, so sistiert die Expedition, und ist der Gegenstand in der nächsten Sitzung zu reproponieren. Die Reinschriften werden nach geschehener Kollationierung von dem Vorsitzenden und dem Sekretär unterschrieben und mit einem Zeichen des Kanzleivorstandes versehen. Alle Ausfertigungen geschehen in der vorgeschriebenen Form (Staats- und Regierungsblatt 1828 Nr°. 33, Seite 356).

§ 30 [Am Rand:] Zuvor § 10 zum Teil von dem Satz an: »Für die richtige Führung«
Für die richtige Führung des Protokolls, sowie für die Übereinstimmung der Ausfertigungen mit denselben ist der weltliche Rat besonders verantwortlich, und er hat deswegen die Protokolle, Konzepte und die Expeditionen zu kontrasignieren.

[Am Rand zum folgenden Absatz:] Zuvor § 11

Unter der nächsten und Leitung des weltlichen Rates als Kanzleivorstandes stehen das Archiv und die Registratur, auch das sämtliche Kanzleipersonal. Er hat darauf zu sehen, daß Ordnung im Lokal, im Geschäfte, in der Zeit gehalten wird, und zugleich Aufsicht über alles Material und Mobiliar zu führen, und dabei für Erhaltung und mögliche Ersparnis zu sorgen.

§ 31 [Am Rand:] Vorher § 12

Die ganze Diözesanverwaltung für die Diözesanen geistlichen und weltlichen Standes wird unentgeltlich geführt, und es werden durchaus keine Taxen oder Abgaben welcher Art sie auch seien und wie sie Namen haben mögen, erhoben werden.

§ 32 [Am Rand:] Vorher § 38

Die Form der Wahl bei Erledigungen des Bischofssitzes und der vom Domkapitel zu verleihenden geistlichen Stellen richtet sich einerseits nach den mit dem Papst ausgetragenen Bestimmungen, und andererseits nach den landesherrlichen Anordnungen, und in Beziehung auf die Wahl des ständischen Mitglieds aus dem Domkapitel nach den verfassungsmäßigen Anordnungen.

§ 33 [Am Rand:] Vorher § 39

Im Falle der Erledigung des bischöflichen Stuhles wird nach Vorschrift der canonischen Satzungen innerhalb der ersten acht Tage ein Kapitularvikar gewählt, welcher nach erfolgter Zustimmung der Regierung und gemachter Anzeige an den Erzbischof oder im Falle der Erledigung des erzbischöflichen Stuhles an den ältesten Bischof der Provinz die Diözesanverwaltung sogleich antritt, und alle Rechte und Vorzüge des Bischofs, soweit die canonischen Satzungen ihm als Kapitularvikar solche zugestehen, gegenüber dem Domkapitel ausübt.

Art. VI – Würde (Dignitas)

§ 34 [Am Rand:] Vorher § 14

Das Domkapitel als oberste Kirchenstelle ist auch an Würde die erste kirchliche Stelle:

Die Domkapitulare gehen allen Geistlichen als solchen in der Kirche vor. Ist ein Weihbischof aufgestellt, so hat derselbe in der Kirche und bei kirchlichen Funktionen den Rang sogleich nach dem Bischofe.

§ 35 [Am Rand:] Vorher § 15

Der Domdekan und die Domkapitulare tragen als Auszeichnung bei allen kirchlichen gemeinsamen Funktionen einen violett-blauen Talar mit roten Tassentaufschlägen, Biret und Mozet von gleicher Farbe, sowie das Rochet.

§ 36 [Am Rand:] Vorhin § 16

Das dem Domkapitel verliehene übliche Kapitelskreuz, welches auf einer Seite mit dem Bildnisse des Diözesanpatronen, des heiligen Bischofs Martinus, mit der Umschrift *Sign. Cap. Ep. Rottenburg.*, auf dem Revers mit dem Namenszug des Königs W. und der Umschrift *Pietate Fundatoris 1828* geziert ist, wird von dem Domdekan und den Domkapitularen an einem schwarzen rotgeränderten breiten Bande um den Hals getragen.

§ 37 [Am Rand:] Vorhin § 17

Der Domdekan und die Domkapitulare sind verbunden, dieses Kreuz bei allen feierlichen Anlässen, z. B. wenn sie in der Kirche im Chorkleide, in den Sitzungen oder sonst amtlichen Verhältnissen erscheinen, zu tragen. Die Domkapitulare werden in ihren Vorrechten eine besondere Aufforderung finden, ihrer Stellung durchaus würdig und gemäß zu leben.

§ 37 [Am Rand:] Vorher § 18

Sowie sich aber die Mitglieder des Domkapitels durch äußerlichen Vorrang, durch Kleidung und Dekoration über die anderen Geistlichen erheben, so sollen sie sich auch als wahre

Vorbilder der Geistlichkeit und Beispiele der ganzen christlichen Gemeinde in Religion, Sitte und Wissenschaft auszeichnen¹⁰⁶.

Art. V – Pflichten und Rechte (Obligationes et jura)

§ 38 [Am Rand:] Vorher § 43

Die Domkapitulare im einzelnen, sowie das Domkapitel als Körperschaft haben die in dem vorliegenden Statut ausgesprochenen Obliegenheiten genau zu erfüllen, und sie werden bei ihrer Einsetzung darauf vor versammeltem Domkapitel [– von dem Bischof – oder in dessen Verhinderung durch den Domdekan.]¹⁰⁷ beeidigt und in Pflichten genommen werden.

§ 39 [Am Rand:] Vorher § 45

Ebenso genießen auch die Domkapitulare im einzelnen sowohl, als das Domkapitel als Körperschaft kirchlich alle Vorzüge, Ehren, Privilegien und Rechte, welche sie nach den von der Kirche infolge der Bullen: *Provida solersque* und *Ad Dominici gregis custodiam*, und von Seiten des Staates nach der landesherrlichen Fundation und Verordnung bestehenden Bestimmungen zu genießen haben. Jedes Mitglied des Domkapitels hat sich derselben von der Stunde der Einsegnung (§ 3) an zu erfreuen.

§ 40 [Am Rand:] Vorher § 45

Die sämtlichen Mitglieder des Domkapitels sind zur canonischen Residenz verpflichtet, und können sich auf längere Zeit, namentlich nicht über einen Sitzungstag ohne Anzeige aus dem Orte entfernen. Für den Fall der Verhinderung, den Sitzungen anzuwohnen, haben sie es bei dem Vorsitzenden zu melden. Längerer Urlaub ist bei dem Bischof oder im Falle dessen Abwesenheit bei dem Domdekan oder sonstigen Vorsitzenden nachzusuchen. Gesuche um Urlaub in das Ausland an den König sind bei dem Bischöfe oder in dessen Abgang bei dem Domdekan oder sonstigen Dirigenten einzureichen, welcher dieselben an das königliche Ministerium mit Bericht einsendet. Die Entfernung von der Stelle ist jederzeit auch dem Domdekan oder dessen Stellvertreter anzuzeigen. Überhaupt wird sich der Bischof oder im Falle dessen Abwesenheit der Domdekan oder sonstige Vorsitzende bei Gesuchen um Urlaub im Inlande an dieselben Befugnisse halten, welche den Collegienvorständen eingeräumt sind, sowie an die Vorschriften für Urlaubsgesuche ins Ausland.

Wir derzeit bestehende Dekan und Kapitulare der Kathedralkirche zu Rottenburg haben vorstehende Artikel als zukünftige Statuten unseres Domkapitels von Punkt zu Punkt genau beraten, erwogen, beschlossen und genehmigt in der Art, daß dieselben nicht nur für uns und auch für unsere Nachfolger als Regel gelten, sondern auch von uns und unseren Nachfolgern im Amte genau beobachtet werden. Wir haben sie deswegen unserem hochwürdigsten Bischöfe zu seiner Genehmigung unterlegt, auch seine königliche Majestät unseren allergnädigsten König und Stifter gebeten, ihre Exekution allergnädigst zu gestatten. Und nachdem dieses alles geschehen, haben wir zur wahren Urkunde und Bekräftigung alles dessen diese Urkunde fertigen lassen, und mit unserer Namensunterschrift und Siegel versehen.

Gegeben Rottenburg im Domkapitel am¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Am Rand nachträglich eingefügt: § 37 ist im Entwurf durchgestrichen.

¹⁰⁷ Ergänzung am Rand.

¹⁰⁸ Das Datum fehlt, da es sich um einen Entwurf handelt, der nie in Kraft gesetzt wurde.

BIRGIT BRONNER

Der Einfluß Hefeles auf die Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts

Ein Beitrag zur Frage der literarischen Abhängigkeiten innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts¹

Wer sich mit der katholischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts befaßt, stößt bald auf Carl Joseph Hefele. 1809 in Unterkochen bei Aalen geboren, 1832, nach einem Studium der katholischen Theologie zum Priester geweiht, wurde er bereits 1835 Dozent für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen. Hier lehrte er (seit 1838 als ordentlicher Professor) bis er 1869 zum dritten Bischof der Diözese Rottenburg gewählt wurde².

Meist wird sein Name mit den Ereignissen um das 1. Vatikanische Konzil in Verbindung gebracht. Hier trat er als Kritiker der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit auf. Als letzter deutscher Bischof unterwarf er sich erst im April 1871 dem Dogma. Abgesehen von seiner Conciliengeschichte, die sowohl innerhalb der katholischen als auch der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung viel Lob und Anerkennung erhielt, wurde in der Forschung seine Bedeutung als Kirchenhistoriker kaum beachtet. Franz Xaver Linsenmann (1835–1898), Schüler Hefeles und später Moraltheologe in Tübingen, schreibt über seinen Lehrer:

»An seinen Vorlesungen zog mich vor allem an die Klarheit, gute Disposition und der Ernst der Überzeugung. War das Organ nicht gerade der Gestalt des Mannes entsprechend und nicht wohlklingend, so war doch der Vortrag eindringlich, belebt, nicht ohne Humor, der aber nicht in Komik ausartete ... Es ist weithin bekannt geworden, daß man die Kollegienhefte Hefeles an vielen kleineren Anstalten zu Vorlesungen verwendete«³. Obwohl er als Lehrer für Kirchengeschichte mehr als dreißig Jahre tätig war, gab er selbst nie ein eigenes kirchengeschichtliches Lehrbuch heraus. Anfang der 40er Jahre plante er, wie seine Korrespondenz mit dem Freiburger Verleger Benjamin Herder (1818–1888) zeigt, die Herausgabe von Lehrbüchern der Kirchengeschichte und der Patrologie⁴. Leider wurden diese Vorhaben nie realisiert. Der Tübinger war durch die Mitarbeit am Kirchenlexikon, herausgegeben von Heinrich Wetzer und Benedikt Welte (1805–1885), zu stark in Anspruch genommen. Im weiteren war es wohl die Arbeit an seiner Conciliengeschichte, die ihn an den geplanten Lehrbüchern hinderte.

Da Hefele seinen gesamten schriftlichen Nachlaß vor seinem Tod 1893 vernichtet hat, wissen wir auch nicht, wieweit diese Planungen gediehen waren. Seine Vorlesungen sind uns daher nur

1 Vortrag, gehalten bei der Verleihung des Carl Joseph von Hefele-Preises 1995 auf der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 14. Oktober 1995 in Stuttgart-Hohenheim. Die Preisarbeit kann in der Bibliothek des Wilhelmsstifts eingesehen werden. Die Anmerkungen wurden hier sehr stark reduziert.

2 Rudolf REINHARDT, Art.: Hefele, Carl Joseph (1809–1893), in: TRE 15, 1985, 526–529.

3 Rudolf REINHARDT, Franz Xaver Linsenmann. Sein Leben. Band 1, Sigmaringen 1987, 118.

4 DAR Bestand P 1.3., Büschel 4, Umschlag 1.

in den Kollegnachschriften seiner Schüler erhalten⁵. Außerdem entstand, ohne Wissen Hefeles, im Rheinland durch Studenten ein Steindruck. Da ihnen kein geeignetes Lehrbuch zur Verfügung stand, vervielfältigten sie in ihrer Not ein Kollegheft der Vorlesungen Hefeles⁶.

Bereits zu Lebzeiten Hefeles wurde von verschiedener Seite behauptet, daß das Kollegheft Hefeles als Vorlage für das ein oder andere Lehrbuch gedient habe. Dieses Gerücht, wie es sich auch in den Lebenserinnerungen von Linsenmann findet, war wohl der Anlaß für die Wahl des Themas und damit der Ausgangspunkt meiner Arbeit. Anhand der erhaltenen Kollegnachschriften bzw. einem erhaltenen Steindruck⁷ war es möglich zu überprüfen, welches Lehrbuch von Hefeles Vorlesungen beeinflusst wurde und welches nicht. Der Titel »Der Einfluß Hefeles auf die Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts« könnte den Anschein erwecken, daß es sich hier um eine völlige Rezeptionsgeschichte Hefeles innerhalb der Lehrbücher handle. Dies konnte nicht geleistet werden. Doch ist die Eingrenzung des Themas durch die Ergebnisse gerechtfertigt.

Das Lehrbuch von Johann Baptist Alzog (1808–1878)

Das erste Lehrbuch, welches zeitlich für eine Abhängigkeit von Hefe in Frage kommt, ist jenes von Johann Baptist Alzog⁸. Dieser lehrte zunächst in Posen, ab 1845 in Hildesheim und schließlich von 1854 bis 1878 in Freiburg. Sein Lehrbuch erschien erstmals 1841 und erlebte insgesamt zehn Auflagen. Obwohl sich eine direkte Abhängigkeit vom Kollegheft Hefeles nicht nachweisen läßt, gab es zunächst eine, man könnte fast sagen, umgekehrte Abhängigkeit zwischen Alzog und Hefe. In einer Vorlesungsmitschrift der Kirchengeschichte Hefeles von 1843 sind den jeweiligen Abschnitten die entsprechenden Paragraphen des Alzogschen Lehrbuchs hinzugefügt⁹. Hat Hefe sich bei seinen Vorlesungen in seinen ersten Jahren an Alzog gehalten?

Tatsächlich gibt er in den regelmäßigen Semesterberichten gegenüber dem Ministerium in Stuttgart an, daß er seine Vorlesungen nach dem Lehrbuch von Alzog hält. Bereits 1845 legt er jedoch jenen Berichten zufolge nur noch seine eigenen Hefte zugrunde¹⁰. Doch der Tübinger schrieb zu den beiden ersten Auflagen des Lehrbuchs jeweils eine Rezension, in denen er das Lehrbuch grundsätzlich begrüßt¹¹. Seine Kritik richtet sich gegen die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Kirchengeschichte, sowie die Periodisierung der Kirchengeschichte. Die Letztere behält Alzog bei, doch nimmt er den Vorschlag Hefeles auf, die Kirchengeschichte in »objektive« und »technische« Kirchengeschichte einzuteilen. Interessant für die Frage nach der literarischen Abhängigkeit ist folgende Beobachtung: Vergleicht man die Einleitung der 2. Auflage des Lehrbuchs von Alzog mit dem Artikel »Kirchengeschichte« des Kirchenlexikons, welchen Hefe verfaßt hat¹², so zeigen sich sehr starke Ähnlichkeiten. Der Artikel von Hefe erschien erst 1851, die zweite Auflage des Lehrbuchs war bereits 1843

5 Ein Überblick über die erhaltenen Kollegnachschriften bei Birgit BRONNER und Barbara WIELAND, Bibliographie Carl Joseph von Hefe (1809–1893), in: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994, 311–313.

6 Schlesische Volkszeitung, Nr. 262 vom 10. Nov. 1872, Beilage, 6.

7 Im Besitz von Prof. Rudolf Reinhardt.

8 Vgl. Otto BOHR, Johann Baptist Alzog (1808–1878). Sein Leben als Kirchenhistoriker im Spiegel der zeitgenössischen Kritik. Inaugural – Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, Freiburg 1988.

9 Die Vorlesungsmitschrift von Alois Vochezer (1819–1879) befindet sich im Besitz von Prof. Rudolf Reinhardt.

10 UAT 184/175.

11 ThQ 23, 1841, 333–350; ThQ 26, 1844, 102–116.

12 KL 6, 130–158.

herausgekommen. So liegt der Verdacht nahe, daß Hefeles von seinem Kollegen abgeschrieben hat. Doch der Schein trügt. Hefeles hat wohl mit dieser Vermutung gerechnet. In einer Fußnote bemerkt er, daß die Ähnlichkeiten zwischen ihm und Alzog daherrühren, daß er diesem handschriftliche Materialien hatte zukommen lassen¹³. Über Art und Umfang dieser Materialien lassen sich keine Aussagen machen. Fest steht, daß Alzog bei seiner Arbeit am Lehrbuch Materialien Hefeles benutzte.

Das Lehrbuch von Franz Xaver Kraus (1840–1901)

Auch für ein weiteres Lehrbuch der Zeit, jenes von Franz Xaver Kraus¹⁴, dem Nachfolger Alzogs auf dem Freiburger Lehrstuhl, wurde Abhängigkeit vom Kollegheft Hefeles behauptet. Der Prager Kanonist Friedrich Heinrich Vering (1833–1882) schrieb in einer Rezension zum Lehrbuch:

»Ob die uns gewordene Mittheilung wahr ist, daß demselben das Collegienheft des ehemaligen Tübinger Professors der Kirchengeschichte und jetzigen Rottenburger Bischofs Dr. Hefeles zu Grunde liege ... vermögen wir nicht zu beurtheilen«¹⁵.

Obwohl Franz Xaver Kraus nie in Tübingen studiert hat, bestanden gute Beziehungen vor allem zu dem Dogmatiker und Dogmenhistoriker Johannes Evangelist Kuhn (1806–1887) und zu Hefeles. Bei einem mehrtägigen Besuch 1864 lernte Kraus beide kennen und nahm auch an ihren Vorlesungen teil. Als Hefeles 1869 zum Bischof gewählt wurde, machte sich der Trierer Hoffnungen auf den Lehrstuhl, erhielt ihn aber nicht. Auch in späteren Jahren hielten die beiden Kontakt. Vor allem ihre ähnliche Ausgangslage nach dem 1. Vatikanischen Konzil dürfte sie verbunden haben. Auch Kraus hatte Schwierigkeiten mit dem Konzil. Er gilt bis heute als Vertreter eines liberalen Katholizismus.

Die erste Auflage seines Lehrbuchs erschien von 1872 bis 1875 in drei Teilen. Im Unterschied zu ihr wurde in der zweiten Auflage auch das 1. Vatikanische Konzil und die Ereignisse danach geschildert. Dies wurde Kraus zum Verhängnis. Auf Betreiben von Josef Hergenröther und dem Innsbrucker Jesuiten Hartmut Grisar (1845–1932), sollte das Buch auf den Index kommen. Kritisiert wurde von Grisar die Darstellung des Falls Galilei, sowie die Ausführungen zu Kulturkampf, Inquisition, Jesuitenorden, Primat des Papstes. 1885 erschien eine Broschüre von Josef Schröder (1849–1903), einem ehemaligen Germaniker, die ebenfalls das Lehrbuch scharfer Kritik unterzog. Derselbe denunzierte Kraus auch in Rom. Nach einigem Hin und Her kam es zu einem Unterwerfungsschreiben von Kraus. Im März 1885 wurde das Lehrbuch aus dem Buchhandel zurückgezogen. In der dritten Auflage wurden die beanstandeten Punkte revidiert.

Interessant für den Einfluß Hefeles könnte die Tatsache sein, daß sich im Nachlaß von Franz Xaver Kraus, heute in der Stadtbibliothek Trier, tatsächlich Vorlesungsmitschriften der Kirchengeschichte Hefeles befinden¹⁶. Außerdem existiert ein Manuskript von Kraus, welches eine Zusammenfassung bzw. Überarbeitung eines Kolleghefts von Hefeles ist¹⁷.

Diese Beobachtungen legen nahe, daß dieses Manuskript die Grundlage für das Lehrbuch gewesen ist. Doch bereits ein erster Vergleich macht deutlich, daß die Einteilung der

13 Ebd., 131.

14 Vgl. Oskar KÖHLER, Franz Xaver Kraus (1840–1901), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, Stuttgart 1975, 241–275.

15 *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 50, 1883, 364.

16 StB Trier Hs 2471 oct.: Vorlesungsmitschrift Carl Joseph von Hefeles. WS 1863/64. SS 1864. 3 Bde. Ohne Verfasserangabe; Hs 2474 oct.: – HS 2475 oct.: Vorlesungsnachschrift Carl Joseph von Hefeles. 2 Bde. Ohne Verfasserangabe. Ohne Zeitangabe.

17 Ebd., Nachlaß Franz Xaver Kraus: Manuskript Hefeles, Kirchengeschichte, fol. 1–156. Ohne Zeitangabe.

Kirchengeschichte im Lehrbuch von Kraus vom Manuskript vollkommen abweicht. Kraus hat die Periodisierung der Kirchengeschichte nämlich von einem anderen Kirchenhistoriker, dem Protestanten Johann Heinrich Kurtz (1809–1890), übernommen. Auch in seiner Einleitung hält sich Kraus stark an Kurtz. In einigen Paragraphen erkennt man jedoch, daß Kraus auch seine Hefelevorlagen verwendet hat. Doch bewegt sich dies wohl im Rahmen des Üblichen. So kann wohl der Vorwurf des Plagiats nicht gemacht werden. Ähnlich verhält es sich mit den Nachschriften von Vorlesungen Kuhns, die sich im Nachlaß von Kraus befinden¹⁸. Vor allem in den Teilen zur dogmatischen Entwicklung wird sich Kraus darauf gestützt haben. Dies wurde jedoch im Einzelnen nicht belegt.

Das Lehrbuch von Alois Knöpfler (1847–1921)

1895 erschien die erste Auflage des Lehrbuchs von Alois Knöpfler, eines ehemaligen Tübinger Repetenten¹⁹, der nach mehrjähriger Tätigkeit an der Hochschule in Passau 1886 eine Berufung auf den Lehrstuhl der Kirchengeschichte nach München erhalten hatte. Der genaue Titel seines Lehrbuchs lautet: »Lehrbuch der Kirchengeschichte. Aufgrund der akademischen Vorlesungen von Carl Joseph von Hefele, Bischof von Rottenburg.« Knöpfler erklärt dazu im Vorwort, daß das Kollegheft Hefeles als Vorlage bei der Ausarbeitung seiner Vorlesungen gedient habe. Außerdem habe er die persönliche Zustimmung Hefeles für dieses Vorgehen erhalten. Franz Xaver Funk, der Nachfolger Hefeles auf dem Tübinger Lehrstuhl, stellt die Berechtigung dieses Titels in einer Rezension zu Knöpfers Lehrbuch in Frage²⁰. Für Funk ist das Lehrbuch allein die Arbeit Knöpfers. Auf diesen Angriff Funks geht Knöpfler im Vorwort zur 2. Auflage ausführlich ein. Dabei erfahren wir einiges über die Entstehung des Lehrbuchs.

Laut Knöpfler hatte sich Herder wegen der Herausgabe eines Kolleghefts von Hefele an ihn, Knöpfler, gewandt. Er ließ dem Freiburger Verleger zwar ein solches Exemplar zukommen, bemerkte jedoch, daß eine Publikation in der vorliegenden Form nicht möglich sei. Aus diesem Grund bemühte sich Herder schließlich um eine Veröffentlichung des Kolleghefts durch Knöpfler und zwar als Lehrbuch. Diesem lagen nach eigenen Angaben die Vorlesungen Hefeles zugrunde. Hefele wußte von diesem Plan bzw. der Korrespondenz zwischen Knöpfler und Herder. Bei einem Treffen des Bischofs mit Knöpfler im September 1892 äußerte Hefele den Wunsch, daß sein Name im Lehrbuch mitgenannt werde, bzw. daß dieses Lehrbuch als sein eigenes gelten solle.

Vergleicht man das Lehrbuch von Knöpfler mit einem 1878 erschienenen Steindruck, so stellt man fest, daß Knöpfler den Aufbau und weite Passagen von Hefele wörtlich übernommen hat. Ganze Passagen und charakteristische Formulierungen zeugen davon. Knöpfers eigene Leistung bestand lediglich in der Erarbeitung von Zusätzen bzw. der Vervollständigung des kirchengeschichtlichen Stoffs bis zum 1. Vatikanischen Konzil. Der Angriff Funks ist, wie der Vergleich gezeigt hat, in seiner Schärfe nicht gerechtfertigt. Funks Attacke ist eher auf dem Hintergrund der Beziehungen Funk-Knöpfler bzw. Funk-Hefele zu sehen. Als Hefele für die Fortführung seiner Conciliengeschichte einen Kirchenhistoriker suchte, übergab er bewußt Funk. Dieser wäre durch seine Studien zu den frühen Konzilien geradezu prädestiniert dafür gewesen. Statt dessen wurde der eher farblose Knöpfler herangezogen. Doch damit nicht genug. Jetzt mußte Funk auch noch erfahren, daß

18 Ebd., Hs 2478 oct.: Vorlesungsmitschrift Johannes von Kuhn, Dogmatik. Ohne Verfasserangabe. Ohne Zeitangabe.

19 Vgl. August HAGEN, Alois Knöpfler 1847–1921, in: DERS., Gestalten 2, 342–380.

20 ThQ 37, 1895, 680–690.

das Lehrbuch von Knöpfler auf Hefeles Wunsch dessen Namen trug. Dies dürfte ihn abermals getroffen haben, nicht zuletzt deshalb, weil wenige Jahre zuvor sein eigenes Lehrbuch erschienen war.

Das Lehrbuch von Franz Xaver Funk (1840–1907)

Auch bei seinem Lehrbuch, welches 1886 erstmals erschienen war, mußte die Frage nach dem Einfluß Hefeles gestellt werden. Glücklicherweise sind die Mitschriften Funks von den Vorlesungen, die er 1860 bei Hefele gehört hatte, erhalten²¹. Im WS 1869/70 wurde Hefele Bischof und mußte umgehend zum Vatikanischen Konzil. Der junge Repetent Funk mußte sofort die Vertretung übernehmen. Es ist verständlich, daß er seine eigene Kollegmitschrift benutzte. Dies zeigen Datumseintragungen, Literaturangaben und spätere Verbesserungen. Die Entstehung des Lehrbuchs von Funk aus dem Kollegheft läßt sich noch an einigen Paragraphen nachvollziehen. Allerdings unterscheidet sich Funk deutlich von seinem Lehrer. Bereits in der Einteilung der Kirchengeschichte in Zeitalter und Perioden finden sich klare Abweichungen. Vor allem im Bereich des Altertums konnte sich Funk auf seine eigenen Forschungsergebnisse stützen. Während Hefele die Bellarminsche Konzeption der Konziliengeschichte übernahm, kam Funk aufgrund eigener Forschungen zu anderen Ergebnissen. Anhand der ersten acht allgemeinen Konzilien hatte Funk gezeigt, daß die Theorie, wonach ein Konzil um ökumenische Geltung zu erlangen, vom Papst einberufen, geleitet und bestätigt werden muß, nicht haltbar ist²². Wie bei seinen Aussagen über den Ursprung der Zölibatsgesetzgebung²³ kam es auch hier zu heftigen Auseinandersetzungen. Kritik gegenüber dem Lehrbuch konnte daher nicht ausbleiben. Der Jesuit Otto Pfülf griff in einer Rezension Funk heftig an und sprach seinem Lehrbuch ab, als Leitfaden für katholische Theologen gelten zu können²⁴. Doch Funk widerlegte Pfülf mit Argumenten aus der Geschichte²⁵. Er bekam, wie die wenigen im Nachlaßfragment erhaltenen Briefe beweisen, von befreundeter Seite Zuspruch.

Die Bedeutung des Lehrbuchs von Funk ist unbestritten. Dies zeigt nicht zuletzt die Weiterbearbeitung durch Karl Bihlmeyer (1874–1942) und Hermann Tüchle (1905–1986). Im Gegensatz zu Hefele, der von Möhlers organologischen Geschichtsbild geprägt war, war Funk mehr historisch-kritisch orientiert. Ihm ging es um die Darstellung von historischen Sachverhalten, auch wenn diese gängigen Meinungen und Theorien widersprachen.

Die Lehr- und Handbücher von Heinrich Brück (1831–1903) und Josef Hergenröther (1824–1890)

Im Gegensatz dazu haben die Lehr- und Handbücher von Heinrich Brück²⁶ und Josef Hergenröther²⁷ unbestreitbar den Hang zur Apologie. Auch diese Lehr- und Handbücher waren weit verbreitet und hatten großen Einfluß. Abhängigkeiten von Hefele wurden nicht behauptet und konnten auch nicht festgestellt werden. Schon in ihren Biographien zeigen sich

21 Wilhelmsstift Hs Gh 1309a I–III.

22 Dazu Rudolf REINHARDT, Wie »liberal« war Franz Xaver Kraus?, in: ZKG 105, 1994, 229–233.

23 Ebd.

24 Stimmen aus Maria Laach 41, 1891, 102–113.

25 ThQ 73, 1891, 602–642.

26 Vgl. Anton BRÜCK, Heinrich Brück, in: Erwin GATZ, Bischöfe 1983, 75f.

27 Manfred WEITLAUFF, Josef Hergenröther (1824–1890), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, München 1975, hg. v. Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER, 471–551.

keinerlei Beziehungen zu Hefe. Beiden ging es mit ihrer Arbeit an der Kirchengeschichte mehr darum, ultramontane Positionen zu legitimieren, anstatt zu erforschen, was in der Geschichte geschehen war. Brück, der spätere Mainzer Bischof, hat mit einem negativen Urteil lange Zeit vor allem das Bild der Aufklärung geprägt. Hergenröther, ein ehemaliger Germaniker, Professor für Kirchengeschichte in Würzburg und späterer Kardinal, blieb als Verfechter des Kirchenstaats und des Syllabus von 1864 der Linie treu, die er während des Studiums in Rom kennengelernt hatte. Dennoch konnte nachgewiesen werden, und das überrascht etwas, daß er für sein Handbuch der Kirchengeschichte große Teile aus protestantischen Lehrbüchern übernommen hat²⁸.

Zusammenfassung

Welche Schlußfolgerungen lassen sich nun aus der durchgeführten Untersuchung ziehen?

1. Die kirchenhistorische Leistung Hefes darf nicht auf seine Conciliengeschichte und die Mitarbeit bei Wetzer-Welte beschränkt werden. Als Lehrer prägte er mehr als dreißig Jahre viele Generationen von Studierenden der Diözese Rottenburg, sowie Studenten aus allen deutschen Ländern und der benachbarten Schweiz. Obwohl es zu keiner gedruckten Ausgabe seiner Kirchengeschichte kam, war sein Kollegheft durch Nachschriften weit verbreitet und hatte auch auf die gängigen Lehr- und Handbücher des 19. Jahrhunderts einigen Einfluß.

2. Bereits beim Lehrbuch von Alzog, welches 1841 erstmals erschien, lassen sich Einflüsse von Hefe feststellen. Der wichtige Einleitungsparagraph der zweiten und der weiteren Auflagen beruht auf handschriftlichen Materialien, die Hefe Alzog hatte zukommen lassen.

3. Das Lehrbuch von Alois Knöpfler kam zustande, da sich der Herderverlag wegen der Herausgabe eines Kolleghefts von Hefe an Knöpfler wandte. Diese war von Hefe zwar lange zugesagt, jedoch aus vielen Gründen nie ausgeführt worden. Knöpfler übernahm die Gliederung und weite Passagen von Hefe.

4. Die Vermutung von Friedrich Heinrich Vering, daß das Lehrbuch von Franz Xaver Kraus vom Kollegheft Hefes abhängig sei, konnte nur bedingt bestätigt werden. Kraus besaß zwar Hefenachschriften und hat sie auch für das Lehrbuch verwendet. Allerdings sind diese Abhängigkeiten weniger deutlich als vermutet oder behauptet. Für die dogmengeschichtliche Teile hat Kraus wahrscheinlich die Kollegnachschriften von Kuhn benützt, was allerdings noch zu zeigen wäre.

5. Das Lehrbuch von Franz Xaver Funk ist vom Kollegheft Hefes relativ unabhängig. Funks abweichende wissenschaftliche Ergebnisse haben sich auch in seinem Lehrbuch niedergeschlagen. Mit Funk beginnt in Tübingen die historisch-kritische Kirchengeschichtsschreibung, während Hefe noch vom organologischen Geschichtsbild Möhlers geprägt war.

6. Die Lehr- und Handbücher von Heinrich Brück und Josef Hergenröther, Beispiele ultramontaner Kirchengeschichtsschreibung, weisen keinen Einfluß von Hefe auf. So bleibt als Ergebnis: Carl Joseph von Hefe, als Tübinger Hochschullehrer von seinen Studenten ob seiner Exaktheit und Klarheit geschätzt, ein fruchtbarer und fleißiger Schriftsteller und angesehener Verfasser einer Conciliengeschichte, hat über all das hinaus, oft ohne sein eigenes Zutun, das katholische Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts maßgeblich geformt und geprägt.

Anlage

Überblick über die wichtigsten Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts

Erscheinungsjahr	Verfasser	weitere Auflagen	Titel
1826/28 (Bd. 1; Bd. 2.1) Bd. 2.2	Johann Nepomuk Hortig (1774–1847)	² 1833/35 fortgesetzt von Ignaz von Döllinger (1799–1890)	Handbuch der christlichen Kirchengeschichte
1826/1835	Joseph Ignaz Ritter (1787–1857)	² 1836/38 (3 Bde.), ³ 1846/47 (2 Bde.), ⁴ 1851 (2 Bde.), ⁵ 1854 (2 Bde.), ⁶ 1862 (2 Bde.) hrsg. von Leonhard Ennen (1820–1880)	Handbuch der Kirchengeschichte
1836/38	Ignaz von Döllinger (1799–1890)	² 1843	Lehrbuch der Kirchengeschichte
1841	Johann Baptist Alzog (1808–1883)	² 1843, ³ 1844, ⁴ 1846, ⁵ 1850, ⁶ 1854/55, ⁷ 1860 ⁸ 1866/67, ⁹ 1872 (2 Bde.) ¹⁰ 1882 (2 Bde.)	Universalgeschichte der christlichen Kirche [vom katholischen Stand- punkte]*. Lehrbuch für theologische Vorlesungen Handbuch der Universal- Kirchengeschichte Handbuch der allgemeinen Kirchen- geschichte von Dr. Johann B. Alzog, neu bearbeitet von F. X. Kraus
1872/75 (3 Bde)	Franz Xaver Kraus (1840–1901)	² 1882, ³ 1887, ⁴ 1896 (jeweils 1 Bd.)	Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende
1874	Heinrich Brück (1831–1903)	² 1877, ³ 1884, ⁴ 1888, ⁵ 1890, ⁶ 1893, ⁷ 1898, ⁸ 1902, ⁹ 1906 hrsg. von Jakob Schmidt	Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium
1876/80	Josef Hergenröther (1824–1890)	² 1879/80, ³ 1884/86, 4. bis 6. Aufl. bearbeitet von Josef Peter Kirsch (1861–1941) ⁴ 1902/1909, ⁵ 1911/1917, ⁶ 1924/25	Handbuch der allgemeinen Kirchen- geschichte
1886	Franz Xaver Funk (1840–1907)	² 1890, ³ 1898, ⁴ 1901, ⁵ 1907, die weiteren, allmählich auf drei Bände erweiterten Auflagen ab 1911 von Karl Bihlmeyer besorgt, später von Hermann Tüchle übernommen.	Lehrbuch der Kirchengeschichte
1895	Alois Knöpfler (1847–1921)	² 1898, ³ 1902, ⁴ 1906, ⁵ 1910, ⁶ 1920, Neudruck 1924	Lehrbuch der Kirchengeschichte [Aufgrund der akademischen Vor- lesungen von Carl Josef von Hefele, Bischof von Rottenburg]**
1903	Jakob Marx (1855–1924)	² 1905, ³ 1906, ⁴ 1908, ⁵ 1913, ⁶ 1913, ⁷ 1919, ⁸ 1922, ⁹ 1929 von Franz Prangl	Lehrbuch der Kirchengeschichte

* Fällt von der 2. Auflage an weg.

** Fällt von der 4. Auflage an weg.

ALOIS RUMMEL

Eine Arche im tosenden Meer: Die »Gemeinschaft« und Hans Böhringer

Erinnerungen an eine Gruppe katholischer junger Männer und Frauen
im inneren Widerstand aus den Diözesen Freiburg und Stuttgart
in der Zeit des Nationalsozialismus*

Zur Einführung

Obwohl sich die Forschung der Zeitgeschichte längst mit der Geschichte des inneren und äußeren Widerstandes gegen den Terror des Nationalsozialismus ausgiebig beschäftigt hat – dies gilt für das Inland genau so wie für das Ausland –, und obwohl der größte Teil der Quellen allgemein zugänglich und in einer umfangreichen Literatur ausgewertet ist, liegt die Erforschung noch vieler kleiner Zellenbildungen, die sich im Dritten Reich etwa in katholischen Gemeinden oder Verbänden als Gruppen des inneren Widerstandes gegründet haben, im Dunkeln. Wie der Eingeweihte weiß, gab es damals nicht nur den tatkräftigen, nach außen wirksamen Widerstand, der sich in den heute längst bekannten und erschlossenen Kreisen

* Zwei weitere Freunde aus der »Gemeinschaft« schrieben ebenfalls Erinnerungen nieder, und zwar Siegfried Haas, »Eine folgenreiche Begegnung« und Otto Knoch, »Hans Böhringer – Priester, Jugendseelsorger, Musiker, Studienprofessor, christlicher Tiefenpsychologe, Homöopath, Helfer und Heiler«. Herrn Siegfried Haas und Frau Gisela Knoch (Beutelsbach), der Schwester von Otto Knoch, sei auch an dieser Stelle herzlich gedankt. Auskünfte erhielten wir von Weihbischof Dr. Johannes Kreidler in Rottenburg, Dr. Rolf vom Stadtarchiv Stuttgart, Dekan Hermann Knoblauch in Neckarsulm, Dr. Karl Wolfer in Geislingen und Pfarrer Dr. Alfons Knoll in Börstingen.

Zur Person: Alois Rummel (Dr. phil.), geb. 6. Juni 1922 in Stuttgart, Kaufmanns- und Medizinaldrogenlehre mit Staatsprüfung, Abitur 1944, Eberhard-Ludwigs-Gymnasium/Schwäbisch Hall, Studium in Freiburg, Heidelberg und Tübingen, Germanistik, Philosophie, Katholische Theologie, Kunstgeschichte. Promotion 1952 in Tübingen mit einer Arbeit zum Thema: »Frauenlob und Rainer Maria Rilke – Manierismus im 13. und 19. Jahrhundert, ein Vergleich.« Lehrer u. a.: Hermann Schneider, Eduard Spranger, Romano Guardini, Theodor Steinbüchel, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Karl Adam, Hans Kluckhohn, Heinz Krüger. Ausbildung als Journalist beim Schwäbischen Tagblatt in Tübingen. Studioleiter des Südwestfunks in Stuttgart und Bonn, Programmdirektor Südwestfunk Baden-Baden. Zuletzt Chefredakteur und Redaktionsdirektor Rheinischer Merkur/Christ und Welt. Präsident der Föderalismusakademie Bonn, Vizepräsident des Freien Deutschen Autorenverbands (FDA). Herausgeber der Buchreihe: »Bonn Aktuell«.

(Kreisauer Kreis¹, Rote Kapelle² u. v. a.) organisiert hat. Nicht weniger wichtig und in der »moralischen Substanz« (Ernst Jünger)³ gleich ernstzunehmender Wirkung war der kleine Widerstand in solchen Gruppen, der zwar nicht zum Sturz der Machthaber des Dritten Reiches geführt hat, der aber unzähligen Frauen und Männern in den Jahren zwischen 1933 und 1945 im ganz persönlichen Bereich, im eigenen Innenleben, entscheidend geholfen hat, religiös und geistig zu überleben. Unter dieser Perspektive bleiben die Konturen des Widerstands im Dritten Reich zum Teil noch verschwommen und lassen sich nicht allein auf den Nenner des großen Widerstandes bringen, der etwa in den Frauen und Männern des weiten Kreises um den 20. Juli 1944 beschrieben ist.

Auf vielen unterirdischen Wegen und Ebenen ist in der damaligen Zeit Widerstand geleistet worden. Meist bescheiden und eingebettet in den Schoß von Zirkeln, Freundeskreisen, katholischen und evangelischen Gemeinden und Verbänden, vor allem auch in Familien unter Vätern, Müttern und Geschwistern. Das war ein Widerstand, der nicht zu elementaren Ausbrüchen geführt hat, der aber im Gewissen und Verhalten vieler Einzelner wirksam war und der sich – was ganz unpathetisch gemeint ist – sozusagen der Gnade Gottes anheimgestellt sah. Viele Christen in solchen Kreisen und Gemeinschaften empfanden nicht die »Pflicht des Angriffs gegen ein System, das des Menschen Gewissen zu vergewaltigen und ein ganzes Volk in Verbrechen zu verstricken und in den Untergang zu führen unternahm« (Hans Rothfels)⁴, sondern sie blieben eingepuppt in Glaubensgewißheit und Zuversicht im Stillen und haben damit für sich ganz persönlich verhältnismäßig unbeschädigt überlebt, mit vielen, gar nicht nachweisbaren Folgen für ihr späteres Leben und Wirken. So wie es bei ihnen keine lärmende Fröhlichkeit gab, gab es auch keinen lärmenden Widerstand. Zirkel und Freundeskreise dieser Art entfalteten sich in der katholischen und in der evangelischen Kirche in ganz Deutschland zu Dutzenden. Diese Erinnerungen beschränken sich im wesentlichen auf die Diözesen Freiburg und Rottenburg.

Die »Gemeinschaft« um den in Neckarsulm geborenen und vor allem im Raum Stuttgart wirkenden, die Diözesen Rottenburg und Freiburg waren der Schwerpunkt, Vikar und

1 So genannt vom Reichssicherheitshauptamt in seinen Berichten, und zwar nach dem bevorzugten Treffpunkt, dem Familiengut Kreisau der Grafen Moltke (im niederschlesischen Kreis Schweidnitz). Über die Ziele und die Teilnehmer Hermann WEISS, in: Lexikon des deutschen Widerstands, hg. v. Wolfgang BENZ und Walter H. PEHLE, Frankfurt a. M. 1994, 247–252.

2 Sammelbegriff der deutschen militärischen Abwehr für Widerstandsgruppen in Frankreich, Belgien, Holland und der Schweiz, die vor allem für den sowjetischen militärischen Nachrichtendienst tätig waren. In Deutschland ein in die Weimarer Zeit zurückreichender Kreis sozialistischer Prägung. Im Zweiten Weltkrieg Versuche der Spionage zu Gunsten der Sowjetunion. Die »Rote Kapelle« wurde von August 1942 bis März 1943 von der Gestapo zerschlagen. Dazu Hans COPPI, in: Deutscher Widerstand (wie Anm. 1), 281–284.

3 Geb. 1895 in Heidelberg als Sohn des Chemikers und Apothekers Dr. Ernst Jünger und seiner Ehefrau Lily geb. Lampel. 1914 Abitur, dann Kriegsfreiwilliger und Offizier. Hohe Auszeichnungen (u. a. Pour le mérite). Nach dem Krieg Studium der Philosophie und Zoologie in Leipzig und Neapel. Seit 1925 freier Schriftsteller. Im Zweiten Weltkrieg erneut Offizier in Frankreich und im Kaukasus. Wohnt seit 1950 in Wilflingen (Gemeinde Langenenslingen). Hier 1960 Ehrenbürger. Bedeutender Entomologe. Über ihn Karl BELLER in: Wilflingen. 900 Jahre Geschichte, hg. v. Gemeinde Langenenslingen, Riedlingen 1989, 157–159. – Zum 100. Geburtstag von Ernst Jünger erschienen u. a.: Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten, hg. v. Heimo SCHWILK, Stuttgart 1995. – Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten, hg. v. Günter FIGAL und Heimo SCHWILK, Stuttgart 1995. – Ernst Jünger im 20. Jahrhundert, hg. v. Hans-Harald MÜLLER und Harro SEGBERG, München 1995.

4 Zitat konnte nicht nachgewiesen werden.

Kaplan Hans Böhringer⁵, zählt dazu. Diese »Gemeinschaft« war kein Hort, auch kein Kampffeld von opferbereiten, den Umsturz anstrebenden jungen Männern und Frauen, wohl aber ein Freundeskreis mit Charakter in einer ständigen Grenzsituation, ausgestattet mit Überzeugungskraft und innerem Widerstandsgeist. Daß diese Art des kleinen Widerstands zur unentbehrlichen Selbstbehauptung vieler ideal gesinnter katholischer Frauen und Männer geführt hat, verdanken sie, neben ihren Eltern und Geschwistern, auch neben ihren Gemeindepfarrern oder anderen Gruppierungen wie z. B. Neudeutschland⁶, Heliand⁷ und Kolping⁸, dieser »Gemeinschaft«. Die Chiffren ihrer Seelen und ihres Denkens lassen sich aus dem schwierigen Umfeld ihres Lebens der damaligen Zeit verhältnismäßig leicht entschlüsseln und erklären. Die Lauterkeit ihrer Absichten und die religiöse Zielsetzung ihrer Mitglieder waren durchaus groß und tief. Ihre Wirkung nach außen jedoch eher bescheiden. Sie dachten und handelten nicht national, aber sie schämten sich auch nicht, Katholiken in Deutschland zu sein.

Zur Theorie des Widerstandes im Dritten Reich gehört aber auch die Wirksamkeit dieser vielen kleinen Gruppen des bescheidenen Widerstands, weil sie vielen in geistiger und seelischer Not lebenden jungen Frauen und Männern geholfen haben, standhaft zu bleiben.

Ein Auffangnetz in geistiger Not

Hans Böhringer übte auf alle jungen Frauen und Männer, die in den Jahren zwischen 1937 und ca. 1948 fest in der »Gemeinschaft« verankert waren, einen schwer definierbaren Zauber aus. Aber nicht alle, die nach Gesinnung, Zielsetzung, äußerer und innerer Bedrohung der Jahre 1937–1945 in der »Gemeinschaft« ihre geistige Heimat hätten finden können, waren in gleicher Weise von diesem Zauber fasziniert. Im Gegenteil: Hans Böhringer und die »Gemeinschaft« wirkten auf viele andere ähnlich Gesinnten wie ein kunstvoll konstruiertes Denk- und Auffanggebilde, dem sie nicht angehören wollten, weil sie andere ordnungserhaltende Gedanken und Ideen hatten und weil sie zur Erhaltung ihres Gleichgewichts in anderen Gemeinschaften und Verbänden ihre geistige Verankerung gesucht und gefunden haben. Insofern war die »Gemeinschaft« gerade in der Zeit des Nationalsozialismus, in den Jahren geistiger und religiöser Not lediglich eines von vielen anderen wirksamen Auffangnetzen. Aber für diejenigen jungen Frauen und Männer aus Baden und Württemberg, die von Hans Böhringer

5 Geb. 1915 in Neckarsulm. Priesterweihe 1939 in Rottenburg. Anschließend als Vikar in der Seelsorge (vom 6. Mai 1939 bis 18. November 1945 in Waiblingen), 1948 Studienurlaub, dann wieder in der Seelsorge. 1950 Kaplan an St. Eberhard in Stuttgart, 1955 Religionslehrer am Wilhelmsgymnasium in Stuttgart, 1957 Studienrat, 1961 Oberstudienrat, 1973 Ernennung zum Studienprofessor, 1978 im Ruhestand. Gest. am 17. Februar 1987.

6 Neudeutschland (ND), Teil der Jugendbewegung nach dem Ersten Weltkrieg. Gegründet 1919 als Verband katholischer Schüler an den höheren Lehranstalten. Entscheidend beteiligt an Gründung und Formierung des Verbandes der Jesuit Ludwig Esch (1883–1956). Grundlegend für die weitere Arbeit das »Hirschberg-Programm« von 1923. Verboten 1939; 1948 offizielle Wiederbegründung des Verbandes. Dazu Rudolf STEINWEDE, Art.: Neudeutschland in LThK 7² (1962), 894.

7 Bund katholischer Mädchen an höheren Schulen. Dieser fand sich in den zwanziger Jahren im Geiste der katholischen Jugendbewegung zusammen. Seit 1926 unter dem Namen »Heliand«. Im Dritten Reich war die Arbeit unter erschwerten Bedingungen möglich. Heute erfolgt die Einbindung der älteren Mitglieder über den »Kreis katholischer Frauen im Heliandbund«. Dazu Eva WACHTER, Der Heliand-Bund, in: RJKG 7, 1988, 271–276.

8 Nach Adolf Kolping benannte katholische Erziehungs- und Bildungsgemeinschaft von Jungmännern und Männern. Sie ist gegliedert in Kolpingsfamilien, Bezirke und Diözesanverbände. Sitz des Generalpräses ist Köln. Dazu Bernhard RIDDER in: LThK VP, 1961, 401–402.

fasziniert waren, die seinen Stil, seine Ausstrahlung ohne Einwand akzeptiert haben und die seinen Weg zur Einbindung in die Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus mit gleicher Zuversicht mitgegangen sind, war er eine unverwechselbare, mit charismatischen Merkmalen ausgestattete Priesterpersönlichkeit. Viele verdanken ihm bis heute, dazu zähle ich mich selbst, sozusagen ihr geistiges Lebensdiplom, zusammen mit dem Bund Neudeutschland, der aber mit der »Gemeinschaft« nicht identisch war.

Hans Böhringer traf mit seiner inneren und äußeren Musikalität ohne Umwege in den Herzens- und Gefühlsraum von gleichaltrigen oder um wenige Jahre jüngere Zeitgenossen, die in den Notjahren des Dritten Reiches unangepaßt geblieben sind, die aber auch keine spektakulären Heldentaten vollbracht haben. Die »Gemeinschaft« war wie eine Oase, war ein Fels in einer historisch noch nie dagewesenen Brandung, und Hans Böhringer schuf dafür den gastlichen Rahmen, wobei das Wort gastlich sagen will: in dieser Eiseskälte eines geistigen und politischen Erdbebens ist es der Ausstrahlung von Hans Böhringer gelungen, ein Produkt des Geistes zu schaffen, gegründet in den Verankerungen der Kirche, das Wärme und Geborgenheit an Viele weitergegeben hat. Auch die Unbeirrbarkeit von Hans Böhringer, sein unaufdringlicher, aber vorbildhafter Eifer, auch sein Wille, von den Strapazen der Nazizeit Gefährdete an seine Person und an die von ihm vertretene Art von Religiosität in der Kirche zu suchen und zusammenzuhalten, auch seine Gabe, Gleichgesinnte zu einem Ring der »Gemeinschaft« zusammenzuführen, auch sein sicherer Instinkt, in Seele und Geist, in Stil und Gebaren, in Ethos und Ästhetik ähnlich strukturierte junge Frauen und Männer zu bündeln, sie einzuladen in und mit der Kirche zu leben, ihr Wohl zu fördern und damit geistig selbst zu überleben, all dies blieb auf bemerkenswerte Weise unspektakulär, aber folgenreich. Hans Böhringer besaß keine Begabung, ein Märtyrer zu werden. Ihm fehlte jegliche Eigenschaft, ein Kämpfer zu sein. Seine Art von Hartnäckigkeit war subtil und wurzelte in einem Bereich, der durch Neigung und Überzeugung, durch Erziehung und Selbstdisziplin tief gegründet war, und in dem es aber keinerlei Spalte gab, die es ermöglicht hätte, auf irgendeine Weise nach Ruhm zu trachten.

Seine Reden und Predigten wirkten manchmal versponnen und esoterisch und luden meist eher zu gottesdienstlichem Schweigen, als zu einem Appell zu schnellem Handeln ein. Die Begegnungen mit ihm, auch in Bombennächten im Keller, zum Beispiel bei uns zu Hause in der Stuttgarter Falkertstraße 56⁹, auch nach eher leisen Gesprächen auf der Comburg¹⁰ bei

9 Das Haus in der Falkertstraße 56 in Stuttgart erscheint erstmals 1874 im Adreßbuch der Stadt.

10 Zunächst Burg der Grafen von Comburg. Um 1078 Besiedelung mit einem Benediktinerkonvent. 1488 Umwandlung in ein adeliges Chorherrenstift. Nach der Reformation zwang die isolierte Lage des katholischen Stiftes in einer evangelischen Umgebung (Württemberg, Schwäbisch Hall) zur Anlehnung an die Bischöfe von Würzburg. Meist war ein Würzburger Domherr auch Propst des Stiftes. 1802 Säkularisation durch Württemberg. Von 1817 bis 1909 diente die Anlage als Sitz des Königlich-württembergischen Ehreninvalidenkorps. Die ehemalige Stiftskirche ist bis heute Pfarrkirche der benachbarten Gemeinde Steinbach. 1926 wurde in der Comburg eine Heimvolkshochschule errichtet, getragen vom »Verein zur Förderung der Volksbildung«; Ziel der Volkshochschule war vor allem die Bildung der Arbeiter und Angestellten. Die Machtergreifung der Nationalsozialisten brachte das Ende der Volkshochschule. Fortan diente die Comburg verschiedenen Zwecken: Ein Lager des freiwilligen Arbeitsdienstes (seit 1931) wurde in den Reichsarbeitsdienst überführt, 1937 kam eine Bauhandwerkerschule dazu. 1939 zogen auch Kriegsgefangene und Zivilarbeiter ein. 1945 folgten neue Zeiten des Übergangs und der Unsicherheit. Schließlich wurde eine Akademie für die Lehrerfortbildung eingerichtet. Dazu: Die Comburg. Vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, hg. v. Elisabeth SCHRAUT (Kataloge des Hällisch-fränkischen Museums 3), Sigmaringen 1989.

Schwäbisch Hall oder in den Katakomben der Burg Niederalfingen¹¹, oder im Ferienhaus seiner Eltern in Abtsgmünd¹², oder in seiner, von Büchern und Schallplatten übersäten Vikarsbude in Waiblingen, auch nach der Mitternachtsmesse im Jahre 1944 in einer einsamen Feldkapelle bei Öffingen¹³ bei Stuttgart waren meist nichts anderes, als die unermüdliche Aufforderung an alle Teilnehmer: Ich lade Euch ein, immer beieinander zu sein und bei mir ein- und auszugehen. Er verkörperte eine Art von Frömmigkeit, die konservativ und »modern« zugleich war.

Hans Böhringer besaß bei weitem nicht den eruptiven Bekennermut seines Stuttgarter Mitbruders Rupert Mayer¹⁴. Aber er brachte es auf geheimnisvolle, durchaus strenge Weise zustande, den geistigen Überlebenshunger seiner jüngeren Freunde oft allein durch seine Anwesenheit, durch sein Klavierspiel oder seinen Gesang ruhigzustellen und auszufüllen. Ich selbst ging nach Dutzenden von Begegnungen mit ihm, damals als Lehrling in Stuttgart, dann als schwerverwundeter Heimkehrer, später dann als Student in Tübingen in der Hügellei¹⁵,

11 Burg Niederalfingen, heute Gemeinde Hüttlingen im Ostalbkreis. Zunächst im Besitz der Hürnheimer-Hachelfinger. 1591 Verkauf an die Grafen Fugger. Die Burg, in ihrer heutigen Gestalt aus dem 16. Jahrhundert stammend, ist teilweise Ruine. 1838 kaufte der württembergische Staat die mediatisierte Herrschaft Niederalfingen. Der Schwabengau des ND mietete im Februar 1928 die Burg und baute sie zu einem Gauheim »mit mittelalterlichem Flair« aus; beliebter Treffpunkt der bündischen Jugend. Dazu: DAS LAND BADEN-WÜRTTEMBERG IV, 675; Katholischer Volks- und Hauskalender für Württemberg 81, 1929, 73–74.

12 Heute Ostalbkreis. – Das Ferienhaus ist ein Hinweis auf den relativen Wohlstand der Eltern Böhringers. Der Vater war nach dem Krieg Direktor bei den NSU-Werken in Neckarsulm.

13 Gemeinde Öffingen, heute Stadt Fellbach. Die »einsame Feldkapelle« ist die Kapelle zum hl. Kreuz am alten Feldweg nach Waiblingen; der Rechteckbau entstand um 1600; er wurde durch einen Wessobrunner Meister Ende 17. Jahrhundert stuckiert. Otto BORST, Fellbach, eine schwäbische Stadtgeschichte, Stuttgart 1990, 82, 129, 364.

14 Geb. am 23. Januar 1876 in Stuttgart. 1894 Abitur, dann Studium der Theologie in Freiburg/Schweiz, München und Tübingen. 1899 Priesterweihe (für die Diözese Rottenburg); dann in der Seelsorge. Am 1. Oktober 1900 Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Feldkirch. Weitere philosophische und theologische Studien in Valkenburg/Holland. 1906–1911 Volksmissionar in Holland, Deutschland, Österreich und in der Schweiz. 1912 in München Seelsorger für die katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine. 1914 Feldgeistlicher, 1916 Verwundung in Rumänien mit Amputation des linken Beines. 1921 Präses der marianischen Männerkongregation in München, auch Seelsorger an der Michaelskirche (Predigt, Beichtstuhl). 1926 Präfekt und Kirchenvorstand am Bürgersaal in München. 1935 erste Festnahme durch die Polizei. Im April 1937 Redeverbot, erneute Verhaftung. Im Juli Verurteilung wegen Kanzelmißbrauchs und Verstoß gegen das Heimtückegesetz. Im Januar 1938 Entlassung nach Amnestie. Im November 1939 erneute Verhaftung wegen Verdachts konspirativer Kontakte zur Widerstandsgruppe der »monarchistischen Bewegung« Münchens. Einlieferung in das KZ Sachsenhausen-Oranienburg. Im August 1940 Internierung im Kloster Ettal. 1945 Rückkehr nach München. Am 1. November Schlaganfall während einer Predigt. Wenige Stunden später tot. Am 23. Mai 1948 Überführung der Leiche in die Unterkirche des Bürgersaals. Am 3. Mai 1987 Seligsprechung durch Papst Johannes Paul II. Aus der umfangreichen Literatur sei verwiesen auf Roman BLEISTEIN, Rupert Mayer, der verstummte Prophet, Frankfurt a. M. 1993.

15 Berghaus Hügel in Tübingen, auch »Hügellei« genannt. Seit 1883 kauften Karl Freiherr von Hügel, Landgerichtsdirektor in Tübingen, und seine Ehefrau Helene Gräfin von Soden in der Neckarhalde Grundstücke und Weinberge auf. Im März 1899 erteilte das Oberamt Tübingen die Erlaubnis, dort ein Landhaus zu errichten. Architekt war Konradin Walther, Professor an der Königlichen Kunstgewerbeschule in Nürnberg. 1901 war der Neubau vollendet, doch starb Karl von Hügel bereits im folgenden Jahr. Der großen Entfernung zur Pfarrkirche St. Johann wegen erbat sich die Baronin die Erlaubnis, eine Hauskapelle einrichten zu dürfen. Seit 1905 wohnten im Dachgeschoß des Hauses Priester, die dem Weiterstudium oblagen, gelegentlich auch Theologieprofessoren (z. B. Karl Adam und Romano Guardini), die noch keine Wohnung gefunden hatten. Auf jeden Fall war dadurch die tägliche Zelebration in

stets von ihm weg, als hätte mich ein Zauberstab berührt, der mich dann in meiner Seele für lange Zeit unverwundbar gemacht hat. Manches Zusammensein, dem auch die eine oder andere Strähne von Sentimentalität eingewoben war, war für viele Freunde ein beglückende Bereicherung von Geist und Seele.

Ein Priester von ungekünstelter Frömmigkeit

Hans Böhringer war ein Medium, ein Mittler, geradezu ein Genie von Einfühlungsvermögen. Ich verdanke ihm bis heute, wobei ich auch seine Eltern, auch seine Großmutter, auch Tante Ida Ottenwälder in Neckarsulm¹⁶ gern mit einbeziehe, Erinnerungen und Prägungen, von denen ich unvermindert zehre und deren Reichtum mich erfüllt, ohne daß sie von der Patina der zeitlichen Entfernung geschmälert und ohne daß die Ausdünnungen der Erinnerung auch Schwächen von Hans Böhringer jetzt vergolden würden. Er war ein Meister der Einpflanzung geistiger Präsenz im richtigen Augenblick. Seine Bildung wurde überwölbt durch eine unreflektierte Klugheit des Herzens. Sein Intellekt kam meist im Gewand der ungekünstelten Frömmigkeit daher. Hans Böhringer besaß manchmal die Eigenschaft einer weltfernen Idylle, so, als seien ihm die bösen und bitteren Erfahrungen der Welt, denen er natürlich auch ausgesetzt war, nie ins Herz gedrungen. Er bewahrte sich dadurch lange auch nach außen hin den Eindruck einer unverletzbaren Ungebrochenheit, was aber bei weitem nicht heißt, daß er durch Nadelstiche seiner geistlichen Oberen, zum Beispiel von seinem Pfarrer in Waiblingen¹⁷

der Hauskapelle gesichert. Auch war es für die Baronin ein Herzensanliegen, auf diesem Wege für den wissenschaftlichen Nachwuchs unter den Priestern zu sorgen. Durch die Inflation kam die Freifrau in große Schwierigkeiten. Sie vermietete fortan (bis 1934) auch an die Kongregation von Sießen, die in einer abgeschlossenen Wohnung im Erdgeschoß studierende Schwestern (Lehramt) unterbrachte. Trotzdem kam die Freifrau von Hügel in finanzielle Schwierigkeiten; sie war deshalb gezwungen, beim Bischöflichen Ordinariat Darlehen aufzunehmen. Dadurch veranlaßt, vermachte sie in ihren Testamenten (das letzte vom 20. März 1931) das Anwesen dem Bischöflichen Ordinariat mit der Bestimmung »daß dasselbe gesondert verwaltet unterhalten werde als Stiftung zum Zwecke der Aufnahme von katholischen Geistlichen, welche zum weiteren Studium irgendwelcher Art sich in Tübingen aufhalten, und in zweiter Linie von Studierenden und Kandidaten der katholischen Theologie, welche in beschränkter Zahl neben den Geistlichen, soweit Platz vorhanden und die Verhältnisse entsprechen, aufgenommen würden«. Die Baronin starb am 21. März 1936; am 7. April wurde vor dem Nachlaßgericht in Tübingen das Testament eröffnet. Die Schwierigkeiten der Zeit machten es zunächst nicht möglich, das Haus dem Stiftungszweck zuzuführen; vielmehr wurde es Domizil der katholischen Studentengemeinde an der Universität. Erst nach dem Bau des Carl-Sonnenschein-Studentenwohnheims und dem Erwerb des Erasmus-Hauses konnte der Studentenpfarrer anderweitig untergebracht und das Berghaus Hügel seinem Stiftungszweck zugeführt werden. Nach gründlicher Renovation wurde im Herbst 1964 ein »Kolleg für studierende Priester« eingerichtet. Der starke Andrang bewies, daß damit einem dringenden Bedürfnis abgeholfen werden konnte. Nichts destoweniger beschloß das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg (Bischof Dr. Georg Moser) im Jahre 1978, abweichend vom Testament, im Haus ein Kloster für Karmelitinnen einzurichten. Das Kloster erhielt den Namen Edith-Stein-Karmel. Obwohl die adelige Verwandtschaft der Baronin um das Herzensanliegen ihrer Schwester und Tante wußte, nämlich jungen Geistlichen ein Weiterstudium in Tübingen zu ermöglichen, verzichtete sie auf rechtliche Schritte. Dazu DAR Bestand G 1.1. (alt D 1.1e) und Testament der Helene Freifrau von Hügel beim NACHLASSGERICHT TÜBINGEN.

16 Wohl Ida Ottenwälder. Geboren 1895 in Bopfingen-Kerkingen. Böhringers Vater heiratete am 7. August 1969 Ida Ottenwälder; seine Frau Maria Theresia (geb. 1891) war am 29. August 1957 gestorben.

17 Pfarrer in Waiblingen war damals Josef Aubele. Geb. 1893 in Degenfeld (Schwäbisch Gmünd), Priesterweihe 1922, dann in der Seelsorge. Kaplan in Donzdorf 1927, 1933 Stadtpfarrer in Waiblingen. Im Ruhestand 1966. Gest. 1969.

oder durch den einen oder anderen Domkapitular in Rottenburg nicht tief verletzt gewesen wäre. Ich denke dabei an manche bewegenden Gespräche in meinem Zimmer in der Tübinger Hügelei oder in der Stuttgarter Lerchenstraße. Tränen des Herzens, Ergüsse des Zorns, leidgenährte Zweifel bleiben mir unvergessen.

Wenige meiner Freunde aus den Notjahren von 1937 bis 1945, überhaupt in allen meinen Lebensjahren, sitzen heute noch so sehr im Zentrum meiner Erinnerung, wie Hans Böhringer. Viele andere aus der Gemeinschaft wären zu nennen. Alle diese Freunde sind Wegkreuzungen einer Lebenserinnerung an die »Gemeinschaft«, deren Seele Hans Böhringer war. Aber eben deren Seele, nicht deren Bewegter. Diese »Gemeinschaft« war geprägt durch eine gradlinige Standhaftigkeit nach außen und durch denken, bedenken und sinnieren nach innen, verstärkt durch die Gabe Aller, die Früchte ihres Wirkens in großer geistiger Not mit möglichst Vielen zu teilen und möglichst Viele an ihrer unpräzisen, aber durchaus zum Elitären neigenden Spiritualität teilnehmen zu lassen. Viele fanden Halt, Stärkung der Seele und des Herzens, innere Ruhe und in den Notzeiten des Nationalsozialismus eine helle Gasse am Morgen für schwere bevorstehende Tage und Nächte.

Das Geheimnis dieser »Gemeinschaft« war nicht das Geheimnis Hans Böhringer. Nicht seine Initiative oder seine Ideen waren Ursache und Ausgangspunkt ihrer Gründung – ausschlaggebend dafür war die Christenverfolgung im Dritten Reich. Aber in erster Linie er war zumindest im schwäbischen Bereich, ihr Spiritus rector, in gewisser Weise ihr Prinzipal, ihr Kristallisationspunkt und eben ihr Mitbegründer, was für den badischen Teil unserer Freunde nur bedingt gilt.

Hoffentlich unterstellt mir niemand die Absicht einer Abwertung wenn ich sage: Hans Böhringer war ein Romano Guardini¹⁸ in Gemeinde- und Regionalformat. Damit meine ich: In der Ausformung seines eigenen Priestertums und in der Gestaltung des geistigen Gefüges dieser »Gemeinschaft« erwies er sich in vielfältigen Facettierungen als ein getreuer Schüler des Tübinger Lehrers Romano Guardini. Verkündigung von Glaubenswahrheiten auf dem Fundament der Kirche zum Erlangen des Heils in der Gemeinschaft der Erdenbürger und der Heiligen in einer terroristischen Umwelt, das waren für ihn Richtschnur allen geistlichen Wirkens. Der Laie bezog für ihn seine Glaubenskraft aus der Autorität der Kirche. Wo der Bischof stand, stand auch die Gemeinde, wo der Pfarrer lebendig wirkte, war auch die Gemeinde lebendig, wo vom Pfarrhaus ein Richtstrahler für geistigen Widerstand im Dritten Reich ausging, waren immer genügend Empfänger in den verschiedenen Familien bereit, diese Botschaft des Widerstands zu empfangen. Da Hans Böhringer mit der liturgischen Bewegung Romano Guardinis und des Abtes von Maria Laach, Ildefons Herwegen¹⁹, eine Erneuerung

18 Über Romano Guardini gibt es eine umfangreiche Literatur. Vgl. dazu: BIBLIOGRAPHIE ROMANO GUARDINI (1885–1968). Guardinis Werke, Veröffentlichungen über Guardini, Rezensionen. Erarbeitet von Hans MERCKER, hg. v. KATHOLISCHEN AKADEMIE IN BAYERN, Paderborn 1978 (Sekundärbibliographie S. 163–231, Nr. 1850–2768). – Neuerdings auch Alfons KNOLL, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn 1964.

19 Ildefons (Peter) Herwegen. Geb. 1874 in Junkersdorf. 1895 Eintritt in die Abtei Maria Laach OSB. Studium in Beuron. 1901 Priesterweihe, dann Studienjahr in Rom. Seit 1907 vor allem rechtshistorische Studien zu Liturgie und Mönchtum. 1913 Abt von Maria Laach; ein bedeutender Förderer der liturgischen Bewegung in Deutschland. Herausgeber der Reihe »Ecclesia orans« (Freiburg 1918ff.) 1931 gründete er in Maria Laach die »Benediktinerakademie für liturgische und monastische Forschung« (seit 1948 Abt Herwegen-Institut). Herausgeber der »Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens« (Münster 1912–1941). Gest. 1946 in Maria Laach. Über ihn die Beiträge in: WAS HALTET IHR VON DER KIRCHE? Die Frage des Abtes Ildefons Herwegen an seine und unsere Zeit. Beiträge und Würdigungen aus Anlaß seines Geburtstages vor hundert Jahren am 27. November 1874, gesammelt von Emanuel von SEVERUS, (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Supplementband 3), Münster 1976. – Emanuel SEVERUS, Im Schatten der Welt- und Kirchenpolitik. Aus

der Kirche erwartet und überzeugt befürwortet hat, nahm er auch die Freunde der »Gemeinschaft« in diese Pflicht. »Es geht eine Bewegung durch die Kirche«²⁰, diese Überzeugung Romano Guardinis übertrug Hans Böhringer in die kleinste Form kirchlichen und katholischen Lebens, die Gemeinde, wobei ihm die »Gemeinschaft« stets ein hilfreiches und wirkungsvolles Instrument war. In der »Gemeinschaft« hat Hans nie einen Selbstzweck gesehen. Er unterlag nie dem Fehler, obwohl ihm dies manchmal unterstellt wird, die »Gemeinschaft« als seine persönliche pastorale Spielwiese zu betrachten. Dabei war auch er nicht frei vom Ausspielen einer gewissen Wertüberlegenheit. Hans Böhringer hat immer auf höchst vornehme Weise seinen Geltungsanspruch angemeldet, ohne aber der Gefahr der Geltungssucht zu verfallen. Davor bewahrte ihn die Unverfänglichkeit eines lauterer Charakters. Gefühl und Gesinnung waren bei Hans immer identisch, eine Eigenschaft, die ihn auch befähigt hat, seine persönliche Leidenschaft seinem seelsorgerischen Auftrag, den er begeistert wahrgenommen hat, unterzuordnen. Hans Böhringers Grundverhalten trug in jeder Situation alle Merkmale der christlichen Zuversicht. Christlicher Glaube bedeutete für ihn »personenhafte Bindung an den sich offenbarenden Gott«²¹ (Romano Guardini). Der Rang des Glaubensvollzugs wurde von Hans Böhringer durch Klarheit, Treue, Überzeugungskraft und Frömmigkeit bestimmt. Wenn Hans »modern« sein wollte, was ihm eigentlich erst in späteren Jahren gelungen ist, zog er der Psychologie die Maske vom Gesicht, weil sie, die Psychologie, zur gedanklichen Engführung bei der Beurteilung eines Menschen führe; und wenn er seiner Neigung nachgab, konservativ zu sein, spannte er die Psychologie vor den Wagen der Theologie, indem er sagte, Theologie sei vorrangig durch die Verhaltensmuster tiefenpsychologischen Denkens erklärbar, allerdings eingebettet in den Glauben. So kompliziert konnte der in früheren Jahren so transparent wirkende Hans Böhringer eben auch sein.

den Erinnerungen des Abtes Ildefons Herwegen, in: *Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor einhundert Jahren*, hg. v. Emanuel von SEVERUS, Münster 1993, 403–435 (mit langen Passagen aus den persönlichen Aufzeichnungen zu den Jahren von 1922 bis 1935).

²⁰ Dieses Zitat konnte wörtlich nicht nachgewiesen werden.

²¹ Kein wörtliches Zitat von Romano Guardini; die Formulierung trifft aber ein zentrales Anliegen seiner Theologie, die er in den beiden Aufsätzen »Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft« (in: *Die Schildgenossen* 8, 1928, 24–57) und »Bewegung Gottes« (ebd. 9, 1929, 291–303) und wieder in seinen Büchern »Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen« (Würzburg 1939) und »Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen« (Würzburg 1940) entfaltet. Dazu Alfons KNOLL, *Die Seele wieder finden. Romano Guardini auf der Suche nach einer »anderen« Theologie*, in: *Konservativ mit Blick nach vorn. Versuche zu Romano Guardini*, hg. v. Arno SCHILSON, Würzburg 1994, 11–31, vor allem 29.

Das Pfarrhaus war der Mittelpunkt

Aber zurück zu Romano Guardini. In der damaligen Zeit des Naziterrors katholisch zu sein, hieß für junge Frauen und Männer – wir waren 18 bis 25 Jahre alt – sich an den von den Bischöfen und Pfarrern oder von Lehrern wie Karl Adam²², Theodor Steinbüchel²³, Bernhard Hanssler²⁴, Richard Hauser²⁵, Karl Becker²⁶ und Alfons Auer²⁷ erklärten Formen und Inhalten zu orientieren. Christlich sein hieß damals katholisch sein. Die damalige Katholizität war von religiöser Valenz gesättigt. Sie umfaßt die Lehre der katholischen Kirche genau so wie Dichtung, Kunst und Musik, soziale, wirtschaftliche und ethische Formen und Normen, sie umfaßte Liturgie ebenso wie Tradition, Frömmigkeit, allgemeine Bildung und Eingebunden-sein in die Autorität der Kirche. Der Widerstand der »Gemeinschaft« gegen den Naziterror war nie aggressiv, sondern vollzog sich in der Entwicklung einer inneren Widerstandsmentalität, die sich wie ein Ölfilm um die »Gemeinschaft« herumlegte und ihre Freunde deshalb so unanfechtbar gemacht hat. Die »Gemeinschaft« war katholisch bis auf die Knochen. Als Leiterinnen und Leiter von Jugendgruppen waren wir in den badischen und württembergischen Heimatgemeinden ohne jeden Einwand bischofstreu. Das Pfarrhaus war unangefochte-

22 Geb. 1876 in Pursruck (Post Lintach, Oberpfalz). Priesterweihe 1900 in Regensburg, 1904 Promotion zum Doktor der Theologie in München, dort 1908 Habilitation für Dogmatik, 1917 Professor der Moraltheologie in Straßburg, 1919 für Dogmatik und Dogmengeschichte in Tübingen. 1949 Emeritierung. Gest. am 1. April 1966 in Tübingen. Adams Hauptwerke »Jesus Christus« (Augsburg 1933), »Das Wesen des Katholizismus« (Augsburg 1924) und »Christus unser Bruder« (Regensburg 1926) erlebten viele Auflagen und zahlreiche Übersetzungen; sie hatten einen großen Einfluß auf den Katholizismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dazu Hans KREIDLER, Karl Adam und der Nationalsozialismus, in: RJKG 2, 1983, 129–140; DERS., Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams. (Tübinger Theologische Studien 29), Mainz 1988 (mit ausführlicher Bibliographie).

23 Geboren 1888 in Köln, 1913 Priesterweihe, 1926 Professor in Gießen, 1935 in München, 1941 Professor für Moraltheologie in Tübingen. Hier 1949 gestorben. Über ihn LThK 9 (1964) 1031 (Paul HADROSSEK). – Marcel REDING, Theodor Steinbüchel 1888–1949, in ThQ 150, 1970, 148–151.

24 Geboren 1907 in Tafern, Priesterweihe 1932, dann in der Seelsorge, 1937 Studentenseelsorger in Tübingen, 1945 Stadtpfarrer in Schwäbisch Hall, 1951 Stadtpfarrer in Stuttgart St. Georg, 1956 Leiter der Studienstiftung Cusanus-Werk in Godesberg, 1970–1974 Rektor des Collegio Teutonico S. Maria in Campo Santo in Rom, 1981–1991 Akademikerseelsorger in Stuttgart.

25 Franz Joseph Richard Hauser. Geboren 1903 in Karlsruhe, Priesterweihe 1926, dann in der Seelsorge, 1942 Dr. theol., 1949 Honorarprofessor in Heidelberg, 1972 nicht residierender Domkapitular, gestorben 1980 in Bühl. Über ihn: Alfons BEIL in FDA, 102, 1982 (S. 229–230): »Als Hauser seine Tätigkeit in Heidelberg begann, war er unter den hiesigen Priestern und katholischen Christen wohl einer der aufgeschlossensten, ja der aufgeschlossenste, namentlich auch in ökumenischer Hinsicht. Das brachte ihn in den Augen mancher in den Ruf des ›Liberalen‹. Freilich, seine überragende persönliche Autorität ließ diesbezügliche Kritiken verstummen«. Freundliche Auskunft von Herrn Dr. Christoph Schmider vom Erzbischöfl. Archiv in Freiburg.

26 Geboren 1907 in Stuttgart. Ausbildung als Friseur. 1932 Abitur, dann Studium der Theologie. Priesterweihe 1937, dann in der Seelsorge. 1945 Schriftleiter des »Fährmann« in Freiburg, 1948 Religionslehrer in Freiburg, 1949 Studentenpfarrer ebenda. 1953 Rundfunk- und Fernsehbeauftragter, 1962 Dozent an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe. 1971 im Ruhestand. Gestorben 1986 in Bad Krozingen. Becker war ein Meister des Wortes und ein Pionier der kirchlichen Rundfunkarbeit in Stuttgart. Über ihn H. GABEL (mit einem Nachwort von Weihbischof Walter KAMPE), in: Necrologium Friburgense 1986–1990, in: FDA 111, 1991, 281–403, 281–284.

27 Geboren 1915 in Schönebürg (bei Laupheim), Priesterweihe 1939, dann in der Seelsorge. 1944 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1945 Studentenseelsorger in Tübingen, 1953 Direktor der Katholischen Akademie in Stuttgart-Hohenheim. 1955 Ordinarius für Moraltheologie an der Universität Würzburg, 1966 Professor für Theologische Ethik in Tübingen. 1981 emeritiert. VERZEICHNIS 1993, 114.

ner Mittelpunkt. Für uns Stuttgarter waren die Söhne von Justizminister Josef Beyerle²⁸ im Bund Neudeutschland, Bernhard, Hermann und Josef, kraftvolle Vorbilder. Die ganze Familie Beyerle war eine Art von Kulminationspunkt. Die Beschreibung von Romano Guardini in seinem Buch »Das Ende der Neuzeit«²⁹, wonach in der Neuzeit einerseits ein von direkten christlichen Einflüssen abgelöstes autonomes Welt-dasein entstand, auf der anderen Seite eine Christlichkeit, die in eigentümlicher Weise diese Autonomie nachahmt, diese Zustandsbeschreibung galt für uns in der »Gemeinschaft« nicht. Öffentliches und kirchliches Leben waren identisch. Natürlich gab es einen tiefen Zwiespalt zwischen dem nationalsozialistischen Gedankengut und der Verkündigung von Glaubenswahrheiten durch die Kirche. Es bildeten sich bleibende christkatholische Lebensformen heraus. Wir waren Bürger eines Staates und waren dem Prozeß ausgesetzt, mühselig zwischen den Ansprüchen der Nazis und den Vorgaben der Pfarrer und Bischöfe zu unterscheiden. Daß uns dies zum Teil gelungen ist, gehört mit zu den großen Verdiensten unter anderem von Hans Böhringer.

Wenn ich von »Wir in der Gemeinschaft« spreche, so meine ich damit immer auch unser Umfeld in Familie, Schule und Beruf. Das Wirken von Hans Böhringer verbreitete sich wie eine Art von elektronischer Welle durch vielfältige Relaisstationen auch in kleinste Verästelungen des sozialen Umfelds hinein. Er und wir waren die Multiplikatoren, aber die Anzahl der Rezipienten war um vieles größer. Weite Teile der beiden Diözesen Rottenburg und Freiburg sind damit, ohne daß viele davon wußten, mit einer Art von Netzplanung überzogen worden, wobei fast alle damals offen oder im geheimen noch tätigen Jugendorganisationen und Dutzende von Pfarrgemeinden miteinbezogen waren. Die »Gemeinschaft« als solche ist nach meiner Kenntnis der Lage nie direkt mit der Gestapo konfrontiert gewesen. Aber oft genug sind einzelne Freunde verdächtigt und belästigt worden. Die meisten von uns standen als ständige Besucher in Pfarrhäusern, nicht zuletzt aus den Priesteramtsjahrgängen von Hans Böhringer und älteren miteinander in enger Verbindung. Bischof Johann Baptist Sproll³⁰, der ins Exil verbannt war, ist darüber bestens informiert gewesen.

28 Josef Beyerle. Geb. 1881 in Hohenstadt (heute Ostalbkreis). Studium der Rechtswissenschaften 1900–1904. Seit 1910 im württembergischen Staatsdienst. 1921 Oberregierungsrat. 1924 bis 1933 Landtagsabgeordneter für das Zentrum. 1927 Ehrendoktor der Juristischen Fakultät Tübingen. 1928 Justizminister. 1933 seines Amtes enthoben. Seit 1934 wieder im Justizdienst des Landes. 1945 Landesdirektor (später Minister bis 1950) für Justiz in Nordwürttemberg. Gest. 1963 in Stuttgart. Über ihn Günter BUCHSTAB, Josef Beyerle (1881–1963), in: *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. Band 7: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Mainz 1994, 97–111. – Von den drei Söhnen Beyerles Hermann Josef (geb. 1916) und Bernhard Albert (geb. 1917) und Josef Anton (geb. 1919) fielen die beiden Letztgenannten, und zwar Bernhard Albert 1940 in Prag und Josef Anton 1942 in Rußland.

29 *Das Ende der Neuzeit*. Ein Versuch zur Orientierung. (Entstanden aus Vorlesungen an der Universität Tübingen 1947–1948.) Basel 1950, Würzburg 1950, 3.–9. Auflage 1951–1965, Lizenzausgabe Leipzig 1956.

30 Geb. 1870 in Schweinhausen bei Biberach. Studium der Theologie in Tübingen. 1895 Priesterweihe in Rottenburg. Dann in der Seelsorge. 1897 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, dann 1900–1909 Subregens am Priesterseminar in Rottenburg. 1912 Domkapitular, 1913 Generalvikar, 1916 Weihbischof in Rottenburg. Frühe Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus als Weltanschauung, vor allem auf den sogenannten Bischofstagen. Da Sproll an der Volksabstimmung über den Anschluß Österreichs (10. April 1938) nicht teilnahm, kam es zu gewalttätigen Demonstrationen und Ausschreitungen. Am 24. August 1938 wurde Sproll aus seiner Diözese und dem Land Württemberg gewiesen. Aufenthalt in Krumbach. 1945 Rückkehr in die Diözese. Sproll starb am 4. März 1949. Über ihn Joachim KÖHLER in: GATZ, Bischöfe 1983, 723–726. Unter der vorliegenden Literatur ist vor allem zu verweisen auf Paul KOPF und Max MILLER, *Die Vertreibung von Bischof Johannes Baptista Sproll von Rottenburg 1939–1945*. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstandes (Kom ZGA 13), Mainz 1971.

Unsere geistige Basis war wie gesagt die katholische Kirche. Wir haben oft über »das Wesen des Katholizismus«³¹ (Karl Adam, Patmos-Verlag, Düsseldorf) diskutiert. Dieser Katholizismus damaliger Prägung war für uns immer paulinisch und augustinisch zugleich. Sich orientierend an dem Rundschreiben von Papst Pius XII. vom Juni 1943 über den »Mystischen Leib Christ«³² wurde nach Karl Adam der tiefe dogmatische Gehalt des paulinischen Bildes vom Leib Christ und damit auch die um dieses Bild »schwingenden erhabenen Lehrgedanken des heiligen Augustin authentisch gesichert«. Hans Böhringer nahm für sich nie in Anspruch, ein wissenschaftlicher Theologe zu sein. An theologischer Bildung waren ihm Bernhard Hanssler, Richard Hauser oder Karl Becker, ganz zu schweigen von Karl Adam oder von Theodor Steinbüchel, weit überlegen. Aber Hans hatte seine theologischen Lektionen gelernt. Zum Beispiel seine Heilignachtpredigt am 24. Dezember 1944 in der eiskalten Feldkapelle bei Öffingen/Waiblingen³³ lieferte dafür einen erinnerungsträchtigen Beweis. Sie, wie viele andere Predigten und Diskussionsbeiträge, umfaßten genau dieses Thema: Katholischsein in der katholischen Kirche. Der Katholizismus hält es als sein teuerstes Bewußtsein fest, daß er immer derselbe ist, gestern und heute, daß sein Wesen bereits fertig und anschaulich gegeben war, als er den Gang durch die Welt antrat, daß Christus ihm den Odem des Lebens eingehaucht hat, und daß Er dem jugendlichen Organismus all die Keimanlagen mitgab, die sich im Lauf der Jahrhunderte in einer sich selbst regelnden Anpassung an die umliegenden Bedürfnisse und Forderungen entfaltet haben. Nichts weiß der Katholizismus an sich, was ihm innerlich fremd, was nicht von seiner Seele und ihren heimlichsten Triebkräften belebt und von seinem Wesen durchtränkt wäre. Aus diesem Bewußtsein heraus, so die Gedankenführung von Karl Adam, weitergegeben von Hans Böhringer, empfindet der Katholizismus alle rein religionsgeschichtlichen Beschreibungen seines Wesens als ungenügend. Sie rühren nur an der Oberfläche, sie betasten nur sein Kleid. Sie gleichen etwa den naiven, kindlichen, um »nicht zu sagen läppischen Darstellungen gewisser aufgeregter Polemiker, für die der Katholizismus nichts anderes ist, als Machtstreben, Heiligenverehrung und Jesuitismus. Sie spüren nicht das Tiefste auf, aus dem all sein Leben und seine Formungen hervorquellen, und das sie zu einer organischen Einheit macht«. Das war Karl Adam aus dem Munde von Hans Böhringer. Er bleute uns immer wieder ein: Eine bloße Beschreibung des »Wesens des Katholizismus« ist noch lange keine erschöpfende Erklärung. Nur der glaubende, liebende Katholik kann dem Katholizismus, verfaßt in der katholischen Kirche, ins Herz sehen. Nur durch ein solches Verhalten kann er seine geheimen Kräfte wahrnehmen. Die Wesensforschung des Katholizismus, so wie er sich uns, trotz oder wegen des Naziterrors, noch festgefügt darstellte, war für Hans Böhringer und für uns alle von der »Gemeinschaft« identisch mit dem Bekenntnis zum Katholizismus und damit Ausdruck des »katholischen Bewußtseins«.

Eherne Bekenntnisse dieser Fundamentalität waren auf dem Schwäbischen Katholikentag in Stuttgart 1934 Inhalt und Sinngebung des Festvortrages von Karl Adam. Dieser Katholikentag³⁴ in der damaligen Stuttgarter Stadthalle ist von der SA durch Abhacken der ohnehin

31 Karl ADAM, Das Wesen des Katholizismus. Die erste Auflage erschien in Augsburg 1924, die zweite bis achte Auflage 1925–1936 in Düsseldorf.

32 Die Enzyklika Papst Pius XII. »Mystici Corporis Christi«, Text in Acta Apostolicae Sedis 35, 1943, 193–248. Zahlreiche Ausgaben.

33 Siehe oben Anm. 13.

34 Dieser Katholikentag (im Rahmen der Heilig-Jahr-Feier) war am Sonntag, dem 21. Januar 1934, in der Stuttgarter Stadthalle. Dazu der Bericht in: Deutsches Volksblatt. 86. Jg., Nr. 17, 22. Januar 1934, unter dem Titel: »Bekenntnis zu Christus«. Zunächst sprach Bischof Sproll. Er berichtete über seinen Besuch bei Pius XI. Herausgehoben wurden in seiner Rede Sätze wie »Der erste Eindruck ist der: hier haben wir es mit einer überragenden Führernatur zu tun«, oder »Wir wollen keine Nationalkirche, weil Christus

untauglich funktionierenden Lautsprecherleitungen ganz erheblich gestört worden. Der damalige Rottenburger Bischof, Johann Baptista Sproll, sprach von einer Schande und rief gleichzeitig zur verstärkenden Glaubenskraft und zur »unentwegten Treue zu den Bischöfen« auf. Dieser letzte Katholikentag bis 1945 war der Anfang der dann beginnenden Christenverfolgung. Die damalige gewaltige Demonstration der württembergischen Katholiken in der Diasporastadt Stuttgart zeigte den Nazis, welche geschlossene und entschlossene Institution die katholische Kirche in Deutschland noch darstellte. Aber dann begannen die Vorbereitungen zur Auflösung auch der katholischen Verbände.

Das Konkordat war eine Falle

Naturgemäß gab es damals die »Gemeinschaft« noch nicht. Die katholischen Bischöfe waren lange zögerlich und uneinig, wie sie dem Nationalsozialismus begegnen sollten. Vor allem der Abschluß eines Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Dritten Reich löste innerhalb der Bischofskonferenz heftige Diskussionen aus. Aus innen- und außenpolitischen Gründen legte Adolf Hitler größten Wert darauf, mit der »Weltmacht Kirche« einen völkerrechtlich verbindlichen (ersten) Vertrag abzuschließen. Der Heilige Stuhl seinerseits wollte zusammen mit den deutschen Bischöfen erreichen, daß die Rechte der katholischen Kirche, z. B. im Blick auf die Schulen, auf die Ausbildung der Theologen, auf die Sicherung der katholischen Verbände, kurz, des gesamten christlich-katholischen Lebens unantastbar festgeschrieben wurden. Es bestand also gegenseitig zu definierendes Interesse. Daß die Repräsentanten des Dritten Reiches von Anfang an nicht gewillt waren, sich an das Reichskonkordat zu halten, gehört zu den tragischen Fehleinschätzungen der katholischen Bischöfe und des Heiligen Stuhles. Adolf Hitler legte allergrößten Wert darauf, die deutschen Katholiken in sein Regime einzubinden. Und der Vatikan wollte und mußte sicherstellen, daß dem deutschen Katholizismus ungehindert katholisches Wirken im Deutschen Reich nationalsozialistischer Prägung gewährleistet blieb. Aber der deutsche Episkopat war sich nicht einig. Am nüchternsten wurde die Situation von Nuntius Eugenio Pacelli, dem späteren Papst Pius XII., eingeschätzt. »Geist und Wortlaut des Konkordats« sind von den Repräsentanten des Dritten Reiches von Anfang an unterlaufen worden.

Wir waren damals noch zu jung und unerfahren, um die kirchenpolitische Situation richtig einschätzen zu können. Vor allem in den Jahren 1936, 1937 und 1938 war Adolf Hitler darum bemüht, die katholische Kirche aus der deutschen Gesellschaft herauszukatapultieren. Prozessionen und Wallfahrten, Exerzitien und religiöse Versammlungen jeglicher Art wurden unterdrückt wo es nur ging. Aber wir von der Gemeinschaft fanden auch später vielfältige Schliche um uns doch zu treffen, sei es in Waiblingen bei Hans Böhringer oder bei Karl Wolfer in Geislingen, oder bei den Eltern Böhringer in Neckarsulm, oder bei Ingrid und Siegfried Haas in der Stuttgarter Kunstakademie oder bei meinen Eltern in der Stuttgarter Falkertstraße 56.

Wir von der Hans Böhringer-Gemeinschaft zählten gewiß nicht zu den Intellektuellen des Katholizismus im Dritten Reich. Wir waren zu naiv und zu wenig organisiert, um zum Widerstand geeignet zu sein. Und ein Verband waren wir ohnehin nicht. Die »Gemeinschaft« kann also keinen Anspruch darauf erheben, ein Teil der »Signatur des deutschen Katholizismus« (Heinz Hürten) gewesen zu sein. Die Hauptzeit der »Gemeinschaft« begann eigentlich erst ab Anfang des Krieges 1939. Noch sehr gut erinnere ich mich daran, daß Hans Böhringer keine gewollt hat. Dann sprach Professor Dr. Karl Adam »Vom gottmenschlichen Erlöser« (gedruckt in: Glaubenstage und Glaubenswallfahrten. 1934, hg. v. Zentralkomitee der Generalversammlungen der deutschen Katholiken, Paderborn o. J., 11-24. – Die Störung der Veranstaltung in Stuttgart durch die SA wird nirgends erwähnt.

das Attentat vom 20. Juli 1944 ausdrücklich bejaht hat³⁵. Er sprach immer wieder von der notwendigen Wehrkraftersetzung. Aber wir alle waren befangen in der »Treue zum Vaterland«. Wir waren Soldaten und konnten uns kaum vorstellen, etwa in den Schützengräben, in den Weiten Rußlands, Sabotage zu betreiben. Wir waren Verführte und fühlten uns noch immer als ND'ler in Uniform, als treue Mitglieder der katholischen Kirche, aber eben auch als Soldaten zur Verteidigung des Vaterlandes. Wir lasen in den Stellungen die Bücher von Leo Weismantel, Ruth Schaumann oder Johannes Kirschweg, natürlich auch die Bücher von Gertrud von Le Fort. Gleiches gilt für Elisabeth Langgässer und Werner Bergengruen und Sigrid Undset. Reinhold Schneider war einer der ganz großen katholischen Autoren, dessen Sonette (»Allein den Betern wird es noch gelingen ...«) hektographiert von Hand zu Hand gereicht wurden. Keiner von uns hatte jemals Hitlers »Mein Kampf«³⁶ oder Alfred Rosenbergs »Mythos des XX. Jahrhunderts«³⁷ gelesen. Wir von der Gemeinschaft fanden Rückhalt im ungebrochenen Selbstbewußtsein der Katholiken. Hans Böhringer galt uns auch hier als Stab und Wegweiser.

Wir in der »Gemeinschaft« in den Jahren 1939 bis 1945 waren und blieben eben ein Teil und geistiges Ergebnis einer durchaus strengen Katholizität. Viele von uns versuchten sowohl beim Reichsarbeitsdienst (wir waren beim Bau von Flugplätzen in der Nähe von Paris eine ganz kleine Gruppe, die sonntäglich versucht hat, den Gottesdienst zu besuchen, was uns, nachdem wir entdeckt wurden, manche Strafwoche eingebrockt hat) wie bei der Wehrmacht, (z. B. in Pforzheim, Ulm oder Stuttgart) einen Gottesdienst zu besuchen. Die meisten Mitglieder der Gemeinschaft hielten Hitlers Kampf gegen den Bolschewismus für richtig. Dies war eine Art von »Kulturkampf«, dem wir im Grunde genommen nichts entgegengesetzt haben. Hans Böhringer war immer eine Art von lauterem und in sich selbst ruhenden Bekenner, ohne daß er die Eigenschaften eines ungestüm vorwärtsdrängenden Widerstandskämpfers entwickelt hätte. Die Kanzelverlautbarung der Bischöfe blieben für uns natürlich schwer erreichbar. Aber unsere Eltern und Freunde haben sie in manche Feldpostbriefe eingeschmuggelt. Hans Böhringer trug das Seine dazu bei.

Hans Böhringers geistlich-theologischer Ansatz aus der Schule Karl Adams war nur die eine Seite. Er vermittelte uns schon sehr früh die Grundgedanken von der immer neu entstehenden Kirche, von der Ecclesia im Werden, von der wandernden, der unruhigen Kirche, die eben ihren historischen und zeitbedingten Verästelungen und Veränderungen ausgesetzt ist, ohne damit »ihr Wesen« zu verändern. Und genau an diesem Punkt lieferte uns Hans Böhringer die Einsicht in den theologischen Schnittpunkt und Unterschied im Denken von Karl Adam und Romano Guardini. Dies bedeutete: Verbunden damit war eine Öffnung und Ausweitung unseres badischen und schwäbischen katholischen Horizontes, die Hans Böhringer allerdings dann für sich persönlich erst in den späteren Nachkriegsjahren, also erst ab 1960, als er sich ganz der Psychologie und der Psychotherapie zugewendet hatte, ziemlich radikal vollzogen hat (hier in dieser letzten Lebensphase von Hans Böhringer endet mein Urteilsvermögen, weil wir uns völlig aus den Augen verloren haben und ganz getrennte Wege gegangen sind). Wir behielten zwar in einem neuen sozialen Umfeld von Beruf und Familie die geistigen Fundamente der »Gemeinschaft« weiterhin

35 Die Erlaubtheit des Tyrannenmords wurde für viele, die an der Vorbereitung des Attentats vom 20. Juli 1944 Beteiligten zu einem schweren Problem. So kam es, daß nicht wenige Theologen damit befaßt wurden und dies später zum Teil mit ihrem Leben bezahlen mußten.

36 »Mein Kampf« erschien zum ersten Mal in zwei Bänden 1925/27. Bis 1943 erreichte das Buch insgesamt 820 Auflagen.

37 Das Buch erschien in erster Auflage 1930. Sein Verfasser verstand es als Grundlage der nationalsozialistischen Weltanschauung. Dominierend ist die Aversion gegen Bolschewismus, Judentum und Christentum (vor allem römisch-katholische Kirche).

in unserem Bewußtsein, aber zerbrochen war das geistige Band. Ich komme darauf noch zurück.

Mit der Öffnung für den Laien begann sich auch die »Gemeinschaft« als Teil der liturgischen Bewegung im Sinne von Romano Guardini zu betrachten. Die Gestaltung der Messen, etwa im Benediktinerkloster Neresheim³⁸ oder in Stella Maris³⁹ bei den Jesuiten in Stuttgart, oder in der »Gemeinde« von Hans Böhringer, war ein Teil dieses Ereignisses. Die »Gemeinschaft« besann sich, auf dem theologischen Fundament von Karl Adam, auf eine vorsichtige Art von Fortschrittlichkeit, was immer man in den Jahren zwischen 1938 und nach 1945 darunter verstanden hat. Wir verehrten zwar die Gottesmutter Maria, aber verachteten die Sentimentalität um den Text des Liedes »Maria zu lieben, ist allzeit mein Sinn«⁴⁰. Diese Art von Wallfahrtsfrömmigkeit war uns total fremd. Nationaler und religiöser Kitsch – um beides richtig einschätzen zu können bemühte sich mit hochgradiger Sensibilität vor allem Siegfried Haas – hatte bei uns nicht die geringste Chance. Hans Böhringer hat der »Gemeinschaft« dafür den Schlüssel geliefert, ohne daß von ihm revolutionäre Schübe ausgegangen wären. Aber seine Schlüsselfunktion bedeutete für uns damals schon viel. Jedenfalls war für uns nach den Worten von Hans Böhringer und Romano Guardini Gott immer größer als alle Weltprozesse zusammen. Das Daseinsgefühl hatte im religiösen Sinne für uns nie etwas mit wohlfeilen Umsturz- oder Untergangsstimmungen zu tun. Unsere geistigen und politischen Gegner waren die Nazis. Die meisten von uns haben sich unter dem Einfluß von Hans Böhringer sozusagen naturgemäß entwickelt, wobei natürlich unser Elternhaus die eigentliche Lebensplattform darstellte.

Romano Guardini war ein Wegweiser

Im übrigen waren Romano Guardinis Gedanken für uns leichter zu begreifen und nachzuvollziehen, als die strenge Theologie Karl Adams, die durch ein durch nichts angefochtenes Gedankengerüst von logischer Ableitung und gläubiger Wissenschaftlichkeit geprägt war. Romano Guardini, der Ästhet, hat uns im eigentlichen Sinne die strenge Gedankenführung von Karl Adam und seiner Schule erst erschlossen. Was uns, angesichts des uns feindlich gesonnenen Umfelds ganz präsent war, war einer der Grundgedanken von Romano Guardini:

38 Neresheim (heute Ostalbkreis). Bei der Säkularisation fiel die Benediktinerabtei Neresheim an das fürstliche Haus Thurn und Taxis. Die Gebäude wurden zum Teil von der fürstlichen Verwaltung, teils auch karitativ genutzt (Mädchenschutzheim, Kinderhort). 1919 kamen deutsche Benediktiner aus der Abtei Emaus in Prag als Flüchtlinge nach Neresheim. Bereits 1920 errichtete Papst Benedikt XV. die Abtei von neuem; sie wurde der Benediktinerkongregation von Beuron angegliedert. Die Erzabtei Beuron stellte auch den ersten Abt. Dr. Bernhard Durst (seit 1921). Auch diese Benediktinerabtei wurde in der Folgezeit eine Stätte liturgischer Erneuerung und zum »Wallfahrtsort« der Jugendbewegung. Zur Geschichte Paulus WEISSENBERGER in: *Germania Benedictina V: Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg*, Augsburg 1975, 408–435.

39 Haus Mörikestraße 44. Seit 1920 Sitz der Jesuiten in Stuttgart.

40 Das Lied hat acht Strophen. Die beiden ersten seien hier geboten:

Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn
in Freuden und Leiden ihr Diener ich bin.
Mein Herz, o Maria, brennt ewig zu dir,
in Liebe und Freude, o himmlische Zier!

Maria, du milde, du süße Jungfrau!
Nimm auf meine Liebe, so wie ich vertrau!
Du bist ja die Mutter, dein Kind will ich sein,
im Leben und Sterben, dir einzig allein.

»Das kommende Menschenwerk wird ... vor allem einen Wesenszug aufweisen: den der Gefahr.« (Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*). Solche Gedanken sind uns weniger während des Krieges als in den Nachkriegsjahren 1946 bis 1950, da sich die »Gemeinschaft« bereits aufzulösen begann, besonders sichtbar geworden. In seinen Tübinger und Münchener Vorlesungen (ich hatte damals den großen Vorzug im Haus von Romano Guardini in der Tübinger Hügellei vorübergehend zu leben, Dutzende Male habe ich in der Kapelle der Hügellei und im Tübinger Johanneum⁴¹ in Guardinis Messen ministriert) hat Romano Guardini dafür die auch heute noch lesenswerten Analysen vorgetragen.

Hans Böhringer hat in ähnlichem Sinne zum Beispiel in den Katakomben von Burg Niederalfeßen oder auf der Comburg bei Schwäbisch Hall im Stil von Romano Guardini Messen gelesen, z. B. *Versus populum*, was damals verboten war, Hans sagte mir dies oft vor Messebeginn. Aber, so war seine Begründung: »Ich bin ein geweihter Priester und befähigt, das Brot in den Leib Christi zu verwandeln und tu dies, um der »Gemeinschaft« das Bewußtsein von der Einheit in der Kirche zu vermitteln, so oft wie möglich«.

Wenn ich mich recht erinnere, wurde Hans, da sein Tun nicht geheim blieb, von einem mir bekannten Domkapitular aus Rottenburg immer wieder heftig gerügt. Aber uns von der »Gemeinschaft« hat er damit geholfen, eine geistige und frömmigkeitsgeschichtliche Klippe zu überwinden, an der wir ohne ihn hängengeblieben wären. Auch Siegfried Haas hat ihn stets zu seinem durchaus unregulären Verhalten ermuntert.

Damit war für uns alle auch der Schritt zum späteren Tübinger und Münchener Wirken von Romano Guardini vollzogen. Guardinis Bücher wurden für uns zur Pflichtlektüre, schon während des Krieges. Manchmal hat mich Hans Böhringer regelrecht abgefragt. Ich füge ein persönliches Erlebnis hinzu: Als junger Soldat an der russisch-deutschen Front bei Orel vermittelt mir der damalige Militäregeistliche, sozusagen im Schützengraben, Romano Guardinis Buch »Jesus Christus«⁴². Was war das damals für eine Offenbarung, was für eine unversiegleiche geistige Quelle! Dieses Buch hat bei ständigen Bombeneinschlägen, Maschinengewehrsalven und Leuchtkugeln, also in höchster Lebensgefahr, wenigstens zeilenweise lesen zu können, im Alter von 19 Jahren, sozusagen ständig im Angesicht des »Heldentodes«! Dieses Buch von Romano Guardini hatte in den Schlamm- und Schneeschlachten um Orel herum gerade noch Platz in meinem Brotbeutel. Ich besitze dieses Buch heute noch. Der erneuerte Einband ist von einem Streifschuß versenkt worden. Nach meiner schweren Verwundung im Jahre 1943 besaß ich noch ein Hemd, einen Strohsack, einen Rosenkranz, einen Brief meiner Eltern und das Buch von Romano Guardini. Wie einen Schatz habe ich alles nach allen Operationen in etliche Lazarette hinübergerettet und mir damit oft genug den Zorn der »Sanis«⁴³ zugezogen, die mich wegen dieses »blöden Buches« für verrückt hielten. Um diese kleinen Schätze zu retten, habe ich oft genug mein total verschmutztes und verblutetes Hemd ausgezogen, um das Buch einzupacken; ich lag dann mit nacktem Hintern und im Rücken nur durch den Verband geschützt, auf stacheligen Strohsäcken. Und manch-

41 Da das Wilhelmsstift räumlich im Laufe der Zeit die Bedürfnisse nicht mehr decken konnte, dachte man in den 30er Jahren an einen Erweiterungsbau. 1934 ergab sich eine andere Möglichkeit; die Diözese Rottenburg erwarb die Villa Bruns in der Nähe der Universität. Das Haus wurde für die Aufnahme von dreißig Theologen hergerichtet. Zu Ehren des Diözesanbischofs erhielt es den Namen Johanneum. 1951 wurde das Haus erweitert. In seiner Tübinger Zeit zelebrierte Guardini jeden Sonntag eine Messe (mit Ansprache), und zwar nicht in der Hauskapelle und nicht für die Theologen, sondern für auswärtige Gäste. Ungewohnt war die Zelebration *Versus Populum*. Zur Geschichte des Johanneums HAGEN, Geschichte 3, 158 f. – DAS WILHELMSSTIFT IN TÜBINGEN, Tübingen 1981, 20.

42 Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments. 2 Teile. Würzburg 1940. Später eingegangen in: *Das Christus-Bild der paulinischen und johanneischen Schriften*. Würzburg 1961.

43 Abkürzung für die Sanitätssoldaten im Zweiten Weltkrieg.

mal kam ein Brief von Hans Böhringer, so daß mir auch die »Gemeinschaft« in schwierigster Lage auf höchst hilfreiche Weise präsent war. Längst habe ich ermessen, daß ich mit der Kraft dieser katholischen »Gemeinschaft« geistig und körperlich überlebt habe.

Ich nenne ein anderes Beispiel für Romano Guardinis und Hans Böhringers geistige Identität: Lektüre und Deutung des Büchleins von Romano Guardini »Von heiligen Zeichen«⁴⁴ bestimmte lange Zeit ganz elementar die innere Erscheinungsform der »Gemeinschaft«. Hans Böhringer vermittelte uns ganz sinnfällig, was es heißt »sentire cum ecclesia«. Das hieß für Hans Böhringer zweierlei: Einmal die unzulänglichen Erscheinungsformen der Kirche etwa durch Personen nicht dem Wesen der Kirche anzulasten, sondern die Kirche zu lassen, wie sie von ihrem Stifter gemeint war und sich ihr in Liebe unterzuordnen trotz fataler geschichtlicher Irrtümer, und zum anderen: Durch die Deutung ihrer heiligen Zeichen immer tiefer in ihr Geheimnis einzudringen. Das Büchlein »Von heiligen Zeichen« wähle ich aus den vielen Büchern von Romano Guardini deshalb aus, weil ich damit auch die Umsetzung von Hans Böhringers Gedanken am besten deuten kann. Einer der hervorstechendsten Charaktermerkmale von Hans Böhringer waren sein Stil und dessen Ausformung. Daseinsstil, Lebensstil im charakteriologischen Sinn bedeutet Umsetzen von Innerlichkeit in äußere Erscheinungsform. Und darin erwies sich Hans Böhringer als ein unbestechlicher Meister. Stil bedeutete für ihn immer unverwechselbares Darstellen von Sinngehalten. Stil war für ihn identisch mit Wahrnehmen und Wiedergeben von Inhalten. Stil und Sprache waren für ihn nicht nur Hilfsmittel, um Sinn zum Ausdruck zu bringen, sondern waren für ihn Identifikation mit dem Gesagten und Gezeigten. Sonst wäre Stil im Verhalten gegenüber anderen nichts anderes als ein Werkzeug, um sich eben verständlich zu machen. Für Hans Böhringer war Stil ein Gefäß zur Verkörperung und Darstellung von Sinn. Das Wort, so sagte er immer, darf nicht verpfuscht werden, sonst zerrinnt der Inhalt (so z. B. auf einer Tagung im Jahre 1946 in der Nähe von Offenburg, zusammen mit Karl Becker).

All das lehrte vor allem Romano Guardini: »Antlitz und Hand (sind) Spiegel der Seele.« Nicht zuletzt aus diesem Geist heraus waren Gesten, Bewegungen und Worte von Romano Guardini und Hans Böhringer bei der Meßfeier immer von einprägsamer Kraft. Sie setzten Inhalte durch Bewegungen und Fingerzeige um in das, was der Künstler verständlichmachen nennt. Daß sich »die Aufstiege des Herrn in Dir ereignen«, solche spirituellen Darstellungen konnte Hans Böhringer durch seinen Redestil, auch seinen Stil, mit dem er Klavier spielte, auch in seiner Art, einem in die Augen zu schauen oder einem die Hand zu geben, seiner Fähigkeit zu lachen, knitz zu sein, immer umsetzen in die Vorstellung seines Gegenüber, der sagen und erleben konnte: Genau so wird es sein. Er verhalf uns damit auf dem Hintergrund von Romano Guardini oft zum Wissend werden und zur Einsicht in geistige und psychologische Zusammenhänge. Zeichen waren für ihn und damit für seine Freunde Fenster zum Erkennen von Inhalten. Romano Guardinis Geist und Sinndeutung durch den Stil von Hans Böhringer hindurch. Und da wir uns in der »Gemeinschaft« in der Zeit des Dritten Reiches begegnet sind, wo sich Zeichen als durch nichts anderes als durch hohle Phrasen dargestellt haben, waren wir in der »Gemeinschaft« durch das Wirken von Hans Böhringer und Romano Guardini in einem Kulturbereich zu Hause, der einen grandiosen Gegenpol dargestellt hat. Die Mißgriffe und Geistfeindlichkeiten des Nationalsozialismus hätten uns kaum plastischer vor Augen geführt werden können.

All das mag für den, der unsere geistige Not während der Zeit des Nationalsozialismus nicht mehr kennt, großspurig oder fremd klingen. Aber im kleinen Bereich unserer katholischen Gemeinde, die sich schlicht »Gemeinschaft« nannte, war und wirkte es so! Diesen

44 Von heiligen Zeichen. 2 Bändchen. Die ersten Ausgaben erschienen 1922. Später folgten zahlreiche weitere Ausgaben, alle bei Grünwald in Mainz. 1933 erschien eine »nochmals erweiterte Auflage«.

Ankerplatz während des Krieges im Umfeld einer zur Hölle gewordenen Sinnlosigkeit verdanken viele junge Christen Romano Guardini und seinem Schüler Hans Böhringer. An Bedeutung und Einfluß konnte sich Hans Böhringer mit Romano Guardini natürlich nicht messen. Guardini war ein Geistesheroe, Hans Böhringer ein schlichter Priester. Aber Hans Böhringer hat uns oft die Frage Guardinis beantwortet: Wo ist der Ort des Menschen? Nicht nur der unmittelbar natürliche, so wie jedes körperliche Ding ihn hat, sondern der existentielle. Auch viele andere junge Katholiken der damaligen Generation haben auf ihre Weise diese Frage beantwortet. Das Weltbild der Neuzeit hat nach Guardini den Ort des Menschen immer mehr ins Zufällige, ins »Irgendwo« gerückt. Sie war und ist bestrebt, den Menschen sinngemäß aus dem Zentrum des Seins herauszurücken. Es gehört noch heute zu dem grandiosen Wirken von Romano Guardini, daß er immer wieder auf die Souveränität von Gott hingewiesen hat, und daß er damit dem Freiheitserlebnis des neuzeitlichen Menschen eine neue Dimension geben konnte.

»Wieder einer Seele eine Freude gemacht«

Hans Böhringers äußeres Erscheinungsbild glich einer Mischung aus Künstler, Studienprofessor für Kultur und Pädagogik, eines Vikarius der Goethezeit und eines aus seiner eigenen Zeit herausgewachsenen flottenmodernen Gentleman. Sein NSU-Motorrad mit Beiwagen war ein für damalige Verhältnisse geradezu atemberaubendes Symbol an Schnelligkeit. Modernität und Indienststellen von Instrumenten aktueller Machart zu seelsorgerlicher Amtsausübung. Manchmal schien es so, als sei nicht Hans Böhringer der Besitzer einer solchen NSU-Maschine, sondern als sei er ein Teil von ihr. Wenn er dann, oft regendurchnäßt von nächtlicher Seelsorgefahrt nach Hause kam und seine lederne Pilotenkappe vom Kopf nahm, wirkte er wie ein Mann im Mond, der gerade zur Erde herabgestiegen war, um seine Wohltaten zu verbreiten. Aber jedermann, der ihn näher kannte, wußte, daß er harte Arbeit geleistet hat, daß ihm kein Gang und keine Fahrt zuviel war und von manchem Versehen kam er mehr erfrischt als deprimiert nach Hause, so als wollte er sagen: Wieder einer Seele eine Freude gemacht. Seine weitausladende Gestik wirkte geübt und diszipliniert, seine bayernblauen Augen vermieden jede Schärfe im Blick. Aber er konnte seine Gesprächspartner mit einladendem »Du kannst mir vertrauen, Du kannst mir aber nicht ausweichen« ins Auge fassen. Seine enganliegenden großen Ohren mit stark ausgebildeten Mittelrippen und einem groß geformten Läppchen zeugten von musikalischer Vitalität und Lebenskraft, waren in ihrer Ausformung ein Zeichen für geistige und seelische Gesundheit. Er vermittelte seinen Partnern den Eindruck, immer gut zuhören zu können. Der Bogen seiner großen, in den Flügeln flachen Nase, zeigte sich in einer wohlgeschwungenen Ausladung. Seine Nüstern bewegten sich dann ganz sacht, wenn er aufgeregt argumentieren mußte. Sein Mund, immer leicht geöffnet, glich einer Art von verkleinerter Geige, leicht geschwungen, nicht breit und nicht schmal, nicht sparsam und nicht pep, sondern großrandig, ohne ausladende Sinnlichkeit. Seine weite gewölbte Stirn ließ einen Mann gehobener Geistigkeit erkennen und seine flachen Wangen schimmerten immer in einem durchsichtigen rosaroten Glanz eines Pfirsichs. Er blickte mannhaft und fröhlich, streng und milde zugleich. Seine Musikalität konnte man leicht an einem rund zulaufenden und weit ausladenden Hinterkopf erkennen. Wenn er in seiner dunkelblauen Stoffbluse oder im schwarzen Vikarshemd mit vornehm weiß scheinendem Kragen erschien, konnte man ihn leicht in die Reihe jener mittelgroßen dreißigjährigen Mannsbilder einreihen, denen selbst damals junge Damen einen verschämten Blick nachwarfen, ohne zu erwarten, daß er erwidert wird. Das beste und charakteristische Porträt stammt aus der Malerhand von Siegfried Haas, dem es auch gelungen ist, der strohblonden Hans-

Böhringer-Mähne die erlaubte Eitelkeit zu belassen. Hans strich manchmal seine Haare zurück, als seien sie ihm lästig, was aber ein Irrtum seinerseits war. Diese Geste erlaubte es ihm, eine intellektuelle Begabung zu verdecken, die er gerne besessen hätte. Sein Gesamtbild also signalisierte auch in schweren Stunden einen gesunden und harmonischen Stimmungskreislauf, weder euphorisch noch mutlos, weder blind vor Wut noch soldatisch noch anmaßend oder raumfüllend. Aber seine Sensibilität verbreitete sich wie ein geheimnisvoller Duft. Man wußte immer gleich, wenn Hans Böhringer da war. Er besaß keinerlei Neigung, aufdringlich zu sein, aber er war immer schnell bereit, ein kluges und verhaltenes Urteil zu fällen. Seine Lebensneugier war ein sympathischer Ausdruck von Lebenskraft und Zukunftserwartung. Hans Böhringers Grundfarbe war Helligkeit und in seinen seelischen Tiefgang waren viele Buntfäden einer vergnüglichen Heiterkeit eingewoben. So lachte er auch.

Ich kann nicht oft genug betonen, daß wir alle in dieser »Gemeinschaft« im Dritten Reich und vor allem während des Krieges unser lebensrettendes Fundament gefunden haben. Probleme der Ökumene waren uns angesichts der gemeinsamen Not zwar nicht fremd, aber wir waren ein Teil der katholischen Bekennenden Kirche, ohne daß es einen bewußten Brückenschlag zur Bekennenden Kirche⁴⁵ evangelischer Prägung gegeben hätte. Die Furie des Krieges, die durch einen diabolischen ideologischen Fanatismus gesteigert war, hat uns angehenden jungen Frauen und Männer in einer Wachstumssituation getroffen, der wir innerlich eigentlich gar nicht gewachsen waren, der wir uns aber, eben untergehakt in der »Gemeinschaft« stellen mußten, wodurch sich ein Wachstumskern entwickelt hat, der aufs leibliche und geistige Überleben eingestellt war. Nach manchen Bombennächten sind wir per Rad oder per Fuß zuerst in unsere Pfarrkirche gegangen, um die Bombenschäden, soweit es ging, beseitigen zu können. Der nächste Weg führte zu unseren befreundeten Familien. Wir brachten zerborstene Fenster zum Glaser, versuchten durch organisierte Planen oder Decken Dächer zudecken, oder wir signalisierten uns gegenseitig, wo man am unauffälligsten Obst klauen oder sich irgendeine andere Materie organisieren konnte. Das Wort Organisieren errang einen geradezu magischen Klang. Aus Köln erreichte uns das so leicht über die Lippen gehende Wort »fringsen«, das auf Kardinal Frings Bezug nahm, der es uns ohne Gewissensbisse erlaubt hatte, von Kohlenzügen, die nach Frankreich gingen, Briketts oder anderes Brennmaterial eben zu fringsen. In diesen Zusammenhang gehört auch das uns damals noch fremde Wort Epikie, das uns schon frühzeitig mit dem Problem der Gewissensfreiheit in Verbindung brachte. Da unser Gewissen damals ein christkatholisch geprägtes war, hatten wir eigentlich keine Ahnung, welchen Freiraum das Gewissen in Anspruch nehmen kann. Nicht unser Gewissen war unsere letzte Instanz, sondern das Gebot der Kirche. Wir fühlten uns davon selten im Stich gelassen. Insofern bin ich davon überzeugt, daß wir damals vor unserer eigenen Geschichte durchaus bestanden haben.

Die Taten der Geschwister Scholl⁴⁶ aus Ulm und des Kreises der Weißen Rose⁴⁷ in München haben wir bewundert. Wir haben oft darüber diskutiert und waren empört über die Hinrichtungen in München. Besonders nahe ging uns die Hinrichtung des früheren Minister-

45 Die Bekennende Kirche entstand 1934 in den deutschen evangelischen Kirchen im Widerstand gegen die massiven Versuche der Deutschen Christen und der ihnen nahen Reichskirchenregierung, sie der nationalsozialistischen Herrschaft theologisch und organisatorisch gleichzuschalten. Grundlegend waren die Beschlüsse der Bekenntnissynode in Barmen im Mai 1934. Dazu LThK 2³ (1994), 171–173 (Eberhard Busch).

46 Hans Scholl (1918–1943) und Sophie Scholl (1921–1943), beide 1943 hingerichtet, in: Deutscher Widerstand (wie Anm. 1), 391 f.

47 Seit Sommer 1942 eine Gruppe Münchener Studenten, die vor allem durch Flugblätter die Bevölkerung aufzurütteln versuchte. Die Gruppe wurde im Sommer 1943 zerschlagen. Dazu Monika MAYR, in: Deutscher Widerstand (wie Anm. 1), 316–321.

präsidenten Eugen Bolz⁴⁸, dessen Familie mit meiner eigenen Familie eng verbunden war. Mein Vater war ein großer Verehrer von Eugen Bolz. Und obwohl unser innerer Widerstand durch keine Fährnisse gebrochen war, blieben die Gespräche über den Widerstand mit Hans Böhringer und in der »Gemeinschaft« eher scheu und zurückhaltend. Ich habe Hans oft gefragt: Hätten wir mitgemacht, wenn wir aufgefordert worden wären? Die Antworten darauf sind wir uns schuldig geblieben. Als ich im Jahre 1944 vom Lazarett aus in Freiburg mit meinem ersten Semester beginnen konnte – als Kriegsteilnehmer durfte ich bereits am Philosophischen Oberseminar von Martin Heidegger teilnehmen – wurde eines Tages in der Deutschherrenstraße, in den Tagen nach dem 20. Juli 1944 herum von zwei Feldjägern mein Zimmer durchsucht. Aber jeder Anspruch, ein furchtloser Widerstandskämpfer gewesen zu sein, verflachte angesichts des Todesopfers der Geschwister Scholl. Aber unsere Art von innerer Resistance war typisch für viele NDer⁴⁹ oder Angehörige der »Jungen Front«. Unsere Empörung über die immer wieder durchbrechenden Gerüchte über Euthanasie war groß. Doch es ging uns wie vielen: wir waren wie gelähmt. Der Stachel der Empörung hat uns im Sinne des aggressiven Widerstands nicht zu praktischen Taten hinreißen lassen. Wir blieben im Untergrund und haben damit durchaus auch Schuld auf uns geladen. Siegfried Haas besaß immer die besondere Gabe, aus den damaligen Zeitungen zwischen den Zeilen zu lesen; seine geistige Wetterfühligkeit hat uns viele Zustandsbeschreibungen als Lüge entlarvt. Sein unbestechliches Urteil als Student der Kunstgeschichte war meist politischer als das von Hans Böhringer, aber das Wirken von Hans ist ohne Zweifel von den Argusaugen der Gestapo höchst mißtrauisch betrachtet worden. Er hat immer wieder darüber berichtet. Wir übten geistigen Widerstand, doch ohne kraftvolles Bekenntnis zum Widerstand der Tat. Im KZ ist keiner von uns gelandet. Damit verbinde ich keinerlei Vorwurf, sondern damit versuche ich nur, Relationen zu beschreiben, um keinen falschen Heiligenschein in Anspruch zu nehmen.

Im übrigen würde ich einen unentschuldbaren Fehler begehen, wenn ich bei all diesen Beschreibungen, Beobachtungen und Gedankensplittern, die ganz subjektiv und unsystematisch sind, der Wirksamkeit des Bundes Neudeutschland nicht den gleichen Rang einräumen würde, wie der »Gemeinschaft«. Ich nenne im gleichen Atemzug auch den Mädchenbund Heliand. Beide Bünde waren für meine Geschwister und mich und für viele andere erst der geistige und religiöse Boden, auf dem die »Gemeinschaft« wirken konnte. Der Bund Neudeutschland, ich nenne hier für viele andere die Gebrüder Beyerle⁵⁰, die Jesuitenpatres Esch⁵¹

48 Geb. am 15. Dezember 1881 in Rottenburg/Neckar. Studium der Rechtswissenschaften in Tübingen, Bonn und Berlin, dann im staatlichen Justizdienst. Von 1912–1933 Abgeordneter des Zentrums im Württembergischen Landtag und im Reichstag. 1919–1923 württembergischer Justizminister, seit 1923 Innenminister und dazu seit Juni 1928 Staatspräsident. Im März 1933 wurde er von den Nationalsozialisten aus seinen Ämtern gedrängt. Mitglied der Widerstandsbewegung um Gerdeler. Am 12. August 1944 verhaftet, vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt und am 23. Januar 1945 in Berlin hingerichtet. Über ihn Max MILLER, Eugen Bolz. Staatsmann und Bekenner, Stuttgart 1951. – DERS., in NDB 2, 1955, 437. – Joachim KÖHLER, Eugen Bolz (1881–1945). Politiker aus Leidenschaft, in: RJKG 1, 1982, 21–32. Eugen Bolz war seit 1920 mit Maria Hoeneß verheiratet. Am 1. März 1922 wurde die einzige Tochter Maria Mechthild geboren. 1928–1932 Besuch der Volksschule St. Agnes in Stuttgart, dann Schülerin am Mädchen-Gymnasium in der Hölderlinstraße. 1940 Abitur, dann Reichsarbeitsdienst. Von 1941–1946 Studium der Medizin in Tübingen, Wien und Freiburg. Im November 1946 Heirat mit Otto Rupf (Familiennamen Rupf-Bolz). Heute in Stuttgart lebend. An dieser Stelle sei Frau Rupf-Bolz herzlich für die Auskünfte gedankt.

49 S. o. Anm. 6

50 S. o. Anm. 28

51 Geb. 1883. Entscheidend bei der Gründung und Formung des Schülerbundes »Neudeutschland«. Ab 1934 Bundesführer bis 1939. Gest. 1956. Dazu Barbara SCHELLENBERGER, Katholische Jugend und Drittes

und Manuald⁵², ferner unseren Vikar in St. Fidelis, Heinrich Fries⁵³ und Pfarrer Erath⁵⁴ in Stuttgart, war das unverwechselbare und kraftvolle Glied in der Bindung zur damaligen katholischen Kirche, zu unseren Pfarrern und Gemeinden. Das Wirken des Bundes Neudeutschland gerade in der damaligen Zeit kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. ND war der Inbegriff von Kameradschaft und Freundschaft, von Haltung und Gesinnung, von Geselligkeit in Zeltlagern. Noch heute, nach vielen Jahrzehnten, gehören die Wallfahrten in den frühesten Morgenstunden von Burg Niederaltingen auf den »Schönen Berg«⁵⁵ bei Ellwangen oder die Christ-Königs-Tage⁵⁶, oder die Elternabende in der Silberburgstraße, unserem Gemeindehaus in Stuttgart, zu meinen schönsten Lebenserinnerungen. Nicht zuletzt dies ist ein Grund, warum ich auch heute noch ein ausgesprochener Freund der Veranstaltung von Katholikentagen bin. Erst in späteren Jahren wird jungen Leuten bewußt, was ihnen solch kurzfristige Begegnungen bedeuten können. Die Ausstrahlungen dieser damaligen Begegnungen im ND haben ein lebenslang angehalten.

Die Treue zu den Bischöfen war ungebrochen

Was war und wollte eigentlich diese »Gemeinschaft«? Bisher habe ich lediglich Umschreibungen vorgenommen, die in Verhaltensweisen eingemündet sind. Naturgemäß gibt es die eine oder andere Wiederholung, aber die vielfältige Facettierung von menschlichen Strukturen und Eigenschaften schafft immer neue Assoziationen, durch die sich mal dieser mal jener angesprochen fühlt. Auch empfände ich es als schade, wenn die Munterkeit der Einfälle, die andere zum Weiterdenken anregen können, künstlich gebremst würde. Geliefert wird hier ja keine wissenschaftliche Arbeit, sondern ein Erlebnis und Anschauungsbericht.

Der Charme dieser »Gemeinschaft« lag unter anderem in der Treue zueinander, in der unkomplizierten Ausstrahlung von Hans Böhringer, in der Begegnung von gleichgesinnten Mädchen und Jungen. All das lieferte eine Art von Halteseil oder eine Leitplanke oder ein Auffangnetz, je nach Bedürfnis und Veranlagung. Ihr Charme lag auch in ihrer Unbestimmtheit als Organisation oder als Institution. Beides war sie ausdrücklich nicht. Es läßt sich nicht einmal genau bestimmen, in welchem Jahr sie begründet und in welchem sie erloschen ist. Aufgelöst hat sie sich im eigentlichen Sinne nie. Sie hat »lediglich« mit dem Ende des

Reich. Eine Geschichte des Katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz. (VeröffentlKommZGB 17), Mainz 1975, 4.

52 Martin Manuald SJ (1882–1961). Mitglied der Jesuitenniederlassung Stella Maris in Stuttgart. Volksmissionar, Jugendseelsorger und begnadeter Prediger.

53 Heinrich Fries. Geb. 1911 in Mannheim. Studium der Theologie in Tübingen. Priesterweihe 1936. Am 11. Mai desselben Jahres Vikar an St. Fidelis in Stuttgart, am 15. Oktober 1937 Repetent in Tübingen. Dozent an der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hier 1950 ordentlicher Professor für Fundamentaltheologie. 1958 in derselben Eigenschaft an der Universität München, zum 30. September 1979 emeritiert. VERZEICHNIS 1993, 86.

54 Fidelis Erath. Geb. 1886 in Donaustetten. Priesterweihe 1911, dann als Vikar in der Seelsorge. 1917/18 Stadtpfarrverweser in Tübingen, dann Kaplan an St. Elisabeth in Stuttgart. 1925 Stadtpfarrer an St. Fidelis in Stuttgart, 1956 in Ruhestand. Gest. am 3. Mai 1970. VERZEICHNIS 1984, 163.

55 Viel besuchter Wallfahrtsort über Ellwangen. Seit dem 17. Jahrhundert von den Jesuiten betreut. Neubau der Kirche 1682–1686. Dazu: ELLWANGEN 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur 1200-Jahrfeier. Festschrift, Ellwangen 1964 (passim). – WALLFAHRT SCHÖNENBERG, 1638–1988. Festschrift, hg. v. Hans PFEIFER, Ellwangen 1988.

56 Das von Pius XI. 1925 eingeführte Christkönigsfest (am letzten Sonntag im Oktober) wurde bald, neben dem Gottbekenntnistag der Jugend (Dreifaltigkeitssonntag), zu einem Hochfest der Jugendbewegung.

Naziterrors und des Krieges ihr einigendes geistiges Band verloren. Sie hat sich dadurch überflüssig gemacht, daß das Lebenselement Not im Bemühen nach personeller Existenzgründung und im Streben nach »Reichtum und Wohlfahrt« aufgegangen ist. Im Lebenselement Freiheit ist damit gleichzeitig der Quell ihrer Daseinsnotwendigkeit versiegt. Durch den erloschenen Widerstandswillen war ihr das Widerlager entzogen. Es gab keine Herausforderung einer gewalttätigen Zeit mehr, oder, personal ausgedrückt: ihre Vorbeter und Vormänner erwiesen sich zu schwach im Geiste, im Charakter, im Willen und in der Kraft zur Einsicht in die Zeichen der Nachkriegszeit mit ihren gewaltigen Chancen und Aufbrüchen. Aufgaben zur Neuevangelisierung auch in den Stammländern der »Gemeinschaft«, in Baden und in Württemberg hätte es zuhauf gegeben. Die Kirchen damals waren überfüllt. Aber auch wir haben uns davon täuschen lassen. Daß auch unser Teil des ehemaligen Abendlandes Missionsland geblieben und geworden war, haben wir als »Gemeinschaft« nicht erkannt. Keiner von uns, die wir so engagiert waren, die wir manchem Sturmwind getrotzt haben, die wir uns in der Gegenwehr in dem uns zu verfügenden Maß gewehrt haben, waren den Verlockungen und Herausforderungen der Nachkriegszeit gewachsen, womit ich lediglich die »Eigenschaft« als Mitglieder der »Gemeinschaft« meine. Unsere berufliche Entwicklung oder unser Dienst in anderen Bereichen ist damit nicht im entferntesten gemeint. Viele haben es weiter gebracht, als es ihnen andere zugetraut haben. Aber das ist ein eigenes Kapitel.

Blamabel aber folgerichtig

Leopold Ranke sagte einmal, das Römische Reich sei nicht zerfallen, sondern habe sich aufgelöst. Natürlich ist dies, bezogen auf die »Gemeinschaft« zu hoch gegriffen. Aber es trifft den Kern. Die Auflösung der »Gemeinschaft« empfinde ich heute noch als ausgesprochen blamabel, aber folgerichtig.

Dabei haben viele von uns nach dem Kriege noch einmal wie alte Fahrensleute gewaltige Anstrengungen und Kimmzüge gemacht. Wir haben zum Beispiel zusammen mit den badischen Freunden im Sommer 1946 auf meinem Zimmer in der Hügeler in Tübingen in mühseligen Kleinberatungen eine eigene Satzung oder ein schriftlich formuliertes Programm entworfen, das mir leider nicht mehr vorliegt. Die Beratungen waren von großartigem Engagement geprägt. Aber schon das Bemühen, uns schriftlich in Verfassung zu setzen, schuf die Keime zur Auflösung. Wir wollten eine eigene Zeitschrift gründen. Ich erinnere an das Gespräch von Hans Böhringer, Siegfried Haas und mir im Herbst 1945 mit Ida Friederike Görres in Stuttgart-Degerloch. Ohne Ergebnis. Wir wollten eine Akademie gründen. Gespräch zwischen Bernhard Hanssler, Richard Brinkmann, Georg Moser, dem späteren Bischof von Rottenburg, Hans Böhringer, Karl Wolfer, Siegfried Haas und mir in der Hügeler in Tübingen. Auch Karl Becker und, wenn ich mich recht erinnere, Klaus Faller waren eingeschaltet. Ergebnis: Null. Wir wollten einen eigenen Jugendverband mit dem Namen St. Michael gründen. Gespräch zwischen dem damals schon sehr kranken Bischof Sproll und dem Erzbischof von Freiburg, Gröber, im Winter 1945/46, an dem auch Karl Becker beteiligt war. Ergebnis: Null. Aus all diesen Planungen ist nahezu nichts geworden. Es blieb, betrachtet aus der Perspektive der Zielsetzung der »Gemeinschaft« bei der guten Absicht, wobei die Verdienste einzelner Mitglieder in vielen anderen Aufbauaktionen der Nachkriegszeit nicht im geringsten verkleinert werden sollen. Viele haben in vielen Verbänden und Organisationen Vorbildliches geleistet. Aber eben nicht die »Gemeinschaft«. In vielen Gesprächen planten wir noch eine Art von dreistufiger Mitgliedschaft. Hans Böhringer besaß eine schwarze Fahne mit drei weißen Stoffbalken, deren Stufen wir eigenwillig gedeutet haben. Ich wiederhole mich: Die »Gemeinschaft« erstarrte in guten Absichten. Der eiserne Ring der Not war zerbrochen

(Parallelen zu den Ereignissen in den Jahren 1989/90 in der DDR lassen sich leicht ziehen). Und als sich dann die Ersten noch Weib und Mann genommen haben, war der Prozeß der Individualisierung nicht mehr aufzuhalten.

All das klingt vielleicht etwas zynisch. Das ist es aber nicht. Es bleibt, was ich zu Beginn über »das Lebensdiplom« gesagt habe. Ich beschreibe damit lediglich einen Sachverhalt.

Aber was war, wollte und konnte die »Gemeinschaft«? Ihre großen Stunden und Jahre, ihre Seufzer und Unentbehrlichkeiten, ihre Zielsetzungen und Handhabungen, ihre Hilfeleistungen und Verwurzelungen gediehen, wie gesagt, in Terror und Kriegszeiten. Die Bosheit unserer Umgebung war ihr eigentlicher Spielraum. Sie und wir lebten sozusagen vom Aufstand der Hoffnung und des christkatholischen Glaubens in Katakomben der Nazizeit. Die »Gemeinschaft« war insofern wie eine Art von Orden, wie eine unterirdische Kathedrale, wie eine Hütte mit einem Kanonenofen, wie eine Insel in der Brandung, wie eine Höhle im Sturmwind, wie ein Schoß der Behütung, wie ein Wintermantel im Schneegestöber, wie ein Schutzpatron in der Hand der katholischen Kirche. Es fielen mir noch viel mehr Bilder ein, wenn ich nicht Gefahr liefe, von Paul Böhringer zurechtgerückt zu werden. Aber so haben viele ab 1937 bis 1945 die »Gemeinschaft« erlebt. Ihr Erlöschen spielt dann unter dieser Perspektive keine Rolle. Sie war für uns wie eine große Luftblase in einem geborstenen Kohlebergwerk. Es ging in diesen Jahren ums Überleben. Peter Lippert hat in seinem Buch: »Der Mensch Job redet mit Gott«, Verlag Ars Sacra / Josef Müller, München 1934, diese Situation junger Menschen in den Jahren des Nazismus um vieles besser beschrieben, als ich das kann, obwohl Peter Lippert an uns gar nicht gedacht hat. Sein Buch zählt heute noch zu meiner unentbehrlichen Lektüre, obwohl es in einer Sprache geschrieben ist, die uns heute kaum noch zugänglich ist, aber vielleicht gerade deshalb empfehle ich die Lektüre.

Die Frage also, was waren denn die Inhalte der »Gemeinschaft«? ist ganz schwer zu beantworten. Natürlich war es, im bereits früher geschilderten Sinne, der christliche Glaube in der katholischen Kirche, der uns zusammengehalten hat. Aber was war der spezifische Inhalt der »Gemeinschaft« im Vergleich zu anderen ähnlichen Gruppierungen des inneren Widerstands? Ich stocke und stolpere. Vielleicht helfen mir andere weiter ...

Doch diese innere Sicherheit und diese inhaltliche Unbestimmtheit kennzeichnete eben auch den Charakter dieses Schutzmantels »Gemeinschaft«. Es ist ganz typisch und begründet diese Unsicherheit in der inhaltlichen Situationsbeschreibung, daß sie nicht einmal einen Namen, nicht einmal einen Schutzheiligen hatte. Ganz allgemeine Inhalte lassen sich umschreiben mit Freundschaft, Kameradschaft, Hilfsbereitschaft, Dialog, Austausch von Quellen für Trinken und Essen, Tröstungen, Bücheraustausch. Das Wort Formung des Geistes, der Seele und des Charakters spielten eine große Rolle. Auch dies: Wer hat welchen Auslandssender gehört, wer muß einen aufmunternden Feldpostbrief erhalten? Die Geburtstagsbriefe von Hans Böhringer waren für mich unvergessene Dokumente in schwierigen Situationen zum Beispiel in den Schützengräben bei Orel oder im Lazarett. Dies gilt für Dutzende von anderen Freunden. Darin war Hans unermüdlich. Sind all das keine Inhalte? Dies alles war ein Teil der Einbindung in die damals durchaus noch intakte katholische Kirche in Stuttgart, Neckarsulm, Offenburg, Rastatt, Ravensburg, Freiburg, Karlsruhe, Waiblingen, Heilbronn und in Dutzenden von anderen Gemeinden der beiden süddeutschen Diözesen. Die »Gemeinschaft« war ein Teil davon.

Nicht sehr viele Gleichgesinnte haben von all diesen Aktivitäten und Wirkungen gewußt. Wir waren zum Teil von Geheimnis und Geheimnistuerei umwittert und deshalb auch umstritten. Aber auch diese Art von elitärem Zeremoniell war ein Teil dieses Inhalts.

Der Geist Kolpings blieb lebendig

In diesem Zusammenhang nenne ich ausdrücklich eine andere, im Grunde genommen unvergleichbare, damals noch voll intakte kirchliche Organisation, nämlich den Kolping-Verein, für den auf anderer Ebene das gleiche gilt, was ich über Neudeutschland gesagt habe. Der Kolping-Verein war gerade in den Kriegszeiten, obwohl auch er aufgelöst war, eine Säule der Tragkraft eines Gewölbes, das immer wieder erschüttert wurde, das aber Dank seiner Statik standgehalten hat. Dieser Gesellen- und Meisterverein, heute weltweit organisiert, bildete in der Nazi- und Kriegszeit einen weiten Bogen. Zwar waren alle Kolpinghäuser von den Nazis beschlagnahmt – ich selbst lag einige Monate lang im Kolpinghaus in der Stuttgarter Heusteigstraße im Lazarett – trotz des rauen Tons, der dort eingezogen war, blieb der Geist Adolf Kolpings überall spürbar. So war dies in allen Kolpinghäusern.

Luft zum Atmen und Überleben

Aber noch einmal ein Wort zur »Gemeinschaft«. Sie hat uns innerhalb der Kirche in einem terroristischen Umfeld die Luft zum Atmen und Überleben verschafft. Es gibt auch heute noch die Aussage, die ich als einen kapitalen Mangel betrachte: Wir waren mutig, aber nicht mutig genug. Wir haben uns nicht angepaßt, aber es merkten zu wenige, daß dies so war. Mangel an Inhalt? Ein mißlungener Versuch von Hans Böhringer und seinen Freunden? Ich bin sehr gespannt darauf, aus welcher Ecke Widerspruch und Ergänzungen kommen.

Mit diesem Beitrag schreibe ich ein winziges Stück Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte in den Diözesen Württemberg und Baden der Nazi- und Kriegsjahre und einiger Jahre danach. Es sind nichts als Erinnerungen, subjektiv eingefärbt, mit Erlebnischarakter. Ich bin mir voll bewußt, daß in allen anderen Diözesen des damaligen Reiches und des heutigen Bundes, in der DDR unter ähnlichen Vorzeichen, ähnliche Nischen gebildet wurden. Wo die »erfolgreichsten« angesiedelt waren, weiß ich nicht, wobei ich offenlasse, was unter erfolgreich zu definieren ist. Wir jedenfalls von der »Gemeinschaft« zählten nach außen und von außen betrachtet nicht dazu. Doch für viele Freunde, für mich persönlich, war sie in den entscheidenden Jahren unseres Lebens ein Hauptstück.

Viele Freunde der »Gemeinschaft« sind gefallen, viele schwer verwundet aus dem Krieg zurückgekehrt. Wie viele wird sich nie feststellen lassen. Etliche sind Priester und Klosterfrauen geworden. Die meisten der Freunde haben einen ganz normalen bürgerlichen Beruf erlernt. Ich kann nicht ermessen, wo und in welchen Kreisen oder Familien noch über uns geredet wird, was von unseren Sorgen und Leiden, Freuden und Zweifel an die Kinder oder Enkel weitergegeben worden ist. Eine Heiligsprechung ist nicht zu erwarten. Auch kein Anspruch auf ein Kapitel in der Geschichte der Diözesen Rottenburg und Freiburg im Dritten Reich, vielleicht eine Fußnote. Aber was bleibt, ist eine große Dankbarkeit an alle Freunde der »Gemeinschaft«. Hans Böhringer war als Priester ein Mensch und Ankerplatz zugleich.

Bischof Joannes Baptista Sproll auf der Flucht

Sein Aufenthalt im Kloster Heiligenbronn im August 1938

Während der turbulenten Auseinandersetzungen nach der Wahlenthaltung von Bischof Joannes Baptista Sproll¹ am 10. April 1938 wurde diesem das Kloster Heiligenbronn² (heute Stadt Schramberg) zu einem besonders vertrauten Ort, da er die dortigen Schwestern gut kannte. Bereits am Wahlabend kehrte er dort ein, um am kommenden Tag nach Freiburg zu Erzbischof Conrad Gröber³ weiterzufahren. Seinen Aufenthalt im Marienhospital Stuttgart vom 16. Mai bis 15. Juli 1938 unterbrach der Bischof am 10. Juli zu einer Fahrt nach Heiligenbronn, einer der wenigen Orte, die er in dieser turbulenten Zeit der Hetze gegen ihn aufsuchte.

Nach der siebten Demonstration in Rottenburg am 31. Juli wollte sich Sproll zurückziehen; er besuchte einen Exerzitienkurs für Geistliche, eben in Heiligenbronn. Um den Schwestern keine Unannehmlichkeiten zu bereiten, war er persönlicher Gast von Superior Georg Pfaff⁴. Die Gestapo erhielt von diesen Aufenthalten Kenntnis; der letzte wurde für Joannes Baptista Sproll zu einem dramatischen Erlebnis.

Bischof Sproll wurde am 9. August vom Chauffeur des Klosters nach Rottenburg zurückgefahren. Zwei Wochen später eröffnete ihm dort die Geheime Staatspolizei mündlich die mit Billigung Hitlers zustande gekommene Verfügung der Ausweisung aus der Diözese⁵. Trotz des Versprechens, diese Verfügung auch schriftlich nachzureichen, geschah nichts⁶.

Ein Verfahren wegen der Vorgänge in Heiligenbronn wurde durch Oberstaatsanwalt B. beim Landgericht Rottweil am 31. August 1938 eingestellt⁷. Die geschilderten Vorgänge wären sicher anders verlaufen, hätten die Angehörigen des Klosters, die Bewohner der Gemeinde Heiligenbronn wie auch des Weilers Brambach nicht so entschieden auf seiten des Bischofs gestanden.

1 Lebensdaten GATZ, Bischöfe 1990, 723–726 (JOACHIM KÖHLER). – Paul KOPF, Joannes Baptista Sproll, Leben und Wirken. Zum 50. Jahrestag der Vertreibung des Rottenburger Bischofs am 24. August 1938, Sigmaringen 1988.

2 1857 von Vikar David Fuchs (1825–1885) gegründetes Franziskanerinnenkloster, an dessen Sitz neben dem Mutterhaus Heimsonderschulen für blinde, sehbehinderte und hörgeschädigte Kinder und Jugendliche, desgleichen beeindruckende Werkstätten für die Bewohner und eine ansehnliche Landwirtschaft untergebracht sind.

3 GATZ, Bischöfe 1990, 258–260 (Erwin GATZ). – Bruno SCHWALBACH, Erzbischof Conrad Gröber, Karlsruhe 1989. – Paul KOPF, Der Blutfreitag in Weingarten, Zeugnis in Bedrängnis und Not. 1933–1949, 51–59, Ulm 1990. – DERS., Der Blutfreitag 1937 in Weingarten mit Festpredigt von Erzbischof Conrad Gröber, in: FDA 110, 1990, 409–425.

4 Georg Pfaff (1887–1966), VERZEICHNIS 1984, 174. – Pfaff fertigte über die Vorgänge einen Bericht an. Dieser ist veröffentlicht in: Paul KOPF und Max MILLER, Die Vertreibung von Bischof Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945 (VKZG A 13), Mainz 1971, 233–237.

5 KOPF/MILLER, Vertreibung (wie Anm. 4), 249.

6 Ebd., 247 Anm. 2.

7 BUNDESARCHIV POTSDAM, RJM IIIg, 18, 1878/38, Bl. 3.

Die Suche nach den Quellen

Die Suche nach Quellen zu den Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Nationalsozialismus, vor allem um Joannes Baptista Sproll, blieben in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik zunächst ohne Ergebnis (1967). Die nach Beratung durch das Bundesarchiv Koblenz 1988 vorgebrachte Bitte um Benutzung von Archivalien des Zentralen Staatsarchivs in Potsdam wurde zwar beantwortet, Akten wurden jedoch nicht ermittelt⁸. Eine erneute Anfrage an das nunmehrige Bundesarchiv in Potsdam (15. Dezember 1993) endete mit einem erfreulichen Ergebnis. Im Zwischenarchiv Dahlwitz-Hoppegarten konnte in den Restbeständen des Reichsjustizministeriums die Akte RJM III g 18 1878/38 ermittelt werden. Sie betrifft die Vorgänge in Heiligenbronn am 8. und 9. August 1938. Das Kernstück ist die auszugsweise maschinenschriftliche Abschrift eines Berichts der Außendienststelle Oberndorf der Geheimen Staatspolizei vom 11. August 1938 an die Gestapo Stuttgart, die dem Oberstaatsanwalt beim Landgericht Rottweil am 12. August als Mehrfertigung übersandt wurde. Dieser sandte das Schreiben am 15. August dem Generalstaatsanwalt in Stuttgart mit dem Bemerken, nach Abschluß der Ermittlungen durch die Gestapo wieder zu berichten⁹. Am Ende dieses Schreibens gibt der Oberstaatsanwalt die Stimmungslage in seinem Bezirk wieder: »Das Bekanntwerden der vor kurzem in Rottenburg stattgefundenen großen Kundgebung gegen Bischof Dr. Sproll hat, wie ich vertraulichen mündlichen Beamtenberichten entnehme, in den stark katholischen Teilen meines Amtsbezirks eine große Erregung hervorgerufen, welche, durch entstellte und aufgebauschte Nachrichten über die Rottenburger Vorkommnisse, aber auch anscheinend durch Wichtigtuerei von Kundgebungsteilnehmern genährt, immer noch anhält«¹⁰.

Bereits am 16. August wurde mit dem Vermerk »eilt« der Bericht dem Reichsjustizminister in Berlin übersandt¹¹, wobei der Generalstaatsanwalt auf seinen Bericht vom 9. August 1938 Nr. 12 II 1/12 über die Vorkommnisse in Rottenburg Bezug nimmt. Denselben Behördengang ging dann ein Abschlußschreiben des Oberstaatsanwalts in Rottweil mit Datum vom 31. August 1938 mit der Mitteilung der Einstellung des Verfahrens.

Der Bericht vom 9. August über die Vorkommnisse in Rottenburg, auf den der Generalstaatsanwalt in seiner Randnotiz vom 16. August Bezug nimmt, konnte nicht ermittelt werden¹². In den Restbeständen der Akten des Reichskirchenministeriums im Bestand Potsdam des Bundesarchivs konnten unter der Signatur 51.01 RKM Bd. 22162 und 22164 weitere Quellen zu Vorgängen von 1935 bis 1937 ermittelt werden. Sie betreffen Beschwerden des Bischofs gegen beleidigende Veröffentlichungen in der nationalsozialistischen Presse.

8 Schreiben der Staatlichen Archivverwaltung der Deutschen Demokratischen Republik Potsdam vom 18. Oktober 1988.

9 RJM IIIg, 18, 1878/38, Bericht des Oberstaatsanwalts beim Landgericht Rottweil, Bl. 2.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd. Unter dem Aktenzeichen Nr. 12 II 1/12 wurde der Fall Sproll beim Generalstaatsanwalt in Stuttgart geführt. Vgl. dazu KOPF/MILLER, Dok 84a, 321; 85b, 322; 85c, 323. Im Aktenbestand des Bundesarchivs Potsdam RJM III g 18 konnten die in Dok. 85a und 85c erwähnten Dokumente nicht ermittelt werden. Der erhaltene Restbestand über Bischof Sproll beträgt dort nur 23 Blatt.

Bericht der Gestapo Oberndorf vom 11. August 1938¹³

Auszug für den Reichsminister der Justiz

Am 6. 8. 1938 wurde der Außendienststelle bekannt, daß sich Bischof Dr. Sroll aus Rottenburg im Kloster Heiligenbronn vorübergehend aufhalte. Da durch die Tatsache der Nichtteilnahme des Bischofs Sroll an der Wahl vom 10. 4. 38 in letzter Zeit in Rottenburg verschiedentlich Unwillensäußerungen und Demonstrationen gegen ihn in Rottenburg vorgekommen sind, wurde der Angelegenheit seines Aufenthalts im Kloster Heiligenbronn besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Es schien jedoch, als ob seine Anwesenheit in Heiligenbronn von der Öffentlichkeit stillschweigend übergangen werde. Jedenfalls hat sich eine Beunruhigung bis zum 8. 8. in keiner Weise gezeigt.

Am 9. 8. 1938 um 22.15 Uhr wurde dem Unterzeichneten¹⁴ von der Gendarmerie Abteilung Oberndorf fernmündlich berichtet, daß vom Kloster Heiligenbronn ein Anruf gekommen sei, nachdem das Kloster von außen her von irgendwelchen Personen bedrängt werde, was zweifellos mit dem Aufenthalt des Bischofs daselbst zusammenhänge. Ich gab der Gendarmerie die Anweisung, in der Sache von sich aus nichts zu unternehmen, da ich selbst die Angelegenheit übernehmen würde. Schon wenige Minuten nach dieser Mitteilung, gegen 23.30 Uhr, erschien vor meiner Wohnung ein Angehöriger des SD (Sicherheitsdienst) mit dem Kraftwagen der Kreisleitung Rottweil, um mich über die Vorgänge in Kenntnis zu setzen und mein Eingreifen zu veranlassen. Dabei wurde mir berichtet, daß der zuständige Ortsgruppenleiter eine Anzahl politischer Leiter und SA-Angehöriger zur Beobachtung der Vorgänge im Kloster anlässlich des Aufenthalts des Bischofs eingesetzt habe und diese von Einwohnern Heiligenbronns belästigt worden seien, wie auch wahrgenommen worden sei, daß eine Anzahl Einwohner der Umgebung Heiligenbronns von einem gewissen Anton Moser¹⁵ im Kloster zusammengezogen worden seien, was offenbar als Maßnahme gegen die eingesetzten politischen Leiter geschehen sei.

Mit dem Kraftwagen der Kreisleitung Rottweil begab ich mich sofort um 23.30 Uhr nach Heiligenbronn, wo ich den Kreisgeschäftsführer der NSDAP Rottweil, St., auf der Straße etwa 100 Meter vom Kloster entfernt mit einer Anzahl politischer Leiter und SA-Angehöriger aus der Gemeinde Sulgen und von Schramberg antraf. St. erklärte mir, es sei ihm berichtet worden, daß Anzeichen dafür vorhanden seien, daß seitens der von dem genannten Moser

13 Da die Akten der Gestapo nicht erhalten sind, wird im folgenden die auszugsweise Abschrift des Berichts wiedergegeben, wie ihn der Generalstaatsanwalt an den Reichsminister der Justiz in Berlin weitergeleitet hat. Sie beträgt 20 Seiten. Reichsminister der Justiz war von 1932 bis zu seinem Tod 1941 Franz Gürtner, ab 1922 bayrischer Justizminister. »Als Mitglied der deutschnationalen Bayerischen Mittelpartei empfand Gürtner Sympathien für Rechtsextremisten wie Hitler und achtete während des Münchener Volksgerichtsprozesses von 1924 darauf, daß die Justiz für eine hitlerfreundliche Atmosphäre sorgte« (Robert WISTRICH, Wer war wer im Dritten Reich?, ein biographisches Lexikon, Frankfurt 1993, 134).

14 Verfasser des Berichts ist Kriminalbezirkssekretär Z. Mit Rücksicht auf den Personenschutz und meine Erklärung vom 30. März 1994 gegenüber dem Bundesarchiv über Persönlichkeitsrechte werden im folgenden die Namen der genannten Nationalsozialisten oder Gestapobeamten nur mit dem Anfangsbuchstaben wiedergegeben, da noch Angehörige derselben im Raum Rottweil-Oberndorf leben dürften. Bei den ausgeschriebenen Namen aus Heiligenbronn und dem nahegelegenen Weiler Brambach, handelte es sich zumeist um dem Kloster sehr verbundene Familien, bzw. Personen, wie mir die Chronistin desselben am 19. August 1994 bestätigt hat. Einige der aufgeführten Personen sind noch am Leben. Es bestand und besteht ein sehr enges Verhältnis zwischen Einwohnern und Kloster.

15 Anton Moser, geb. 1915 in Heiligenbronn, 53 Jahre Angestellter des Klosters, Maurer und zu jeder sonstigen Arbeit bereit, so daß im Kloster das geflügelte Wort galt: »Nicht verzagen, Moser fragen«, gest. 31. August 1987 (Information von Sch. Maria, Kloster Heiligenbronn, am 15. August 1994).

zusammengezogenen Einwohner von Heiligenbronn und Umgebung, die sich im Kloster befinden müßten, ein Vorgehen gegen die eingesetzten politischen Leiter usw. zu befürchten sei, weshalb er in Anbetracht der Überzahl der ersteren noch weitere politische Leiter aus Schramberg herbeigeht habe, um einer Niederlage vorzubeugen, umsomehr als den Heiligenbronnern im Kloster allerlei zur Waffe taugliche Geräte zur Verfügung stünden, wogegen die politischen Leiter völlig unbewaffnet seien. Es sei festgestellt, daß Moser etwa um 20 Uhr das gleichen Abends in Heiligenbronn in die Häuser der Katholiken gegangen sei und dies nur zum Zusammenrufen der Einwohner zur Sammlung im Kloster zwecks Abwehr erfolgt sein könne. Es seien auch einige kleinere Trupps wahrgenommen worden, die sich um das Kloster herum und in demselben bewegt hätten. Außerdem sei es auch zwischen Moser und einem SA-Mann zu einer Handgreiflichkeit gekommen. Kreisgeschäftsführer St. wies darauf hin, daß unter den politischen Leitern eine bis zur Siedehitze gesteigerte Verbitterung gegen Moser vorliege und zu befürchten sei, daß eine Zurückhaltung der Leute, in dem Bestreben, Moser und seinen Anhang aus dem Kloster herauszuholen, kaum mehr möglich sei. Er selbst habe den Befehl gegeben, keinerlei Gewaltmaßnahmen anzuwenden.

Meine weiteren folgenden Feststellungen gingen dahin, daß das Kloster ringsum von einer Kette von etwa 50 politischen Leitern und SA-Angehörigen, darunter dem zuständigen Ortsgruppenleiter, Bürgermeister R. von Sulgen, umstellt war, von denen einzelne Leute Stecken und Prügel in den Händen hatten. Ich erteilte dem Kreisgeschäftsführer St. sofort die Auflage, die auch dem Ortsgruppenleiter R. verpflichtend mitgeteilt wurde, jede Gewaltmaßnahme unter allen Umständen zu unterlassen und auf meinen Abruf alsbald die Umgebung des Klosters zu verlassen. Dies wurde mir zugesagt. Ich selbst begab mich mit dem SD-Angehörigen H. K. aus Rottweil, den ich zu meiner Unterstützung mitnahm, in das Kloster, wo ich im Klostergebäude den Prior¹⁶ des Klosters, die Oberschwester und wohl sämtliche Schwestern in den Gängen versammelt antraf. Prior Pfaff erklärte mir, der Bischof sei nicht mehr im Kloster anwesend, sondern habe dies am Abend des 9. 8. 1938 mit Rücksicht auf die Vorgänge verlassen¹⁷. Die Anwesenheit anderer Personen als derjenigen, die zum Kloster selbst gehören, bestritt Prior Pfaff und erklärte hierzu, daß er weder irgendwie Kenntnis davon bekommen habe, daß sonstige Personen etwa zum Schutze des Kloster absichtlich herangerufen worden seien oder sich selbst dazu eingefunden hätten. Er habe im Laufe des Abends wiederholt selbst wahrgenommen, daß Schmährufe gegen den Bischof aus den Reihen der das Kloster umstehenden Personen, von denen ihm bekannt sei, daß es sich um in Zivil befindliche SA-Angehörige der Umgebung handle, ausgestoßen worden seien, und daß ferner an allen nur erreichbaren Türen heftig geklinkt und gegen Türen und Fenster geklopft worden sei. Die Insassen des Klosters, darunter besonders auch die im Kloster untergebrachten Blinden, seien sehr beunruhigt. Alle Klosterinsassen befürchteten schon seit etwa zwei Stunden einen Angriff auf das Kloster und eine Mißhandlung der Klosterinsassen. Er selbst habe an die Klosterinsassen, besonders an das Gesinde, die strengste Anweisung herausgegeben, jede Herausforderung zu unterlassen. Prior Pfaff und die Klosteroberin erklärten auf wiederholte eindringliche Befragung und auf den besonders eindringlichen Hinweis darauf, daß unabsehbare Weiterungen entstehen könnten, wenn das Gegenteil der Fall sei und sie ihre Informationen nicht tatsächlich zutreffend machen würden, es seien im Kloster niemals irgendwelche Personen zusammengezogen worden oder zusammengekommen, soweit die Wahrnehmung oder das Wissen der befragten Personen reiche. Unter Begleitung des Priors Pfaff machte ich mit K. sodann einen Rundgang um das Kloster und durch einen Teil der Gebäude, wobei in der Tat keine Person gesehen werden konnte, die nicht zum Kloster

16 Gemeint ist der Superior.

17 Über die näheren Umstände KOPF, Leben und Wirken (wie Anm. 1), 176.

gehört. Naturgemäß konnte eine genaue Durchsuchung des ganzen Klosters nicht erfolgen, da dazu die Zeit fehlte und eine solche Durchsuchung auch unzweckmäßig blieb. Einigen bei diesem Rundgang begegneten Personen, die an der Umsperrung beteiligt waren und Prügel oder Stecken in den Händen hatten, die sie auch trotz Ansichtigwerdens des in der geistlichen Kleidung sich befindlichen Priors in den Händen behielten, gab ich den Befehl, ihre Prügel sofort wegzulegen, dem sie auch ohne weiteres nachkamen. Dem Prior habe ich die Erklärung abgegeben, daß er für die Beruhigung der Klosterinsassen sorgen könne und habe dann die Zurückziehung der umsperrenden Personen durch Kreisgeschäftsführer St. veranlaßt. Etwa um 0 Uhr 30 am 10. 8. 1938 war die Umgebung des Klosters restlos geräumt. Auf dem Rathaus in Sulgen wurde anschließend der Oberknecht des Klosters Benedikt Hölz¹⁸ vernommen, der angab:

»Am Montag, den 8. 8. 1938, nach Eintritt der Dunkelheit wurde eine Beunruhigung der Klosterinsassen bemerkbar, weil sich um das Kloster herum und teilweise auch innerhalb der Umzäunung Personen gezeigt hatten, die nicht zum Kloster gehören und weil im Hinblick auf die Anwesenheit des Bischofs angenommen wurde, daß Gewaltmaßnahmen gegen diesen und damit gegen das Kloster und seine Bewohner beabsichtigt seien. Es erfolgte dann aber eine solche Gewaltmaßnahme nicht. Am vergangenen Abend, dem 9. 8. 38, sagte der ganz in der Nähe des Klosters wohnende Anton Moser, es war etwa um 21.15 Uhr, er befürchte, daß etwa 50 Mann kommen würden, die Krach um das Kloster machen wollten. Moser setzte hinzu: »Das wollen wir aber schon sehen, wenn die rein wollen.« Ich stand bei dieser Gelegenheit vor dem Exerzitenhaus des Klosters, während Moser sich auf dem Weg aufhielt. Es handelt sich hier um einen Weg, der von jedermann begangen werden kann, obwohl er durch das Klostergelände hindurchführt. Moser war dabei allein. Andere Personen habe er weder bei dieser noch bei einer andern Gelegenheit im Kloster gesehen. Ich habe nicht bemerkt, daß Einwohner von Heiligenbronn ins Kloster hereingekommen sind oder im Verein mit Moser sich um dasselbe herum aufgehalten haben, um vielleicht eine Abwehrleistung gegen Angriffe einzunehmen.«

Kreisgeschäftsführer St. gab mir zur Sache an und ergänzte diese Angaben noch durch einen Bericht vom 10. 8. 1938:

»Um dem SD-Angehörigen K. die Möglichkeit zu geben, pflichtgemäß beobachten zu können, habe ich diesen am 9. 8. 1938 mit dem Kraftwagen nach Heiligenbronn geführt, wo wir etwa um 20.45 Uhr ankamen. In der Nähe des Klosters stieß ich dann auf Ortsgruppenleiter R. in Sulgen, der mir berichtete, er habe am 8. 8. 1938 etwa sechs politische Leiter in der Nähe des Klosters aufgestellt, um beobachten zu lassen, welche Bewandnis es mit dem Aufenthalt des Bischofs im Kloster habe und ob etwa Kundgebungen für den Bischof darin stattfinden. Diese politischen Leiter, die sich am Eingang des Klosters aufgestellt hatten, wurden von Heiligenbronner Einwohnern provoziert. Er habe deshalb am 9. 8. 38 einige Mann mehr mitgenommen, um allen Eventualfällen begegnen zu können und der Beobachtungsaufgabe gerecht zu werden. Dabei habe er aber größere Ansammlungen vor dem Kloster festgestellt und außerdem auch gesehen, wie einige Trupps Heiligenbronner Einwohner dem hinteren Weg des Klosters zugegangen seien. Ferner sei ihm berichtet worden, daß der Maurer Moser im Ort Leute alarmiert habe. Auf meine Frage nach dem Stärkeverhältnis antwortete mir Ortsgruppenleiter R., die anwesenden politischen Leiter seien weit in der Minderzahl und hätten außerdem keinerlei Gegenstände, die sie bei einem etwaigen Angriff zur Abwehr

18 Benedikt Hölz, geb. 2. Februar 1891 in Eglingen, Kreis Münsingen, gest. 18. März 1952. »Im Februar 1952 hatte er das 30jährige Jubiläum seiner Tätigkeit im Kloster als Verwalter gefeiert. Am 22. Februar war er, als er Schnee vom Dach entfernen wollte, durch eine plötzlich abstürzende Lawine verunglückt, hatte drei Rippen gebrochen, die Lunge verletzt« (Information Schw. Maria vom 15. August 1994).

benützen könnten, wohingegen den anderen allerlei waffenmäßige Gegenstände aus dem Kloster zur Verfügung ständen. Auf die Bitte des Ortsgruppenleiters R. habe ich im Hinblick auf die Berichte dann weitere politische Leiter aus Sulgen und Schramberg in einer Gesamtzahl von 20–30 Mann heranholen lassen. Es dürften dann auch von selbst noch einige hinzugekommen sein. Auf meinem Weg von der Hauptstraße zum Kloster begegneten mir selbst etwa vier Personen, offenbar Heiligenbronner Einwohner, die sich einzeln dem Kloster zu bewegten. Eine dieser Personen machte mir gegenüber die Bemerkung: »So, auch Kurgast.« Ich antwortete ihm, daß dies ihn nichts angehe, worauf er mir als Antwort gab: »Das wollen wir dann sehen.« Als später der Beamte der Geheimen Staatspolizei festgestellt hatte, daß im Kloster keine größere Ansammlung klosterfremder Personen vorhanden war, habe ich sofort, obwohl der besagte Moser bis dahin noch nicht angetroffen worden war, die Räumung der Umgebung des Klosters veranlaßt, die innerhalb weniger Minuten auch vollzogen war.

Ich stellte fest, daß die Maßnahmen weder gegen den Bischof noch gegen das Kloster, noch gegen die katholische Kirche, noch gegen irgendeinen Insassen des Klosters gerichtet war. Sie wurden erst auf das provokatorische Verhalten der sich zusammengerotteten Elemente veranlaßt und dienten dem Schutz der von Ortsgruppenleiter R. beauftragten politischen Leiter. Ich habe stets auf strengste Disziplin hingewiesen und zur Bedingung gemacht, daß erst dann Gewalt angewendet werden dürfe, wenn einer der unsrigen angegriffen werde. Es ist ja auch weiterhin festzustellen, daß keinem Klosterinsassen ein Haar gekrümmt wurde und daß auch Kundgebungen gegen den Bischof unterblieben sind. Alle politischen Leiter waren sich im klaren darüber, daß die eingeleiteten Maßnahmen nicht dem Bischof, sondern den Provokateuren galten.«

Ortsgruppenleiter und Bürgermeister R. in Sulgen gab zur Sache an: »Am Montag, den 8. 8. 1938, habe ich erfahren, daß sich der Nichtwähler Bischof Sproll in Heiligenbronn befinde. Ich habe hiervon dann die Kreisleitung verständigt. Zur Nachprüfung habe ich telefonisch im Kloster angefragt, wobei ich erfuhr, daß sich Bischof Sproll bereits seit 5. 8. 1938 im Kloster befinde und dies zur Stunde noch der Fall sei. Ich erteilte dann an einige politische Leiter in Stärke von etwa acht Mann den Auftrag, das Kloster zu beobachten, da ich befürchtete, daß von der katholischen Aktion¹⁹ irgendwelche Treuekundgebungen für ihren Nichtwähler Sproll unternommen würden, zumal am Tage zuvor von Mitgliedern der katholischen Aktion meinem Blockleiter Parteigenossen Sp. gesagt worden war, sie würden nun erst recht wieder zu ihrem Bischof halten. Den Kreisleiter und über diesen die Gauleitung habe ich von meinen Überwachungsmaßnahmen in Kenntnis gesetzt. Wegen einer Feuerwehrangelegenheit hatte ich am Nachmittag des 8. 8. 1938 im Kloster zu tun, wobei ich auch den Superior des Klosters sprach, der mir erklärte, der Nichtwähler Sproll sei sein Gast, er möchte mich noch ersuchen, dafür zu sorgen, daß nichts gegen den Bischof unternommen werde. Ich erwiderte ihm, daß dies einzig und allein vom Verhalten des Bischofs abhänge. Während meiner Anwesenheit im Kloster und meiner Rückfahrt beobachtete ich, wie eine ganze Anzahl Pfarrer im Kloster und auf den Wegen sich ergingen²⁰. Unter anderem mußte ich auch die Wahrnehmung machen, wie ein Kaplan aus Schramberg einem Mitglied der katholischen Aktion ein Schriftstück übergeben wollte, es aber zurückbehielt, als er mich erblickte. Ich verdoppelte deshalb am Abend meine Beobachter auf etwa 15 Mann für den Abend. Dieselben kamen gegen 23 Uhr zurück. Der Führer, SA-Oberscharführer Sch., berichtete mir, sie seien andauernd belästigt und bedroht worden. Dies meldete ich dann der Kreisleitung und erwähnte, daß ich für den folgenden Abend mindestens 20 Mann als Beobachter ausschicken werde, um den Provokateuren erforderlichenfalls eine gründliche Abfuhr erteilen zu können,

19 Der Begriff »Katholische Aktion« wird hier sehr undifferenziert und unscharf verwendet.

20 Teilnehmer am Exerzitienkurs, für den sich Bischof Sproll angemeldet hatte.

wobei ich gleichzeitig von der Annahme ausging, daß die katholische Aktion ebenfalls verstärkt antreten werde. Wir machten uns auch am 9. 8. 1938 gegen 20.30 Uhr auf den Weg, um die Bewachung des Klosters wieder fortzusetzen und die Beobachter des Tages abzulösen. Bei meiner Ankunft mußte ich die Feststellung machen, daß um und innerhalb des Klosters es sehr rege war. Um das Kloster herum standen Männer in Gruppen beieinander. Als ich vereinzelt fragte, meldete mir der Volksgenosse E. G. und der Parteigenosse K., daß der Maurer Anton Moser in Heiligenbronn von Haus zu Haus gegangen sei und die Bauern alarmiert habe. Ich nahm auch die Anwesenheit von an die 2 km vom Kloster entfernt wohnenden Einwohnern Heiligenbronn und des Weilers Brambach, Gemeinde Aichhalden, wahr. Ich stellte einige dieser Personen zur Rede, was sie eigentlich um diese Zeit hier wollten, wobei sie mir antworteten, sie könnten doch spazieren laufen, wo sie wollten. Etwa um 21.15 Uhr kam Kreisgeschäftsführer St. mit dem Parteigenossen K. bei uns an. Ich schilderte diesem den Sachverhalt. Parteigenosse St. überzeugte sich von der Lage und davon, daß wir bei eventuellen Zwistigkeiten unterliegen würden, worauf St. mir den Auftrag gab, nichts zu unternehmen, er selbst aber weitere politische Leiter und SA-Männer von Schramberg zur Verstärkung herbeizuholen bereit war. In der Zwischenzeit begaben sich die uns gegnerisch gesinnten Personen auf die hintere Seite des Klosters, offenbar, um im Innern des Klosters gegen uns Aufstellung zu nehmen. Später haben wir von ihnen nichts mehr wahrgenommen. Sie dürften im Hinblick auf unsere Verstärkung im Innern des Klosters verschwunden sein. Die Erregung unter meinen Leuten gegen Moser, der als Aufwiegler gegen uns erkannt worden ist, wuchs so stark, daß ich alle Hände voll zu tun hatte, um sie von Angriffen auf das Kloster in der Absicht, den Moser herauszuholen, abzuhalten.«

Unter den gegebenen Verhältnissen erschien es zwingend notwendig, den Moser zu seinem eigenen Schutz vorläufig festzunehmen. Er konnte in der Nacht in seiner Wohnung nicht angetroffen werden. Im Kloster selbst bei dem besagten Rundgang konnte er ebenfalls nicht angetroffen werden. Er wurde am 10. 8. 1938, 7 Uhr, in meinem Auftrag von dem Kriminalangestellten D. in Heiligenbronn in der Klosterkirche, wo er als Maurer eine Arbeit auszuführen hatte, vorläufig festgenommen und nach Oberndorf verbracht. Die vorläufige Festnahme stützt sich nicht nur auf die eigene Gefährdung des Moser, sondern auch darauf, als durch die Zeugenangaben dargestellt ist, daß er als Aufwiegler hervorgetreten ist.

Am Vormittag des 10. 8. 1938 wurden durch den Unterzeichneten in Heiligenbronn weitere Feststellungen getroffen²¹.

Zu den Angaben des Priors Pfaff wurde durch Augenschein festgestellt, daß im 2. Stock des Exerzitienhauses eine Fensterflügelscheibe des Zimmers Nr. 30 offenbar mit einem Steinwurf zertrümmert worden war und daß ferner ein Fenster des Hausganges im selben Stock des gleichen Gebäudes durch einen weiteren Steinwurf zertrümmert ist. Auch weist die Glasdachscheibe über dem Eingang zu diesem Gebäude einen frischen Sprung auf, neben einem Sprung, der nach der Färbung schon länger vorhanden sein muß. Die beiden obengenannten Fensterflügelscheiben sind durchlöchert und gesprungen. Es müssen größere Steine dazu verwendet worden sein. Ein Erdgeschoßfenster des etwa 40 Meter in diesem Exerzitienhaus entfernten Klosterkrankenhauses weist ebenfalls eine kleine zentral zusammengedrückte Zersplitterung frischer Art, wie von einem Wurf mit einem leichten Stein herrührend, auf. Seitens der Krankenhausschwester wird behauptet, den Steinwurf etwa gegen 22.30 Uhr gehört zu haben. Das Fenster ist dem rückseitigen Umfassungsweg des Klosters zugewendet, das Gebäude jedoch gegen den Weg durch eine Zaunumfassung abgegrenzt.

21 Es folgt hier das Protokoll über die Vernehmung des Superiors Georg Pfaff. Es stimmt im wesentlichen überein mit dem Dokument 57c bei KOPF/MILLER, Vertreibung (wie Anm. 4), 233–234.

An seiner Arbeitsstelle in Schramberg wurde am 10. 8. 1938 der von Ortsgruppenleiter R. erwähnte politische Leiter B. Sch. gehört, der angab: »Ich erhielt am 8. 8. 1938 die Führung der zur Beobachtung der Vorgänge im Kloster von Ortsgruppenleiter R. abgeordneten sechs Mann.

Die uns gestellte Aufgabe war, die Vorgänge im Kloster über etwaige Veranstaltungen durch oder für den Bischof zu beobachten. Irgendwelche Maßnahmen waren uns untersagt. Während unserer Überwachungstätigkeit am 8. 8. 1938 hörte ich, wie ein Mann aus dem Kreis der Klosterangehörigen zu dem uns zugeteilten SA-Mann Sch. sagte, er solle fortgehen, er schleppe bloß die Maul- und Klauenseuche in das Kloster ein. Sch. weilte bei dieser Gelegenheit innerhalb der Klosterumfassung mit einem anderen unserer Leute in der Nähe des Hauptportals auf einer Bank. Sch. und sein Begleiter kamen dann auch aus dem Klosteranwesen wieder zu uns heraus. Außerdem habe ich an diesem Abend wahrgenommen, wie sich einige Pfarrer sehr interessiert die Kraftwagenkennzeichen der Kraftwagen, mit denen wir herangekommen waren und die vor dem gegenüber dem Klostereingang befindlichen Gasthof zum »Adler« aufgestellt waren, ansahen. Etwa um 22.15 Uhr gaben wir die weiteren Beobachtungen auf. Ich ging dann vom Kloster aus die Straße nach der Hauptstraße zu und bemerkte dabei, wie etwa 10 Personen aus der Richtung der Gastwirtschaft zum »Adler« auf das Klosterportal zuzogen, woselbst etwa drei Personen sich abzweigten und ins Kloster gingen, während die übrigen an mir vorbei in Richtung zur Hauptstraße gingen. Da ich mich bemühte, ungesehen zu bleiben, um die Betreffenden an mir vorbeizulassen, hörte ich, wie unter denselben gesprochen wurde: »Da sollte man die Feuerwehr mit der Motorspritze und dem Strahlrohr nehmen.« Dies war ganz offensichtlich auf uns angewandt. Als die Betreffenden mich dann doch wahrnahmen, sprachen sie vom Wetter. Diese Wahrnehmungen berichtete ich sodann dem Ortsgruppenleiter R. und machte ihn darauf aufmerksam, daß von diesen Personen am folgenden Abend mit irgendwelchen Maßnahmen gegen uns gerechnet werden müsse.

Am 9. 8. 1938 kam ich erst kurz vor 21 Uhr zu der Überwachungstätigkeit hinzu, als alles schon eingestellt war. Ich begegnete kurze Zeit später auf dem hinteren Umfassungsweg, an der Stelle, an der der Fußweg aus der Ortschaft Heiligenbronn in den Umfassungsweg einmündet, mehreren Personen, darunter einem gewissen Schmid von Heiligenbronn, der mich kennt. Wir musterten uns gegenseitig ziemlich scharf. Die betreffenden Personen gingen in Richtung der Ortschaft.

Nach den Bekundungen einiger Personen aus dem Kreise der Politischen Leiterschaft soll Moser am Abend des 9. 8. 1938 beobachtet worden sein, wie er in Heiligenbronn in verschiedene Häuser gegangen ist, welcher Vorgang zeitlich unmittelbar vor den Vorgängen in und vor dem Kloster gelegen war. Die Zeugen glaubten, mit Sicherheit darauf schließen zu müssen, daß Moser überall versucht hat, die Leute, soweit er annehmen konnte, sie würden für den Bischof eintreten, aufzuwiegeln und sie zum Erscheinen in dem Kloster und um dasselbe zu veranlassen. Moser selbst bemerkte, nach seiner vorläufigen Festnahme hierzu befragt, er sei in Heiligenbronn ständiger Vertreter des erkrankten Feuerwehrkommandanten und habe an diesem Abend die Feuerwehrangehörigen zu einer Feuerwehrübung auf den kommenden Sonntag eingeladen. Dieses Vorbringen ist ohne weiteres als unglaublich zurückzuweisen, weil Moser, der in der Tat an beiden Abenden überall zu finden gewesen ist, wo er glaubte, daß ein Eingreifen möglich sei, dabei eine immerhin bemerkenswerte Aktivität entwickelte und aus Furcht vor körperlichen Maßnahmen gegen ihn auch in der Nacht nicht nach Hause gegangen ist. Außerdem hätte er die Zeit zu dieser Einladung nicht gerade auf den betreffenden Abend gelegt. Aus dem Verhalten des Moser ergibt sich deutlich, daß sein Besuch in den Häusern der Angelegenheit um das Kloster und den Bischof galt. Es wurde bei den sachbezüglichen Erhebungen festgestellt, daß Moser bei seinem Besuch in den Häusern am

Dienstagabend, den 9. 8. 1938, auch in das Haus des Ortsbauernführers R. in Heiligenbronn gekommen ist, es sehr eilig hatte und nach dem abwesenden R. fragte.«

Anton Moser gab bei seiner heutigen Vernehmung an: »Mein Vater betreibt ein Maurergeschäft. Er arbeitet z. Zt. mit etwa 10 unserer Arbeiter an der Siedlung in Sulgen. Ich selbst arbeite seit Anfang Juni 1938 teils mit einem, teils mit bis zu vier Gehilfen im Kloster, da wir die umfangreichen und zahlreichen Maurerarbeiten im Kloster laufend übertragen bekommen. Unser jetziger Auftrag besteht in der Renovierung der sogenannten Gnadenkapelle²², einem Anbau der Kirche. Auf diese Weise und auch wegen der unmittelbaren Nachbarschaft zwischen meinem Elternhaus und dem Kloster komme ich sehr oft, fast alltäglich in das Kloster.

Am Montag, den 8. 8. 1938, als ich kurz vor 7 Uhr von meiner Arbeit aus der Kapelle kam und dem Klosterportal, d. h. dem Zauntor des Klosters zuing, fielen mir zwei junge Männer auf, die innerhalb des Anwesens auf einer Bank saßen und die ich beide kannte als den SA-Mann H. aus Sulgen und den politischen Leiter B. aus Sulgen. Mir fiel auf, daß diese beiden unentwegt nach der Kirche schauten. Ich nahm einen Augenblick bei den beiden Platz und fragte sie, was sie hier unten tun würden. Sie gaben mir zur Antwort, wenn sonst was los sei, frage man auch nicht. Die Anwesenheit Auswärtiger, insbesondere von den benachbarten Ortschaften, innerhalb des Klosters um diese Tageszeit ist in der Tat etwas ganz Seltenes und Auffallendes. Als ich mich dann entfernte, kam ein Klosterinsasse namens Achim, Sohn eines Oberstleutnants, der sich seit längerer Zeit erholungshalber im Kloster aufhält, zu mir her und bemerkte, er glaube, daß in bezug auf den Bischof heute abend etwas geplant sei und daß deshalb auch diese SA-Leute anwesend seien. Ich hielt mich dann auf dem Platz vor dem »Adler«, gegenüber dem Klostereingang einige Zeit auf. Die Klosterbediensteten Benedikt Hölz, Josef Huber, Alois Riedlinger, der Schweinefütterer Max, der Sattler des Klosters, dessen Name ich nicht weiß, ein z. Zt. beruflich im Kloster tätiger Zahnarzt, und Achim hielten sich daselbst bei mir auf²³. Es ergab sich von selbst, daß von der Anwesenheit der SA-Leute, vom Bischof und von den Vorgängen in Rottenburg gesprochen wurde. Es ist allgemein im Ort bekannt gewesen, daß der Bischof seit Freitag anwesend war. Irgendeine gottesdienstliche Handlung hat dieser jedoch nicht abgehalten. In einem Lichtbildervortrag an die Mütter aus Heiligenbronn hat der Kaplan Paul Welte²⁴, Ortspfarrer von Heiligenbronn, am Sonntag, den 7. 8. 1938, erzählt, daß in Rottenburg im Palais des Bischofs Sachschäden im Werte von 30 000,- RM verursacht worden seien durch die gegen den Bischof gerichteten Maßnahmen. Wir waren uns innerlich klar, daß ähnliche Maßnahmen nun aus der Anwesenheit des Bischofs auch durch das Kloster Heiligenbronn zu befürchten seien. Die Klosterbediensteten faßten in meiner Anwesenheit den Entschluß, sämtliche Eingänge abzuschließen,

22 Die Wallfahrt nach Heiligenbronn reicht bis ins 14. Jahrhundert zurück. Das Gnadenbild (Pieta) stammt von 1442 und wird in der Gnadenkapelle verehrt. Von den Ursprüngen der Wallfahrt zum »Heiligen Bronnen« trägt Ort und Kloster den Namen. Unter Vikar David Fuchs (wie Anm. 2) wurde auch die neue Kirche am Platz des alten Brunnens erbaut, die 1873 eingeweiht wurde und bis heute eine Gnadenstätte vor allem für das einfache Volk am Rande des Schwarzwaldes geblieben ist. Näheres zur Marienverehrung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart in: MARIENLEXIKON V, St. Ottilien 1993, 573–581 (Paul KOPF).

23 Die Landwirtschaft mit einer Nutzfläche von 95 ha, dazu 20 ha Wald, stand damals unter der Leitung einer Ökonomin. Ihr stand der Oberknecht als »Verwalter« bei. Zahlreiches Gesinde mußte für den landwirtschaftlichen Betrieb und im Winter für die Waldarbeiten angestellt werden, zumal dieselbe als Milch- und Schweinewirtschaft, vor allem für den Eigenbedarf der Einrichtungen betrieben wurde. In den letzten Jahren erfolgte durch den Rückgang der Zahl der Ordensschwestern (1993 134 Profößschwestern) eine rechtliche Neuordnung von Kongregation und Einrichtungen. Am 1. Juli 1993 ging auch die Landwirtschaft in die diözesane Stiftung Heiligenbronn über.

24 Paul Welte (1898–1985). VERZEICHNIS 1984, 1.

damit niemand hereinkönne und Schaden verursachen könne. Ich hieß solche Maßnahmen gut, da ich selbst dafür bin, daß keine Zerstörungen vorkommen sollten. Währenddessen kamen allmählich mehr Leute von der Hauptstraße her hinzu, die sich vor dem Kloster aufhielten, von denen ich einige als SA-Leute oder politische Leiter aus der Umgebung kannte. Ich trennte mich dann etwa um 20 Uhr von den Klosterbediensteten und begab mich in die Adlerwirtschaft; die Klosterbediensteten begaben sich in das Klosteranwesen, wo sie stehen blieben und die Vorgänge betrachteten. Im »Adler« trank ich etwas, wobei ich drei fremde Personen erblickte, die offenbar zu dem PKW mit dem Rottweiler Kennzeichen III M gehörten, der vor der Wirtschaft stand. Etwa um 20.15 Uhr ging ich vom »Adler« aus in die Gastwirtschaft »Schwarzwaldstube«. Obwohl ich öfters vom Geschäft aus in den »Adler« zu gehen pflege und manchmal auch anschließend in die »Schwarzwaldstube«, habe ich dies an diesem Abend neugierdehalber getan. Auch hier hielt ich mich nur etwa $\frac{1}{4}$ Stunde auf und begab mich dann zunächst nach Hause, wo ich mich umzog. Sodann ging ich zu dem Karl King, der in unserer Nähe wohnt und bei uns beschäftigt ist. Ihn machte ich darauf aufmerksam, daß am Kloster heute abend etwas los sein müsse. Ich habe bestimmt an ihn keine irgendwie geartete Aufforderung gerichtet. Von King aus bin ich dann wieder an den Klostereingang zu den daselbst immer noch anwesenden Klosterbediensteten gegangen, bei denen ich eine ziemliche Zeit stehen blieb. Aus welcher Veranlassung heraus weiß ich nicht, es mag Zufall oder Neugierde gewesen sein, kamen etwa um 23 Uhr zwei Brüder namens Pfundstein, Johannes Weißer, Anton Moosmann, Wendelin Fehrenbach, sämtlich in Brambach wohnhaft, sowie auch Karl King zu uns her. Die SA-Leute und politischen Leiter waren zu diesem Zeitpunkt nicht mehr anwesend, wie überhaupt nichts Außerordentliches mehr zu bemerken war. Die Brambacher bemerkten bei ihrem Weggang den Klosterbediensteten gegenüber, wenn am folgenden Abend wieder etwas los sein sollte, kämen sie wieder. Zu welchem Zweck sie kommen sollten, erwähnten sie nicht, doch lag es deutlich zutage, daß sie gewillt waren, erforderlichenfalls dem Kloster beizustehen. Dies lag auch in meiner Absicht.

Am Dienstag, den 9. 8. 1938, als ich um 19 Uhr wieder von der Arbeit nach Hause kam, war eben eine Fuhre Zement eingetroffen, die noch abgeladen werden mußte. Zu meiner Hilfe holte ich meine Nachbarn Egon Günther und Vinzenz Sohmer. Nachdem ich mich in der Folge zu Hause umgezogen hatte, begab ich mich in die »Schwarzwaldstube«. Etwa um 20.15 Uhr ging ich vor den »Adler«, wo ich die bereits genannten Klosterbediensteten antraf. Ich hörte von diesen, daß sie den Alois Riedlinger, Knecht, fortgeschickt hatten, um festzustellen, ob wieder Leute heranmarschierten. Riedlinger kam auf dem Fahrrad dann zurück und erzählte, es käme bereits eine größere Anzahl als gestern abend heran. Die Klosterbediensteten gingen dann ins Innere des Klosteranwesens, um, wie sie sagten, ihre Hunde zu holen. Ich selbst trank im »Adler« ein Glas Bier und ging dann zu Karl King und anschließend zu Engelbert Lehmann. Dem King wollte ich lediglich sagen, daß wieder etwas los sei, ohne ihn irgendwie zu einer Mitwirkung zu veranlassen. Er war noch mit Dreschen beschäftigt. Zu Lehmann bemerkte ich, daß wenn die Feuerwehr alarmiert werde, er zum Magazin, das im Kloster untergebracht ist, kommen solle. Unterwegs traf ich den Alois Günter, der angeblich aus irgendeinem mir nicht bekannten Grunde zu dem Ortsbauernführer R. wollte. Ich begleitete den Günter. Wir trafen R. nicht zu Hause an. Ich verließ dann den Günter wieder und begab mich zur öffentlichen Poststelle, die sich innerhalb des Klosteranwesens befindet. Hier traf ich die Klosterknechte Max, Riedlinger und Huber an, die einen Hund an der Leine bei sich führten. Mit diesen ging ich dann die durch das Klosteranwesen durchführende Straße in Richtung zur Wohnung des Superiors. Vor dem Zauntor zur Wohnung des Superiors stießen wir auf die drei anderen Klosterknechte, die ebenfalls einen Hund bei sich führten. Unter diesen befand sich auch der Oberknecht Benedikt Hölz. Dieser sagte uns, wobei er auf den gegenüber rechts der Straße befindlichen Heckenzaun deutete: »Da drinnen sitzt einer«.

Huber, der Max und Riedlinger bemerkten, sie gingen jetzt mit dem einen Hund durch die Umzäunung ins Innere des Klosteranwesens rechts, um den Eindringling zu suchen. Sie gingen dann auch durch die schmale daselbst vorhandene Eisenpforte hindurch unter Mitnahme des einen Hundes. Ich blieb bei dem Oberknecht Hölz jenseits der Straße stehen. In diesem Augenblick kam der mir bekannte SA-Mann A. Sch. über den Zaun rechts der Straße aus dem Klosteranwesen herausgesprungen, der einen Pfiff ausstieß und auf mich losging. Hölz mit dem andern Hund – eine Schwester war weder dabei noch bei einer anderen Gelegenheit zugegen – stand jenseits der Umzäunung der linken Straßenseite, ich selbst auf der Straße allein. Mit dem Ausruf: »Raus da«, schlug Sch. auf mich ein und traf mich am rechten Mundwinkel auf der Backe, sowie über die rechte Hand. Nach meinem Empfinden benützte er dabei einen Gegenstand, der nicht ganz hart wie etwa ein Stock war. Von dem Schlag auf die Backe wurde mir übel. Ich flüchtete deshalb ohne weiteres die Straße entlang bis in die Nähe der Stallgebäude und übersprang daselbst den Zaun. Sch. sprang mir nach bis an den Zaun. Ohne jemand zu treffen, überquerte ich den Hofraum und traf in der Nähe des Pferdestalls den Hölz, den Huber und den Riedlinger, sowie den Max mit den beiden Hunden.

Ich blutete am Mund. Die Klosterbediensteten erklärten mir, sie hätten vom Superior soeben den Auftrag erhalten, zu Bett zu gehen. Es dürfte dies etwa 22.30 Uhr gewesen sein. Ich beabsichtigte nun auch nach Hause zu gehen, scheute mich aber, dies durch den Haupteingang des Klosters zu tun, weshalb ich hinter der Kirche an den Zaun ging, der an dieser Stelle als Heckenzaun etwas dünn ist. Ich gewährte, daß ziemlich viele Personen auf und ab gingen. Es war somit unmöglich gemacht, das Anwesen zu verlassen. Durch eine erst vor wenigen Tagen von mir selbst angebrachte Fensteröffnung, in der noch kein Glas eingesetzt ist, kroch ich sodann in die Kapelle, wo ich bis gegen 4 Uhr verweilte. Erst zu dieser Zeit ging ich dann nach Hause. Ich bin stellvertretender Brandmeister in Heiligenbronn. Der Brandmeister Alois Günter ist seit längerer Zeit krank. In Anbetracht der zu befürchtenden Beschädigungen des Klosters hatte ich erwogen, mit Hilfe der Feuerwehr den Klostereingang abzusperren und den Eintritt zu verwehren. Dies habe ich auch im Kreise von Klosterangehörigen zum Ausdruck gebracht, worauf es der Superior erfuhr, der diese Anwendung der Feuerwehr unter allen Umständen verbot. Ich bin deshalb auch nicht mehr darauf zurückgekommen.

Ich erkläre mit absoluter Bestimmtheit, daß ich keine einzige Person zur Unterstützung des Klosters in dasselbe hereingeholt oder an eine solche das Ansinnen gestellt habe, ins Kloster zur Hilfeleistung zu kommen. Insbesondere war ich nicht zu diesem Zweck etwa in Brambach. Wie die Einwohner aus Brambach herangekommen sind, d. h. wie sie in Erscheinung getreten sind, habe ich bereits der Wahrheit gemäß in meiner Schilderung über die Vorgänge vom Montagabend aufgezeigt. Am Dienstag, den 9.8.38, habe ich von diesen Personen keine einzige gesehen. Wie mir drei derselben, die bei mir beschäftigt sind, am Mittwochmorgen bei der Arbeit erzählten, waren sie, also King, Moosmann und Fehrenbach, bei den Vorgängen vom Dienstagabend zugegen. Sie beschränkten sich, wie sie mir sagten, auf das Zuschauen. Trotzdem wurden sie, d. h. nur Moosmann und Fehrenbach auf dem Platz vor dem »Adler« geschlagen. Näheres darüber weiß ich nicht. Ich bleibe der Wahrheit entsprechend mit aller Bestimmtheit dabei, daß diese Personen nicht zum Erscheinen von mir veranlaßt worden sind, wie ich auch andere Personen nicht dazu veranlaßt habe. Ich sehe ein, daß ich die erhaltenen Schläge gewissermaßen deshalb zur Recht bekommen habe, weil ich mich in die Angelegenheit hineingemischt habe, ohne daß sie mich etwas anging. Ich hatte ja, wie ich zugeben muß, schließlich keine Veranlassung und genausowenig ein Recht, wie etwa andere Personen, mich um diese Tageszeit im Klosteranwesen und seinen Wegen aufzuhalten. Mehr oder weniger war ich bei meinem Handeln durch die Klosterbediensteten bestimmt worden. Dies ist mir eigentlich jetzt erst während meiner Haft zum Bewußtsein gekommen,

wobei ich allerdings sagen muß, daß ich nur allzu willfährig auf die Sache eingegangen bin. Ich, wie auch die übrigen Personen aus unserem Kreise, waren nach Lage der Sache der unbedingten Ansicht, daß Gewaltmaßnahmen gegen den Bischof, die letzten Endes sich nur zum Nachteil des Klosters auswirken konnten, geplant waren. Diese Ansicht bestimmte auch unser Handeln. Bei mir selbst heiße ich den Aufenthalt des Bischofs in Heiligenbronn oder an anderem Ort außerhalb Rottenburgs unter den augenblicklichen Umständen nicht gut, wie mich auch die Tatsache seines Fernbleibens von der Wahl seinerzeit an ihm enttäuscht hat.

Ich bin nicht vorbestraft. Angehöriger einer katholischen Organisation, etwa des Gesellenvereins²⁵, bin ich nicht. Den Vorgang werde ich mir zur Warnung dienen lassen und in Zukunft mich nicht mehr in solche Dinge hineinmischen lassen.»

Meine dienstlichen Maßnahmen im Kloster selbst erfolgten unter dem der Klosterleitung vermittelten Eindruck der Herstellung der Sicherheit des Klosters und seiner Insassen. Es sind auch sofort auf meine Veranlassung alle seitens der politischen Leiter getroffenen Vorkehrungen, wie eingangs erwähnt, rückgängig gemacht worden. In der Folge ereigneten sich auch keine Behelligungen des Klosters mehr. Bischof Sproll ist am Mittwochvormittag wieder in das Kloster zurückgekehrt. Um allen Weiterungen vorzubeugen, habe ich durch den Prior veranlaßt, daß die früher als beabsichtigte Abreise des Bischofs Sproll von Heiligenbronn in ernsthafte Erwägung gezogen wurde. Dies endete auch mit der Abreise am 10. 8. 1938 um 16.30 Uhr, wie mir Superior Pfaff fernmündlich mitteilte. Ursprünglich sollte der Aufenthalt noch etwa zwei Tage dauern. Damit dürfte die Angelegenheit beigelegt sein. Ein Strafantrag wegen Körperverletzung oder Sachbeschädigung ist bisher von keiner Seite gestellt worden, wobei allerdings von mir aus auch nicht auf einen solchen abgehoben worden ist. Etwa ein Landfriedensbruch dürfte schon deshalb nicht angenommen werden können, weil nicht eine Zusammenrottung in der Absicht, Gewalttätigkeiten zu verüben, vorliegt und weil es sich bei den vorgekommenen bedauerlichen Körperverletzungen und Sachbeschädigungen um Entgleisungen einzelner Personen handelt, die den gesamten Personenkreis und die verantwortlichen Leiter nicht treffen. Wenn beiderseitige Darstellungen als Wahrheit hingenommen werden, so ergibt sich auf beiden Seiten das Bild aufgetauchter Trugschlüsse; auf der Seite der politischen Leitung der Trugschluß aus den vermeintlichen Wahrnehmungen, es seien aus der Einwohnerschaft außerhalb des Klosters eine unbestimmte aber bedeutende Anzahl Personen im Kloster zum Vorgehen gegen die nur zur Beobachtung eingesetzten Leute zusammengezogen worden, bei der Klosterleitung und ihrem Anhang die Meinung, die sich auf Vorgänge der letzten Zeit an anderem Ort stützt, es seien Gewaltmaßnahmen gegen den Bischof und damit gegen das Kloster geplant und zu erwarten.

Moser wurde heute, den 11. 8. 1938 um 20.30 Uhr, nachdem seine Gefährdung beseitigt ist, wieder auf freien Fuß gesetzt.

(gez.) Z.
Kriminalbezirkssekretär

25 Vor allem Angehörige des Gesellenvereins (heute Kolpingsfamilie) wurden landesweit observiert. Sie galten als besonders kirchentreu und als Gegner des Nationalsozialismus. Aus Ulm liegen beispielsweise Nachforschungen der Kreisleitung über Mitglieder und Tätigkeit des Gesellenvereins vor. Der dortige Verein zählte 1934 nach diesen Akten 210 Mitglieder (STAL, Bestand PL 502/32 I Bü 104).

STEPHAN MOLITOR

Memoria als »totales« soziales Phänomen

In einem 1925 publizierten Essay hat der französische Soziologe und Ethnograph Marcel Mauss Form und Funktion des Gabentauschs in archaischen Gesellschaften untersucht. Der »Essai sur le don« wurde, wie Michael Borgolte in seiner Berliner Antrittsvorlesung von 1992 betonte¹, nicht zuletzt deshalb wegweisend, weil Mauss erkannt hatte, daß der Gabentausch in archaischen Gesellschaften nicht nur Recht und Ökonomie, sondern in umfassender Weise auch Religion, Ästhetik und Moral betraf. Mauss hatte damit ein von ihm so bezeichnetes »totales soziales Phänomen« entdeckt. Weil solche alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringenden, daher »totalen« Phänomene in einigen Fällen die Gesellschaft insgesamt in Gang gehalten hätten, in anderen wenigstens eine große Zahl von Institutionen bestimmt hätten, legte der Soziologe Mauss sie den Historikern nachdrücklich ans Herz. Dieser von der französischen Geschichtsforschung, die nach ihrem zentralen Publikationsorgan als »Annales-Schule« bezeichnet wird, aufgegriffene und weiterentwickelte Ansatz wurde in Deutschland erst spät rezipiert. Es ist das Verdienst von Otto Gerhard Oexle, den »Kern der französischen Erkenntnislehre freigelegt«² und das Konzept von Mauss' erstmals am Beispiel der »Memoria« im Mittelalter erprobt zu haben.

Die Erforschung des Phänomens der »Memoria« in seinen vielfältigen Beziehungen und Verflechtungen bleibt, wie die neueren Publikationen belegen, aktuelle Aufgabe der deutschen Mediävistik und benachbarter Disziplinen. Um was es dabei geht, umreißen die Titel einiger wegweisender Arbeiten zu diesem Phänomen: Karl Schmid/Joachim Wollasch: Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters (in: Frühmittelalterliche Studien 1, 1967, 365–405); Joachim Wollasch/Karl Schmid (Hrsg.): Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (München 1984); Karl Schmid (Hrsg.): Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet (München–Zürich 1985); Otto Gerhard Oexle: Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria (in: ebd., 74–89). Hintergrund ist eine Denkform, die in der europäischen Geschichte »erst während der Zeit Napoleons und Goethes« aufgegeben wurde, die Vorstellung nämlich, »daß Lebende und Tote gemeinsam die Gesellschaft bilden«³. Was Nichtfachleuten auf den ersten Blick als abseitiges Thema einiger weltfremder Mittelalterspezialisten erscheinen könnte, besitzt in Wirklichkeit kultur- und zeitenübergreifende Bedeutung, deren Bedingungen sich auch die moderne Naturwissenschaft zunehmend widmet. Es blieb Otto Gerhard Oexle vorbehalten, diese zutiefst gemeinmenschliche Komponente der Memoria im ersten Kapitel seines Beitrags in dem unten anzuzeigenden Band »Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters« (»Memoria als kulturelles Phänomen«, S. 128–132) nochmals nachdrücklich aufzuweisen.

1 MICHAEL BORGOLTE: »Totale Geschichte« des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen. Antrittsvorlesung 2. Juni 1992. Humboldt-Universität zu Berlin. Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften. Institut für Geschichtswissenschaften. Öffentliche Vorlesungen. Heft 4. Berlin 1993.

2 Ebd., 6 mit Anm. 20ff.

3 Ebd., 12.

Schüler und Schülerinnen von Joachim Wollasch haben ihrem Lehrer zu seinem 60. Geburtstag eine Festschrift gewidmet, die mit den darin dargebotenen Arbeiten – so zu Recht die Herausgeber im Vorwort – die Weite des vom Jubilar eröffneten Forschungsfeldes und die Tragfähigkeit der mit dem Themenkreis eng verknüpften Begriffe wie »Memoria«, »soziale Leistung« und »Gemeinschaftsbewußtsein« deutlich macht. Der mit einem Verzeichnis der Schriften von Wollasch (S. 326–331) und Register (S. 333–352) ausgestattete Band enthält folgende Beiträge: *Raphaela Averkorn*, Die Cistercienserabteien Bedoues und Gimont in ihren Beziehungen zum laikalen Umfeld. Gebetsgedenken, Konversion und Begräbnis, S. 1–35; *Mechthild Black*, Die Töchter Kaiser Heinrichs III. und der Kaiserin Agnes, S. 36–57, die eine neue Reihenfolge der Kinder der Kaiserpaare aufstellt und sie in ein dynastisches Programm eingebunden sieht; *Maria Hillebrandt*, Stiftungen zum Seelenheil durch Frauen in den Urkunden des Klosters Cluny, S. 58–67; mit direktem Bezug zum südwestdeutschen Raum: *Rolf Kuithan*, Wernherus pictor und Reinhardus Mundrichingen. Anmerkungen zu einem Autorenbild aus der Abtei Zwiefalten, S. 68–82, der in Auseinandersetzung mit einer 1989 erschienenen Studie von Herrad Spilling (Reinhard von Munderkingen als Schreiber und Lehrer, in: 900 Jahre Benediktinerabtei Zwiefalten. Hrsg. von Hermann Josef Pretsch. Ulm 1989, S. 73–100) eine Deutung des Autorenbildes in dem Zwiefalter Nekrolog der Württembergischen Landesbibliothek Cod. hist. 4° 420 fol. 1^r anbietet; *Axel Müßigbrod*, Das Necrolog von Saint-Pons de Thomières, S. 83–117 (mit Exkurs: Der Kardinal Hugo Candidus und die Datierung des Konzils von Avignon, S. 113 ff.); *Franz Neiske*, Der Konvent des Klosters Cluny zur Zeit des Abtes Maiolus. Die Namen der Mönche in Urkunden und Necrologien, S. 118–156; *Johannes Nospickel*, Graf Leotald von Mâcon als Förderer des Klosters Cluny, S. 157–174; *Dietrich Poeck*, Totengedenken in Hansestädten, S. 175–232; *Mechthild Sandmann*, Kalendar und Martyrolog in Saint-Airy zu Verdun, S. 233–275; *Andreas Sohn*, Pauperes clerici an der römischen Kurie zur Zeit Pauls II. (1464–1471). Ein Beitrag zur prosopographischen Auswertung eines Vatikanregisters (Reg. Vat. 541), S. 276–301; *Gunnar Teske*, Ein neuer Text des Bulgarus-Briefes an den römischen Kanzler Häimerich. Zugleich ein Beitrag zum Verhältnis von Saint-Victor in Paris zur Kurie, S. 302–313; *Sabine Tenbner-Schoebel*, Das Zusammenwirken von Schrift und Bild auf dem Teppich von Bayeux, S. 314–325.

Die 1994 veröffentlichte Habilitationsschrift von LUDWIG STEINDORFF, die 1990 vom Fachbereich 10 Geschichte der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angenommen wurde, ist bezüglich der Fragestellung in vielem Joachim Wollasch verpflichtet (S. 7). Dies gilt, obwohl der untersuchte Zeitraum nicht im frühen und hohen Mittelalter, sondern im wesentlichen im 16./17. Jahrhundert liegt und nicht die Memoria in der Westkirche, sondern die in der Ostkirche thematisiert wurde. Da für den Bereich der Ostkirche zu diesem Thema bislang nur vereinzelte Untersuchungen vorliegen (S. 11, 162 f.), übernimmt die verdienstvolle Steindorffsche Arbeit hier die Vorreiterrolle. Der Autor findet die Bestätigung für eine gemeinsame Grundlage der Memoria in Ost und West in den Wegen der literarischen Überlieferung, findet aber erhebliche Unterschiede in der Entfaltung der Formen (S. 11 f.), bei denen die »genetische Verwandtschaft« mit den Formen der Memoria in Byzanz ins Auge fällt (S. 248). Auffällig ist weiter, daß Verbrüderungen unter Zusage gegenseitiger Memorialleistungen, wie sie zwischen westdeutschen Klöstern in großer Zahl geschlossen wurden, in Rußland nicht bekannt sind (S. 249). Im Hinblick auf die Gemeinsamkeiten der Memorialorganisation in Rußland und Westeuropa ist eine beträchtliche Zeitverschiebung zu konstatieren; die diesem Umstand zugrundeliegenden Faktoren sind dabei allerdings nicht spezifisch dem Memorialwesen zuzuschreiben, sondern für ein ganzes »Bündel von zeitverschobenen gemeinsamen Merkmalen« zwischen beiden Räumen maßgeblich (S. 249 f.).

Bei der 1993 bei Vandenhoeck & Ruprecht publizierten Dissertation von CHRISTINE SAUER handelt es sich um eine Arbeit, die in beeindruckender Weise die Auswirkungen der Memoria in einem Bereich untersucht, der gemeinhin vor allem unter kunsthistorischem Blickwinkel betrachtet wurde. In den drei zentralen Teilen ihres Buchs (»Bilder von Klostergründern in Traditionsbüchern«, S. 34–88; »Gräber von Stiftern und Grabmäler für Stifter: Bedeutungen und Funktionen«, S. 89–213; »Stifterreihen in Trier und Umgebung: Innovationen, Abhängigkeiten und Wechselwirkungen am Beispiel eines Bildthemas«, S. 214–326) zeigt Sauer, daß Gründerbildern nicht nur im engeren Sinne religiöse, sondern sowohl rechtssichernde, wirtschaftliche als auch »politische« Funktionen zukommen konnte, und sie grundsätzlich als »Folge des in monastischen Gemeinschaften entstehenden Bewußtseins von ihrer eigenen Existenz als Institutionen« zu werten sind (S. 333).

Die 1994 von DIETER GEUENICH und OTTO GERHARD OEXLE unter dem Titel »Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters« herausgebrachten Arbeiten gehen auf Vorträge zurück, die im Rahmen eines internationalen Kolloquiums an der Universität – Gesamthochschule – Duisburg gehalten wurden. Der Band, der Karl Schmid, dem (am 14. November 1993 verstorbenen) wegweisenden Erforscher der Memoria in der mittelalterlichen Gesellschaft, zu seinem siebzigsten Geburtstag am 24. September 1993 gewidmet ist, öffnet mit den darin dargebotenen Beiträgen, die vielfach paradigmatischen Charakter besitzen, weitere Forschungsfelder. Programmatisch die Beiträge von *Joachim Wollasch*, Das Projekt »Societas et Fraternitas«, S. 11–31, und *Monique Bourin*, Ein europäisches Projekt zur Erforschung der mittelalterlichen Ursprünge moderner Namengebung (10. bis 13. Jahrhundert), S. 361–371. Wollasch will für das Projekt »Societas et Fraternitas«, mit dessen 1975 von ihm selbst und Karl Schmid herausgebrachten Programmschrift ein kommentiertes Quellenwerk zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters begründet wurde, keinen rechtfertigenden Arbeitsbericht erstatten (der ja in den Bänden der Frühmittelalterlichen Studien jährlich gegeben wird). Er fragt vielmehr nach Perspektiven, die in der Programmschrift noch nicht oder zu kurz angesprochen wurden, und plädiert – mit kritischem Blick insbesondere auf die Edition klösterlicher Consuetudines im *Corpus Consuetudinum Monasticarum* (1963 ff.) – für einen übergreifenden Austausch von Erkenntnissen und Erfahrungen, die bei der editorischen Bearbeitung von Memorialzeugnissen gewonnen werden. *Uwe Ludwig*, Die Gedenklisten des Klosters Novalesse – Möglichkeiten einer Kritik des *Chronicon Novaliciense*, S. 32–55, kann mit Hilfe der Novaleser Gedenklisten im Reichenauer Verbrüderungsbuch Korrekturen an dem Bild anbringen, das der hochmittelalterliche Chronist von der Geschichte seines vormals an der Scheidelinie zwischen dem fränkischen und langobardischen Reich gelegenen Klosters im 8. und 9. Jahrhundert zeichnete. Aus seinem umfassenderen Duisburger Vortrag hat *Karl Schmid*, Bemerkungen zur Personen- und Memorialforschung nach dem Zeugnis von Abaelard und Heloise, S. 74–127, die für die Geistes- und Sozialgeschichte bedeutende *spiritualis fraternitatis societas* der als Liebespaar, Ehepaar und geistliches Geschwisterpaar berühmt gewordenen Abaelard und Heloise zur Darstellung gebracht. Das Phänomen der Memoria im Hinblick auf Königtum und Adel erörtern die Beiträge von *Otto Gerhard Oexle*, Die Memoria Heinrichs des Löwen, S. 128–177, und *Franz Neiske*, Gebetsgedenken und päpstlicher Ablass. Zur liturgischen Memoria französischer Könige und Grafen im Spätmittelalter, S. 178–206, im Hinblick auf Einungen und Gilden diejenigen von *Gerd Althoff*, Zur Verschriftlichung von Memoria in Krisenzeiten, S. 56–73, und *Jan Gerchow*, Memoria als Norm. Aspekte englischer Gildestatuten des 14. Jahrhunderts, S. 207–266. Die Rolle der Memoria für die zentrale städtische Institution thematisiert *Dietrich W. Poeck*, Rat und Memoria, S. 286–335, während *Michael Borgolte*, Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft, S. 267–285, und *Frank Rexroth*, Armut und Memoria im spätmittelalterlichen London, S. 336–360, den Zusammenhang von Memoria mit Stiftung bzw. Armut herausarbeiten.

Die hier vorgestellten Arbeiten tragen – jede auf ihre Weise – bei zum Abbau jenes von Otto Gerhard Oexle zu Recht beklagten (vorerst noch) anhaltenden Unverständnisses gegenüber dem Phänomen der Memoria, das – so Oexle – ein »wahrhaft ›totales‹ soziales Phänomen war, in dem sich Religion, Politik, Wirtschaft, Kunst, Repräsentation wechselseitig durchdringen – und wechselseitig erhellen« (Oexle, *Die Memoria Heinrichs des Löwen*, S. 177).

Besprochene Titel

Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag, hg. v. FRANZ NEISKE, DIETRICH POECK und MECHTHILD SANDMANN. Sigmaringendorf: regio Verlag Glock und Lutz 1991. 352 S. 8 Abb. Geb. DM 98,-.

LUDWIG STEINDORFF: Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 38). Stuttgart: Franz Steiner 1994. 294 S. Kart. DM 68,-.

CHRISTINE SAUER: Fundatio und Memoria. Stifter und Klostergründer im Bild 1100–1350 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 109). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 407 S. 74 Abb. Geb. DM 94,-.

Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. v. DIETER GEUENICH und OTTO GERHARD OEXLE (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 111). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 371 S. Geb. DM 78,-.

JEAN-LOUIS VAN DIETEN

Concordantia und Coincidentia / Apologia Scientiae Indoctae

Kritische Gedanken zu einer Studie über Nikolaus von Kues*

Die vorliegende Studie erwuchs aus einer beabsichtigten Besprechung der genannten Dissertation. Mein negatives Urteil über diese Arbeit ließ sich nicht auf wenigen Seiten zusammenfassen. In diesem Aufsatz beschränke ich mich darum auf die Behandlung eines wunden Punktes im Denken des Cusanus, an dem sich grundlegende Mängel der Arbeit von Lücking-Michel aufzeigen lassen. Vorab sei zur ganzen Arbeit notiert, daß die sprachliche Form dem Leser, der auf Klarheit Wert legt, ein Greuel ist. Man stößt häufig auf falsch verwendete Fremdwörter (teils eigener Prägung), wie z. B. gleichintendierte (= gleichbeabsichtigte) Aussagen (S. 14) für auf das Gleiche abzielende Aussagen, anthropologische Grundausrüstung (S. 158) für Grundausrüstung des Menschen (mit natürlichen Menschenrechten), Konsens als Kriteriologie des Hl. Geistes (S. 201) für Konsens als Kriterium, daß der Hl. Geist gewirkt hat. Zahlreich und typisch für den Stil des Ganzen sind Ausdrücke wie: eine Anfrage an das Verständnis des schöpferischen Tuns Gottes (S. 47), die Unendlichkeitsqualität Gottes (S. 101), Verhältnisbezug (S. 109), institutionelle Bedingung der Möglichkeit für einen geistgewirkten Selbstvollzug der Kirche (S. 190) und Sätze wie: Die Denkmöglichkeit der repräsentatio beruht letztlich auf einem durchgehenden Seins- und Wirkzusammenhang der Wirklichkeit (S. 174).

I. Das Thema

Das zentrale Thema der vorliegenden Arbeit ist laut Titel die Frage nach Inhalt und Bedingungen der Concordantia einer Gesellschaft allgemein und der Gesellschaft, die sich katholische Kirche nennt, insbesondere. Lücking-Michel führt diese Frage aber auf eine allgemeinere zurück, auf die philosophische Frage nach Einheit und Vielheit, und sie tut das, wie dem Leser bald klar wird, um concordantia differentiarum mit coincidentia oppositorum unter einen Hut zu bringen und »Anwege« (S. 113) vom einen zum anderen aufzuzeigen. Mit dem Thema von De concordantia catholica hat das wenig zu tun, denn Cusanus berührt die philosophische Frage nach dem Wesen der Concordantia nur ganz am Rande und bezeichnet sie als nicht zu seinem eigentlichen Thema gehörig, das eindeutig die Praxis der concordantia

* CLAUDIA LÜCKING-MICHEL: Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift »De concordantia catholica« des Nicolaus von Kues (Bonner Dogmatische Studien, Bd. 16). Würzburg: Echter 1994. 242 S. Kart.

Abkürzungen: a.d.i. = Apologia doctae ignorantiae. c.c. = De concordantia catholica. d.i. = De docta ignorantia. VAN DIETEN = J.-L. van Dieten, Nikolaus von Kues, Markos Eugenikos und die Nicht-Koinzidenz von Gegensätzen, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, München 1994, I, S. 355–379.

in der Kirche ist. Die Verfasserin widmet dieser Frage 53 Seiten (S. 66–118), hauptsächlich um in *De concordantia catholica* eine Keimzelle für die Erleuchtung des Cusanus, die ihn zur belehrten Unwissenheit führte, aufzudecken. Diese These und die Art, wie sie präsentiert und verantwortet wird, soll hier untersucht werden.

II. Philosophisch-theologisches in *De concordantia catholica* über das Wesen der concordantia

II.1. Zitat und Kommentar

Nikolaus von Kues stellt in *De concordantia catholica* bezüglich der concordantia in der Kirche von vornherein fest, daß ihr einigendes Band Christus ist, der wie ein Magnet sämtliche Glieder in hierarchischer Abstufung mit sich und einander verbindet und vereint (c.c. S. 4 R 1,3–10 und S. 30 I 5,12–16). Diese Sicht ist rein theologisch. Aber einmal äußert sich Cusanus, gewissermaßen in einem kleinen philosophisch-theologischen Exkurs, auch über das Wesen der concordantia (31f. I 6,1–15). Um diese Äußerung, die Lücking-Michel mit der späteren These der coincidentia oppositorum verbindet, geht es hier. Ich zitiere die Stelle, aus der die Verfasserin (S. 103–105) drei kleinere Fragmente und ein größeres anführt, vollständig (in eigener Übersetzung):

»Weil es sonnenklar ist, daß alles Sein und Leben auf concordantia beruht, ist also in jenem göttlichen Wesen, wo (lat. ubi) Leben und Sein in vollkommener Gleichheit eins sind, die höchste und unendliche concordantia, denn dort, wo das Leben Ewigkeit ist, ist für keine Gegensätzlichkeit Platz.« Ich unterbreche hier kurz das Zitat, um darauf hinzuweisen, daß Cusanus an dieser Stelle einen Scheinbegriff, einen durch den Zusatz »unendlich« verstärkten Superlativ (summa et infinita concordantia) einführt. Der Superlativ täuscht Vergleichbarkeit vor, wo keine ist, denn auch Cusanus bekennt sich zum Axioma: infinitum ut infinitum aufugit omnem proportionem (d.i. 6,1f.). Durch die Verbindung mit summa wird infinita aber als eine Verstärkung von summa erfahren, während in Wirklichkeit summa durch infinita sinnlos gemacht wird. Das läßt den Leser leicht darüber hinwegsehen, daß unser Begriff concordantia auf Gott als das simplicissimum Unum nicht anwendbar ist, weil concordantia, wie jedes mit con- zusammengesetzte Wort Pluralität voraussetzt. Gewiß, Cusanus weist selbst auf dieses Problem hin, wie wir gleich sehen werden, aber er hat dem Leser inzwischen suggeriert, daß es in Gott als Urbild aller Vollkommenheiten (perfectionalia) concordantia geben muß, so daß hier kein unlösbarer Widerspruch angenommen werden darf. Die Fortsetzung des Zitats zeigt, wie er dieses Problem löst:

»Nun gibt es aber concordantia nur zwischen Unterschieden. Und je geringer die Gegensätzlichkeit in den Unterschieden ist, um so stärker ist die concordantia und um so länger das Leben. Con cordantia ist also dort ewig (= unendlich), wo es keine Gegensätzlichkeit gibt. Betrachte von dieser Wurzel aus das tiefe Fundament der allerheiligsten Dreieinigkeit, denn sie ist Einheit in Dreiheit und Dreiheit in Einheit, und das ganz und gar ohne Gegensätzlichkeit, denn wie der Vater, so der Sohn, so auch der heilige Geist. Seht die unsagbare (inexpressibilem) concordantia im dreieinen Gott. Von dieser concordantia ausgehend, kann, wer genauer erforschen will, wie alle Vollkommenheiten, die von Gott sagbar und denkbar sind, in der höchsten concordantia des einen Wesens und der drei Personen (enthalten) sind, die größte und unbegreifliche Wahrheit zutage fördern, die aufgrund dieser diskursiven Erörterung (ex hoc discursu) sich den Augen des Erkenntnisvermögens (intellectus) darbietet. Denn diese concordantia ist die höchste Wahrheit selbst, aber (das) gehört nicht zu meinem Thema.«

Auch zu diesen Sätzen einige Bemerkungen: a. Der philosophische Teil des Exkurses hört auf, wo die Trinitätsspekulation anfängt. b. Wie man alle uns bekannten Vollkommenheiten von Gott denken und sagen kann, ist ein Problem, das ohne Zweifel das spätere Werk *De docta ignorantia* mitinspiert hat. Es beschäftigte Cusanus also schon lange vorher. c. Der Satz »volenti subtilius« usw. scheint vorauszuweisen auf *De docta ignorantia* (7,12–15): »hoc Maximum supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere laborabo«. d. Die Namen, die Cusanus sich nacheinander für Gott ausdenkt, untersucht er, wie hier, immer auf ihre trinitarische Aussagekraft (vgl. *van Dieten* 368–375).

Das sind aber keine Indizien dafür, daß Cusanus sich wegen des philosophischen Problems »Einheit und Vielheit« mit concordantia befaßt und in Gott und Schöpfung ein solches Problem sah. Die Frage nach concordantia ist in *De concordantia catholica* die Frage nach der Erhaltung relativer Einigkeit innerhalb einer Vielheit, die ein Ganzes bildet. Wer vorhat, die Vielheit aus einem Ganzen zu eliminieren, sucht nicht nach concordantia, sondern nach der Möglichkeit einer Verschmelzung der Vielheit zu einer einheitlichen formlosen Masse. Da aber Lücking-Michel passim von Einheit und Vielheit »nebeneinander« spricht, ist hier zuerst die Bedeutung von »Einheit« klarzustellen. Eine Einheit bezeichnet in nichttranszendentaler Sprache entweder ein aus vielen Elementen zusammengesetztes Ganzes oder ein einzelnes Exemplar aus einer Vielheit, die ein Ganzes bildet. Unsere Wörter Eins, Einheit usw. sind eingebunden in die menschliche Sprache, die essentiell bezogen ist auf die einzige Wirklichkeit, die wir kennen und begreifen können, und die ein einziges Geflecht von Beziehungen ist. Auch Cusanus hat zumindest später eingesehen, daß unser »Eins« nicht wirklich von Gott gesagt werden kann (*van Dieten* 359). Wenn wir nun andeuten wollen, daß wir mit unseren Begriffen und Worten etwas zu benennen versuchen, was wir damit nicht erfassen können, fügen wir das Wort absolut hinzu und bezeichnen damit das Angedeutete als von unserer Wirklichkeit »losgelöst« und deshalb für unsere Wahrnehmung und unser geistiges Erkennen unerreichbar. Nicht das Absolute liefert uns die Gründe, warum wir es so oder so benennen, sondern nur wir selbst aufgrund einer wie auch immer begründeten Vermutung oder Überzeugung. Das bedeutet für unseren Fall, daß wir, über Einheit sprechend, immer klar sagen müssen, ob wir von unseren relativen Einheiten reden oder vom absoluten Einen, das Parmenides, Platon, Plotin, Proklos, Pseudo-Dionysios und schließlich auch Cusanus als das einzig wahre Seiende gesehen haben. Dies mag umständlich scheinen, aber simplizistische Formulierungen wie »Einheit und Vielheit, die gleichzeitig nebeneinander bestehen« (*Lücking-Michel* 75), stiften nur Verwirrung beim Denker wie beim Leser. Aber auch richtig formuliert ist es nicht dieses »Problem«, daß Cusanus in *De docta ignorantia* lösen will. Sein Ausgangspunkt ist ein anderer: die Frage »wie bestimme ich das Wesen Gottes?« Dazu aber später.

Zurück zum Zitat aus *De concordantia catholica*: Zuerst ein Wort zur theologischen Spekulation, womit Cusanus eine infinita concordantia in Gott begründet. In der »Ewigkeit«, die für ihn mit Leben und Wesen Gottes identisch ist (*van Dieten* 373), sieht er das Fundament der Dreieinigkeit, d. h. die concordantia, worauf er alles Sein und Leben fundiert (in »alles« Unvergleichbares [Gott und Schöpfung] zusammennehmend). Das kann nur heißen, daß in Gott das gemeinsame Wesen (die gemeinsame göttliche Natur) das Bindemittel ist, das die drei Personen vereint. Cusanus erklärt aber nicht, wieso es in Gott, »ubi nulla contrarietas«, etwas zu vereinen gibt. Auch die contrarietates, die das Trinitätsdogma von Nikaia lehrt, erkennt er nicht als solche an, weil für ihn Unterschied und Nichtunterschied in Gott einunddasselbe sind, Trinitas gleich Unitas und Unitas gleich Trinitas ist (d. i. 39,3f.). Denn in Gott, so Cusanus nach Augustinus, kann man nicht (bis drei) zählen (d. i. 38,19–22; a. d. i. 24, 7–9; *van Dieten* 370). Für Cusanus sind also die unterschiedlichen Eigenheiten der drei Personen keine contrarietates, was doch wohl mit dem betreffenden Dogma unvereinbar ist. Dieses sieht das

Mysterium eben darin, daß das gemeinsame göttliche Wesen die Gegensätzlichkeit der Hypostasen nicht zunichte macht, sondern nur verhindert, daß, wie drei Hypostasen menschlicher Natur drei Menschen ergeben, drei Hypostasen göttlicher Natur drei Götter ergeben würden. Cusanus erklärt uns nicht, was denn vom göttlichen Wesen in concordantia vereint wird, wenn die drei Hypostasen keine differentiae darstellen. Trotzdem liefert er ein Lippenbekenntnis zu den drei Hypostasen im Sinne des Dogmas ab, läßt aber den Leser mit dem sich daraus ergebenden Problem allein. Vielmehr lenkt er ihn ab mit dem frommen Ausruf: »Ecce inexpressibilem concordantiam in deo uno et trino.« Inwiefern das in nicht auf Gott anwendbaren Begriffen sinnlos formulierte Trinitätsdogma der drei Hypostasen in einer göttlichen Wesenheit (*van Dieten* 356) Cusanus für sein ketzerisches Bekenntnis entschuldigt, kann ich hier nicht weiter erörtern.

Auch später gibt Cusanus, wenn es um die Einheit Gottes geht, zur Trinität der Personen nur Lippenbekenntnisse zum besten (*van Dieten* 368f.). Lücking-Michel (S. 105f.) versucht, dies zu verharmlosen, kann aber als cusanische Lösung nur die bereits erwähnte Aussage aus *De docta ignorantia* (39,3f.) anbieten: »ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas« und umgekehrt. Wäre aber die These, im Unendlichen seien Unterscheidung und Nichtunterscheidung identisch, dem Menschen irgendwie verständlich, wäre die Dreieinigkeit kein Mysterium. Lücking-Michel geht aber nicht auf den Kontext der zitierten Aussage ein. Dieser zeigt, daß Cusanus dort (d. i. 38,22ff.) zuerst vorschreibt, wie man zu denken hat, nämlich auf der Basis seines Koinzidenzprinzips. Dieses verdankte er aber göttlicher Erleuchtung. Selbst geht Lücking-Michel soweit, daß sie in den drei göttlichen Personen keine »sich gegenseitig ausschließenden Andersheiten« sehen will, weil in Gott keine Andersheit gedacht werden kann. Also Principium und zugleich principium dieses Prinzips sein oder in der Bildsprache der Kirche Vater eines einzigen Sohnes und zugleich selbst der einzige Sohn dieses Vaters sein sind keine Andersheiten, die sich gegenseitig ausschließen; das eine kann also mit dem anderen identisch sein und die Bezeichnungen Vater und Sohn werden auswechselbar. Soweit die Folgen radikaler Aufhebung des principium contradictionis in bezug auf das Trinitätsdogma.

II.2. Von concordantia differentiarum zu coincidentia oppositorum?

Laut Cusanus ist concordantia um so stärker, je geringere Verschiedenheiten miteinander in Übereinstimmung zu bringen sind. Demnach wäre Eintönigkeit die ideale Harmonie. Aber welcher umweltbewußte Mensch weiß heute nicht, daß jedes Ökosystem ein Biosystem ist, worin jede vorhandene Art von Lebewesen sich harmonisch in eine Vielheit von anderen Lebewesen einfügt und daß ein solches System um so stärker und lebensfähiger ist (»tanto fortior et longior vita« c.c. 30, I.6,1), wie größer die Artenvielfalt ist. Concordantia hat nichts mit dem Aufheben von differentiae zu tun (auch die Kirche ist dadurch nur kleiner, schwächer und ärmer geworden), sondern mit erhaltender und stärkender Harmonisierung. Auch Lücking-Michel (S. 103) hat gesehen, daß »Optimierung« im Sinne des Cusanus die concordantia samt dem Begriff in nichts auflösen würde. Wie sie dann aber ihrem Meister zu Hilfe eilt, um dessen Konzept zu retten, dazu kann man nur sagen »non tali auxilio«. Sie denkt sich dazu die Entfernung zwischen den beiden differierenden Polen, die in concordantia zu vereinen sind, als kleiner werdend, so daß diese »nicht nur gegen Null tendierend, sondern gleich Null wird.« In diesem Fall »hätte man den Begriff durch sich selber aufgehoben« (S. 103). (Natürlich nicht durch sich selber, sondern durch den Denkfehler, concordantia sei um so größer, je geringer die Unterschiede seien.) Aber, so fährt sie fort (S. 104): »In Gott wird die größtmögliche Konkordanz erreicht. Hier gilt »nulla contrarietas locum habere potest«, und damit ist der Fall gegeben, daß die Differenz ... gleich Null ist, um doch wieder nicht einfach nichts zu sein. Die concordantia fällt mit ihrer Aufhebung zusammen, die kleinste Differenz

ist gleichzeitig die größte.« Also: concordantia differentiarum ist eine Vollkommenheit, muß demnach von Gott gesagt werden können und in ihm die größtmögliche sein. Differentiae gibt es aber in Gott nicht, darum fehlt in ihm die Basis für concordantia und fällt diese in sich zusammen. Null geworden ist sie die kleinstmögliche, aber zugleich die größtmögliche, denn davon sind wir ausgegangen. So wird aus concordantia coincidentia. Aus Gott als »der vollendetsten Form der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit« wird statt infinita concordantia »in verbesserter Begrifflichkeit« coincidentia oppositorum. Was soll man dazu noch sagen? In Apologia doctae ignorantiae (9,17f.) bekennt sich Cusanus selbst zu einem klaren Unterschied zwischen concordantia und coincidentia: »si quis (wie Wenck) videt omnia in numero, pondere et mensura (d.h. als meßbar), in se experitur sine differentia et concordantia hoc esse non posse.« Das heißt: so lange man auf dem Teppich bleibt, gibt es keine Absurditäten.

Die weiteren Ausführungen von Lücking-Michel zu diesem Thema lesen sich wie eine Parodie auf ernsthafte Theologie. Ein paar Zitate: »Die Aufhebung der Gegensätze in diesem Fall ist jeder Einschränkung enthoben, es ist das Absolute schlechthin, das als absolute Übereinstimmung ebenso wie als absolute Differenz gedacht werden kann« (S. 105); »Ist die concordantia (zwischen den göttlichen Personen) unendlich groß, so sind die Differenzen zwischen den Personen entsprechend unendlich klein« (ebd.); »Es gilt ebenso sehr der Satz: Der Vater ist der Sohn, der Sohn ist der Geist, wie der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn ist nicht der Geist etc. Unterschiedenheit ist in gleicher Weise Ununterschiedenheit« (S. 106). Für den letzten Satz glaubt Lücking-Michel sich auf den cusanischen Satz »ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas. Et e converso, ubi indistinctio est distinctio, unitas est trinitas« berufen zu können. Dieser Satz gibt aber keineswegs die Aussage »der Vater ist der Sohn« usw. her. Distinctio steht bei Cusanus offensichtlich für trinitas und indistinctio für unitas. Das geht aus der Umkehrung der Aussage »trinitas est unitas« klar hervor. Cusanus redet also keineswegs einer gleichzeitigen Identifizierung und Nichtidentifizierung des Vaters mit dem Sohn usw. das Wort. Lücking-Michel meint auch, daß Cusanus »sehr wohl den Unterschied zwischen dem einen Wesen und den drei Personen beachtet« und dafür den Grundsatz »concordantia differentiarum est« gelten läßt (106). Hier mißversteht sie offenbar sowohl das Dogma wie Cusanus. Differenz gibt es nicht zwischen der einen essentia einerseits und den drei Personen andererseits; die drei Personen sind der eine Gott und umgekehrt. Es sind die im Dogma festgelegten Differenzen zwischen den Personen untereinander, wozu Cusanus Lippenbekenntnisse ablegt. Es gibt aber mehr Uncusanisches bei Lücking-Michel. So die Art, wie sie sich ihre »Koinzidenz« von Differenzen in infinita concordia denkt. Diese steht der Art des Zusammenfallens von Gegensätzen bei Cusanus diametral gegenüber. Sie stellt sich, wie gesagt, die den opposita entsprechenden differentiae als auseinanderliegende Punkte vor, die sich aufeinander zu bewegen und so ihre Gegensätzlichkeit verringern, bis sie sich irgendwo in der Mitte begegnen und zu einem und demselben Punkt werden. Bei den opposita des Cusanus wird der Gegensatz aber dadurch aufgehoben, daß beide ihre Gegensätzlichkeit nicht verringern, sondern verstärken, bis sie die Grenze zur Unendlichkeit überschreiten, wo ihr Zusammenfallen darin besteht, daß es beiden unmöglich ist, im Absoluten, wo für Gegensätze kein Platz ist (c.c. 31 I.6,4), weiter zu bestehen. Das Zusammenfallen in concordantia ist also ein Zusammenfallen im gleichen endlichen Bereich, worin sich die differentiae befinden, und am Ende steht nicht ein Ergebnis, das zugleich als das Größte und das Kleinste, sondern eins, daß nur als die Mitte gesehen werden kann. Fazit: Es gibt nichts bei Cusanus, das uns erlaubt, seinen Begriff concordantia als Vorläufer seines Begriffs coincidentia zu sehen. Was beide gemein haben, ist folgendes. Cusanus will in Gott das Urmodell aller Vollkommenheiten sehen, ob sie sich im endlichen Bereich widersprechen oder nicht, und ob sie in dem Sinne, die sie dort haben, auf Gott anwendbar sind oder nicht.

II.3. *Concordantia von Oben?*

Man kann also im besprochenen philosophisch-theologischen Exkurs über das Wesen der concordantia keine Vorstufe der cusanischen Erleuchtung von 1437/38 sehen, die ihm die Vision der coincidentia oppositorum bescherte. Die Deutung der Dreieinigkeit als infinita concordantia und Leitbild für jede irdische concordantia paßt aber zu seiner vorangegangenen Feststellung, daß die concordantia in der Kirche ab uno infinitae concordantiae rege Christo in hierarchischer Abstufung in alle Glieder fließe (c.c. 29 1.4, 6–8), also von oben herunterkomme. Diese Sicht steht in flagrantem Widerspruch zu der Tatsache, daß Cusanus sonst in c.c. eine concordantia als traditionell und ideal verkündet, die von der Basis aus realisiert wird, indem das Kirchenvolk sich seine Vertreter wählt (freilich nur aus dem Klerus), durch sie, wenn nötig zum Konzil versammelt, den bedrohten consensus, d. h. die Basis der concordantia, zu retten versucht und der dort erarbeiteten Lösung als letzte Instanz durch Annahme (Rezeption) ihre eigentliche Gültigkeit verleiht. So betrachtet, verrät diese Stelle, daß Cusanus grundsätzliche Einstellung nicht zu seiner praktischen konziliaristischen Haltung paßte. Aber zurück zum angeblichen Weg von concordantia zu coincidentia.

III. Concordantia oder coincidentia eine Erkenntnisfrage: ratio oder intellectus?

III.1. *Die These der Arbeit*

»Erst in De docta ignorantia«, so Lücking-Michel (S. 97f.), »treibt NvC das Problem von concordantia und coincidentia voran, indem er es auf die Differenz von ratio und intellectus zurückführt.« Wie gezeigt, sind concordantia und coincidentia keine konkurrierenden Begriffe, die beide versuchen würden »Einheit und Vielheit zusammenzudenken«, aber fragen wir uns trotzdem, was mit der Rückführung auf ratio und intellectus gemeint sein kann. Doch wohl nur, daß für die concordantia die ratio und für die coincidentia der intellectus zuständig sei, mit anderen Worten daß die ratio nur eine Wirklichkeit kennt, worin concordantia die höchste Einheit ist, der intellectus aber eine, in der Einheit sich als coincidentia aller Gegensätze erweist. Cusanus leugnet nicht, daß der logisch argumentierende Verstand (ratio) das principium contradictionis, d. h. die Annahme, daß »ist (so)« und »ist nicht (so)« nicht zugleich vom Gleichen gesagt werden können, zum Ausgangspunkt hat. Wir können uns hier also auf die möglichen Erkenntnisse des intellectus (von Lücking-Michel unglücklicherweise als Vernunft bezeichnet, s. u.) beschränken. Dazu Lücking-Michel (S. 97; ohne Beleg aus Cusanus): »Das Unendliche wird nicht mit dem die Kontraste auseinanderhaltenden Verstand (ratio) gemessen (!), der auf das Relative ausgerichtet ist, sondern mit der Vernunft, welche die Gegensätzlichkeiten im gemeinsamen Urgrund des Unendlichen vereinigt«. Sie unterscheidet hier, wie oft, gar nicht oder nicht klar zwischen der eigenen natürlichen Tätigkeit der »Vernunft« und einem ihr von Gott geschenkten Sehen. Sie warnt außerdem nicht davor, daß ihr Begriff »Vernunft« sowohl mit der alltäglichen Bedeutung des Wortes wie mit der Bedeutung in der modernen Philosophie wenig gemein hat. Immerhin definiert sie in einer Fußnote (S. 96 Anm. 128), was für sie Vernunft (intellectus) ist: »das höhere Vermögen geistiger Wahrnehmung, das Vermögen der Einsicht in unmittelbar Gegebenes, in das Sein, derart, daß die vom Verstand voneinander unterschiedenen Elemente nicht auseinanderfallen, sondern zusammengehören, indem die Unmittelbarkeit der Vernunft durch Vermittlung des Verstandes sich selbst zu ausdrücklichem Wissen vermitteln muß«. Der wenig alltägliche Ausdruck »sich selbst (durch Vermittlung) zu etwas vermitteln« kann nur bedeuten, sich

(durch Vermittlung) etwas beschaffen. Demnach muß die unmittelbare geistige Wahrnehmung der ›Vernunft‹ die ratio bemühen, um zu ›ausdrücklichem‹ = bewußtem (?) Wissen zu werden. Das heißt: Die ›Vernunft‹ sieht etwas (das Sein) direkt in seiner Ganzheit, verfügt dadurch aber noch nicht über brauchbares Wissen, sondern läßt ihre Einsicht vom Verstand, der selbst zu dieser höheren Einsicht nicht imstande ist, bearbeiten und erhält ihr direktes Sehen als vermitteltes Wissen zurück. Trotz aller Unklarheit ist eins klar, daß Lücking-Michel versucht, die Vernunft für die Aufgabe, die sie ihr zuteilt, das unmittelbare Sehen der coincidentia oppositorum, zurechtzuschneiden. Klar ist auch, daß man dies bei Cusanus nicht liest. »Allein die Vernunft« heißt es weiter (S. 97f.) »vermag auf unfassbare Weise das Widersprechende in eins zu binden«, »ist zu koinzidierendem (!) Denken befähigt«, »kann die Grenzen des Verstandes überwinden, indem sie auf die Bedingungen der Möglichkeit seines Denkens reflektiert«. Letzteres heißt, so wie es dort steht, daß die Vernunft durch eigene Reflexion und nicht durch göttliche Erleuchtung zum Ziel kommt. Lücking-Michel bescheinigt der Vernunft auch eine »Macht des Denkens, endliche Gegensätze im Unendlichen methodisch (!) vereinen zu können« sowie, daß »die menschlichen Begriffe bei ihrer Bewegung zur absoluten Einfachheit verwandelt werden« (S. 98). Bis auf ein einziges »auf unfassbare Weise«, das wie eine Pflichtübung wirkt, deutet alles darauf hin, daß Lücking-Michel nur von natürlichen, der Vernunft eigenen Fähigkeiten spricht. Zur ganzen Erörterung bringt sie (S. 98 Anm. 136) eine einzige Belegstelle (d. i. 11,12–18; unvollständig zitiert). Eine Untersuchung weiterer Stellen aus *De docta ignorantia* und *Apologia doctae ignorantiae* hat sie anscheinend nicht für nötig gehalten. Aber ehe wir uns dieser Belegstelle zuwenden, ist klarzustellen, was man im Alltag und in der modernen Philosophie unter Vernunft versteht, denn mit dem Verständnis von Lücking-Michel geht niemand an die Texte von Cusanus heran. Im Alltag (und die Alltagsbedeutung eines Wortes meldet sich bei jeder Verwendung aus dem Hintergrund) steht das Wort Vernunft für die Geistesgabe, im Denken, Reden und Tun maßzuhalten, indem man bei allem, was man denkt, sagt und tut, einleuchtende und allgemein anerkannte Prinzipien und Regeln zugrundelegt. In der Philosophie steht spätestens seit Kant Vernunft für die von Wahrnehmung und Erfahrung unabhängige apriorische Einsicht, welche Prinzipien und Regeln allgemeine Gültigkeit haben müssen, damit der Mensch überhaupt ›vernünftig‹ denken, reden und handeln kann. Allgemeine Gültigkeit ist natürlich nur in dem Maße gegeben, in dem die Menschen sich über diese Prinzipien und Regeln haben einigen können. Mit Vernunft in diesem Sinne hat die von Lücking-Michel beschriebene sehr wenig zu tun. Wie steht es aber mit intellectus bei Cusanus, dem die Vernunft bei Lücking-Michel entsprechen soll?

Ohne die Spur eines Nachweises mitzuliefern, stellt Lücking-Michel fest, daß Cusanus die Begriffe ratio und intellectus in seinen frühen Schriften »nicht nur nicht scharf abgrenzt, sondern auch wechselweise gebraucht«, und daß intellectus in *De concordantia catholica* nur einmal, und zwar mit dem Zusatz discursivus vorkommt (S. 97 mit Anm. 131). Die wichtige, schon oben ausführlich besprochene Stelle *De concordantia catholica* 32 I.6,15, die sie bis zum vierten Wort vor »oculis intellectus« zitiert (S. 105), berücksichtigt sie hier nicht.

III.2. Die Belegstelle *De docta ignorantia* 11, 12–18

Vorab weise ich darauf hin, daß ich das Wort intellectus bei Cusanus nicht mit Vernunft übersetze. Das würde manche Aussage unverständlich machen. Man kann z. B. nicht sagen, daß die Vernunft diskursiv zu Werke geht oder mittels des Verstandes argumentiert, was Cusanus seinen intellectus tun läßt. Er selbst definiert intellectus in seiner Widmung der *Docta ignorantia* an Cesarini so: »cuius esse intellegere est« (d. i. 2,3f.). Die wesentliche Tätigkeit des intellectus ist demnach ein natürliches Verstehen, Erkennen, Begreifen, ohne daß dabei zwischen unmittelbarem und mittelbarem Erkenntnisvorgang unterschieden wird. Außerdem

ist zu beachten, daß Cusanus gerade an den Stellen, warum es hier gehen wird, *intellectus* und *mens* (Geist) als Synonyme verwendet (*oculi intellectus* c.c. 32,15; *visus mentis* a.d.i. 3,4; *mentis oculus* ebd. 14,15; *intellectus videns* ebd. 28,17). Offensichtlich ist *intellectus* für Cusanus ein übergeordneter Begriff, der unser Erkenntnis- und Denkvermögen überhaupt andeutet, ein geistiges Vermögen, das zuständig ist für die Bildung von Begriffen, für die (An)Erkennung von grundlegenden Prinzipien des Denkens, und in letzter Instanz auch für die ordentliche Benutzung der *ratio*. Ich übersetze *intellectus* deshalb mit Erkenntnisvermögen.

Nun zur einzigen Cusanus-Stelle, die Lücking-Michel als Beleg dafür bringt, daß die Vernunft (*intellectus*) die Grenzen des Verstandes (*ratio*) »zu überwinden vermag«. Hier die vollständige Stelle (d.i. 11,12–18) in eigener Übersetzung:

»Dies (d. h. daß man von Gott Kontradiktorisches aussagen kann, weil er alles, als was man ihn begreift, gleichermaßen ist und nicht ist [d. i. 11,3–9]) übersteigt unser ganzes Erkenntnisvermögen (*omnem nostrum intellectum*), das nicht fähig ist, auf dem Wege der *ratio* widersprüchliche Dinge in ihrem Ursprung miteinander zu verknüpfen (*combinare*). Denn wir wandern inmitten von Dingen, die uns von Natur aus klar sind. Diese (unsere Natur) aber bleibt weit zurück bei jener unendlichen Kraft (des Ursprungs?) und ist nicht fähig, die widersprüchlichen Dinge selbst, die unendlich voneinander entfernt sind (unzulässige Metapher! Im Unendlichen gibt es keine Entfernungen und laut Cusanus selbst *nulla contrarietas* [c.c. 32 I.6,2] miteinander zu verbinden (*connectere simul*). Über alles argumentierende Denken hinaus (*supra omnem rationis discursum*) sehen wir also auf unbegreifliche Weise, daß die absolute *maximitas* unendlich ist, keinen Gegensatz hat und das Kleinste mit ihr zusammenfällt.« (*Maximitas* hieße wörtlich übersetzt Größtheit, ein unmögliches Wort, das freilich allein genau dem lateinischen *maximitas* entspricht. Wilpert übersetzt »das Größte« oder »die Größe«, aber erstere Übersetzung konkretisiert das Abstraktum und die zweite unterdrückt sehr uncusanisch den Superlativ.)

Hier ist keineswegs die Rede davon, daß der *intellectus* fähig wäre, die *ratio* zu überwinden, sondern nur davon, daß das Erkennen des Prinzips der *coincidentia oppositorum* unser ganzes Erkenntnisvermögen (*intellectus*) übersteigt, weil es nicht in der Lage ist, mittels des argumentierenden Verstandes (*via rationis*), die Unendlichkeit zwischen den ins Unendliche gesteigerten Gegensätzen zu überbrücken. (Was logisch ist, denn im Unendlichen gibt es weder Gegensätze noch ein Auseinanderliegen.) Cusanus sagt hier aber nicht, mit welchem Organ wir die unendlich gewordenen Gegensätze in ihrem Ursprung als identisch bestaunen und in der absoluten Einfachheit Gottes, *ubi nulla contrarietas*, den Superlativ des so Seins des einen als identisch mit dem Superlativ des nicht so Seins des anderen Pols der Gegensätzlichkeit erkennen. Man muß, was Lücking-Michel nicht tut, andere Stellen heranziehen, um zu erfahren, daß Cusanus dieses unbegreifliche Sehen dem Erkenntnisvermögen (*intellectus*) bzw. dem menschlichen Geist (*mens*) zuschreibt (s. ob. zur Synonymie von *intellectus* und *mens* bei Cusanus). An allen dort verzeichneten Stellen, wie an vielen anderen, betont Cusanus aber, daß es sich dabei um eine nicht natürliche Erkenntnis handelt. Jeder Versuch, auch nur den Eindruck zu erwecken, daß es ein Vernunft zu nennendes Vermögen gäbe, das sich eigne, das *principium coincidentiae* zu verstehen, ist darum im Streit mit dem Denken des Cusaners. Dieser gibt freilich Anlaß zu diesem Mißverständnis, weil er betont, daß der *intellectus* in diesem Fall die *ratio* nicht bemühen kann. Der Grund ist, daß diese nur auf der Basis des *principium contradictionis* funktioniert (a. d. i. 28,13–17). Letzteres läßt er also nicht für das ganze Erkenntnisvermögen gelten. Er hält allgemein die Möglichkeit eines nicht rational zu verantwortenden Erkennens offen. Dazu möchte ich notieren, daß nicht rational zu verantworten und rational nicht zu verantworten sehr verschieden sind.

III.3. Genauere Interpretation der Belegstelle *De docta ignorantia* 11, 12–18

Wie reimt sich nun aber das angebliche Sehen des intellectus mit der Aussage, daß die Erkenntnis, in Gott seien unsere Gegensätze identisch, unser ganzes Erkenntnisvermögen übersteigt? Das reimt sich eventuell in dem Sinne, daß Cusanus jede Eigenleistung unseres Erkenntnisvermögens ausschließt, nicht aber das Vermögen, passiv übernatürliche Erkenntnis zu erfahren. Das Problem, daß Erkenntnis und völlige Passivität sich widersprechen, löst er einfach, indem er diesen Vorgang als übernatürlich und unbegreiflich darstellt. Wunder braucht man nicht zu erklären. Wir haben es hier nicht mit Wissen zu tun, sondern mit der cusanischen *docta ignorantia*, die dem Wissenschaftler, der kein Mystiker ist, versagt bleibt (a. d. i. 20,19f.). Für ihn als Nichteingeweihten reimt sich also gar nichts. Aber wenn wir über dieses sich Reimen oder nicht Reimen zu einem abschließenden Urteil kommen wollen, dürfen wir nicht mit Lücking-Michel bei einer Belegstelle stehen bleiben.

III.4. Weitere wichtige Aussagen über *ratio* und *intellectus*

Im grundlegenden ersten Kapitel von *De docta ignorantia* (Wissen als Nichtwissen) beteuert Cusanus seine Überzeugung, daß der Mensch naturgemäß über das nötige Instrumentarium verfügt, seinen Kenntnisdrang zu befriedigen. Das gesunde freie Erkenntnisvermögen (*intellectus*), das alles mit dem angeborenen diskursiven Denken (*indito discursu*) mustere, begehre unersättlich die Wahrheit zu erreichen. Und wenn es sie in liebevoller Umarmung erfaßt hat, sagen wir, daß es sie kennt, und zweifeln nicht, daß das am wahrsten ist, worüber kein gesunder Verstand anderer Meinung sein kann (d. i. 5,11–14; Wilperts Übersetzung dieser Stelle, und nicht nur dieser, läßt zu wünschen übrig). Trotz der Musterung mit dem angeborenen diskursiven Denken, muß Cusanus hier von einleuchtenden Wahrheitsgrundsätzen reden. Das zeigt sowohl der Hinweis auf den allgemeinen gesunden Menschenverstand, als die anschließende Erörterung über die geringere Sicherheit von Forschungsergebnissen. Bei der Forschung, so Cusanus, geht der Mensch von bekannten und sicheren Wahrheiten aus, um bezüglich des Unbekannten durch Vergleich mit Bekanntem neue Erkenntnisse zu gewinnen. Diese sind aber, verglichen mit den ersten Wahrheiten, nur noch relativ wahr und sicher, denn ein genaues zur Deckung bringen des Unbekannten mit dem Bekanntem ist nicht möglich. Forschung ist aber für Cusanus eine Sache der *ratio* (d. i. 5,14–6,10).

Diese Stelle ist nicht nur mißverständlich formuliert, vor allem enthält sie eine gefährliche Überschätzung des sogenannten gesunden Menschenverstandes (*»cui omnis sana mens nequit dissentire«* d. i. 5,13f.). Schon nach wenigen Seiten zeigt sich diese Gefährlichkeit, wenn Cusanus in bezug auf seinen Gottesbegriff Maximum behauptet *»Hoc Maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur«*. Schon in einer noch gottgläubigeren Zeit, als unsere es ist, warnte Kant vor Berufung auf das Urteil der Menge und meinte, eine solche müßte den Philosophen erröten lassen. So kritisch Cusanus hier den Verstand (*ratio*) beurteilt, so unkritisch steht er den angeblichen Einsichten der eigenen und der allgemeinen Vernunft gegenüber. Mit der Zeit ändern sich nicht nur die Sitten, sondern auch die Vernunft und der gesunde Menschenverstand. Hätte es nie Polytheismus gegeben, würden wir unseren Glauben nicht Monotheismus nennen. Immerhin erkennt Cusanus gleich anschließend das Wort des Aristoteles an, daß der Mensch gerade bei dem, was am klarsten ist, wie eine Nachteule in die Sonne schaut (d. i. 6,14–17). Das ist aber für ihn kein Grund, alles, was bei diesem Phänomen eine Rolle spielt, kritisch zu hinterfragen, sowohl die eigenen Augen, als das anscheinend absolut Klare, das sich nur dunkel zu erkennen gibt. Er will sich nicht begnügen mit der Feststellung, daß seine Augen offenbar zu schwach sind, das scheinbar so klare in seiner Klarheit zu sehen, und will ergründen, warum die Klarheit sein Sehvermögen übertrifft. Dafür

müßte er aber über ein Instrument verfügen, womit er erlauben könnte, inwiefern die undurchschaubare Helligkeit seine Lichtverträglichkeit überschreitet. Dieses Instrument müßte aber etwas, das er selbst von vornherein als unendlich qualifiziert, zu seiner endlichen Lichtverträglichkeit in Beziehung setzen, eine Beziehung, deren Möglichkeit er von vornherein leugnet: »infinitem ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est (d. i. 6,1f.). Trotzdem glaubt Cusanus die Kombination sicherer Gotteserkenntnis und völliger Unbegreiflichkeit Gottes in seiner *docta ignorantia* ergründet zu haben (d. i. 6,17–19). Die Lösung ist, daß man auf unbegreifliche Weise das unbegreifliche Zusammenfallen der Gegensätze in der absoluten Einfachheit Gottes direkt mit dem Erkenntnisvermögen (*intellectus*) sieht (d. i. 163,9f. u. 14f.)

Dieser Hinweis auf die *docta ignorantia* führt uns zu einer weiteren wichtigen Stelle, wo Cusanus sich über *ratio* und *intellectus* ausspricht. Wenck hatte ihm vorgeworfen, daß er die Keimzelle (lat. *semen*; in übertragenem Sinne: Grundlage) des Wissens (das *principium contradictionis*) und damit jedes Argumentieren (omnem *discursum*) durch sein *principium coincidentiae oppositorum* beseitige (a. d. i. 12,12–14). Darauf antwortet Cusanus, daß Wenck ihn mißverstanden habe, weil er nicht sehe, daß die *docta ignorantia* sich mit dem Auge des Geistes und Begreiflichkeit (*mentis oculum et intellectibilitatem*) befasse. Darum lasse der, der zum Sehen geführt werde, jedes Argumentieren sein und lege nur noch Zeugnis ab von seinem Sehen (a. d. i. 14,14–17). Wer dagegen, logisch vorangehend, philosophische Forschung betreibe, sei noch nicht zum Sehen gekommen; er bediene sich noch des ihm angeborenen argumentierenden Denkens (*discursu sibi indito*) (a. d. i. 14,24–26).

Zu allererst sei dazu notiert, daß der gleiche »*discursus inditus*«, der dem Erkenntnisvermögen (*intellectus*) zugeschrieben wird (d. i. 5,11), hier mit der *ratio* verbunden und nachdrücklich auf das Diskutieren über *extrema disiuncta* beschränkt wird (a. d. i. 15,3–10). Zweitens: Ich glaube nicht, daß Wenck Cusanus mißverstanden hat. Wenck ist einfach der Meinung, daß es kein Auge des Geistes geben kann, das das *principium contradictionis* außer Kraft setzen könnte in dem Sinne, daß »ist« und »ist nicht« wo auch immer identisch sein könnten, vorausgesetzt natürlich, daß man »ist« nicht einmal in relativem und einmal in absolutem Sinne versteht. Womit Wenck recht hat. Menschliches Erkenntnisvermögen, das das *principium contradictionis* außer Kraft setzt, begeht Selbstmord. Es erklärt sich für unfähig, über angebliches Offenbarungswissen, das ihm mitgeteilt wird, vernünftig zu urteilen. Aber lassen wir Cusanus fürs erste weiter reden. Nachdem er der *ratio* jedes Urteil über das Zusammenfallen von Gegensätzen abgesprochen hat, fährt er folgendermaßen fort: »Aber auf der Ebene des *intellectus*, der sieht, wie in der Einheit (*unitas*) die Zahl (*numerus*), im Punkt die Linie und im Mittelpunkt der Kreis enthalten ist, sieht der Geist (*mens*) ohne argumentierendes Denken das Zusammenfallen von Einheit und Vielheit, Punkt und Linie, Mittelpunkt und Kreis« (a. d. i. 15,10–13). Damit glaubt Cusanus gezeigt zu haben, daß der *intellectus* auf einer höheren Erkenntnisebene nicht, wie die *ratio*, auf Gedeih und Verderb dem *principium contradictionis* ausgeliefert ist, sondern durchaus Gegensätzliches wie Einheit und Vielheit in einer höheren Einheit zusammendenken kann. So präpariert er es für das »Sehen« der eigentlichen *coincidentia oppositorum*. Damit hält er das Unwissen der *ratio*, die über »ist« oder »ist nicht« nicht hinauskommt, für besiegt durch das belehrte Unwissen des höheren Erkenntnisvermögens, das die Möglichkeit eines Zusammenfallens von »ist (verschieden)« und »ist nicht (verschieden)« einsieht. Die *docta ignorantia* hat ihren Sitz im höheren Bereich des Erkenntnisvermögens (in *alta regione intellectus*) und hebt, wie ein hoher Turm, einen Menschen zum Sehen in die Höhe, von wo aus er dann auf den mit der *ratio* Suchenden hinuntersehen kann, wie dieser dem Objekt, das er sucht, mal näher kommt, mal sich wieder davon entfernt (a. d. i. 16,1–6). So kommt Cusanus in seiner Selbstverteidigung gegen Wenck zur schärfsten Unterscheidung zwischen *intellectus* und *ratio*, die er noch einmal bestätigt

(a.d.i. 28,13–17): Aus der coincidentia oppositorum im Maximum (= Gott) ergibt sich keineswegs, wie der Gegner folgert, die Vernichtung der Keimzelle der Wissenschaften, d. h. des ersten Prinzips (= principium contradictionis). Denn dieses ist (bleibt) das erste, wenn es um den logisch argumentierenden Verstand (rationem discurrentem) geht, ist es aber keineswegs für das sehende Erkenntnisvermögen (intellectum videntem).

Cusanus erweckt an diesen Stellen den Eindruck, daß der intellectus von sich aus fähig wäre, zumindest die Möglichkeit einer coincidentia in seinem Sinne zu erkennen, bezeugt aber sonst eindeutig, daß dieses Sehen nicht durch eigenes Bemühen (studium) erreicht werden kann und einem Menschen nur als Geschenk Gottes zuteil wird (a.d.i. 12,14f.; 20,19f.). Diesen scheinbaren Widerspruch möchte ich so interpretieren, daß Cusanus einerseits das Argument, seine angebliche Vision sei überhaupt nicht möglich, zurückweisen, andererseits aber an ihrem mystischen Charakter festhalten will. Den Nachweis aber, daß der intellectus in bestimmten Fällen ein Zusammenfallen von Gegensätzen erkennt, erbringt Cusanus nur mit trügerischen Behauptungen. Er meint, in der Einheit (unitas) sehe man die Zahl (numerus) enthalten, im Punkt die Linie, im Mittelpunkt den Kreis. Was Einheit und Zahl betrifft, begeht er eindeutig den Fehler, absolute und relative Einheit nicht auseinanderzuhalten. Die ganze Zahlenreihe ist potentiell in der Zahl eins enthalten, die selbst zu dieser Reihe gehört. Das gleiche gilt für jede Zahl, die immer alle vorausgehenden Nummern und eine potentiell unendliche Fortsetzung einschließt. Ohne zumindest zwei unterschiedliche Einheiten einer gleichartigen Vielheit hätte es nie eine Zahl eins gegeben. Jede Einheit einer zählbaren Vielheit gibt es nur bezogen auf alle anderen, die auch dazu gehören. Nicht die Vielheit ist in der Einheit enthalten, sondern die Einheit in der Vielheit. Wo es die absolute Einheit gibt, die Cusanus für Gott annimmt, gibt es keine zweite Einheit, also auch keine Zahlen und kein Zusammenfallen von Einheit und Vielheit. Der Gegensatz von Vielheit = Zahl ist nicht Einheit, sondern Nichtzahl, und der Gegensatz von Ein(zel)heit nicht Vielheit, sondern das Ganze. Und unseren Monotheismus gibt es nur als Gegensatz zu Polytheismus, als Leugnung, daß eine Mehrzahl von Göttern, die Gott wären im Sinne unseres Gottespostulats, denkbar sei. Gott ist nicht zählbar.

Sowenig wie die Zahl in der zählbaren Einheit enthalten ist, sind die Linie im Punkt oder der Kreis bzw. die Kugel im Mittelpunkt oder Zentrum (eingefaltet) enthalten. Es ist eine primitive Vorstellung, daß eine Linie von einem Punkt aus entsteht, ein Kreis und eine Kugel von einem Mittelpunkt oder Zentrum aus, weil wir so auf einer vorgegebenen (!) Fläche mit Stift oder Zirkel Linien und Kreise ziehen. Ein Punkt ist nur definierbar als Schnittpunkt zweier Linien; was ist da also primär? Bei Mittelpunkt und Zentrum verraten schon die Bezeichnungen die gleiche Antwort. Zuerst ist immer der Raum; nur darin sind alle drei denkbar. Und alle drei Punkte sind nulldimensional, sind pure Beziehungspunkte und nicht anders denkbar. Zieht man Linie, Kreis oder Kugel in Richtung Ausgangspunkt oder Mittelpunkt zusammen, um sie (bzw. ihre explicatio) dort zusammengefaltet (complicatus) in den Punkten unterzubringen, reduziert man die ganzen Beziehungseinheiten auf Nulldimensionalität, auf die Abschaffung des Raumes, der Existenzbedingung unserer drei Beziehungseinheiten. Cusanus tut demnach, als ob der menschliche Geist aus einem nirgends beheimateten Nichts durch einen Urknall unseren Lebensraum entstehen sehen könnte. Wir kämen dann zu einer Schöpfungsgeschichte in dieser Art: Am Anfang war das Nichts. Aber im Nichts war das All eingefaltet enthalten. Dann kam auf Befehl Gottes der Urknall, und das Nichts fing an sich auszudehnen und dehnt sich aus bis heute. Oder nicht?

III.5. *Wie wird man »Seher«?*

Cusanus bietet nirgends eine Beschreibung, die sich eindeutig auf eine konkrete (echte oder eingebildete) Vision bezieht, so wie wir solche von anderen Mystikern kennen. In bezug auf sein eigentliches Erleuchtungserlebnis erfahren wir nur ein vages wann und wo: irgendwann zwischen dem 27. November 1437 und dem 8. Februar 1438 auf einem Schiff im Mittelmeer zwischen Konstantinopel und Venedig (d. i. 163,7f.), und über das wie und was teilt er uns nur mit, daß beides unbegreiflich war und ihn in belehrter Unwissenheit zurückließ (ebd. 9–11).

Eine ziemlich allgemeine und abstrakte Beschreibung, wie es zu einer mystischen Vision kommt, lesen wir in a. d. i. 11,14–12,13. Ich fasse die Stelle hier zusammen.

Alles Erschaffene ist Bild Gottes, aber kein Bild kommt an die Wirklichkeit (des Abgebildeten) heran. Wer das sieht, überspringt das Bild und wendet sich auf unbegreifliche Weise der unbegreiflichen Wirklichkeit zu. Wer sich selbst als Bild Gottes sieht, ist sich bewußt, daß alles Gute in ihm von seinem Vorbild kommt. Also läßt er alle Bilder sein und schreitet auf unbegreifliche Weise auf den Unbegreiflichen zu. Denn er wird in Staunen versetzt, wenn er voll Verwunderung sieht, daß das, was in allen begreiflichen Dingen wie in einem Spiegel rätselhaft zu sehen ist, unendlich ist. Richtig sieht er nun diese keiner Kreatur begreifliche Form, von der jede Kreatur ein Abbild ist. Wenn man sich also der unbegreiflichen absoluten Wahrheit nähern will, muß das durch ein unbegreifliches Hinschauen, gewissermaßen auf dem Weg einer gewalttätigen Entführung (lat. *raptus*: Entführung und Vergewaltigung) geschehen. So kann das Erkenntnisvermögen (*intellectus*) für einen Augenblick auf unbegreifliche Weise die Wahrheit (= Gott) erfassen, wie das leibliche Auge auf unbegreifliche Weise einen Augenblick in die Helligkeit der Sonne schauen kann. So wie die Sonne so außergewöhnlich sichtbar ist, daß sie begreiflicherweise nicht sichtbar (nicht anzusehen) ist, so ist auch Gott unbegreiflich durch seine allerhöchste Begreiflichkeit. Die belehrte Unwissenheit besteht also in begreiflicher Unbegreiflichkeit und bleibt der beste Weg, zu Gott hinüberzusteigen.

Die Stelle liest sich wie die Rekapitulation eines Lehrbuches über Mystik. Sie verrät Kenntnisse einschlägiger Literatur, aber keineswegs die Ergriffenheit eines visionären Erlebnisses. Nicht Emotion, sondern Abstraktion und sophistische Rhetorik waren hier federführend.

Cusanus definiert selbst, wie wir gesehen haben, die wesentliche Funktion des *intellectus* als Verstehen. In diesem Text, der den Aspirant-Seher zum angeblichen Höhepunkt des Erkennens, zur Erkenntnis, daß er nichts versteht, begleiten soll, werden der Weg dorthin und das Erreichen des Ziels als unbegreiflich, als nicht zu verstehen bezeichnet. Von Unbegreiflichkeiten umgeben sieht der Mann plötzlich mit Staunen ganz direkt, wie das, was man in den Geschöpfen als rätselhaft sieht, (in Wirklichkeit) unendlich ist, und er sieht nun gut diese für jede sie abbildende Kreatur unbegreifliche Form. In diesen Zustand des Sehens fühlt er sich mit Gewalt versetzt. Das Wort *intellectus* kommt in dieser Beschreibung nur vor im Vergleich dieses Sehens der Wahrheit mit dem Sehen der Sonne und auch dort nur in einem Nebensatz. So wie die Sonne zu hell ist für das leibliche Auge, ist Gott, der die Wahrheit, d. h. das Objekt des *intellectus* ist, zu begreiflich (an sich), um begreiflich zu sein (für uns; a. d. i. 12,7–11). Aber aufgrund von a. d. i. 28,17, gibt es keinen Zweifel, daß Cusanus den *intellectus* als Organ dieses Sehens betrachtet. In seinem höheren Bereich sieht demnach das Erkenntnisvermögen einen kurzen Augenblick die Unendlichkeitsform aller Gegensätze und erkennt in der Unbegreiflichkeit dieser Vision die relative Unbegreiflichkeit des an sich absolut begreiflichen Gottes. Das alles, wie gesagt, auf unbegreifliche Weise, daß heißt, so daß der Seher es weder sich noch sonst jemandem verständlich machen kann. Das Problematische an dieser Vision ist, daß Cusanus sieht, was er sehen muß, um vorausgesetzte Axiome mit einander in Einklang zu bringen: Gott ist absolute *simplicitas*, sein Abbild, die Schöpfung, ist unübersehbare plurali-

tas. Wie ist das möglich? Für Cusanus so: Man überführe alle unterschiedlichen Ideen, die in der pluralitas der Schöpfung verarbeitet sind, zurück auf eine Uridee, die alles Unterschiedliche als in der Unendlichkeit nicht zu Unterscheidendes in sich vereint. Und weil man dies auf unbegreifliche Weise sieht, muß man auch nicht erklären, wie man Unterschiedliches als nicht unterschiedlich sieht. Darin liegt eben die übernatürliche Vision.

IV. Kritik der cusanischen coincidentia

IV.1. Gott an sich und Gott als Schöpfer

Wie gesagt, ist die Fragestellung von Lücking-Michel »Wie löst Cusanus das Problem von Einheit und Vielheit in *De concordantia catholica* und wie in *De docta ignorantia* und welche Entwicklung läßt sich dabei feststellen?« von Grund auf falsch. Die Fragestellung des Cusanus, im *De concordantia catholica*-Exkurs wie in *De docta ignorantia*, ist: Wie kann Gott als absolute Einfachstheit Urgrund und Urmodell aller unterschiedlichen Vollkommenheiten sein, die wir in der Schöpfung kennen? (vgl. c.c. 32 I 6,11–15). Dieses Problem hat seine Wurzel in der parmenidisch-platonischen Gottesvorstellung des Cusanus, die jede Spur von Vielheit aus Gott ausschließt, den er *De docta ignorantia* 163,15 als »illa simplicitas, ubi contradictoria coincidunt« bezeichnet. In *De concordantia catholica* berührt er dieses Problem nur am Rande, um Gott kurz als Urmodell jeglicher concordantia herauszustellen. Er begründet dies nicht philosophisch, sondern weist nur auf die absolute Einheit Gottes in drei Personen hin. In *De docta ignorantia* packt er das Problem aber grundsätzlich an und löst es dahingehend, daß er von allen Vollkommenheiten die das Denkbare übersteigende Stufe nimmt, von der konkreten Vollkommenheitsart abstrahiert und nur den Superlativ an sich übrig behält, den er schließlich durch die Prädikate transzendent, unendlich, absolut von allem Bekannten und Denkbaren loslöst. Da weder ratio noch intellectus diesen unbegreiflichen Weg zu einem unbegreiflichen Ziel bis zum Ende mitgehen kann, flüchtet er letztendlich in die Mystik, in das »ich sehe, ich sehe, was du nicht siehst« und legt davon Zeugnis ab in Worten, die dem Hörer/Leser unverständlich bleiben müssen, da sie, wie er selbst bezeugt, ungeeignet sind, das, was er sagen will, wiederzugeben: »Wer den Sinn (des Gesagten) erfassen will, muß notwendigerweise weniger auf die Eigenbedeutung der Vokabeln bestehen, sondern vielmehr sein Erkenntnisvermögen über den Bedeutungsinhalt der Worte hinausheben, denn diese können den so großen geistigen Geheimnissen nicht wesensgemäß angepaßt werden« (d.i. 8,9–11). Unsere Sprache gibt nur wieder, was ratio und intellectus erfassen. Zu dem, was darüber hinausgeht, kann nur Gott den Geist hinaufführen. Was nutzt also diese Empfehlung? Was ratio und intellectus nicht fassen können, ist aber das, was sich nicht mit dem principium contradictionis verträgt. Denen, die sich lieber diesem Prinzip als dem Seherzeugnis des Cusanus beugen, wirft dieser vor, sich an die ratio zu klammern, und dem intellectus schreibt er deswegen zumindest im Ansatz Einsichten zu, die dem principium contradictionis zu widersprechen scheinen. Das hat aber nichts mit einer besonderen Verbindung concordia/ratio zu tun, sondern ausschließlich mit dem cusanischen Begriff der coincidentia oppositorum im Unendlichen.

Befassen wir uns also näher mit den Wurzeln des eigentlichen Problems des Cusanus. Für ihn stand fest, daß »der Schöpfer aus den Kreaturen erkannt und wie im Spiegel rätselhaft erkannt werden kann« (d.i. 22,4–6; a. d. i. 18,23–25; vgl. Röm 1,20; Sap 13,5). Er huldigte aber auch dem von heidnischen Philosophen entwickelten Gottesbegriff, der Gott als das einzig wahre Seiende sieht, das absolut einfach ist und sosehr »eins«, daß unser Wort Eins diese unissima et simplicissima entitas nicht richtig zum Ausdruck bringen kann (vgl. *van Dieten* 359).

Beides ist für ihn über jeden Zweifel erhaben. Daraus ergibt sich die Frage: Wie kann das absolut einfache Eine, das jede äußere und innere Unterschiedlichkeit ausschließt, Urgrund und Urbild von Vielheit, Gegensätzlichkeit, Veränderlichkeit usw. sein? Die Bildhaftigkeit der Schöpfung ist übrigens auch schwer in Einklang zu bringen mit dem von Cusanus akzeptierten Grundsatz »infinitem ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est« (d.i. 6,1f.) oder anders formuliert: »cum non sit proportio creaturae ad creatorem, nihil eorum, quae creata sunt, speciem gerit, per quam creator attingi possit« (a.d.i. 18,26–19,1). Die These, daß man trotzdem aus dem Geschöpf den Schöpfer erkennen kann, läßt sich nicht aufrecht erhalten mit dem Argument, daß man aus dem Aussehen (species) des Geschöpfes nicht auf das Aussehen seines Schöpfers schließt, sondern nur auf das unendlich und unbegreiflich Schöne in ihm (a.d.i. 18,27–19,2). Wer etwas ein Geschöpf nennt, stellt damit automatisch eine Beziehung zu einem Schöpfer her, ob er nun diesen Schöpfer näher zu kennen glaubt oder nicht, ob er daraus auf Meisterschaft oder mangelhaftes Können schließen will oder was auch immer er folgern möchte. Es ist auch von vornherein klar, daß die Erklärung der bunten Vielfalt der Schöpfung nur vom Schöpfer her erklärt werden kann. Nicht die Schöpfung ist für den Schöpfer verantwortlich, sondern umgekehrt. Die Sicht des Cusanus, daß die Vielheit der Schöpfung in der Einheit des Schöpfers zusammenfällt (eingefaltet enthalten ist), ist aber eine Betrachtung von unten. Von oben gesehen, ist die absolute Einheit primär, nicht die erschaffene Vielheit. Die eigentliche Frage muß also lauten: Wie fällt das absolut Eine in Vielheit auseinander?

So gestellt, zwingt die Frage zu weiterer Präzisierung. Das absolut Eine ist für Cusanus natürlich keine Idee, sondern pure Wirklichkeit (Maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt absque quacumque oppositione, d.i. 10,27–11,2). Was Cusanus zusammenfallen läßt, d.h. ins Unendliche gesteigert als miteinander identisch sieht, sind aber Begriffe, und zwar die aus den realen Vollkommenheiten der Geschöpfe abstrahierten allgemeinen Begriffe dieser Vollkommenheiten (Größe, Güte, Schönheit usw.). Zusammenfallen müssen diese im In/Begriff der absoluten Vollkommenheit, der mit Gott identisch sein muß. Cusanus sieht das so: In Gott müssen die contradictoria, sofern dies möglich ist (!), in einem einfachen Begriff enthalten sein, und zwar so, daß dieser einfache Begriff den contradictoria vorausgehend zuvorkommt (oportet in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria ipsa antecedenter praeveniando d.i. 38, 12f.). Dieser Begriff kann nur der conceptus absolutus, d.h. Gott als actu omnis conceptibilis conceptus sein, worüber Cusanus in *De possest* (49) handelt, ein für uns unbegreiflicher Begriff (inconceptibilis conceptus), der sogar den Dreieinigkeitsbegriff übersteigt (*van Dieten* 370). Da Gott aber weder Begriffe hat, noch einer ist, kann die Unendlichkeitsform der opposita, die der Seher sieht (s. ob.), nur mit Gott identisch sein. Wie kann man aber die Vollkommenheit Gottes als solche und als ursprüngliche Identität aller erschaffenen Vollkommenheiten erkannt haben und darüber nicht mehr zu erzählen wissen, als daß sie unbegreiflich sei? Nun hat aber Cusanus offenbar auch nicht behaupten wollen, Gott als die absolute Vollkommenheit direkt gesehen zu haben. In der *Apologia doctae ignorantiae* (9,11–16) bezeugt er dies nachdrücklich: »Wenn jemand ... alles betrachtet ohne Maß, Zahl und Gewicht ..., sieht er in einer gewissen allereinfachsten Einheit alles; Gott so sehen ist alles als Gott und Gott als alles sehen. Durch die docta ignorantia aber wissen wir, daß wir ihn so nicht sehen können.« Cusanus ist auch vom Zusammenfallen der Gegensätze in Gott, wie er das zuerst an maximum und minimum demonstrierte (d.i. I 4 S. 10f.), bald abgerückt, um Gott jenseits der coincidentia zu plazieren: ipsa contradictoria antecedenter praeveniando (d.i. 38,23 [wie ob.]; vgl. a.d.i. 15,14f.: »super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi«). Daß in Gott »nulla contrarietas locum habere potest«, hatte er schon in *De concordantia catholica* geschrieben (s. ob.). Nun stellt sich aber die Frage, wo es dann coincidentia oppositorum gibt. Nur ins Unendliche

gesteigerte opposita hören auf opposita zu sein. Unendlichkeit gibt es aber für Cusanus nur in Gott. Auch so zeigt sich die Unmöglichkeit, relative Begriffe ins Unendliche zu überführen. Auch die potentielle Unendlichkeit unserer Zahlenreihe ist eine nicht realisierbare Unendlichkeit. Es gibt keine absolute = losgelöste Relativität = Angebundenheit. Absolut ist nur Gott, und nichts ist sein Gegenüber. Wenn Cusanus aber die opposita nicht in Gott hat zusammenfallen sehen, hat er auch nicht gesehen, wie die unissima et simplicissima entitas seines Gottesbegriffs der Inbegriff aller geschöpflichen Vollkommenheiten ist. Damit stellt sich zwar einerseits nicht länger die Frage, wie man in absoluter Unterschiedslosigkeit zu erschaffende Unterschiede erkennen kann, andererseits bleibt die Frage offen: Wie überbrückt man den Abgrund zwischen creatio und Creator ex nihilo?

Man muß sich aber nicht schämen, wenn man auf diese Frage keine Antwort weiß. Schon Platon sah keine Möglichkeit, das Eine/Gute, wie er sich Gott dachte, mit dem Macher unserer Welt zu identifizieren. Er setzte es als höchstes Seiendes und allgemeinen Seinsgrund zwar ganz oben auf die Leiter aller Seienden, ließ aber seine Welt der Ideen nur durch einen Demiurgen an diesem Einen teilhaben, und an der Welt der Ideen wiederum die sinnliche Welt nur durch Vermittlung der Seele. Die ganze Stufenleiter mit Vermittlern und Teilhabern kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Übergang von der supereinfachen Einheit auf Vielheit um nichts begreiflicher wird. Auch dem byzantinischen Mystiker Gregorios Palamas gelang es nicht, Wesen und Wirken Gottes als Einheit zu sehen. Als er nicht länger aufrechterhalten konnte, Gott mit seinen leiblichen Augen gesehen zu haben, trennte er Gottes Wirken von seinem Wesen, setzte das Wesen gleich mit Gott, wie er in Schrift und Tradition als absolut unzugänglich bezeichnet wurde, identifizierte aber Gott, wie von ihm gesehen, mit der Energieia bzw. den unzähligen Energieai Gottes, die wir in der Schöpfung am Werke sehen. Auch diese Energieia(i) sei(en) Gott, wie das Wesen. Palamas beteuerte zwar die Einheit von beiden, hat aber nie erklärt, wieso man in Gott ein unsichtbares Wesen und eine sichtbare Energieia unterscheiden kann.

IV.2. Transzendente Begriffe in ungeeigneter Sprache

»Da ich einen Traktat über die größte Lehre der Unwissenheit schreiben will, muß ich notwendigerweise die Natur der maximitas anpacken« (d. i. 73f.). So beginnt Cusanus d. i. I Kap. 2 und anschließend identifiziert er ohne Umschweife seine maximitas mit dem einen absoluten Sein, wodurch auch die maximitas absolut wird. Somit ist das absolut Größte alles, was sein kann, und gibt es nichts außer dem Größten, so daß das Kleinste mit dem Größten zusammenfallen muß. Mit anderen Worten: Wo das Größte das einzige ist, was es gibt, ist das Größte zugleich das Kleinste (was es gibt). Warum das nicht gleich gesagt? Auch kluge Leute, die sich in eine Idee verrannt haben, reden manchmal Unsinn. Wer Sprache ernst nimmt – und das sollte man tun, weil wir kein besseres Mittel haben, unsere Gedanken mitzuteilen –, für den ist es klar, daß, wo es nur eins gibt, weder von Größtes noch von Kleinstes und also auch nicht von zugleich Größtes und Kleinstes die Rede sein kann. Wer dazu noch das Absolute, wozu es nichts zum Vergleichen gibt, mit Superlativen verbindet, redet auch schon deshalb Sinnloses. Aus dem gleichen Grund ist quantitas absoluta ein Unbegriff. Groß ist mit Komparativ und Superlativ ein relativer Begriff, und das sowohl im Wortsinn (großer Raum) wie im übertragenden Sinn (große Weisheit). Wenn ich etwas groß nenne, setze ich Meßbarkeit und Vergleichbarkeit voraus, die es im Absoluten nicht gibt.

Aus sinnlosen Prämissen ergeben sich sinnlose Folgerungen. In diesem Fall folgert Cusanus aus dem Zusammenfallen von Größtes und Kleinstes, daß das Maximum absolute (Gott) über jede Bejahung und Verneinung erhaben ist, was freilich selbst schon eine bejahende Aussage ist. Darum könne man sich das Größte (Gott) denken, wie man will, es

treffe immer gleichermaßen zu und nicht zu (d. i. 11,2–5). Auch hier hält Cusanus die Ebenen des Absoluten und des Relativen nicht auseinander. Über das Absolute kann der Mensch nichts sagen, weder bejahend noch verneinend, da sein Geist dazu keinen Zugang hat. Deswegen nennt man es eben absolut = losgelöst. Er kann höchstens postulieren, wie es seiner Meinung nach auszusehen hat. Daß aber jede Aussage zugleich zutrifft und nicht zutrifft, ist gerade typisch für das Relative. Vom Menschen kann man immer sagen, daß er zugleich gut und nicht gut ist. Vom Absoluten kann man nur sagen: Was es ist, ist es absolut und außer dem Absoluten ist nichts.

Daß Gott über jede menschliche Aussage erhaben ist, hält Cusanus nicht davon ab, außer dieser Aussage selbst noch manches über Gott auszusagen, so z. B. daß in Gott *universalitas absoluta* mit *absoluta singularitas* zusammenfällt (a. d. i. 10,4f.). Auch hier werden eindeutig auf die Vielheit unserer Welt gemünzte Begriffe von Gott ausgesagt, indem sie durch Hinzufügung des Prädikats absolut ihres Sinnes beraubt werden. Allgemein heißt allen gemein, singular heißt vereinzelt, vom allgemeinen Ganzen abgesondert. Diese Begriffe sind nur anwendbar, wo von einer Vielheit (alle) die Rede ist. Der Begriff absolut schließt aber für Cusanus Vielheit aus. Daß Cusanus immer wieder in widersinnigen Wortkombinationen von Gott spricht, zeigt nur, daß er nichts Sinniges zu sagen hat.

Die unserer endlichen Wirklichkeit verhafteten Begriffe steigert Cusanus auch gerne, indem er ihnen das Prädikat unendlich verleiht. Endlichkeit ist aber per definitionem genauso in sich selbst gefangen wie Relativität. Der Weg hinaus kann nur in das Nichtsein der Endlichkeit führen. Unsere Begriffe dienen dazu, Dinge einzugrenzen, ihre »fines« festzulegen, sie zu definieren und greifbar zu machen. Ein bestimmter Begriff existiert nur solange, als er diese Funktion erfüllt. Verlegt man seine Grenzen – ob wenig oder viel oder sogar unendlich, spielt keine Rolle – gibt es den ursprünglichen Begriff nicht mehr, sondern entweder einen neuen (bei beschränkter Verlegung der Grenzen) oder gar keinen (bei Verlegung ins Unendliche). Im ersten Fall denkt man den Begriff um, im zweiten macht man ihn undenkbar. In dieser Undenkbarkeit fallen alle unendlichen Begriffe zusammen. Das Undenkbare existiert aber nicht als Erkenntnisobjekt, sondern höchsten als Postulat, genau wie das Unendliche. Warum ist Gott unendlich? Weil wir der Meinung sind, daß ein endlicher Gott nicht reicht, um unsere Wirklichkeit zu erklären. Und so ist es mit allen perfectionalia, die wir Gott zuschreiben, auch solchen, die scheinbar positiv ausgedrückt werden, wie allmächtig, allwissend usw. Diese bedeuten nicht, daß Gott alles weiß, was es gibt oder wir uns ausdenken können – das wäre zu wenig – sondern daß Gott, wie wir uns ihn postulieren nichts nicht kann oder weiß usw., daß seine Macht, Weisheit usw. unendlich sind. Wer behauptet diese Unendlichkeit mit endlichem Geist zu sehen, ist für mich weniger glaubwürdig als jemand, der behauptet mit seinen leiblichen Augen die Bedeutung der Quantentheorie zu durchschauen.

Cusanus verwechselt, glaube ich, Unendlichkeit mit einem nicht endenden Raum, worin die Zeit nie aufhört; sie ist für ihn der Superlativ der Superlative. Ähnlich denkt wohl auch, wer zum Versuch des Cusanus, »Begriffe der ratio intellektuell im Unendlichen zu denken«, meint, »der Unendlichkeitsbegriff sei der Explosivstoff solcher Sprengmetaphorik« (Lücking-Michel 111 nach Blumenberg). Unendlichkeit ist kein Begriff, sondern die Verneinung der Anwendbarkeit des Begriffs Endlichkeit. Mit dem Versuch, unendlich als einen positiven Begriff hinzustellen, hat Cusanus nur die Basis vernünftigen Denkens gesprengt.

Ein weiteres Zauberwort, womit Cusanus versucht, die Sinnlosigkeit von Begriffsverbindungen wie *maximum* und *minimum* absolute sinnvoll erscheinen zu lassen, ist Transzendenz. »*Maximum et minimum ut in hoc libello sumuntur transcendentes absolutae significationis termini existunt*« (d. i. 11,18–20). Diese Bezeichnungen übersteigen unser ganzes Erkenntnisvermögen (11,12), sie haben nur Sinn für den, der auf unbegreifliche Weise sieht »*absolutam maximatatem infinitam esse*« (11,17). Was soll man als Nicht-Seher dagegen sagen? Das

Absolute ist keine Steigerung des Relativen, es ist das Nichtrelative. Man kann vom Relativen als Basis solange hinaufsteigen, wie man will, man wird nie das Absolute erreichen, denn könnte man das, würde man von dieser Basis als Ausgangspunkt eine Verbindung/Beziehung zu dem herstellen, wovon Cusanus selbst sagt: *infinitum ut infinitum omnem proportionem aufugit* (d.1.6,1f.). Es gibt nichts zwischen Relativ und Absolut, weil es so unvergleichbare Ebenen sind, daß man das Absolute nicht einmal eine andere Ebene nennen kann. Es gibt nur die Tatsache, daß unser Erkenntnisvermögen irgendwo nicht weiter weiß und dort, wo undurchdringbare Dunkelheit anfängt, am Ende ist. Das vollkommene Relative ist auch nicht das Supergroße oder Superstarke, das endlos Gesteigerte und Übersteigerte, sondern das vollkommen Bezogene, das sich an dem ihm gebührenden Platz im Beziehungsgeflecht unseres Alls vollkommen Einpassende. Die Übersteigerung des Einzelnen auf Kosten des Ganzen ist das, wodurch die Menschheit auf dem besten Wege ist, sich umzubringen. Was Cusanus am meisten gefehlt hat, ist Kritik der sprachlichen Vernunft à la Wittgenstein. Zu seiner Entschuldigung: anders als seine heutigen Schüler lebte er vor Wittgenstein, wie auch vor Kant.

IV.3. Begreifliche Unbegreiflichkeit

Der Wissenschaftler, der kein Seher ist, darf gewiß auf jeden Versuch verzichten, zu begreifen, was Cusanus selbst unbegreiflich nennt. Aber wie steht es mit der begreiflichen Unbegreiflichkeit, wie er seine *docta ignorantia* auch nennt? So a. d. i. 12,11f.: »Sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum (Deum) transcendendi.« Und sein diesbezügliches Werk sollte dazu dienen »ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat« (d. i. 8,13). Auch »durchschnittlichen Geistern« (Wilpert; lat. *communibus ingeniis*) will er diesen Weg zeigen und die Wurzel der d. i. in der unfaßbaren Genauigkeit der Wahrheit deutlich machen (d. i. 8,17f.; lat. in *inapprehensibili veritatis praecisione*). Cusanus glaubt zwar nicht, die *docta ignorantia* in einer nichts offen lassenden Genauigkeit voll einsichtig machen zu können, wohl aber daß sie im Erkennen der Unfaßbarkeit einer adäquaten Kenntnis dieser Wahrheit liegt (vgl. d. i. 8,12–17). Andererseits nennt Cusanus die *docta ignorantia* in *Apologia doctae ignorantiae* in einem Atem (12,14f.), wie auch an anderen Stellen (d. i. 163,8–11; a. d. i. 6,9; 7,27f.; 11,4–7; 20,19f.) ein Geschenk Gottes, das nicht »studierbar« ist. Speziell wird das Koinzidenzprinzip als begreiflich bezeichnet: »in coincidentia illa latet omnis theologia apprehensibilis« (a. d. i. 31,21). Das wiederum paßt nicht zu der Aussage, daß wir durch die *docta ignorantia* wissen, *omnia Deum et Deum omnia per nos videri non posse* (a. d. i. 9,15f.). Analysieren wir die Begriffskombination.

Begreifen heißt, eine bestimmte Beziehung herstellen zwischen unserem Erkenntnisvermögen und einem Objekt. Diese Beziehung besteht darin, daß wir uns von dem Objekt einen Begriff machen. Für das Objekt ist die Beziehung rein passiv; es spielt sich dabei im Objekt kein »begriffen Werden« ab. Unbegreiflichkeit ist also nicht etwas im Objekt, sondern nur etwas im Subjekt, das eine Erkenntnisbeziehung herstellen möchte, sich aber dazu nicht imstande erweist. Unbegreiflichkeit ist sozusagen Unvermögen unseres Erkenntnisvermögens in bezug auf ein bestimmtes Objekt. Wir lasten aber dieses Unvermögen dem Objekt an, indem wir ihm die Schuld geben und unbegreiflich nennen, wo wir nur sagen dürfen: Ich begreife das nicht. Das Kind stößt sich am Tisch und bestraft den Tisch mit einem Fußtritt, der nur ihm selbst weh tut. Nicht das Objekt, sondern unser Erkenntnisvermögen ist zu lichtschwach. Begreifliche Unbegreiflichkeit lehrt uns also nichts über das Objekt, das von unserem Nichtbegreifen nicht berührt wird, sondern nur über unser Erkenntnisvermögen, das an seine Grenzen stößt. Nun ist aber das eigene Nichtbegreifen etwas, das man zwar feststellen, aber nicht begreifen kann, denn dazu müßte man das Nichtbegriffene erklären

können, was ohne Begreifen nicht geht. So wie man das eigene Nichtsehen eines Objektes nicht selbst sehen (durch Sehen feststellen) kann, weil man dazu erst das Objekt sehen müßte. Nun hat es aber mit dem nicht Begreifen Gottes noch eine besondere Bewandnis. Gott ist kein Objekt, das sich unserer Wahrnehmung oder den Augen unseres Geistes direkt darbietet. Von Gott gibt es nur Begriffe, die uns von Religionsstiftern, Propheten, Philosophen, Theologen, Mystikern usw. oder unseren eigenen Überlegungen dargeboten werden. Keiner der mir bekannten Gottesvorstellungen bietet einen begreiflichen Gott an. Darum kann auch niemand mir seine Unbegreiflichkeit begreiflich machen, es sei denn, er hätte Gott gesehen.

IV.4. Wissenschaft und Gottesschau

Cusanus hielt die Schöpfung unserer Wirklichkeit durch Gott, aber auch seine parmenidisch-platonische Gottesidee für gesichertes Wissen. Sie müßten also miteinander in Einklang zu bringen sein. Irgendwie müßte man die Vollkommenheiten der vielen Geschöpfe auf Gott zurückführen können. Die *infinita simplicitas* (a. d. i. 23,14) seiner Gottesidee ließ aber nicht zu, diese Vielheit bis in die Quelle zurückzuverfolgen. Vom Bekannten auf Unbekanntes schließend, kam ihm die Idee der unterschiedlichen Abbildungen eines einzigen Vorbildes, das sich nicht ändert, wie oft und wie unterschiedlich es auch abgebildet wird. Diese rettende Idee hat er anscheinend für eine mystische Erleuchtung gehalten. Sie fesselte ihn so, daß sie ihn zu so abwegigen Aussagen wie diese verführte: »Nun (wo man weiß, daß Unterschied und Nichtunterschied sich in Gott nicht unterscheiden) begreift man besser, daß Dreiheit und Einheit gleich sind« (d. i. 39,2–5). Der Vergleich ideales Vorbild (absolut vollkommene Uridee) – unterschiedliche endliche Abbildungen (erschaffene Vollkommenheiten) hinkt aber so sehr, daß er das Problem Gott – Schöpfer nicht lösen kann. Abbildungen fallen in ihrem Vorbild nur insofern zusammen, als diese in ihrer Ungleichheit Gleichheit, nicht insofern sie bei aller Gleichheit Ungleichheit aufweisen. Das Vorbild wird aber von der Ungleichheit der Abbildungen nicht berührt, es bleibt jenseits der Unterschiede der Abbildungen, es kommt aber den Abbildungen nur zuvor in dem, was sie gemeinsam haben, nicht in dem, wodurch sie sich unterscheiden. Die Frage ist aber auch nicht, woher die Abbildungen ihre relative Gleichheit haben, sondern wie ihre relative *contrarietas* aus *infinita simplicitas* hervorgegangen sein soll. Bei allen Abbildungen aus identischem Vorbild, die wir kennen, haben die Unterschiede der »Kopien« ihren Grund nicht im Vorbild, sondern darin, daß Vorbild und Abbildhersteller nicht identisch sind. Wieso kennt Gott als Schöpfer Unterschiede, die ihm in Cusanus Gottesidee wesensfremd sind? Cusanus hat für dieses Problem keine rational verantwortbare Lösung gefunden und es darum auch nicht gewagt, dem Erkenntnisvermögen eindeutig eine natürliche Einsicht in sein Koinzidenzprinzip zuzuschreiben. Aus der Not eine Tugend machend, hat er diese Einsicht von einem außergewöhnlichen Geschenk Gottes abhängig gemacht, worauf niemand Anspruch erheben kann, und so dieses Prinzip jeder wissenschaftlichen Kontrolle entzogen. Wissenschaftliche Diskussion über dieses Prinzip ist darum nicht möglich für den, der sein *testimonium de visu* (a. d. i. 14,16f.) glaubt, sondern nur noch für den, der es prinzipiell in Frage stellt.

Als Wissenschaftler kann man Cusanus nicht folgen. Alles menschliche Wissen fängt mit Unterscheidung in Wahrnehmung und/oder im Bewußtsein an. Bewegung, Veränderung, Unterschiedlichkeit sind die Vorbedingungen für das Funktionieren unseres Erkenntnisvermögens, sowohl für den logisch argumentierenden Verstand, wie auch für die Begriffs- und Urteilsbildung durch die kritische Vernunft. Auch unser Bewußtsein ist ein Reflektieren auf den Unterschied zwischen bewußtem und nicht bewußtem Sein, das den Menschen sich selbst als denkendes Erkennungssubjekt erfahren läßt. Sowohl seine Erkenntnisse auf der Basis sinnlicher Erfahrung als die aus apriorischen Ideen prüft der Mensch durch Reflektion auf sich

selbst, seine Erfahrung und durch Vergleich. Vergleich aber setzt (zumindest potentielle) Verschiedenheit voraus. Wo diese nicht gegeben ist, läßt sich nicht einmal ein Identitätsurteil bilden. (Was *Lücking-Michel* 106 nicht daran hindert, von »Trinitarischer Selbstidentität zu sprechen!). Was der Mensch kennt, ist relative Beständigkeit in ununterbrochener Veränderlichkeit, was er sich nicht denken kann, ist immerwährende und absolute Unveränderlichkeit. Nicht mal die ewige Ruhe wünscht er sich so. Wer *distinctio* und *indistinctio* nebeneinander setzt als zwei Begriffe, die, absolut genommen, identisch sind, operiert nur mit dem einen Begriff Unterschied, weil Nichtunterschied die pure Negation des Unterschieds ist. Er stellt fest, daß es den relativen Begriff Unterschied (»ist nicht gleich«) im Absoluten, das wegen der *infinita simplicitas* Gottes keine *contrarietas* kennt, nicht gibt. Wenn man Gott von vornherein als absolute Einfachheit sieht, hat es keinen Sinn zu erklären, in Gott seien *distinctio* und *indistinctio* identisch. Wenn ein bestimmter relativer Begriff auf Gott nicht anwendbar ist, ist es sein Gegenteil auch nicht. Daß Gott jenseits dieser Begriffe ist, wird nicht bewiesen, sondern ist Bestandteil der cusanischen Gottesidee. Zur kritischen Hinterfragung der unvereinbaren Grundsätze, die dem Dilemma Gott an sich – Gott Schöpfer zugrundeliegen, ist Cusanus nicht gekommen. Dabei wäre es nur logisch gewesen, auf der Basis der Leugnung des *principium contradictionis* Gott zugleich absolute Singularität und Pluralität zuzuerkennen, freilich nicht nebeneinander, sondern als Vielfältigkeit in ganzheitlicher Einheit (vgl. *van Dielen* 378f.). In dem Sinne könnte unser »Scheinsein« vielleicht ein Abbild des wahren Seienden sein.

Ich bekenne, daß nicht mal der Stille Ozean mir eine Vision beschert hat, wie sie Cusanus auf dem Mittelmeer zuteil wurde. Ich mache also mit meinem endlichen Verstand halt vor dem Unbegreiflichen und bin nicht beleidigt, wenn Seher meine Ausführungen, wie ihr Meister die von Wenck, von sich schieben: »Cum carente intellectu supervacue contenditur« (a. d. i. 31,19), was übrigens eum *carente visu* heißen sollte. Aber schon deswegen wäre es vernünftig, wenn sie es unterließen, *testimonia de visu* mit wissenschaftlichem Anstrich an den Mann/Frau zu bringen. Wem nutzt Unterrichtung in Wissen, das man nicht erlernen kann? Wie soll man verständlich machen, was den Verstand transzendiert? Wiederholen widersprüchlicher Behauptungen und Versuche, den Meister darin zu überbieten, nutzen nichts. Man sollte sich lieber nicht den Tadel des Cusanus zuziehen: »se putant theologos esse, quando sic sciunt loqui uti alii, quos sibi constituerunt auctores« (a. d. i. 3,1f.).

Regimegegnerschaft in ihrer ganzen Breite und Vielfalt *

Wie breit und wie vielfältig zeigt sich der Deutsche Widerstand in der gegenwärtigen Widerstandsforschung? Am Anfang der Widerstandsforschung stand der Wille des aus Königsberg/Ostpreußen in die Vereinigten Staaten emigrierten Historikers Hans Rothfels, die Siegermächte und die amerikanische Öffentlichkeit nach Kriegsende in einem öffentlichen Vortrag an der Universität Chicago auf »die unbekannte, teils bewußt verschwiegene innerdeutsche Opposition (gegen Hitler) aufmerksam zu machen« (I, S. 7). Inzwischen gehört der 20. Juli 1944 zum »informellen Gedenkkalender« der Bundesrepublik Deutschland (I, S. 325), gibt es seit 1952 das »offizielle Erinnern« (VIII, S. 8), dazu die jährlich wiederkehrenden Gedenkfeiern (II, S. 289), gibt es die Auseinandersetzung mit dem Stoff und der Sache zur »politischen Selbstvergewisserung« (V, S. 5) oder als Aufgabe politischer Bildung, weil die »Grundzüge des Geschehens« in der jüngeren Generation vielen unbekannt sind (V, S. 13). Alles zusammen erklärt/rechtfertigt die Einrichtung von Forschungsstellen zur Erforschung der Widerstandsgeschichte sowie die Beteiligung daran von renommierten Einrichtungen zur Erforschung der Zeitgeschichte. Offensichtlich ist es gerade den Einrichtungen institutionalisierter/organisierter Forschung zu verdanken, daß die Diskussion über Breite und Vielfalt der »Opposition to Hitler« (Hans Rothfels) bzw. der »Regimegegnerschaft« (*Peter Steinbach* unter Berufung auf Richard von Weizsäcker; XI, S. 11f.) den Anforderungen wissenschaftlicher Kontroversen gerecht blieb oder wieder wurde. Dies gilt für die »Forschungsstelle Widerstand Universität Karlsruhe« (Leiter: Professor Dr. *Rudolf Lill*), ebenso für die »Forschungsstelle Widerstandsgeschichte« an der Freien Universität Berlin und der Gedenkstätte Deutscher Widerstand in Berlin, sowie der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg und dem Haus der Geschichte Baden-Württemberg und besonders der Kommission für Zeitgeschichte (deren »Veröffentlichungen« von Konrad Repgen in Verbindung mit Dieter Albrecht, Heinz Hürten, Rudolf Morsey herausgegeben werden).

Es liegt in der Natur der Sache, daß sich in den fast fünf Jahrzehnten Widerstandsforschung »Wellen« erkennen lassen. So beobachtet *Peter Hoffmann*, seit 1970 Professor für deutsche Geschichte in Montreal, Veränderungen in der Sicht des 20. Juli 1944, die mit dem »Tendenzwandel in der Politik der Bundesrepublik« zusammenhängen, »der sich in Studentenunruhen und -bewegungen wie auch im Übergang zu Kabinetten unter sozialdemokratischen Kanzlern und in Regelungen der Beziehungen zu Ländern des sowjetischen Einflußgebietes manifestierte« (V, S. 19). Ein krasses Beispiel: »In den sechziger und siebziger Jahren wurde der Begriff »Widerstand« aufgegriffen von studentischen Revolutionären, die etwas anderes meinten, auch weil sie von der nationalsozialistischen Zeit wenig wußten. So erfuhr der Begriff im Abstand der Zeit nicht nur Klärung, sondern auch verschleierte Wandlung.« Daraus zieht *Hoffmann* den Schluß: »Er (der für den Widerstand gegen Hitler zutreffende Begriff) muß

* Die in diesem Sammelbericht berücksichtigten wissenschaftlichen Veröffentlichungen aus Anlaß des 50. Jahrestages des 20. Juli 1944 sind am Schluß in alphabetischer Reihenfolge mit römischen Zahlzeichen numeriert aufgeführt. Diese Numerierung wird im folgenden Text für den Nachweis der Zitate benutzt.

nun von neuem ans Licht gehoben werden« (S. 24). Er vollzieht dies in brillanten Analysen (Kategorien und Definitionen, Praxis des Umsturzes, Motive zum Attentat auf Hitler). Es war ein guter Griff, daß die 4. Auflage dieser zuerst 1979 veröffentlichten Darstellung in die Schriftenreihe »Portraits des Widerstands« aufgenommen wurde.

Umfassende Einblicke in die Geschichte der Widerstandsforschung vermitteln die »Ausgewählten Studien« (aus den Jahren 1984–1993), die *Peter Steinbach* unter dem Titel »Widerstand im Widerstreit« (XI) veröffentlicht hat. *Steinbach* hat die ständige Ausstellung »Widerstand gegen den Nationalsozialismus« in der Gedenkstätte Deutscher Widerstand zu Berlin, deren wissenschaftlicher Leiter er 1983 wurde, konzipiert und leitet heute die mit Mitteln der VW-Stiftung eingerichtete »Forschungsstelle Widerstand« (s. o.) an der FU Berlin und der Gedenkstätte Deutscher Widerstand. Er ist Professor für Historische Grundlagen der Politik an der Freien Universität Berlin, lehrte von 1982 bis 1992 in Passau (S. 4). Er ist der engagierte Verfechter eines »weiten« Widerstandsbegriffes. Zu den »Ausweitungsversuchen« zählt er den Widerstand deutscher Emigranten, den Widerstand aus der Arbeiterbewegung, den »Widerstand von Juden« (Selbstbehauptung der Juden im 20. Jahrhundert). Er begründet die Einbeziehung der »Einzelgänger« einschließlich der »unbesungenen Helden«, verteidigt »umstrittene« Gruppen wie die »Rote Kapelle« oder das »Nationalkomitee Freies Deutschland«. Ob der von *Steinbach* bevorzugte Begriff »Regimegegner« als »Klammer« ausreicht, um alle Formen und Persönlichkeiten des »Widerstands« auf so etwas wie einen »gemeinsamen Nenner« zu bringen, wird strittig bleiben (vgl. dazu die kritischen Anmerkungen von *Joachim Fest* [I, S. 329f.]). – Das von *Peter Steinbach* und *Johannes Tüchel* herausgegebene »Lexikon des Widerstandes« ist an der »Forschungsstelle Widerstand« (s. o.) erarbeitet (VIII, S. 9). *Tüchel* ist Leiter der Gedenkstätte Deutscher Widerstand, durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Widerstandsgeschichte als herausragender Wissenschaftler auf diesem Gebiet ausgewiesen. Von beiden Autoren ist weiter herausgegeben ein historisches Lesebuch »Widerstand in Deutschland« (XIII). Beide Veröffentlichungen wollen einführen und hinführen: zur Auseinandersetzung mit dem Widerstand. Wir haben es in der Hand, uns ein eigenes Urteil zu bilden »und sind deshalb für das Bild verantwortlich, welches wir in der Öffentlichkeit, in der Erziehung, in unseren Gesprächen vom Widerstand entfalten« (S. 19). Eine eindringliche Erinnerung, der man nicht Pathos anlasten sollte.

Eine »Bestandsaufnahme zum Stand unserer Kenntnisse über Verhaltensformen von gesellschaftlichen Gruppen im Südwesten« gegenüber dem »nationalsozialistischen Anspruch einer totalen Erfassung der Gesellschaft« nennt *Thomas Schnabel*, Leiter des Hauses der Geschichte Baden-Württemberg, den gediegenen Band (367 Seiten) »Formen des Widerstandes im Südwesten 1933–1945« (II, S. 14). Die Beiträge von insgesamt 18 Autoren – die Mehrzahl nach 1945 geboren (vgl. S. 358) – sind in drei Gruppen unterteilt: Formen (acht), Scheitern (vier), Nachwirken (sechs Beiträge). Die brillante Einleitung des Herausgebers (S. 9–25) führt in die Entwicklung der Fragestellungen ein, verweist auf exemplarische Untersuchungen (regional für Bayern, für das Saargebiet; lokal für Mannheim, Heilbronn, Singen), stellt Fragestellungen vor, die zu »neuen Forschungsergebnissen« geführt haben. Beispiele hierfür: »Möglichkeiten und Grenzen des Widerstandes von Sozialdemokraten und Kommunisten in Baden Württemberg« (*Hermann Wichers*). Dazu der Herausgeber: Die These vom »Widerstand ohne Volk« bedarf der Revision (S. 11). »Mittelständische Unternehmer in Konflikt mit Partei und Staat« (*Cornelia Raub-Kühne*). Dazu *Thomas Schnabel*: »Einen bürgerlichen Widerstand, der etwa dem Arbeiterwiderstand vergleichbar wäre, gab es nicht.« Und: »Auch bei den Unternehmern gibt es kaum offenen politischen Dissens mit dem Regime« (S. 17). Unter den Gründen für das »Scheitern« steht die Untersuchung »Denunziantentum im Dritten Reich« (*Christine Arbogast*). *Schnabel* dazu: »Zu den deprimierendsten Erscheinungen des Dritten Reiches gehören die massenhaften, freiwilligen Denunziationen«

(S. 19). Im Abschnitt »Scheitern« stehen die Untersuchungen »Der Wandel von der politischen Polizei zur Gestapo« (*Friedrich Wilhelm*) und »Zur Bildung und Tätigkeit der Sondergerichte« (*Alfred Streim*). Dazu der Herausgeber: »Die Sondergerichte waren ... keine neue Erfindung.« Sie erhielten allerdings zwischen 1933 und 1945 »völlig neue Aufgaben und spielten innerhalb der »Rechtsprechung« dieser Jahre eine besondere Rolle«. Gestapo und Sondergerichte wurden die »Hauptstützen nationalsozialistischen Terrors, die jedes abweichende Verhalten meist erbarmungslos verfolgten« (S. 19). Den Kirchen (evangelisch, katholisch, unterschiedlich in Baden und in Württemberg) mißt *Schnabel* zwar eine »besondere Rolle« (im Widerstand) zu, resümiert gleichwohl: »Allerdings waren beide Kirchen von ihrem Selbstverständnis, ihren Traditionen und ihren Erfahrungen her gar nicht imstande, zum Rückgrat einer systemgefährdenden Opposition zu werden« (S. 19). Dieser Satz berücksichtigt vor allem die Kirchenleitungen, die offizielle Kirche. Der Beitrag »Anpassung oder Widerstand?« (*Joachim Köhler/Jörg Thierfelder*) ist breiter angelegt und will auch herausstellen, »was meist von einzelnen an Widerstand unterschiedlichster Art geleistet wurde« (S. 55). Entsprechend resümieren im Anschluß an eine Erklärung der deutschen Bischöfe zum 30. Januar 1983, »daß Kirche und Glaube eine der stärksten Kräfte im Widerspruch, ja Widerstand gegen den Nationalsozialismus waren«, die Verfasser ihrerseits: »In der Tat: zwischen Widerspruch und Widerstand gibt es viele Formen der Nichtanpassung, der Verweigerung, der Besitzstandwahrung, der Opposition bis hin zum passiven und aktiven Widerstand (S. 87). Das ergeben auch einige der hier noch vorzustellenden Veröffentlichungen. Es gilt ähnlich auch für das Zitat (ebd.) von Ernst Wolf aus dem Jahre 1965, die Bekennende Kirche sei »in ihrem Kampf streckenweise zu einer »Widerstandsbewegung wider Willen« geworden«. Weitere Hinweise für das Verhalten von Kirchen und Christen unter dem NS-Regime finden sich auch in dem Beitrag über den »Freiburger Kreis« als »Beispiel kirchlich akademischen Widerstands gegen den Nationalsozialismus« (*Michael Ruck*). Dazu *Schnabel*: »... das einzige Beispiel, nicht nur im Südwesten« (S. 17). Interessant auch Ergebnisse der Untersuchung über »Administrative Eliten und NS-Regime am Beispiel südwestdeutscher Innenverwaltung« (*Michael Ruck*) unter der Überschrift »Kollaboration – Loyalität – Resistenz« (z. B. S. 127 über die CV- und KV-Verbindungen katholischer Beamter in Württemberg).

Leider lassen sich hier nicht alle Beiträge aufführen. Die Veröffentlichung insgesamt ist wichtig; sie besitzt das Gewicht eines Kompendiums der Widerstandsgeschichte im Südwesten 1933–1945.

Zurück zu den »Portraits des Widerstands« der Schriftenreihe der Karlsruher Forschungsstelle Widerstand gegen den Nationalsozialismus im deutschen Südwesten. Den Titel der Reihe erklärt zutreffend der ebenso leidenschaftliche wie kompetente Widerstandsforscher *Peter Hoffmann* im Band 2 dieser Reihe: Widerstand »kann nur von innen her erfaßt und erkannt werden: der Antrieb zur Opposition aus Gewissensgründen ist der Kern des ganzen Geschehens und der Schlüssel, ohne den alles unverständlich wäre« (V, S. 25). Im gleichen Band bezeichnet es *Rudolf Lill*, Herausgeber dieser Reihe und Leiter der Karlsruher Forschungsstelle Widerstand, als Aufgabe von Schriftenreihe und Forschungsstelle, die »Ergebnisse gesicherter Forschung« einem »möglichst breiten Kreis von Interessierten« zugänglich zu machen (S. 5). Zu welchem Zweck und Ziel? *Peter Hoffmann* im gleichen Band: »Der Historiker (hat) die Kenntnisse zu liefern, durch die der Kern rekonstruierbar wird.« Und: »Es ist der Philosophie und der Ethik bestimmt, das Allgemeingültige, das Wesen des Widerstandes gegen das menschenfeindliche System, den Kampf der Opposition gegen Hitler aus platter Beispielhaftigkeit herauszuheben und von zeitgenössischer Bedingtheit zu befreien« (S. 25f.). Das erklärt, warum der Schwerpunkt dieser Reihe in der Vermittlung von »Lebensbildern« liegt.

Im Band 3 »20. Juli 1944 in Baden und Württemberg« werden detailliert drei »Kreise« von Widerstandsbewegungen vorgestellt. Die »Karlsruher Widerstandsgruppe um Reinhold Frank« entwickelte sich von der Anwaltskanzlei Hunold/Frank aus, die zu einem »Sammel-punkt« von Menschen wurde, die »nach Auswegen« gegenüber den Totalitätsansprüchen des NS-Regimes rangen (XV, S. 33). *Michael Kissener* nennt diesen Kreis ein »anschauliches Beispiel für eine detaillierte Organisation des Umsturzversuches vom 20. Juli 1944 bis zur lokalen Ebene« (S. 38). Im Beitrag über den »Freiburger Kreis« berichtet *Hugo Ott* von den Anfängen in Gesprächen prominenter Mitglieder des Lehrkörpers der Freiburger Universität (die Nationalökonom *Walter Eucken* und *Adolf Lampe*, auch *Constantin von Dietze*, der zur »Bekennenden Kirche« gehörte, ferner der Historiker *Gerhard Ritter*) (S. 131–137). *Hugo Ott* schildert das Entstehen der berühmten »Freiburger Denkschrift« dieses Kreises, der auch »Freiburger Bonhoeffer-Kreis« genannt wird, weil Bonhoeffer 1942 nach Freiburg reiste und dem Kern des dortigen Kreises die Bitte um eine Denkschrift vortrug. Anlaß dieser Bitte war eine erste Denkschrift, an der auch prominente katholische Vertreter mitgearbeitet hatten (S. 139–143). – Die entscheidendsten Mitglieder des »Stuttgarter Kreises« – *Eugen Bolz*, *Robert Bosch*, Oberbürgermeister *Karl Strölin* – stehen in der Überschrift des Artikels von *Joachim Scholtyssek* mit dem Zusatz: »Ein Mikrokosmos des Widerstands gegen den Nationalsozialismus« (S. 61–123). Ab Frühjahr 1942 entstehen Kontakte zwischen *Eugen Bolz* und *Carl Goerdeler* (der im Dienst der Stuttgarter Firma Bosch stand), vermittelt durch den Christlichen Gewerkschaftler *Joseph Ersing*, der wie Bolz Reichstagsabgeordneter gewesen war. Bolz benutzte den Kontakt mit *Ersing* auch, um die Beziehungen zu den Christlichen Gewerkschaften »sicherzustellen« und Verbindung mit den Sozialdemokraten »herzustellen«. Ziel der »Kontakte« waren die »Zusammensetzung einer künftigen Reichsregierung« (S. 69) und die Nominierung von »Mittelsmännern«: je Wehrbereich sollte in dem zu erwartenden »Kompetenzchaos nach dem Attentat« ein »Politischer Beauftragter« zur Verfügung stehen (S. 89). Die berichteten Spannungen beweisen die politische Bandbreite beteiligter »Verschwörer«, wobei der Grad der Informiertheit möglichst gering gehalten wurde. – Der Band ist eine Fundgrube für »Formen« von Beteiligung (nicht von ungefähr sind auch Untersuchungsergebnisse von Spruchkammern ergiebig für die Widerstandsforschung) (S. 21). Der Herausgeber Professor Dr. *Rudolf Lill* betont mit Recht, dieser Band zeige, daß »nicht wenige der Helfer, Mit-Wisser und Mit-Planer ... überlebten ... und sich alsbald nach dem 8. Mai 1945 am Wiederaufbau beteiligten«. So zeige sich, daß »den Westdeutschen ... die Demokratie durchaus nicht nur, wie inzwischen von rechten und linken Kritikern der »alten« Bundesrepublik behauptet wird, von den Westalliierten verordnet worden (sei)« (S. 8).

Zu den Gründen, im Band 1 der Reihe »Portraits des Widerstands« den studentischen Widerstand vorzustellen, nennt *Rudolf Lill* als Herausgeber neben neuen Quellen aus der früheren DDR den Verlauf der »Rezeptionsgeschichte« von Tat und Opfer der Geschwister *Scholl* und ihrer mutigen Helfer. Weder habe es Widerstand und Widerstehen nur in der Arbeiterschaft und auf der Linken überhaupt gegeben, noch handle es sich bei der »Weißen Rose« um »Edelweißpiraten«. Bisher kaum bekannte Erinnerungen und biographische Recherchen zeigen, »daß die meisten Akteure idealistisch gesinnte Individualisten waren«, zusammengeführt und zusammengehalten durch »freiheitliche und solidarische Wertvorstellungen«, wobei »die in den schlimmen Jahren des Krieges vertiefte Verwurzelung in klassischer Literatur und Philosophie und besonders im Christentum« (auf die schon die erste polizeilich angeordnete wissenschaftliche Analyse der Flugblätter aufmerksam gemacht hatte) »von progressiven Autoren absichtsvoll übersehen oder an den Rand geredet worden sind« (IV, S. 7–12). Die Beiträge in »Hochverrat? Die »Weiße Rose« und ihr Umfeld« stammen von Historikern und von Zeitzeuginnen resp. Zeitzeugen. *Anneliese Knoop-Graf* beschreibt »Willi Graf und die Ausweitung des Widerstandes (S. 43–88). Sie war die jüngste Schwester von Willi

Graf, studierte mit ihm in München, war aber nicht eingeweiht. Ein faszinierendes Lebensbild. Wer er war, beantwortet sie im Rückblick: Er gehörte zu den »Christen, die sich damals anders verhielten als die kirchliche Mehrheit« (S. 43). Das katholische Elternhaus bedeutete für seine Entwicklung weniger als die Freunde in der örtlichen Gruppe des Bundes »Neudeutschland«. Sein Widerstand begann als »Rebellion« gegen die »Unmenschlichkeit« des NS-Systems und gegen die Verbrechen an den im Krieg besetzten Staaten und Völkern im Osten. Beim Beitrag »Flugblätter der Weißen Rose in Ulm und Stuttgart« handelt es sich um »Aufzeichnungen« von *Hans Hirzel*, der zur Ulmer Gruppe der Geschwister Scholl gehörte. Er überlebte den Freisler-Prozeß und lebt heute in Wiesbaden. Die Genehmigung zum Abdruck ausgewählter Abschnitte hat *Hirzel* »erst nach langem Zögern erteilt« (S. 89–119). Beide Autoren nennt *Rudolf Lill*: »direkt oder indirekt beteiligt«. Ein weiterer lebensgeschichtlicher Beitrag gilt dem Nobelpreisträger Professor Dr. Heinrich Wieland. Es handelt sich um einen überarbeiteten Vortrag »Zivilcourage in der Zeit des Nationalsozialismus« von *Gerda Freise*, die ab 1939 an der Universität München im Institut von Professor Wieland Chemie studierte und dem dortigen Kreis regimefeindlicher Studenten angehörte (S. 135). Unter der Überschrift »Geld aus Stuttgart« berichtet *Michael Kissener* über den Stuttgarter Buchprüfer Eugen Grimminger (1892–1986), der zeigt, was es kostete, sich auch nur dem Verdacht finanzieller Unterstützung von Widerstandsbestrebungen ausgesetzt zu haben. Überzeugend die Darstellung der Entwicklung der blutjungen Geschwister Scholl durch *Wolfgang Altfeld* (S. 31–41). – Gerade weil es viele Autoren sind, hat dieser Band auch Quellenwert.

Es ehrt *Otto B. Roegele* (nach 1945 Chefredakteur und Herausgeber der Wochenzeitung »Rheinischer Merkur« sowie Professor für Zeitungswissenschaft an der Universität München), wenn er aus Anlaß des Gedenkens 1994 an den 20. Juli 1944 eine Situation in Erinnerung bringt, die junge Leute einer ND-Gruppe in einer Stadt wie Bruchsal zu bestehen hatten. Offensichtlich hält *Roegele* eine derartige Situation für »typisch«, auch wenn Fälle wie »Die Gruppe »Christopher« in Bruchsal« in der Widerstandsforschung kaum beachtet bzw. gewürdigt werden. »Gestapo gegen Schüler« (X), so der Titel von Band 4 in der Reihe »Portraits des Widerstands«, analysiert die Situation von Heranwachsenden, die als Gruppe zusammenhalten wollten/mußten, auch wenn am 27. Juni 1939 der Bund »Neudeutschland« im gesamten Reichsgebiet verboten und jede »Weiterarbeit« unter Strafe gestellt wurde (S. 26). Der »Unterschlupf« bei der offiziell geduldeten »Pfarrjugend« war dem damaligen Gruppenführer Hans Bausch (bekannt als späterer Intendant des Süddeutschen Rundfunks) von Anfang an eine »bloße Tarnformel« für eine »Kernschar katholischer Jugend, die gegen niemand gerichtet ist« (S. 26f.). *Roegele* beschreibt die Zielsetzung dieser Gruppe als Verweigerung »der Gleichschaltung, die das Regime von ihnen verlangte«. Sie wollten »ihre Identität als katholische Christen, vom Erbe der deutschen Jugendbewegung geprägt, nicht einer aufgezwungenen Ideologie opfern.« Sie wollten »selbst entscheiden, woran sie glaubten, wofür sie sich einsetzten, wie sie ihrem Volk dienten.« Indem sie auch dem stärker werdenden Druck nicht nachgaben, weil sie das System durchschauten, »leisteten sie Widerstand« (S. 19). Die eigentliche Aufgabe der Bruchsaler Gruppe »Christopher« waren seit dem Verbot des Bundes »Neudeutschland« 1939 eigene »Gruppenbriefe« an die zum Reichsarbeitsdienst oder zur Wehrmacht eingezogenen Mitglieder der früheren ND-Gruppe. Bei dieser Arbeit war die Bruchsaler Gruppe »ganz auf sich allein gestellt« (S. 31). Erst im Mai 1941 kommt die Gestapo der Bruchsaler Gruppe auf die Spur. Die eingeleiteten »Maßnahmen« trafen die Gruppenmitglieder (»Prozeß ohne Ende«), oft auch die Väter (S. 36f., 54f.). Das Karlsruher Landgericht verurteilte den damaligen Gruppenführer Wilhelm Eckert und den früheren Gruppenkaplan der früheren ND-Gruppe zu Haftstrafen. Straftatbestand: »illegale Weiterführung einer verbotenen Organisation«. Dankenswert die biographischen Daten zu den Prozeßbeteiligten

(S. 45–53), auch der Teil diesbezüglicher Dokumente (S. 71–102). Abschließend der Erlebnisbericht des einstigen Gruppenkaplans *Franz Schmitt* »In den Händen der Gestapo. Vernehmung und Polizeihaft«. Insgesamt – für die Nachgeborenen, soweit sie sich einzufühlen bereit sind – eine Veröffentlichung, die zu lesen sich niemand ersparen sollte.

Paul Kopf, bekannt durch seine Forschungen zur Vertreibung von Bischof Sproll, hat sein Buch »Franz Weiß. Für Deutschland und für Christus« (VI) den von den Nationalsozialisten »gedemütigten Geistlichen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Hochachtung gewidmet«. Franz Borgia Weiß ist 1892 geboren, *Paul Kopf* 1930, der Rezensent 1916. Meine Generation hat das Konzept des »duplex fidelis« (Kopf übersetzt: »Deutschland und Christus«) nicht erfunden, aber es hat uns in unserer Jugend beeinflusst; es beseelte die Frontkämpfer des Ersten Weltkrieges unter denen, die damals als Studierende der Theologie mühelos zum Waffendienst »eilten«, um sich nach Krieg und Gefangenschaft zu Priestern weihen zu lassen. Es war dieses »und«, dessen Verachtung durch das NS-Regime die Frontkämpfer des Ersten Weltkrieges unter den Geistlichen und überzeugten Katholiken dazu brachte, »auf Kollisionskurs mit dem Regime« zu gehen (S. 166). Dieser Kollisionskurs hat Pfarrer Franz Weiß (von 1932–1940 Pfarrer in Ulm-Söflingen) mit dem Konzept einer »acies ordinata« auf ähnliche Gedanken gebracht wie den Berliner Bischof Graf Preysing unter Einfluß seines Pressefachmanns und späteren Generalvikars Walter Adolph. Sein Konzept: »Ein Netz formieren« (von einer Diözese zur anderen, von einer Pfarrei zu andern), »so daß, wenn einer angegriffen wird, die andern mit in Bewegung geraten«. Sein Vorschlag: »dafür die Frontkämpfer des 1. Weltkrieges zu mobilisieren« (S. 61). Trotz anfänglicher Erfolge scheiterte sein Konzept in der Bischofskonferenz. Er persönlich hielt diese »Linie« durch. Sie brachte ihn ins Gefängnis. Demütigend auch die Behandlung seines Falles durch das Bischöfliche Ordinariat. Ihm persönlich brachte sein Konzept des »duplex fidelis« Ausweisung und Haft. Die Rehabilitation nach 1945 erfolgte in Stufen (vgl. S. 134–138 und S. 160–170). Die wirkliche »Würdigung« erfährt diese Generation wohl erst durch diese Publikation (die sich bei gewohnter Akribie auch dadurch auszeichnet, daß sie sich auf Dokumente stützt). Dieses Buch erweitert unsere Kenntnis von Formen des Widerstands (Kollisionskurs mit dem Regime trotz oder wegen des Konzepts »duplex fidelis«), sie rehabilitiert eine Generation, die den »Widerstand« erst lernen mußte.

Als ein Höhepunkt der Veröffentlichungen aus Anlaß des 20. Juli 1944 fünfzig Jahre danach gilt »Oberst Claus Graf Stauffenberg. Ein Lebensbild« von *Eberhard Zeller* (XIV). *Peter Steinbach* nennt in seiner Einführung den Autor »einen Nestor der deutschen Widerstandsgeschichte« unter Hinweis auf dessen 1952 in 1., in 5. Auflage 1965 erschienenen Buch »Geist der Freiheit« (vgl. S. VII und XI). *Zeller* bestätigt, die Anregung zu seiner Stauffenberg-Biographie von Professor Dr. Peter Steinbach nach einer Besichtigung der Gedenkstätte Deutscher Widerstand zu Berlin erhalten zu haben, als er ihm als dem wissenschaftlichen Leiter der Gedenkstätte »einige Vorschläge zur Änderung bzw. Ergänzung des Stauffenberg-Programmes« gemacht hatte (S. 1). *Zeller*, Dr. med., Arzt für Allgemeinmedizin, ist mit den Brüdern Stauffenberg herangewachsen (Eberhard-Ludwigs-Gymnasium in Stuttgart) und blieb mit den gemeinsamen Freunden Frank Mehnert (gefallen 1943) und Rudolf Fahrner, der noch bis zu seinem Tod (1988) das Entstehen der geplanten Biographie durch eigenes Mit-Wissen unterstützte, zeit ihres Lebens nahe verbunden. Optimale Voraussetzungen, betont *Steinbach*, für eine »durch geistige Nähe geprägte Auseinandersetzung mit der Person und dem Leben Stauffenbergs« (S. XI). Diese Biographie stammt offensichtlich aus der persönlichen Auseinandersetzung mit dem Attentäter des 20. Juli 1944. Sie wurde noch gesteigert durch die zunächst vorherrschenden Vorurteile gegen Tat und Täter des 20. Juli 1944 in Fortsetzung der »Verurteilung« durch »Volksgericht« und die NS-Propaganda (S. VIII). *Zeller* ging es von Anfang an darum, »die innere Entwicklung Stauffenbergs nachzuzeichnen«

(S. VII). Seine Methode? Er sammelte mit einer höchstengagierten Leidenschaft, was sich als »Beleg« verwerten ließ: aus Publikationen von Erinnerungen anderer, aus Prozeßakten, durch Anfragen bei den Überlebenden aus den Dienstbereichen Stauffenbergs. So entstand, um Superlative zu vermeiden, eine (durch Quellen) immens belegte Biographie von einem immens belesenen und orientierten Autor. Das im Titel angekündigte »Lebensbild« entsteht methodisch als »Lebensgeschichte«. Ein erster Eindruck ist, daß die Horizonte dieses Lebens nicht losgelöst von den »Zeithorizonten« zu sehen sind, weil sie Einfluß auf die innere Entwicklung Stauffenbergs genommen haben. Das gilt für seine Zugehörigkeit zum Kreis um Stefan George, an dessen Sterbelager sich der junge Oberleutnant im Dezember 1933 rufen ließ, weil er obwohl sich Stefan George durch einen Urlaub in der Südschweiz den Versuchen entzogen hatte, durch NS-Staatsfeiern in die NS-Bejager eingereiht zu werden (S. 29). Es gilt ebenso für die Hoffnung, die Stauffenberg – ausgerechnet in seinem letzten Brief an George – auf einen neuen »Herren« setzte, »der sich mächtig erwiesen habe, sich eine Ausgangsbasis zu schaffen, von der aus ihm ein umwälzendes Handeln möglich werde« (S. 27). Wer oder was hat Stauffenberg zur Einsicht gebracht? In den Oktobertagen 1942 erklärte er »im kleinen Kreis von Offizieren, die mit »Widerstand« überhaupt nichts zu tun hatten«, auf die Anregung, dem Führer müsse doch endlich einmal die »Wahrheit« gesagt werden, spontan, aber doch wohl in bewußter Steigerung: »Es kommt nicht darauf an, ihm die Wahrheit zu sagen, sondern es kommt darauf an, ihn umzubringen, und ich bin dazu bereit« (S. 126). Solche Schlüsselfragen hat Zeller gestellt, aber nicht thesenhaft beantwortet. Er hat – mit exakten Informationen – die Möglichkeit geschaffen, sich darüber ein eigenes Urteil zu bilden. Allerdings – Auswertung und Einordnung dieses »Lebensbildes« stehen noch aus. Zellers Stauffenberg-Biographie hat sie ermöglicht – auch den Nachgeborenen.

Statt »Attentat« wählt *Joachim Fest* (I) für den 20. Juli 1944 mit Bedacht den Begriff »Staatsstreich«. Stauffenberg übernahm am 20. Juli »seine Doppelrolle als Attentäter und Leiter des Umsturzes« (S. 243; vgl. dazu S. 336 die Ausführungen über »Hochverrat« und »Landesverrat«). *Fest* übernimmt den von M. Messerschmidt geäußerten Hinweis, daß Stauffenberg in einer offenbar selbst verfaßten Denkschrift, die er am 20. Juli in der Bendlerstraße zurückgelassen hat, an der »Hoffnung« festgehalten habe, Deutschland als »einen im Spiel der Kräfte einsetzbaren Machtfaktor« zu erhalten und mit der Wehrmacht als einem weiterhin »verwendbarem Instrument« Verhandlungen mit der Gegenseite »auf gleicher Ebene« herbeizuführen. Vielleicht, so bemerkt *Fest*, benötigte Stauffenberg »neben der moralischen Empörung, die ihn trug, eine Illusion wie diese, um überhaupt zur Tat zu kommen« (S. 341). Am 20. Juli scheiterte das Attentat, es mißlang zugleich der »Staatsstreich« (vgl. dazu S. 331). Darzustellen, wie es zu diesem 20. Juli kam, ist die Aufgabe, die sich der Autor fünfzig Jahre danach gestellt hat. Er setzt damit seine großen Abhandlungen über die NS-Zeit fort, an deren Anfang 1963 »Das Gesicht des Dritten Reiches« und in deren Mitte die Hitler-Biographie (1973) stand. Thema der jetzigen Veröffentlichung ist: die Vorgeschichte. Die Zeittafel (S. 372–378) beginnt 1933 mit der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler, sie endet mit der »bedingungslosen Kapitulation« am 8. Mai 1945. Die »Kurzbiographien« (S. 379–401) sind nicht »Anhang«, sondern souverän praktiziertes Resümee. Besondere Aufmerksamkeit verdienen das Kapitel 5 »Vorstöße und Entwürfe« mit der Abgrenzung der Kreisauer gegenüber der Goerdeler-Gruppe (z. B. S. 160) und die prägnanten Berichte über die Beziehungen des »militärischen« zum »zivilen« Widerstand (z. B. S. 232–239) sowie im Kapitel »Stauffenberg« und S. 245 die gefährlichen Versuche, den Staatsstreich »von oben« durch ein »unsichtbares Netz« von kleinen, über das ganze Land verteilten Zellen »auf eine breitere Basis zu stellen«. »Der lange Weg zum 20. Juli« (Untertitel) beginnt nicht mit Stauffenberg, der erst nach seiner Verwundung (1943) sich dem militärischen Widerstand anschließt (S. 219). Das 1. Kapitel handelt vom »versäumten Widerstand«, als Hitler mit seiner

beispiellosen »Machtergreifung unter dem Mantel der Gewalt« seit Januar 1933 »in einem einzigen, nahezu ungehinderten Anlauf die Macht erobern und zu einem System unumschränkter Herrschaft erweitern konnte« (S. 13–41). Die Schlußbetrachtung (S. 325–346) am Ende aller mißglückten oder gescheiterten Versuche, das Regime zu ändern, zu beseitigen, stellt Joachim Fest unter die Überschrift »Lohn der Vergeblichkeit«. – Übrigens erinnert der Autor eingangs daran, daß die von ihm in überzeugender Dichte beschriebene Vorgeschichte »kaum bekannt«, weithin unbekannt geblieben ist.

Zu den Gründen der »Vergeblichkeit« des Deutschen Widerstands gehört auch, daß es nicht gelungen ist, das Interesse der gegen das Hitler-Deutschland verbündeten kriegführenden Mächte zu gewinnen. Was wir darüber wissen, stammt überwiegend aus Erinnerungen, Tagebüchern, Dokumentensammlungen. So ist zu begrüßen, wenn nun »Analysen und Operationen des amerikanischen Geheimdienstes im Zweiten Weltkrieg« in Auswahl veröffentlicht werden konnten (XII). Anlaß war nicht der Gedenktag an den 20. Juli 1944, sondern die Freigabe von Akten des am Ende des Krieges aufgelösten amerikanischen Geheimdienstes durch die US-Regierung, weil die 1947 gegründete Nachfolgeorganisation sich offenbar nicht völlig mit der Vorgängerorganisation identifizierte (S. 2). Der überführte Aktenbestand wurde in den 80er Jahren für die Forschung aufbereitet. Die hier gedruckten Dokumente sind aus dem Amerikanischen übersetzte Originaldokumente. Insgesamt sind 79 Dokumente veröffentlicht, eingeteilt in drei Abschnitte (1. Das Office of Strategic Services – OSS – und der 20. Juli 1944. 2. Arbeiter, Fremdarbeiter und Kirchen im Widerstand gegen das NS-Regime. 3. Medienkrieg und Propaganda) mit elf Unterabschnitten, die jeweils sachkundig eingeleitet werden. Zur Erklärung, warum es zwischen den USA und deutschen Anti-Hitler-Kräften zu keiner »effektiven Zusammenarbeit« kam, nennen die Herausgeber in ihrer interessanten Einleitung mehrere Gründe. 1. Zu den ursprünglichen Aufgaben des amerikanischen Geheimdienstes OSS gehörte es zunächst vordringlich, den einheimischen Widerstand in den von der Deutschen Wehrmacht besetzten Ländern zu unterstützen. Trotzdem gab es einiges »Interesse« an deutschen Widerstandsplänen. 2. Zur Sicherung des Bündnisses mit der Sowjetunion mußte das Weiße Haus alles vermeiden, was von Moskau als »westliche Initiative für einen Separatfrieden mit Deutschland« hätte gedeutet werden können. 3. Nach dem Sturz Mussolinis war man im Herbst 1943 überzeugt, daß ein »deutscher Zusammenbruch« bevorstehe, und zeigte sich daher den Bemühungen des Deutschen Widerstandes gegenüber uninteressiert. 4. Es gab gerade im OSS »ideologische Vorbehalte und Präferenzen«, d. h. Mißtrauen gegen den »bürgerlichen« Widerstand und dessen Hoffnungen, Sympathien für einen »Volkswiderstand« als einer »Heimatfront«, gebildet aus der deutschen Arbeiterschaft, Fremdarbeitern, den Kirchen, deutschen Jugendlichen und Frauen (S. 8–10). Nicht als »vergeblich« erwies sich dagegen das Aufstellen von »Namenslisten« z. B. bei den Recherchen betreffend Kirchen im Widerstand, wie sie von der Außenstelle des OSS in Bern nach Washington weitergegeben wurden (z. B. S. 209–215). Dazu die Herausgeber: »Viele von ihnen dienten den amerikanischen Besatzungsoffizieren bei Kriegsende als die ersten deutschen Ansprechpartner« (S. 200). Das Entstehen der Geheimdienste im Zweiten Weltkrieg und ihr Weiterbestehen über das Kriegsende hinaus als »vierte Waffengattung« (S. 1) gibt zu denken. – Eine nützliche Veröffentlichung, die hoffentlich nicht nur in Staats- und Universitätsbibliotheken zugänglich ist.

Die »Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte« sind entsprechend der Tradition dieser Einrichtung: weiterführend. Das gilt schon für die Anlage der folgenden Publikation, in der »Lebensbild« und »Tagebücher« von Georg Angermaier im gleichen Band zugänglich gemacht werden (VII). Angermaier (1913–1945) wurde als Justitiar im kirchlichen Dienst der Diözese Würzburg zum Kriegsdienst eingezogen und verunglückte kurz vor Kriegsende unter mysteriösen Umständen bei einem Verkehrsunfall in Berlin und verstarb in einem dortigen SS-Krankenhaus. Die sofort im Freundeskreis vermutete »gewaltsame Beseiti-

gung« läßt sich, so schließt *Antonia Leugers* das »Lebensbild«, wohl nicht mehr klären (S. 174). Die Autorin stieß auf Angermaiers »Aufzeichnungen« im Zusammenhang mit ihrer juristischen Dissertation; deren ursprüngliches Ziel war die Untersuchung der kirchenpolitischen Konzeption des Ausschusses für Ordensangelegenheiten (der Versammlung der Ordensoberen), dem neben vier Ordensleuten auch Angermaier angehörte (S. IX und S. 100–107). Die Möglichkeit zur Herausgabe dieser »Tagebuchblätter« erhielt die Autorin als wissenschaftliche Mitarbeiterin einer Hamburger Forschungsstelle (S. IX). Von den gattungsmäßig sehr unterschiedlichen »Aufzeichnungen« aus den Jahren 1940 bis 1945 gilt das Hauptinteresse der Edition (S. 187–362; dazu: Sonstige Texte, S. 363–419) von Angermaiers bislang so gut wie unbekannten »Neuordnungsplänen für Kirche und Gesellschaft im Zweiten Weltkrieg« (S. 176) sowie Texten Angermaiers, die nach Überzeugung der Autorin ihren Niederschlag im »Kreissauer Kreis« gefunden haben (S. 3f.; ausführlich S. 108–112). Im Zusammenhang mit der Lebensgeschichte Angermaiers, resümiert die Verfasserin, »erweitert Angermaier mit seinen Aufzeichnungen die Quellenbasis zum Widerstand um eine nicht typisch zu nennende Variante und bietet daher einen neuen Zugang« (S. 177). Stichworte für seine Konzeption: »Ganz Christ und ganz Mensch«; durch »Sein und Tun Zeugnis geben von Christus und Zeugnis geben von wesenhaft christlichem Menschentum«; »heilige Diesseitsmenschen« (S. 15). »Spielart rechtskatholischen, ständischen, autoritären Denkens« (S. 27). Christlicher Glaube als »kämpferischer Glaube« (S. 61), »Gestaltung des Vaterlandes in christlichem Sinne«. Falls ihn der Krieg das Leben kosten sollte, ordnete er für den Text einer Todesanzeige an: »Im Glauben an das Abendland starb im Osten zum ewigen Leben der Mensch und Christ, Dr. iur. Dr. rer. pol., Leutnant und Justitiar ...« (S. 171). Seine Lebensentwicklung: Nach zwei Semestern als Priesteramtskandidat wechselte er und wurde Jurastudent (1933). Er entschied sich zunächst für »Mitarbeit« Partei und Regime gegenüber. Diese wurde bald nicht mehr akzeptiert, weil er »nicht mitmachte«, im Sinne der nationalsozialistischen Weltanschauung »sich nicht für die Volksgemeinschaft (betätigte)« (S. 41). Daher wurde er als Fachschaftsleiter der juristischen Fachschaft 1938 »seines Amtes enthoben« (S. 23), in der Universität als »unzuverlässig« (S. 48) und im Staatsdienst als »unerwünscht« ausgeschaltet (S. 52). Er änderte weder seine Überzeugungen noch seine Ziele, es klärte sich für ihn jedoch, daß dieses NS-System von der Kirche nicht Zusammenarbeit im Sinne von Mitverantwortung erwartete, sondern deren »Ausschaltung« betrieb. Um dagegen zu kämpfen, brauchte er die Legitimation eines Juristen »im kirchlichen Dienst«. Bezeichnend für seine geistig-geistliche Entwicklung: wie Döpfner (mit dem er befreundet blieb) »durch die Zugehörigkeit zur Marianischen Kongregation und zur Katholischen Studentenverbindung ... eingebunden, ... zur Jugendbewegung ein distanziertes Verhältnis« (S. 19). Unübersehbar auch »reformkatholische Ansätze« der Würzburger Richtung (S. 20). – Eine Quelle, die weiterführt, die gängigen Vorstellungen vom Deutschen Widerstand verbreitert und in einem Einzelfall analysiert und dokumentiert, wie Widerstand entstehen konnte. Eine »Vertiefung«. Was ansteht, was aussteht, sind »geistesgeschichtliche Forschungen« (wie sie z. B. auch Professor Dr. Gerhard Schulz, Tübingen, von der Zeitgeschichtsforschung angemahnt hat – FAZ vom 13. Mai 1995).

Vertiefung in die Vielfalt des Deutschen Widerstands vermitteln gleichfalls die »Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938« des Münchener Philosophen Dietrich von Hildebrand (1889–1969), die ebenfalls in der Reihe »Quellen« der »Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte« 1994 erschienen sind (III). Hildebrand verläßt 1933 »aus weltanschaulichen Gründen« München und Deutschland. Im engen Einvernehmen mit Bundeskanzler Engelbert Dollfuß (ermordet 1934), seit Ende 1934 a. o. Professor in Wien. Am 11. März 1938 flieht er vor dem »Anschluß« Österreichs über Preßburg, Budapest, Triest nach Fribourg, 1940 von Toulouse aus über Spanien nach Portugal und weiter in die USA

(Ende 1940). Lehtätigkeit an der Fordham University, seit 1949 dort Full Professor bis zu seiner Emeritierung (1960). Das Angebot einer Professur in München (1948) lehnte er ab (S. 32f.). Veröffentlicht ist eine Auswahl aus seinen »Memoiren« für den Zeitabschnitt 1921–1923 (S. 1–14) und für die Jahre 1933 bis Herbst 1937 (S. 14–155). Sie wurden als »Lebenserinnerungen« niedergeschrieben zwischen 1958 und 1963 auf Wunsch seiner zweiten Frau Alice geb. Jourdain. Die Auswahl erfolgte unter dem Gesichtspunkt des direkten oder indirekten Zusammenhanges mit dem Widerstandsthema sowie der weltweiten Wirksamkeit Hildebrands (S. 34*). Ebenfalls als »Auswahl« sind »Aufsätze gegen den Nationalsozialismus« aus den Jahren 1933 bis 1937 veröffentlicht (S. 161–358). In der Einleitung (S. 11*–31*) werden diese in der Erfassung edierten »Zeugnisse des aus christlichem Geist geleisteten Widerstandes gegen das Hitlerregime« als Beispiel seiner »umfassenden Widerlegung der NS-Ideologie« (S. 11*) zeit- und geistesgeschichtlich eingeordnet. Die Aufnahme dieses bedeutsamen Bandes in die »Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte« wird von deren Herausgebern eigens begründet (S. 7*–9*). Diese Quelle faszinierte durch die »Konsequenz eines ausschließlich philosophischen Denkens, das auf der Basis ideologischer Auseinandersetzung das Unheil des Nationalsozialismus, seine Unvereinbarkeit mit dem Christentum und nicht zuletzt seinen gegen die Juden gerichteten Haß erkannte«. »Es genügte offenbar, den weltanschaulichen Kernbestand des Nationalsozialismus zu kennen, um diesen als tödliche Gefahr zu begreifen.« Allerdings – seine Position zwang ihn zur Emigration. Mit diesem Problem hat sich Hildebrand in einem Artikel »Wer ist ein Emigrant?« (S. 295–303) sehr dezidiert auseinandergesetzt.

Ebenfalls in den »Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte« (Reihe B) erschien 1994 die »Untersuchung« von *Michael Pope* über »Alfred Delp S.J. im Kreisauer Kreis« (IX). Erst seit Alfred Delps »Gesammelte Schriften« von Roman Bleistein herausgegeben sind, ist eine (wissenschaftliche) Vertiefung in die Beziehungen zwischen Persönlichkeiten und Gruppen möglich, die über die Vernetzung von Namen und durch übliche Positionsbezeichnungen hinausgeht (S. 197). Der vorliegenden Veröffentlichung liegt eine Untersuchung zugrunde, die 1992 von der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg (Gutachter: Professor Dr. Alexander Hollerbach) angenommen wurde. Der Untertitel wird vom Verfasser in seiner Einleitung präzisiert. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen diejenigen Beiträge, »die Delp im Hinblick auf die erstrebte Neuordnung Deutschlands für die Kreisauer Gespräche selbst verfaßte«. Zuvor werden aus Delps Gesamtwerk »Grundlinien« herausgearbeitet, die sein Wirken im Kreisauer Kreis »weichenstellend vorbereiteten« (besonders die Grundzüge der Delpschen Anthropologie). Schließlich werden die Delpschen Gedanken in den »Zusammenhang des katholischen Rechts- und Staatsdenkens sowie der christlichen Gesellschaftslehre einzuordnen« versucht. Abschließend wird die »Rolle Delps im Kreisauer Kreis« untersucht. Hier lautet die zusammenfassende These: »Seine Beiträge waren nicht im eigentlichen Sinne originell. Delp war in viel stärkerem Maße Anwalt und Vermittler kirchlichen Rechtsdenkens und katholischer Sozialphilosophie als deren eigenständiger Interpret.« Das zeige sich besonders dort, »wo er scheinbar neue Wege beschritt«. Der Begriff z. B. des »ius nativum« (vgl. S. 185–193) »sollte die Bedenken überwinden, die auf Seiten des Protestantismus gegenüber dem Naturrechtsgedanken bestanden«. Sein Begriff »personaler Sozialismus« (vgl. S. 121–158) »war die sprachliche Brücke, um eine Verständigung mit Arbeiterführern und Gewerkschaftlern zu ermöglichen«. Delp habe im Kreisauer Kreis »katholischerseits« vor allem die Grundlagen katholischen Denkens »gewissenhaft zu vermitteln« gewußt. Zwar mit »terminologischer Flexibilität«, auch »mit einem gehörigen Maß an geistiger Souveränität« waren Vorurteile im Kreisauer Kreis nur durch die »gewissenhafte« Vermittlung der »authentischen kirchlichen Lehre« aufzuarbeiten. Aus der Sicht von heute: »Dies aber war notwendig, um die künftige Stellung der Kirchen in einem neugeordneten Deutschland vorzubereiten« (S. 212).

Schlußbemerkung: Ohne Zweifel haben durch die Veröffentlichungen zum 20. Juli 1944 fünfzig Jahre danach unsere Vorstellungen vom Deutschen Widerstand an »Breite« und »Vielfalt« gewonnen. Besonderes Gewicht haben diese Veröffentlichungen überall dort, wo auch die »Tiefe« der »Regimegegnerschaft« untersucht und dargestellt wird. »Das Ganze des Widerstands« (I, S. 329) ist als »Sache« auch fünfzig Jahre danach nicht zu »be-greifen«, ohne auf die einzelnen einzeln einzugehen, die Regime-Gegner wurden, Widerstand leisteten. Gegenwärtig kommt dabei der Forschung eine führende Rolle zu.

Besprochene Literatur

- I JOACHIM FEST: Staatsstreich. Der lange Weg zum 20. Juli. Berlin: Siedler 1994. 415 S.
- II Formen des Widerstandes im Südwesten 1933–1945. Scheitern und Nachwirken. Hg. von der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg durch THOMAS SCHNABEL unter Mitarb. von ANGELIKA HAUSER-HAUSWIRTH. Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1994. 367 S.
- III DIETRICH VON HILDEBRAND: Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938. Mit ALICE von HILDEBRAND und RUDOLF EBNETH hg. v. ERNST WENISCH. Mainz: Matthias Grünewald 1994. 34*, 391 S. Geb. DM 88,–.
- IV Hochverrat? Die »Weiße Rose« und ihr Umfeld, hg. von RUDOLF LILL unter Mitarb. von MICHAEL KISSENER (Portraits des Widerstands, Bd. 1). Konstanz: Universitätsverlag 1994. 217 S. Kart. DM 24,80.
- V PETER HOFFMANN: Widerstand gegen Hitler und das Attentat vom 20. Juli 1944 (Portraits des Widerstands, Bd. 2). Konstanz: Universitätsverlag 4. überarbeitete Aufl. 1994. 159 S. Kart. DM 18,–.
- VI PAUL KOPF: Franz Weiß. Für Deutschland und Christus. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 295 S. Kart. DM 36,–.
- VII ANTONIA LEUGERS: Georg Angermaier 1913–1945. Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 44). Mainz: Matthias Grünewald 1994. XXXVI, 444 S. Geb. DM 88,–.
- VIII Lexikon des Widerstandes 1933–1945, hg. von PETER STEINBACH und JOHANNES TUCHEL (Beck'sche Reihe, Bd. 1061). München: C. H. Beck 1994. 236 S. Kart
- IX MICHAEL POPE: Alfred Delp S.J. im Kreisauer Kreis. Die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen in seinen Konzeptionen für eine Neuordnung Deutschlands (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 63). Mainz: Matthias Grünewald 1994. XX, 233 S. Kart.
- X OTTO B. ROEGELE: Gestapo gegen Schüler. Die Gruppe »Christopher« in Bruchsal. Mit einem Beitrag von FRANZ SCHMITT (Portraits des Widerstands, Bd. 4). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 1994. 136 S. Kart. DM 18,–.
- XI PETER STEINBACH: Widerstand im Widerstreit. Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in der Erinnerung der Deutschen. Ausgewählte Studien. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994. 297 S. Kart. DM 48,–.
- XII USA und deutscher Widerstand. Analysen und Operationen des amerikanischen Geheimdienstes im Zweiten Weltkrieg. Hg. von JÜRGEN HEIDEKING und CHRISTOF MAUCH. Originaldokumente aus dem Amerikanischen übersetzt von MARC FREY u. a. Tübingen und Basel: Franke 1993. XIII, 282 S. Kart. DM 68,–.
- XIII Widerstand in Deutschland 1933–1945. Ein historisches Lesebuch hg. von PETER STEINBACH und JOHANNES TUCHEL. München: C. H. Beck 1994. 358 S.
- XIV EBERHARD ZELLER: Oberst Claus Graf Stauffenberg. Ein Lebensbild. Mit einer Einführung von PETER STEINBACH. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994. XVII, 331 S. Geb. DM 48,–.
- XV 20. Juli 1944 in Baden und Württemberg, hg. v. RUDOLF LILL und MICHAEL KISSENER (Portraits des Widerstands, Bd. 3). Konstanz: Universitätsverlag 1994. 242 S. Kart. DM 24,80.

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart hg. v. WINFRIED HÄRLE und HARALD WAGNER (Beck'sche Reihe, Bd. 321). München: C. H. Beck 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage 1994. 311 S. Kart. DM 19,80.

Vor einigen Jahren konnte in dieser Zeitschrift bereits die erste Auflage des vorliegenden Werkes vorgestellt werden. Die in der damaligen Rezension gemachten Bemerkungen zur Konzeption des Theologenlexikons treffen auch für die zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage zu; sie brauchen daher hier nicht wiederholt zu werden (vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 7 [1988] S. 306). Die Absicht der Herausgeber, zu über 400 Theologen von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart eine »zuverlässige Erstinformation« (Vorwort zur 2. Auflage S. 12) zu bieten, wird im wesentlichen erreicht, auch wenn man sich bei der Klassifizierung in drei Kategorien zuweilen andere Akzentuierungen gewünscht hätte.

Was ist neu an dieser 2. Auflage? Etwa 30 Biogramme wurden neu aufgenommen, insbesondere zu Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts; als Beispiele seien genannt: Domenico Palmieri (1829–1909), Adolf Jülicher (1857–1938), Ernesto Buonaiuti (1881–1946), Edith Stein (1891–1942) oder Gerhard von Rad (1901–1971). Dazu kommt eine Reihe von Theologen, die seit Erscheinen der Erstauflage verstorben sind, wie etwa Henri de Lubac (1896–1991), Michael Schmaus (1897–1993) oder Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Im Gegenzug wurden einige wenige Namen gestrichen und ein »Register der übrigen in den Artikeln erwähnten Theologen« beigegeben. Von einer grundlegenden Neubearbeitung kann indes nicht die Rede sein. Auch die Ankündigung, die Literaturangaben seien, soweit nötig »auf den neuesten Stand gebracht« (Vorwort zur 2. Auflage S. 11), wurde nur unvollkommen umgesetzt. So wird etwa als neueste Literatur zu Johann Baptist Franzelin (1816–1876) auf einen Artikel in der »Allgemeinen Deutschen Biographie« von 1903 verwiesen (S. 106), obwohl es seit 1987 ein ausgezeichnetes Lebensbild des Kardinals gibt (vgl. Peter Walter, Johann Baptist Franzelin [1816–1886]. Jesuit, Theologe, Kardinal. Bozen 1987). Oder bei Anton Günther gilt als neueste Untersuchung ein Werk aus dem Jahr 1963 (S. 121 f.), der grundlegende Aufsatz von Herman H. Schwedt, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler (Zeitschrift für Kirchengeschichte 101 [1990] S. 301–343), wird ignoriert. Bei Johannes Ev. Kuhn (1806–1887) figuriert ein kurzes Lebensbild von 1975 als neueste, umfassendste greifbare Literatur; daß es seit 1992 eine 400 Seiten starke Biographie gibt, ist dem Verfasser des Artikels und dem Herausgeber offenbar entgangen (vgl. Hubert Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn [1806–1887] in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Mainz 1992). Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren; von einer Aktualisierung der Bibliographie nach dem Grundsatz »Das neueste und umfassendste Werk wird angegeben« konnte der Rezensent nichts feststellen. Zumindest was diesen Bereich angeht, bleibt die Neuauflage vieles schuldig.

Hubert Wolf

Die Universität in Alteuropa, hg. v. ALEXANDER PATSCHOVSKY und HORST RABE (Konstanzer Bibliothek, Bd. 22). Konstanz: Universitätsverlag 1994. 239 S. Kart. DM 68,–.

Der vorliegende Sammelband geht auf eine Konstanzer Ringvorlesung anlässlich des 25jährigen Universitätsjubiläums 1992 zurück. Der von Alexander Patschovsky und Horst Rabe herausgegebene Band reicht von der hochmittelalterlichen Gründungsphase der Universitäten bis ans Ende des Alten Reichs, ein kritischer Ausblick bis in unsere Tage. Im gesamteuropäischen Rahmen kommen elf Fachwissenschaftler zu Wort, die sich in ihren Beiträgen drei übergeordneten Leitfragen verpflichtet fühlen: der »Frage nach

der Bedeutung der Universität als Stätte geistiger Erkenntnis«, dem Verhältnis von Universität und Staat, sowie der Frage nach der sozialen Funktion jenes Wissens, das an den Universitäten erworben werden konnte (S. 8f.).

Peter Moraw beginnt mit einem Beitrag zu »Einheit und Vielfalt der Universität im alten Europa«. Er nimmt dazu eine Unterscheidung zwischen einem »Älteren« und einem »Jüngeren Europa« vor, die sich im Umgang mit dem Erbe der römischen Antike voneinander unterscheiden. Die deutschen Universitäten gehören beiden Europas an, Deutschland gilt als »Land mittleren Standards« (S. 17). Die relative Einheit, mit der sich die ältere Universitätsgeschichte in Europa präsentiert, ist in erster Linie ein Moment der Papstkirche (*licentia ubique docendi*). In den beiden Universitäten von Bologna und Paris ist zugleich eine fundamentale Vielfalt dokumentiert, wobei für das Bologneser Rechtsstudium die »obere Etage«, für Paris dagegen die »untere Etage« (S. 19) zu reservieren ist. Das Schisma von 1378 stellt einen Wendepunkt in der Universitätsgeschichte dar, gerade auch im Hinblick auf Legitimität und Graduierung. Nun entsteht mit den Landesuniversitäten ein dritter Haupttypus, der aber im Vergleich mit den europäischen Eliteuniversitäten als »Armeleutenuniversität« (S. 24) bezeichnet werden kann. Partikularisierung und Konfessionalisierung mehren den Einfluß des Staates auf Kosten der Kirche(n). Die Tendenz zur Familienuniversität erfährt erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts mit der Genese des Gelehrten zum Wissenschaftler eine Änderung.

In seinem Aufsatz »Montpellier – eine Universität zwischen Paris und Bologna« wendet sich *André Gouron* vehement gegen zählebige Gründungslegenden und arbeitet dann die Vorbildfunktionen von Paris (für Medizin) und Bologna (für Jura) für Montpellier heraus. Das Gründungsprivileg kann die gewünschte Einheit der Universität, die in zwei unabhängige Lehrinrichtungen (Medizin und Jura; ab 1421 Theologie) gespalten ist, bis zum Ende des Alten Reichs nicht schaffen. Unterschiede bei der sozialen wie der geographischen Herkunft der Studenten werden angeführt, ebenso die unterschiedliche Entwicklung, also das Ende der Blütezeit der juristischen Fakultät nach dem Ende des Papsttums in Avignon und das Wiedererstarken der medizinischen Fakultät nach einem Rückgang um 1500, was sicher mit dem Fehlen einer Konkurrenz zu begründen ist.

Agostino Sottili macht in seinem Beitrag »Zum Verhältnis von Stadt, Staat und Universität in Italien im Zeitalter des Humanismus, dargestellt am Fall Pavia« auf die Schwierigkeiten der italienischen Universitätsgeschichte aufmerksam. Da keine Matrikel überliefert sind, muß hier auf Ersatzquellen ausgewichen werden. Obwohl Stiftungsbulle und Privilegienurkunde den Bischof von Pavia als nominelles Universitätsoberrhaupt ausweisen, präsentiert sich Pavia als Staatsuniversität im modernen Sinne. Um die Hochschule für Ausländer attraktiver zu gestalten, wird das Rektorat der Juristenuniversität im zweijährigen Turnus mit einem Ausländer besetzt, zudem wurde zunächst an der Juristenfakultät, später auch an der medizinisch-artistischen Fakultät eine Ausländerprofessur eingerichtet.

Marc Sieber untersucht in seinem Artikel »Die Universität Basel nach Einführung der Reformation« den Beitrag, den die Universität zur Entwicklung des Geistes- und Wissenschaftslebens geleistet hat, sowie ihre Ausstrahlung auf Studenten und Bürgerschaft (sozialer und beruflicher Aufstieg). In einem zweiten Schritt fragt er nach der Stellung der Basler Universität innerhalb des internationalen Bildungswesens und analysiert Gründe ihrer europäischen Attraktivität, um sich dann der Binnenstruktur der Hochschule zuzuwenden.

Katherine Walsh knüpft in ihrem Aufsatz »Die englische Universität nach Wycliff: Von geistiger Kreativität zur Beamtenausbildung« an neuere Forschungen an, die das Bild der klar geschiedenen Gegensätze zwischen Oxford und Cambridge korrigieren. Walsh stellt die Frage nach »Prämissen und Substanz« (S. 87) dieser Kategorisierung, wobei Cambridge als die förderungswürdige, weil orthodoxe und loyale Ausbildungsstätte, Oxford dagegen als kreative, aber eben ketzerische Universität gilt. Anders als bei den Universitäten auf dem Kontinent spielt die Ausbildung der Theologen auch für den Verwaltungsdienst eine wichtige Rolle.

František Šmahel weist in seinem Beitrag »Die Prager Universität und der Hussitismus« nach, daß Karl IV. die materielle Ausstattung der Universität erst angesichts entstehender Konkurrenz verbesserte. Beim Aufbau der theologischen Fakultät konnte auf die ortsansässigen Ordensgeneralstudien zurückgegriffen werden. Bei den Medizinern ergaben sich keine nennenswerten Schwierigkeiten. Der Versuch, an der juristischen Fakultät zwei Modelle der Selbstverwaltung miteinander zu verbinden, bereitete größte Probleme. Die Artistenfakultät nahm erst nach der Stiftung zweier Kollegien einen entsprechenden Aufschwung. Das schnelle Bekanntwerden der Traktate von J. Wycliff in Prag und ihr Unruhepotential sind dann das weitere Thema. Die Reformgruppe um Jan Hus entfaltete eine reiche Propagandatätigkeit,

was zu einer Radikalisierung führte. Nach der Verurteilung von Hus griff das Konstanzer Konzil auch in die tschechische Reformbewegung ein.

Anhand einer Typologie nimmt *Rainer Christoph Schwinges* in seinem Artikel »Europäische Studenten des späten Mittelalters« eine terminologische Klärung des diffusen Studentebegriffs (Student, Schüler; Status; Alter; Studienziel) vor. Am Beispiel von fünf »studentischen Typen in den Besucherschaf-ten« (S. 130) nähert er sich dieser Beschreibung (Simplex, Bakkalar, Magisterstudent, Standesstudent, Fachstudent). Daneben stehen Fragen nach geographischer Herkunft, sozialer Struktur und räumlicher Mobilität.

In seinem Beitrag »Die deutschen Universitäten im Zeichen des Konfessionalismus« weist *Peter Baumgart* nach, daß gerade der spezifisch landesherrliche Charakter der deutschen Universitäten zu ihrer Konfessionalisierung führt (Ausbildungsfunktion für Theologen und Juristen). Er überprüft die These, ob es strukturelle Gemeinsamkeiten der Hochschulen gibt, die jenseits ihrer verschiedenen organisatorischen Gestalt, konfessionspolitischen Besonderheiten bzw. lokalen Wissenschaftstraditionen liegen.

Notker Hammerstein fragt in seinem Aufsatz »Göttingen: Eine deutsche Universität im Zeitalter der Aufklärung« nach den Charakteristika der 1737 gegründeten Universität, nach Voraussetzungen ihres Erfolges sowie nach ihren wissenschaftlichen Bedingungen, die sie von den übrigen Hochschulen Europas unterschieden. Der Geheime Rat bemühte sich um eine bestmögliche Besetzung der Lehrstühle, wobei er extreme Lehrmeinungen und konfessionelle Fixierungen umging. Eine besondere Bedeutung kam der Rechtswissenschaft als dem Zentrum »aufklärerischer Wissenschaftsreform« (S. 179) zu. Daß die Universität in der Aufklärung so in ihrer traditionellen Gestalt – »in neuem Gewand, bei anderer Methode« (S. 182) – erhalten werden konnte, schuf die Basis für die spätere humboldtsche Universitätsidee.

Robert Evans steuert einen Beitrag über »Die Universität im geistigen Milieu der habsburgischen Länder (17.–18. Jahrhundert)« bei. In der Barockzeit gab es in der Habsburgermonarchie acht Universitäten. In den Universitätsstädten unterhielten die Jesuiten jeweils Gymnasien, aus denen sich die Studentenschaft rekrutierte. Es bildete sich so ein neues, straff organisiertes, relativ homogenes »akademische(s) Establishment« (S. 190), das gemeinsam mit dem sozialen und politischen Establishment Österreichs auf den Wiederaufbau der habsburgischen Länder zielte. Die Bindung an die Jesuiten war aber auch mit diversen Unzulänglichkeiten verknüpft. Mit dem Regierungsantritt Maria Theresias 1740 war ein Reformprozeß verbunden, der auf staatliche Initiative die Erneuerung der Universitätsausbildung zum Inhalt hatte.

Jürgen Mittelstraß widmet sich in seinem abschließenden Aufsatz »Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut – die europäische Universität und der Geist der Wissenschaft«, ausgehend von der Humboldtschen Reform, den Problemen, die eine Humboldtsche Hochschule heute hat. Er fragt dabei nach dem Platz der Universität in der Wissenschaftsgeschichte, er kontrastiert Akademie und Universität und befaßt sich mit der Reform selbst. Ein zeitkritischer Epilog »Die Zukunft der Saurier« schließt sich an.

Ein Personen-, Orts- und Sachregister erleichtern die Erschließung dieses Sammelbandes zur Universitätsgeschichte.

Sabine Holtz

Beiträge zu Kirche, Staat und Geistesleben. Festschrift für GÜNTER CHRIST zum 65. Geburtstag am 20. März 1994, hg. v. JOSEF SCHRÖDER (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Bd. 14). Stuttgart: Franz Steiner 1994. 362 S. Geb. DM 144,-.

Mit ihren 18 Beiträgen schneidet die Festschrift eine große Themenvielfalt an, die in vier Bereiche gegliedert ist: Theorie und Vermittlung von Geschichte, Landes- und Reichsgeschichte, Verhältnis von Kirche und Staat, Bildungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte.

In einem theoretischen Aufsatz geht es dem Philosophen *E. Braun* um die Grundlage hermeneutischen Verstehens für die Geschichtswissenschaft. Der hochgesteckten Forderung, Geschichte nicht bloß als unbezweifelbare Überlieferungsgeschichte und geschichtsunabhängige Registrierung von Tatsachen zu verstehen, sondern stets unter Bedingungen als ausgelegte Geschichte, werden die Beiträge der Festschrift explizit kaum gerecht. In ihrer praktischen Arbeit bleiben die hier vertretenen Historiker hinter diesen hermeneutischen Anforderungen zurück: ein Defizit der Zunft, aber wohl auch eine überhöhte Reflexionsforderung.

Desungeachtet sind die enthaltenen Beiträge ergiebig, indem sie konkrete Beispiele behandeln. Allerdings wird die Exemplarität kaum aufgezeigt, das muß der Leser selber leisten. Die Aufsätze sind

teils aus Archiven gearbeitet, teils steht längst Bekanntes unter einer neuen Fragestellung. Wie bei Festschriften oft üblich, führen die meisten Autoren ihre speziellen Interessenbereiche vor und fort, der Versuch ist unverkennbar, einen besonderen Akzent in den Gratulationsstraß zu setzen.

Aus dem ersten Teil ist besonders der Aufsatz von J. Schröder beachtenswert: »Italien im Zweiten Weltkrieg« als Betrachtungsgegenstand derzeit zugelassener deutscher Schulbücher, weil er an seinem Untersuchungspunkt frappierend aufzeigt, wie problematisch geschichtliche Schulbücher im einzelnen durchaus sein können: Es ist stets eine Frage der Genauigkeit und des Blickwinkels, wie zuverlässig ein solches Randthema in den Lehrbüchern vorkommt. – F. Menges behandelt die Stellung der Biographie in der deutschen Geschichtswissenschaft, während R. A. Müller detailreich auf die Räderuhr als Staatsmetapher eingeht, ohne den weitgespannten »Prozeß der Zivilisation« zu berücksichtigen (N. Elias, dazu P. Gendolla über die Räderuhr).

Im zweiten Teil (Landes- und Reichsgeschichte) stehen Themen von sehr unterschiedlicher Reichweite nebeneinander. An der »Grenzkorrektur« zwischen Kurmainz und Würzburg 1656 (F. Jürgensmeier) läßt sich anschaulich erkennen, in welch geringem Ausmaß das Territorialstaatsprinzip im fränkischen Bereich realisiert war, wie deshalb zahllose Konflikte in der Luft lagen (aufgrund der engsten Verzahnung der beiden Hochstifte), die mitunter sogar gelöst werden konnten, wie hier in dem ausführlichen Vertrag. – Dagegen untersucht R. Frein von Oer in einem weit ausgreifenden Ansatz die Verhältnisse in den konfessionell gemischten Dom- und Stiftskapiteln Nordwestdeutschlands (vgl. auch Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 13 [1994] S. 215f.). Der Akzent liegt bei der hier betroffenen Adelsgesellschaft nicht auf der konfessionell-religiösen Seite, sondern auf dem juristischen und damit verbunden auf dem materiell-sozialen Aspekt. Die selbstverständliche Verknüpfung beider Gesichtspunkte entspricht freilich dem altadeligen Verständnis. Frein von Oer weist in ihrem Aufsatz auch auf wichtige Forschungsdefizite hin.

In Ludwig Hüttls Beitrag über den Türkenkrieg in Ungarn wird die Trennung des ideellen vom realpolitischen Aspekt sehr deutlich. Eine selbstverständliche Voraussetzung ist die ideelle Gegnerschaft der christlichen Reichsstände gegen die moslemischen Türken, das tatsächliche politische Handeln ist jedoch von ganz handfesten politischen Überlegungen der Reichsstände bestimmt, insbesondere durch die stets mögliche französische Bedrohung. – W. Störmer behandelt das mittelalterliche Grafschaftsproblem in Franken, C. A. Lückerrath die Erhebung der Grafschaft Berg zum Herzogtum (1380), P. C. Hartmann den Frankfurter Reichstag von 1742.

Der dritte Teil (Kirche und Staat) konzentriert sich auf das 19. Jahrhundert. Die Beiträge reichen von den bayerischen Katholikentagen 1889/90 in München (K. Möckl) über die Stadtverordnetenversammlung im Kölner Kulturkampf 1871–1880 (E. Heinen) bis zu der von W. K. Blessing behandelten interessanten Frage, wie sich die politische Identität in Bayern zwischen Konfession und Nation bis 1871 entwickelte. Es geht um das Bewußtsein von bayerischer Staatsnation in einem multikonfessionellen Staat mit größeren neu erworbenen Gebieten und um die Ansätze zum Wandel in Richtung deutscher Nation. Bis in die Gegenwart verlängert (was der Verfasser nicht tut), läßt sich daraus manches von der bayerischen Besonderheit heute verstehen.

Der vierte Teil reicht von P. Baumgarts wiederholter Behandlung der Würzburger Universitätsgründung im »konfessionellen Zeitalter« über die Gründung der »Mainzischen Privilegierten Zeitung« (1766/67), abgehandelt von H.-B. Spies, bis zur Gegenwart: H. Pohl über den deutschen Seidenhandel, R. Salzmann über die 1970–73 diskutierte Reform des öffentlichen Dienstes, M. Klöcker über Theorie und Methode der historischen Bildungsforschung, eine Herausforderung an die Regional- und Lokalgeschichte.

Alfred Schröcker

2. Quellen und Hilfsmittel

Die archivalischen Quellen. Eine Einführung in ihre Benutzung, hg. v. FRIEDRICH BECK und ECKART HENNING (Veröffentlichungen des Brandenburgischen Landeshauptarchivs, Bd. 29). Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1994. 298 S., 79 Abb., 26 Farbtafeln. Geb. DM 38,–.

Einführungen in die Benutzung archivalischer Quellen werden nicht gerade häufig geschrieben. Die grundlegende Lektüre eines jeden Proseminars zum Thema dürfte nach wie vor Ahasver von Brandts

Büchlein *Werkzeug des Historikers* sein, das 1959 erschienen ist und immer wieder neu aufgelegt wurde. Daneben tritt nun die vorliegende Veröffentlichung, die sich – so Friedrich Beck im Vorwort – auch selbst als dem Standardwerk von Brandts am ehesten vergleichbar sieht, über das sie jedoch »im Umfang und Inhalt wie auch in Bibliographie und Abbildungen« hinausgehe (S. 9). Dies trifft auch zweifelsohne zu: Die von Beck und Henning herausgegebene Einführung, deren Kapitel von verschiedenen Autoren verfaßt wurden, ist vom Informationsgehalt her umfassender als von Brandts Taschenbuch, und sie ist wesentlich aufwendiger gestaltet, was natürlich der Anschaulichkeit dient. Während etwa bei von Brandt nur einige wenige Bildtafeln nachgestellt sind, ist der Darstellungstext bei Beck und Henning unmittelbar illustriert; zu den jeweils angesprochenen Quellen oder Stadien der Schriftgeschichte sind stets auch beim Text Abbildungsbeispiele gegeben. Besonders damit wird der Anspruch der Herausgeber erfüllt, »handhabbares Wissen zur unmittelbaren Arbeit an beziehungsweise mit den archivalischen Quellen zu vermitteln« (S. 9).

Das Buch, das sich somit vorwiegend an Studierende und alle Archivbenutzer richtet, ist in einen *quellenkundlichen* und einen *hilfswissenschaftlichen* Teil gegliedert. Im erstgenannten Teil werden die verschiedenen Quellen mit ihrer Geschichte, ihren Strukturelementen, Entstehungsstufen und Besonderheiten vorgestellt, wobei man der klassischen Einteilung folgt. *Josef Hartmann* behandelt zunächst die Urkunde, *Gerhard Schmid* sodann Akten und *Josef Hartmann* danach Amtsbücher. *Irmtraud Schmid* geht auf Briefe ein, *Eckart Henning* auf Selbstzeugnisse (Tagebücher, Autobiographien, Memoiren). Den Abschnitt über Karten und Pläne sowie Bilder hat *Herbert Ewe* übernommen, und *Botho Brachmann* hat es nicht gescheut, zum Abschluß neue Quellengattungen einzubeziehen, worunter bei ihm fotografische Bilder und Presseauschnitte, Mikrofilme, audiovisuelle Aufzeichnungen und elektronische Informationsträger fallen. Es entspricht dem Forschungsstand, daß hier nur sehr allgemeine Hinweise gegeben werden können, während beim klassischen Archivgut die Ergebnisse ganzer Forschergenerationen zusammengefaßt sind. Im hilfswissenschaftlichen Teil werden vertiefende Kenntnisse zu den Quellengattungen und zur Quellenkritik vermittelt. *Ilka Hebig* stellt die Schriftträger und Schreibmaterialien dar, *Friedrich Beck* gibt einen ausführlichen Abriss der Schriftgeschichte, und *Dieter Hebig* führt in Siegel und andere Beglaubigungsmittel ein. Einen Einstieg in die Welt der Wappenkunde bietet *Waldemar Schupp*, während *Josef Hartmann* sich des Themas »Datierung« angenommen hat. Der Quellenwert sprachlicher Benennungen ist unter der Überschrift »Namen« der Gegenstand *Hans Walther*s. Den Abschluß bildet ein Kapitel von *Fritz Bönsch* und *Reinhold Zilch* über Münzen, Maße und Gewichte.

Trotz der Vielzahl der Autoren (über die man gerne Näheres gewußt hätte) ist doch insgesamt ein sehr homogenes und in seinen Teilen ausgewogenes Handbuch entstanden, das über eine Einführung fast hinausgeht und sich als Standardwerk zu den archivalischen Quellen behaupten wird. Der Zielsetzung des Buches entsprechend liegt das Schwergewicht auf dem Quellenmaterial selbst. Die historischen Hilfswissenschaften als solche sowie die allgemeine Quellenkunde – und dies unterscheidet den *Beck* vom *von Brandt* – werden nicht thematisiert. Damit mag im Zusammenhang stehen, daß, ebenfalls anders als bei letzterem, die Historische Geographie und die Genealogie nicht behandelt sind. Die Darstellung ist durchweg gut lesbar, auch wenn manche Fachtermini manchmal etwas unvermittelt eingeführt werden, so daß die vorwiegend an Studierende gerichtete Einführung doch schon ein gewisses Vorwissen verlangt (vgl. z. B. im Abschnitt über die Urkunde S. 23ff.: *Litterae und Privilegien, carta und notitia, Intitulatio, Inscriptio und Dispositio, Codices, Bene Valet, Rekognitionszeichen, Chirograph, Corroboratio, Rota*). Berücksichtigt ist in allen Abschnitten der aktuelle Forschungsstand, was nicht zuletzt auch der sorgfältig erstellten Bibliographie von *Regina Rousavy* zu entnehmen ist (im Abschnitt über Archivrecht, S. 261f. vermißt man allerdings die doch grundlegende Veröffentlichung von H. Bannasch, A. Maisch und G. Richter, *Archivrecht in Baden-Württemberg*, Stuttgart 1990, sowie vor allem von R. Polley, *Archivgesetzgebung in Deutschland*, Marburg 1991). Ganz besonders zu loben ist, daß die Entwicklung der archivalischen Quellengattungen stets vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Prozesse beschrieben wird, in deren Kontext sie zu sehen ist.

Insgesamt stellt das Werk, das als Projekt in der Mitte der achtziger Jahre aus der Taufe gehoben wurde und sich, so der Herausgeber Friedrich Beck, »im Ergebnis der historischen Ereignisse des Jahres 1989 ... als eine Bilanz dessen, was in der DDR an Forschungen und Erkenntnissen in den einzelnen Disziplinen der Historischen Hilfswissenschaften unter den Bedingungen weitgehender Abschottung von der internationalen Wissenschaft bewahrt wurde«, präsentiert (S. 11), eine hervorragende Leistung dar. Inhalt und Gestaltung überzeugen in jeder Hinsicht. Daß das äußerst ansprechende Buch mit seinen vielen, teils farbigen Abbildungen auch noch einen erschwinglichen Preis hat, soll auch nicht unerwähnt bleiben.

Robert Kretzschmar

WATTENBACH-LEVISON: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. VI. Heft: Die Karolinger vom Vertrag von Verdun bis zum Herrschaftsantritt der Herrschaft aus dem sächsischen Hause. Das ostfränkische Reich. Bearbeitet von HEINZ LÖWE. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger 1990. 291 S. (S. 651–941). Kart. DM 68,-.

Mit dem 6. Heft fand die Neubearbeitung des WATTENBACH-LEVISON ihren Abschluß, die Heinz Löwe (†) von § 5 des 2. Heftes an (seit 1953) betreut hatte. In einer Selbstanzeige seines Werks hat Löwe darauf hingewiesen, daß die von ihm bearbeiteten Hefte »sich zunehmend von ihrem Ausgangspunkt, der Wattenbach-Auflage von 1904, entfernt« haben (Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 47, 1991, S. 281). Die angesprochene Entfernung von der Konzeption Wattenbachs betrifft insbesondere ein modifiziertes Verständnis von dem, was »Geschichtsquellen« sind. Den ursprünglich bevorzugten Gattungen, nämlich historiographischen und – mit Einschränkungen – literarischen Quellen, wurden von Löwe zunehmend andere Quellengattungen, von Urkunden und Urbaren bis hin zu theologischen Handschriften, an die Seite gestellt. Dies brachte nicht zuletzt auch aufgrund der Zunahme der einzuarbeitenden Forschungsergebnisse einen beträchtlichen quantitativen Zuwachs mit sich.

Das 6. Heft ist in acht Paragraphen gegliedert. Auf zwei allgemeine Paragraphen, die das Reich bzw. die ostfränkischen Reichsannalen, die sog. *Annales Fuldenses*, betreffen, folgen Fulda und Hersfeld (§ 3). Danach werden die weiteren Orte behandelt, die als geistige Zentren Bedeutung erlangten, und zwar in folgender regionalen Ordnung: Mittelrhein und östliches Franken (§ 4), Schwaben (§ 5), Bayern (§ 6), Sachsen (§ 7), Lotharingen (§ 8). Für die südwestdeutsche Landes- und Kirchengeschichte sind naturgemäß insbesondere die Paragraphen 4 und 5 von Interesse. Der Ordnungsansatz Löwes »nach den Orten, die als Zentren geistigen Lebens hervorgetreten sind«, führte hier etwa dazu, daß das fränkische, im Bistum Speyer gelegene Kloster Hirsau in § 5 Abs. 5, unter der Überschrift »Das Kloster Reichenau und seine Umwelt«, behandelt wird (S. 785f.). Grund für diese Zuordnung ist die ältere Vita des Hirsauer Klosterpatrons Aurelius, deren Entstehung infolge von Beziehungen der Gründerfamilie auf der Reichenau lokalisiert wird. Das Beispiel Hirsau zeigt zudem, daß auch die vorzüglichsten Bibliographien im Einzelfall rasch überholt sein können. Bereits ein Jahr nach der Veröffentlichung von Heft 6 des »Wattenbach-Levison« erschien: Hirsau. St. Peter und Paul. 1091–1991. Teil I u. II (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg, Bd. 10/1,2). Stuttgart 1991, mit zahlreichen neuen archäologischen und historischen Untersuchungen.

Unabhängig von der angemessenen Würdigung der Quellen und den opulenten bibliographischen Angaben, die dem Heft gleichwohl dauerhaften Wert verleihen, gilt, was Heinz Löwe in seiner oben zitierten Selbstanzeige mit kühlem *understatement* formuliert hat: »Daß die Darstellung der Quellen im Rahmen der Zeitgeschichte und des geistlichen Lebens das Heft selbst zu einem Beitrag zur Geschichte des ostfränkischen Reiches macht, vermag ich nicht als Nachteil zu empfinden.«

Stephan Molitor

Übersicht über die Bestände des Hauptstaatsarchivs Stuttgart. Neuwürttembergische Herrschaften vor 1803 bzw. 1806 – 1810 (B-Bestände). Reichs- und Kreisinstitutionen vor 1806 (C-Bestände), bearbeitet v. MARGARETA BULL-REICHENMILLER und KONRAD KRIMM (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. 34). Stuttgart: W. Kohlhammer 2. erweiterte Aufl. 1994. 180 S. Geb. DM 28,-.

Das wichtige Hilfsmittel für eine Benutzung der Bestände des Hauptstaatsarchivs liegt nun in überarbeiteter und ergänzter Fassung vor. Überarbeitet und ergänzt, weil sich seit der ersten Auflage (1976) vieles geändert hat. So wurden Bestände oder Teile davon zwischen den baden-württembergischen Staatsarchiven ausgetauscht (vor allem zwischen Stuttgart, Ludwigsburg und Sigmaringen); andere Bestände wurden inzwischen erschlossen; nicht wenige Verweise über den Verbleib fehlender Archivteile konnten nachgetragen werden.

Die B-Bestände der beiden württembergischen Staatsarchive betreffen Neuwürttemberg: Vorderösterreich, andere weltliche Herrschaften und Reichsstädte, die beiden Ritterorden, Bistümer, Klöster und Stifte, das Schwäbische Reichsprälatenkollegium (es gab nur eines, dagegen S. 8) und die Ritterkantone. Die C-Bestände sind die Akten des Schwäbischen Reichskreises, des Kaiserlichen Hofgerichts in Rottweil und die Württemberg betreffenden Prozeßakten des Reichskammergerichtes.

Gespannt sein darf man auch auf die Ergebnisse der Rekonstruktion (wenigstens auf dem Papier) der ehemals vorderösterreichischen Bestände. Diese wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter den Nachfolgestaaten aufgeteilt, vor allem Württemberg, Baden und Bayern. Den Benutzer interessiert vor allem der Nachweis jener Bestände, die 1753 von der Oberösterreichischen Regierung in Innsbruck abgegeben wurden. Viele Faszikel, die zum Beispiel im Repertorium der Leopoldina mit »deest« gekennzeichnet sind, kamen damals in die Vorlande und sind heute in den hiesigen Archiven zu finden, ohne daß dies irgendwo vermerkt wäre.

Bei den großen Auslaufregistern aus der Kanzlei der Oberösterreichischen Regierung, vor allem als »Schwabenbücher« bekannt (S. 22f.), hätte vermerkt werden müssen, daß sie Teil der großen Sammlung der Kanzleibücher der Oberösterreichischen Regierung und Kammer, jüngere Reihen gewesen waren. Der Rest der Sammlung im Tiroler Landesarchiv Innsbruck besteht heute noch aus 2360 Foliobänden, die ein ungeheuer reiches Material bieten. Da die Bände innerhalb der einzelnen Reihen aber chronologisch angelegt sind, verlangt ihre Benutzung viel Zeit und Kraft. Es wäre an der Zeit, einmal zu überlegen, wie grenzüberschreitend das reiche Material erschlossen werden kann. *Rudolf Reinhardt*

Die illuminierten Handschriften der Hessischen Landesbibliothek Fulda. Teil 1: Handschriften des 6. bis 13. Jahrhunderts. Textband, bearbeitet v. CHRISTINE JAKOBI-MIRWALD (Denkmäler der Buchkunst, Bd. 10). Stuttgart: Anton Hiersemann 1993. 216 S. Geb. DM 480,-.

Seit langem wissen diejenigen, die Handschriften der einstigen Abtei Weingarten benützen wollen, daß sie Weingartner Codices nicht nur in der Landesbibliothek Stuttgart suchen müssen, wo sie aufgrund der Ereignisse der Säkularisation auch tatsächlich am ehesten zu erwarten sind. Dadurch, daß vor der Durchsetzung württembergischer Ansprüche (seit 1806) zunächst (seit 1802) das Haus Nassau-Oranien sich der Weingartner Bibliotheksbestände bemächtigen konnte, kam es, daß eine ganze Reihe von Codices der oberchwäbischen Reichsabtei vor dem Zugriff Württembergs nach Fulda bzw. nach Darmstadt verbracht worden ist und heute in diesen beiden hessischen Landesbibliotheken gesucht werden muß. Der Kenner weiß zugleich, daß – wann immer von Weingartner Handschriftenbeständen die Rede ist – die einstige Konstanzer Dombibliothek mit angesprochen wird. Denn seitdem das Konstanzer Domkapitel – aus welchen Gründen auch immer – im Jahre 1630 den Hauptbestand seiner Bibliothek an das Kloster Weingarten verkauft hat, teilte die einstige Konstanzer Dombibliothek das Schicksal der Bibliothek des Klosters Weingarten.

Dank den Übersichten, die Paul Lehmann 1918 im ersten Band der »Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz« (= MBK) über die heutigen Standorte der Weingartner (S. 404–405) und der Konstanzer Codices (S. 191) gegeben hat, weiß man einigermaßen genau, welche Weingartensia und welche Constantiensia u. a. in Fulda zu finden sind. Heute wird der Überblick dadurch erleichtert, daß Sigrid Krämer 1989–1990 in einem Ergänzungsband zu den MBK diese Listen auf den neuesten Stand gebracht und zudem ausführlicher gestaltet hat (S. 460–468 und S. 803–817).

Seitdem die Deutsche Forschungsgemeinschaft damit begonnen hat, die Katalogisierung der Handschriftenbestände in den deutschen Bibliotheken sowohl durch die Schaffung allgemeiner Handschriftenkataloge als auch durch die Vorlage kunsthistorischer Spezialkataloge für die illuminierten Handschriften entscheidend zu fördern, haben auch die Konstanz-Weingartner Codices die Chance erhalten, in dieser und in jener der sie verwahrenden Bibliotheken neu bearbeitet und damit zugleich für alle möglichen Wissenschaftszweige aufbereitet zu werden. Das ist seit Jahrzehnten mit großem Erfolg für die Landesbibliothek Stuttgart der Fall. Für Fulda war – bei der Schaffung zunächst eines Kataloges der illuminierten Handschriften – mit der Vorlage eines Bildbandes für die zu beschreibenden Handschriften durch Herbert Köllner im Jahre 1976 ein verheißungsvoller Anfang gemacht worden. Jetzt erst, nach Köllners Tod (1988) konnte Christine Jakobi-Mirwald – aufbauend auf den Vorarbeiten Köllners – den lange erwarteten Textband für die in Fulda vorhandenen illuminierten Handschriften unterschiedlichster Provenienz, darunter eben auch der Konstanz-Weingartner, vorlegen. Damit besitzen wir nun für sämtliche Fuldaer Handschriften, die aus Weingarten und Konstanz stammen und eine künstlerische Ausstattung, sei es durch Initialen oder sei es durch Bilder, aufweisen, genaueste kunsthistorische Beschreibungen.

Man braucht nicht eigens zu betonen, wieviel eine solche detaillierte kunsthistorische Beschreibung für die künftige Benützung etwa der einstigen Weingartner, jetzt Fuldaer Handschriften Aa 21 (»Evangelium der Judith von Flandern«) aus dem 11. Jh. oder D 11 (»Weingartner Welfenchronik«) aus dem 12. Jh. mit

dem berühmten Welfenstammbaum (vgl. neuestens auch »Heinrich der Löwe und seine Zeit«. Katalog der Ausstellung Braunschweig 1995. Bd. 1 Nr. B 3, S. 67–70) und dem Bild Friedrich Barbarossas und seiner Söhne bedeutet. Und dasselbe gilt etwa für die einstigen Konstanzer, jetzt Fuldaer Codices Aa 3 und Aa 7 aus dem 8./9. bzw. 9./10. Jh., für die hier – gegen die bisherige Forschungsmeinung (Autenrieth 1956) – erneut die Möglichkeit der Existenz eines Konstanzer Scriptoriums für die karolingische Zeit diskutiert wird.

Bedenkt man, daß ein Jahr vor Erscheinen von Frau Jakobi-Mirwalds Katalog bereits ein »allgemeiner« Katalog der meisten der hier kunsthistorisch analysierten Fuldaer Handschriften vorgelegt werden konnte (Die Handschriften der Hess. Landesbibliothek Fulda. Bd. 1: Die theolog. Hss. bis zum Jahr 1600. Bearb. von Regina Hausmann. Wiesbaden 1992), dann wird man den in Fulda verwahrten Teil der einstigen Bibliotheken von Weingarten und Konstanz von nun an als optimal bearbeitet bezeichnen dürfen.

1988 beklagte Wolfgang Irtenkauf für die Konstanzer Dombibliothek mit Recht dies (Die Bischöfe von Konstanz, hg. von E.L. Kuhn u. a., Bd. 2. Friedrichshafen 1988. S. 213): »Was trotz aller Verdienste der Forscher seit rund einem Jahrhundert fehlt, das ist eine ausführliche Geschichte der Konstanzer Dombibliothek. Solange in den Bibliotheken die Handschriften und Druckbestände nicht durch zureichende Kataloge erschlossen sind, tun wir uns schwer damit.«

Durch den hier anzuzeigenden Fuldaer Katalog und sein Pendant von 1992 sind wir dem von Irtenkauf postulierten Ziel wesentlich näher gekommen.

Helmut Maurer

Psallite sapienter: Fragmente liturgischer Handschriften aus der Bibliothek des Wilhelmsstiftes Tübingen, hg. v. STEFAN KLÖCKNER (Quellen und Schriften, Bd. 5). Wilsingen: Tre Fontane. 192 S. DM 46,-.

Zwar nicht im Range einer Sensation anzusiedeln, aber doch von einzigartiger Schönheit sind die 82 Fragmente liturgischer Handschriften (zumeist Pergamente aus Choralcodices aus der Zeit vom 11. bis zum 16. Jahrhundert), die zur Musikbibliothek des Wilhelmsstifts Tübingen gehören und im vorliegenden Band erstmals systematisch aufgearbeitet werden. Sie lagerten seit Jahren in recht ungeordneter Form in den Archivräumen des Musikwissenschaftlichen Institutes der Universität Tübingen und wurden irrtümlich dem Bestand des Schwäbischen Landesmusikarchivs zugeschlagen. Nachforschungen ergaben, daß das Wilhelmsstift die Stücke 1970 an einen Institutsangehörigen ausgeliehen hatte. Inzwischen konnte nun der Bestand seinem rechtmäßigen Besitzer wieder überstellt werden.

Das Vorhandensein solcher Zeugnisse mittelalterlicher Liturgie ist ein Auftrag, sich kenntnisreich auf die Tradition zu besinnen, zu der doch heute der direkte musikalische und liturgische Bezug fehlt. Neben der Verpflichtung auf die historische-traditionelle Komponente bieten die Fragmente äußerst interessante Einblicke in das Klosterleben dieser Zeit, insbesondere in die Tätigkeit der Skriptorien und die Feier der Liturgie.

Bei dem Fragmentenbestand handelt es sich um vielschichtige und interessante Stücke, die von mehreren Seiten angegangen werden: *paläographisch* (im Blick auf die alten Schriften und Musiknotationen), *liturgiehistorisch* (hinsichtlich Gestalt und Entwicklung des hoch- und spätmittelalterlichen Gottesdienstes), *handwerklich* (unter der Rücksicht der Entstehungsprozesse eines mittelalterlichen Buches) und *diözesangeschichtlich* (als Zeugen einer hohen klösterlichen Kultur im Bereich des heutigen Bistums Rottenburg-Stuttgart).

Interessant die Beschreibung der Arbeitsgänge: das rein äußerliche Sichten (Sortieren, Zuweisen und Beschreiben des Zustands), die paläographische Zuweisung (Schrift und Neumen bezüglich Region und Alter) und die Erfassung der liturgischen Bedeutung (die Gestalt der Quelle, Gemeinsamkeiten, interessante Besonderheiten).

Daneben aber noch weit interessanter – für mich – die »Grundlagen«: Wer immer sich gründlich und fundiert über die Gestalt der Messe und des Stundengebetes im 11. bis 16. Jahrhundert, über die Ausführenden der Kirchenmusik im Mittelalter, über liturgische Bücher, liturgiewissenschaftliche Zuweisungshilfen wie das »Antiphonale Missarum Sextuplex« oder das »Corpus Antiphonarium Officii« informieren will, der lese – oder schlage – hier nach. Die »Paläographischen Grundlagen« erschließen neben den zeitlichen und räumlichen Kriterien den Entstehungsprozeß eines liturgischen Buches im Mittelalter bis hin zu den Verfallserscheinungen.

Das Buch wird dadurch geradezu zu einem Kompendium, das jedem Studierenden der Musik- oder Liturgiewissenschaft an die Hand gegeben werden sollte. Interessante Einzelaspekte wie zur zeitlichen

und räumlichen Einordnung, Provenienzhinweise, Betrachtungen zum »Germanischen« Choralldialekt, Beispiele archaischer Mehrstimmigkeit in den Fragmenten sowie ein wertvolles Glossar ergänzen das positive Bild des Buches.

Fazit: Ein Buch, aus dem man sehr viel lernen kann!

Der jüngst erschienene 2. Band (Grammow-Neuhof: Tre Fontane 1995) enthält die erfaßten Daten der Fragmente. Für jedes Fragment finden sich hier drei Teile mit den Angaben zum äußeren Zustand und zum Inhalt.

Bernhard Schmid

3. Antike – Mittelalter

Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. 1, hg. v. CHRISTIAN MÖLLER. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 358 S., zahlreiche Abb. Kart. DM 58,-.

Der Band enthält (nach »Entstehung und Prägung des Begriffs Seelsorge« vom Herausgeber) folgende »Porträts«: Psalmen (*Ingo Baldermann*), Hiob (*Volker Weymann*), Paulus (*Kristlieb Adloff*), Johannes-evangelium (*Hartmut Bärend*), Wüstenmönche (*Manfred Seitz*), Basilius von Cäsarea (*Wolfgang A. Bienert*), Hieronymus (*Heinrich Holze*), Johannes Chrysostomus (*Adolf M. Ritter*), Ambrosius (*Christoph Jacob*), Augustin (*Alfred Schindler*), Benedikt von Nursia (*Gerhard Voss*), Gregor der Große (*Christian Möller*), Bernhard von Clairvaux (*Bernardin Schellenberger*), Hildegard von Bingen (*Margot Schmidt*), Meister Eckhart (*Josef Sudbrack*), Johannes Tauler (*Michael Egerding*), Caterina von Siena (*Hanna-Barbara Gerl*) und Thomas von Kempen (*Gerhard Rubbach*). Gegliedert sind die Beiträge meist in »Biographie«, »Exemplarische Texte« und »Wirkung«, wobei unter »Exemplarische Texte« strikt nur diese (z. B. S. 345–350: Thomas von Kempen) oder auch eher nur Paraphrasen geboten werden. Wie bei Sammelbänden üblich, findet man verschiedene Konzepte der Darstellung, hier angefangen von der streng wissenschaftlichen (mit Forschungssituation, besonders bei Meister Eckhart) bis hin zur Beleuchtung nur der »Zuwendung (des »Seelsorgers«, E. P.) zu einzelnen Personen in ihren Nöten, mit ihren Fragen, Pflichten und Situationen« (S. 194, zu Augustin).

Nimmt man den Titel ernst, dann gibt es einiges zu kritisieren, wenigstens zu diskutieren, so zunächst, ob man eine »Geschichte der Seelsorge« überhaupt als Geschichte von »Einzelporträts« schreiben kann. Die »Absicht, daß sich Geschichte auf diese Weise anschaulich und wirkungsvoll erschließt« (S. 8, Vorwort), reicht hierfür noch nicht aus: Die Quellenlage erlaubt nicht in jedem Fall eine solche Erschließung; dazu wäre zu fragen, welche die »repräsentativen« Seelsorger und Seelsorgerinnen sind (die in diesem Band ausgesuchten?) und ob die biographische Quellenbasis für eine solche Geschichte nicht zu schmal ist. Weiter wären dann die einzelnen Beiträge nach ihrem Verständnis von Seelsorge zu befragen (vgl. oben das Zitat zu Augustin, oder wenn bei Johannes Chrysostomus »De inani gloria« – die erste ausführliche christliche Erziehungsschrift – mit keinem Wort erwähnt wird; hier wäre übrigens noch zu berücksichtigen: Peter Klasvogt, Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Joh. Chrysostomus. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral, Bonn 1992). Doch scheint mir diese Diskussion überflüssig, wenn man als Titel nimmt: Streiflichter zur Geschichte der Seelsorge und des geistlichen Lebens ... Dann hat man insgesamt gesehen hilfreiche Hinführungen, die freilich häufiger in eher geschichtslose allgemeine Aussagen münden als daß sie das situative/epochale Profil der jeweiligen Seelsorge herausarbeiten.

† Eugen Paul

ROLF NOORMANN: Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, Bd. 66). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1994. X, 585 S. Kart. DM 138,-.

Das um 180–190 n. Chr. entstandene Werk »Gegen die Häresien« des Irenäus von Lyon ist der erste erhaltene größere literarische Komplex, in dem sich Rezeption und Wirkung der Theologie des Apostels Paulus nachprüfen lassen. In der vorliegenden, von Ulrich Wickert angeregten Dissertation, die im Wintersemester 1992/93 von der Kirchlichen Hochschule Berlin angenommen wurde, geschieht dies in

umfassender und gründlicher Weise. Im ersten Hauptteil (Kapitel 1–8) gibt der Verfasser eine Zusammenstellung und Analyse sämtlicher wörtlicher und freierer Zitate, Paraphrasen und Anspielungen aus den paulinischen Briefen, die sich bei Irenäus finden lassen. Im zweiten Hauptteil (Kapitel 9–10) wird dann der »Paulinismus« des Irenäus, d. h. dessen spezifische Paulus-Rezeption und Interpretation paulinischer Theologumena in ihrem Kontext behandelt. (Der Verfasser macht dabei keinen Unterschied zwischen den unbezweifelten echten Briefen des Paulus und den heute als »deuteropaulinisch« angesehenen Schriften – was insofern sachgemäß ist, als auch Irenäus einen solchen Unterschied nicht kannte.) In einem abschließenden Kapitel (S. 517–531) sind die Ergebnisse der Untersuchung, sowohl hinsichtlich der Textanalysen als auch der Auseinandersetzung mit der bisherigen Irenäus-Forschung, zusammengefaßt. Eine so weitgespannte und zugleich ins einzelne gehende Studie über den Einfluß paulinischen Denkens im Werk des Irenäus lag bisher nicht vor, und der Verfasser hat damit eine Lücke im Bereich der patristischen Auslegungs- und Theologiegeschichte geschlossen. Die erstmalige sorgfältige Interpretation des gesamten in Frage kommenden Textmaterials ermöglicht es, die teils zutreffenden, teils ungenauen, teils abwegigen Ergebnisse früherer Teiluntersuchungen zu präzisieren bzw. richtigzustellen.

Während die ältere protestantische Forschung, beginnend mit Albrecht Ritschl bis hin zu Rudolf Bultmann und seinen Schülern, im alsbald nach dem apostolischen Zeitalter einsetzenden »Frühkatholizismus« ein weitgehendes Vergessen der zentralen paulinischen Theologumena oder zumindest deren Verkürzung und Verzerrung annahm, neigten katholische Forscher eher dazu, für eine ungeschmälerte Überlieferung der Substanz paulinischen Denkens bei Irenäus (und allen Kirchenvätern) einzutreten. Demgegenüber kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die Frage, in welcher Weise die Texte und die Theologumena der Paulusbrieve im Zusammenhang der theologischen Konzeptionen des Irenäus rezipiert werden und zur Geltung kommen, nicht generell beantwortet werden kann. In den Themenbereichen »Christologie« und »Anthropologie« findet sich bei Irenäus eine durch den veränderten geschichtlichen Kontext und die Auseinandersetzung mit enthusiastischen, spiritualistischen Gegnern begründete Fortführung und Weiterentwicklung paulinischer Vorstellungen, wobei der Heilsfähigkeit der leiblichen Existenz des Menschen und damit der zukünftigen Auferstehung ein besonderes Gewicht zukommt. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament ist bei Irenäus anders akzentuiert als bei Paulus: Das Denken des Irenäus wird entscheidend durch die Vorstellung bestimmt, »der Mensch müsse einen Prozeß der Erziehung und Entwicklung durchlaufen, der ihn allmählich zur Vollendung führt«; die Zeit der Patriarchen ist somit eine Zeit »erzieherischer Vorbereitung und typologischer Hinweise« auf Christus (S. 525). Ebenso führt die Auseinandersetzung mit seinen Gegnern Irenäus zu einer eigenständigen Weiterentwicklung der paulinischen Gedanken über die Menschwerdung des Sohnes Gottes: Er betont, daß Christus, der zweite Adam, ein wirklicher, aus Fleisch bestehender Mensch und damit eine reale Gegengestalt des ersten Adam war, um so die gesamte Menschheit in der Erlösung repräsentieren zu können. In der Entfaltung dieser Soteriologie spielen auch die einschlägigen Texte aus dem Johannes-Evangelium eine wichtige Rolle.

Ob man bei Paulus einfachhin von der »Sünde als transpersonaler Macht« sprechen und dann im zweiten Jahrhundert eine Entwicklung hin zur Vorstellung von der »Gestalt des Widersachers« annehmen kann (S. 527; vgl. S. 437), scheint fraglich, da etwa in Röm 6 die hamartia durchaus auch Züge eines selbständig handelnden, »personhaften« Wesens zeigt. Daß sich Paulus in dem Widersacher (oder der Widersacherin) Gottes eine denkende und planende Gestalt, nicht bloß eine neutrale Macht vorstellte, ist wohl anzunehmen, wenngleich in seinen »echten« Briefen der Begriff »diabolos« nicht vorkommt und ihn die modernen, spätaufgeklärten Bibelwissenschaftler gern von dem Teufelsglauben »entlasten« möchten.

In bezug auf die oben erwähnten und die weiteren von ihm eingehend behandelten Fragen formuliert der Verfasser als Ergebnis, »daß paulinische Vorstellungen, Grundgedanken und Denkstrukturen in den untersuchten Themenbereichen überall eine prägende Bedeutung besitzen, sei es auch in unterschiedlichem Ausmaß und nirgends ohne Modifikationen« (S. 529); und: »Die irenäischen Ausführungen zeichnen sich im ganzen durch große Sachgemäßheit im Paulus-Verständnis aus« (S. 528). Durch Sachgemäßheit, Gründlichkeit und damit hohe wissenschaftliche Qualität zeichnet sich auch die hier besprochene Untersuchung aus.

Helmut Feld

HEINZ GAUER: Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten (Studien und Texte zur Byzantinistik, Bd. 1). Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1994. LXXXIV, 198 S., 11 s/w-Abb. Kart. DM 98,-.

Bekanntlich fand der unter der Regierung des Kaisers Leon III. (717–741) ausgebrochene byzantinische Bilderstreit mit der »Wiederherstellung der Orthodoxie« durch die Kaiserin Theodora im Jahre 843 sein Ende. Die Witwe des bilderfeindlich eingestellten Kaisers Theophilos (829–842) hatte nach dem Tode ihres Gatten die Regentschaft für den erst dreijährigen Sohn Michael III. (842–867) übernommen. Noch in der Regierungszeit des Theophilos, im Jahre 836, trafen sich die Patriarchen Christophoros von Alexandrien, Job von Antiochien und Basileios von Jerusalem mit zahlreichen Bischöfen, Äbten und Mönchen in Jerusalem zu einer Synode. Dabei wurde ein umfangreicher apologetischer Lehrbrief an den Kaiser verabschiedet, in welchem der ikonoklastische Standpunkt widerlegt und der Bilderkult mit einer Fülle von Argumenten aus der Bibel und der Tradition als rechtläubig verteidigt wurde. Der Synodalbrief von 836 ist nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten. Überliefert sind mehrere Fragmente sowie eine etwa 150 Jahre später entstandene »Epistula synodica«, in welcher der Text des ursprünglichen Briefes von 836 erweitert und ausgestaltet, dabei aber die Fiktion aufrecht erhalten wird, als stamme diese Fassung noch aus der Zeit des Ikonoklasmus. Aus dieser »Epistula synodica« und weiteren überlieferten Texten gestaltete dann im 12. Jahrhundert ein unbekannter Autor die sogenannte »Epistula ad Theophilum«, in deren Überschrift Johannes Damaskenos (1. Hälfte des 8. Jh.) als mutmaßlicher Verfasser angegeben wird.

Die vorliegende Arbeit, die im Sommersemester 1993 von der Philosophischen Fakultät der Universität Köln als Dissertation angenommen wurde, enthält die Edition der beiden genannten Briefe sowie weiterer erhaltener Bruchstücke des ursprünglichen Synodalbriefes von 836 mit textkritischem und kommentierendem Apparat und deutscher Übersetzung. Der Edition ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt, die in die Problematik der Textgeschichte einführt. Damit liegt ein Text, der für die kulturgeschichtliche Forschung ebenso wichtig ist wie für die theologiegeschichtliche, in einer sorgfältig bearbeiteten Ausgabe vor. Quelleneditionen dieser Art sind umso wichtiger, als gerade der Themenbereich »Kultbild«, »Bilderkult«, »Ikonoklasmus« in der Gegenwart ein beständig zunehmendes Interesse findet.

Vermißt hat der Rezensent eine kurze Einführung in den religions- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang, dessen Kenntnis bei Lesern, die nicht gerade Byzantinisten oder Patristiker vom Fach sind, nicht ohne weiteres vorauszusetzen ist. Die drucktechnische Gestaltung des Bandes ist leider nicht von erster Qualität.

Helmut Feld

CESARE ALZATI: Ambrosiana Ecclesia. Studi sulla chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo (Archivio ambrosiano, Bd. LXV). Milano: Nuove Edizioni Duomo 1993. XVI, 384 S. Kart. Lire 45000.

Dieser Band des Mailänder Kirchen- und Liturgiehistorikers Cesare Alzati versammelt eine Reihe von Aufsätzen, die etwa in den vergangenen zehn Jahren entstanden sind. Viele davon, die kürzlich bei nationalen und internationalen Tagungen vorgetragen worden sind, sind hier zum ersten Mal erschienen; die anderen wurden zum Teil korrigiert und ergänzt. Die Beiträge sind in zwei Teilen angeordnet, jeweils mit dem Titel »Una Chiesa nell'Ecumene« und »Tradizione ambrosiana e cristianità occidentale«, wobei gezeigt werden soll, wie die Mailänder Kirche den Übergang von der römisch-christlichen Ökumene zur westlichen christianitas erlebt hat. Zwei Anhänge beschließen den Band.

»Ubi fuerit imperator. Chiesa della residenza imperiale e comunione cristiana tra IV e V secolo in Occidente« (S. 3–21): In diesem ersten Aufsatz findet man schon eines der wiederkehrenden Hauptthemen des Buches: die kirchliche Gemeinschaft und ihre institutionellen Formen. Ebenfalls wird in diesem Beitrag der Ansatz deutlich, mit dem im gesamten Band die mailändische Realität betrachtet wird: Die Besonderheit dieser Kirche, die sich heute nur in liturgischen Formen manifestiert, läßt Spuren einer Tradition erkennen, die spezifische institutionelle, normative und ekklesiologische Merkmale hatte. Das Studium der Mailänder Kirchengeschichte bedeutet aber keineswegs eine Einschränkung auf das »ambrosianische«, weil der Verfasser immer auch die Teilnahme Mailands an der Entwicklung der institutionellen Formen des westlichen kirchlichen Lebens berücksichtigt.

Speziell geht es in diesem Beitrag um die besondere Rolle, die der Kirche Mailands im Laufe des 4. Jahrhunderts in der Gemeinschaft der Kirchen bezüglich disziplinärer und theologischer Fragen zukam. Der hohe Rang des Bischofssitzes, der in der Amtsausübung von Ambrosius evident wird, kann nicht nur durch seine Persönlichkeit erklärt werden. Der Verfasser zeigt, daß die Rolle, die der Mailänder Kirche seit Ambrosius zugewiesen wurde, eigentlich auf einer institutionellen Basis ruhte: Die Tatsache, daß Mailand bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts Kaiserresidenz war, bedeutete für den Ortsbischof die Aufnahme besonderer Vermittlungs- und Referenzfunktionen zwischen Kaiser und Bischöfen. Diese besondere Stellung des Bischofs einer Stadt, »ubi fuerit imperator«, wurde auch kanonisch definiert und wurzelte letztendlich in der Funktion des christlichen Kaisers innerhalb der Kirche.

Der zweite Beitrag, »Genesi e coscienza di una metropoli ecclesiastica: il caso milanese« (S. 23–43), kann als logische Fortsetzung des vorherigen gesehen werden. Hier wird der Aspekt der Entstehung der Mailänder Kirchenprovinz im Kontext der allgemeinen Entwicklung der institutionellen Strukturen des kirchlichen Lebens im 4. und 5. Jahrhundert untersucht: Gegen die Meinung anderer Autoren zeigt der Verfasser, daß erst mit Ambrosius die Metropolitanangewalt des Bischofs in Mailand vollkommen ausgebildet ist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen dem honor einer Kirche (welcher aus der Residenz des Kaisers kam) und ihrer institutionellen dignitas als Metropolitansitz.

Anhand einer Rekonstruktion der theologisch unterschiedlichen Identitäten des Westens und des Ostens im 4. Jahrhundert und der mit dem komplexen Problem der theologischen Definition des trinitarischen Mysteriums verbundenen Kontroversen (»Un cappadoce in Occidente durante le dispute trinitarie del IV secolo. Ausenzio di Milano«, S. 45–95) gelingt dem Verfasser eine überzeugende Interpretation des sogenannten »Arianer« Bischofs von Mailand, Auxentius.

Es folgt ein Beitrag über die Zeit der langobardischen Herrschaft: »Pro sancta fide, pro dogma patrum. La tradizione dogmatica delle chiese italiciane di fronte alla questione dei Tre Capitoli. Caratteri dottrinali e implicazioni ecclesiologiche dello scisma« (S. 97–130). Die Studie zeigt, daß es verkürzend ist, das Phänomen des Drei-Kapitel-Streits als eine Machenschaft des langobardischen Hofes gegen Byzanz zu interpretieren: Die kirchliche Trennung hatte primär religiös-kirchlichen Charakter, und ihre Gründe lagen hauptsächlich auf ideeller Ebene: die Treue zur theologischen Tradition des chaledonensischen Konzils. Es handelte sich also nicht so sehr um eine Frage de personis, als vielmehr um eine Frage de fide: Dementsprechend sei es besser, von einem »Schisma für den kalchedonensischen Glauben« zu sprechen (S. 111). Die Analyse der theologischen und ekklesiologischen Aspekte des Schismas ergibt, daß der Streit eine Auseinandersetzung zwischen zwei Vorstellungen der Orthodoxie, zwischen zwei Auffassungen der kirchlichen Gemeinschaft darstellte, deren eine unterlag. Der Streit spiegelt somit die gesamte Entwicklung der westlichen kirchlichen Institutionen, kann in den historischen Weg der christlichen Ökumene eingereiht werden, und ist keinesfalls lediglich Begleiterscheinung der langobardischen lokalen Geschichte.

Der ausführliche Aufsatz »La fondazione apostolica delle chiese latine. La specificità milanese« (S. 131–184) bildet in seiner erhellend weiten Untersuchungsperspektive nicht zufällig den Schluß des ersten Teils des Buches. Er stellt ein genaues Bild der Entwicklungsprozesse der Leitungsstrukturen der Kirche seit den ersten Jahrhunderten dar und analysiert, wie sich verschiedene Vorstellungen im Westen und Osten ausbildeten, auf denen die Gemeinschaft der Kirchen ihre institutionelle Ordnung gründete. Eine Scharnierfunktion zu dem zweiten Teil des Buches entsteht ebenfalls dadurch, daß am Ende der Studie der Übergang der Mailänder Kirche zu einem neuen ideellen und institutionellen Kontext beschrieben wird, der sich im 11. Jahrhundert ereignete. Danach wird man nur von einer ambrosianischen Tradition innerhalb der westlichen Christenheit sprechen können.

Während das kirchlich-institutionelle Leben im Osten bis zur Zeit der Kreuzzüge von der Ordnung geprägt wurde, die durch die synodale Ausarbeitung des 4. und 5. Jahrhunderts entstanden war (ein hierarchisches System mit fünf höchsten Sitzen, den Patriarchaten), bildete Rom eine entgegengesetzte Auffassung aus: Das »petrinische Prinzip« setzte sich durch als das interpretatorische Kriterium des hierarchischen Vorrangs der römischen Kirche. Der Verfasser verdeutlicht – und hier liegt einer der interessantesten Aspekte der Untersuchung – wie beiden divergierenden ekklesiologischen Ansichten verschiedene Auffassungen von Apostolizität zugrundelagen. In Rom wurde der Begriff allmählich im historischen Sinn angewendet: Als »sedes apostolica« galt im strengen Sinne des Wortes nur die, die direkt von einem Apostel gegründet wurde oder zumindest Anwesenheit und Lehre eines Apostels erfuhr. Geradezu topisch behauptete die römische Ekklesiologie der Spätantike und des Frühmittelalters Rom als den einzigen apostolischen Sitz des Westens, und der ganze westliche Episkopat fand in der cathedra Petri,

als *cathedra romana* verstanden, seinen Ursprung. Die Folge dieses Axioms war natürlich, daß die Kirche Roms zu einem paradigmatischen, autoritativen Bezugspunkt für alle Bischöfe des Westens wurde. Vor einer Tendenz zur Verallgemeinerung des Prinzips ab dem 6. Jahrhundert zeigt der Verfasser, wie die griechische Kirche eine radikale Opposition erhob: Im Osten, wie die dort entstandenen Kataloge der Apostel demonstrieren, war die direkte Verbindung mit den historischen Gestalten der Apostel nicht ursprünglich als entscheidender Grund empfunden worden, um die hierarchische Würde eines Bischofssitzes zu bekräftigen. Nach der östlichen ekklesiologischen Sicht war den zwölf Aposteln die ganze Welt zugewiesen; nur die 70 (72) Apostel, als Bischöfe, sind mit einem bestimmten Sitz verbunden. Die Nachricht des Katalogs der 70 Apostel von Ps. Epiphanius, nach der der Apostel Barnabas Bischof von Mailand wurde, bietet dem Verfasser den Anlaß, einerseits zu erklären, wie diese Tradition im Osten entstehen konnte (ursprünglich war Barnabas mit Cypern verbunden), andererseits zu untersuchen, welche Rezeption die Legende in Mailand fand. Während gegen Mitte des 8. Jahrhunderts Paulus Diaconus die Gründung der Mailänder Kirche durch den Petrusgesandten Anatolius, also nach der römisch-petrinischen Ekklesiologie, referiert, erwähnt eine etwa zeitgenössische mailändische Quelle (*Versum de Mediolano civitate*) weder Barnabas noch Anatolius zu den Anfängen derselben Kirche. Erst in der Zeit zwischen dem 10. und 11. Jahrhundert erscheint die Barnabas-Legende im mailändischen libellus, der mit dem Namen *De situ civitatis Mediolani* bezeichnet wird. Der Verfasser unterstreicht, daß der Bericht eine ekklesiologische Ansicht veranschaulicht, die in Gegensatz zu den typischen Prinzipien der römischen Ekklesiologie steht: Die Verbindung mit dem Apostel Petrus als grundlegendes institutionelles Kriterium für die Leitungsstrukturen der Kirche wird abgelehnt, und es bilden sich andere Kriterien heraus (vgl. auch die beiden ersten Beiträge). So erweist sich das Spezifikum der mailändischen Ekklesiologie in einem westlichen Kontext, wo gerade die Bischofssitze in ihren Gründungslegenden die Verbindung mit dem Apostel Petrus zu behaupten versuchten. Diese Sichtweise sei auch bei weiteren mailändischen Autoren des 11. Jahrhunderts zu finden, wie Arnulf und Landulf der Ältere. In dieser Zeit aber setzten sich auch in Mailand die ekklesiologischen Prinzipien des Reformpapsttums allmählich durch, so daß der Gründerapostel, in dem allgemein neuen kirchlichen Kontext, graduell dem Schutzpatron der städtischen Gemeinde einfach angeglichen wurde.

Im Mittelpunkt der Beiträge des zweiten Teils des Buches – abgesehen von einem letzten Ausblick auf das Prag des 14. Jahrhunderts, wiederum über das Thema der Universalität des Imperiums – steht die Zeit vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, und besonders der tiefe Wandel, den das kirchliche Leben der westlichen Christenheit in dieser Periode erfuhr. Der Verfasser reflektiert über die Folgen, die eine solche Neuorientierung für die mailändische Kirche hatte: Es ging zum Beispiel die Basis für den engen Zusammenhang von Stadt und kirchlichen Institutionen verloren, die ihren höheren Ausdruck in der kultischen Feier hatte. Obwohl eine Kontinuität auf der Ebene des Kultes, die Treue gegenüber der seit der Karolingerzeit festgelegten liturgischen Tradition, gewahrt wurde, stellt der Verfasser tiefgreifende ekklesiologische und institutionelle Veränderungen fest, die eine Einschränkung der Horizonte (gegenüber dem christlichen Orient) sowie einen wachsenden Partikularismus zur Folge hatten, wie etwa die Auflösung der Zentralität des Bischofs im kultischen Leben der Gemeinschaft, das Aufkommen einer individualistischen Spiritualität, die Klerikalisierung des Kultverständnisses. Exemplarisch wird dieser Themenkomplex in dem Aufsatz »*Chiesa ambrosiana e tradizione liturgica a Milano tra XI e XII secolo*« behandelt, der schon auf einen Vortrag von 1987 zurückgeht (dazu vgl. auch »*Clero milanese e officium ambrosianum tra riforma e continuità, sec. XI–XIII*«, S. 281–295).

Bevorzugte Quelle für diesen Aufsatz – wie für den zweiten Teil des Bandes überhaupt – ist die *Historia mediolanensis* des sogenannten Landulf des Älteren; wohl wegen dessen außerordentlicher Fähigkeit, die Kräfte zu verstehen, die in den Wandlungsprozessen seiner Epoche eine Rolle spielten. Ein kurzer lexikalischer Beitrag (S. 249–253) ist der Bedeutung des bei Landulf benutzten Terminus *mysterium* gewidmet. Außerdem ist Landulf der Ältere als grundlegende Quelle auch für die drei Ausführungen benutzt, die sich mit dem mailändischen mittelalterlichen (nicht aber in der Ambrosiuszeit existierenden) Brauch eines verheirateten Klerus auseinandersetzen (»*Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra ambrosiani e patarini a Milano nell'età di Gregorio VII*«, S. 187–206; »*A proposito di clero coniugato e uso del matrimonio nella Milano altomedioevale*«, S. 207–220; »*I motivi ideali della polemica antipatarina. Matrimonio, ministero e comunione ecclesiale secondo la tradizione ambrosiana nella Historia di Landolfo seniore*«, S. 221–247). Der Verfasser analysiert sowohl die kanonischen Fundamente als auch die theologischen und spirituellen Vorstellungen, die im mailändischen Bewußtsein, so wie Landulf der Ältere es widerspiegelt, mit dieser institutionellen Realität verbunden waren. Auch hier berücksichtigt der

Verfasser die ekklesiologischen Aspekte dieser Vorstellungen, wie etwa die Bezugnahme auf die Tradition der Väter, als Grundlage für die kirchliche Ordnung gesehen, oder die Interpretation vom sacerdotium, wobei Priester und Laien unter der Perspektive der Einheit der christlichen Gemeinschaft dargestellt wurden. Die Einstellung der Patrener zu diesen Themen ging – wie bekannt – in eine ganz andere Richtung: Ihr Ansatzpunkt war grundsätzlich ethisch, auf dem Prinzip der Christimimesis beruhend, und die Kirche war in ihrer Anschauung in den drei ordines von coniugati, continentes und predicatorum gegliedert.

Zusammenfassend einige Bemerkungen: Die manchmal störenden Wiederholungen von dem einen zu dem anderen Aufsatz bezeugen, daß der Band aus einem langen Forschungs- und Nachdenkensprozeß um einen bevorzugten Schwerpunkt gewachsen ist. Beachtenswert bleibt aber in dieser Arbeit die Fülle des dokumentarischen Materials, das für die Analyse kritisch verwendet wurde, wie auch die detaillierten Register am Ende des Buches belegen: Die Palette geht von den kanonischen bis zu den patristischen, von den erzählenden bis zu den liturgischen Quellen aus West und Ost, für einen Zeitraum, der sich von den ersten Jahrhunderten des Christentums bis zum Hochmittelalter ausdehnt. Außerdem gelingt es dem Verfasser vorzüglich, die mailändische Kirchengeschichte in einen weiten und vielseitigen Horizont einzubetten: Nicht nur die partikularen Ereignisse der ambrosiana ecclesia stehen für ihn im Mittelpunkt, sondern einige der zentralen Phänomene der institutionellen, theologischen und ekklesiologischen Entwicklung der ganzen christlichen Ökumene. Diese ekklesiologische Perspektive durchzieht wie ein roter Faden alle Beiträge der Sammlung und bildet insgesamt eine der anregendsten und originellsten Leistungen dieses Werkes.

Patrizia Carmassi

PAUL MIKAT: Die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Konzilien (511–626/27) (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF, Bd. 74). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994. 149 S. Kart. DM 36,–.

In der kirchlichen Ehegesetzgebung auf den burgundischen und merowingisch-fränkischen Konzilien zwischen 511 und 626/27 wurden Anerkennung, Durchsetzung und Ausdehnung der Eheverbote wegen Verwandtschaft und Schwägerschaft besondere Bedeutung zugemessen. Das Buch geht den Gründen dafür nach und erläutert die Grundlagen und den Umfang der in den Kanones zahlreicher Synoden dieser Epoche erlassenen Inzestverbote.

Einleitend gibt Mikat einen problemorientierten Überblick, wie sich die seit dem 4. Jahrhundert einsetzende Inzestgesetzgebung bis zum 5. Jahrhundert entwickelt hat. Es geht unter anderem um die Frage, wie sich die kirchliche Inzestgesetzgebung und das einschlägige römische Recht zueinander und deren Praxis in den Provinzen verhielten, um das nicht unumstrittene Verbot der Ehe mit zwei Schwestern durchzusetzen.

Frühere eigene detaillierte Einzelstudien resümierend, weist der Verfasser auf die besondere Stellung der Konzilien von Epaon und Orléans III zur Inzestproblematik hin. Jene von Tours 567, mit der die Inzestgesetzgebung der merowingisch-fränkischen Kirche ihren Höhepunkt erreichte, wird eingehend analysiert, wobei auch die Probleme zur Sprache kommen, die diese Gesetzgebung hervorrief, ebenso die tatsächlichen eherechtlichen Gegebenheiten in besonderen Fällen mit ihren politischen, wirtschaftlichen und familiären Verknüpfungen. Der Übernahme alttestamentarischer Eheverbote, der Inzestverbote aus dem Codex Theodosianus und burgundisch-fränkischer Konzilien (Orléans I 511, Epaon 517, Clermont 535) wird spezielle Aufmerksamkeit geschenkt. Der Verfasser legt dar, wie die Konzilsväter die in der Vergangenheit verfürgten Strafbestimmungen begründeten. Sie schlossen sich diesen an, wobei sie sich auf zwei Zitate aus dem ersten Korintherbrief beriefen.

Mikat verfolgt die Entwicklung der Inzestbestimmungen der Konzilien zwischen 577 und 626/27 und untersucht die entsprechenden Texte der Konzilien von Paris (577 und 614), Lyon (583), Macon (585), Auxerre (nach 585?) und Clichy (626/27), wobei er zeigt, daß man sich bemühte, die christliche Inzestgesetzgebung mittels der weltlichen Gesetzgebung durchzusetzen. Damit nahm auch die Tendenz zu, juristische Termini der römischen Rechtssprache zu gebrauchen. Soziale Wirklichkeit und von König und Kirche erlassene Rechtsnorm klappten aber immer wieder auseinander.

Mikats aufschlußreiche Studie besticht durch enorme Kenntnis der Quellen und der behandelten Epoche, scharfsinnige Analyse und präzise juristische Durchdringung.

Louis Carlen

MECHTILD SCHULZE-DÖRRLAMM: Das Reichsschwert. Ein Herrschaftszeichen des Saliers Heinrich IV. und des Welfen Otto IV. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1995. 154 S., 129 Abb. Geb. DM 58,-.

Das Reichsschwert war ein wichtiges Herrschaftszeichen der Könige und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches. Über Alter und Herkunft der Insignie herrschen verschiedene Ansichten. Die Verfasserin untersucht das Schwert und die kostbare Scheide in allen Einzelheiten und vergleicht archäologische Funde, bildliche Darstellungen und Goldschmiedearbeiten des Hochmittelalters. Sie kommt zum Schluß, daß Schwert und Scheide ursprünglich nicht zusammengehörten.

Im Schwert, in dessen Knauf das Wappen des Welfen Otto IV. (1198–1218) eingraviert ist, sieht sie eine Waffe, die dieser als Graf von Poitou und Herzog von Aquitanien wohl aus Frankreich brachte und die man vermutlich bei seiner Königskrönung zu Aachen 1198 verwendete, da die Reichsinsignien noch beim Gegenkönig Philipp II. von Schwaben waren.

Die Verfasserin glaubt, daß die Schwertscheide, die mit Goldblech, Edelsteinen, Emails und den Reliefs von 14 Herrschern umkleidet ist, ursprünglich für die Kaiserkrönung des Saliers Heinrich IV. in Rom (1084) in Italien geschaffen wurde. In den 14 Bildnissen sieht sie nicht nur das Traditionsbewußtsein der Salier verkörpert, sondern auch eine frühe Form politischer Propaganda, um Heinrich IV. als Nachfahren Karls des Großen und legitimen Kaiser auszuweisen.

Ein Exkurs befaßt sich mit dem verschollenen roten Seidengürtel, der bis 1796 unter den Reichskleinodien war und ins endende 10. Jahrhundert datiert wurde. Die einläßliche Analyse der Verfasserin weist ihn dem ausgehenden 12. oder frühen 13. Jahrhundert zu. Sie vermutet, auch auf Grund der Inschrift, daß er Bestandteil des Ornaments Ottos IV. bei seiner Kaiserkrönung in Rom 1209 war und »ein sichtbares Abzeichen seines hohen Ranges« (S. 114).

Der vortrefflich ausgestattete Band enthält auch ein schönes zum Teil farbiges Bildmaterial und ist nicht nur ein wertvoller kunsthistorischer Beitrag, sondern sagt auch Wesentliches aus zum Herrscherornat und zu den Reichsinsignien.

Louis Carlen

Illegitimität im Spätmittelalter, hg. v. LUDWIG SCHMUGGE (Schriften des Historischen Kollegs, Bd. 29). München: R. Oldenbourg 1994. X, 314 S. Geb. DM 98,-.

LUDWIG SCHMUGGE: Kirche, Kinder, Karrieren. Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter. Zürich-München: Artemis & Winkler 1995. 511 S. Geb. DM 78,-.

37916 Dispense von der unehelichen Geburt aus dem Zeitraum 1449 bis 1533, die in den Registerbänden des erst 1986 geöffneten Archivs der vatikanischen Pönitentiarie dokumentiert sind, hat ein von Ludwig Schmugge geleitetes EDV-Projekt erfaßt: die imponierende Datenbasis seiner umfangreichen Monographie. Im Mittelpunkt steht die Frage nach den Möglichkeiten der gesellschaftlichen Integration illegitimer Söhne und Töchter über eine Karriere im Rahmen der Kirche – diese bot Illegitimen damals die besten Aufstiegschancen überhaupt.

Man erfährt von Schmugge alles Nötige über die spannende Entdeckung des Archivs im Jahr 1913, über das kirchliche Dispenswesen und den Geschäftsgang der Pönitentiarie, des obersten Beicht- und Gnadenamts der Kirche, bevor er sich der Auswertung des Materials zuwendet. Nur ganz wenige Frauen (516) erscheinen in den Registern – ihnen blieb ja der ganze Seelsorgebereich verschlossen. Das Heer der männlichen Kleriker rekrutierte sich aus ganz Europa; mit 59 Prozent dominierte Spanien, gefolgt vom Deutschen Reich mit 29 Prozent (S. 163). Der ständige Wechsel zwischen einem quantitativen Zugang – den Text unterstützen zahlreiche instruktive Datengraphiken und Tabellen – und einem qualitativen, der anschauliche und exemplarische Fälle präsentiert, kann als geglückt gelten. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Autor den Kindern von Päpsten, Bischöfen und Äbten sowie den Bastarden aus dem Hochadel. Die meisten Beispiele entstammen dem Raum des Deutschen Reiches, und ein eigenes Kapitel schlüsselt die 13648 deutschen Betreffende detailliert auf. Dabei konnte Schmugge sich schon auf die Fallstudien im zweiten Teil des von ihm herausgegebenen Sammelbandes stützen. Besonders wichtig war, betont er abschließend, die Einbindung der Illegitimen in ein soziales Netzwerk: Je höher der Rang ihrer Väter war, um so größere Karrierechancen hatten sie im Wettbewerb um kirchliche Pfründen. Als Nebenergebnis zur Geschichte des Zölibats war die erstaunlich hohe Anzahl der zur Ehelosigkeit verpflichteten Kleriker unter den Vätern zu registrieren: 20849 Fälle, das sind 55 Prozent aller Betreffende (S. 188). Das klerikale Konkubinat war »eine weithin akzeptierte und vielfach durchaus verantwortungsvoll gelebte Realität in der spätmittelalterlichen Kirche« (S. 349).

Es ist Schmutz gelungen, ein wichtiges sozialgeschichtliches Thema in gut lesbarer Form abzuhandeln. In willkommener Weise ergänzt wird sein Buch durch den Ergebnisband eines von ihm 1992 veranstalteten Kolloquiums, dessen zweiter Teil Fallstudien zum kirchlichen Dispenswesen enthält, wobei die Autoren auf die im Projekt geleistete Datenerfassung zurückgreifen konnten. Außer drei Beiträgen, die das Problem von Rom und der kurialen Praxis angehen (*F. Tamburini*, *B. Schwarz*, *Chr. Schuchard*) und Studien zu den Illegitimen auf der Iberischen Halbinsel (*F. R. A. Gil*) und in Irland (*M. Haren*) sind vier hier regional einschlägige Aufsätze anzuzeigen: *F. Rapp*, Klerus und Illegitimität in der Diözese Straßburg (1449–1523) (S. 227–237); *K. Borchardt*, Illegitime in den Diözesen Würzburg, Bamberg und Eichstätt (S. 239–273) mit reichen prosopographischen Notizen (S. 249–270) zu den in den Registern erwähnten Klerikern; *Christian Hesse*, Vorgezeichnete Karriere? Die Bemühungen von Eltern, ihre unehelichen Söhne mit Pfründen zu versorgen, dargelegt an Beispielen aus den Diözesen Basel und Konstanz (S. 275–292); *Georg Wieland*, Römische Dispense »de defectu natalium« für Antragsteller aus der Diözese Konstanz (1449–1533). Fallstudie an dispensierten Klerikern aus dem Bistum Konstanz (S. 293–299). Angemerkt sei, daß der landesgeschichtlich interessierte Leser auch in Schmutz' Buch manches Unbekannte findet, etwa über die Bastarde des Hauses Württemberg (S. 233, 239).

Der erste Teil des Sammelbandes, der »Theorie« gewidmet, enthält die »Marginalien« eines Soziologen (*H.-J. Hoffmann-Nowotny*), Beobachtungen von *N. Bulst* zu quantitativen Aspekten der Illegitimität, zwei juristische Studien zu Kanonistik (*P. Landau*) und deutschem Recht (*D. Willoweit*). *K. Schulz* fragt nach der Bedeutung der »Norm der Ehehlichkeit im Zunft- und Bürgerrecht spätmittelalterlicher Städte«; *K. Schreiner* beleuchtet die Probleme der Aufnahme illegitimer Kinder in klösterliche Gemeinschaften. Die englische Rechtslage skizziert *M. M. Sheehan*. Bedauerlicherweise fehlt ein Beitrag zu adeligen Bastarden, und auch eine umfassende Bibliographie zum Thema wäre wünschenswert gewesen. Nachgetragen sei hier die im gleichen Jahr 1994 erschienene Arbeit von *J. Arndt/O. Uhlirz*, Die Legitimationspraxis der kaiserlichen Hofpfalzgrafen. Eine Analyse der Bände I–III des Hofpfalzgrafenregisters, in: Festschrift zum 125jährigen Bestehen des Herold zu Berlin, Berlin 1994, S. 231–252.

In beiden hier vorgestellten Bänden ist das Register (nur Personen) völlig mißlungen: Wer Personen nach den Vornamen ordnet und Verweise beim Familiennamen wegläßt (in der Monographie ganz, im Sammelband bei einmaligem Vorkommen der Familie) muß sich fragen lassen, welchen Sinn ein solches Hilfsmittel für den Leser haben soll.

Klaus Graf

Von Schwaben bis Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte, hg. v. SÖNKE LORENZ u. ULRICH SCHMIDT. Signaringen: Jan Thorbecke 1995. 357 S., 1 Abb., zahlreiche Karten und Stammtafeln. Geb. DM 78,-.

Am 1. Oktober 1992 veranstaltete das Alemannische Institut anläßlich des 65. Geburtstags von Gerhard Baaken ein Symposium, auf dem vier Vorträge gehalten wurden, die im vorliegenden Sammelband mit elf weiteren Aufsätzen zur Geschichte der Staufer, dem originären Arbeitsgebiet des Jubilars, vereinigt wurden. Die Beiträge spannen einen zeitlichen Bogen von den Anfängen der Staufer bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (in einem Fall sogar bis ins 19. Jahrhundert) und bewegen sich in einem geographischen Rahmen, der vom Kloster Lorch bis nach Armenien reicht.

Zu Beginn zeigt *Peter Csendes* (S. 11–14) Forschungsdesiderate auf, wobei er den Mangel an bibliographischen Hilfsmitteln zur Geschichte der Staufer, die über Ländergrenzen hinweggehen, beklagt und den Wunsch nach einer zunehmenden »Vernetzung« von Institutionen, die sich mit regionalen Stauferstudien befassen, ausspricht. Darauf widmet sich *Wolfgang Petke* (S. 15–35) den rechtlichen Grundlagen von Spolien- und Regalienrecht im hohen Mittelalter und kann entgegen U. Stutz, der den Ursprung des Regalienrechtes wie des Spolienrechtes im Eigenkirchenwesen sah, zeigen, daß der Rechtsgrund für die von den deutschen Herrschern im 12. und 13. Jahrhundert zunehmend geübte Zwischennutzung die Feudalisierung der Bistumskirchen und Reichsabteien nach dem Wormser Konkordat gewesen ist, das Regalienrecht also auf dem Lehnrecht beruhte oder zumindest seit dieser Zeit lehnrechtlich verstanden wurde. In seinem Beitrag »Friedrich von Rothenburg und die Königswahl von 1152« (S. 51–59) kommt *Jan Paul Niederkorn* zu dem Schluß, daß der Krönungstag Barbarossas, der 9. März, ein Sonntag Laetare, an dem auch Konrad III. und sein verstorbener Sohn Heinrich (VI.) gekrönt worden waren, bereits von diesem Herrscher als Termin für die Mitkönigerhebung Friedrichs von Rothenburg vorgesehen war. Kurz vor seinem Ableben habe er jedoch einsehen müssen, daß eine Wahl seines unmündigen Sohnes nach

seinem Tod unmöglich sein würde, weshalb Niederkorn sowohl die These, Erzbischof Heinrich von Mainz habe sich für die Wahl des unmündigen Konradssohnes eingesetzt, also auch die Ansicht Schlesingers ablehnt, Konrad III. habe seinen Neffen gebeten, die Wahl seines Sohnes zu betreiben. Anschließend legt *Ulrich Schmidt* (S. 61–88) überzeugend dar, daß die Antwort auf die Frage, woher der Kaiser das Imperium habe, am Ende des 12. Jahrhunderts noch immer so lauten mußte, wie an seinem Anfang, nämlich vom Papst. Die Ereignisse und Diskussionen in der frühen Stauferzeit, die von den Vertretern der sog. »Kaiserwahllehre« (M. Krammer, 1908; H. Bloch, 1911) als geradlinige Entwicklung gesehen wurden, in der sich »der imperiale Charakter« des staufischen Reiches entfaltet habe« (S. 87), werden in ihren politischen Kontext – etwa des Verhältnisses Konrads III. zu Byzanz und der angestrebten sizilianischen Heirat Heinrichs VI. – gestellt, vor deren Hintergrund auch die Infragestellung der Bindung des Imperiums an das Papsttum zur Zeit Barbarossas »nur wie ein kurzes und bedeutungsloses Wetterleuchten« (S. 88) erscheint. Unter Nachvollziehung des Itinerars des päpstlichen Legaten Otto von Tonengo, Kardinaldiakon von S. Nicolaus in carcere Tulliano, in den Jahren 1229–1231 gelingt es *Karl Augustin Frech* (S. 89–116) aufzuzeigen, daß dessen Mission in Deutschland in doppelter Weise scheiterte. Nicht nur seine Bestrebungen zur Erhebung eines Gegenkönigs gegen Heinrich (VII.) blieben ohne Ergebnis, sondern auch seine kirchlichen Reformabsichten, die als Maßnahmen zur Hebung des Finanzaufkommens der Kurie entlarvt wurden.

Über den engeren Rahmen des deutschen Reiches hinaus weisen die folgenden vier Beiträge: *Armin Wolf*, »Staufisch-sizilische Tochterstämme in Europa und die Herrschaft über Italien« (S. 117–150, mit 10 genealogischen Tafeln und 7 Karten) untersucht die Nachkommenschaft der Kinder Friedrichs II. aus seiner Verbindung mit Bianca Lancia bis zu den Dynastien Habsburg-Lothringen, Savoyen und Bourbon-Navarra, die bis ins 19. Jahrhundert um die Herrschaft in Italien stritten. *Harald Zimmermann* (S. 151–165) geht den deutsch-ungarischen Beziehungen in der Mitte des 12. Jahrhunderts nach, die die Voraussetzung für die Ansiedlung von Siebenbürger Sachsen in den Ödländern jenseits der Wälder von Transsylvanien zur Zeit König Geisas II. (1141–1162) bildeten. *Elisabeth Wiest* (S. 167–186) stellt innere Organisation, kirchliche und weltliche Rechtsstellung der Johanniter in Sizilien und ihre Förderung durch die normannischen und staufischen Herrscher bis zur Revokationspolitik Friedrichs II. nach 1220 dar, während *Peter Halfter* in seinem Beitrag »Die Staufer und Armenien« (S. 187–208) die Beziehungen der staufischen Herrscher einschließlich des Welfenkaisers Otto IV. zum armenischen Königreich in Kilikien verfolgt, wobei er auch dem dortigen Einfluß des Papsttums nachgeht.

Weitere vier Aufsätze sind dagegen mehr der Landesgeschichte verpflichtet: So spürt *Klaus Graf* (S. 209–240) Staufer-Überlieferungen aus Kloster Lorch nach und hält es für möglich, die in dem um 1500 in Lorch angelegten und im 2. Weltkrieg stark beschädigten »Roten Buch« überlieferte Gründungserzählung der Zeit Friedrich Barbarossas zuzuschreiben. *Hansmartin Schwarzmaier* (S. 241–259) setzt sich mit der Aussage Tüchles, »daß man die Zisterzienserabteien zumeist als staufische, die Prämonstratenserstifte weithin als welfische Klöster ansprechen darf« (S. 241) auseinander und warnt angesichts der monastischen Vielfalt des 12. Jahrhunderts zurecht vor zu schematischen Konstruktionen. Wenn es auch Versuche gab, die jeweiligen Neugründungen in den eigenen Herrschaftsbereich einzubeziehen, wurde dennoch »mit den neuen Orden keine Politik der Konfrontation betrieben« (S. 248). *Wilfried Schöntag* (S. 261–283) verfolgt die Frühgeschichte des Prämonstratenserstifts Marchtal bis 1300, deren Erforschung durch vielfache Urkundenfälschungen erschwert ist. Dennoch gelingt es ihm, den Übergang vom bregenz-tübingerischen Hausstift zum Eigenstift des Hochstifts Konstanz als mehrstufigen Vorgang herauszustellen, der sich in die bisher bekannte Politik der Konstanzer Bischöfe einordnen läßt. Bei seiner Untersuchung über Herrschaftsträger im Schönbuch kann *Sönke Lorenz* (S. 285–320) u. a. aufgrund seiner Forschungen zum Schenkungsbuch von Klosterreichenbach zweifelsfrei feststellen, daß die Tübinger Grafen bereits in den 80er Jahren des 11. Jahrhunderts über Herrschaftsrechte im Schönbuch verfügten und Einfluß auf dortige Rodungsvorstöße nahmen.

Wirtschaftsgeschichtlichen Aspekten gewidmet sind die Beiträge von *Peter Hilsch* (S. 37–50), »Bemerkungen zu Bergbau und Bergregal im 12. Jahrhundert«, der die Ergebnisse von P. Spufford, »Money and its Use in Medieval Europe« (1988) für den deutschen Raum diskutiert und von *Ulrich Klein* (S. 321–354), der eine systematische Übersicht über den von 1180–1330 geprägten Rottweiler Pfennig liefert, die auf einer Materialgrundlage von 197 Münzen in 124 Stempelvariationen beruht und durch 8 Tafeln und 2 Karten illustriert wird.

Die genannten Beiträge, deren Themen bewußt eng an das Forschungsgebiet Gerhard Baakens angelehnt wurden, werfen einerseits ein Licht auf die Vielfältigkeit von dessen Stauferstudien, bieten aber

andererseits auch im einzelnen durchaus neue Ergebnisse sowohl zur politischen und Kirchengeschichte wie auch zur Landes- und Wirtschaftsgeschichte der Stauferzeit, auf die die Forschung in Zukunft zurückgreifen wird.

Marlene Meyer-Gebel

OTTO P. CLAVADETSCHER: Rätien im Mittelalter. Verfassung, Verkehr, Recht, Notariat. Ausgewählte Aufsätze. Festgabe zum 75. Geburtstag. Disentis: Desertina Verlag; Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994. Geb. 608 S., 1 Abb. DM 108,-.

Otto P. Clavadetscher ist in letzter Zeit außerhalb seines engeren Wirkungsgebietes vor allem als Bearbeiter des *CHARTULARIUM SANGALLENSE* (vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 14, 1995, S. 363) bekannt geworden. Die von ihm 1983 mit Band 3 eröffnete Edition der Urkunden des Kantons St. Gallen und die seither zügig fortgeführte Arbeit daran gilt zu Recht als eine der erstaunlichsten Leistungen der Schweizer Mediävistik in der Gegenwart.

Doch darf darüber nicht vergessen werden, daß Clavadetscher zahlreiche Einzelstudien vorgelegt hat, die – wie die Herausgeber der Festschrift, *Ursus Brunold* und *Lothar Deplazes*, mit gutem Grund hervorheben – aus der europäischen Mediävistik nicht mehr wegzudenken sind. Den Herausgebern ist zu danken, daß sie den Nachdruck von über 30 der wichtigsten (von 166 bibliographisch erfaßten) Schriften des Jubilars aus fünf Jahrzehnten besorgt haben, die den Zeitraum von Spätantike bis Spätmittelalter umspannen. Damit sind grundlegende Arbeiten, die zum Teil an entlegener Stelle publiziert wurden und daher oft schwierig zu beschaffen waren, (unter Angabe der Seitenzählung des Erstdrucks) in einem Band vereint und bequem zugänglich. Thematisch ist der Band in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil mit insgesamt 20 Beiträgen (S. 1–386) wird neben der Verfassungs- und Verkehrsgeschichte auch die (im Buchuntertitel nicht genannte) Kirchengeschichte thematisiert, der zweite, der auch dezidierte Forschungen zum rätischen Urkundenwesen enthält, ist mit »Rezeption des Römischen Rechts, Notariat« überschrieben und enthält elf Schriften (S. 387–589). Allen Arbeiten gemeinsam ist ihre »Quellennähe«, der »handwerklich« vorbildliche Umgang mit der Überlieferung und das allenthalben spürbare Bemühen, Schlußfolgerungen nicht aus Zufallsfunden oder isoliert betrachteten Einzelfällen zu ziehen, sondern auf eine breite, urkundlich gesicherte Basis zu stellen.

Die Rezeption der dieserart aus den spezifischen Quellen des Passlands gewonnenen Ergebnisse zeigt, daß diese nicht nur für Rätien selbst Bedeutung haben. Sie greifen vielfach weit darüber hinaus und sind im Rahmen der Reichsgeschichte zu bewerten. Ohne dies im einzelnen hier angemessen würdigen zu können, sei exemplarisch auf Clavadetschers anregende Beiträge zur Reichsgutforschung, insbesondere zu dem berühmten rätischen Reichsguturbar, und zur karolingerzeitlichen Grafschaft verwiesen.

Eine Bibliographie Otto P. Clavadetschers seit 1985 (S. 591f.; für die früheren Arbeiten vgl. Churrätisches und st. gallisches Mittelalter. Festschrift für Otto P. Clavadetscher zu seinem fünfundsiebzehnten Geburtstag. Hrsg. von Helmut Maurer, Sigmaringen 1984, S. 257–264) und ein nützliches Register der Personen- und Ortsnamen (S. 593–607) runden den nicht nur äußerlich gewichtigen Band ab.

Stephan Molitor

4. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

GERT WENDELBORN: Bernhard von Clairvaux. Ein großer Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1993. 238 S. Kart. DM 59,-.

Die Wende in der ehemaligen DDR hat auch im Bereich der wissenschaftlichen Literatur eigenartige Spuren hinterlassen, die nicht immer gleich erkannt worden sind, so daß man etwas verwundert vor einigen Neuerscheinungen steht, wie man hier und da auch in den Rezensionsteilen unserer Zeitschriften sehen kann. Anscheinend haben wir das »Glück«, verspätete DDR-Manuskripte nun doch noch gedruckt zusehen.

Der Verfasser hat sich schon mehrfach in Biographien versucht, die seinerzeit in der DDR erschienen und bei uns kaum bekannt sind, so über derart unterschiedliche Persönlichkeiten wie Joachim von Fiore, Franziskus von Assisi und Martin Luther; die ausführlichen Hinweise Wendelborns darauf nützen dem

heutigen Leser wenig, da die entsprechenden Veröffentlichungen nur schwer greifbar sind. Der Verlag teilt über den Verfasser lediglich mit, daß er 1969 bis 1992 Kirchengeschichte und Ökumenik an der Rostocker Universität lehrte, schweigt sich aber über seine heutige Tätigkeit aus. Jeder, der sich einmal ernsthaft mit der Persönlichkeit Bernhards von Clairvaux beschäftigt hat, weiß um die Schwierigkeit, den Heiligen von möglichst vielen Seiten zu erfassen. Immer wieder muß man feststellen, wie er Verschiedenstes, was unvereinbar scheint, in sich vereint, so daß eine Annäherung an ihn sehr schnell an die Paradoxa seiner Erscheinung stößt; das hat Bernhard ja auch selbst gewußt und es deutlich ausgesprochen, so daß es besonders schwer ist, ihn an modernen Maßstäben messen zu wollen. So ist es auch der umfangreichen Literatur über ihn ergangen, von der dem Verfasser allerdings viele wichtige Untersuchungen unbekannt geblieben sind; stattdessen findet man u. a. als wichtige Grundlage die ideologisch eindeutige Weltgeschichte der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften von 1963. Dem Verfasser ist nicht nur die zutiefst im Mittelalter verhaftete Persönlichkeit Bernhards fremd geblieben, weil er sie von seinem Standpunkt aus zweifellos nicht erfassen konnte, ihm fehlen auch ausreichende Kenntnisse über das Wesen der Kirche, des Mönchtums, der Liturgie usw. Man kann manchmal über seinen Mut nur staunen, hierüber schreiben und urteilen zu wollen. Wenn Wendelborn Bernhard und seine Gedankenwelt in dauernder Wiederholung als »katholisch« bzw. »typisch katholisch« bezeichnet, so weiß man wirklich nicht, was er damit sagen will. Diese Begriffe sind für das Mittelalter eigentlich ungebräuchlich, und man darf wohl fragen, wie der Heilige eigentlich hätte sein sollen, wenn nicht katholisch.

Als Gesamturteil kann deshalb nur gelten, daß diese Veröffentlichung ein Fehlgriff ist. Daß wir diesem Urteil noch die lange Liste der faktischen Fehler anfügen, ist wohl unnötig. Was soll man sich noch mit einem angeblich fachkundigen Autor herumschlagen, der z. B. Interdikt und Exkommunikation nicht unterscheiden kann (S. 117), der den klösterlichen Zellerar zum simplen »Kellermeister« macht (S. 151), der Absolution von Sünden und Ablass von Sündenstrafen nicht trennt (S. 197), der – als evangelischer Theologe – in Bernhards Briefen anscheinend nicht einmal Bibelzitate erkennt (vgl. S. 200: 2. Kor. 6,2)?

† Jürgen Sydow

BEATRICE KÄLIN: Maria, muter der barmherzikeit. Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passional (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Bd. 17). Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1994. 405 S., 1 s/w-Abb. Kart. DM 91,-.

Das »Passional«, eines der ersten deutschen Verslegendare (spätes 13. Jahrhundert), besteht aus drei voluminösen Büchern über das Leben Jesu und Mariens, das Leben der Apostel und das Leben der Heiligen. Beatrice Kälin's Zürcher Dissertation widmet sich den 25 Marienmirakeln, mit denen das Marienleben im ersten Buch des »Passional« schließt. Die Verfasserin nimmt eine sinnvolle, erkenntnisfördernde Einteilung der Mirakel vor: Sie unterscheidet zwei Gruppen, je nachdem, ob die Protagonisten, die durch die Fürsprache der Mutter Gottes errettet werden, Sünder sind oder fromme, unverschuldet in Bedrängnis geratene Marienverehrer. Die Sünder, die als Mirakelträger wohl aus didaktischen bzw. paränetischen Gründen leicht in der Überzahl sind, decken fast das gesamte Spektrum der Sieben Hauptsünden ab, die Frommen ihrerseits das der wichtigsten christlichen Kardinaltugenden. Gerade daraus erhellt eindrucksvoll, wie intensiv der Dichter die Botschaft von der alles umfassenden Barmherzigkeit Gottes im Spiegel Mariens, der »muter der barmherzikeit«, zu artikulieren sucht und welch breit gestreutes Identifikationspotential er dabei anvisiert. Die narrative Konkretisierung der »rechte[n] lere« (Gnadenlehre, Gebetslehre und, speziell in den Sündermirakeln, Beicht- und Bußlehre) bildet die Hauptfunktion der Mirakel, wie Kälin zu Recht betont, weniggleich Etiketten wie »einfach« und »volksnah« (vgl. etwa S. 99) zumindest unbefriedigend bleiben.

Ähnlich wie man beim Umgang mit der Forschung nicht selten die kritische Auseinandersetzung vermißt – die Zuordnung des »Passional« zum Deutschen Orden etwa wird als völlig selbstverständliche Prämisse übernommen –, tendiert freilich auch die Analyse der Lehrinhalte und des Marienbildes bei allem Materialreichtum immer wieder zum Bestätigungsritual: Nicht das je historisch Spezifische, frömmigkeitsgeschichtlich Signifikante der Texte wird konturiert, sondern das Allgemeine und Konstante; die Fülle der Belegstellen scheint zuallererst dazu zu dienen, die Übereinstimmung der Mirakel mit den (teilweise noch dazu historisch weit auseinanderliegenden) Vergleichstexten zu demonstrieren. Daß angesichts dieser aufs Allgemeine gerichteten Perspektive auch die gattungstheoretische und -geschichtliche Präzision zu wünschen übrig läßt, liegt nahe: So alteriert gelegentlich auf engstem Raum

(vgl. S. 194) mit dem Terminus der (Marien-)Legende, der für das hier untersuchte Textcorpus ohnehin überaus problematisch ist, der Terminus des Mirakels bzw. des Exempels als bloße stilistische Variante. Ob man Inhalte und Vermittlungsstrategien so leicht vom Aspekt der gattungsspezifischen Brechung abtrennen kann, wie Kälin meint (vgl. S. 232, Anm. 14), dürfte jedoch mehr als fraglich sein.

Insgesamt gewinnt die Arbeit ihr Profil also mehr durch ein gleichsam meditatives Umkreisen des Gegenstandes – nicht umsonst ist »Meditation« auch das letzte Wort des Haupttextes (S. 226) – als durch analytisch-differenzierende Distanz.

Edith Feistner

RUTH MEYER: Das »St. Katharinentaler Schwesternbuch«. Untersuchung – Edition – Kommentar (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 104). Tübingen: Max Niemeyer 1995. XI, 382 S. Geb. DM 98,-.

Wohl in der Mitte des 14. Jahrhunderts entstand im Dominikanerinnenkloster St. Katharinental bei Diefenhofen eine deutschsprachige Sammlung von Nonnenviten. In der renommiertesten Reihe der Altgermanistik publiziert, stellt die vorliegende Dissertation ihre bis in die frühe Neuzeit reichende Überlieferungs- und Textgeschichte, die Edition des Textes und seine Kommentierung in den Mittelpunkt. Die Ausgabe präsentiert nicht nur das aus 53 Viten bestehende Grundcorpus, das nach der ältesten, in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in dem Konvent selbst entstandenen Handschrift wiedergegeben wird, sondern auch das spätere Erweiterungsgut bis hin zu einer wahrscheinlich erst im 17. Jahrhundert in das Schwesternbuch aufgenommenen Vita. Ausgeklammert bleibt nur die umfangreiche Lebensbeschreibung der 1726 verstorbenen Laienschwester Maria Weber, die eine zweite Hand der heute im Archiv des Klosters Maria Zuflucht in Weesen befindlichen Abschrift des Schwesternbuchs aus dem 18. Jahrhundert hinzugefügt hat. Allerdings läßt sich den fünf Zeilen, die dieser späten Vita gewidmet werden (S. 82), nicht entnehmen, inwieweit diese literarisch von den Stilmustern des spätmittelalterlichen Textes beeinflusst wurde.

Reformgeschichtlich bemerkenswert ist die Redaktion des Dominikaners Johannes Meyer im Jahr 1454, die in den Kontext der historischen Rückgriffe auf die Nonnenliteratur des 14. Jahrhunderts im Rahmen der Ordensreform gehört (S. 44). Nicht unterschlagen werden darf, daß der Autorin die Entdeckung einer mittelalterlichen Überlieferung der leider nur unvollständig erhaltenen deutschsprachigen Katharinentaler Gründungsgeschichte im Berliner mgq 1254, geschrieben im 14. Jahrhundert im Kloster selbst, gelungen ist (hiernach ediert S. 141–150). Im Literaturverzeichnis nachzutragen ist dazu die grundlegende Monographie zur Gattung »Klostergründungsgeschichte« von Jörg Kastner: *Historiae fundationum monasteriorum*, 1974.

Einen Gewinn für die Forschung bedeutet auch der ausführliche Kommentar zu den Texten (S. 182–330), der durch das Register der Namen und Sachen erschlossen wird. Er lehnt sich eng an das Vorbild der 1980 publizierten maßgeblichen Studie Siegfried Ringlers zur Viten- und Offenbarungsliteratur der Frauenklöster an (besprochen in dieser Zeitschrift Bd. 3, 1984, S. 294 f.). Ohne jeden Zweifel nützlich und verdienstvoll sind die Erläuterungen ordensgeschichtlicher, liturgischer und theologischer Sachverhalte sowie die Nachweise von Motivparallelen aus den anderen Schwesternbüchern und verwandten Schriften. Es fragt sich allerdings, ob der konsequente Verzicht auf eine Gesamtinterpretation des Textes allzu glücklich war. Wenn es darum geht, deutlich zu machen, »inwieweit in den Nonnenviten auf die konkrete historische Situation Bezug genommen wird« (S. 94), so wären auch die Widerstände, die der Text einem solchen Unterfangen entgegenstellt, zu reflektieren gewesen (vgl. etwa dieses Jahrbuch Bd. 3, 1984, S. 192 f.). Sicher darf man die Viten nicht einfach als ungebrochene Widerspiegelung klösterlichen Lebens verwerten, wie dies Arno Borst in seinem vielgerühmten Buch »Mönche am Bodensee« (1978) getan hat. Die Strategie der Verfasserin, den methodischen Irritationen durch eifriges Blättern im Thurgauer Urkundenbuch zu entfliehen, bringt die Forschung aber letztlich auch nicht weiter.

Kommentiert werden historische Aspekte zu punktuell, wichtige Hintergrundinformationen bleiben ausgespart. Wenig Mühe wurde in die prosopographischen Angaben zu den in den Texten erwähnten Nonnen und anderen Personen investiert. Ein Beispiel: Die Autorin ist sich nicht darüber im klaren, daß man die Hochadelsfamilie der Grafen von Fürstenberg nicht kurzerhand unter Hinweis auf die Ausgabe der Zürcher Wappenrolle als »eine in der Stadt ansässige Familie« charakterisieren kann (S. 213). Unberücksichtigt bleibt der Einwand in der – von der Autorin zitierten – Arbeit von Anneliese Müller 1974, daß die Katharinentaler Nonnen des Namens nicht zur gräflichen Familie gezählt haben dürften

(wiederabgedruckt im Jahreshft 14 des Geschichts- und Heimatvereins Villingen 1989/90, S. 86 Anm. 9). In der Vita Margrets von Fürstenberg ist von einem »gross vrluog in dem land« die Rede, der die Existenz des Klosters bedrohte (S. 139) – daß es sich um einen »Streit um Klostergut« (so der Kommentar S. 274) gehandelt hat, ist dem Abschnitt nicht zu entnehmen. Entscheidend ist für den Text nicht der Bezug auf ein bestimmtes historisches Ereignis, sondern die Sorge der Nonne um den Bestand ihrer Gemeinschaft und die durch eine Stimme vermittelte Antwort Gottes, während der Lebenszeit Margrets bleibe der Konvent zusammen. Statt den ereignisgeschichtlichen Kleinkrämern, die eine so vage Angabe der Vita zu pressen versuchen, energisch auf die Finger zu klopfen, beteiligt sich Ruth Meyer an diesen Spekulationen.

Daß auch in den überlieferungsgeschichtlichen Untersuchungen nicht jedes Detail verläßlich ist, mag die Annahme eines vermeintlichen Terminus post quem 1337 für die Abfassungszeit der Gründungsgeschichte (S. 77) demonstrieren. Setzt der Text (S. 145) denn zwingend voraus, daß der Konstanzer Bürger Eberhard von Kreuzlingen, der 1337 – freilich nur im Thurgauer Urkundenbuch – letztmals erwähnt wird, bereits verstorben war? Und, gravierender noch: Um die verschiedenen Träger des Vornamens Eberhard in der Konstanzer Patrizierfamilie von Kreuzlingen hat sich die Autorin überhaupt nicht gekümmert.

Ein Schatten fällt schließlich auf die Arbeitsweise der Autorin durch die gedankenlose Annahme eines (nicht existenten) Ulmer Dominikanerinnenklosters (S. 23). In Wirklichkeit ist der Text, der den Notnamen »Ulmer Schwesternbuch« führt, vermutlich im Kloster Gotteszell verfaßt worden (vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 3, 1984, S. 191–196 und künftig S. Ringler im neuen Verfasserlexikon).
Klaus Graf

Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, hg. v. BÉATRICE ACKLIN ZIMMERMANN (Dokimion, Bd. 15). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1994. 210 S. Kart. Sfr 36.–.

Im Mittelpunkt dieses Sammelbandes stehen sieben Frauen des 12. bis 15. Jahrhunderts, die vorwiegend in den nördlichen Ländern Europas lebten. Ihr Denkansatz soll sowohl thematisch als auch strukturell erfaßt und auf seine theologische Ausrichtung hin überprüft werden.

Den Anfang macht der Beitrag von E. Gössmann über Hildegard von Bingen (S. 19–41). Er behandelt 1. das Denkmodell »Verzweigung und Befreiung«, 2. Makro-Mikrokosmos, 3. die weiblich-männliche Symbolik im Gottesbild. Punkt 4 greift noch einmal die unter 2. genannte Thematik auf. Es mangelt insgesamt an einer klaren Strukturierung; vor allem Hildegards »Sprache der Analogie« (S. 25) müßte näher bestimmt werden. Ähnlichkeiten einer Holzschale aus dem Kongo mit einer Vision Hildegards (S. 33) sagen noch nichts über damit verbundene Denkinhalte. Bei der Demut im Sinne der Heiligen handelt es sich keineswegs um eine »primär den Frauen empfohlene Haltung« (S. 22), sondern um das Herzstück der ursprünglich nur für Männer konzipierten Benediktusregel.

B.A. Zimmermann untersucht Ansätze einer Intentionsethik bei Heloisa (S. 43–81). Es gelingt ihr zu verdeutlichen, wie ein gemeinsames Grundmotiv – der Problemkreis Gesetz und Evangelium – vor dem Hintergrund unterschiedlicher weiblicher bzw. männlicher Lebenszusammenhänge entsprechend anders erarbeitet und hinterfragt wird.

Der Beitrag von M. Heimbach-Steins befaßt sich mit dem Werk Mechthilds von Magdeburg (S. 83–106). Die reale Situation der Frau, ihre Niedrigkeit und Machtlosigkeit, wird für Mechthild zum Schlüssel für Kritik und Überwindung kirchlicher Ausschließungsmaßnahmen. Weil sich der Geist Gottes »die niedrigste Stätte« sucht, ist der »ungelehrte Mund« der Frau in besonderer Weise zur Lehre berufen und befähigt (S. 101f.). Die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von mystischer Erfahrung und theologischer Erkenntnis wird am Ende lediglich wieder als ein Desiderat formuliert (S. 105).

Ein zentrales, von der Forschung bislang vernachlässigtes Thema greift G. Jaron Lewis auf: die Thanatologie Gertruds von Helfta (S. 107–123). Ihre Schriften ermöglichen Einblicke in das Sterberitual im Kloster Helfta sowie in Gertruds eigene, von der Mystik beeinflusste Haltung dem Tod gegenüber. Bemerkenswert ist die Hervorhebung der durch die Inkarnation begründeten Würde des menschlichen Körpers sowie der Glaube an die Auferstehung (S. 113–115).

L. Gnädinger entfaltet die Lehre von der Selbst- und Gotteserkenntnis im Werk der als Häretikerin verbrannten Margareta Porete (S. 125–148). Ihr »Mirouer des simples âmes« beschreibt den Weg der von Gott berührten Seele über sieben Stufen zur Vollkommenheit. Die Vorgaben der Tradition und zeitgeschichtliche Einflüsse werden selbständig weitergedacht. Künftiger Forschung bleibt es vorbehalten, den

Aussagegehalt zentraler Begriffe wie: Reine Liebe, ohne Warum, Indifferenz, *mors mystica*, zu klären und zu vertiefen.

Dem Anliegen des Sammelbandes, die jeweiligen Denkansätze von Frauen nicht nur inhaltlich, sondern auch strukturell zu fassen, kommt der Beitrag von *B. Stoll* am nächsten. Sie untersucht die theologischen Denkfiguren der Tösser Dominikanerin *Elsbeth Stägel* und ihrer Mitschwesterinnen (S. 149–172). Hilfreich sind die methodischen und systematischen Erörterungen der Verfasserin (S. 152–157). Zentrales Thema ist die Verhältnisbestimmung von Gnade und freiem Willen sowie die Frage nach der Wiederherstellung der verlorenen »imago«.

Abschließend behandelt *I. Leicht* Fragen der Soteriologie bei *Julian of Norwich* (S. 173–204). Die Verfasserin kommt zu dem Ergebnis, daß sich *Julian* mittels ihrer Vorstellung von der Mutterschaft Gottes einer Allversöhnungslehre annäherte. Ihre integrative Theologie ist als Replik auf die damalige Schultheologie und die zeitgenössische kirchliche Verkündigung zu verstehen.

Insgesamt gewinnen die einzelnen Beiträge immer dann und dadurch an Format, wenn sie sich von einer bloßen Konfrontation mit männlichen Denkmodellen lösen und vor dem Hintergrund gemeinsamer Überlieferung die jeweils unterschiedliche Entfaltung im weiblichen Lebenskontext darlegen.

Gabriele Lautenschläger

SVEN GROSSE: Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu *Johannes Gerson* und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit (Beiträge zur historischen Theologie, Bd. 85). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1994. IX, 292 S. Geb. DM 158,-.

Auf der um das Jahr 1500 entstandenen Kanzel der ehemaligen Stiftskirche St. Amandus zu Urach ist der Pariser Theologe *Jean Gerson* (1363–1429) neben den vier großen lateinischen Kirchenvätern dargestellt. Die Amanduskirche gehörte zu der ersten und wohl bedeutendsten Niederlassung der Brüder vom gemeinsamen Leben in Württemberg, des spätmittelalterlichen Reformordens, den *Graf Eberhard* im Bart im Jahre 1477 in sein Land geholt hatte. *Gerson* stand bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben in hohem Ansehen, weil er die praktische Frömmigkeit zu einem Hauptthema seiner Theologie gemacht hatte. Bekanntlich ist die Theologie des jungen *Luther*, insbesondere aber sein spirituelles Ringen um Gewißheit, die sogenannten »Klosterkämpfe«, nur auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen theologischen Strömungen und der Praxis des mönchischen Lebens dieser Epoche zu erklären. Die mannigfachen Anfechtungen, Versuchungen, Gefahren, denen das geistliche Leben ausgesetzt ist, spielen im theologischen Denken *Gersons* eine große Rolle, weshalb denn auch *Luther* eine große Sympathie für ihn hatte.

Hauptgegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Verunsicherung im spirituellen Leben, die scrupulositas im Werk *Gersons*. Die Verunsicherung kann zu einer Ungewißheit bezüglich des persönlichen ewigen Heils werden, zumal die Annahme einer solchen Heilungsgewißheit – gestützt auf den »locus classicus« *Eccles* 9,1: »Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit« – Allgemeingut der scholastischen Theologie war. Die existentielle Verunsicherung in bezug auf die Fundamente des religiösen Lebens: die Gnade Gottes und das ewige Leben, war also gewissermaßen dogmatisch festgeschrieben. Im spirituellen Leben des Mönchs oder Säkularklerikers (denn auch von dem letzteren wird ja eine Realisierung der Mönchstugenden erwartet!) kann sich die scrupulositas zum Überdruß am religiösen Leben überhaupt (*acedia*) steigern und schließlich in Verzweiflung (*desperatio*) und in den »Geist der Gotteslästerung« (das ist die mittelalterliche Bezeichnung für religiösen Zynismus) umschlagen. Seit es ein christliches Mönchtum gibt, vor allem aber in der monastischen Literatur des Hochmittelalters, werden die Abgründe des mönchischen Lebens in den lebhaftesten Farben geschildert.

Gerson steht in der großen Tradition der Trost-Literatur: Es ist ihm ein ernstes Anliegen, dem Leser Wege aus der geistlichen Verwirrung und Trübsal aufzuzeigen. Dem Angefochtenen wird durch eine Art religiöser Psychotherapie eine Stabilisierung seines Gewissens gegeben. Sodann versucht *Gerson* zu einem vertieften Verständnis von Beichte und Vorbereitung zur Kommunion hinzuführen. Schließlich soll die gelungene Praxis einer *Ars moriendi* dem frommen Christen Gelassenheit und Gewißheit bezüglich des Schicksals seiner Seele nach dem Tode geben.

Diesen gesamten Zusammenhang und das Umfeld des Begriffes »scrupulositas« bei *Gerson*, auch im Blick auf andere spätmittelalterliche Theologen und Lehrer des spirituellen Lebens, wie *Antoninus von Florenz*, *Johann von Staupitz*, *Johannes von Dambach*, *Johannes von Paltz*, *Matthäus von Krakau*, *Johannes Nider*, hat der Verfasser kenntnisreich und umfassend dargestellt. Wenn gleichwohl einige

kritische Fragen zu stellen sind, so soll damit das im ganzen überzeugende und imponierende Werk nicht herabgesetzt werden.

Zwar kündigt der Verfasser in der Einleitung (S. 5) an, er wolle im Rahmen seiner Untersuchung der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie neben dem theologiegeschichtlichen auch den mentalitätsgeschichtlichen Ansatz verfolgen, da es Gefühle sind, die hier zu zentralen Begriffen theologischen Denkens werden: Furcht, Demut, Trost, Hoffnung, Sicherheit. Doch ist gerade von einer für die spätmittelalterliche Epoche charakteristischen Mentalität im Verlauf der weiteren Untersuchung kaum noch die Rede, erst recht nicht von psychischen Verfaßtheiten und Gegebenheiten, die doch die »natürliche« Voraussetzung spirituellen Lebens sind; mit anderen Worten: ohne eine wenigstens partielle Zuhilfenahme der historischen Psychologie gerät die Fragestellung in eine rein theologische Engführung, verbleibt in einem geistesgeschichtlichen Ghetto.

In bezug auf die geistige Situation der Kirche im 15. Jahrhundert ist ganz allgemein zu sagen, daß Glaubenshaltung und Frömmigkeit des Mönchs- und Weltklerus, aber auch die des frommen Beters (also die innerkirchliche Mentalität!) ganz entscheidend bestimmt waren durch einen Vorgang, den man etwa auf die Jahre 1376–1380 datieren kann. Katharina von Siena, die 1380 starb, war die letzte Prophetin, deren Verkündigung von den amtlichen Organen der Kirche als authentische göttliche Botschaft anerkannt wurde. Danach wurde dieses für die mittelalterliche Frömmigkeit so wichtige Phänomen verdrängt, weil die Hierokratie die Verkündigung zu ihrem ausschließlichen Monopol zu machen suchte (s. hierzu den wichtigen Beitrag von C. Leonardi: Katharina, die Mystikerin, in: F. Bertini [Hrsg.], *Heloise und ihre Schwestern*, München 1991, S. 222–257; ebd. 243). Dieser Wandel im Offenbarungsverständnis zeigt sich deutlich bei der Heiligsprechung von Katharinas Zeitgenossin Birgitta von Schweden (1303–1373), die auch vom Verfasser (S. 92) erwähnt wird: Obwohl Papst Bonifaz IX. Birgitta bereits 1391 kanonisiert hatte, konnte sich ihr Kult nicht allgemein durchsetzen, so daß die Kanonisation 1415 durch das Konzil von Konstanz und 1419 durch Martin V. erneut bestätigt werden mußte. Ihre Prophezeiungen stießen, anders als die der Katharina, weithin auf Skepsis und Unglauben.

Gerson, der zu den Gegnern der Heiligsprechung Birgittas gehörte, ist selbst einer der besten Zeugen für das gewandelte Offenbarungsverständnis, und zwar vielleicht am deutlichsten in seiner wichtigen Schrift: »De sensu literali Sacrae Scripturae« (ed. Glorieux 3, 333–340), die vom Verfasser nicht einmal erwähnt wird. Gerson stellt hier die kirchliche Tradition, die den richtigen Literalsinn der Heiligen Schrift festlegt und daraus die lehramtlichen Definitionen ableitet, und sogar die Festlegung der Strafe für die Widerspenstigen (Jan Hus!) auf die gleiche Stufe wie die ursprüngliche, durch Christus und die Apostel erfolgte Offenbarung, weil die (auf ihre Amtsorgane reduzierte) Kirche durch den Heiligen Geist inspiriert ist. Wichtig in diesem Zusammenhang ist auch das theologische »Gutachten«, das Gerson über die Legitimation der Jeanne d'Arc erstellt hat (*De puella Aurelianensi*: ed. Glorieux 9, 661–665; vom Verfasser ebenfalls nicht erwähnt). In ihm spielen die Stimmen der Heiligen, aus denen Jeanne selbst ihre Berufung und Legitimation ableitet, überhaupt keine Rolle. Maßgebend für die letztlich positive Beurteilung Jeannes und ihrer Mission ist bei Gerson vielmehr die causa finalis, »quae iustissima est, scilicet restitutio regis ad regnum suum.«

Das Verschwinden des lebendigen, kirchenamtlich anerkannten Prophetentums und die Reduktion des Offenbarungsinhalts auf das schriftlich niedergelegte Wort Gottes, zugleich aber wiederum dessen Ausdehnung auf die lehramtlichen Äußerungen der hierarchischen Kirche im Spätmittelalter ist eine entscheidende Ursache für das exzessive Bedürfnis nach Absicherung des Seelenheils und die in psychopathische Formen abgleitende Gewissenspflege vor allem innerhalb des Mönchtums. Dieser gesamte Komplex stellt sodann eine der wichtigsten Voraussetzungen dar für das »Sola Scriptura« Luthers und der anderen Reformatoren und für alles, was mit diesem theologischen Kampfruf zusammenhängt. (Das Stichwort »Offenbarung« oder »revelatio« kommt im Register des Verfassers nicht vor!)

Es ist kein Wunder, daß sich im Blick auf die geistige Situation der Kirche gegen Ende des 15. Jahrhunderts die kritischen Stimmen aus dem Bereich der Theologie mehren. Sie haben sowohl zentrale Probleme der »hohen« Theologie (eine gewandelte Vorstellung von Welt und Schöpfung; die zweifelhafte Legitimation des Papsttums und der anderen hierokratischen Organe) als auch solche der praktischen Seelsorge zum Gegenstand. Der verzweifelte Seelen- und Gewissenszustand vieler Laien, vor allem aber des Klerus und der Ordensleute beiderlei Geschlechts war vor allem dadurch bedingt, daß man in den Zustand schwerer Sünde und meistens auch der Exkommunikation mit einer unausweichlichen, quasi-tragischen Notwendigkeit geriet. Die »Weltleute« etwa konnten sich die Abtrennung von der kirchlichen Gemeinschaft (und damit den Ausschuß vom ewigen Heil) durch unvollständige Entrichtung

des Kirchenzehnten zuziehen. Bei den geistlichen Personen waren die Gewissensnöte vor allem mit den zwei Komplexen »pollutio nocturna« und »Simonie« verknüpft. Man sollte es in einer wissenschaftlichen Untersuchung (vgl. S. 50f., 76f.) doch einmal offen aussprechen dürfen, was mit dem schamhaft verhüllenden Begriff »nächtliche Befleckung« eigentlich gemeint ist: nämlich die Onanie (Masturbation), die, im Falle des Konsenses(!), immer als schwere Sünde galt, die von jeglicher kultischen Betätigung – beim Priester von der Meßfeier, beim Laien vom Kommunionempfang – ausschloß. Häufige Meßfeier und Kommunion sollten andererseits als »Heilmittel« gegen unkontrollierbare Sexualität eingesetzt werden. Was die Simonie, d. h. den Kauf und Verkauf kirchlicher Ämter und Weihen betrifft, so waren davon fast alle geistlichen Personen betroffen, vom Papst bis zur geringsten Nonnen-Dienstmagd, weil sie ihre Weihen, Ämter und Stellungen durch irgendeine Form materieller Kompensation erworben und sich damit die Exkommunikation »latae sententiae« zugezogen hatten.

Über die »scrupulositas« dieser Kreise und die dagegen empfohlenen Remedien enthält die kritische theologische Literatur des Spätmittelalters hinreichende Zeugnisse, die eine dem genannten Begriff gewidmete Untersuchung nicht einfach beiseitlassen sollte. Dieser kirchenkritische Strom reicht von Ockham über die »Pariser« Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts bis zu den Tübingern Scriptoris und Summenhart, welche beiden letzteren theologische »Großväter« Luthers und direkte Lehrer anderer Reformatoren gewesen sind. Die genannten Namen tauchen in der vorliegenden Arbeit ebenfalls nicht auf, doch mag man dem Verfasser zugutehalten, daß sich sein Interesse auf Gerson konzentriert.

Bei der Lektüre der Arbeit ergaben sich noch folgende kleineren Korrekturen und Ergänzungen: Die (auch vom Verfasser S. 3 kritisierte) These Otto Hermann Peschs, nach der sich die »sapientiale« Theologie des Thomas von Aquin und die »existentielle« Theologie Luthers sachlich nicht widersprechen, sondern einander ergänzen, ist, obzwar mit enormem wissenschaftlichen Aufwand in einem riesigen Konvolut präsentiert, gleichwohl abwegig, weil sie von unhistorischen Voraussetzungen ausgeht und von einem systematischen und ökumenischen Interesse geleitet ist. Die Kritik Luthers (und ebenso die Zwinglis und Calvins) zielt nicht, wie noch Joseph Lortz gemeint hat, auf »unkatholische« Randerscheinungen und in die Kirche eingerissene Mißstände, sondern auf das Zentrum der mittelalterlichen Theologie (die Lehre von der Heilsvermittlung und den Sakramenten) und des Kultus (Messe und Kanon). Deshalb ist z. B. die mittelalterliche Abendmahlslehre in allen ihren Varianten (also nicht nur die des Thomas) mit den Abendmahlsauffassungen aller Reformatoren (nicht nur derjenigen Luthers) gänzlich unvereinbar. Beide müssen aus ihren jeweiligen geistes- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen erklärt und verstanden werden, und man sollte ihre Unterschiede nicht aus heutigen systematischen oder kirchenpolitischen Interessen überkleistern. S. 17, Anm. 55: Von Franziskus von Assisi sind zwei, nicht drei, Ordensregeln überliefert; die Quelleneditionen der erwähnten Regeln sind vom Verfasser nicht angegeben. S. 23, Z. 24 muß es heißen: »Contra foedam tentationem blasphemiae«. S. 52, Anm. 33 steht die folgende Stilblüte (es ist nicht die einzige!): »Auf der Hand liegt auch, daß Gerson in diesem Buch auch den Trost zum Ausdruck bringt, der ihn selbst getröstet hat.« S. 73, Z. 26: Was soll mit der »Wiederherstellung einer vorgeschöpflichen (!) Einheit der menschlichen Seele mit Gott« gemeint sein? Die Wendung sollte zumindest verdeutlicht und erklärt werden. S. 125, Z. 1: Die »resignatio ad infernum« ist nicht sinnlos im Kontext franziskanischer und davor schon origenistischer Vorstellungen, wo eine schließliche Erlösung der Höllenbewohner für möglich gehalten wird. Die Bereitschaft, in die Hölle zu gehen, um die dort befindlichen Seelen zu retten, hat vielleicht am radikalsten der Franziskaner-Spirituale Jacopone da Todi ausgesprochen.

Helmut Feld

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

MARTIN GERMANN: Die reformierte Stiftsbibliothek am Großmünster Zürich im 16. Jahrhundert und die Anfänge der neuzeitlichen Bibliographie (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, Bd. 34). Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1994. XIII, 413 S. Geb. DM 142,-.

Der Verfasser, der bereits durch mehrere kürzere Studien zur Buch- und Bibliotheksgeschichte von Zürich bekannt geworden ist, darunter eine Darstellung des Büchersturms von 1525 (1984) und eine Beschreibung der um 830 entstandenen karolingischen Bibel von Tours (1989), legt hier ein umfassendes Werk über die Zürcher Stiftsbibliothek in ihrer Gestalt nach den reformatorischen Wirren vor. Den

damaligen am Großmünster vorhandenen Bücherbestand hat der ehemalige Franziskaner Conrad Pellikan (1478–1556) mit einem vierfachen Katalog (Verfassernamen, Titelverzeichnis, Index nach Sachgebieten, Schlagwörter) erschlossen.

Der Verfasser behandelt im ersten Teil seiner Untersuchung die Persönlichkeit Pellikans, den er als Leser, Schreiber, Verfasser und Bibliothekar vorstellt. Des weiteren werden eingehend Konzeption und Gestalt des Katalogs beschrieben, den Pellikan in den Jahren 1532–1551 angelegt hat. Die Bibliothek des Großmünsters hatte bereits vor der Reformation einen beachtlichen Umfang. Nach der Zerstörung und Zerstreuung eines großen Teils der in Zürich vorhandenen Bücher im Jahre 1525 (Zwingli und seine Gesinnungsgenossen hatten es dabei besonders auf die liturgischen Bücher abgesehen, die ihnen als Zeugnisse des »papistischen Aberglaubens« galten) wurden auf Veranlassung Bullingers ab 1530 die noch verbliebenen Restbestände der Klosterbibliotheken in den Räumlichkeiten des Großmünster-Stifts versammelt. Der Verfasser hat nun den Versuch unternommen, diese Stiftsbibliothek des 16. Jahrhunderts zu rekonstruieren (S. 111–214). Dabei hat er alle erreichbaren Informationen über Herkunft, Alter, Verfasser, Sachgebiete, Sprachen der erhaltenen Handschriften und Drucke sorgfältig gesammelt. Es gelingt sogar eine Rekonstruktion der äußeren Gestalt der Bibliothek – der Räume, Pulte, Gestelle –, welche durch Zeichnungen illustriert wird. Haupt- und Schlußteil des Werkes ist schließlich die Edition des Inventars von Pellikan, verbunden mit einer Beschreibung aller einzelnen Bände, der sich weitere Register (Verfasser und Titel, Besitzer und Benutzer, Konkordanz der Signaturen und der Inkunabeln, Druckorte, Liste der verschollenen Bücher) anschließen, durch welche die Bibliothek nach allen denkbaren Gesichtspunkten erschlossen wird.

Der Verfasser hat damit, in bewundernswerter Geduld, Akribie und Sachkunde, ein Standardwerk der Buch- und Bibliotheksgeschichte geschaffen, das für die gesamte kultur- und religionsgeschichtliche Forschung über das 16. Jahrhundert von großem Nutzen sein wird.

Helmut Feld

HANS-JOACHIM DIEKMANN-SHENKE: Die Schlagwörter der Radikalen der Reformationszeit (1520–1536) (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Bd. 1445). Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1994. IX, 430 S. Kart. DM 108,-.

In seiner an der Universität Bonn entstandenen germanistischen Dissertation unternimmt der Verfasser den Versuch, über Schlagworte die Programmatik des sog. linken Flügels der Reformation zu rekonstruieren. Als konstitutiv für »Radikalität« betrachtet der Autor die »Negation der bislang herrschenden Ordnung« in Verbindung mit einem utopischen Bewußtsein. Utopie wird dabei im Sinne Ernst Blochs und Walter Benjamins verstanden als »Vision einer modernen, gerechten und das Individuum in all seinen Fähigkeiten freisetzenden Gesellschaftsordnung« (S. 386). Die Verwirklichung dieses »Reiches der Freiheit« wird, entsprechend den Theoremen dieser undogmatischen Exponenten des historisch-dialektischen Materialismus, von der Realutopie des »rechten Kommunismus« erwartet. Die Radikalen des Reformationszeitalters – Thomas Müntzer, Andreas Bodenstein von Karlstadt, Hans Hut, Hans Denck, Baltasar Hubmaier, Johannes Hergot, Bernhard Rothmann, Michael Gaismair, Ursula Jost und andere – werden, der marxistischen Geschichtsteologie entsprechend, als Protagonisten des die Feudalgesellschaft ablösenden Bürgertums betrachtet. Ihre untergründige Wirkmächtigkeit soll – dem Autor zufolge – über die deutschen Jakobiner bis in die Anfänge der modernen Gesellschaft reichen.

Nach Ansicht des Rezensenten überschreitet der Autor, der die nichtmarxistischen historischen Forschungen zu Reformation, Revolution und Utopie nur in stark eingeschränktem Maße rezipiert, mit dieser Sicht der Dinge den Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungshorizont der Zeitgenossen in wenig fruchtbarer Weise. Daß »programmatische Forderungen wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Toleranz, Emanzipation, Sozialismus ... nur vereinzelt und keineswegs programmatisch gefüllt im Sinne der bürgerlichen oder sozialistischen Revolutionsziele« (S. 385) auftreten, vermag nur den zu überraschen, der solche Forderungen aufgrund seiner axiomatisch eingenommenen geschichtsteologischen Perspektive aus dem 18./19. Jahrhundert in die Vergangenheit zurückverlegt und die damals Handelnden daran mißt, inwieweit ihr subjektives Agieren den postulierten »objektiven« Aufgaben der Zeit entspricht. Selbst wenn die programmatischen Forderungen der Radikalen »nur« als »Resultat eines fortgeschrittenen Prozesses der Verbürgerlichung« (S. 385) interpretiert werden, dient dies nicht unbedingt der wissenschaftlichen Erkenntnis, solange der Begriff »Bürgertum« nicht inhaltlich präzisiert wird. Anstatt sich auf die Aneignung der eigenen Vergangenheit im Horizont einer erhofften Zukunft zu kaprizieren, wie dies

der Verfasser faktisch tut, wäre es nach Ansicht des Rezensenten zweckmäßiger gewesen, sich – zumal angesichts der fernen Vergangenheit der frühen Neuzeit – zumindest *auch* um das Erkennen des Fremden, des gänzlich anderen zu bemühen.

Trotz des Denkhorizontes, in den der Autor seine Forschungen einordnet, sind dem Autor wichtige Erkenntnisse zu verdanken, die die Lektüre lohnenswert machen. Von zentraler Bedeutung ist der Nachweis, daß die Radikalen ausweislich der von ihnen bevorzugten Schlagwörter zwar in der Negation der bestehenden Ordnung übereinstimmen, nicht aber in ihren Zukunftsentwürfen. Daß ihnen nur wenige auslegungsbedürftige affirmative Schlagworte (von geringer inhaltlicher Prägnanz) – gemeiner Mann, brüderliche Liebe und gemeiner Nutzen – gemeinsam sind, belegt, daß sie zwar durch religiöse Impulse und die daraus abgeleiteten sozialpolitischen Forderungen sowie die reaktive Widerständigkeit der Feudalgesellschaft über die bestehende Ordnung hinausgetrieben wurden. Aufgrund ihres mentalen Horizontes waren sie aber nicht befähigt, ihr Ideal eines zu restituierenden, religiös fundierten Urzustandes gottgefälliger Gerechtigkeit konkret aufzufüllen. Gegen den mainstream marxistischer Geschichtsforschung nachdrücklich auf die genuin religiöse Motivation der Radikalen aufmerksam gemacht zu haben, ist dem Verfasser als Verdienst anzurechnen, der sich in seinen Interpretationen als flexibler erweist als aufgrund seiner – dankenswerter Weise offen dargelegten – Prämissen zu erwarten gewesen wäre.

Norbert Haag

IGNATIUS VON LOYOLA: Briefe und Unterweisungen, übersetzt und hg. v. PETER KNAUER (Ignatius von Loyola. Deutsche Werkausgabe, Bd. 1). Würzburg: Echter 1993. XXXII, 995 S. Geb. DM 72,-.

Schögeistige Literatur wird schon seit langem in fremde Sprachen übersetzt. Verstärkt hält dieses Vorgehen auch in der wissenschaftlichen Literatur Einzug. Eine Übersetzung der Werke des heiligen Ignatius von Loyola, des Gründers der Gesellschaft Jesu, wird im Echter Verlag erscheinen. Der erste Band kann hier angezeigt werden. Ignatius' überwiegend in spanisch, italienisch oder lateinisch abgefaßtes Werk steht seit einigen Jahrzehnten in der sorgfältigen Edition der »Monumenta Ignatiana« als ein Teil der »Monumenta Historica Societatis Iesu« der Wissenschaft zur Verfügung. Doch ihre Benutzung im deutschen Sprachraum wird erst jetzt durch die sorgfältige Übersetzung des Frankfurter Fundamentaltheologen Peter Knauer in einer Werkausgabe größere Beachtung erfahren dürfen. In französischer, spanischer und italienischer Sprache liegen bereits seit einigen Jahren Auswahlübersetzungen der Briefe und Instruktionen (Unterweisungen) vor. An diesen hat sich der Bearbeiter schließlich auch hinsichtlich der Auswahl der Texte orientiert, denn alle ca. 6815 Briefe des Ignatius in Übersetzung vorzulegen, wäre wenig sinnvoll gewesen. Statt dessen hat Knauer ca. 8 % des größten frühneuzeitlichen Briefcorpus' (neu)übersetzt und kommentiert (erfreulich ist die Hinzunahme des Berichts über den Tod von Ignatius S. 938–943). Die Schreiben sollen ausweislich des Vorwortes einen repräsentativen Einblick in den Briefbestand ermöglichen, wobei besonders auch deutsche Belange berücksichtigt worden seien. Die Nummern der edierten Briefe korrespondieren erfreulicherweise mit den Nummern der Edition der »Monumenta Ignatiana«. Der Rückgriff auf den Wortlaut in der Edition wird zusätzlich erleichtert durch die Angabe der Band- und Seitenzahl der »Monumenta Ignatiana«. Jedem Brief ist eine durch Kursivschrift abgesetzte einführende Bemerkung vorangestellt, die den Leser mit dem Sachverhalt vertraut macht und für den Zugang zu den Briefen vielfach notwendig ist. Die Werkausgabe ist durch je ein Bibelstellen-, Personen-, Orts- und umfassendes Sachregister sowie ein Register von Zitaten einzelner Kirchenväter erschlossen. Gerade das Sachregister erleichtert den Gebrauch der Briefe des Ignatius in Homilie und Katechese. Bedauerlicherweise wird trotz der sorgfältigen Aufbereitung der übersetzten Texte vermutlich auch dieses Werk überwiegend unter Fachkollegen und Wissenschaftlern Beachtung finden. Dem Wissenschaftler jedoch werden schließlich einige kleinere Mängel auffallen, die den Wert der Werkausgabe jedoch keineswegs schmälern. Z. B. erscheint der Kommentar dem Rezensenten an einigen Stellen vereinfacht (z. B. zum Kirchenrecht S. 3, Anm. 7) oder zu knapp. – Zu den Dekreten »pseudo-isidorianae« gibt es nicht zuletzt im Zusammenhang mit den Forschungen über Fälschungen im Mittelalter neuere Literatur als die von 1863 (S. 712, Anm. 216). – Uneinheitlich ist im Kommentar und in den Anmerkungen mal von »Inigo« (S. 61), meist aber von »Ignatius« die Rede. – Gewöhnungsbedürftig für eine deutsche Werkausgabe der Briefe des Ignatius ist die Schreibweise einiger Eigennamen. Den spanischen König Philipp II. muß man etwa im Register unter Felipe II. suchen, Johannes unter João. – Im Register finden sich einige vermeidbare Uneinheitlichkeiten: Aloisio und Luigi Lippomanni (S. 955)

sind identisch; zwei Mal erscheinen im Register Nicolas Lanoy, Diego Lasso und Thomas Lent (S. 955), Francisco Mendoza (S. 956), Margarita de Parma (S. 957) und Antonio Soldevila (S. 959). – Zu unrecht wird zwischen Leuven und Löwen (S. 964) unterschieden. Die Neubearbeitung der Texte führte jedoch auch zu einigen beachtenswerten Korrekturen der Edition in den »Monumenta Ignatiana«; z. B. S. 165, Anm. 407; 540, Anm. 42; 582, Anm. 128, um nur einige zu nennen. Mit Neugierde können die angekündigten Bände der Werkausgabe des Ignatius erwartet werden, in denen das Geistliche Tagebuch, der Bericht des Pilgers, die Geistlichen Übungen sowie die Satzungen und Regeln der Gesellschaft Jesu in einer neuen Bearbeitung vorgelegt werden sollen.

Michael F. Feldkamp

BARBARA HALLENSLEBEN: *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward* (Frankfurter Theologische Studien, Bd. 46). Frankfurt am Main: Josef Knecht 1994. X, 440 S. Kart. DM 82,–.

Verschiedentlich gab es in diesem Jahrhundert Neansätze zu einer ignatianischen Theologie (so bei den Brüdern Rahner, bei Przywara, Fessard, Bertrand und von Balthasar), allerdings nicht mehr im Sinn der Bindung von Ordenstheologen an ein bestimmtes philosophisch-theologisches System, sondern im Bemühen um den »theologischen Sinn der spirituellen Eigenarten der Societas Jesu« (Karl Heinz Neufeld, *Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners* aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner, in: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, hg. v. Herbert Vorgrimler, Freiburg u. a. 1979, S. 343). Theologie der Exerzitien, Entfaltung des »invenire Deum in omnibus«, Welthaftigkeit des Glaubens und die Dynamik des »magis« waren wichtige Anregungen des Gründungscharismas, die es begrifflich einzuholen galt. In diese Linie reiht sich nun auch die bemerkenswerte Habilitationsschrift von Barbara Hallensleben ein, die in Auseinandersetzung mit Ignatius von Loyola (1491–1556) und Mary Ward (1585–1645) das Geschehen der Sendung zum Schlüsselbegriff der Theologie erhebt: In der Sendung werden Menschen von der Bewegung Gottes zur Verwandlung der Welt so ergriffen, daß sie in ihrem Wirken in der Welt zugleich ganz zu sich selbst als erlöste Wesen kommen.

Hallensleben erweist dazu die Einheit der Sendung beider, wobei nach Ansicht der Autorin Mary Wards Institutspläne, ursprünglich eng der »Formula Instituti« des Jesuitenordens angelehnt, nur eine »im Scheitern vollendete Sendung« (S. 340) darstellen und auch in den 1978 angenommenen ignatianischen Konstitutionen des »Institutum Beatae Mariae Virginis« noch nicht zur vollen Gestalt gekommen sind. Ohne darum die Bedeutung Mary Wards zu schmälern, tritt Ignatius und sein Entwurf eines Ordens als einer Sendungsgemeinschaft als Herausforderung an die Theologie bei Hallensleben doch in den Vordergrund: »Ignatius leistete für die Theologie praktisch, was begrifflich ein Defizit blieb: ihre Errichtung als Gestalt der Sendung« (S. 387).

Gelehrt und engagiert zugleich, in oft dichter Gedankenfolge, die das Grundanliegen aber klar hervortreten läßt, verfolgt Hallensleben ihr Ziel, »die Dimension der Sendung deutlicher zum Tragen zu bringen und die Theologie als ganze aus ihrem Ursprung in der Bewegung des dreifaltigen Gottes zu erneuern« (S. 7), in drei Aspekten: 1. Die theologische Eigenart der beiden Gemeinschaften: Nach einer kurzen Auseinandersetzung mit vier theologischen Exerzitieninterpretationen (die Kritik an einem verkürzten Verständnis der »ratio« bei Rahner auf S. 19f. übersieht, daß er immer um eine ursprünglichere Geistigkeit des Menschen vor jeder Trennung in Verstand und Willen gerungen hat) untersucht sie die beiden Ordensgemeinschaften in sich und in ihrer inneren Zuordnung als gleiche und andere. Die Sendung als das Ruhen in der Bewegung Gottes in die Welt hinein wird als gemeinsame Berufung aller Christen noch vor der Unterscheidung in amtliche und nicht-amtliche Gestalten verstanden, wobei die Spannungen zur wachsenden »Klerikalisierung des Jesuitenordens« zutreffend herausgestellt werden (S. 77, vgl. dagegen S. 218f. zu den Ebenen der Sendung). Gemeinschaft, Gehorsam und Drängen in die Welt bei gleichzeitiger Lösung von ihr werden als wesentliche Züge beider Gründer verstanden (Teil I und II). 2. Einordnung dieser Sendung in die Ordensgeschichte der Bettelorden und der weiblichen Gemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts (Teil III), in die theologischen Entwürfe Thomas von Aquins und Luthers (Teil IV) und in exemplarische Auseinandersetzungen um die Zuordnung von Individualität und Allgemeinheit in der frühen Neuzeit (Teil V). Hier neigt Hallenslebens erkenntnisleitendes Interesse, die Neuheit und Unvergleichbarkeit des Charismas von Ignatius und Mary Ward hervorzuheben, bei aller stupenden Belesenheit manchmal zu überzogen negativen Urteilen; Vor- und Nachgeschichte der beiden Gründer erscheinen bisweilen wie ein Noch-nicht und ein Nicht-mehr. 3. Vertiefende Hinwendung zu

den beiden Gründern und Erarbeitung eines Sendungsbegriffs als Vermittlungsgeschehen: Sendung verbindet göttliche und menschliche Freiheit, Erwählung und Selbstvollzug, Allgemeinheit und Partikularität und erscheint so als Antwort auf das neuzeitliche Subjekt-Objekt-Denken und auf die Aporien einer unverbundenen Autonomie (so in den Exerzitien als »lebbares Modell erlöster Subjektivität«, S. 334) (Teil VI) und als Herausforderung an Theologie und Kirche heute (Teil VII). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und Register beschließen das Buch.

Die Arbeit besticht durch hohe historische Detailkenntnis und philosophisch-theologisches Problembewußtsein. Hallensleben zeichnet sich durch einen starken Willen zur Interpretation aus, was ihrer Schrift Profil gibt. Bisweilen neigt sie dadurch jedoch dazu, die (gewiß geschichtlich-kontingente) Eigenbedeutung von behandelten Autoren mit ihrer Fragestellung zu überziehen. Auch macht es die facettenreiche Themenfolge nicht immer leicht, das Thema Sendung nicht verschwimmen zu lassen oder seinen Anspruch ganz aus den Augen zu verlieren. Dafür wäre eine klare Formulierung des Vorverständnisses von Sendung und eine Erarbeitung des »status quaestionis« (etwa im Gegenüber zur Sendungstheologie von Balthasars) sicher dienlich und leserfreundlich gewesen. Dennoch stellt Hallenslebens Arbeit eine gehaltvolle und engagierte Erschließung einer Grundwirklichkeit dar, die von zwei bedeutenden Gestalten der beginnenden Neuzeit entdeckt wurde und die zu einem Grundbegriff der Theologie und des kirchlichen Lebens werden könnte.

Andreas Wollbold

BERNHARD STEINHAUF: Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600). Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 132). Münster: Aschendorff 1993. XXXII, 269 S., 2 Abb. Kart. DM 94,-.

Die hier anzuzeigende Dissertation führt den Leser in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts und damit in jene wechselvolle Epoche der Konfessionalisierung, die durch eine inzwischen unüberschaubare Literaturfülle behandelt worden ist. Steinhauß behandelt Giovanni Ludovico Madruzzo, der in jener Zeit zu den bedeutenderen Kurienkardinalen zählte und der sich fast sein ganzes Leben lang kirchenpolitisch betätigt hat. Der Verfasser will nicht eine Biographie »im Sinne einer Personengeschichte vordergründiger Art« vorlegen, sondern bindet das Leben und die Tätigkeit Madruzzos in die »übergeordneten Aspekte [s]einer Zeit« ein. Dabei verläßt er vielfach die streng belegbaren Fakten und versucht, die Biographie in den Kontext der Zeit einzubinden (letzteres sollte eigentlich jede Biographie leisten). Ludovico Madruzzo, der im Schatten seines Onkels Cristoforo stand, war ein wichtiger Konzilsteilnehmer in Trient, 1554, 1559–60, 1584 und 1593–94 Legat in Deutschland und gerade für die Reichskirchengeschichte des 16. Jahrhunderts ein bemerkenswerter Vertreter von deutschen Interessen an der römischen Kurie. Hier hatte er folgende Ämter inne: 1569–1574 in der Kommission für die Revision der Vulgata; 1572–1575 in der Bischofs- und Regularierkongregation; 1573–1600 im St. Offizium; ab 1598 Vorsitzender der Kongregation »de Auxiliis« zur Beilegung des »Gnadenstreites«; seit 1572 Vorsitzender der Congregatio Germanica; seit 1573 »Protector Germanica«; zwischenzeitlich kommissarischer Botschafter des Kaisers in Rom. Auf dem Höhepunkt seiner Karriere stand Madruzzo im Konklave 1592, als er als Papstkandidat genannt wurde, schließlich aber wohl wegen Epilepsie nicht infrage kam (S. 139f.). Steinhauß schildert das Leben von Madruzzo zunächst streng chronologisch (S. 1–157), bevor er über »Madruzzo als Reformator« (S. 158–208) berichtet und dann »Das kirchenpolitische Programm Ludovico Madruzzos: Reform als Reformation« (S. 209–219) vorstellt. Der Verfasser bringt sehr ausführliche »Hinweise zu Quellen und Literatur« (S. XI–XXVII) und im Anschluß an seine Darstellung ein Literaturverzeichnis (S. 229–261), doch fehlt ein Verzeichnis der Abkürzungen und eine Übersicht über die konsultierten Archivbestände. Ein Orts- und Namen[s]verzeichnis beschließt die Arbeit. In ihm erscheinen neben den Autoren wissenschaftlicher Werke und Zeitgenossen Madruzzos z. B. auch Mussolini (auf der angegebenen Seite XVI konnte dieser Name übrigens nicht ausgemacht werden). Warum etwa ein Samuel von Pufendorf unter dem Buchstaben »P« ausgewiesen wird, Leopold von Ranke und Ludwig von Pastor aber unter »V« (»Von ...«) ist nicht einsichtig. Gleiches gilt für das italienische »de«: »de Vescovi« erscheint sowohl unter »de« wie unter »Vescovi«. Es wäre sinnvoll gewesen, in Anlehnung an das Literaturverzeichnis vorzugehen. Das Nebeneinander von Stichworten »Sfondrati« und »Sfondrato« oder »Helding« und »Heldings« (mit Genitivendung) läßt vermuten, daß das Register computerunterstützt angefertigt worden ist. Die Nennung der zitierten Autoren im Register ermöglicht dem Leser schnell eine Überprüfung der

tatsächlich benutzten Literatur! Im Literaturverzeichnis fehlt das »Bullarium Romanum« (z. B. S. 132), während das Bullarium von Mainardi in unterschiedlichen Schreibweisen zweimal hintereinander auftaucht (S. 233). Der erwähnte Artikel zu Madruzzo findet sich bei Moroni nicht in Bd. 3 sondern Bd. 41 (S. 251).

Daß diese Dissertation in mehrfacher Hinsicht ein »Erstlingswerk« ist, machen Mängel deutlich, die manchmal auch den wissenschaftlichen Ertrag der Arbeit beeinflussen und von denen einige nachfolgend kurz angeführt seien: Die Archivkunde kennt den vom Verfasser geschaffenen Begriff der »Eigenquellen« (S. XII) nicht; weil er unpräzise ist, wird er sich genausowenig wie der Begriff »Fremdquellen« in der Wissenschaftssprache durchsetzen. – Der »Spiritualvikar« (S. 63, Anm. 205, S. 165, 183) wird gewöhnlich »Generalvikar« (lat. »vicarius generalis in spiritualibus«) genannt. Bei »spirituelle[r] Regierung« (S. XXI, XXVI) spricht man im Deutschen besser von »geistlicher Verwaltung«. – Aufgrund der Umschrift erscheint die Datierung der vom Verfasser erwähnten Medaille (S. 11, Anm. 30) mehr als fragwürdig: Ein Koadjutor ist in der Regel nicht als »electus« bezeichnet worden. Weil es sich bei seiner »Wahl« eigentlich um einen »assensus, qui praestatur sub conditione beneplaciti summi pontificis« handelt, spricht die Kanonistik präziser von einer »coadiutoris datio«. So klärt ein Blick in das von Steinhuf zitierte Tafelwerk von Domanig, daß die Medaille als Arbeit von Pietro de Pomis (1569–1633) gilt und nach dem Tode von Madruzzo angefertigt worden sei; demnach kann sie nicht (wie der Verfasser schreibt) 1548 erschienen sein. – Bei einem 36jährigen Erwachsenen kann nicht mehr von »jugendlichem Alter« gesprochen werden (S. 26). – Die vom Verfasser als fehlerhaft bezeichnete Datierung der Bulle S. 27, Anm. 79 ist korrekt! Bei den päpstlichen Bullen ist mindestens bis Ende des Jahres 1690 zur Datierung der »calculus Florentinus« benutzt worden. Bei diesem Kalender beginnt das Jahr am 25. März. Für die Monate Januar, Februar und die ersten 24 Märztag erklärt sich damit die Datierung auf das vorhergehende Jahr. Entsprechend ist die Datierung der Urkunde S. 34, Anm. 106 zu überprüfen; sie gäbe für 1561 eher einen Sinn. – Das Konzil wurde nicht am 9. Nov. 1560 einberufen (S. 36), sondern die beschlossene Wiedereröffnung wurde mit Bulle vom 29.(!) Nov. 1560 bekanntgegeben(!). – Die Teilnahme Madruzzos an einer Sitzung des Geheimen kaiserlichen Rates (S. 43, Anm. 136) ist sehr unwahrscheinlich; sie kann dem angegebenen Beleg nicht entnommen werden. – Problematisch erscheint der Hinweis auf den auf die Residenzpflicht bedachten Papst (S. 89–91). Hier wird mit heutigen Bewertungsmaßstäben versucht, die vermeintliche Ausnahme, daß Madruzzo seinen Bischofssitz verläßt, zu erklären. Die Erklärungsbemühungen müssen angesichts der Tatsache scheitern, daß zahlreiche Bischöfe auch nach Trient diese Residenzpflicht nicht einhielten. In diesem Zusammenhang bleibt die gesamte Forschung zum Klientel- und Patronagewesen sowie zu den kirchlichen »Karrieren« unberücksichtigt; Steinhuf versteift sich zu sehr auf die »starke Persönlichkeit« und die »katholischen Vorzüge« von Madruzzo (S. 91). Unlogisch ist es dann nämlich, wenn der Verfasser (S. 93f.) feststellen muß, daß Madruzzo für seine Aufgaben trotzdem wenig geeignet schien. Daß die Kardinäle der Kongregationen subalterne Mitarbeiter hatten, die vielfach die sachbezogene Arbeit in einer Kongregation leisteten, scheint Steinhuf gänzlich unbekannt zu sein; nahezu an den Haaren herbeigezogen sind die Argumente, die der Verfasser für eine Qualifikation des Kardinals sucht (S. 93–97), um zum Ergebnis zu gelangen, man habe Madruzzo in Rom gebraucht (S. 97). Es wäre empfehlenswert gewesen, sich wenigstens exemplarisch die Karrieren von einigen anderen Kurienkardinalen näher anzusehen, um hier zu einem ausgewogenen Urteil zu gelangen. – Der »Congregatio Germanica« den Rang einer »offiziellen Behörde« abzusprechen (S. 102) überzeugt nicht (auch nicht die Erklärungsversuche S. 105 unten; sie widersprechen zudem der Erläuterung S. 106, Anm. 290). – Die These, daß Madruzzo »der eigentliche Architekt der Gegenreformation« gewesen sei (S. 123), kann der Rezensent nicht teilen. Eine Einschränkung etwa auf eine Epoche oder eine Institution wäre möglicherweise sachdienlich gewesen. – Mit größerer Vorsicht sind die von Steinhuf zur Beurteilung der Person Madruzzos herangezogenen Bewertungen von 1597 und 1600 zu werten (S. 128f.), weil hier doch schon der alte und erfahrene Kardinal gemeint ist und nicht jener aus den 1570er Jahren (S. 129f.) beschrieben wird. Immerhin liegt hier ein Zeitspanne von fast 30 Jahren vor. Es sind nur Urteile über Madruzzo, die hier zusammengetragen werden, ohne daß der Verfasser aufgrund eigener historischer Recherchen zu einem Urteil gelangen würde. – Für die Geschichte des Germanicus wäre die Benutzung der Arbeit von P. Schmid sinnvoll gewesen, um zu prüfen, inwieweit wirklich »Adelige, vorzugsweise aber Hochadelige« (S. 134) aufgenommen wurden! – Überraschend ist die unbelegte Behauptung, daß das Nuntiaturwesen in Deutschland unter Sixtus V. vernachlässigt worden sei (S. 136). Hat nicht Sixtus V. die ständige Nuntiatur in der Schweiz eingerichtet, und waren es nicht »seine« Nuntien Bonomi und Frangipani, die segensreich in Deutschland wirkten? – Wie kann Steinhuf eine zeitgenössische Quelle, in

der Madruzzo als »tedesco« bezeichnet wird (S. 140), mit dem späteren nationalistischen Denken (gemeint ist dem des 19. Jahrhunderts, mit Hinweis auf Hansen und Pastor; S. 141) erklären? Es war doch wohl schon seit der »ehrgeizigen Heiratspolitik« (S. 3) der Madruzzos die Ausrichtung nach Deutschland deutlich? Der Kardinal war doch jahrelang Protektor der deutschen Nationen. Schließlich hatte er sich in der Frage des Laienkelches (S. 124) zu sehr als Deutscher entpuppt. Auch die Tatsache, daß sein Bruder kaiserlicher Vertreter in Rom war (S. 124), zeigt doch die klare Ausrichtung der Familie nach Deutschland. Diese historischen Fakten hätte Steinhilber stärker in seine Überlegungen auf S. 141 einbeziehen müssen. – Der Verfasser erwähnt aus dem Umfeld von Madruzzo zahlreiche Personen, deren Biographien und Beziehungen zu dem Kardinal nicht näher erläutert werden. Damit unterstreicht er den Eindruck, Madruzzo habe seine Posten und Tätigkeitsbereiche nur durch Leistung und Können erlangt. (Beispiel: Während die Berufung Madruzzos an die Kurie durch seine Fähigkeiten erfolgte, bekommt Ferdinand II. von Tirol für seinen Sohn Andreas ein Amt nur über seinen Bruder, der zugleich Kaiser ist [S. 131]). Der eindimensionale personale Ansatz, der hier bei Ludovico Madruzzo angewandt wurde und der bereits der Forschung des 19. Jahrhunderts zum Vorwurf gemacht wurde (z. B. den Pastor'schen Papstbiographien), ist für eine moderne biographische Arbeit auch aus dem Bereich der Kirchengeschichte nicht mehr tragbar.

Michael F. Feldkamp

Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hg. v. HERMANN KELLENBENZ und PAOLO PRODI (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Bd. 7). Berlin: Duncker & Humblot 1994. 395 S. Kart. DM 128,-.

Unter dem weiten, vielleicht sogar zu unbestimmten Titel »Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter« liegen nun die Referate einer Studententagung des Italienisch-Deutschen Instituts in Trient vor (1987). Ein Teil von ihnen wurde inzwischen auch an anderer Stelle gedruckt; die italienischen Beiträge sind ins Deutsche übersetzt. Der geographische Rahmen ist weit gespannt. Berichtet wird über Fiskus, Kirche und Staat in Sachsen vor und während der Reformation (*Karlheinz Blaschke*), Territorialstaat und Kirchengut in Südwestdeutschland bis zum Dreißigjährigen Krieg, die Sonderentwicklung in der Kurpfalz im Vergleich mit Baden und Württemberg (*Meinrad Schaab*), Fiskus, Kirche und Staat in Innerösterreich im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, 16./17. Jahrhundert (*Othmar Pickl*), Staat, Fiskus und Konfession in den Mainbistümern zwischen Augsburger Religionsfrieden und Dreißigjährigem Krieg (*Ernst Schubert*), Finanzielle Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Bayern zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges (*Gerhard Immler*), Kirchlicher und weltlicher Fiskus in norddeutschen Städten am Beginn der Neuzeit (*Rainer Postel*), Die Staatsfinanzen Dänemarks und Schwedens im 16. Jahrhundert (*Kersten Krüger*), Fiskus, Finanz und Religion: Der Staat Mailand von Carlo bis Federigo Borromeo (*Gauro Coppola*), Steuerpolitik und kirchliche Immunität in der Toskana der Medici zwischen Republik und Großherzogtum, 15./18. Jh. (*Roberto Bizzocchi*), Die Kirchenpolitik der Republik Venedig in der Neuzeit: Das Steuersystem (*Giuseppe Del Torre*), Fiskus, Religion und Staat in Süditalien, 17./18. Jahrhundert (*Aurelio Musi*). *Wolfgang Reinhard* legt unter dem Titel »Papstfinanz, Benefizienwesen und Staatsfinanzen im konfessionellen Zeitalter« eine Zusammenfassung seiner langjährigen Forschungen zur Finanzierung des römischen Hofes, seiner Klientel und seiner Politik vor. Erneut wird deutlich, daß diese Finanzierung nur auf Wegen möglich war, die mehr als verschlungen waren; im genannten Zeitraum war der römische Hof zunächst auf das Entgegenkommen der spanischen Krone angewiesen. Dies galt vor allem bei der Anweisung von Pensionen auf die reichen Pfründen der Kirchen in Spanien, Neapel und Mailand. Andererseits brauchte die Krone kirchenrechtlich das Mitwirken des Papstes, wenn sie den eigenen Parteigängern durch solche Pensionen eine Wohltat erweisen wollte.

Der Leser vermißt nicht nur ein Register, sondern auch eine Zusammenfassung, die mehr bietet als Paraphrasen der genannten Themen. Hat dieses Fehlen die Weite der Themenstellung als Ursache? Nicht nur geographisch ist der Bogen weit gespannt; auch die politische und staatsrechtliche »Reife« der behandelten Staaten weist große Unterschiede auf. Dazu kommen divergierende Verfassungsstrukturen (Fürstbistümer, Monarchien, Signorien usw.); zudem sind die konfessionellen und damit die doktrinen und kirchenrechtlichen Voraussetzungen recht verschieden. So bietet der Band zwar reichhaltige Informationen; durchgehende Linien werden nur selten sichtbar.

Ein roter Faden begegnet in einigen Beiträgen in der Frage nach der Besteuerung der Geistlichkeit. In den katholischen Territorien spielten politische Praxis und eine doktrinaire Theorie um das Problem, ob

die staatliche Obrigkeit ein genuines Recht der Besteuerung hat oder ob sie dafür von Fall zu Fall ein kirchliches Privileg (Papst, Bischöfe) benötigt. Wie bekannt, setzte sich dann in der Praxis die Auffassung vom genuinen Recht des Staates durch; trotzdem nahm der CIC von 1917 die grundsätzliche Immunitas für die Geistlichkeit in Anspruch. Daß auf staatlicher Seite beim Generalisieren des Rechtes alte, von der Obrigkeit (aus vielerlei Gründen) selbst gewährte Einzelprivilegien im Wege standen, sei nur am Rande vermerkt.

Aus der Feder von *Hermann Kellenbenz* stammt eine Einführung, die unter dem Titel des Bandes steht. Einige Passagen reizen zur Frage, ob das Staatskirchenregiment der werdenden Territorialstaaten des späten Mittelalters etwas wirklich Neues brachte oder ob hier nur alte Verfassungselemente organisiert und systematisiert wurden. Oder: Unterschieden sich das Eigenkirchensystem oder die Klostervogteien des frühen Mittelalters an Intensität »staatlicher« Eingriffsmöglichkeiten von dem, was uns im späten Mittelalter begegnet?

Rudolf Reinhardt

Die Konvertitenkataloge der Schweizer Kapuzinerniederlassungen 1669 – 1891, ediert v. JOSEPH SCHACHER. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1992. 2 Bde. 722 S. Kart. DM 161,-.

Die Arbeit ist in zwei Bände geteilt. In Band 1 ist die Edition mit über 5500 Konvertitennamen, Band 2 enthält ein vierfaches Register mit den Konvertitennamen, geographischen Namen, Namen der Kapuziner sowie ein Sachregister und Glossar. Die Einleitung umreißt das Problem als Thema der modernen Geschichtsforschung, beschreibt die Klosterkataloge, zwei Provinzkataloge und stellt die Editionsgrundsätze auf. Die Herkunft der Konvertiten berührt nicht nur das Gebiet der heutigen Schweiz, sondern auch Süddeutschland und das Elsaß. In den Anmerkungen im Editionsband werden die Personen- und Ortsnamen identifiziert und zwar am Fuß der Seite, eine willkommene Erleichterung für den Benutzer. Da mit Verschreibungen und mit verschnörkelten Großbuchstaben zu rechnen ist, bleiben einige wenige Identifikationen unsicher, etwa der Eintrag unter Nr. 2490: »Catharina Dietsch ex Ohidon, Calvinista 1702 13. Nov.« Hier läßt sich nur vermuten, es handelt sich wohl um einen Bernischen Siedlungsnamen Oey oder Oeyen. Die Konvertitin Anna Margaritha Küsserin »ex Eys« stammt bestimmt aus Ins, hier liegt eine mundartliche Form des Alemannischen vor. In Willstorff könnte Fillisdorf bei Schmitten Kt. Freiburg stecken. Die Appenzellerin M. Magdalena Sanderin hieß wohl Sonderer. Mit Schmunzeln liest der Namenkundler die Latinisierung Mons Cuculli für das Bauerndorf Guggisberg. Der Familienname Caccot entspricht wohl dem heutigen Jacot (auch Jaccot geschrieben).

Alles in allem, der Verfasser legt uns eine sorgfältige Arbeit, die Frucht jahrelanger Mühe vor, der Verlag stattete sie mit einem vornehmen Kleid aus.

Josef Frey

SIEGRID WESTPHAL: Frau und lutherische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg 1542–1614 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Bd. 594). Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 1994. 407 S. Kart. DM 98,-.

Die 1992 abgeschlossene, an der Universität München bei Ludwig Hammermayer entstandene Dissertation setzt sich zum Ziel, am Beispiel des Fürstentums Pfalz-Neuburg »die Auswirkungen der lutherischen Konfessionalisierung auf die gesellschaftliche Stellung der Frau in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts« (S. 22) zu untersuchen. Im Zentrum der Arbeit stehen drei Themenkomplexe: Erforscht werden – erstens – die Auswirkungen der Konfessionalisierung auf die Geschlechterbeziehungen sowie – zweitens – die Implikationen der neuen Lehre auf weibliche Lebenswelten, die des Klosters auf der einen und die der sich neu konstituierenden Pfarrfamilie auf der anderen Seite. Der dritte Schwerpunkt schließlich gilt den durch den Prozeß der Konfessionalisierung hervorgerufenen Veränderungen bei den Erwerbs- und Unterhaltungsmöglichkeiten der Frauen.

Was die Lektüre der Arbeit zu einem eher unerfreulichen Ereignis werden läßt, ist das gering ausgebildete, zu einer positivistischen Datenaggregation führende methodologische Bewußtsein der Autorin. Daß »die Auswertung der Materialien [i. e. der eingesehenen Quellen] im Sinne der quellenkritischen Methode« erfolgte (S. 26), sollte als Selbstverständlichkeit keiner Erwähnung bedürfen. Gravierender, da zu Fehlinterpretationen führend, sind die Verkürzungen der zugrundegelegten Forschungsmodelle: So werden, um nur einige Beispiele zu nennen, das Oestreichsche Modell der Sozialdisziplinierung

und das Schillingsche Modell der Konfessionalisierung ohne einleuchtende Begründung in einen Gegensatz gebracht, der üblichen Einschätzungen widerspricht. Überdies wird der Interpretationsansatz von Schilling – die Arbeiten von Wolfgang Reinhard finden sich nicht einmal im Literaturverzeichnis – um seine kulturgeschichtliche Dimension verkürzt, was zu geradezu absurden Fehlinterpretationen führt. So ist beispielsweise im Bereich der obrigkeitlichen Moralpolitik vom »zivilen Ungehorsam« (S. 321) der Untertanen die Rede – terminologisch ein Unding und sachlich dem Umstand geschuldet, daß die Verfasserin offensichtlich noch nie etwas von gesellschaftlich konkurrierend kulturellen Praktiken gehört zu haben scheint. Die ausführlichen Erörterungen zu Luthers Eheauffassung erscheinen redundant und führen überdies tendenziell zu falschen Interpretationsansätzen, insofern Luthers Auffassungen im Bereich »Ehe« unreflektiert als normativ für den sexualethischen Diskurs des Protestantismus gesetzt werden. Daß die Pfarrfamilien im »Blickpunkt der Öffentlichkeit« standen, ist zweifellos richtig; problematischer sind dagegen die Thesen, »daß die Gemeindemitglieder ... vorbildliches Verhalten von ihnen [i.e. den Geistlichen]« erwarteten (S. 220) und daß »der Großteil der Pfarrfamilien sicherlich ein vorbildliches Leben führte« (S. 235). Die Einbeziehung des praktischen Verhaltens der Geistlichen in die Interpretation hätte der Verfasserin zu differenzierteren Urteilen verhelfen können. Wie neuere Studien zeigen, bestand zwischen den lebensweltlich situierten Praktiken der Landgeistlichen und der Laien ein geringerer Unterschied als generell angenommen. Verstöße der Geistlichen gegen die von ihnen selbst diskursiv vertretenen und von kirchlichen Aufsichtsbehörden eingeforderten Normen, insbesondere im Bereich der Sexualität, konnten im Prinzip auf weitgehende Toleranz bei den Laien rechnen. Allerdings hatte sich der Geistliche exponiert, was ihn potentiell angreifbar machte. Vor allem im Konfliktfall konnten Verletzungen der obrigkeitlich vorgegebenen moralischen Ordnung von den Laien instrumentalisiert und als gefährliche Waffen gegen die Geistlichen verwendet werden.

Methodisch weiß die Arbeit, die einschlägige Literatur zu ihrem Themenfeld (z. B. Monika Hagemaier, Predigt und Policy. Der gesellschaftspolitische Diskurs zwischen Kirche und Obrigkeit in Ulm 1614–1639. Baden-Baden 1989) souverän mißachtet, mithin in keinsten Weise zu überzeugen. Daß sie manch interessante Einzelheit – etwa im Bereich der Behauptungsstrategien der Frauenklöster oder im Bereich pfarrfamiliären Lebens – enthält, soll damit nicht bestritten werden. Lektüreaufwand und Ergebnis scheinen dem Rezensenten aber in keinem Verhältnis zu stehen.

Norbert Haag

Enzyklopädien der Frühen Neuzeit. Beiträge zu ihrer Erforschung, hg. v. FRANZ M. EYBL u. a. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien; Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz). Tübingen: Max Niemeyer 1995. VIII, 334 S., Abb. Geb. DM 208,–.

Was ist das eigentlich: Wissen? Wie wird Wissen überliefert? Wie vermehrt man Wissen, wie ordnet man und wie behält man es? In den Morgenstunden einer sich deutlich abzeichnenden informationstechnologischen »Revolution« ist es nicht ohne Reiz, sich nach historischen Analogien umzusehen. Informationstheoretiker zögern keine Sekunde mit der Antwort. Sie verweisen auf das Genus »Enzyklopädie«: nach langen Geburten mit Humanismus und Früher Neuzeit lebenskräftig geworden und die Zeiten seither mit vielem Auf und Ab begleitend in kaum überschaubarer Fülle der Konzepte und Gestalten, gedacht als universale oder partielle Erfassung und Repräsentation allen oder partialen menschlichen Wissens in je spezifisch (entweder »topisch« [nach konstruierten oder »natürlichen«, jedenfalls hierarchisierten Zusammenhängen] oder alphabetisch) organisierter Ordnung, und als solche erstmals durch die Möglichkeiten elektronischer Datenverarbeitung überboten. Standen in der langen Geschichte der Enzyklopädie-Forschung traditionell Gesichtspunkte der Ideen-, Literatur-, Buch- und Bibliotheks-, Wissenschafts- und Gelehrtengegeschichte im Vordergrund, war sie also bislang vorwiegend von kulturgeschichtlichen Interessen getragen, so scheint jetzt ein gewisser paradigmatischer Wechsel zu informationstheoretischen Fragestellungen hin stattzufinden. Darauf liegt der Akzent jedenfalls im vorliegenden Band, der sich in interdisziplinärer Komparatistik (Theologie, Philosophie, Geschichtswissenschaft, Wissenschaftsgeschichte, Romanistik, Germanistik) vor allem den Ebenen der Traditions-, Gattungs-, Form- und Wirkungsgeschichte frühneuzeitlicher Enzyklopädien zuwendet, ihren konstanten und variablen Strukturmerkmalen, kommunikationstheoretischen und -praktischen Funktionszusammenhängen, den empirischen Effekten der Enzyklopädik und schließlich historischen und kriteriologischen Fragen einer analytischen Enzyklopädistik. Der Band ist Ergebnis bzw. die mit großer Sorgfalt besorgte Dokumentation von insgesamt 16 Einzelbeiträgen zu einem gleichnamigen Symposium in Wien vom 21. bis 23. Oktober 1992

und dürfte für die momentan traktierten Fragen ebenso repräsentativ sein, wie es die in ihm versammelten – bereits renommierten oder sich neu empfehlenden – Namen hinsichtlich ihrer Kompetenz fraglos sind.

In trefflicher Selbstironie ist einmal die Rede von »den vielen großen und dicken Büchern«, mit denen man sich unter dem Stichwort Enzyklopädie zu beschäftigen habe (S. 286). Wer in der Materie wenig bewandert ist, verliert in der Tat schnell die Orientierung, auch in der wissenschaftlichen Diskussion darüber. Der rasche Diskurs der Spezialisten über eine Fülle von Autoren und Werken, hochspezialisierte Fragestellungen, messerscharfe Distinktionen usw. erinnern zunächst an ein Billardspiel, dem schwer zu folgen ist. Deshalb sei empfohlen, die Lektüre dieses Bandes von hinten her mit den drei letzten Beiträgen zu beginnen. Eine kurze und kritische Glosse von *Werner Welzig* (»Enzyklopädie« im Wörterbuch«, S. 286–294) trägt zur Sache weit mehr bei als ihr Titel vermuten läßt und pointiert auf witzige Weise grundsätzliche Knackpunkte der Diskussion. Ihr folgt auf nur zwei Seiten (S. 295 f.) in äußerster Prägnanz die Ausschreibung der »Problemkreise des Symposions« in fünf Haupttrichtungen (Enzyklopädie als materielles Objekt; Organisation und Funktionsweise; Präsentation, Zurichtung und Vermittlung des Wissens; Geschichte des enzyklopädischen Gedankens; die Frage der Gattung) mit vielen diversifizierenden und konkretisierenden Unterpunkten. Mit diesem Tableau ist ein heuristisches Instrument für jede Beschäftigung mit der Enzyklopädistik präsentiert, das einerseits über die grundsätzlichen Fragen und Diskussionsebenen informiert und sich andererseits als Orientierungsraster für die weitere Forschung empfiehlt. Das dritte Stück ist schließlich das von *Ralf Georg Bogner* und *Herfried Vögel* zusammengefaßte »Protokoll der Diskussionen« (S. 297–307), das, vor den Einzelbeiträgen gelesen, die großen Linien, d. h. Ergebnisse und Desiderate der *quaestiones disputatae* transparent macht.

Aus den fünf Bündeln der Schlußdiskussion seien hier zwei Punkte als besonders bemerkenswert herausgegriffen, weil sie Grundlagenfragen der Enzyklopädie-Forschung geradezu idealtypisch berühren: 1. »Die Geschichte der frühneuzeitlichen Enzyklopädie – als eine Geschichte der Ablösung der topischen Ordnung durch die alphabetische – sei in ihren wissenschaftsgeschichtlichen und pragmatischen Voraussetzungen noch nicht mit der nötigen Aufmerksamkeit bedacht worden« (S. 305). Abgesehen davon, daß auf S. 15f. (und an anderen Stellen) mit dem (selbstverschuldeten) Wegfall der Theologie als Leitwissenschaft ein wichtiger Hinweis dazu gegeben wird: Soll mit dieser Feststellung nicht die Kapitulation vor einer der Fragen eingeläutet sein, um derer willen Enzyklopädistik hauptsächlich betrieben und erst recht sinnvoll wird, kann sie nur als Appell zu verstärkten Bemühungen in der Forschung gelesen werden. Allerdings bedürfte es dafür wohl der Verketzung mehrerer epochenbezogener Diskurse, denn das Changieren »zwischen Topik und Alphabet« erweist sich beispielsweise nach dem Durchgang durch die Aufklärung unter dem Einfluß der idealistischen Entwürfe (am Beginn des 19. Jahrhunderts) ja keineswegs als definitive Ablösung des einen Konzepts durch das andere, vielmehr wiederholt sich in dieser Epoche und Geistigkeit die Konzentration auf das »topische« Konzept (ob als dessen Revitalisierung oder in intendiertem Neuansatz sei dahingestellt), um dann bis ins 20. Jahrhundert hinein das Terrain tendenziell wieder an das alphabetische Konzept zu verlieren. Wenn *Wilhelm Schmidt-Biggemann* am Ende seines Beitrags (»Enzyklopädie und Philosophia perennis«, S. 1–18) zu Recht bemerkt: »Erst die Enzyklopädieentwürfe des Deutschen Idealismus und der Romantik versuchten erneut, den alten Anspruch der Einheit des Wissens zu begründen«, relativiert dieser Befund epochenbezogene Forschung, wie im vorliegenden Band, zwar um keinen Deut, er macht aber doch deutlich, daß a) die anscheinend zyklische Wiederkehr der gleichen (oder zumindest analoger) Konzeptfragen im historischen Realisierungsgang der Enzyklopädie auch im ganzen, d. h. epochenübergreifend nach Erklärung verlangt, b) der Enzyklopädiegedanke als solcher mit keiner seiner historischen Realisierungsformen (bis heute) analytisch erklärt oder sachlich erschöpft ist. – 2. »Den Schlußpunkt [...] setzte die skeptische Frage nach der Definition des Gegenstandes des Symposions, nach der Bestimmung und Abgrenzung der Gattung »frühneuzeitliche Enzyklopädie«, eine noch unzureichend gelöste Aufgabe« (S. 307). Verblüffend an diesem nur scheinbar prekären Ergebnis ist weniger, daß nicht nur (auch) hier die durch Beschäftigung mit ihm hergestellte Evidenz eines Objekts in merkwürdigem Kontrast mit seiner Definibilität steht, sondern daß die historische (bzw. historisierende) Objektkonstitution überhaupt nur schwer zu gelingen scheint. Liegt die Lösung dafür möglicherweise ebenfalls in der angedeuteten Richtung, ohne daß damit die aus anderen Gründen nur allzu berechnete epochenbezogene Forschung und Definitionsmacht ausgehebelt sein sollte?

Der knappe Raum verbietet, mehr als zwei Beiträge des Bandes wenigstens exemplarisch zu skizzieren. *Franz M. Eybl* (»Bibelenzyklopädien im Spannungsfeld von Konfession, Topik und Buchwesen«, S. 120–140) erhärtet generell den Konsens, daß das Heraufkommen von Speziallexika und Fachencyklopädien Signal ist »für das Ende der Universaltopik als Organisationsform der Wissenschaften, für die

Ablösung der Enzyklopädie des alten, frühneuzeitlichen Typs durch die Polymathie« (S. 120). Durch den Buchdruck einerseits (quantitativ) und die Glaubensspaltung andererseits (qualitativ) ist eine Wende im Umgang mit der Bibel eingeläutet. Wie läßt sich mit der Bibel welche Position als Wahrheit begründen? Die Frage des Schriftsinns wird zum zentralen Problem der konfessionellen Auseinandersetzung. »Die Problembereiche der Bibelenzyklopädie sind damit die Beziehungen zwischen res [den gemeinten Sachverhalten] und verba [den sprachlichen Zeichen der Schrift], die Zweckbindung des jeweiligen Compendiums und die Erschließung und Ordnung des biblischen Wissensstoffes im enzyklopädischen Wissenschaftsparadigma« (S. 125). Am Ende der Entwicklung kann »die Universaltopik [...] den Stoff der Bibel nicht mehr praktikabel organisieren«; die alphabetische Ordnung (nach Stichworten) löst die topischen Systeme ab, wenngleich die einzelnen Lemmata (Stichworte) selbst zunächst noch in rudimentärer Topik (innerhalb sachlicher Zusammenhänge) dargeboten werden (S. 134–136). Relativ rasch (um 1700 bereits) trennen sich dann praktisch abgezwachte Handbücher (Konkordanzen, Predighandbücher usw.) von wissenschaftlich konzipierten enzyklopädischen Bibellexika. So wird zuletzt »die Bibel [...] von der Begründungsquelle wissenschaftlichen Tuns zum philologischen Anwendungsbereich, [...] vom metaphysischen Ausgangspunkt zum wissenschaftlichen Gegenstand« (S. 139).

Eine in der südwestdeutschen Region entstandene Enzyklopädie stellt *Dietmar Peil* (S. 141–161) mit dem Werk »Die Groß- und Kleine Welt« (1738) des Weingartener Benediktiners (seit 1694) Willibald Kobolt (1676–1749) vor, die in kompilatorischer Zusammenstellung der »mehrist- und fürnehmsten Geschöpfen natürliche Eigenschaften, und Beschaffenheit, auf die Sitte, Policy und Lebens=Art der Menschen« ausdeuten will, »zur Auferbaug und Ergötzlichkeit aller Gelehrte= und Ungelehrten/ Geistliche= und Weltlichen Stands=Personen/ auch zu sonderer Bequemlichkeit deren Prediger«. Inhaltsbezogen ist das Werk für das 18. Jahrhundert in vielem zwar bereits als anachronistisch einzuschätzen; trotzdem ist es ein Modellfall für die Frage gattungsgeschichtlicher Kategorisierung. Über die Analyse von Aufbau, Darstellungsart, Umgang mit Quellen, Verhältnis zur Tradition, angesprochenem Adressatenkreis und intendierter Funktion wird die Sammlung von Peil zwar nüchtern beurteilt als »Handbuch für Prediger [...], das nach dem Schema der Enzyklopädie angelegt ist«, aber doch in formaler Hinsicht gewürdigt als »Kontamination [...], die zwar als Nachschlagewerk angelegt ist, die aber auch als erbauliches Lesebuch rezipiert werden kann«, kurz: als Verschmelzung von »Formen der Enzyklopädie, des allegorischen Wörterbuchs und der Exempelsammlung [...], ohne daß die eine Form in der anderen vollständig aufginge« (S. 159, 161). Mit solchen Mischformen, für die Kobolt keineswegs singular steht, scheint sich indes die Diskussion um Gattungsfragen, die naturgemäß allererst am »reinen« Typ interessiert ist, einigermaßen schwer zu tun.

Eine 17seitige Auswahlbibliographie der Forschungsliteratur sowie ein Register der im Band benutzten bzw. erwähnten Quellen (Enzyklopädien) mit Seitenreferenzen beschließen den reichhaltigen und forschungsintensiven Band, dessen Erscheinen in vertretbarem zeitlichem Abstand zum Wiener Symposium eigens gewürdigt sei.

Abraham Peter Kustermann

Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, hg. v. HANSGEORG MOLITOR und HERIBERT SMOLINSKY (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 54). Münster: Aschendorff 1994. 138 S. Kart. DM 32,-.

Der Zielsetzung der Reihe »Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung« verpflichtet, bietet das schmale Bändchen einen ersten Zugang zu dem »fruchtbaren Forschungsfeld« Volksfrömmigkeit (Vorwort). Dies ist umso mehr zu begrüßen, als sich die Forschung im deutschen Sprachraum in den letzten Jahrzehnten nicht mit der gleichen Intensität wie in Frankreich oder den angelsächsischen Ländern mit diesem Thema beschäftigte.

Heribert Smolinsky skizziert einleitend die derzeitige Forschungslage (S. 9–16). Ausgehend von der teilweise stark divergierenden Terminologie (»Volksfrömmigkeit« oder »Volksreligion« in Ableitung von den französischen und englischen Begriffen »popular religion« bzw. »religion populaire«) und den damit verbundenen methodischen Fragen regt er an, dem Begriff nicht eine »klar definierbare historische Realität« zuzuweisen, sondern ihn als Schlüssel zum besseren Verständnis der Vielschichtigkeit »religiöser Kulturen ... im Kontext einer umfassenden Sozial- und Mentalitätsgeschichte« zu gebrauchen (S. 13).

Bob Scribner greift die terminologische Diskussion in seinem Beitrag »Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie« (S. 121–138) auf. Volksfrömmigkeit wird von ihm definiert als

»eine gewisse Einstellung zu der grundsätzlich religiösen Bedeutung des Lebens, die sich in Handlungen ausdrückt, die darauf abzielen, Abhängigkeit von Gott zu zeigen (S. 121). Volksglaube wird von Scribner nicht als Gegensatz zur elitären oder Hochreligion der Gebildeten gesehen, sondern als »eine Seite eines Gesamtgebildes« (S. 122). In der Tradition der angelsächsischen Forschung bezieht er den Volksglauben in den größeren Kontext der Volkskultur mit ein (vgl. dazu etwa auch Natalie Zemon Davis, *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*. In: *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, hg. v. Ch. Trinkaus und H. A. Oberman. Leiden 1974, S. 307–336). Die Diskussion möglicher Quellen zur Erforschung der Volksfrömmigkeit (normative Quellen, kirchliche Handbücher, liturgische Bücher, Rechtsquellen, Aufzeichnungen aus dem Gerichtswesen) weist auf das Problem hin, daß fast alle Dokumente aus der Feder der Gebildeten stammen, ein Zugang zur Welt des Volkes somit nur mittelbar möglich ist. Diese hermeneutische Problematik versucht die historische Anthropologie als wichtige neuere Forschungsrichtung durch verschiedene methodische Zugänge zu bewältigen. In diesem Kontext wird die Unterscheidung zwischen Glaube und Aberglaube aufgegeben. Die Beschreibung und Analyse religiöser Praxis tritt in den Vordergrund. Quantifizierende Methoden, die in der Tradition der französischen Religionssoziologie nach dem Durchschnittsverhalten der Menschen der frühen Neuzeit fragen, kommen ebenso zur Anwendung wie die Interpretation fest strukturierter Gebräuche (oder Rituale im Sprachgebrauch der Sozialanthropologen, S. 132). Wenn es die Quellenlage erlaubt, können auch kleinräumige Untersuchungen (Mikrohistorie) Einblicke in breitere, sonst kaum schriftlich fixierte Glaubensvorstellungen eröffnen.

Die theoretischen Überlegungen von Scribner und Smolinsky werden nur partiell in den sieben weiteren Aufsätzen des Bandes aufgegriffen, die sich mit regionalen und thematischen Einzelaspekten beschäftigen. *Klaus Ganzer* fragt nach den Auswirkungen des Konzils von Trient auf die Volksfrömmigkeit (S. 17–26). Er beschränkt sich auf eine knappe Zusammenstellung von Konzilsdekreten, die eine Reform der religiösen Praxis der Gläubigen intendierten. Die Frage nach Durchsetzung und Rezeption der entsprechenden Dokumente bleibt ausgeklammert, wichtige Bereiche wie die Ausarbeitung des Catechismus Romanus und des Missale Romanum sowie die damit verbundene Normierung von Liturgie und Verkündigung werden nicht diskutiert.

Aus der Perspektive der Visitationsberichte sind Erfolge bei der Erneuerung der religiösen Praxis des Volkes im Sinn des Konzils von Trient zum Teil oft erst sehr spät zu beobachten. *Peter Th. Lang*, wohl einer der besten Kenner dieser Quellengruppe, kann in seinem Beitrag (»Ein grobes, unbändiges Volk«). Visitationsberichte und Volksfrömmigkeit, S. 49–63) nachweisen, daß entsprechende Anordnungen zumeist erst im späten 17. Jahrhundert befolgt wurden (z. B. ausschließliche Verwendung von Kirche und Friedhof für sakrale Zwecke, Intensivierung des Gottesdienstbesuches, Zurückdrängen kirchlich nicht-sanktionierter Segnungen, sog. »abergläubischer Praktiken«).

Mit der wichtigen Frage nach der Vermittlung von Glaubensinhalten und sittlichen Normen beschäftigt sich – ausgehend von einer Untersuchung der Produktion Freiburger Druckereien im 16. und frühen 17. Jahrhundert – *Smolinsky* (S. 27–35). Er belegt, wie der lokale Buchmarkt um 1590 gegen Werke protestantischer Autoren abgeschottet wurde. Im Gegenzug bildete sich ein fester örtlicher Autorenkreis (Theologen der Universität und Lehrer der Lateinschule) heraus. Anhand des Traktates »Aberglaub« von Jodocus Lorichius und weiterer Schriften, die Anweisungen zum Verhalten in Pestzeiten gaben, kann Smolinsky zeigen, wie die Autoren versuchten, die religiöse Praxis der Bevölkerung zu beeinflussen, die Prägung »bürgerlicher Tugenden« (S. 30f.) war damit verbunden. Trotz aller konfessionellen Polemik weisen die Schriften in diesem Punkt kaum Unterschiede zu den Ausführungen protestantischer Autoren auf (vgl. Sabine Holtz, *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750*. Tübingen 1993, bes. S. 191f.).

In einem nach Sachbereichen (Gottesdienst, Feiertage, Sakramente) gegliederten Beitrag beschreibt *Bernard Vogler* wichtige Aspekte lutherischer Volksfrömmigkeit (S. 37–48). Die Frage nach dem »Erfolg« der Reformation bei der Umgestaltung der Volksfrömmigkeit wird von ihm differenziert diskutiert (S. 48).

Bernhard Schneider bietet eine ausgezeichnete Übersicht über die Entwicklung des Bruderschaftswesens in Spätmittelalter und früher Neuzeit (S. 65–87). Die Bedeutung der Bruderschaften für die Organisation der religiösen Praxis der Laien in spätmittelalterlichen Städten wird beschrieben. In der Phase der katholischen Konfessionalisierung wird durch die Gründung zentraler römischer Erzbruderschaften und deren Verbreitung durch die kirchlichen Reformkräfte das Bruderschaftswesen neu belebt, zugleich aber auch unter die Kontrolle kirchlicher Instanzen gestellt. Im Gegensatz zum Spätmittelalter wird nun auch der ländliche Raum von den Bruderschaften erreicht. Die Initiative für die Neugründung

von Bruderschaften ging von Bischöfen und Reformorden, aber auch von Herrscherdynastien aus. Bruderschaften dienten der Verbreitung neuer Frömmigkeitsformen (z. B. Rosenkranzgebet) oder der Verehrung bestimmter Heiliger (z. B. Aloysius, Joseph). Die Tradition lokaler Bruderschaften blieb aber bestehen. Regionaler Beharrungswillen konnte sich oft gegen zentralistische Reformbemühungen behaupten (S. 70).

In einem Vergleich der Entwicklung der Volksfrömmigkeit in Erzstift und Reichsstadt Köln als katholischen Territorien und den Herzogtümern Jülich und Berg – dort herrschten lange erasmianische Tendenzen vor – kann *Hansgeorg Molitor* zeigen, wie der Regelungsanspruch der Obrigkeit oft mit den Vorstellungen der Bevölkerung kollidierte (S. 89–105). Wichtige Veränderungen des »frommen Verhaltens« werden in den Bereichen Prozessionen, Wallfahrten und Bruderschaften beschrieben.

Mit der Krise der Barockfrömmigkeit in der Aufklärung beschäftigt sich *Paul Münch* (S. 107–119). Eine unter dem Pseudonym »Christian Friedrich Menschenfreund« 1772 publizierte Schrift ging der Frage nach, warum der Wohlstand in protestantischen Territorien höher sei als in katholischen Ländern. Münch kann zeigen, wie das bei den Protestanten seit der Reformation gepflegte Stereotyp des »faulen, wirtschaftsschädlichen Katholiken« in der Aufklärung neuen Aufschwung erhielt und auch von katholischen Reformkräften übernommen wurde. So wurden etwa die Kosten einzelner Heiligenfeste exakt berechnet, die Aufwendungen für römische Heiligsprechungen gebrandmarkt. »Modern« war die Betonung der Zeit als wichtigem Faktor des Wirtschaftslebens. Verteidiger traditioneller Frömmigkeitsformen konnten keine schlüssigen Gegenargumentationen aufbauen; der »diesseitsorientierte, tätige Bürger« war das unbestrittene Ideal.

Die Beiträge des Bandes, zum Teil mit ausführlichen Bibliographien versehen, belegen das breite Spektrum des Themas »Volksfrömmigkeit«, weisen zugleich aber auch auf die zahlreichen bestehenden Forschungsdesiderate hin. Es ist deshalb dem kleinen Band zu wünschen, daß er zahlreiche Arbeiten zu diesem Thema im deutschen Sprachraum anregen kann.

Wolfgang Zimmermann

JUTTA NOWOSADTKO: Scharfrichter und Abdecker. Der Alltag zweier »unehrlicher Berufe« in der Frühen Neuzeit. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994. 412 S. Geb. DM 68,-.

WOLFGANG SCHEFFKNECHT: Scharfrichter. Eine Randgruppe im frühneuzeitlichen Vorarlberg. Konstanz: Universitätsverlag 1995. 255 S. Geb. DM 29,80.

Die Kriminalitätsgeschichte oder Historische Kriminalitätsforschung besitzt zur Zeit Konjunktur, und in ihrem Gefolge erlebt auch die Unterschichten- und Randgruppenforschung der siebziger und achtziger Jahre eine Renaissance, wie das wiedererwachte Interesse am Diebes- und Räuberbandenwesen oder an den unehrlichen Berufen der Scharfrichter und Abdecker signalisiert. Auf zwei (ge)wichtige Neuerscheinungen zur Geschichte der letztgenannten Berufsgruppe kann im folgenden aufmerksam gemacht werden: Jutta Nowosadtkos »Scharfrichter und Abdecker« mit dem Untersuchungsschwerpunkt Bayern und Wolfgang Scheffknechts »Scharfrichter. Eine Randgruppe im frühneuzeitlichen Vorarlberg«. Nach der Pionier- und Standardarbeit von Gisela Wilbertz zum Scharfrichter- und Abdeckerwesen im Hochstift Osnabrück aus dem Jahr 1979 liegen jetzt also gleich zwei neue Monographien zum Thema vor, so daß in Zukunft auch stärker vergleichend angelegte Untersuchungen möglich sein werden.

Die anzuzeigenden Arbeiten besitzen einige Gemeinsamkeiten, was Aufbau und Gliederung der Untersuchung betrifft. Zunächst gehen beide ausführlich auf die Entstehung und die Entwicklung des Scharfrichter- und Abdeckerberufes bzw. ihrer typischen Tätigkeiten (Strafvollzug, Abdeckerei, Medizin, Hundefang und andere kleinere Nebentätigkeiten) ein. Danach behandeln sie die Lebensverhältnisse im Scharfrichter- und Abdeckermilieu und – daraus von der Sache her gleichsam notwendig hervorgehend – das Problem der Unehrlichkeit, hier verstanden als verminderte rechtliche und soziale Stellung der beiden Berufsgruppen, in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft. Die Unterschiede zwischen den beiden Arbeiten liegen denn auch weniger im Inhaltlichen oder Thematischen als im »Zuschnitt« der Untersuchung begründet: Handelt es sich im Falle Nowosadtkos um eine auf breiter Materialgrundlage ruhende, weit ausholende, die theoretische Fundierung durch Luhmanns Systemtheorie suchende Essener Dissertation, 1993 bei Paul Münch abgeschlossen, so handelt es sich im Falle Scheffknechts um eine viel knappere, direkt zu den Ergebnissen führende Darstellung eines Autors, der sich in zahlreichen Veröffentlichungen bereits einen Namen als profunder Kenner der vorderösterreichischen Landes- und Sozialgeschichte gemacht hat.

Aus der Fülle der Ergebnisse der beiden Studien können nur einige wenige resümiert werden: Die »Professionalisierung« des Scharfrichter- und des damit oft, aber nicht notwendigerweise verbundenen Abdeckerberufes war mit dem 16. Jahrhundert abgeschlossen. Hochkonjunktur besaß der Scharfrichterberuf zur Zeit der Hexenverfolgungen des 16. und 17. Jahrhunderts. Nowosadtko steuert in ihrer Arbeit eine interessante biographische Skizze des Scharfrichters J. G. Abriel bei, der um das Jahr 1600 an einem Großteil der bayerischen Hexenverfolgungen beteiligt war. Hochkonjunktur besaß der Scharfrichterberuf erneut im 18. Jahrhundert mit den gesteigerten Strafverfolgungsbemühungen der absolutistischen Staaten. Für die Weitergabe des Scharfrichteramtes in der eigenen Familie und die verwandtschaftliche Vernetzung diverser Scharfrichterfamilien bieten sowohl Nowosadtko als auch Scheffknecht hinlänglich Anschauungsmaterial. Bei der zentralen Frage nach der Unehrllichkeit des Scharfrichter- und Abdeckerberufes bemühen sich beide Autoren um ein abwägendes Urteil: Unehrllichkeit kann keinesfalls gleichgesetzt werden mit völliger Ehrlosigkeit und sozialer Desintegration. Bereichen, in denen der Kontakt zwischen Scharfrichtern und Abdeckern und der übrigen Bevölkerung nur in extrem formalisierter und reduzierter Form vor sich gehen durfte (der gesamte Bereich des Strafvollzugs), standen Bereiche gegenüber, in denen sich dieser Kontakt recht zwanglos vollzog (Gutachtertätigkeit beim Pferdehandel, medizinische Tätigkeiten). Einen wichtigen Ursprung der Unehrllichkeit erkennt Scheffknecht in der »Tötungslizenz« der Scharfrichter. Diese Tötungslizenz habe die Scharfrichter an den Rand einer Gesellschaft gedrängt, die auch die von ihr lizenzierten Formen des Tötens mit starken Tabus belegte. Als maßgeblich für die Entwicklung der Unehrllichkeitsvorstellung wird die ausgebildete Ehrdiskussion der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft vor allem im Milieu des zünftischen Handwerks erkannt. Beide Autoren weisen darauf hin, daß die Unehrllichkeit in Süd- und Südwestdeutschland stärker als in Nord- und Nordwestdeutschland ausgebildet gewesen sei.

Die Arbeiten von Nowosadtko und Scheffknecht verdienen eine breite Rezeption: Sie erweitern unsere Kenntnisse der Geschichte des Scharfrichter- und Abdeckerberufes beträchtlich, und sie bieten eine ganze Reihe von Anknüpfungspunkten für ergänzende sozial-, mentalitäts- und kriminalitätsgeschichtliche Untersuchungen. Das Publikum, an das sich die beiden Autoren wenden, bzw. das Publikum, das sie finden werden, dürfte freilich recht verschieden sein: Nowosadtko wird ihre Leser und Kritiker vor allem in Fachkreisen finden. Hier wird sich ihre Arbeit als Beitrag zur anhaltenden Ehre-Unehre-Diskussion der Geschichtswissenschaft behaupten müssen, was ihr zweifellos gelingen wird. Scheffknecht dagegen schreibt für eine breitere, landes-, rechts- und kulturgeschichtlich interessierte Leserschaft. Lesern seines Buches, die vom Fach sind, wird die souveräne Präsentation des Stoffes imponieren.

Andreas Blauert

6. Neuere Kirchengeschichte: 18. und 19. Jahrhundert

THOMAS C. STARNES: Der Teutsche Merkur. Ein Repertorium. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994. 696 S. Geb. DM 128,-.

Das vorliegende, verdienstvolle Nachschlagewerk bietet einen zuverlässigen Wegweiser zu der wichtigsten deutschen Monatsschrift des 18. Jahrhunderts. Christoph Martin Wieland brachte seinen »Teutschen Merkur« erstmals 1773 heraus und mußte das Unternehmen erst 1810 einstellen. Der Herausgeber, einer der besten Wieland-Kenner der Gegenwart, legt ein Werk vor, dem Respekt zu zollen ist. Es konnte erst nach mehrjähriger Arbeit in rund 60 verschiedenen Bibliotheken und Archiven entstehen. Denn kein einziges Institut besitzt heute mehr ein vollständiges Exemplar der Zeitschrift.

Der Zweck des Repertoriums ist es, den »Merkur« mit seinem vielseitigen Inhalt und der großen Zahl seiner Mitarbeiter zu erschließen, um dadurch eine ergiebige Quelle zur Geschichte des 18. Jahrhunderts benutzbar zu machen. Zunächst bietet das Werk die Inhaltsverzeichnisse der Zeitschrift, wie sie im »Merkur« selbst gedruckt wurden. Im Mittelpunkt stehen jedoch die alphabetisch nach den Textüberschriften geordneten Verzeichnisse der Prosaartikel (1623 Titel), der Gedichte (614 Titel), der Anzeigen und Rezensionen (621 Titel) sowie der Ankündigungen (372 Titel). Ein umfangreicher Registerteil mit einem Autoren- und Künstlerverzeichnis, einem Personen-, Geographischen – und einem Sachregister (S. 479–694) schließen den Band ab.

Der »Teutsche Merkur« diente Wieland zwar immer wieder als Sprachrohr, aber er war nicht sein Werk allein. Viele bekannte Literaten der Zeit zählten zu seinen Mitarbeitern. Die Vielzahl der politischen und soziologischen Beiträge wurde von den Lesern ebenso geschätzt wie die literarischen und philosophischen Artikel. Das Journal hat bisher die verdiente Aufmerksamkeit nicht ganz erhalten. Es steht zu hoffen, daß das Repertorium der erste Schritt zu einer Rehabilitation der Zeitschrift sein wird. *Axel Kuhn*

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts.

Bd. 3 Katholiken in der Minderheit. Diaspora, Ökumenische Bewegung, Missionsgedanke, hg. v. ERWIN GATZ. Freiburg i. Br.: Herder 1993. 320 S. Geb. DM 66,-.

Das zu diesem Unternehmen grundsätzlich Gesagte (vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 12, 1993, S. 310f.) braucht hier nicht wiederholt zu werden. In diesem Band »werden Minderheitsgruppen von Katholiken in der Diaspora oder in den Missionsgebieten behandelt, die ihre religiöse Identität nicht aufgeben wollten« (S. 19). Genauer wird zunächst Grundsätzliches zur Minderheitensituation (einschließlich des biblischen wie theologischen Aspekts überhaupt) ausgeführt (*Erwin Gatz/Lothar Ullrich*). Es folgt dann »Diaspora« (*Hans-Georg Aschoff*). Hier wäre im zweiten und dritten Kapitel noch zu berücksichtigen Claus Herold, Gemeinde der Zugezogenen. Die katholische Kirche in und um Halle im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1983; vgl. jetzt auch Sabine Wehking, »Ein jeder darf sich gleichen Rechts erfreu'n ...« Die Geschichte der katholischen Kirche in Göttingen 1746–1900, Göttingen 1992. Zu früh angesetzt scheint mir (S. 131) die Jahreszahl 1951 für das DDR-Aufenthaltsverbot bezüglich der Priester und Alumnus aus dem Westen (die Schweiz behandelt *Pierre-Louis Surchat*, die Nordischen Missionen *Erwin Gatz*). Im nächsten Hauptteil wird die ökumenische Bewegung thematisiert (*Heinz-Albert Raem*), schließlich »Die Entwicklung des Missionsgedankens und der Missionsträger« (*Karl Josef Rivinius*). Ein Register (ich vermisste das Stichwort Mischehe) erschließt den Inhalt des Bandes. Damit hat man insgesamt ausführliche und zuverlässige Darstellungen, die auch den soziokulturellen Kontext berücksichtigen, so z. B. die Entwicklungspolitik im Kapitel über die Mission. Im Blickpunkt ist also hier weit mehr als der »Missionsgedanke«. Über das diaspora- oder missionspezifische Gemeindeleben erfährt man aber wenig. Immerhin wird gesagt, daß dort die Laien (bis hin zur Institutionalisierung Seelsorgehelferinnen! Die Katechetinnen, dann auch Katecheten hätten eigens erwähnt werden müssen!) gefragt waren (S. 84, 86f., 135, 283ff.) und daß dort »ungewöhnliche Pastoralmethoden sowie liturgische Sonderformen« entwickelt wurden (als Beispiele werden genannt Landessprache im Gottesdienst, Verlegung von Wochentagsfesten auf den folgenden Sonntag, großzügigere Behandlung von Mischehen, S. 58). Glücklicherweise eine Ausnahme ist der Satz zu (durchschnittlichen) Diaspora-Kleingemeinden (200–800 Katholiken am Wohnort): »Dort ist in der Regel ein eigener Gottesdienstraum vorhanden, so daß sich gemeindliches Leben entfalten kann.« (S. 118).

Alles in allem legt man auch diesen Band dankbar aus der Hand, wenngleich ich mir gewünscht hätte, daß die Anstöße zu theologisch, pastoraler sowie kirchenpolitischer Neubesinnung, die von den »Minderheiten« ausgingen, nicht bloß mehr nebenbei erwähnt worden wären. So wäre auch deutlicher geworden, wie »pastorale Praxis« – ich sage das etwas ungeschützt – »Theologie« verändert. *† Eugen Paul*

Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil, hg. v. ERWIN GATZ (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementheft 49). Rom u. a.: Herder. 290 S. Geb.

Der Rektor des Kollegs des Campo-Santo in Rom, Erwin Gatz, gibt gerade die »Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts« heraus (vgl. Besprechung in diesem Band). Demnächst erscheint Band 4 über den Diözesanklerus. In diesem Band sollten auch die Ausbildungsstätten des Diözesanklerus beschrieben werden; da das Material aber zu umfangreich wurde, entschloß sich der Herausgeber zu einem Sonderband, einem Supplementheft der Römischen Quartalschrift. Diese Entscheidung ist verständlich, schmälert aber doch die Aussagekraft des hier zu rezensierenden Buches, weil der theologische Zusammenhang zugunsten einer positivistischen Faktenfülle zurücktreten muß.

Dennoch: Vorliegender Band bietet eine umfangreiche und vollständige Deskription der Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil.

Der Herausgeber macht darauf aufmerksam, daß die Herausbildung eines Diözesanklerus mit dem Konzil von Trient in enger Verbindung steht: Es forderte nämlich zum einen die obligatorische Bindung der Säkularkleriker an eine Diözese, nicht mehr an eine Pfründe. Zum anderen sah das Seminardekret des Konzils die Ausbildung in bischöflichen Seminaren vor. Dieses Seminardekret wurde aber erst, wie ich in meiner Arbeit über Reisach nachgewiesen habe, im 19. Jahrhundert monopolistisch und antiuniversitär ausgelegt, vorher sollte es vor allem Kandidaten aus ärmeren Bevölkerungsteilen die Möglichkeit zum Priesterstudium sichern.

Bischof Reisach machte das Seminardekret von Trient zum Angelpunkt seiner Argumentation gegen die staatlichen Übergriffe des 19. Jahrhunderts: Damit wurde die Priesterbildung zum Austragungsort des Konfliktes mit dem Staat, wie sich in den Auseinandersetzungen des Kulturkampfes zeigte. Diese Anti-Position – so verständlich sie kirchenpolitisch sein mochte – erhöhte in der Priesterbildung den Konformismus nach innen. Kein Geringerer als Romano Guardini gab zu bedenken: »Von einer Heranbildung zu eigenem Urteil und lebendiger Verantwortungsfähigkeit war keine Rede; Autoritäten und Gehorsam waren nicht nur die Grundlage, sondern das Ganze. Wie es dann nicht anders sein kann, ruhte die Erziehung auf einem System des Mißtrauens und der Beaufsichtigung, die bis ins einzelne ging.«

Zudem wird der Unterschied zwischen bayerischer und außerbayerischer Regelung der Priesterbildung nicht deutlich genug, was aber bis in den heutigen Sprachgebrauch von Priesterseminar und Konvikt von Belang ist. Erstreckt sich in Bayern das Priesterseminar bis zum 1. Semester, so umfaßt es sonst nur den Pastorkurs. Dieser Unterschied geht auf König Ludwig I. zurück, der in seiner Magna Charta von 1833 allen Bischofsstädten ein Lyzeum zugestand. Aus ihm sind später die Philosophisch-Theologischen Hochschulen entstanden, die zum Nukleus der neugegründeten Universitäten wurden. Von daher muten heute die Theologischen Fakultäten in Bayern als zu zahlreich an, sind aber aus dieser Genese heraus zu erklären.

Dennoch bleibt festzuhalten: Ein informativer Band, der vor allem auch die Bedeutung der Knabenseminare für die Rekrutierung des Klerus eindrucksvoll unterstreicht. Diese Knabenseminare haben ihre Bedeutung weitgehend verloren und wurden größtenteils anderen Funktionen zugeführt. In der Diözese Passau wurde ein ehemaliges Knabenseminar, nämlich St. Altmann in Burghausen, zum Haus der Begegnung, in dem es um die Förderung der Gemeindeberufungen geht. Vielleicht ist es an der Zeit, das Seminardekret von Trient durch ein Gemeindedekret zu ergänzen, das die gemeindlichen Charismen für heute fördert.

Erich Garhammer

KLAUS SCHATZ: Vaticanum I 1869–1870. Bd. I: Vor der Eröffnung (XVIII, 300 S.); Bd. II: Von der Eröffnung bis zur Konstitution »Dei Filius« (XVIII, 405 S.); Bd. III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption (XVIII, 358 S.). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1992–1994. Geb.

Das Erste Vatikanische Konzil gehört bis heute zu den umstrittensten Synoden der Kirchengeschichte überhaupt. Schon während der Konzilsberatungen selbst hatten heftigste Kontroversen die katholische Welt innerhalb und außerhalb der Konzilsaula gespalten, selbst für »liberale« Blätter wie etwa die »Allgemeine Zeitung« wurde die römische Kirchenversammlung in den Jahren 1869/71 zu dem Thema schlechthin. Was die Wogen hochschlagen ließ, war weniger die dogmatische Konstitution »Dei Filius«, die am 24. April 1870 von den Vätern einstimmig angenommen wurde (nur Bischof Strossmayer von Djakowo fehlte) und ein eher instruktionstheoretisches Offenbarungsmodell definierte, sondern vielmehr der heftig geführte Streit um die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit und des universalen Jurisdiktionsprimates des Papstes, welche schließlich in der Konstitution »Pastor Aeternus« vom 18. Juli 1870 feierlich definiert wurden und ihre kirchenrechtliche Umsetzung im Codex Iuris Canonici von 1917 fanden.

Von den »Janus«-Artikeln und »Quirinus«-Briefen aus der Feder des profilierten Anti-Infallibilisten und Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger und den durch diese provozierten Gegenschriften (etwa Hergenröthers Anti-Janus) über die apologetischen Gesamtdarstellungen des Konzils aus der Feder von Zeitgenossen (Johann Friedrich als Gegner und Theodor Grandérath SJ als Anhänger des neuen Dogmas) bis zu August Bernhard Haslers monumentaler Untersuchung (Pius IX. [1846–1878], päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie [Päpste und Papsttum, Bd. 12], 2 Bde., Stuttgart 1977) sowie den scharfen Rezensionen und heftigsten Reaktionen, die insbesondere die »Volksausgabe« des Haslerschen Buches unter dem bezeichnenden Titel »Wie

der Papst unfehlbar wurde«, hervorgerufen hat, reichen die heftigen Divergenzen um dieses Konzil – und sind auch in unseren Tagen noch lange nicht verstummt. Zwar wurde bislang das unfehlbare Lehramt des Papstes ausdrücklich nur bei der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) von Pius XII. in Anspruch genommen, die Ausübung des päpstlichen Universalprimats gehört jedoch zur Alltagswirklichkeit der katholischen Kirche, unbeschadet der Hervorhebung des Bischofsamtes durch das Vatikanum II. Dieses Konzil hat zwar das Offenbarungsverständnis des Vatikanum I in einem kommunikationstheoretischen Modell (der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus) in der Konstitution »Dei Verbum« fortgeschrieben, »Pastor aeternus« jedoch eindeutig bekräftigt, was wiederum seinen eindeutigen Niederschlag im neuen CIC von 1983 fand.

Angesichts der fortdauernden Aktualität des Vatikanum I und der immer noch äußerst kontroversen Diskussion um seine Beschlüsse ist eine solide, ruhige, quellenfundierte historische Rückfrage das Gebot der Stunde. Zwar hatte Roger Aubert bereits 1964 unter dem Eindruck des Vatikanum II eine umfassende Monographie vorgelegt. Inzwischen sind jedoch zahlreiche neue Quellen (wie Konzilstagebücher, Korrespondenzen) entdeckt und ediert worden, sowie unzählige Studien zum Umfeld des Konzils erschienen, so daß eine Gesamtdarstellung lange überfällig ist. Dieser Herausforderung hat sich P. Klaus Schatz SJ, Kirchenhistoriker an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Frankfurt-St. Georgen, gestellt und mit Bravour gemeistert. Durch zahlreiche Studien und Editionen zum Thema Vatikanum I und zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts bestens vorbereitet, stets auf dem neuesten Forschungsstand, ist ein Werk entstanden, zu dem man dem Verfasser nur gratulieren kann. Insbesondere das zügige Erscheinen der drei umfangreichen Bände innerhalb von nur drei Jahren nötigt dem Rezensenten Respekt ab. Dazu kommt, daß Schatz einen angenehmen, lesbaren Stil schreibt, welcher der Lektüre sehr förderlich ist; hier wird kein unverständliches »Wissenschaftschinesisch« geboten, wie in zahlreichen anderen gelehrten Darstellungen neueren Datums.

Wer freilich erwartet hatte, Schatz werde eine Art Anti-Hasler verfassen und sich damit in die Tradition des Anti-Friedrich seines Ordensbruders Theodor Granderrath SJ stellen, sieht sich enttäuscht. Natürlich setzt sich der Jesuit mit Haslers Thesen kritisch auseinander, und es verleiht dem historischen Blick auf das Vatikanum I sicher mehr Tiefenschärfe, wenn man parallel immer wieder einen Blick in Haslers Arbeit wirft, die Darstellung von Klaus Schatz jedoch ist frei von apologetischen und polemischen Untertönen, auch wenn der Verfasser selbstredend seinen kirchlichen Standpunkt nicht verleugnet. Es handelt sich im besten Sinne des Wortes um kritische Kirchengeschichtsschreibung, die vorsichtig abwägt – nach allen Seiten hin. So kann Schatz die Historizität des umstrittenen Wortes von Pio Nono »La tradizione sono io« im Kontext der bösen Szene mit Kardinal Guidi vom Nachmittag des 18. Juni 1870 überzeugend belegen (Bd. III, S. 312–322) – was extremen Papalisten nicht recht sein wird. Andererseits glaubt er nach einer minutiösen Analyse an der grundsätzlichen Freiheit des Ersten Vatikanums festhalten zu müssen – was zahlreiche Anti-Infallibilisten auf den Plan rufen dürfte. Wer geglaubt hatte, P. Schatz in die eine oder andere Schublade einordnen zu können, wird sein voreiliges Urteil revidieren müssen.

Das Entscheidende an dieser Darstellung des Vatikanum I ist, daß das ganze Konzil und nicht nur die Unfehlbarkeitsdebatte – auch wenn diese selbstverständlich von fundamentaler Bedeutung bleibt – in den Blick kommt. Im beschränkten Rahmen dieser Rezension ist es leider nicht möglich, alle Facetten des dreibändigen Werkes aufzuziehen, weshalb hier nur ein sehr geraffter Überblick stehen kann.

Bd. I beschäftigt sich mit der Vorgeschichte des Konzils. Der »Siegesszug des Ultramontanismus« (S. 1–34) und ein Blick auf die »katholische Welt am Vorabend des Konzils« (S. 35–88) bilden sozusagen das Koordinatensystem, in das die unmittelbare Vorbereitung der Synode mit der »Reifung« des Konzilsplans bei Pius IX. (S. 89–145) und seiner eigentlichen Vorbereitung in den Kommissionen (S. 146–196) eingeschrieben wird. Es folgt eine Darstellung der Polarisierung der öffentlichen Meinung unmittelbar nach Einberufung des Konzils (S. 197–290); als Höhepunkte sind zu nennen der berühmte Artikel der *Civiltà Cattolica* vom 6. Februar 1869, in dem die Definierung der päpstlichen Infallibilität auf dem Konzil durch Akklamation (ohne jegliche Diskussion) gefordert wird, die »Janus«-Artikel Döllingers und die bayerische Zirkulardespeche Chlodwig von Hohenlohes, mit der die Regierungen – vergeblich – zu einer Intervention gegen das Vatikanum I (wegen der befürchteten Definierung des *Syllabus errorum*) bewegt werden sollten.

Bd. II behandelt den Zeitraum von der Konzileröffnung am 8. Dezember 1869 bis zur feierlichen Schlußabstimmung der Offenbarungskonstitution »Dei Filius« am Weißen Sonntag (24. April) 1870. Zunächst kommen der äußere Rahmen, der Schauplatz des Konzils sowie die beteiligten Personen und Gruppen in den Blick (S. 3–58). Dann geht es um die beginnende Polarisierung der Konzilsväter, die sich

in unterschiedlichsten Fragen zeigt (S. 59–136) und in der Infallibilitätsthematik ihre Zuspitzung erfährt (S. 137–218). Dabei wird deutlich, daß die Einordnung einzelner Väter in Majorität und Minorität wesentlich schwerer fällt als oft angenommen wird; die Grenzen waren offenbar recht fließend. Das Schlußkapitel dieses Bandes, das – wegen der Offenbarungsthematik – nicht zuletzt bei Fundamentaltheologen auf verstärktes Interesse stoßen dürfte, gilt der Konstitution »Dei Filius« (S. 313–356). Für eine Übersicht der »Bischofssitze auf dem I. Vatikanum, ihre Inhaber und deren Voten zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit« (S. 360–392) ist man besonders dankbar. Aus ihr ergibt sich beispielsweise, daß von den 25 deutschen Bischöfen sich lediglich fünf für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit einsetzten.

Bd. III steht ganz im Zeichen der Infallibilitätskontroverse, die hier nicht näher ausgebreitet werden kann (S. 15–171). Ausgiebig stellt der Verfasser die Frage nach der Freiheit des Konzils (S. 172–206), die er positiv beantworten zu müssen glaubt. Der zweite Teil des Bandes beschäftigt sich mit der Frage der Rezeption der Konzilsbeschlüsse (S. 207–300); hier kommt Schatz allerdings kaum über Hasler hinaus, der in diesem Kontext unbedingt weiter herangezogen werden muß. Fünf interessante Anhänge (S. 312–346), wovon Nr. 4 »Welche päpstlichen Entscheidungen galten nach dem I. Vatikanum als »ex cathedra«?« (S. 331–339) besondere Aufmerksamkeit verdient, runden das Werk, das durch Personen- und Sachregister gut erschlossen ist, ab.

Auch wenn man sich die Akzente gelegentlich anders gesetzt wünschte, ist mit dem Werk des Frankfurter Jesuiten die derzeit gültige Geschichte des Vatikanum I entstanden, die sicher auf lange Zeit hinaus Bestand haben wird. Am »Schatz« wird keiner, der sich mit diesem Konzil beschäftigt, vorbeigehen können; vor allem seine integrative Gesamtsicht überzeugt, da hier die innere Kohärenz der an sich unumstrittenen Konstitution »Dei Filius« und der äußerst umstrittenen Konstitution »Pastor aeternus« herausgearbeitet wird. In den Worten von Klaus Schatz, dem das Schlußwort dieser Rezension gebührt: »Die Parallelität der beiden Teilkonstitutionen unter dem beherrschenden Vorzeichen der »Autorität« ist immer wieder bemerkt worden. In der Tat läßt sich diese Parallelität der Denkstruktur und des Interesses bis in die Einzelheiten aufzeigen. »Autorität« gegen neuzeitliche »Autonomie« ist das grundsätzliche Leitmotiv des Konzils. Der päpstlichen Autorität, auf die sich alles in *Pastor aeternus* konzentriert, entspricht die Autorität des »offenbarenden Gottes« als eigentlicher Grund des Glaubens. Dem *non autem ex consensu ecclesiae*, bzw. der Ablehnung eines Konsenses ... entspricht die Verurteilung der Auffassung, die Katholiken könnten berechtigt sein, den einmal angenommenen Glauben in Frage zu stellen und in der Schwebe zu lassen, bis sie eine wissenschaftliche Einsicht in seine Glaubwürdigkeit erlangt haben. Es ist jedesmal die Suspendierung der Zustimmung, ihr Offenlassen durch das rezipierende Subjekt bis zu einer inneren Einsicht, die abgelehnt wird.« (Bd. III, S. 303 f.)

Hubert Wolf

Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hg. v. RUDOLF LILL und FRANCESCO TRANIELLO (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Bd. 5). Berlin: Duncker & Humblot 1993. 367 S. Kart. DM 138,-.

Dieser Band mit 14 Aufsätzen und zwei knappen Einleitungen der Herausgeber dokumentiert die Verhandlungen der 32. Studienwoche des italienisch-deutschen Historischen Institut in Trient im September 1990. Das Thema »Kulturkampf« bietet zweifellos eine Vielzahl von Ansatzpunkten für einen deutsch-italienischen bzw. gesamteuropäischen Vergleich der politischen, kulturellen und sozialen Zusammenhänge hinter den großen Kontroversen zwischen Katholischer Kirche und Nationalstaat, zwischen Katholizismus und Liberalismus im 19. Jahrhundert, vor allem nach dem Vaticanum I. Rudolf Lill weist in seiner Einleitung pointiert auf gemeinsame Problemlagen hin, betont dabei aber besonders die Unterschiede in den liberalen Antworten auf die katholische Fundamentalopposition gegen Fortschrittsgläubigkeit und Modernismus diesseits und jenseits der Alpen. Die Einleitung weckt jedoch Hoffnungen, die der Tagungsband nicht zu erfüllen vermag, denn die Verbindung zwischen den jeweils länderbezogenen Einzelbeiträgen bleibt locker, eine gemeinsame vergleichende Fragestellung ist nicht zu erkennen. Zwar erfährt der Leser einiges über die italienischen Reaktionen auf Bismarcks Kulturkampf, er wird jedoch vergebens nach einem Beitrag suchen, der systematisch Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den kirchenrechtlichen, verfassungspolitischen und religiösen Rahmenbedingungen beider Länder aufführt und damit die Grundlagen für die Diskussion der Ergebnisse geschaffen hätte, die die Einzelstudien präsentieren. Wie so häufig, wenn das Thema »alt« ist, stützt sich auch in diesem Fall die aktuelle

Spezialforschung auf einen reichen Fundus an Forschungsergebnissen aus den letzten hundert Jahren und verzichtet gern darauf, Grundprobleme und Grundpositionen neu aufzurollen. Für vergleichende Perspektiven ist dies jedoch unumgänglich. Die knappen Einleitungen der Herausgeber bieten hier keinen Ersatz, auch *Hans Maiers* konziser Bericht über den Verlust der interkonfessionellen »Parität« in Deutschland seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert kann diese Lücke nicht schließen. Ein roter Faden fehlt wohl auch deshalb, weil deutsche und italienische Beiträge ganz unterschiedliche Schwerpunkte setzen: Die Aufsätze von *Winfried Becker* (zur Rolle Bismarcks im preußischen Kulturkampf), *Margaret Lavinia Anderson* (über die wahlrechtlichen und wahlpolitischen Hintergründe liberaler Zentrumsfeindschaft 1871), *Otto Weiß* (zum italienischen Presseecho auf den deutschen Kulturkampf), *Christoph Weber* (über die politischen Organisationsversuche liberaler Katholiken in den Anfängen des Kulturkampfes) und *Norbert Trippen* (zu den Konflikten um und an den katholisch-theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten) behandeln ausnahmslos die politische Ebene des offenen Konflikts im Deutschen Reich. Eine Ergänzung aus italienischer Feder liefert hier *Giacomo Martina*, der über die Archivdaten des Vatikans zur Anfangsphase des Kulturkampfes berichtet. Dagegen konzentrieren sich die weiteren italienischen Autoren auf die kulturellen und sozialen Aspekte der Spannungen zwischen liberalem Nationalstaat und katholischer Kirche in ihrem Land bzw. gehen dem administrativen Alltag in den Beziehungen der beiden Kontrahenten nach. *Guido Verucci* prüft die unterschiedlichen Bedeutungen, die mit den Schlagworten Antiklerikalismus und Laizismus im zeitgenössischen Italien verbunden waren, und mustert die unterschiedlichen sozialen Milieus und intellektuellen Traditionen, die die Opposition gegen eine allmähliche Annäherung zwischen Liberalem Staat und katholischer Kirche wachhielten. *Daniele Menozzi* skizziert die feinen Unterschiede zwischen ultramontanen und liberalen Auslegungen päpstlicher Positionen im Kulturkampf, *Giovanni Battista Varnier* beleuchtet in seiner Übersicht die noch zahlreichen Forschungslücken zur Verwaltungs- und Rechtsprechungspraxis des italienischen Staates in Kirchenfragen. *Giorgio Chiosso* präsentiert die Konflikte, die zwischen Kirche und Staat entstanden, als sich letztere daran machte, der Kirche das weitgehende Monopol über das Volksschulwesen zu entziehen. *Silvio Ferrari* und *Andrea Zanotti* skizzieren die nur auf den ersten Blick überraschenden Gemeinsamkeiten von katholischer Kirche und liberalem Staat in der patriarchalischen Fixierung des Familienrechts, das in der erfolgreichen Verhinderung der Ehescheidung seinen klarsten Ausdruck fand. Diese unterschiedlichen Schwerpunkte deutscher und italienischer Forscher sind verständlich – spiegeln sie zunächst einmal doch die realhistorischen Differenzen: hier ein offener politisch-ideologischer Konflikt, dort ein ambivalentes Neben- und Miteinander jenseits offener Konfrontation. Gleichzeitig zeigen sie andere Akzente der kirchen- und religionshistorischen Forschung in beiden Ländern: Man vermißt schmerzlich die deutschen Antworten und Forschungsergebnisse auf die sozial- und kulturhistorischen Fragestellungen, die die italienischen Beiträge aufnehmen. Hier hätten sich zweifellos zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine vergleichende Diskussion angeboten, während der Vergleich der unmittelbar politischen Ebene notgedrungen dürr ausfallen muß angesichts der fundamentalen Differenz, die sich allein aus der Tatsache ergab, daß der Vatikan an seiner Fundamentalopposition gegen die politischen Realitäten des neuen Italiens festhielt und somit der politische Katholizismus als *tertium comparationis* ausfällt. Daß der sozial- und kulturhistorische Forschungsstand auch in Deutschland inzwischen soweit fortgeschritten ist, daß solche Perspektiven zu verfolgen sind, läßt bereits ein Blick in Nipperdeys Gesamtdarstellung zur Deutschen Geschichte 1866–1918 erkennen. Aber angesichts der Vitalität des italienisch-deutschen Historischen Instituts in Trient kann man wohl zuversichtlich in die Zukunft schauen und darauf setzen, daß weitere vergleichende Annäherungen an das Thema zu erwarten sind, zumal die abschließenden Beiträge von *Peter Stadler* zur Schweiz und von *Karl Vacelka* zur österreichischen Reichshälfte der Habsburger Doppelmonarchie den Blick auf weitere länderspezifische Konstellationen freigeben.

Lutz Raphael

Franz Joseph von Buß 1803–1878, hg. und erläutert v. FRANZ JOSEF STEGMANN (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, Bd. 13). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994. 149 S. Kart. DM 24,80.

Unzweifelhaft muß bei Quellentexten zur Geschichte des Katholizismus, wie sie von Anton Rauscher herausgegeben werden, das *Œuvre* Franz Joseph Buß' aufgenommen werden. Mit dem vorliegenden Band hat Stegmann versucht, nach einer sechsseitigen Einleitung Buß' politisches Wollen in acht Kapiteln quellenmäßig zu umgreifen.

Frühen Schwerpunkten wie Konstitutionalismus (I. Abschnitt) und der berühmten »Fabrikrede« von 1837 (II.) zur sozialen Frage folgen unter dem Stichwort »Pauperismus« Texte zu caritativen Bemühungen der frühen 40er Jahre (III.), bevor die Gedanken zum Christlichen Staat (IV.) und die großen Themen von Buß »politische Freiheit der Kirche« (V.), der Katholische Verein (VI.) und die Katholische Universität (VIII.) ihren Niederschlag finden. Selbstverständlich fehlt nicht die großdeutsche Ausrichtung des Badeners (VII.). Damit sind alle wesentlichen Wirkungsbereiche von Franz Joseph Buß im Hinblick auf sein »Katholisch-Sein« umfaßt. Stegmann hat die ausgewählten Texte meist gekürzt und die Einleitungen zu den Kapiteln und Texten allerdings äußerst knapp gehalten. Auch wenn in dieser Reihe auf eine ausführliche Kommentierung verzichtet wird, wären bei den bekannt komplizierten Denk- und Schreibgewohnheiten von Buß ausführlichere Erschließungen der Texte sinnvoll gewesen.

Die Darstellung von Buß in der Einleitung, die gleichsam den interpretatorischen Hintergrund für die Quellen bildet, hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Zwar wird erwähnt, daß Buß aus dem aufklärerisch-liberalen Lager stammte, aber der Text erweckt den Eindruck, als habe es sich dabei nur um studentische Verirrungen gehandelt. Der Wandel vom liberalen Abgeordneten und Unterzeichner der Antizölibatsbewegung zum Ultramontanen wird eher verschleiert als verdeutlicht. Und so werden seine ersten sozialpolitischen Erfolge für die katholische Sache vereinnahmt (vgl. dazu S. 27), obwohl gerade die berühmte »Fabrikrede« von 1837 Ausfluß eines liberalen Abgeordneten ist. Allerdings sind die Quellen so ausgesucht, daß der Leser selber die Entwicklung beobachten kann z. B. vom konstitutionellen Regierungsprinzip der Kirche mit Synodalprinzip in einem Kommentar von Buß im Jahr 1833 (vgl. S. 25) zur konservativen Position bei der Etablierung der katholischen Vereine 1851 (vgl. S. 115).

Zur Beurteilung von Buß' Charakter und Wirken wären in den Einleitungen der Kapitel Verweise auf Dorneichs Dissertation über Buß (1921/1979) sicher hilfreicher gewesen als die Verweise auf Franz Dors Biographie, die »dem Toten zur Ehre, der Nachwelt zur Lehre« (Dor, S. XVI) hagiographische Züge trägt. So wird das Problem von Buß, auch innerhalb der eigenen Kreise oftmals keine Resonanz gefunden zu haben, nicht thematisiert, wiewohl auch dies quellenmäßig zu belegen gewesen wäre. Im vorliegenden Quellenband erscheint Buß, vor allem auf den Gebieten, in denen er öffentlich wirkte, als wegweisender Einzelkämpfer. Daß dem nicht so war, war auch Buß bewußt, nicht zuletzt als er von einem Kampfgenosse 1849 brieflich mitgeteilt bekam: »Ich bin zu aufrichtig, um Ihnen zu verhehlen, daß Ihre Rückkehr nach Freiburg mich nicht erfreut.«

Clemens Rehm

ANDREAS HOLZEM: Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 65). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994. XLVI, 467 S. Kart. DM 98,-.

Der Deutschkatholizismus, eine religiöse Bewegung des Vormärz, die seit dem Herbst 1844, ausgehend von Schlesien und vorangetrieben von populistisch agierenden Predigern, die deutsche Öffentlichkeit beschäftigte, um dann relativ schnell an Bedeutung zu verlieren, gehört zu den Themen, denen sich, auch wegen der damit verbundenen nationalen, demokratischen und sozialreformerischen Implikationen, die Geschichtsschreibung immer wieder zugewandt hat. Dabei wechselten die Deutungen je nach den vorgängigen Maßstäben der Autoren. Zuletzt hat eine marxistisch orientierte Historiographie den Deutschkatholizismus als eine in religiöse Formen gekleidete politische Emanzipationsbewegung interpretiert, eine Deutung, der die letzte große Monographie von F. W. Graf folgte, nur daß dieser das politische Handeln zunächst in der Unterdrückung durch konservative Kräfte sah, auf welche die Deutschkatholiken reagiert hätten. Diese Sichtweise dürfte heute für überwunden gelten. Sie beruht auf vorwissenschaftlichen ideologischen Vorentscheidungen. Dies gilt weithin auch für die von Graf in diesem Zusammenhang vorgetragene wertende Interpretation des Ultramontanismus als »illegitime Absolutsetzung einer Konfession des Christentums [der katholischen] zur allein wahren Gestalt der christlichen Religion«.

Von den genannten Darstellungen unterscheidet sich vorliegende Arbeit vor allem durch vier Momente. Zu nennen ist zunächst der Umfang des untersuchten Quellenmaterials. Neben der umfangreichen Flugschriftenliteratur wurden 13 staatliche und kirchliche Archive eingehend befragt. Zu nennen ist auch, und vor allem, das primäre Forschungsergebnis des Verfassers. Danach handelt es sich bei den Deutschkatholiken trotz all ihrer politischen Verwicklungen um eine ursprünglich religiöse Bewegung, und zwar eine, die in ihrem Kern aus dem Katholizismus hervorging und sich – trotz protestantischer

Anhänger – auch später vor allem aus ihm rekrutierte. Ein weiteres Merkmal der Arbeit bildet der genau umschriebene, bisher nicht in solcher Dichte erforschte Untersuchungsraum, nämlich die Oberrheinische Kirchenprovinz, bzw. die Länder Baden, Württemberg, Rheinhessen, Hessen-Darmstadt, Nassau, Kurhessen und die freie Stadt Frankfurt. Schließlich zeichnet sich die Arbeit durch ihre Methode aus. Die Darstellung ist reflektierte Geschichtsschreibung, die ihre Maßstäbe aus der heutigen Sozialgeschichte bezieht. Zu der chronologischen Darstellung der Ereignisse tritt eine Untersuchung nach den jeweils dominanten Handlungsträgern und Handlungsebenen (der Katholizismus in seinen Ausprägungen »Reformkatholizismus« und »Ultramontanismus«, die Staaten und Regierungen, schließlich die innere soziale und mentale Struktur des Deutschkatholizismus).

Innerhalb der historischen Reflexion nimmt in der Arbeit Holzems neben den politischen und sozialen Gegebenheiten (wobei die diffizile Untersuchung der sozialen Herkunft, der Mobilität, der Bildung und der Berufe der Mitglieder hervorsteht) das Zueinander und Gegeneinander von Deutschkatholiken, Reformern und Ultramontanen im Katholizismus eine ganz zentrale Rolle ein. Dies bringt auch der Untertitel des Buches zum Ausdruck. Der Haupttitel dagegen weist – in Anknüpfung an einen Brief Wessenbergs an Johannes Runge – bereits auf die Stellungnahme der kirchlichen Reformer zum Deutschkatholizismus hin. Dieser wird von ihnen als Sekte ausgegrenzt, zweifellos doch in erster Linie wegen des rationalistischen Glaubensverständnisses der Deutschkatholiken, das bis zur Leugnung christlicher Zentraldogmen wie der Dreifaltigkeit und der Gottessohnschaft Jesu ging. Dies führte über eine Reform in der Kirche, wie sie die Reformer wollten, hinaus und machte einen Konsens unmöglich. Darüber hinaus zeigt der Verfasser auf, daß das Auftreten der Deutschkatholiken weithin zu einer Solidarisierung der Reformer mit den strengkirchlichen Gruppen und zu deren Stärkung führte. Nicht im Titel genannt, doch in der Untersuchung immer gegenwärtig, ist ein weiteres Beziehungsgeflecht, das zum deutschen Protestantismus in seinen verschiedenen Ausprägungen. Das bisher Genannte macht deutlich, daß sich die Arbeit über den eigentlichen Gegenstand hinaus weitet zu einer gründlichen Untersuchung der Beziehungen von kirchlicher und staatlicher Institution, Religion, Gesellschaft und Politik im Vormärz, wobei der zunehmenden Ultramontanisierung und katholischen Milieubildung besonders Rechnung getragen wird.

Die angesprochenen Gesichtspunkte seien ergänzt durch einen kurzen Blick auf die einzelnen Abschnitte und Kapitel des Buches. In einem ersten Abschnitt »Katholiken und Deutschkatholiken. Kirchlicher Konflikt in regionaler Perspektive« wendet sich der Autor zunächst dem Entstehen der deutschkatholischen Bewegung zu, um dann die Gründungen und Gründungsversuche im deutschen Südwesten zu schildern. Deutschkatholizismus erscheint als »Gruppenbildung der Distanzierten« im sozialen wie im kirchlichen Bereich. Ein zweiter Abschnitt untersucht die Beziehung der Ultramontanen und der Reformkatholiken – vom Kirchenvolk bis zu Ordinariaten und Bischöfen – zu der neuen Gruppierung. Der dritte Abschnitt wendet sich den Staaten und ihren Maßnahmen gegen die Deutschkatholiken zu. Besonders interessant erscheint der vierte Abschnitt, der sich mit den Deutschkatholiken selbst, mit ihrer Sozialstruktur, ihrem Gemeindeleben, ihrer Theologie und Liturgie befaßt. Alles in allem stellt das Buch eine beeindruckende und in vielem modellhafte Arbeit dar.

Dennoch seien am Schluß einige Anfragen erlaubt, die das Gesagte jedoch in keiner Weise schmälern möchten, sondern eher als Anregungen zum Weiterdenken verstanden sein wollen. Die erste Anfrage bezieht sich auf die nicht immer leicht lesbare Diktion des Autors. Grundsätzlich erhebt sich – nicht nur gegenüber *dieser* gesellschaftsgeschichtlichen Arbeit – die Frage, ob eine Fachsprache, die den akademischen Qualifikationsriten förderlich sein mag, nicht letztendlich dem allgemeinen Verständnis im Wege steht. Warum unbedingt, um ein Beispiel zu nennen, das aus dem Angelsächsischen übernommene Wort »Parameter«, warum Begriffe, die den Eindruck erwecken, man lese eine geologische Facharbeit (Verwerfung, Gemengelage)? Nach dieser grundsätzlichen Anfrage zwei Einzelfragen. Die erste bezieht sich auf die vom Verfasser aufgezeigte beginnende Ultramontanisierung und die damit verbundene Ausbildung eines katholischen Milieus mit einer spezifischen Subkultur. Hier müßte wohl stärker differenziert werden. Zu fragen ist vor allem, ob es im Untersuchungsraum – im Unterschied zu Rheinpreußen oder Westfalen – überhaupt je zur Ausbildung eines solchen geschlossenen Milieus kam. Gerade für die vom Verfasser untersuchten gemischtkonfessionellen Städte mit einer katholischen Unterschicht (wie z. B. Ulm mit seinem Dienstenkatholizismus) scheint dies durch das ganze 19. Jahrhundert nicht zuzutreffen. Eine zweite Anfrage steht mit der Grundthese des Verfassers in Zusammenhang, der Deutschkatholizismus sei vor allem als religiöse Bewegung zu verstehen, eine Auffassung die der Rezensent grundsätzlich teilt. Allerdings gewinnt man ein wenig den Eindruck, daß Gesichtspunkte, die gegen eine solche Auffassung sprechen, zwar genannt werden, aber vielleicht doch zu wenig in das Gesamturteil eingehen.

So weist der Verfasser darauf hin (S.58), daß in Rheinhesen »jakobinische Traditionen« (also nicht religiöse Motive!) die Entscheidung zum Deutschkatholizismus beeinflussten. Vielleicht hätte dieser Gesichtspunkt vertieft werden sollen. Schließlich eine Ergänzung: Zu der Skala der strengkirchlichen Zeitschriften, die sich zum Deutschkatholizismus äußerten, den »Historisch-politischen Blättern« und dem »Katholik«, sei – auch wegen der etwas unterschiedlichen Zielgruppe – die im Südwesten von der ultramontanen Pfarrgeistlichkeit viel gelesene populäre »Sion« hinzugefügt. Sie unterrichtete 1845 ihr Publikum ausführlich über die Vorgänge bei den Deutschkatholiken, insbesondere über die Rundreise Ranges.

Otto Weiß

MICHAEL LANGER: Zwischen Vorurteil und Aggression. Zum Judenbild in der deutschsprachigen katholischen Volksbildung des 19. Jahrhunderts. Mit einem Geleitwort von ERICH FEIFEL (Reihe »Lernprozeß Juden Christen«, Bd. 9). Freiburg u. a.: Herder 1994. XIII, 587 S. Kart. DM 78,-.

Die Arbeit von Michael Langer füllt eine Lücke, bei der zuvörderst verwundern muß, daß sie nicht längst gefüllt ist, und sie füllt sie in so überzeugender Weise – informativ, analytisch und interpretatorisch –, daß sie sich als Vorbild weiterer Untersuchungen empfiehlt, die zum Thema hoffentlich noch folgen werden. Dabei hängt dieser Habilitationsschrift im Fach Religionspädagogik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München (1993) nichts Präventives oder Hochgestochenes der Art an, daß ihre Lektüre nicht jedem Interessierten zum unmittelbaren Gewinn würde. Die gelehrte Diskussion ist zur Entlastung des Textes weithin in den umfänglichen Apparat überwiesen, der samt Quellen-, Literaturverzeichnis und Register mit 275 Seiten knapp die Hälfte des Buches ausmacht. (Dieser allerdings recht unkomfortabel nicht als Fuß-, sondern Endnoten an den Text angehängt; überdies reichlich befrachtet mit zusätzlichen Quellenzitaten, die in einem separaten Textanhang zusammengestellt besser zur Geltung gekommen wären.) Die Aufnahme der Schrift in die fachlich renommierte Reihe »Lernprozeß Juden Christen« ist nicht nur von ihrem Sujet und anderen publizistischen Meriten des Autors her, sondern auch durch ihre Qualität voll gerechtfertigt.

Der Gegenstand ist im Untertitel umrissen, wobei zu präzisieren ist, daß primär gedruckte Medien nach ihrer Einstellung zum Judentum untersucht werden, deren direkte oder mittelbare Wirkung (über Multiplikatoren) auf die katholische Volksbildung mit Sicherheit unterstellt werden kann, auch wenn die tatsächlichen Effekte sich empirischer Kontrolle weithin entziehen, daß es also eigentlich um die Metaebene der katholischen Volksbildung geht. Die literarischen Kategorien dieser Medien sind dabei gegebenermaßen weit gefächert: wissenschaftliche und systematische Monographien, populärwissenschaftliche und Propagandaschriften, Erbauungsliteratur, Volkskalender, Broschüren, Predigten (bzw. Predigtvorlagen), Kirchenzeitungen, religiöse Volksspiele usw.

Die Darstellung gliedert sich in drei Teile: 1. Juden und Judenemanzipation in ultramontaner Wahrnehmung, exemplarisch-exklusiv untersucht am Schrifttum des Pädagogen und Volksschriftstellers Alban Stolz (1808–1883), im Hauptberuf weiland nur matt glänzender Pastoraltheologe an der Universität Freiburg. 2. Exemplarische Analyse religiös, sozial, politisch und wirtschaftlich motivierter Judenpolemik in theologischem und populärwissenschaftlichem Schrifttum diverser Provenienz (Konrad Martin, Joseph Rebbert, August Rohling, Georg Ratzinger, Franz Hettinger, Albert M. Weiß OP) zum Beleg der Vielschichtigkeit der Argumentationsstränge. 3. Das Judenbild in Predigt (Zeitschrift »Der Prediger und Katechet«), Katechese (Bernhard Galura versus Joseph Deharbe), Pilgerberichten und Volksfrömmigkeit (hier speziell die Kultpropaganda um das tirolische »Anderl von Rinn«).

Langer zieht aus all diesem wahrhaft disparaten Material, dessen Sichtung allein schon ihre Verdienste hat und neben enormem Fleiß eine gute Spürnase und nüchterne Urteilskraft forderte, reichlich schabloniertes Denken, viel hochgelehrten Unverstand, viel erhabene Blindheit, geistloses Dahergeschwätz, bornierte Vorurteile, niederträchtige Bosheiten usw., kurz: eine deprimierende Mixtur von Dummheit, Nicht-besser-wissen-wollen, motiviertem wie banalem Antijudaismus sowie pathologischen Verschwörungphantasien, kaum Lichtblicken (Bernhard Galura, Franz Oberthür, Xaver von Schmid, Friedrich Frank). In dieser Hinsicht bereitet die Lektüre nicht das reine Vergnügen, obwohl natürlich gerade in diesen Referaten das Herz der Arbeit schlägt. Unter der Rücksicht, daß das Unterfangen Langers ohne Auswahl überhaupt nicht zu realisieren gewesen wäre, sei unterstrichen, daß die hier getroffene weder arbiträr erscheint noch »nur« akzeptabel, sondern eine glückliche Hand verrät. Daraus sei hier nichts referiert, vielmehr auf drei systematische Folgerungen, d. h. wesentliche Ergebnisse der Arbeit hingewie-

sen, die zwei Klippen glücklich umschiff: billige Apologetik nach der einen, melodramatische Anklagen nach der anderen Seite:

1. Im ganzen bestätigt sich die Arbeitshypothese, daß die sogenannte Substitutionstheorie den konstanten und substantiell prägenden Rahmen für die theologische Reflexion des Judentums (und so die Matrix für sein volkspädagogisches Traktament) bereitstellt: die Kirche hat definitiv und in jeder Hinsicht die Stelle des »alt«-testamentlichen Israel eingenommen und dieses in seinen Heilszusagen restlos beerbt. (Damit kontinuierlich verbunden ist die »Lehre der Verachtung« [Jules Isaac] des Judentums und der Juden.) Je nach Zusammenhang des Sujets konnte (bzw. kann) sie auch in »nicht mehr nur in Nuancen festzumachenden« vielerlei Weisen funktionalisiert werden (S. 293), so »für andere Felder der Judenfeindschaft, wie z. B. die Emanzipationsfrage oder die Blutbeschuldigung« (S. 297). »Der oft völlig nahtlose Übergang von religiöser in kulturelle, soziale oder wirtschaftliche Polemik zeigt auch, wie diffus das Argumentationsgemenge der judengegnerischen katholischen Volksbildung ist« (ebd.). – Zu behaupten, daß die Pandorabüchse der Substitutionstheorie heute hermetisch geschlossen sei – in der hohen Theologie, in der »Volksbildung«, in den Köpfen –, wäre schlicht naiv.

2. 19. Jahrhundert und »Konfliktfeld Moderne« sind für den deutschen Katholizismus koextensiv, ja fast synonym. So standen – zum ersten – die Theologen der innerjüdischen, postemanzipatorischen Reform (»Reformjudentum«) mit totalem Unverständnis – bei meist totaler Unkenntnis – gegenüber. (War das Judentum seit neu-testamentlicher Zeit nach Auskunft ihrer Dogmatik doch »erledigt« – ein petrefaktes Fossil.) Zum anderen folgert Langer aus den untersuchten Texten und Vorgängen: »Jüdischer Auf- und katholischer Abstieg, [...] staatliche Diskriminierungen, der eigene, unverständene Mißerfolg führen zur Reaktivierung des religiös vorgezeichneten Feindbilds: Die ständige Rede von der »Verjudung« des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens ist deshalb zunächst eine allgemeine Chiffre für die als »glaubenslos« wahrgenommene Moderne mit ihren vielfältigen gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen« (S. 301).

3. Immerhin: »das Ziel der katholischen Judenfeindschaft ist nicht der »Fortschritt der Rasse« oder die Hypostasierung des Deutschtums, sondern die Stärkung und Befestigung der christlich katholischen Identität« (S. 307) – also kein »katholischer Antisemitismus« im Sinn der gängigen (bzw. diskutierten) Kategorien, wohl aber viel und kräftiger Antijudaismus, dessen Trägerschaft »vornehmlich aus dem gebildeten Klerus, in der Regel Theologieprofessoren, bestand« (S. 309). – Man schlage nach bei Charlotte Klein (Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart, München 1975), ob sich die professoralen Weisheiten, Attitüden und Stereotypen heutigentags schon allseits vorteilhafter darstellen. Die Arbeit Kleins blieb in der Theologie unbeachtet, ein Schicksal, das der Arbeit Langers in Theologie, Religionspädagogik, Antisemitismus-/Antijudaismus-, Vorurteils- und Katholizismusforschung nicht zu wünschen ist. Kleinere Ausstellungen, die gelegentlich an sachlichen Erklärungen des Autors (z. B. am Exkurs zum Topos »Blutbeschuldigung«, S. 108–111) anzubringen wären, fallen demgegenüber nicht ins Gewicht.

Ergänzend zu den am Schluß auf S. 311 aufgezählten offenen Arbeitsfeldern sei das Liedgut der Gesangbücher, seien liturgische Texte und Andachten (bes. der Passionszeit) genannt, vor allem wegen ihrer Eingängigkeit – emotional und mental –, d. h. wegen ihrer unmittelbaren »Einschlagkraft« im »Volk«.

Abraham Peter Kustermann

COSIMO SEMERARO: Don Alberto Caviglia (1868–1943). I documenti e i libri del primo editore di don Bosco tra erudizione storica e spiritualità pedagogica. Turin: Società Editrice Internazionale 1994. 351 S. Kart.

Alberto Caviglia widmete sich zeitlebens der Bearbeitung und Herausgabe des Werks von Don Giovanni Bosco (1815–1888), dessen 1859 in Turin gegründeter Salesianerkongregation er beigetreten war. Sein Wirken der Nachwelt besser zu erschließen setzt sich das vorliegende Werk zum Ziel. Dessen Autor, Professor und Archivar an der Salesianeruniversität in Rom, gelang dies in bemerkenswerter Weise durch Verschränkung von Biographie, Rekonstruktion der Bibliothek sowie Verzeichnung des Schriftgutnachlasses. Demgemäß gibt es einen Textteil, einen Anhangteil und Indices. Nahezu drei Viertel des Textes nimmt die Lebensbeschreibung ein, der eine systematische Bibliographie (Anh. LX) sowie als Anh. I–LIX der Abdruck von Textzeugnissen (meist Briefen) angegliedert sind. Die an drei Stellen (Archiv der Salesianeruniversität, Zentralarchiv der Salesianer und Archiv des Istituto di Studi Romani) lagernde

Schriftgutüberlieferung wird durch detaillierte Verzeichnisse (Anh. LXI–LXIII sowie (Sach-)Index I) vorzüglich erschlossen und zusätzlich bereichert durch eine chronologische Auflistung der bei Don Caviglia eingelaufenen Korrespondenz mit Betreffsangaben (Anh. LIV und (Namen-)Index III). Der annotierte Katalog der Bibliothek (Textkapitel 3, Anh. LXV sowie (Autoren- u. Titel-)Index II) wurde rekonstruierend gewonnen aus dem zerstreuten Bestand selbst oder sekundär aus Angaben im Schriftgut ermittelt und nachbibliographiert; vorangestellt sind die Werke Don Boscos. Zusätzlich gibt es einen allgemeinen Index (IV) der Namen.

Den Rahmen dieser auf umfassende Dokumentation angelegten Präsentation überschreitet das zweite Textkapitel, das eine Wertung des Schriftgut- und Büchernachlasses vornimmt und der Forschung Hinweise zur Auswertung gibt. Das Buch erschließt methodisch vorbildlich und weiterweisend einen bedeutenden Nachlaß, in dem sich die Spiritualität des Ordensmannes mit den an einen Intellektuellen gestellten Anforderungen und die Fürsorge des Erziehers spiegeln. Wie O. Guyotjeannin, Professor an der École des chartes in Paris, einleitend hervorhebt, wird nicht nur der an Geschichte und Geistigkeit der Salesianer Interessierte von dem Werk profitieren, sondern die Kirchen-, Kultur-, Historiographie- und Bildungsgeschichte der Übergangsphase vom 19. zum 20. Jahrhundert allgemein. Zu danken ist dies der Stringenz und Wissenschaftlichkeit des Bearbeiters und seiner auf die Typen der Überlieferung abgestellten Erschließungsweise.

Volker Rödel

HELMUTH NILS LOOSE, PIERRE DESCOUVEMONT, DANIEL LEPRINCE: *Theresia und Lisieux*, hg. v. Theresienwerk Augsburg. Karlsruhe: Badenia 1995. 352 S., 567 Abb. Geb. DM 120,-.

Realien aus dem Leben der heiligen Theresia von Lisieux bietet dieses »Album«, dessen französische Originalausgabe 1991 erschien und das jetzt in einer Übersetzung von P. Maximilian Breig SJ († 1994) auch auf deutsch vorliegt. Die Bedeutung des Werks machen vor allem die Fotos von Helmut Nils Loose aus, sie ermöglichen einen intensiven Einblick in die Lebenswelt der Heiligen. Theresia von Lisieux, die Heilige des »kleinen Weges«, stand allem Außergewöhnlichen fremd gegenüber, so wird der Blick in ihr Leben zu einem Blick in das katholische Bürgertum Frankreichs im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts und in die alltäglichen Abläufe des klösterlichen Lebens (jener Zeit). Frömmigkeitsformen (Kindheit Jesu, Herz Jesu, Maria, Jeanne d'Arc) werden faßbar und anschaulich, die sich in Romfahrten spiegelnde Papstverehrung ebenso wie die Dinge des täglichen Lebens. Da Theresias Verwandtschaft sich auch politisch engagierte, kommen auch »Parteienlandschaft« und Pressewesen der Normandie in den Blick.

Theresia, »deren Leben ganz banal war« (S. 99) und der, von außen betrachtet, alles Atypische abging, ermöglicht einen Einblick in den Mikrokosmos eines französischen Karmel vor der Jahrhundertwende, ihre Biographie verstellt nicht das »Normale«. So erhalten wir Bilder des täglichen Klosterlebens und interessante Aufschlüsse, z. B. über die Beichtpraxis und das Stundengebet.

Die individuellen Besonderheiten Theresias, ihr »kleiner Weg«, ihre eucharistische Frömmigkeit und ihr Entschluß, als »Ganzbrandopfer der Liebe« ihr Leben hinzugeben, spiegeln sich eindrücklich im Text von Pierre Descouvemont. Das Werk bietet auch einen kurzen Überblick über die Geschichte der Verehrung Theresias. Ein Register der Zitate aus ihren Schriften, ein Sachregister und die deutsche Übersetzung sämtlicher Handschriften Theresias, der Gebetsbildchen etc., die auf den Fotos im Hauptteil zu sehen sind, schließen das Werk ab. Für einen deutschen Leser überraschend, bildet der »Gott der Franken«, die auch Theresia eigene Überzeugung des besonderen himmlischen Schutzes für Frankreich, den Einstieg in das Album, ansonsten folgen Texte und Bilder der Chronologie. Im Rahmen der ausführlichen Darstellung der Jeanne d'Arc-Verehrung wären diese Seiten besser aufgehoben gewesen. Dies ändert nichts daran, daß das Werk für Verehrer der »kleinen heiligen Theresia« ein »Muß« ist, da es ein intensives Eindringen in ihre Welt ermöglicht. Da diese Welt aber die des katholischen Bürgertums Frankreichs ist – selbst hinter den Klostermauern – greift auch der nur an Alltags- und Frömmigkeitsgeschichte Interessierte mit großem Gewinn zu »Theresia und Lisieux«.

Uwe Scharfenecker

Ferdinand Gregorovius und Italien. Eine kritische Würdigung, hg. v. ARNOLD ESCH und JENS PETERSEN (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 78). Tübingen: Max Niemeyer 1993. VI, 300 S. Geb. DM 96,-.

Anzuzeigen sind die Beiträge zu einer Tagung, die anlässlich des hundertsten Todestages von Ferdinand Gregorovius am Deutschen Historischen Institut in Rom stattfand. Der Tagungsband ist ein sprechendes Zeugnis dafür, wie sehr der »Geschichtsschreiber der Stadt Rom im Mittelalter« bis heute lebendig geblieben ist, und das, obwohl oder vielleicht gerade weil er schon zu Lebzeiten wegen seiner farbigen Schilderungen von den Fachhistorikern nicht immer ernst genommen wurde. Wie sehr sich nicht nur die italienische Geschichtswissenschaft, sondern weite Kreise in Italien, noch immer dem zum Wahrömer gewordenen Ostpreußen verbunden wissen, bezeugt vor allem der Beitrag von *Alberto Forni*, der den Erfolg von Gregorovius in Italien aufzeigt. Dessen ganz persönlicher Beziehung zur Stadt Rom geht *Hanno-Walter Kruft* nach, *Francis Pomponi* widmet sich der »Entdeckung« Korsikas durch Gregorovius, *Markus Völkel* befaßt sich mit der ersten vollständigen Edition seiner »Römischen Tagebücher«, während *Jens Petersen* das Bild des zeitgenössischen Italien in seinen »Wanderjahren« nachzeichnet. An Hand der »Grabmäler der Päpste« (1854/81) untersucht *Michael Borgolte* eine von Gregorovius mit Vorliebe gebrauchte literarische Gattung, eine »Mischung von englischem Essay« und »historischer Studie«; *Girolamo Arnaldi* würdigt ihn als Geschichtsschreiber der Stadt Rom im frühen Mittelalter, *Arnold Esch* nimmt kritisch zu seiner Darstellung des Spätmittelalters Stellung. *Ernst Osterkamp* wendet sich dem »Dichter« Gregorovius zu, während *Cesare De Seta* den Befürchtungen und der Sorge des Wahrömers angesichts einer drohenden »Verunstaltung Roms« durch die Veränderungen im Stadtbild nach 1870 nachgeht. Die Beiträge schließen mit einer kenntnisreichen Schilderung der römischen Gesellschaft zur Zeit von Gregorovius durch *Giuseppe Talamo*. Nicht uninteressant ist der Quellenanhang. So konnten von *Arnold Esch* bisher unbekannte Dokumente aus den Gregorovius-Akten der ehemaligen Indexkongregation vorgelegt werden, *Jens Petersen* steuerte Textbeispiele von Artikeln bei, die Gregorovius für die *Augsburger »Allgemeine Zeitung«* verfaßte, für die er durch viele Jahrzehnte hindurch als Journalist tätig war. Der Band endet mit der Rede des Direktors des Deutschen Historischen Instituts *Arnold Esch* anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel für Gregorovius durch die Stadt Rom. *Otto Weiß*

7. Staat und Kirche im 20. Jahrhundert

JOSEPH BERNHART: Erinnerungen 1881 – 1930, hg. v. MANFRED WEITLAUFF. Weissenhorn: Anton H. Konrad 1992. 2 Bde. XX, 2094 S. Geb. DM 138,-.

Einer der Klassiker im weiten Meer der »Priester-Bücher« ist und bleibt Joseph Bernharts »Kaplan«, 1919 zum ersten Mal gedruckt. (Die letzte Auflage, erschienen 1986 im Verlag Anton H. Konrad in Weissenhorn, wurde von Georg Schwaiger betreut.) Später veröffentlichte der Autor, meist in Form von Essays, Berichte über Reisen, Begegnungen usw. Eine Reihe solcher Erinnerungs-Kapitel erschien 1961 – 1966 im »Hochland«, der einst angesehenen katholischen Kulturzeitschrift, an deren Formung Joseph Bernhart entscheidend beteiligt gewesen war. 1965 begann Bernhart, bereits 75jährig, mit der Niederschrift seiner »Erinnerungen«. Die Arbeit daran konnte er bis wenige Tage vor seinem Tod am 21. Februar 1969 fortführen. Als nächster Abschnitt hätte die Schilderung der Irrungen und Wirrungen um seinen kirchlichen Ehe-Prozeß angestanden. Der Tod nahm ihm aber die Feder aus der Hand.

Die »Erinnerungen« gehen von 1881, dem Geburtsjahr Bernharts, bis zum Jahre 1920. Die folgenden zehn Jahre, also bis 1930, werden nur noch sporadisch und in Exkursen beschrieben. Das Manuskript liegt heute im Nachlaß Bernharts in der Bayerischen Staatsbibliothek. 1972 gab Max Rössler eine stark gekürzte Fassung heraus, zusammen mit dem »Kaplan«.

Die nun vorliegende Fassung der »Erinnerungen« ist ungekürzt; sie wurde von Franziska Wenger aus dem Original in Maschinschrift übertragen. Ein erster Band (932 Seiten) bietet den Text. Im zweiten Band (S. 942–1603) bietet der Herausgeber Erläuterungen zum Text: Die Übersetzung fremdsprachiger Zitate, biographische Daten, Erläuterung wenig bekannter Begriffe, bibliographische Hinweise. Hier leistete der Herausgeber eine immense Arbeit, für die ihm der Leser dankbar ist. Leider erlaubte es das Format der Edition nicht, die erläuternden Anmerkungen unter den Text zu setzen. Dies erschwert etwas

die Lektüre. (Weshalb wurden bei den zitierten Artikeln aus dem Bischofslexikon von Erwin Gatz die Autoren nicht namentlich genannt?) Der zweite Teil des Bandes (S. 1607–1896) bietet zunächst den Text von 82 Briefen, heute meist im Nachlaß Bernhart. Weitere fünf Stücke betreffen den kirchlichen Prozeß im Jahre 1937, der ja dann zu der damals ganz ungewöhnlichen Laisierung Bernharts führte.

Weitere Dokumente sind eine Osterpredigt (vom Jahre 1904), Erinnerungen an Aloys Fischer, Bernharts Rede auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Augsburg 1910 über die »Bildungsaufgaben der deutschen Katholiken« und anderes mehr.

Die Erinnerungen des hochsensiblen Joseph Bernhart sind auf weite Strecken hin ein Seismograph der Entwicklung des deutschen Katholizismus. Doch werden auch begrenzte Krisenszenarien beschrieben, so zum Beispiel die Spaltung der Würzburger theologischen Fakultät in einen »liberalen« und »konservativen« Flügel, die bei Bernharts theologischer Promotion 1910 deutlich wurde. Diese offen demonstrierte Spannung strapazierte die Nerven des Kandidaten in unverantwortbarer Weise. Ein anderes Beispiel ist das »Gespräch über Bischof Paul Wilhelm von Keppler« (S. 671–674). Lesenswert sind auch die Bemerkungen über Franz Xaver Kraus (S. 68–172) und vieles andere mehr. – Das (man darf sagen: monumentale) Werk wird durch ein Personenregister erschlossen.

Rudolf Reinhardt

BERTHOLD MICHAEL: Schule und Erziehung im Griff des totalitären Staates. Die Göttinger Schulen in der nationalsozialistischen Zeit von 1933–1945 (Studien zur Geschichte der Stadt Göttingen, Bd. 19). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 214 Seiten (mit Anhang). Kart. DM 30,–.

Die Arbeit behandelt zunächst die »Staatliche Zentralisierung und politische Funktionalisierung«, d. h. die Zentralisierung der Verwaltung, die Gleichschaltung von Lehrern und Schülern, die nazistische Indoktrination und die radikale Bekämpfung aller Andersdenkenden, besonders des »Artfremden«. Dann werden die »Eingriffe in das Schulsystem – Nivellierung der Schulformen und Schulbildung« (bezüglich Grundschule, Volksschule, Hilfsschule und Gymnasium, vgl. die neuen Haupt- und Oberschulen) dargestellt, schließlich »Die Schulen unter den Drohungen und Belastungen des Krieges«.

Weil die Göttinger Verhältnisse konsequent im Zusammenhang der reichsrechtlichen Vorgaben (näherhin auch des Landes Preußen und des Regierungsbezirks Hildesheim) gesehen werden, hat man eine umfassende Darstellung der nationalsozialistischen Schul- und Erziehungspolitik im Geflecht der verschiedenen (oft sich widersprechenden) Instanzen und bürokratischen Regelungen, wie sie sich in einer Stadt spiegeln. Dabei wird ein fast riesiges Material (auch ein Symptom nazistischer Bürokratisierung!) verarbeitet, einschließlich natürlich dem des Stadtarchivs Göttingen. So erfährt man auch das Wesentliche z. B. über die Politik bezüglich der Bekenntnisschule (besonders S. 44 ff., 56–60), der kirchlichen Jugendarbeit (besonders S. 46 ff.) und des Religionsunterrichts (besonders S. 51 ff. und 145). Ein instruktiver Anhang (vor allem zum Schulaufbau, den Stundentafeln, den Schulbüchern) beschließt das Ganze. Aufgrund der Quellenlage dominieren amtliche Erlasse und ähnliches. Aussagen darüber, ob und wie sie über organisatorisch-nachprüfbare Befunde hinaus auch (besonders ideologische!) Wirklichkeit wurden, sind eher selten und ziemlich allgemein gehalten (etwa S. 31, 112 f.). Leider fehlt ein Register, so daß die reichen Informationen (neben schon Genanntem z. B. auch über Hitlerjugend, Luftwaffenhelfer, Mädchenbildung) schwer zugänglich sind. – Ein wertvolles Buch!

† Eugen Paul

BRUNO SCHWALBACH: Erzbischof Conrad Gröber und die deutsche Katastrophe. Sein Ringen um eine menschliche Neuordnung. Karlsruhe: Badenia 1995. 344 S., 14 Abb. Kart. DM 48,–.

Die Veröffentlichung versteht sich als Fortsetzung und Ergänzung der Studie von Bruno Schwalbach »Erzbischof Conrad Gröber und die nationalsozialistische Diktatur« (Karlsruhe 1986). Ein weiter Bogen spannt sich bei diesem bis heute umstrittenen Oberhirten von 1933 bis 1948. Der Schriftsteller im Exil Waldemar Gurian zitiert in »Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich« Conrad Gröber: »Es sei auch kein Geheimnis, wenn er feststelle, daß sich der Erzbischof restlos hinter die Reichsregierung und das neue Reich stelle, und zwar darum, weil er wisse, was der Kanzler erstrebe: ein auf christlicher Basis aufgebautes Deutsches Reich, getragen von ethischer und sittlicher Kraft« (Luzern 1936, S. 98). Die »Entwicklung« dieses Bischofs in den Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus war so intensiv, daß punktuelle Darstellungen und Deutungen ein falsches Bild ergeben. Ein »anderer« Gröber

zeigt sich beispielsweise bei der Blutfreitagspredigt 1937 in Weingarten, die zur Begründung des Verbots der Prozession von 1938 erhalten mußte (Paul Kopf, in: FDA 1990, S. 409–425). In den Auseinandersetzungen um Rottenburgs Bischof Joannes Baptista Sproll von 1938 bis 1945 war Gröber ein hartnäckiger Verfechter kirchlicher Interessen und Verteidiger des Rottenburger Suffragans.

Im vorliegenden Band wird primär der für das Volk mit letzter Kraft sich einsetzende Bischof der Nachkriegszeit dargestellt, wobei in einem umfangreichen Anhang Dokumente veröffentlicht werden, die auch die Zeit vor 1945 betreffen.

Bernhard Welte (1906–1982), wie Gröber aus Meßkirch stammend, als Sekretär von 1934 bis 1948 ein besonderer Kenner des Erzbischofs, kommt in zwei Beiträgen, die bereits 1956 und 1978 an anderer Stelle veröffentlicht wurden, zu Wort.

Otto B. Rögele zeichnet in einem biographischen Umriss (S. 333–340) Conrad Gröber als »ohne Zweifel Bedeutendsten in der Reihe der Freiburger Erzbischöfe« (S. 340).

Die Hirtenbriefe von 1946 bis 1948, im Hauptteil kommentiert, im Anhang dokumentiert, (S. 185–314) zeigen den furchtlosen Bischof, der nach dem Zusammenbruch des deutschen Reiches vom ersten Tag an sich für die Menschen bei der Besatzungsmacht einsetzte. Kraft seiner Autorität wurde er zum Fürsprecher in den Entnazifizierungsverfahren, zum Anwalt der Vertriebenen, zum Mahner bei der Militärregierung. Der Verfasser versucht in den darstellenden Abschnitten (S. 8–105) eine Situationsanalyse unter Zuziehung zeitgenössischer Veröffentlichungen (u. a. Bericht von Pater Ivo Zeiger über seine Erkundungsfahrt in Deutschland im September 1945). Die geistesgeschichtliche Auseinandersetzung jener Jahre zeigt vor allem die Kontroverse um den »Brief über die Kirche« von Ida Friederike Görres (S. 40–68).

Im Abschnitt »Der Papst und die Diktatur« (S. 93–103) wird die Erwiderung auf Rolf Hochhuts Schauspiel »Der Stellvertreter« durch Walter Bußmann (1914–1993), dem akademischen Lehrer des Verfassers, eingefügt. Auf den vielfältigen Schriftwechsel und die sehr persönlichen Beziehungen zwischen Papst Pius XII. und Conrad Gröber, die auf Gröbers Weg zum Bischof nicht ohne Einfluß blieben und ihn 1946 zum Kardinalskandidaten aufrücken ließen (S. 73), wird ebenfalls verwiesen.

Im Abschnitt »Conrad Gröber und die KZ-Priester« wird ein weiteres kontrovers diskutiertes Thema angesprochen. Der Verfasser ist jedoch der Meinung, »daß er (Gröber) sich gegenüber den KZ-Priestern keines Versäumnisses und keiner Schuld bewußt war« (S. 88).

Im Beitrag Conrad Gröber und Martin Heidegger (S. 81–86) wird noch einmal ein Thema angesprochen, bei dem manche Frage ungeklärt bleibt. Ungedruckte und gedruckte Quellen, Literaturangaben und ein Personenregister beschließen den Band, der durch zahlreiche Bilder illustriert wird. Obwohl die um sachliche Objektivität bemühte Publikation auf vielfältiger Quellenarbeit beruht und viele Zeitzeugen zu Wort kommen, dürfte es auch jetzt noch schwierig sein, Leben und Wirken des oberrheinischen Metropolitens, Erzbischof Conrad Gröber, als Ganzes zu beurteilen. Die Frage, warum Bernhard Welte keine Biographie über Conrad Gröber geschrieben habe (S. 80), bleibt ebenso offen wie die Darstellung mancher Vorgänge um Erzbischof Gröber zwischen 1933 und 1945, unter denen er »seelisch mehr gelitten habe als viele von jenen, die in Dachau mißhandelt wurden und starben« (S. 87). Dieses anvisierte Vorhaben auszuführen, hat der Tod des Erzbischofs am 14. Februar 1948 verhindert.

Paul Kopf

An die Freunde. Vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen (1903–1934).

Nachdruck mit einer Einleitung von CHRISTOPH SCHWÖBEL. Berlin – New York: Walter de Gruyter 1993. XXXIV, 618 S. Geb. DM 380,-.

Der »Freie Protestantismus« (so die Selbstbezeichnung) hat sich länger als ein halbes Jahrhundert um die Zeitschrift »Christliche Welt« geschart. Das 1886 von den Freunden Martin Rade, Wilhelm Bornemann, Friedrich Loofs und Paul Drews gegründete »Evangelisch-Lutherische Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen«, seit 1897: »Christliche Welt. Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für die Gebildeten«, wurde bis 1932 von Rade (gest. 1940), von 1932 bis zu seiner Einstellung 1941 von Hermann Mulert betreut. Die ursprüngliche, noch vom Kulturkampf geprägte Frontstellung der Zeitschrift gegen den Katholizismus löste sich nach wenigen Jahren auf. Soziale Fragen nahmen einen breiteren Raum ein, vor allem aber wurden die Auseinandersetzung des kirchlichen Protestantismus mit den geistigen Strömungen der Gegenwart und die damit unvermeidlich verbundenen innerprotestantischen Parteibildungen dokumentiert. Seit 1892, dem Jahr des »Apostolikumsstreits«, kamen Mitarbeiter

und Förderer der Zeitschrift alljährlich zusammen, und 1903 wurde gar eine »Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt« gegründet. Während die »Christliche Welt«, die in ihren guten Zeiten 5000 und mehr Abonnenten hatte, stets in öffentlichen Bibliotheken zugänglich war und von der Forschung benutzt wurde, ist das von Martin Rade herausgegebene Mitteilungsblatt der »Vereinigung der Freunde«, das von 1903 bis 1934 erschien, bisher kaum beachtet worden. Zwar war seine Existenz immer bekannt (z. B. durch Rades Artikel »Christliche Welt und Freunde der Christlichen Welt«, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, 1909, Sp. 1707). Doch als internes Informationsmittel, das nicht von öffentlichen Bibliotheken bezogen werden konnte, ist es – wie bei derartiger Gebrauchsliteratur üblich – kaum gesammelt worden und daher für die Forschung bisher fast unerreichbar gewesen.

Der Nachdruck eines vollständigen Exemplars der Mitteilungen »An die Freunde« stellt deshalb eine außerordentlich wertvolle Bereicherung der Quellenbasis für die Kenntnis des deutschen Protestantismus im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts dar. Zwar setzt das Korrespondenzblatt die »Christliche Welt« voraus und nimmt oft Bezug auf sie; aber es ergänzt diese Zeitschrift in verschiedener Hinsicht. Aus der Fülle seiner Beiträge hebe ich nur einige Themen exemplarisch hervor.

Zunächst sind die »Vertraulichen Mitteilungen« eine Quelle ersten Ranges für den in einem »Bund der Freunde« (so Rade in Nr. 1, Sp. 1–5) organisierten »Freien Protestantismus«. Regelmäßig finden sich Materialien über die »Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt«, Berichte über ihre Generalversammlungen, die dort vom Vorstand erstatteten Jahresberichte sowie seit 1917 auch die Geschäftsberichte des Generalsekretärs, Listen der Mitglieder, Nachrichten über Tagungen, über das 1898 zur Unterstützung der Christen in Armenien gegründete »notwendige Liebeswerk« und andere Stiftungen, über die Vereinsorgane und neue Projekte, wie das »Andachtsbuch« (Nr. 4, Sp. 25 f. u. ö.). Immer wieder werden Materialien über die Geschichte der »Christlichen Welt« und ihres Freundeskreises geboten, so z. B. Listen der Jahresversammlungen und der dort gehaltenen Vorträge (am ausführlichsten, von 1892 bis 1926, in Nr. 87, Sp. 999–1002). Auch in den andauernden Bemühungen um Selbstvergewisserung und Standortbestimmung des Vereins spielt die eigene Vergangenheit eine zentrale Rolle. So entwickelt Rade 1916 aus einem Rückblick auf die Gründung der »Christlichen Welt« durch Schüler Albrecht Ritschls und auf die späteren Einflüsse der Religionsgeschichtlichen Schule programmatische Gedanken über »Die Doppelnatur unseres Kreises« (Nr. 56, Sp. 634–639). Er charakterisiert den Verein einerseits als »Freunde einer ernsten und freien wissenschaftlichen Theologie«, andererseits als »Gemeinschaft an sich«, die »größte Meinungsverschiedenheit« erträgt und vor allem durch »eine bewußte, frohe Frömmigkeit« getragen wird (Sp. 637 f.).

Wie hier, so nehmen in vielen anderen Heften der »Mitteilungen« grundsätzliche Erwägungen und programmatische Erklärungen über Kirche und Theologie breiten Raum ein. Obwohl Rade schon im zweiten Heft »das Verlangen nach einem Programm« des Vereins zurückgewiesen hatte (Sp. 9), beschäftigte ihn und andere Autoren fortwährend die Stellung des »Freien Protestantismus« gegenüber den Gruppierungen zur Rechten und zur Linken. Überraschend wirkt die entschiedene Abgrenzung gegen »die liberalen Potenzen«: »Die Gefahren eines Bündnisses mit ihnen sind, wie die Dinge liegen, für uns riesengroß. Denn wir wollen doch nicht bloß Freiheit vom Zwang! Wir wollen doch stets zugleich Frömmigkeit, Kirchlichkeit!« (Martin Schian, H. 2, Sp. 13). Und Rade erklärt nach einem Rückblick auf die »Waffenbrüderschaft« mit dem Liberalismus: »Ich stehe persönlich, prinzipiell, aufs Gewissen gefragt, zu keinem Liberalismus, mag man ihn noch so sehr als Weltanschauung aufputzen. (Im Grunde bleibt er mir eine relative, eine reziproke Größe, die ohne Konservativismus nichts ist.) Ich hafte mit allen Fasern am Gemeinchristentum.« (Liberalismus und Gemeinchristentum, Nr. 44, Sp. 477–480, hier: Sp. 477. 479) Wer über den heute so oft beschworenen oder perhorreszierten »liberalen« Protestantismus im Wilhelminischen Reich und in der Weimarer Republik reden möchte, kann sich durch das Studium der »Mitteilungen« ein differenzierteres Bild verschaffen, als es die gängigen Klischees bieten.

Ein wichtiges Thema der »Mitteilungen« bilden die Lehrzuchtverfahren gegen protestantische Geistliche, die in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg in Deutschland die Gemüter bewegten: die »Fälle« Fischer (Nr. 10, Sp. 84–86; Nr. 12, Sp. 102–105), Römer (Nr. 15, Sp. 131 f.), César (Nr. 17, Sp. 141–144), Jatho und Traub (Nr. 35, Sp. 383 f.; Nr. 37, Sp. 406–418 u. ö.) und andere. Obwohl der »Freie Protestantismus« besonderen Wert auf Lehrfreiheit legte, finden sich im Kreise der »Freunde« doch von Anfang an intensive Bemühungen um eine lehrmäßige Formulierung des eigenen Standpunkts. Gleich Nr. 2 (Sp. 11–13) bietet zehn »Eintrachtsformeln«: knappe, bekenntnismäßige Beschreibungen des eigenen Glaubens und Wollens, die gelegentlich auch mit einer Kampfansage verbunden sein können (Sp. 12: gegen Materialismus, Dogmatismus, Pietismus und Klerikalismus) und durch einen programmatischen

Aufsatz Hans von Sodens über »Unsere Eigenart und die daraus sich ergebenden Richtlinien für unsere Bestrebungen in der Öffentlichkeit« (Nr. 3, Sp. 18–22) sowie durch weitere Grundsatzserklärungen fortgeführt werden (Nr. 4, Sp. 29–31). Unter den zahlreichen Artikeln und Briefen, die zeigen, wie intensiv und offen dieser Verein frei und zugleich durch und durch kirchlich gesinnter Protestanten um eine eigene theologische Position rang, sollen hier nur der Vortrag des Amtsrichters Constantin von Zastrow aus Guben (1908) über »Die Theologie der Christlichen Welt in Laienbeurteilung« (Nr. 27, Sp. 257–270) und die Reaktionen in Leserbriefen (Nr. 28, Sp. 281–287; Nr. 29, Sp. 296–299; Nr. 30, Sp. 314–317) erwähnt werden.

Daß es sich bei der Bewegung keineswegs um eine Randerscheinung im deutschen Protestantismus handelte, zeigen die Namen der Universitätstheologen, die in den Mitgliederverzeichnissen aufgeführt sind und neben dem Hauptautor Rade sowie vielen heute Unbekannten auch in den »Mitteilungen« zu Wort kommen – sei es in kleinen Beiträgen oder Briefen, wie Hans von Soden, Adolf Harnack, Rudolf Otto oder Karl Holl, sei es in Berichten über Vorträge und die anschließenden Diskussionen. Nach dem Ersten Weltkrieg sind diese Berichte besonders zahlreich und gehaltvoll. Vor allem bieten sie aufschlußreiche Zeugnisse über die Auseinandersetzung des »Freien Protestantismus« mit der Dialektischen Theologie, die – was heute weithin in Vergessenheit geraten ist – aus dem Kreise der »Freunde der Christlichen Welt« hervorgegangen ist. So finden sich Berichte über wichtige Vorträge und die anschließenden Diskussionen: etwa Karl Barth über »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« auf der Elgersburg 1922 (Nr. 75, Sp. 818) oder über »Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann« in Halberstadt 1925 (Nr. 80, Sp. 889–895), Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten mit Vorträgen auf der Wartburg 1920 (Nr. 69, Sp. 755–758) und in Eisenach 1929 (Nr. 94, Sp. 1078–1099), Eduard Thurneysen in Basel 1928 über »Offenbarung in Religionsgeschichte und Bibel« (Nr. 91, S. 1051–1055); daneben Georg Wobbermins Meißener Votum »Der Kampf um die Dialektische Theologie« von 1927 (Nr. 88, Sp. 1010–1015) und andere. Man wird in Zukunft die Anfänge der Dialektischen Theologie nicht mehr darstellen können, ohne das reiche Material über ihre frühe Rezeption zu berücksichtigen, das hier gesammelt ist.

Neben solchen gewichtigen Beiträgen enthalten die »Mitteilungen« zahllose längere und kürzere, ja kürzeste Texte, die Einblick in große und kleine Anliegen und Probleme des deutschen Protestantismus zwischen der Jahrhundertwende und der Machtergreifung des Nationalsozialismus bieten. Mit Mitteilungen über die Entlassung des 77jährigen, längst emeritierten Rade aus dem Staatsdienst in Nr. 111 vom 10. Januar 1934 endet dieser Einblick in eine längst versunkene Welt, deren Fragen den Protestantismus zum Teil noch immer bewegen.

So verdienstvoll der vollständige Nachdruck der »Mitteilungen« ist, so wenig kann die gebotene editorische Leistung befriedigen. Sie besteht lediglich in der Beigabe von Seitenzahlen zur ursprünglichen Spaltenzählung und einer Einleitung des Systematikers Christoph Schwöbel von 30 Seiten, die ein wohlüberundetes, aber auch einseitiges Bild der »Freunde der Christlichen Welt« zeichnet, die »Mitteilungen« als kirchen- und theologiegeschichtliche Quelle würdigt, jedoch selbst die einfachsten editorischen Angaben vermissen läßt. Noch empfindlicher macht sich das Fehlen von Registern bemerkbar. Wenn ein Index aller erwähnten Personen und der wichtigsten Sachen zu aufwendig gewesen wäre, so hätte man doch ein Inhaltsverzeichnis erwarten können, das den Zugriff auf die vielen und ganz unterschiedlichen Beiträge erleichtert hätte. Jetzt muß sich jeder Leser sein Register selbst anfertigen. Dieser Mangel sollte freilich nicht von der Benutzung der für die Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts so aufschlußreichen, ja unentbehrlichen Quelle abhalten.

Ulrich Köpf

GABRIEL ADRIÁNYI: Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1992. IV, 208 S., 10 Karten. Geb.

Anmerkung der Redaktion: Dieser Band wurde bereits im letzten Jahrbuch (S. 348–350) durch Roman M. Zawadzki besprochen. Da dort aber hauptsächlich die Behandlung der polnischen Kirchengeschichte im Vordergrund stand, sind die folgenden Ausführungen als Ergänzungen zu verstehen, die sich auf Fragen der baltischen Kirchengeschichte konzentrieren.

Auf den ersten Blick fällt auf, daß schwerpunktmäßig nur statistische, politische wie auch strukturelle Angaben über die neueste Kirchengeschichte des Baltikums vorgestellt werden. Dies führt in Fällen zu Defiziten. Trotz der geringen Seitenzahl, die für die Kirchengeschichte des Baltikums vorgesehen ist,

gibt es nicht wenige Wiederholungen, so etwa S. 34f., wo über die Hierarchien der lettischen katholischen Kirche geschrieben wird, was schon kurz zuvor (S. 34) behandelt wurde.

Die Abschnitte über Estland und Lettland sind zu kurz, um die neueste Geschichte der katholischen Kirche vorzustellen. Die statistischen Angaben sind wenig aussagekräftig, da sie nicht erklärt werden. Es wäre gut, diese Angaben auch in Graphiken und Diagrammen darzustellen. Der letzte Absatz über die Geschichte der katholischen Kirche Lettlands, der über die »nationale Wiedergeburt« berichtet, könnte ein wenig ausführlicher sein.

Der Autor beschränkte sich offensichtlich auf die deutsche oder englische Literatur zum Thema. Die estische, lettische und litauische blieb unberücksichtigt.

Zur generellen historischen Einordnung lassen sich einige Bedenken anmelden: Ich zweifle, ob Litauen, Lettland und Estland historisch und ethnisch als eine Einheit bezeichnet werden können. Dazu gibt es weniger Kriterien, die dafür als dagegen sprechen (S. 31). Ein konföderativer Staatenbund »alle Livlande« existierte niemals. Dies war der Livländische Orden – ein Zweig vom Deutschen Orden (seit 1236). Er zerfiel nicht Ende des 16./Anfang des 17. Jahrhunderts, sondern schloß sich 1558/61 an Litauen an, weil ihm Gefahr von Rußland drohte. Deswegen brach zwischen Litauen und Rußland der sogenannte Livländische Krieg aus, der Litauen zur Union mit Polen (1569) brachte (S. 31).

Litauen und Polen standen nicht erst seit 1388 in Personalunion, sondern schon seit 1386. Damals konnte Riga nicht zu Litauen gehören, weil es Hauptstadt Livlands war. Eine weitere Unstimmigkeit: Litauen kam nicht im Rahmen der Dritten Polnischen Teilung unter russische Herrschaft, sondern im Rahmen der Dritten Teilung der Rzeczpospolita, das heißt der adligen Republik der beiden Völker (polnisch und litauisch). Litauen kam zudem nicht nur unter russische Herrschaft, sondern teilweise auch unter preußische (die linke Seite von Nemunas oder, in deutscher Sprache: die linke Seite des Memelflusses) (S. 31).

Herzog Wilhelm von Urach war zum König nur gewählt und nicht gekrönt. Das bedeutet, daß er kein König war (S. 36). Es gab im Jahre 1920 noch keine UdSSR (S. 36). Sie wurde zwei Jahren später geschaffen.

Die Besetzung des östlichen Teils Litauens (Vilnius oder Wilna und das sogenannte Wilnagebiet, das nur nach dieser Besetzung so genannt war) durch Polen war nicht die Folge der Nichtanerkennung der litauischen Grenzen durch Polen, sondern der Versuch Polens, Litauen zu einer neuen Union zu zwingen. Die Besetzung Vilnius durch polnische Truppen und der Anschluß an Polen wurden von Litauen niemals anerkannt. Das Memelgebiet war nicht Polen zugesprochen. Litauen besaß 1923 nicht das deutsche Memelgebiet, ethnisch überwiegend litauisch, sondern dies war durch die Entente-Mächte 1918 besetzt worden und als Freistaatsgebiet geplant. 1938 schloß Litauen diplomatische Beziehungen mit Polen, verzichtete aber nicht auf Vilnius. Und schließlich muß man bemerken, daß Vilnius die Hauptstadt Litauens nicht erst im Jahre 1939, sondern schon 1323, oder sogar noch vor 1236 war (S. 36).

Einige Bemerkungen zur Behandlung der neueren Kirchengeschichte:

Es müßte gesagt werden, daß seit dem Beginn der Wiedergeburt der litauischen Nation (zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts) katholische Priester am Wiederaufbau des Staates großen Anteil nahmen, wie auch, daß ein großer Teil der litauischen Intellektuellen und Intelligenz durch den katholischen Klerus seine Ausbildung erfuhr, dessen Einfluß auf das Volk natürlich sehr groß war. Trotz des autoritären Regimes seit 1926 war die litauische Gesellschaft weiterhin klerikal geprägt. Von Areligiösen gab es keinen großen Einfluß. Es handelte sich um den Streit unter Gläubigen um den Einfluß der Kirche auf die verschiedenen Ebenen der Gesellschaft. Die Areligiösen spielten hierbei eine geringe Rolle (S. 37).

Vor dem letzten Krieg bestand in Kaunas nicht die Katholisch-Theologische (S. 37), sondern die Theologisch-Philosophische Fakultät.

Der Autor erwähnt mit keinem Wort, daß während der letzten russischen Okkupation trotz des grausamen Regimes in Litauen auch geheime Priesterausbildung und Priesterweihen stattfanden, sogar bevor das geheime Priesterseminar im Jahre 1972 gegründet wurde. Es wird ebenso wenig gesagt, daß auch Weihen von Ordensleuten stattfanden, daß wenigstens der Jesuitenorden tätig war und wenigstens ein Frauenkloster geheim funktionierte (in Vilnius).

Es wird nicht davon gesprochen, daß Litauen im Unterschied zu Lettland und Estland Unterstützung vor allem von katholischen Intellektuellen aus der litauischen Diaspora bekam (illegal gebrachte Bücher, Zeitschriften, wie auch die Rundfunksendungen).

Im Jahr 1987 fand übrigens nicht die Achthundert-, sondern die Sechshundertjahrfeier statt, weil Litauen erst im Jahre 1387 christianisiert wurde (S. 39).

Bevor die Hierarchie der Kirche den Schritt in die Öffentlichkeit im Jahr 1988 machte, nahmen die Gläubigen aktiver an den Gottesdiensten wie auch an anderen verschiedenen kirchlichen Veranstaltungen teil. Unter anderem ist zu erwähnen, daß schon während der zahlreichen Kundgebungen neben nationalen auch kirchliche Lieder öffentlich gesungen wurden, was auf die nichtpraktizierenden Gläubigen großen Eindruck machte und dazu führte, daß immer mehr und öfter die Gläubigen an den Gottesdiensten teilnahmen. Seit dem Beginn der »neuen Wiedergeburt« nahmen die Priester an verschiedenen Veranstaltungen (Meeting, Prozessionen, Diskussionen und so weiter) teil.

Unter verschiedenen Maßnahmen der Kirche und der Handlungen der Gläubigen nach dem Jahre 1988 ist die Rückführung des Leichnams des heiligen Kasimirus zum Dom in Vilnius, wie auch die Kreuztragung des ehemals wegen seines Glaubens verfolgten P. Cizikas nach Moskau zu erwähnen. Ohne Erwähnung kann auch der Wiederaufbau der religiösen Organisationen, zum Beispiel der jugendlichen »Ateitis«, nicht bleiben. Besonders wichtig war die Wiedereröffnung der Theologisch-Philosophischen Fakultät an der Universität Kaunas.

Kardinal Sladkevicius kündigte im März 1990 nicht die Gründung einer Katholischen Akademie, sondern die Wiederherstellung oder die Rückkehr der Litauischen Katholischen Akademie der Wissenschaft aus der Emigration an (S. 41). Auch kann man hinzufügen, daß schon Anfang Mai 1990 der Papst im Vatikan die Kopie von der Deklaration Litauens über den Wiederaufbau der Unabhängigkeit gesegnet hat.

Die Ausführungen des Autors von dem Versuch der Wiederherstellung der diplomatischen Beziehungen zwischen Litauen und dem Heiligen Stuhl gehen an der Realität vorbei, weil der Heilige Stuhl niemals die Eroberung Litauens durch die Sowjetunion anerkannt hat und in Rom ständig die litauische Botschaft tätig war. Es handelte sich wahrscheinlich nur um die Ernennung des Gesandten durch den Heiligen Stuhl und um dessen Ankunft in Vilnius (S. 41).

Die zahlreichen sachlichen Fehler in dem kurzen Abschnitt über die baltische Kirchengeschichte lassen den Leser den Band doch eher enttäuscht aus der Hand legen.

Arturas Gricevičius

KARL H. NEUFELD: Die Brüder Rahner. Eine Biographie. Freiburg u. a.: Herder 1994. 415 S. Geb. DM 78,-.

Neben der Flut kurzlebiger, jubiläumsorientierter Rahnerliteratur präsentiert sich hiermit nun ein Werk, das Anspruch darauf macht, auch in Jahren noch gelesen und für die Beurteilung seines »Gegenstandes« herangezogen zu werden: Ein Ordensbruder und mehrjähriger Mitarbeiter Karl Rahners, der heutige Innsbrucker Fundamentaltheologe und Leiter des dortigen Karl-Rahner-Archivs, Karl H. Neufeld, hat sich der Aufgabe unterzogen, eine umfassende Biographie zu erstellen, und dies nicht nur in Hinblick auf Karl Rahner allein – auch wenn die entsprechenden Passagen weitaus den größten Teil des Buches ausmachen –, sondern unter gleichzeitiger Einbeziehung von dessen Bruder Hugo, des bedeutenden Patrologen, Kirchen- und Ordensgeschichtlers. Die Darstellung kann sich dabei neben dem allgemein zugänglichen Material auf unveröffentlichte, im Rahner-Archiv aufbewahrte Quellen, auf manche »mündliche Tradition« sowie auf persönliche Erinnerungen des Verfassers stützen. Sie setzt an der Stelle ein, an der sich die beiden wissenschaftlichen Karrieren am selben Ort auf dem Höhepunkt ihrer Ausstrahlung und Leistungsfähigkeit befanden: in den fünfziger Jahren in Innsbruck. Von dem so erreichten Blickpunkt aus wird dann der gesamte Weg, will heißen: die beiden Lebenswege, ausführlich geschildert, beginnend mit eingehenden Blicken in die Familiengeschichte und endend mit Karl Rahners Tod 1984.

Eine Beurteilung dieser ersten und vermutlich bis auf weiteres wohl auch einzigen umfassenden Darstellung des Lebenswerkes der Brüder Rahner wird zunächst dankbar anerkennen, daß hier die zahlreichen, aber doch recht verstreut liegenden Materialien klar gegliedert und gut lesbar für den interessierten Leser zusammengefaßt, in wichtigen Teilen zitiert und in vertretbarer Auswahl präsentiert werden. Natürlich muß selbst bei einem so ausgewiesenen Verfasser mit manchen inhaltlichen Defiziten gerechnet werden; H. Vorgrimler hat in seinem Beitrag »Rahner-Literatur rund um das Gedenkjahr 1994« (Theologische Revue 91 [1995], 113–122) bereits auf die wichtigsten hingewiesen; aus Tübinger Perspektive kann noch ergänzt werden, daß – soweit ich sehe – einer der letzten großen »Auftritte« K. Rahners, die Tübinger Rede zur Verleihung des Leopold-Lucas-Preises 1982, nur unter ihrer »weiteren Verwendung« als Vortrag am Pariser Centre Sèvres erwähnt ist, wobei der Leser nicht erfährt, daß und wo der beiden zugrunde liegende Text zugänglich ist. Überhaupt leidet die bibliographische Dokumentierung unter nicht einsichtigen Auswahlkriterien: Die Ankündigung: »Bibliographische Angaben in den Fuß-

noten verstehen sich als Kurztitel, die auf das detaillierte Literaturverzeichnis am Ende des Bandes verweisen« (S. 15, Anm. 1), wird dort (vgl. S. 407–415) nicht einmal ansatzweise eingelöst; unter der Überschrift »Schriften Karl Rahners« sind dort z. B. weder die »Schriften zur Theologie« noch der »Grundkurs des Glaubens« zu finden. Eine Reihe von kleineren Ungenauigkeiten hier sowie manche Druckfehler im Text der Einleitung (S. 9–19) lassen vermuten, daß die Endredaktion jubiläumsbedingt in etwas zu großer Eile vor sich gegangen ist, Probleme, die im Zuge der nächsten Auflage ebenso behoben werden könnten wie das Fehlen eines Orts- und Namensregisters.

Schwieriger wird das Urteil hinsichtlich der Fruchtbarkeit des doppelbiographischen Ansatzes als solchen: Da sich aus den beiden Charakteren und Lebensläufen weder die Möglichkeit einer – an antiken Vorbildern orientierten – Spiegelung der einen Biographie in der anderen ergibt, noch beide Lebenswege – wegen der Disparität der meisten Wirkungsstätten – wirklich gemeinsam verfolgt werden können, ergibt sich doch weitgehend das Bild eines unverbundenen Nebeneinander; weder wird hier die Bedeutung Hugo Rahners gegenüber dem später erst berühmteren Bruder Karl in ein neues Verhältnis gesetzt, noch kann der Eindruck einer gewissen Fremdheit zwischen beiden Brüdern überwunden werden.

Zu den Karl Rahner gewidmeten rund zwei Dritteln des Textes ist generell zu sagen, daß sie von dem nirgends verschwiegenen Interesse des Verfassers geleitet sind, seinen Lehrer als Jesuiten und Theologen, nicht dagegen als an Heidegger geschulten Philosophen erscheinen zu lassen; eine solche Perspektive ist natürlich legitim; allerdings sollte wohl etwas deutlicher werden, daß man zu ihrer durchgängigen Einhaltung genötigt ist, einige Selbstzeugnisse K. Rahners für bare Münze, andere dagegen nur *cum grano salis* zu nehmen. Was nun einzelne, entscheidende Wegkreuzungen in dessen Biographie betrifft – so etwa die nicht zueinde gebrachte philosophische Promotion, das Schicksal des mariologischen Entwurfes, der Wechsel von Innsbruck nach München sowie derjenige von dort nach Münster –, so hat Neufeld das Quellenmaterial nochmals sorgfältig gesichtet und ausgebreitet: Neue Erkenntnisse, die mehr Licht in das in all diesen Fällen herrschende Dunkel bringen, ergeben sich daraus jedoch nicht. Daß im Hinblick auf Luise Rinsers reißerische Publikation ihrer Briefe an K. Rahner nun nicht zu einer apologetischen Gegenkampagne ausgeholt wird, wird der an Information und nicht an Enthüllungen interessierte Leser begrüßen; daß die über Jahre hinweg mit Rahner verbundene Schriftstellerin allerdings mit keinem Wort erwähnt wird, berührt dagegen etwas eigentümlich.

Eine sprachliche Anmerkung am Rande: Dem Leser, der nicht im terminologischen Binnenraum der Gesellschaft Jesu lebt, dürfte die ständig wiederkehrende Rede von pastoralen, wissenschaftlichen und ordensinternen »Einsätzen« als allzu martialisch erscheinen.

All diese teils vermeidbaren, größtenteils wohl aber unumgänglichen Grenzen dieser Doppelbiographie mindern den eingangs genannten Wert dieses Buches jedoch nicht.

Leonhard Hell

8. Klöster – Orden

META NIEDERKORN-BRUCK: Die Melker Reform im Spiegel der Visitationen (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsbd. 30). München–Wien: R. Oldenbourg 1994. 262 S. Kart. DM 88,–.

Auch die benediktinischen Reformgruppen des 15. Jahrhunderts hatten das Ziel, das klösterliche Leben in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen. Der Weg dazu war unterschiedlich. Während der Verband um Bursfeld auf eine intakte Organisation mit regelmäßigen Generalkapiteln setzte, strebte die Gruppe um Melk den inneren Zusammenhalt vor allem durch gemeinsame Gewohnheiten (*consuetudines*) an. Mittel, um diese Gewohnheiten durchzusetzen, waren zum einen die Entsendung von Mönchen bzw. Nonnen in die zu reformierenden Klöster, zum anderen Visitationen durch Äbte bereits regulierter Klöster. Das letztgenannte Reforminstrument, seine Ziele und Erfolge zu untersuchen, machte sich die Autorin zur Aufgabe. Die Arbeit ist zweigeteilt. Wird im ersten Teil die »Reform« in ihren Inhalten, den einschlägigen Texten, Trägern und Schwerpunkten systematisch analysiert (S. 1–177), so bietet der zweite Teil eine detaillierte Liste aller von der Melker Reform irgendwie erfaßten Männer- und Frauenklöster (S. 178–213). Für unseren Raum ist vor allem auf eine »ostschwäbische« Gruppe mit Neresheim, Oberelchingen, Wiblingen, Blaubeuren, Donauwörth sowie St. Ulrich und Afra in Augsburg hinzuweisen. In einem Anhang (S. 214–229) sind aus Melker Handschriften Grundtexte der Reform durch

Visitation, nämlich ein »Modus procedendi in reformatione monasteriorum« und zwei Interrogatorien publiziert.

Seite 85–87 schildert die Autorin die Vorschriften für die Wahl der Äbte. Drei Formen werden vorgestellt, nämlich zunächst die Inspirations- und die reine Kompromißwahl. Bei der Skutinalwahl erscheint ein Modus, der später als »Mischform« begegnet, d. h. Elemente des reinen Skutiniums und der Kompromißwahl in sich vereinigt. Während sich beim reinen Skutinium die pars maior (man könnte sagen: mechanisch) durch das Auszählen der (mündlich oder schriftlich) abgegebenen Stimmen feststellen läßt, nehmen bei der Mischform die Kompromissäre zunächst die Meinungen und Wünsche der Wähler zur Kenntnis, schreiten dann aber nach Abwägen aller Gesichtspunkte zur eigentlichen Wahl. Deshalb sprechen spätere Kanonisten in der Regel von vier Möglichkeiten.

Übrigens kann die Liste der von der Melker Reform tangierten Klöster um zwei weitere Namen ergänzt werden, nämlich um das Frauenkloster in Neuburg/Donau (Visitation 1474) und St. Agnes in Schaffhausen. Der Rezeß der Neuburger Visitation wurde vom Rezensenten 1960 publiziert (Zur Geschichte des Benediktinerinnenklosters Neuburg in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts; der Visitationsrezeß vom Jahre 1474, in: Neuburger Kollektaneenblatt 113, 1960, S. 38–49). Die Neuburger Visitation erfolgte, veranlaßt von Herzog Ludwig von Bayern, durch die Äbte von Elchingen und Donauwörth. Übrigens erfahren die Nachrichten bei Niederkorn-Bruck (S. 192) über das Frauenkloster Hohenwart (Visitation 1486) eine gewisse Bestätigung und Ergänzung. 1484 und 1490 wurden nämlich Nonnen aus Neuburg als Äbtissinnen dorthin postuliert. Deutlich wird auch in den Neuburger Quellen, daß die Reform Hohenwarts durch die weltliche Obrigkeit, nämlich Herzog Albrecht von Bayern, veranlaßt worden ist. Die (nicht genau datierbare) Visitation in Schaffhausen erfolgte durch Ulrich Kundig, Abt in Blaubeuren von 1456 bis 1475 (Rudolf Reinhardt, Eine weitere spätmittelalterliche Ordnung für das Benediktinerinnenkloster St. Agnes in Schaffhausen, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 59, 1965, S. 13–19).

Diese Ergänzungen führen zu einer weiteren Frage: Einschneidende Reformen waren selten ein Wunsch der Konvente selbst. Fast immer stand der Wille einer Obrigkeit dahinter. Der Leser würde gerne erfahren, welche Autoritäten dies in der Regel waren: Päpste, Allgemeine Konzilien (vor allem Basel), Synoden, Kaiser und Könige, Landesherren, Bischöfe, Ordensobere. Vielleicht findet die Autorin eine Gelegenheit, um diese Frage für den Melker Reformkreis systematisch (soweit dies möglich ist) zu beantworten.

Rudolf Reinhardt

REINHARD SCHNEIDER: Vom Klosterhaushalt zum Stadt- und Staatshaushalt. Der zisterziensische Beitrag (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 38). Stuttgart: Anton Hiersemann 1994. 201 S., 12 Abb. Geb. DM 180,-.

Mit den mittelalterlichen Formen der Wirtschaftsverwaltung beschäftigt sich der vorliegende Band, einer Problematik, die wegen der dürftigen einschlägigen Überlieferung in Deutschland bislang nur ausschnittsweise bearbeitet wurde. Schneider bietet zunächst einen Überblick über das öffentliche Finanzwesen im Mittelalter, beschreibt dann in Anlehnung an den aktuellen Forschungsstand die fortschrittliche Finanzorganisation in England, Flandern, der Normandie und Frankreich im hohen Mittelalter sowie das gut überlieferte fiskalische Abrechnungssystem in Katalonien und stellt dem die rückständige Finanzverwaltung im römisch-deutschen Reich gegenüber. Einige instruktive Beispiele territorialstaatlicher und städtischer Haushaltsführung zeigen jedoch auf, daß es auch hier spätmittelalterliche Vorformen der vorausschauenden Haushaltsplanung bzw. des neuzeitlichen Budgetrechts gab: Über die geläufigen Entwicklungslinien von den ab dem 13. Jahrhundert überlieferten Kaufmannsrechnungen zu den städtischen Rechnungen und von diesen zu den Staatsrechnungen der Territorialstaaten des ausgehenden Mittelalters hinaus werden ausgewählte weltliche und geistliche Herrschaftsbereiche als mögliche Vorbilder der sich entwickelnden staatlichen Finanzverwaltung kurz vorgestellt.

Ausgehend von einem Bericht des Zisterzienserpriors Caesarius von Heisterbach aus dem frühen 13. Jahrhundert, der auf die zeitgenössischen Spezialkenntnisse des Zisterzienserordens in der Haushaltsführung verweist, konzentriert sich die weitere Untersuchung dann auf den zisterziensischen Beitrag. Die besondere Qualifikation der Zisterzienser wird in der Tat nachdrücklich belegt in den Statuten des Generalkapitels, die eine Ausleihe von Mönchen und Konversen bereits ab 1157 nachweisen. Nicht eindeutig geklärt erscheinen hier allerdings die Funktionsbereiche, in denen die Zisterzienser eingesetzt wurden. Ausführlich dokumentiert Schneider die bis ins Jahr 1298 reichende Belegreihe (S. 28–55), die 69

Zisterzen – teilweise auch mehrfach – nennt, von wo aus Ordensmitglieder an Dritte entliehen wurden. Mindestens 63 Mönche und 70 Konversen waren hiervon konkret betroffen, doch ist wohl mit einer erheblichen, statistisch nicht faßbaren Dunkelziffer zu rechnen. Ausdrücklich mit Namen werden nämlich nur zwei Mönche und sechs Konversen bezeugt, wovon drei anschließend eingehender vorgestellt werden: die Konversen Werner von Wetingen, Wilhelm von Baudeloo und Wilhelm von Saeftingen. Für diese Personen erlaubt die Überlieferung ausnahmsweise biographische Einzelheiten darzustellen und somit ihre erwartete Bedeutung als Wirtschafts- und Verwaltungsfachleute weitgehend abzusichern.

Die Belege aus den Generalkapitelsstatuten werden zudem ergänzt durch etliche weitere Nachrichten aus dem 13. Jahrhundert, die den Einsatz der Zisterzienser als Spezialisten für Landesausbau und Kultivierung, in Bau- und Finanzverwaltung, aber auch in der Kriegs- und Belagerungstechnik beschreiben. Besonders eindrucksvoll dokumentieren die Kammereirechnungen von Siena, die in einer ab 1226 fast lückenlos überlieferten Serie von Ein- und Ausgangsbüchern aus Sienas »zentraler Finanzbehörde« (S. 81) erhalten sind, die Tätigkeit von Zisterziensern aus der benachbarten Abtei San Galgano: Das Amt des Stadtkämmerers (»camerarius« oder »camarlingo«), der für die kommunalen Einnahmen und Ausgaben rechnerisch verantwortlich war, wurde von 1257 bis 1375 für 92 (halbjährige) Amtsperioden durch die Mönche von San Galgano besetzt! Bemerkenswerterweise zeigen die bemalten Deckel der jeweiligen Rechnungsbücher, die berühmten »Tavolette della Biccherna«, die verschiedenen Zisterziensermönche bei ihrer Tätigkeit als Stadtkämmerer – eine gerade in diesem Zusammenhang einzigartige Quelle, die hier erfreulicherweise nochmals tabellarisch aufgeschlüsselt wird und auch weitgehend in den Abbildungsteil des vorliegenden Buches eingegangen ist (Abb. 1–9). Da der Einsatz der Zisterzienser auch im Baubetrieb von Siena und Florenz nachweisbar ist, wird man, wie Schneider zu Recht betont (S. 85), diese exzeptionelle Überlieferung sicher nicht als Nachweis für einen exzeptionellen Einsatzbereich nehmen dürfen, sondern als herausragendes Zeugnis vielfältiger zisterziensischer Leistungen in der (kommunalen) Verwaltung, zumindest südlich der Alpen.

In ihrem nächsten Abschnitt hinterfragt die Untersuchung die Herkunft des Wissens- und Erkenntnis-schatzes der Zisterzienser für das Wirtschaftswesen und verfolgt die Formen seiner Tradierung. Ausgehend von den normativen Vorgaben der Regula Benedicti über die urbariellen Quellen des Frühmittelalters und vor allem die einschlägigen Anordnungen im »Capitulare de villis« Karls des Großen unterstreicht Schneider eine Verwaltungstradition, auf deren Fundament die zisterziensische Wirtschaftsweise aufbauen konnte. Er legt anschließend die Grundzüge dieser neuen Wirtschaftskonzeption prägnant dar, spricht mit den Stichworten »Grangien« und »Laienbrüder« wesentliche Ursachen des Aufblühens des Zisterzienserordens im 12. und frühen 13. Jahrhundert an und beleuchtet differenziert den Funktionsrahmen des Konverseninstituts. Schon anhand der Statuten des Generalkapitels wird deutlich, daß eine Rechnungslegung bereits in dieser Frühzeit auch für die Konversen gefordert war; die Realität zisterziensischen Wirtschaftens wird von den normativen Quellen und den wenigen überlieferten frühen Besitzlisten natürlich nur bedingt widerspiegelt.

Umso aufschlußreicher erscheint die nun ausführlich vorgestellte Wirtschaftsordnung der Zisterze Savigny in der Normandie von 1230, die in 50 Kapiteln beschreibt, »wie ein Gotteshaus geführt werden müsse« (S. 107): Hier werden nicht nur die verschiedenen Funktionsbereiche in der Wirtschaftsführung der Abtei und ihr schriftlicher Niederschlag erläutert, sondern es wird auch eine vorausschauende Haushaltsplanung ersichtlich, die vor allem durch eine detaillierte Berichtspflicht, sorgfältige Inventarisierung und Buchführung sowie ein zentrales Kassenwesen zu gewährleisten ist. Im Zusammenhang mit dieser Wirtschaftsordnung ist ein sog. »Modus comparationis« überliefert, den Schneider als »verbindlich gestaltetes Abrechnungsmodell« (S. 116) wertet. Hinsichtlich der Praktizierung dieser normativen Vorgaben verweist ihre weitgehende Übernahme in die Statuten der Tochterklöster von Savigny auf einen doch beträchtlichen Wirkungsrahmen im gesamten Klosterverband, der vor allem Klöster in Südengland umfaßte. Schneiders Ergebnisse machen darüber hinaus eine (teilweise) Rezeption der Wirtschaftsordnung von Savigny in der fränkischen Zisterze Heilsbronn wahrscheinlich: Offenbar hatten Heilsbronner Mönche ihren Studienaufenthalt in Paris auch dazu genutzt, verwaltungstechnisch relevante Unterlagen für ihr Heimatkloster zu besorgen, wo eine Formularsammlung aus der Mitte des 13. Jahrhunderts in Gebrauch gewesen ist, die sich auf Kloster Savigny bezieht! Zweifellos eine überraschende und vielsagende Feststellung, die hinsichtlich der bekannt vorzüglichen Wirtschaftsverfassung Heilsbrons einen heißen Draht der Wissensvermittlung greifen läßt.

Mit der technischen Umsetzung betriebswirtschaftlicher Normen, besonders in Hinblick auf die Möglichkeiten und Grenzen schriftlicher Verwaltung im hohen und späten Mittelalter, werden anschlie-

ßend die Rahmenbedingungen zisterziensischer Verwaltung nochmals im Überblick angesprochen, die disparate Überlieferung wird ausschnittsweise quellenkritisch vorgestellt, die Möglichkeiten der Wissensvermittlung werden problematisiert. Der letzte Teil der Untersuchung vertieft schließlich die Aspekte zisterziensischer Wirtschaftsführung, die für ihre Attraktivität und ihren Erfolg verantwortlich gemacht werden: die marktbezogene Produktion und ihre Organisation über Grangien und Stadthöfe, die Beteiligung zahlreicher Zisterzen am Fernhandel und die wirtschaftsfördernde Kraft des Konverseninstituts. In diesem Zusammenhang postuliert Schneider das besondere Arbeitsethos der frühen Zisterzienser, »das in Zusammenhang mit hoher Arbeitsleistung und Konsumverzicht zu außergewöhnlichen Wirtschaftserfolgen befähigte« (S. 149). Die nachhaltige zeitgenössische Kritik am Gewinnstreben des Ordens, besonders an seiner Landgier um des bloßen Besitzes willen, bestätigt den Erfolg zisterziensischen Wirtschaftens genauso, wie sie die Frage nach der zisterziensischen Frömmigkeit und Spiritualität und ihrem Verhältnis zu diesem profanen Gewinnstreben aufwirft. Hier ist dann freilich eine Grenze des Untersuchungsrahmens erreicht, die gleichzeitig auf einen zentralen Komplex der Zisterziensenforschung hinweist: die Verbindung der Attraktivität zisterziensischer Spiritualität mit der hier so eindringlich aufgezeigten Attraktivität zisterziensischer Wirtschaftsführung.

Der vorliegenden Untersuchung gelingt es, die im Sinne betriebswirtschaftlicher Grundsätze vorbildliche Wirtschaftsorganisation der Zisterzienser im Mittelalter aufzuzeigen. Besonders wertvoll erscheint die ausführliche Mitteilung und umsichtige Auswertung der Wirtschaftsordnung von Savigny (1230), deren Rezeption zwar nicht endgültig geklärt ist, die aber beispielhaft eine vorausschauende jährliche Haushaltsplanung bei den Zisterziensern dokumentiert und damit auch suggestiv als ein Vorläufermodell städtischer und staatlicher Finanzverwaltung anzusprechen ist. Die massenhafte Ausleihe von Klosterangehörigen an Dritte aufgrund ihrer Spezialkenntnisse in der Wirtschaftsführung zeigt die Verbreitung zisterziensischen Managements bereits an, auch wenn unmittelbare Bezüge kaum nachzuweisen sind. Der Weg führte also auch vom Klosterhaushalt zum Stadt- und Staatshaushalt; Schneiders Buch verdanken wir die umfassende Erarbeitung des bedeutenden zisterziensischen Beitrags zu dieser Entwicklung. Vor allem die hervorragende Quellenkenntnis des Autors, die Einbeziehung der internationalen Forschungsdiskussion und die ausgewogene Darstellungsweise machen die Untersuchung zu einem Standardwerk zisterziensischer Wirtschaftsgeschichte, dem eine weitgehende Rezeption sicher sein dürfte. Bei dem stolzen Preis des Buches hätte man vielleicht eine bessere drucktechnische Qualität des Abbildungsteils erwarten dürfen, und auch die Angaben im Personen- und Ortsregister sind besonders bei letzterem äußerst mager, fehlen doch etwa regionale Aufschlüsselungen fast vollständig. Auch sind einzelne Nachweise nicht enthalten, so etwa für die Klöster Bronnbach, Heilsbronn, Tennenbach, Bebenhausen, Raitenhaslach und Zwettl (alle S. 132). Hier hätte etwas mehr Aufwand und Sorgfalt sicher gut getan, um dem übrigen beeindruckenden Standard der Abhandlung gerecht zu werden.

Peter Rückert

HELVETIA SACRA, Abt. VIII, Bd. 1: Die Kongregationen in der Schweiz, 16.–18. Jahrhundert, redigiert v. PATRICK BRAUN. Basel u. a.: Helbing & Lichtenhahn 1994. 517 S. Geb. DM 190,-.

Etwa 210 Kongregationen haben sich seit dem 16. Jahrhundert in der Schweiz niedergelassen – religiöse Gemeinschaften, die sich von den traditionellen Orden durch ein neues Selbstverständnis unterschieden. Knapp ein Viertel davon, jene, die vor 1874 (Revision der Bundesverfassung der Schweiz) bestanden, sind Gegenstand der VIII. Abteilung der *Helvetia Sacra*. Der erste Band, der nun erschienen ist, behandelt jene Kongregationen, die vom 16. bis 18. Jahrhundert entstanden sind, der zweite wird sich mit den Kongregationen des 19. Jahrhunderts befassen. Der Konzeption der *Helvetia Sacra* entsprechend wird in den einzelnen Beiträgen, verfaßt von 13 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, über Entstehung, innere und äußere Entwicklung, Aufgabenbereich, Spiritualität und gesellschaftliche Bedeutung der einzelnen Gemeinschaften informiert. Für weitergehende Forschungen hilfreich sind die ausgewählten bibliographischen Hinweise und die Auflistung der Archivbestände der einzelnen Niederlassungen. Größtenteils auf ungedrucktem Archivmaterial beruhen auch die Kurzbiographien der (weiblichen und männlichen) Oberen.

Der Begriff »Kongregation«, zunächst eher allgemein und synonym mit »Gesellschaft«, »Bruderschaft«, »Gemeinschaft« gebraucht, setzte sich kirchenrechtlich präzisiert erst im 19. Jahrhundert durch. Seither wurden damit jene seit dem 16. Jahrhundert entstandenen religiösen Gemeinschaften bezeichnet,

deren Mitglieder keine feierlichen, sondern nur einfache Gelübde ablegten und die daher (gemäß dem CIC von 1917) nicht als Orden im strengen Sinn galten. Der CIC von 1983 sieht die Unterscheidung zwischen einfachen und feierlichen Gelübden nicht mehr als wesentlich an und faßt Orden und Kongregationen unter dem Begriff »Ordensinstitute« zusammen. Solch klare Definitionen spielen für die Entstehungszeit der frühneuzeitlichen Kongregationen noch keine Rolle, wohl aber findet sich von Anfang an die Überzeugung, mit der Schaffung der jeweiligen religiösen Gemeinschaft einen neuen Weg zu gehen, einen anderen, als ihn die traditionellen Orden anboten.

Im vorliegenden Band werden insgesamt 18 Kongregationen beschrieben, drei männliche und 15 weibliche. Ausführliche Einleitungen zur Gesamtthematik (*Patrick Braun*) sowie zu den drei großen Gruppen von Kongregationen in der Schweiz, den Ursulinen der italienischen Schweiz (*Daniela Bellettati*), den Ursulinen der Anne de Xaintonge (*Marie-Anne Heimo*) und den religiösen Spitalschwestern in der Schweiz (*Patrick Braun*), erschließen den Kontext und ermöglichen eine übergreifende Einordnung der einzelnen Kongregationen über den Schweizer Raum hinaus. In der allgemeinen Einleitung (»Religiöse Männer- und Frauenkongregationen des 16. bis 18. Jahrhunderts«, S. 19–68) geht Braun auf die ordensgeschichtlichen und -rechtlichen Hintergründe ein. Angebahnt bereits im Mittelalter, verstärkt jedoch im Kontext der Konfessionalisierung seit dem 16. Jahrhundert wandelte sich das Ordensideal: Nicht »vita contemplativa«, sondern »vita activa« wurde zum Charakteristikum: Apostolat, Caritas, Seelsorge, das missionarische und überzeugende Wirken »in der Welt« mit dem Ziel, für religiöse Vertiefung und für die Verbreitung des katholischen Glaubens zu sorgen, standen im Vordergrund (S. 21 f.). Beispielhaft verkörpert wurde dieses Ideal durch Regularkleriker wie Jesuiten, Theatiner, Somasker und Barnabiten. Ihnen in vieler Hinsicht vergleichbar sind die Männerkongregationen, die im 16. und 17. Jahrhundert gegründet wurden: die Oblaten des Hl. Ambrosius, Doktrinarien, Oratorianer, Lazaristen, Sulpizianer, Eudisten, Bartholomiten und Schulbrüder (S. 27–49). Von den Regularklerikern unterschieden sich diese dadurch, daß sie sich wie Laien und Weltgeistliche mehr dem Welt- als dem Ordensstand verbunden fühlten, der Jurisdiktion des Ortsbischofs unterstellt blieben und keine feierlichen Gelübde ablegten. Fast alle Mitglieder der Männerkongregationen waren Priester (eine Ausnahme bilden die Schulbrüder des Jean-Baptiste La Salle); der Schwerpunkt ihrer Tätigkeit lag im Bereich des Schulwesens und der Priesterausbildung (S. 37 f.). Das neue Ideal eines geistlichen Lebens in der Welt begeisterte nicht nur (männliche) Welt- und Ordensgeistliche, sondern ebenso auch Frauen, seine Realisierung war jedoch, nicht zuletzt wegen der kirchenrechtlichen Vorgaben, für Frauen wesentlich problematischer als für Männer (S. 40–58). Die Wurzeln der weiblichen Kongregationen liegen im Semireligiosentum, das Anfang des 16. Jahrhunderts in Italien eine wichtige Rolle bei der religiösen Erneuerung spielte. Die in den semireligiösen (also halbordensmäßigen) »Gesellschaften«, »Bruderschaften« oder »Kongregationen« zusammengeschlossenen Laien entwickelten eine neue weltzugewandte Spiritualität und widmeten sich den »geistlichen Werken der Barmherzigkeit«, der Seelsorge und religiösen Unterweisung. Die zahlreichen Frauengemeinschaften, die in diesem Zusammenhang entstanden – Beispiele sind die Ursulinen, die Filles de la Charité, die Kind-Jesu-Schwestern und die Englischen Fräulein (S. 42–55) –, strebten eine neue geistliche Lebensform in der Welt an, einen »dritten Stand« zwischen Welt- und Ordensleuten, für den es kirchenrechtlich jedoch (noch) keine Anerkennung gab. In ihrem Selbstverständnis und ihrer Verfassung orientierten sie sich vor allem an den Jesuiten und anderen männlichen Regularklerikern. Ihre Aufgabe sahen sie im Bereich der Seelsorge, besonders in der Katechese und in der Vorbereitung von Frauen und Kindern auf den Sakramentenempfang, und in der schulischen Unterweisung. Sie erhoben keinen Anspruch auf priesterliche Funktionen, waren aber von der Gleichwertigkeit von Männern und Frauen in geistlicher und intellektueller Hinsicht überzeugt und leiteten daraus ihr Selbstbewußtsein ab, wie die männlichen Geistlichen apostolisch tätig zu sein (S. 56 f.). Der Realisierung dieser Vorstellungen standen jedoch lange Zeit scheinbar unüberwindliche Hindernisse entgegen. Für Frauenorden war strenge Klausur vorgeschrieben, und diese wiederum war mit dem Ziel der Kongregationen – Seelsorge, Apostolat – nicht zu vereinbaren. Im konkreten kirchlichen Alltag und in vielen Einzelfällen wurde die kirchenrechtliche Norm jedoch von der Realität eingeholt. Besonders durch ihr Engagement im Schulunterricht, zunächst als religiöse Unterweisung, dann auch in »weltlichen« Fächern, und im Bereich der Armen- und Krankenfürsorge – auch diese nicht nur als leibliche, sondern vor allem als geistliche Fürsorge verstanden – machten sich die weiblichen Kongregationen unentbehrlich und gewannen zunehmend an Anerkennung. Einzelne Kanonisten und Ordensgründer wie Franz von Sales und Vinzent von Paul erkannten denn auch bereits Anfang des 17. Jahrhunderts die Bedeutung und Zeitgemäßheit der neuen (weiblichen) Ordensform und waren um eine rechtliche Neuorientierung und Differenzierung bemüht (S. 25 f.).

In der Schweiz bestanden im 17. und 18. Jahrhundert als Männerkongregationen lediglich die Oblaten (S. 69–105), die Schulbrüder (S. 285–323) und, erst 1789 gegründet, die »Société de la Retraite chrétienne« (S. 455–468). Wesentlich zahlreicher waren die Frauenkongregationen: die verschiedenen Arten von Ursulinen (S. 107–272), die Kind-Jesu-Schwestern (S. 273–283) und die Spitalschwestern (S. 325–453). Die Ursulinen in der italienischen Schweiz waren, wie Bellettati aufzeigt (S. 107–115), stark von dem Einfluß des Mailänder Erzbischofs Carl Borromeo geprägt und standen den Oblaten, später auch den Jesuiten nahe. Ebenfalls an den Jesuiten orientiert waren die von Anne de Xaintonge 1606 in Dole (Franche-Comté) gegründeten Ursulinen, die sich in Porrentruy, Fribourg, Luzern und Brig niederließen. Mit großer Detailkenntnis zeichnet Heimo (S. 133–139) Entstehung und Selbstverständnis dieses besonders für die Schweiz wichtigen eigenen Zweigs von Ursulinen nach. Während die Ursulinen und die meisten anderen im frühen 17. Jahrhundert gegründeten Kongregationen besonders im Schulwesen Bedeutung erlangten, widmeten sich die Spitalschwestern, deren historische Entwicklung von Braun (S. 325–345) beschrieben wird, der Armen- und Krankenfürsorge. In der Schweiz erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verbreitet, gehen sie zurück auf die bereits 1452 unter Beteiligung von flandrischen Beginen gegründete semireligiöse Schwesterngemeinschaft, die das Spital (Hôtel-Dieu) im burgundischen Beaune leitete. Zentren der schweizerischen Spitalschwestern wurden Neuchâtel, Luzern und Zug sowie Porrentruy, Sion, Fribourg und Solothurn, im 19. Jahrhundert auch Delémont.

Die Ordensgeschichte ist von der neueren Geschichtswissenschaft bislang noch kaum entdeckt worden. Der vorliegende Band der *Helvetia Sacra* bietet wichtige Erkenntnisse, eröffnet darüber hinaus aber auch Perspektiven für weitere Forschungen. Auffallend ist etwa das quantitative Ungleichgewicht zwischen männlichen und weiblichen Kongregationen: Den wenigen männlichen stehen fünfmal so viele weibliche gegenüber – ein »Mißverhältnis«, das nicht weiter hinterfragt wird. Läßt sich daraus schließen, daß den Kongregationen als neuer Ordensform größere Bedeutung für Frauen zukam als für Männer? Dafür würde sprechen, daß die weiblichen Kongregationen sich offenbar nicht nur als eine Entsprechung zu den männlichen Kongregationen, sondern ebenso zu den Regularklerikern (besonders zu den Jesuiten) verstanden. Eine andere Frage betrifft den Zusammenhang bzw. die Abgrenzung zwischen Semireligiosentum und Ordenswesen. Nicht nur die weiblichen Kongregationen (wie von Braun S. 40 betont), sondern auch die männlichen Kongregationen und auch die Regularkleriker haben ihre Wurzeln in der religiösen Laienbewegung des frühen 16. Jahrhunderts (zu Ignatius von Loyola vgl. etwa Barbara Hallensleben: *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*. Frankfurt a. M. 1994, S. 72f.), und alle verfolgten die gleichen Ziele. Vor diesem Hintergrund wäre neu zu überdenken, was die spezifische Identität der Kongregationen im Unterschied zu den eigentlichen Orden überhaupt ausmachte. Waren die Unterschiede letztlich nicht auf den formalen Bereich beschränkt (Art der Gelübde, äußere Verfassung) und existentiell ohne größere Bedeutung? Und schließlich eine dritte Überlegung: Die Geschichte der weiblichen Kongregationen ist geprägt von dem Gegensatz zwischen (kirchen-)rechtlicher Norm und kirchlicher Realität, ein Widerspruch, mit dem die Frauen ständig konfrontiert waren, mit dem sie offenbar aber auch leben konnten. Sozial- und mentalitätsgeschichtlich interessant wäre es zu untersuchen, um welchen Preis und/oder mit welchem Gewinn diese Widersprüche jeweils bewältigt wurden. – Diesen Fragen weiter nachzugehen bleibt künftigen Forschungen vorbehalten, das hier zusammengestellte Material bietet dafür jedoch die besten Voraussetzungen. *Anne Conrad*

Germania Sacra, Neue Folge Bd. 32: Bistum Konstanz Bd. 4: Das (freiweltliche) Damenstift Buchau am Federsee, bearbeitet von BERNHARD THEIL. Berlin: Walter de Gruyter 1994. XII, 422 S. Geb. DM 220,–.

Das Erscheinen des Bandes konnte mit Spannung erwartet werden. Denn unmittelbar nach Veröffentlichung der stattlichen Arbeit von Maren Kuhn-Rehfuß über das nicht reichsständische Kloster Wald liegt nun ein wichtiges Werk vor, das sich der eigentlichen *Germania Sacra* in Schwaben widmet. Über das Reichsstift Buchau, eine der frühesten Klostergründungen in dieser Region, war schon aufgrund der disparaten Quellenlage bisher nur wenig bekannt. Das freiweltliche Stift für Damen aus dem Hochadel, mit einer Fürstäbtissin an der Spitze, weckte das Interesse der kirchengeschichtlichen Forschung gewiß weniger als ein Ordenskloster. Auch im weltlichen Bereich entzog es sich der Betrachtung, nicht zuletzt aufgrund einer schwankenden Stellung im Reichsgefüge: Abwechselnd ist es auf der Bank der Prälaten, der Grafen und schließlich auf der Fürstenbank des Schwäbischen Kreises zu finden. Die Fülle der Aspekte also, die bei der Bearbeitung anzuwenden war, verdient besondere Aufmerksamkeit.

Es ist das große Verdienst dieses Buches, die Quellenlage zur Geschichte des Reichsstifts auf breiter Ebene zu klären. Die Kompetenz des Archivars, der die einschlägigen Urkunden und Akten anhand alter Repertorien »sichtet« und den heutigen Verbleib mitteilt, ist sehr hilfreich. Denn ein beträchtlicher Anteil des Buchauer Archivbestandes, der bisher als Depositum des fürstlichen Hauses Thurn und Taxis im Staatsarchiv Sigmaringen lag, muß in Kürze nach Regensburg abgegeben werden. So wird das Buch der weiterführenden Forschung gleichsam als ein nützlicher Wegweiser dienen. Theil referiert ausführlich die Forschungsdiskussion um die Gründungsgeschichte und übt profunde Kritik an der Sicht von Arno Borst. Erstaunt folgt man seinen Ausführungen über die Baugeschichte der Kirche, über die vielen Altäre des späten Mittelalters, die jeweils einer großen Zahl von Heiligen geweiht waren, sowie über den Kirchenschatz. Vor Ort nämlich kann er am Ende der mehr als tausendjährigen Stiftszeit kaum noch Zeugnisse aus dem Mittelalter feststellen, obgleich das Andenken an die Gründerin aus fränkischem Adel, Adelinde, bei den Damen bis zuletzt in hohen Ehren gehalten worden sei. Im Anhang ist ein Grundriß der gesamten Stiftsanlage von 1780 beigegeben. Die dazugehörige Legende (S. 17f.) weist auf die von Konflikten belastete, nahe Nachbarschaft zur Reichsstadt Buchau hin.

Über das Verfahren bei der Aufnahme der Stiftsdamen, über ihre – jeweils verschiedenen – Präbenden und über ihre kulturgeschichtlich interessanten Lebensverhältnisse wird anschaulich berichtet. Ein großer Gewinn für die Forschung liegt in den reichen Angaben zur Personengeschichte. Die Listen geben Auskunft über sämtliche Äbtissinnen und Kanonikerinnen; des weiteren auch über die Kanoniker – Priester also, die oft auch Pfarrstellen innehatten und dem Kapitel der Stiftsdamen ebenfalls angehörten – und schließlich über die weltlichen Amtsträger, darunter auch »Hof«-Bedienstete. Die Kanonikerinnen und folglich die Äbtissinnen entstammten in der Regel dem schwäbischen Hochadel (Gundelfingen, Werdenberg u. a.). In der frühen Neuzeit fiel die Wahl öfter auf eine Gräfin von Montfort. Als besondere Persönlichkeit hebt Theil allerdings Katharina von Spaur hervor (reg. 1610–1650), die wie einige andere Stiftsdamen dieser Periode aus Tirol beziehungsweise den Bistümern Brixen und Trient stammte. Es entspricht wohl den Richtlinien des Unternehmens der Germania Sacra, welches sich traditionell als historisch-statistische Beschreibung versteht, wenn ein solcher Tatbestand festgestellt, aber nicht weiter interpretiert wird. Der Bearbeiter mußte sich einem vorgegebenen Schema unterwerfen, so daß es dem Leser allein überlassen ist, sich ein Bild zu machen. Dies erscheint als eine sehr unbefriedigende Lösung, auch dann, wenn er andernorts Aufsätze über Buchau veröffentlicht hat. Möchte man, um nur ein Beispiel zu nennen, zur Wahl der Äbtissinnen Näheres erfahren, so findet man unterschiedliche Teile eines solchen Vorgangs in mehreren Abschnitten, nämlich unter »Verhältnis zum Bischof« (§ 13), »Amtsantritt« der Äbtissin (§ 15) und Einzelheiten im prosopographischen Teil. Interesse verdient die Beobachtung, daß der zuständige Bischof von Konstanz seit dem Konzil von Trient seinen Einfluß auf die Wahlen verstärkte und daß er bei der feierlichen Weihe einer Äbtissin den Charakter des geistlichen Kollegiatstifts voll zur Geltung brachte, um der Tendenz der Damen zum »freiweltlichen Stift« entgegenzuwirken.

Das frühneuzeitliche Verhältnis des Stifts Buchau zu Kaiser und Reich (§ 11) belegt Theil mit einer bunten, in sich widersprüchlichen Sammlung von Daten aus unterschiedlich belastbaren Quellen. Dabei betont er einerseits die große Bedeutung des Schwäbischen Grafenkollegiums, dem die Fürstäbtissin seit 1560 mit Unterbrechungen angehörte. Andererseits kann er zeigen, wie Äbtissin und Kapitel sich einer völligen Vereinnahmung durch die Grafen – der engen Verwandtschaft zum Trotz – mit Erfolg widersetzen. Dieses interessante Wechselspiel des näheren zu untersuchen, bleibt ein Desiderat der Forschung.

Ausführlich behandelt der Band auch die Besitzgeschichte. Der Leser erfährt anhand der Liste der Orte die ganze Vielfalt der grundherrlichen Rechte, bis hin zu städtischen Häusern und Gärten. Daß es sich bei Buchau um eine Reichsstadt und bei Saulgau und Mengen um schwäbisch-österreichische Städte handelte, mit denen das Reichsstift engstens verbunden war, wird nicht thematisiert. So wird auch die Brisanz, die in der von Österreich verlangten Dominikalsteuer lag, welche Theil für eine Abgabe an den Schwäbischen Kreis hält, nicht erkannt. Das Tiroler Landesarchiv in Innsbruck und die Arbeiten von Franz Quarthal blieben unberücksichtigt. Demungeachtet bietet diese Neuerscheinung eine wichtige und erfreuliche Grundlagenforschung zur Geschichte der Reichskirche in Schwaben.

Armgarð von Reden-Dohna

Vestigia Burana. Spuren und Zeugnisse des Kulturzentrums Kloster Benediktbeuern, hg. v. LEO WEBER (Benediktbeurer Studien, Bd. 3). München: Don Bosco 1995. 192 S., zahlreiche Abb. Kart. DM 44,-.

Der vorliegende, von *Leo Weber SDB* herausgegebene Sammelband enthält neue und wichtige Forschungsergebnisse über früheste Geschichte und Kultur des ehemaligen Benediktinerklosters Benediktbeuern. Im Vorfeld des 1250-jährigen Gründungsjubiläums im Jahr 1989 waren zumal die archäologischen Untersuchungen intensiviert und in besonderer Weise durch die Entdeckung des Tuffsteinsarkophags vorangebracht worden, was die 1988/89 vom Bayerischen Landesamt für Denkmalpflege durchgeführten Ausgrabungen im Kreuzgarten und im Kreuzgang-Ost zur Folge hatte. Deren Ergebnisse werden von Ausgrabungsleiter *Stefan Winghart* im ersten, der Einleitung des Herausgebers folgenden Beitrag vorgestellt: Zur frühen Architekturgeschichte von Kloster Benediktbeuern, Lkr. Bad Tölz-Wolfratshausen. Ergebnisse der Ausgrabungen von 1988/89 (S. 9–28). Der an der Theologischen Fakultät der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern Kirchengeschichte und christliche Kunstgeschichte lehrende Herausgeber des Bandes, *Leo Weber*, behandelt in seinen drei Beiträgen Themen, die durch die Ausgrabungen wesentliche Impulse erhalten haben: Neugefundene bauplastische und kulturgeschichtliche Fragmente und Objekte aus der ottonisch-romanischen Epoche, 11./12. Jahrhundert (S. 29–56); Die Grabstätte der Stifter des Klosters Benediktbeuern (S. 73–82); Die Turmkrypta (S. 155–159). *Josef Hemmerle*, der frühere Direktor des Bayerischen Hauptstaatsarchivs München und ausgewiesene Fachmann für die Geschichte der bayerischen Benediktiner, beleuchtet in seinem Aufsatz: Die Stellung der Abtei Benediktbeuern in der benediktinischen Reformbewegung (S. 57–72) kenntnisreich die religiös-spirituelle Seite des Konvents. *Gisela Goldberg* von der Direktion der Bayerischen Staatsgemäldesammlungen geht im Zusammenhang mit der Stiftertafel von Jan Polack einer mit aller Gründlichkeit behandelten Spezialfrage nach: Jan Polacks »Stiftertafel« aus Benediktbeuern. Gedanken zu ihrer einstigen Funktion (S. 83–98). In seinem bereits 1992 im Bayerischen Jahrbuch für Volkskunde erschienenen Beitrag: »Neujahr pro familia«, Klosterrechnungen aus Benediktbeuern als Quelle für soziale Verhältnisse im Spätmittelalter (S. 99–125) behandelt *Karl-S. Kramer*, Professor für Volkskunde in Kiel, ein vielschichtiges Thema der »familia« des Klosters mit ihrer differenzierten Sozialstruktur, ihrem Sozialsystem und ihrem ortsgebundenen Brauchtum. Der in Nijmegen lehrende Germanist und Experte für bayerische Sprache und Literatur *Hans Pörnbacher* bietet in seinem Aufsatz: Schriftsteller und Poeten in Benediktbeuern bis zur Säkularisation (S. 127–154) einen ausgezeichneten Überblick über die literarische Tätigkeit der Benediktiner in Benediktbeuern von den Anfängen bis zu ihrer Vertreibung im Jahr 1803. *Wolfgang Winhard OSB*, Kirchenhistoriker und Cellerar des Benediktinerklosters Schäftlarn, stellt in seinem abschließenden Beitrag: Karl Klocker (1748–1805), letzter Abt von Benediktbeuern (1796–1803) (S. 161–179) Gestalt und Wirken des tüchtigen Abtpräses der Bayerischen Benediktinerkongregation vor.

Alle Beiträge in dem mit zahlreichen, durchweg aussagekräftigen Abbildungen ausgestatteten Band zeigen wichtige Spuren und Zeugnisse des klösterlichen Kulturzentrums im Pfaffenwinkel auf. Insgesamt läßt das verdienstvolle Werk »eine der ältesten und hervorragendsten Stätten altbayerischer Geschichte und Kultur, der heimatlichen Kloster- und Kirchengeschichte mit europäischer Relevanz seit dem frühen 8. Jahrhundert« (Einleitung S. 8) in neuem Licht erstrahlen. *Manfred Heim*

Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093, hg. v. EMMANUEL VON SEVERUS. Münster: Aschendorff 1993. X, 615 S., 61 Abb. Geb. DM 150,-.

Die Festschrift zum Laacher Doppeljubiläum 1992/93 vereinigt 33 Beiträge; die Frühgeschichte des Laacher Raumes, Kunst-, Kultur- und Baugeschichte kommen zur Sprache, daneben stehen Aufsätze zur Liturgiewissenschaft und monastischen Spiritualität. Der Geschichte der Abtei im engeren Sinn sind elf Beiträge gewidmet. *Petrus Becker* schildert eine Episode aus dem Kampf des Klosters um sein wirtschaftliches Überleben im 13. Jahrhundert (S. 98–110), *B. Resmini* behandelt Nähe und Distanz von Humanismus und Bursfelder Reform am Beispiel des Laacher Priors Johann Butzbach (S. 111–135). 1863–72 dienten die Gebäude der 1802 aufgehobenen Abtei als Studienhaus der deutschen Jesuiten. Die unter dem Namen »Stimmen der Zeit« fortlebenden »Stimmen aus Maria Laach« hatten in diesem Zeitraum zwei Vorgänger.

Klaus Schatz schildert in seinem Beitrag (S. 161–180) diese Schriftenreihen zur Verteidigung des Syllabus von 1864 und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Der 1845 für das Bistum Rottenburg zum Priester geweihte Florian Rieß (1823–1882), der vor seinem Eintritt in den Jesuitenorden 1857 als Herausgeber des »Deutschen Volksblatts« und des »Katholischen Sonntagsblatts« fungierte, erwies sich dabei als Vertreter einer besonders »weiten« Auslegung der päpstlichen Unfehlbarkeit; nur bei Privatäußerungen des Papstes sah er sie nicht gegeben. Die anderen kirchenhistorischen Beiträge der Festschrift widmen sich dem 1892 wiedererstandenen Benediktinerkloster, besonders seiner Wissenschaftsgeschichte. *Burkhard Neunhuser* stellt die bis 1965 existierende Philosophische Hochschule des Klosters vor (S. 240–263), an der auch Kirchengeschichte gelehrt wurde. Zu den Dozenten zählte Stephan Hilpisch (1894–1971); ihm und dem durch umfangreiche Editionen hervorgetretenen Paulus Volk (1889–1976) widmet *Pius Engelbert* überzeugende Lebensbilder (S. 347–360). Den Beitrag Maria Laachs zur »liturgischen Erneuerung« verdeutlicht *Angelus A. Häußling* am Beispiel der sich wandelnden Formen der Gabendarbringung in der klösterlichen Liturgie (S. 272–302); *Judith Frei* stellt den Laacher Liturgiewissenschaftler Odilo Heiming (1898–1988) vor, dessen Lebenswerk der Erforschung der ambrosianischen Liturgie galt (S. 316–346), Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) begegnet in den Erinnerungen *Balthasar Fischers* an die Akademie für liturgische und monastische Studien (1931–1941), deren Initiator Herwegen war (S. 303–315). Im Beitrag von *Emmanuel von Severus* kommt Herwegen selbst zu Wort: Umfangreiche Abschnitte aus den seit 1939 aufgezeichneten Lebenserinnerungen des Abtes zeigen unter anderem, wie er selbst seine 1933/34 praktizierte Annäherung an den Nationalsozialismus interpretierte. Die wenigen Kostproben lassen die Gesamtedition der Erinnerungen als Desiderat erscheinen (S. 403–435). Das 1950 im »Laacher Geist« gegründete US-amerikanische Benediktinerkloster Mount Saviour stellt dessen Prior *Martin Boler* vor (S. 436–448). Historische Reminiszenzen beinhaltet schließlich *Corona Bambergers* Artikel »zum Miteinander von Männer- und Frauenklöstern in der Beuroner Kongregation« (S. 502–515). Erst in diesem Zusammenhang gibt es umfangreichere Hinweise auf den Laacher Benediktiner Odo Casel (1886–1948), der wesentlichen Anteil am Übergang des Klosters Herstelle von den Benediktinerinnen der ewigen Anbetung zur Beuroner Kongregation im Jahre 1924 hatte. Auch hier wird die Hoffnung auf eine umfangreichere Darstellung geweckt. Die Festschrift schließt mit einem umfangreichen Mitarbeiterverzeichnis; ein Register fehlt.

Uwe Scharfenecker

Ochsenhausen. Von der Benediktinerabtei zur oberschwäbischen Landstadt, hg. v. MAX HEROLD. Weissenhorn: Anton H. Konrad 1994. 880 S., 330 Abb. Geb. DM 78,-.

Der Anton H. Konrad-Verlag legt hier einen weiteren stattlichen Band vor, der sich mit der Geschichte eines süddeutschen Klosters befaßt. Eine ganze Reihe vergleichbarer Aufsatzsammlungen ist aus dem gleichen Haus bereits hervorgegangen (z. B. über Rottenbuch, Irsee oder Rott/Inn), wenn auch noch keine von so gewaltigem Umfang. Wie bei den Produkten dieses Verlags längst selbstverständlich, zeigt sich auch dieses Buch in glänzendem Gewand: Satztechnik und Wiedergabequalität der Abbildungen lassen keine Wünsche offen.

Dem Herausgeber *Max Herold* ist hier eine Verbindung von wissenschaftlich-historischer Festschrift zum 900. Gründungsjubiläum und Heimatbuch gelungen, und diese Mischung war beabsichtigt: Es sollte auch eine »Liebeserklärung« an Ochsenhausen werden (Vorwort von Max Herold, S. 6). Im vorliegenden Rahmen soll jedoch dem klostergeschichtlichen Teil das Hauptaugenmerk gelten. Er setzt ein mit dem Aufsatz von *Hans Peter Köpf* über die Gründer des Klosters, Chuonrad, Hawin und Adelbrecht (S. 51–74). Der Stammbaum (nach S. 72) demonstriert die Versippung der Stifter mit den großen Geschlechtern des 11. und 12. Jahrhunderts bis hinauf zu den Staufern und Welfen. Grund- und Gerichtsherrschaft der Reichsabtei werden dann von *Ewald Gruber* (S. 81–126) und *Peter Blickle* (S. 127–138) behandelt, Siedlung und Sozialstruktur von *Hermann Grees* (S. 139–214). Mit *Albrecht Millers* Aufsatz zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der Renaissance (S. 215–268) ist bereits der Übergang zur Behandlung der neuzeitlichen Geschichte des Klosters geschaffen, der bei weitem die meisten Artikel gewidmet sind. Von besonderem Interesse für den Kirchenhistoriker sind hier die vier Beiträge, die *Konstantin Maier* verfaßt hat (S. 269–390). Zunächst behandelt er die monastische Disziplin in Ochsenhausen im schwierigen Reformationszeitalter und ihre Erneuerung im 17. Jahrhundert. Maiers Artikel »Bildung und Wissenschaft« (S. 299–315) geht wenig auf wissenschaftliche Einzelleistungen von Konventualen ein, behandelt aber in einem kurzen Abschnitt die neuzeitliche Bibliotheksgeschichte und

die Verbindungen Ochsenhausens zur Benediktineruniversität Salzburg. Eine gesonderte Darstellung der Bibliotheksgeschichte wird in vorliegendem Band vermißt, doch kann zu diesem Thema auf einen opulenten Ausstellungskatalog verwiesen werden (*Libri Sapientiae, Libri Vitae*. Von nützlichen und erbaulichen Schriften. Schätze der ehemaligen Bibliothek der Benediktiner-Reichsabtei Ochsenhausen. Ochsenhausen, Bibliothekssaal des Klosters 29. Aug. bis 17. Okt. 1993). Die in Ochsenhausen eifrig gepflegten Naturwissenschaften bearbeitet *Alto Brachner* gesondert (S. 419–434); er geht dabei ausführlich sowohl auf Einzelleistungen wie auch auf die naturwissenschaftlichen Sammlungen ein. Der erstaunliche Quadrant, der noch heute restauriert in der Sternwartenkuppel des Stiftsbaus steht, verdient besondere Erwähnung. Ein oft kaum beachtetes Kapitel schlägt Konstantin Maier mit der »*Pietas Ochsenhusana*« auf (S. 317–361): Frömmigkeitsgeschichte im Stiftsgebiet im 17. und 18. Jahrhundert. Bruderschaften und der Ablauf des volksfrommen Kirchenjahrs sind hier, fast ausschließlich auf archivalischen Quellen fußend, dargestellt – eine besonders dankenswerte Untersuchung, die Vorbild für andere Klostergeschichten sein könnte.

Die beachtliche musikalische Kultur der Reichsabtei im 18. Jahrhundert schildern *Leopold M. Kantner* und *Michael Ladenburger* (S. 391–418). Neben gregorianischer wurde natürlich auch mehrstimmige Musik gepflegt; der Theaterbetrieb ist ab 1620 belegt. Das Kloster leistete sich neben der Gabler-Orgel noch eine weitere und brauchte bei der Besetzung seines Orchesters nur selten auf fremde Musiker zurückzugreifen. Die in Ochsenhausen untergebrachte Landesmusikakademie sieht sich noch heute in der musikalischen Tradition des Klosters.

Nach einer so farbigen Darstellung der klösterlichen Kultur der Barock- und Aufklärungszeit vermißt der Leser dann doch eine gesonderte Schilderung der Vorgänge während der Säkularisation (das Register kennt nicht einmal das Stichwort). Ihre Durchführung, die weiteren Schicksale der Konventualen und des Besitzes hätte man an dieser Stelle gerne näher verfolgt. Für diese Lücke entschädigt auch nicht der Beitrag von *Volker Press* (†) über die »Fürsten von Ochsenhausen« aus dem Hause Metternich (S. 435–460), denen das Stift zugefallen war; den größeren Teil seiner Ausführungen widmet der Verfasser hier der Metternich'schen Familiengeschichte.

Mit dem Beitrag von Hermann Grees zur Geschichte des Klosterdorfes Ochsenhausen (S. 461–514) ist dann ein Einschnitt erreicht: Hier endet die Darstellung der klösterlichen Geschichte, der knapp zwei Drittel des Bandes gewidmet sind. Die Entwicklung des Ortes im 19. und 20. Jahrhundert behandelt *Hans-Otto Binder* (S. 519–544), während die Geschichte der einstigen Klosterdörfer ausschließlich wieder Hermann Grees verdankt wird (S. 545–692). Sozialgeschichte, Siedlungsstrukturen und vieles andere mehr sind hier, wahrscheinlich oft zum ersten Mal, aufgearbeitet, so daß auch für diese Orte das Buch ein Heimatbuch geworden ist. Irreführt wird der Leser dagegen durch den Titel des Aufsatzes von *Willi Bernhard* »Von der Klosterschule zur Volksschule« (S. 693–696), denn über die Klosterschule erfährt er so gut wie nichts. Die neueste Entwicklung Ochsenhausens bis in die Gegenwart darzustellen haben *Max Herold* und *Dieter Hauffe* unternommen (S. 697–739 bzw. 740–757). Eine tabellarische Übersicht über die Vereine der Stadt von *Kurt Diemer* findet sich auf S. 845–857. Von Gewicht für die Diözesangeschichte sind schließlich die beiden Beiträge, die das kirchliche Leben Ochsenhausens nach der Säkularisation beleuchten: *Otto Beck* schildert die Entwicklung der katholischen, *Karl-Heinz Pfeilsticker* und *Hans Leonhardt* die der evangelischen Pfarrei Ochsenhausen (S. 758–832 bzw. 833–843). Die S. 858–879 nimmt ein exakt und übersichtlich gearbeitetes Register aus der Feder von *Anton H. Konrad* ein.

Bei allen Unterschieden nach Bedeutung und Gewicht der einzelnen Artikel dieser Festschrift: Viele beruhen auf einer großen Menge ausgewerteten Archiv- und Quellenmaterials, so daß die Geschichte des bedeutenden Reichsklosters damit sicher ganz wesentlich an Durchsichtigkeit gewonnen hat. Es bleibt bedauerlich, daß die Auswahl der – perfekt wiedergegebenen – Abbildungen an manchen Stellen nicht so ganz gelungen erscheinen will. So mag man fragen, ob die Abb. 56 (»Goldbacher Backhausfest mit Kapelle St. Ulrich«) wirklich aussagekräftiger ist als etwa eine Aufnahme, bei der sich die Ulrichskapelle nicht fragmentarisch mit dem linken Bildrand begnügen müßte. Ähnliches gilt für Abb. 154: Von der prachtvollen Gabler-Orgel sähe man mehr, würde nicht die Hälfte des Photos durch den schon auf Abb. 150 abgebildeten Kirchenchor ausgefüllt. Die Abbildungen 220–250 gehörten zum guten Teil wohl eher in einen Prospekt der Ochsenhausener Fremdenverkehrswerbung; auch eine »Liebeserklärung« an Ochsenhausen könnte auf sie ersatzlos verzichten. Da jedoch ansonsten weitgehend hervorragendes Bildmaterial geboten wird, mag man darüber hinwegsehen. Was freilich dem Leser, der sich mit Ochsenhausens Geschichte wissenschaftlich beschäftigt, fehlen wird, ist eine Bibliographie, wie sie mancher vergleichbare Band an die Hand gibt. So hätte etwa eine vervollständigte Fassung der Bibliographie von Hugo Ott im

einschlägigen Band der »Germania Benedictina« (Hugo Ott, Ochsenhausen, in: Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, bearbeitet von Franz Quarthal [Germania Benedictina, Bd. 5], Augsburg 1975, S. 454–464) und ein systematischer Überblick über die in einzelnen Beiträgen ja reichlich zitierten archivalischen Quellen sicher manchen dankbaren Benützer gefunden und zugleich das gewichtige Werk gekrönt (knappe Übersicht über Quellen und Literatur zur Geschichte des Klosters neuerdings auch in: Der Landkreis Biberach [Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg], Sigmaringen 1990, Bd. 2, S. 483 f.). Insgesamt jedoch bleibt dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern wirklich Dank zu sagen für viele kostbare Mosaiksteine zur Geschichte des Reichsstiftes Ochsenhausen. *Martin Ruf OSB*

WALTER BERSCHIN/THEODOR KLÜPPEL: Der Evangelist Markus auf der Reichenau (Reichenauer Texte und Bilder, Bd. 4). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994. 89 S., 9 Abb. Kart.

HARALD DRÖS: Das Wappenbuch des Gallus Öhem (Reichenauer Texte und Bilder, Bd. 5). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994. 68 S., 8 Abb. Kart.

Die erste Serie der von dem Heidelberger Professor für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit Walter Berschin herausgegebenen Reihe »Reichenauer Texte und Bilder« schließt mit dem jetzt vorgelegten fünften Band. Eine zweite Serie soll folgen. Band 4 der ersten Reihe enthält vier selbständige Beiträge: *Walter Berschin*, Der Evangelist Markus auf der Reichenau (S. 7–24), skizziert die mittelalterliche Geschichte der Verehrung der Markus-Reliquien in der Inselabtei; *Theodor Klüppel*, De miraculis et virtutibus Sancti Marci evangelistae (Miracula S. Marci). Über die Wundertaten des heiligen Evangelisten Markus. Edition und Übersetzung (S. 25–57), übernimmt die Textgestalt der von ihm bereits 1980 herausgegebenen Markusgeschichte (S. 33 mit Anm. 19) und gibt eine Übersetzung als Lesehilfe bei; in seinem zweiten Beitrag, Metrum de miraculis Sancti Marci. Die Wundertaten des heiligen Markus in Versen. Edition und Übersetzung (S. 58–67), ediert er in enger Anlehnung an die älteste bekannte Überlieferung aus der Zeit um das Jahr 1000 (Karlsruhe, Bad. Landesbibliothek, Cod. Aug. CCXLIV) die metrische Fassung der Wundertaten; *Walter Berschin*, Bern, abbas Augiensis, Sermo (I) de Sancto Marco. Abt Bern von der Reichenau, Erste Predigt auf den heiligen Markus. Erstedition und Übersetzung (S. 68–85), folgt mit seiner *editio princeps* den aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammenden Handschriften Karlsruhe, Bad. Landesbibliothek, Cod. Aug. LXXXIV, und St. Gallen, Stiftsbibliothek, 898, und denkt an einen Zusammenhang der Predigt Berns mit dem von König Heinrich III. im Jahr 1043 in Konstanz verkündeten Friedensangebot (S. 69).

Hatten die ersten vier Nummern der kleinen, aber feinen Reichenau-Reihe biographische und hagiographische Texte überwiegend des 10. Jahrhunderts zum Thema, ist der fünfte, von *Harald Drös* bearbeitete Band dem an der Schwelle zur Neuzeit stehenden Wappenbuch des Gallus Öhem gewidmet. Öhem, der zwar kein Mönch der Reichenau, sondern zur Zeit Abt Martins von Weißenburg (1492–1508) Weltgeistlicher im Dienst der Reichsabtei gewesen ist, wurde vor allem als Verfasser einer vielbeachteten Reichenauer Chronik berühmt. Deren Erfolg, der sich an immerhin 13 erhaltenen Exemplaren aus dem 16. und 17. Jahrhundert ablesen läßt (S. 7 Anm. *), lag nicht zuletzt in der Attraktivität des damit verbundenen Wappenbuchs begründet. Öhem hat es dem Usus der zeitgenössischen Wappensammlungen gemäß hierarchisch gegliedert und dabei auf Vorlagen des Reichauer Klosterarchivs, aber offensichtlich auch auf Wappensammlungen überregionalen Charakters zurückgegriffen (S. 12 f.). Die von Harald Drös jetzt vorgelegte Neu-Edition ersetzt die mit einigen Mängeln behaftete Ausgabe von Karl Brandi aus dem Jahre 1893 (S. 28). Sie folgt der Seiteneinteilung und Numerierung der mutmaßlichen Reinschrift von Öhems Handexemplar, die heute in der Freiburger Universitätsbibliothek (Hs. 15) aufbewahrt wird. Nach der laufenden Nummer eines jeden der insgesamt 501 Wappen werden Wortlaut der Wappenbeischrift, Blasonierung und – soweit möglich – Identifizierung der wappenführenden Personen und Familien geboten. Man bedauert, daß neben der Wiedergabe der vier ganzseitigen kolorierten Federzeichnungen aus der Freiburger Handschrift (Abb. 1–4) nur vier weitere Seiten, die für jeweils zwölf Wappen vorgesehen waren, reproduziert werden konnten. Die Wiedergabe der hier fehlenden Bildseiten hätte der vorbildlichen Bearbeitung des Wappenbuchs sicher nicht nur zur Zierde gereicht. *Stephan Molitor*

900 Jahre Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten 1094–1994. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994.

Bd. 1–2: Festschrift zum Heilig-Blut-Jubiläum am 12. März 1994, hg. v. NORBERT KRUSE und HANS ULRICH RUDOLF im Auftrag des Kuratoriums »Heilig-Blut-Jubiläum 1994« unter Mitarbeit v. RUPERT FENEBERG u. a. Teile 1–2. XXIV, 956 S., zahlreiche Abb. Kart.

Bd. 3: Katalog zur Jubiläumsausstellung, hg. und bearb. v. NORBERT KRUSE und HANS ULRICH RUDOLF unter Mitarbeit v. RUDOLF SCHAUBODE. 192 S., Abb. Kart.

Ein solch opulentes Werk, drei gewichtige Bände, erscheint nicht alle Tage, und auf den ersten oberflächlichen Blick mag der Anlaß dem Aufwand auch nicht recht zu entsprechen. Aber der zweite Blick, in das Werk selbst, sagt dem, der es noch nicht wußte, daß die behandelte Sache selbst durchaus die nach Form und Inhalt ungewöhnliche Publikation rechtfertigt. Vor 900 Jahren (das 800jährige Jubiläum wurde 1890 gefeiert, aber inzwischen weiß man es genauer: 1094 war die Übergabe der Reliquie an die Benediktiner in Altdorf-Weingarten) kam die im Titel angesprochene Reliquie nach Oberschwaben, keine gewöhnliche Reliquie, sondern eine schlechthin kostbare: reales Blut des Herrn, oder genauer: Erde von Kalvaria, getränkt mit dem Blut des Herrn, mit jenem Blut, das der Menschheit Heil und Friede vor Gott brachte: Kostbarer gibt es, so die Mentalität der Zeit (mag sie uns zu Recht theologisch problematisch scheinen), Kostbarer also gibt es doch nicht. Daß damals die Frage der Historizität nicht störte, weiß man inzwischen gut, ebenso auch, daß wir keinen Grund haben, uns besserwisserisch über die Menschen des Mittelalters zu mokieren, denn, so haben wir inzwischen gelernt, auch Legenden und Zeichen haben ihre hintergründigen, wahren Aussagen, so wie unsere so kritisch abgesicherten »Wahrheiten« ja auch ihre Meta-Wahrheiten und Unwahrheiten mitführen. Tatsächlich hat dieses kostbare Heilszeichen die Jahrhunderte hindurch seine Verehrung erfahren, unterschiedlich in den Formen, wie sie der jeweiligen soziokulturellen Situation entsprachen, und die große Feier am Freitag nach Christi Himmelfahrt mit dem Umritt – dem inzwischen wohl aufwendigsten in Mitteleuropa – demonstriert noch eine Bedeutung in der Gegenwart, gleichgültig wie tief darin ein Glaubenszeugnis begründet sein mag. Das Jubiläum war denn auch gegebener Anlaß zu kritischer Rückschau und ausgreifender Reflexion auf die Gegenwart und für die Zukunft. Das Besondere, Mustergültige: Rückschau und Reflexion sind breit angelegt, sie holen weit aus und scheuen nicht die Mühsal einer kritischen Begründung in der theologischen Theorie. Da gibt es nicht nur seriöse Geschichtsschreibung über die Heilig-Blut-Verehrung in Weingarten selbst und wie sich diese in der bildenden Kunst auswirkt (das große Kunstwerk, kaum markanter denkbar: der barocke Kirchen- und Klosterbau), es wird eingehend über das Phänomen »Heilig Blut« selbst traktiert, etwa über vier weitere Heilig-Blut-Reliquien und Verehrungsstätten (Mantua [dessen Filiation die Weingartner Reliquie darstellt], Reichenau, Weißenau, Wurzach). Vor allem aber bemüht man sich hier um eine Theologie, die eine solche Verehrung begründet, und um die verantwortete Frömmigkeit des Glaubens angesichts der schon langen und nicht immer unangefochtenen und nicht geradlinigen Geschichte (= Inhalt von Teil I). Ebenso umfangreich und nicht weniger eindrucksvoll die Geschichte und Gegenwart der Verehrung vor Ort: Was hat sich in Weingarten selbst getan und was tut sich dort heute noch, vor allem im Kontext des Blutfreitags und der Blutreitergruppen, die den archaischen Ritus des Amburbale, den »Blutritt«, bestreiten und, wie hier dokumentiert wird, dies doch als ein religiöses Brauchtum zu tun sich bemühen oder immer neu dazu angehalten wurden und werden und in den Zeiten der öffentlichen Repression in Aufklärung, »Kulturkampf« und »Drittem Reich« die scheinbare Folklore auch als ein Glaubenszeugnis verstanden und übten, wie die Gegenseite klar bezeugt.

Dem Orts- und Sachfremden fällt an dieser Festschrift auf: Er muß sie rühmen als eine der derzeit vorzüglichsten Fallstudien zur Frömmigkeitsgeschichte. Diese ist bis jetzt im deutschen Sprachgebiet, im Unterschied etwa zum französischen und jetzt auch italienischen, nicht so wissenschaftlich bearbeitet worden wie sie es eigentlich verdient. Die hohe Gelehrsamkeit stieg nicht gern zum Volk hinab, und es waren ihr die kleinen Dokumente oft nicht gewichtig genug, die es dafür zu sammeln und, mit jeweils eigenen und oft erst neu zu entwickelnden Methoden, zu werten gilt. Aber, wenn bisher noch nicht eingesehen, haben nun in der Gegenwart die evidenten Veränderungen der Mentalität, die den Sinn des Lebens bestimmt, sei sie noch religiös oder schon nicht mehr, über die Wichtigkeit einer solchen Forschung, seriös betrieben, belehren können. Man nimmt deshalb befriedigt zur Kenntnis, daß sich der Ortsbischof, vorher selbst Theologieprofessor, nicht zu gut ist, über den »bleibenden Gehalt der Heilig-Blut-Verehrung aus theologischer Sicht« zu traktieren (Walter Kasper, Bd. 1, S. 377–386), und die Offenheit der Fragestellung zeigt die in einem solchen Kontext thematisch wohl erstmalige Studie »Das Blut Christi in Frömmigkeit und Theologie des Protestantismus« (Ulrich Köpf, Bd. 1, S. 399–413) – anders

als in ökumenischer Weite kann am Ende des 20. Jahrhunderts die Christenheit nicht mehr redlich existieren. Wir übergehen jetzt, daß diese Weite auch nach Raum und Zeit ausgreift und auch Selbstkritik nicht ausspart. Unsere knappe Rezension kann überhaupt nicht die Fülle der Informationen erschließen; wir fangen deshalb gar nicht erst an, die einzelnen Beiträge aufzulisten. Nur soviel: Man wird nicht mehr ernsthaft über Blutverehrung allgemein und in deutschen Landen im besonderen sich äußern dürfen, ohne dieses Werk eingesehen und darin studiert zu haben. Das gleiche gilt natürlich für die Geschichte von Weingarten selbst, und zwar nicht allein für die Geschehnisgeschichte, sondern für so ziemlich alles, was sich dort an religiösem, monastischem, kulturellem und folkloristischem Leben äußerte, bis hin zur ehrlichen Dokumentation der Festpredigten der Blutfreitage in der so problematischen Epoche von 1933 bis 1946, angesiedelt »zwischen sprachlicher Anpassung und ideologischer Abwehr« (*Joachim Köhler*, Bd. 1, S. 519–529). – Die Fülle der Informationen mindern keineswegs einzelne Schwächen, aus denen wir drei nennen, die auffielen. Abt Koadjutor Michael von Witowski (1929–1933 im Amt), dessen Tragik gut herausgestellt wird, stirbt 1945, von Russen erschossen, einmal aber in Paradies, das in der Nähe von Schneidmühl zu suchen ist (S. 182 Anm. 53), einmal in der Nähe Berlins. Was gilt? Dann: Unter den Büchern, die dem großen Abt Berthold (1200–1235) verdankt werden, figuriert, wenn ich recht gesehen, nirgends das allerdings schon früh (spätestens schon im 16. Jh.) aus Weingarten abgewanderte, jetzt in Wien verwahrte, durch seinen originalen Prachteinband bedeutende Graduale; darüber Franz Unterkircher, Ein neumierte Graduale aus Weingarten. Die Handschrift Wien, Kunsthistorisches Museum, Ms. 4981, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 30, 1988, S. 21–32. (Allerdings: Spuren der Heilig-Blut-Verehrung scheint es darin nicht zu geben.) Schließlich: Es gibt in italienischer Sprache seit einigen Jahren mehrere Bände, die regelmäßige Fachtagungen über Theologie und Frömmigkeit des Heiligen Blutes dokumentieren (bis 1987 nicht weniger als deren sechs, veranstaltet vom »Centro studi Sanguis Christi«), das aufwendigste Publikationsunternehmen zu diesem Thema (allein für die 4 Tagungen 1981–1984 10 Bände). Diese Publikation wird hier nur in dem aus dem Italienischen übersetzten Aufsatz von *Natale Cacci*, Die Verehrung des Bluts Christi und seiner Reliquien in den Schriften des Franz von Assisi (Bd. 1, S. 485–493), eher nebenbei genannt. Eine weiterführende Forschung muß diese Studientagungen beachten.

Das Werk ist über die Kirchengeschichtsschreibung Schwabens hinaus bedeutend, zeigt aber allenthalben eine sympathische Verwurzelung des ehrwürdigen Heiltums im Lande. Eindrucksvoll die lange Liste der irgendwie Mitwirkenden, bis hin zu den Spendetafeln, die die Donatoren säuberlich nach den Grenzen bis DM 500,- und über und unter DM 5000,- trennen: 5 zu 1,5 zu 0,5 Seiten. Man mag das benediktinische Erbe wirksam sehen, denn die christliche Nüchternheit St. Benedikts scheint beachtet: Man solle besonders auf die Kleinen achten (die hier 5 Seiten bekommen), denn »das Auftreten der Reichen schafft sich von selbst Beachtung« (Klosterregel 53, 15). Die Listen zeigen, daß den Menschen Oberschwabens Weingarten und das dort verehrte Heilige Blut wichtig ist, denn sie lassen sich das etwas kosten.

Nach den Worten der Anerkennung nun doch auch noch eine kritische Bemerkung. Der Rezensent weiß, wovon er spricht, wenn er nach einem guten Register fragt, denn er hat schon viele Register wissenschaftlicher Publikationen redigieren und verantworten müssen. Wir finden am Ende des 2. Bandes zwar 14 Seiten Register der Begriffe, Orte, Personen, und jeder Wissende respektiert die Notiz, daß »aus Zeitgründen« »keine systematisch-analytische Begriffserarbeitung erfolgen« konnte und der Katalogband »aus Zeit- und Platzgründen« gar nicht berücksichtigt ist. Aber geht das wirklich an, daß ein solches Werk, das so bald nicht mehr überholt werden wird, das eine Fülle von Informationen interdisziplinären Interesses darbietet, ohne eine gründliche Erschließung bleibt? Wir weisen auf das Beispiel des wissenschaftlichen Werkes hin, das die einmalige Ausstellung »Karl der Große«, Aachen 1965, begleitete: »Karl der Große. Lebenswerk und Nachwirken«, 4 Bände, die dann durch einen 1968 nachgereichten Registerband voll erschlossen wurden. Auch wenn Weingarten nicht Karl dem Großen und einer Ausstellung unter den Auspizien des Europarates vergleichbar bleibt: Ist hier nicht ein ähnliches Vorgehen gerechtfertigt? Man könnte sich den erwünschten Band noch angereichert vorstellen um eine systematisch erschlossene Weingarten-Bibliographie und ein erschließendes Verzeichnis der Weingartner Handschriften in Fulda, Stuttgart und anderswo, was nicht mehr so schwierig zu erarbeiten wäre, nachdem inzwischen mindestens für wichtige Teilbestände gut gearbeitete Kataloge vorliegen und die Situation des Weingartner Handschriftenerbes um vieles günstiger gestalten als bei vergleichbaren Institutionen der alten Reichskirche (vgl. zu den »Fuldaer« Handschriften auch die Besprechung von Helmut Maurer in diesem Band). Das verdienstliche Verzeichnis von S. Krämer, Handschriftenerbe des deutschen Mittelalters 1–3. München 1989–1990 [Mittelalterliche Handschriftkataloge Deutschlands und der Schweiz, Erg.-Bd. 1], darin Weingarten: Bd. 2, S. 803–817, reicht für die ersten Recherchen, aber nicht für gezielte

Studien. Übrigens fehlt auch bei Krämer die oben genannte Wiener Handschrift. Die tapferen und tüchtigen Herausgeber sollten ihr Werk, das sicher auf Jahrzehnte hin nicht überholt werden wird, mit einem Registerband krönen. Der Aufwand lohnt, und deshalb versteht sich dieser Vorschlag auch als ein Lob.

Angelus A. Häußling OSB

Franziskanerinnen Kloster Reute – Bad Waldsee (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bad Waldsee, Bd. 9). Bergatreute: Wilfried Eppe 1994. 120 S.

Mit dieser Festschrift stellt sich die Kongregation der Franziskanerinnen von Reute vor. Der Anlaß ist das 125jährige Jubiläum des Umzugs nach Reute. Vorher hatten die Schwestern ihr Mutterhaus in Ehingen/Donau und in Steinbach bei Schwäbisch Hall, dann in Biberach. Mit dem Umzug nach Reute erhielt die Gemeinschaft auch einen kultisch-spirituellen Kristallisationspunkt, wird doch in der Pfarrkirche von Reute bis heute die Gute Beth, eine Terziarin des 15. Jahrhunderts, verehrt. Schwester *Ruth Banzhaf* (Die Klausur der Guten Beth (1403–1420), das Terziarinnenkloster, 1421–1784, S. 9–41) schildert das Leben der Heiligen, ihre Verehrung und die Geschichte der Frauengemeinschaft. Reute war eine der vielen Frauen-»Sammlungen« des 15. Jahrhunderts; sie überdauerte alle Wirren der Zeit, bis zur Aufhebung unter Kaiser Josef II. Der Vorderösterreichische Religionsfonds verkaufte dann das keineswegs arme Kloster und seine Besitzungen an die Grafen von Waldburg-Waldsee. Das Anwesen war fortan herrschaftliches Schloß, wurde in dieser Eigenschaft aber kaum in Anspruch genommen. Zwei Jahre nach der Jahrhundertfeier der Seligsprechung der Guten Beth ging das Anwesen in den Besitz der Schwestern über (*Michael Barczyk*, Das Kloster als Waldburgisches Schloßchen, 1788–1869, S. 42–50). Schwester *Ruth Banzhaf* (Kloster Reute, 1870–1995, 125 Jahre Franziskanerinnen von Reute, S. 51–107) schildert die große Zeit der Kongregation der Franziskanerinnen, die mit ihren Häusern (Jordanbad bei Biberach, Elisabethenkrankenhaus und St. Nikolaus-Kinderkrankenhaus in Ravensburg, Anstalt in Heggbach) aus dem sozialen und medizinischen Leben des schwäbischen Oberlandes nicht mehr wegzudenken ist. Anderes, zum Beispiel die »Fachschole für Sozialpädagogik« (Kindergärtnerinnen), mußte wieder aufgegeben werden. Heute ist die große Sorge der Ordensleitung, aber auch der ganzen Diözese Rottenburg, die Überalterung der Kongregation und der mangelnde Zustrom von jungen Kräften.

Vermerkt sei noch, daß sich die Kongregation zwei Ferienhäuser für Schwestern leistet (in Kreßbronn und in Ebnit bei Dornbirn), eine Wohltat, die sicherlich auch die Schwestern früherer Generationen verdient hätten. Trotz des Schwesternmangels in der eigenen Diözese hat die Kongregation in letzter Zeit neue Stationen errichtet, und zwar in Hoyerswerda (Diözese Görlitz), in Perimirim/Arari (Nordostbrasilien) und auf Sumatra.

Das Buch ist eine angenehm zurückhaltende Selbstdarstellung der Kongregation und ihrer Arbeit. Durch die reiche Bebilderung und die kurzen, aber instruktiven Texte eignet es sich auch als Geschenk.

Rudolf Reinhardt

9. Diözesangeschichte

DORIS HAGEN: Herrschaftsbildung zwischen Königtum und Adel. Die Bischöfe von Freising in salischer und frühstaufischer Zeit (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 634). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 1995. IX, 257 S. Kart. DM 79,-.

Gegenstand dieser von Stefan Weinfurter betreuten Dissertation ist die politische Geschichte des Bistums Freising. Dabei verfolgt Hagen den methodisch korrekten Ansatz, die Aktivitäten der Freisinger Bischöfe auf Reichsebene in Zusammenhang zu setzen mit den Beziehungen zum lokalen Adel. Nach Vorstellung der Quellen und Methodik in der Einleitung (bei Hagen = Kapitel eins) wird im zweiten und umfangreichsten Kapitel das Pontifikat Bischof Egilberts (1005–1039) untersucht, der eine Gleichgewichtspolitik zwischen Königtum und Adel betrieb, indem er nicht nur die Interessen seiner Kirche verfolgte, sondern auch eine Kloster- und Güterpolitik zugunsten von Herrscher und Adel durchführte, die ihn dafür mit reichen Schenkungen bedachten. Während diese Politik unter Heinrich II. weitgehend gelang, gestaltete sich das Verhältnis zu Konrad II. schwieriger. Egilbert entschloß sich zu einer »Gratwanderung«, indem

er bald den Kaiser, bald den Adel unterstützte (S. 56), deren Interessen z. B. in den Auseinandersetzungen mit Ungarn kollidierten. Letztendlich scheiterte Egilberts Politik. Nachdem er die Absetzung Herzog Adalberos von Kärnten hatte verhindern wollen, wurde er von Konrad II. aus seiner führenden Rolle in Bayern verdrängt. Im dritten Kapitel beschreibt Hagen die sich ändernden politischen Bedingungen für den Freisinger Bischof seit Mitte des 11. Jahrhunderts. Zwar hatte auch Egilberts Nachfolger, Bischof Nitker (1039–1052), enge Kontakte zum König, die aber nicht an die Bedeutung anderer Bischöfe heranreichte. Er und sein Nachfolger Ellenhard (1052–1078) suchten ihre Herrschaft nicht nur durch Königsnähe zu legitimieren, sondern auch durch fromme Stiftungen (S. 82). Die Wirren des Investiturstreites wirkten sich naheliegend auf die Pontifikate Meginwards (1078–1098) und Heinrichs von Peilstein (1098–1138) aus. Letzterer wurde nach einer Simonie-Anklage vom Königtum weitgehend im Stich gelassen; nur mit Hilfe seiner Domkanoniker und Ministerialen konnte er sich behaupten (hieran zeigt sich die Wichtigkeit des lokalen Adels für den Bischof besonders deutlich). Parallel dazu verlief der schon eingeleitete Wandel der bischöflichen Herrschaftslegitimation, die sich immer weniger in der Königsnähe begründete und sich stattdessen (S. 85) auf Geschichte und Tradition des Bistums konzentrierte (beziehungsweise, wie S. 205 ergänzt, auf die geistliche Amtsgewalt). Kapitel drei ist eine Art Vorausschau auf das folgende Kapitel (»Verengung des bischöflichen Beziehungsgeflechtes in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts«), in dem die oben dargelegten Entwicklungen näher erläutert werden. Kapitel fünf beschreibt die Konsolidierung des bischöflichen Beziehungsgeflechtes in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts unter Bischof Otto I. (1138–1158). Im sechsten Kapitel wird die Verdichtung der Bistumsorganisation im 11. und 12. Jahrhundert untersucht, wobei die Bedeutung der Domkanoniker, der bischöflichen Dienstleute und der Vögte sowie die Grundlagen bischöflicher Herrschaft näher analysiert werden. Im sechsten Kapitel werden die Ergebnisse der Arbeit noch einmal zusammengefaßt.

Die Herausarbeitung des Spannungsverhältnisses zwischen Königtum und lokalem Adel, in dem die Freisinger Bischöfe ihre Herrschaft ausbauten, darf als gelungen bezeichnet werden. Daß darüber hinaus andere Aspekte der Bistumsgeschichte in den Hintergrund treten, ist der Verfasserin nicht anzulasten, denn ihr ging es erklärtermaßen um die exemplarische Darstellung von Herrschaftsbildung (S. 6). Für den in Freising festgestellten Wandel der Herrschaftslegitimation gibt es Parallelen zu anderen Bistümern, auf die Hagen (etwas kurz) hinweist. Durch den Aufbau der Arbeit ergeben sich vor allem in den Kapiteln drei und vier einige unnötige Wiederholungen. Im Anhang, in dem fol. 115^v und fol. 122^v aus der Handschrift München, Hauptstaatsarchiv, Freising 3c ediert werden, hätte man zur besseren Orientierung die im Inhaltsverzeichnis ausgewiesene Überschrift ergänzen können. Dadurch wird der Wert der Arbeit jedoch nicht gemindert: Sie ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des Bistums Freising und zur mittelalterlichen Herrschaftsbildung. – Kartenbeilagen über Freisinger Besitzungen und ein Personen- und Ortsregister beschließen die Studie.

Detlev Zimpel

MANFRED HEIM: Ludwig Joseph Freiherr von Welden, Fürstbischof von Freising (1769–1788) (Studien zur Theologie und Geschichte, Bd. 13). St. Ottilien: EOS Verlag 1994. LXIII, 351 S. Kart. DM 44,-.

Die Münchner Habilitationsschrift im Fach Kirchengeschichte greift im Vorspann weit von der Entstehung der Reichskirche bis zu ihrem Untergang aus, um darin das Hochstift Freising gegen Ende des 18. Jahrhunderts zu lokalisieren.

Im Kapitel über Herkunft und Jugend des Welden zeichnet sich eine selbstverständliche Karriere im adelig-ritterschaftlich-geistlichen Bereich ab, mit Gemeinsamkeiten und Unterschieden zum rheinfränkischen Bereich der Germania Sacra. Von Weldens Weg schließt konsequent die Weihen bis zur Priesterweihe ein, d. h. seine Linie ist familienpolitisch klar vorgezeichnet, es gab in diesem Fall nichts zu taktieren wie in vielen ritterschaftlichen Familien, die in hohem Ausmaß die einschlägigen Domkapitel besetzten. Neigung und sozialer Hintergrund fallen bei Welden zusammen. Das macht der Verfasser durch die präzise Sammlung einzelner Daten deutlich, auch wenn er es nicht direkt ausspricht.

Konsequent führt der Weg von Weldens, durch die Verwandtschaft vorbereitet, zum Domherrn, dann zum Dompropst, zum Generalvikar und zum Präsidenten des Geistlichen Rates. Die unbeugsame Haltung Weldens im Streit mit dem Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen führt zu einer in sich kaum verständlichen Eskalation, es sei denn, barocke Standesempfindlichkeiten genügen als Grund, zumal die Sache allenfalls von etwas unvorsichtigen verbalen Äußerungen ausgeht. Aus dem Nutzen, den Welden aus diesem Streit zieht, läßt sich der effektive Hintergrund erschließen: Er liegt in der Gegner-

schaft Weldens bei der Wahl des Clemens Wenzeslaus, bei der Welden stark gegen den Kandidaten agitiert hatte (S. 82). Diese Gegnerschaft lag im Interesse Kurbayerns. Mit starker bayerischer Hilfe gelang deshalb 1769 die Wahl Weldens zum Fürstbischof. Welden ist also durchweg in das bei Bischofswahlen in der Germania Sacra übliche Standesverhalten eingebunden.

Der Verfasser stellt das »geistliche Wirken« des neuen Fürstbischofs sehr positiv heraus. Es reicht von der Unterstützung der Armen über das religiöse Leben bis zur Priesterbildung (Klerikalseminar in Dörfen) und zur Hebung des Schulwesens. Beachtenswert ist aber, daß dies nur einen sehr geringen Teil des Buches darstellt, während der Streit mit dem Vorgänger sowie die Probleme mit dem Freisinger Domkapitel und die finanziellen Schwierigkeiten weitaus den größten Raum der Darstellung einnehmen, die beiden letzteren Punkte eng miteinander verknüpft.

Falls ein Historiker die generelle Problematik der Auseinandersetzungen zwischen Domkapitel und Fürstbischof in der Germania Sacra untersuchen wollte, fände er hier ein beachtenswertes Beispiel. Im Grundsatz handelt es sich um die Frage, inwiefern ein ritterschaftlich-ständisches Gremium (Domkapitel) mit Fürstbischöfen klar kommt, die explizit und auch implizit von absolutistischen Herrschaftsideen geprägt sind. Die Frage ist aufzuwerfen, inwieweit sich in der traditionellen Germania Sacra, den Reichsstiften, absolutistische Vorstellungen durchsetzen konnten und welche Rolle das Domkapitel dabei spielte. Diese hintergründige Fragestellung wird in der Studie nicht angeeignet. Vordergründig geht es, das wird im Detail dargestellt und präzise belegt, etwa um die Besetzung der Dompropstei, um den Verkauf des Freisinger Hofes in Wien, um die Kapitalaufnahme für eine Badereise des Fürstbischofs, um die Romreise, um den Versuch, den kranken Bischof zu entmachten und schließlich durch den Reichshofrat in Wien das Verhältnis klären zu lassen. Welden verfolgt dabei genauso wenig wie sein Domkapitel eine konstruktive Linie, die für das Hochstift einen Lichtblick bedeutet hätte. Zu allem kommt noch die ständige Finanznot (Verschuldung) des Hochstifts, die sich in zwei Jahrhunderten angestaut hatte, die aber auch unter Welden unaufhaltsam ihren Fortschritt nahm, der wirtschaftliche Niedergang wurde nicht aufgehalten. In der Studie findet sich wichtiges Zahlenmaterial, aber eine Untersuchung des Niedergangs müßte zweifellos in einer eigenen Monographie erfolgen. Auf den umfangreichen Quellenanhang (113 Seiten) sei hingewiesen (Tagebuch des bayerischen Wahlkommissars, ausführlicher Bericht über die Badereise nach Aachen und Spa 1771, Aufzeichnungen über Krankheit, Tod und Begräbnis von Weldens).

Insgesamt ist die Studie präzise gearbeitet (angemerkt sei: St. Kastulus befindet sich in Moosburg, auch wenn es mit St. Martin in Landshut seit 1598 vereinigt ist, S. 22), Literatur und insbesondere Archive sind in größtem Ausmaß beigezogen. Die Arbeit leidet unter der allzu positivistischen Tendenz, die reiches Material anhäuft, ohne es kritisch zu sichten und zu verarbeiten. Die Voraussetzungen der Studie, die sich scheinbar jeder Wertung enthalten, werden nicht reflektiert. Geschichte ist hier, um mit Edmund Braun zu sprechen, »als unbezweifelbare Überlieferungsgeschichte und Geschichtswissen als geschichtsunabhängige Registrierung von Tatsachen mißverstanden« (Festschrift Günter Christ 1994, S. 19). *Alfred Schröcker*

Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefe (1809–1893), hg. v. HUBERT WOLF. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. XV, 338 S., 27 s/w-Abb. Geb. DM 35,-.

Am 5. Juni 1993 jährte sich der 100. Todestag von Bischof Carl Joseph von Hefe, einer der markantesten Gestalten des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Er war eine außergewöhnliche Persönlichkeit und ein international anerkannter Gelehrter. Auf sich aufmerksam gemacht hatte er insbesondere durch seine von der christlichen Antike bis ins 15. Jahrhundert reichende siebenbändige »Conciliengeschichte« sowie durch seine Position im Zusammenhang mit den Kontroversen um das Unfehlbarkeitsdogma. Sein Wirken als Theologieprofessor in Tübingen, als Landtagsabgeordneter in Stuttgart und als Bischof galt vorrangig der Befreiung der Kirche von staatlicher Bevormundung und der Wahrung der kirchlichen Einheit. Trotz seiner unbestreitbaren Größe und Verdienste existiert keine umfassende Biographie über ihn. Dies hängt wesentlich mit dem Umstand zusammen, daß er nahezu seinen gesamten Nachlaß vernichtet hat; über das Warum ist viel gerätselt und gemutmaßt worden. Wohl gibt es einschlägige Publikationen und Detailuntersuchungen, die sich mit diesem bedeutenden Kirchenmann beschäftigen. Hier sind vor allem die zahlreichen sachkundigen Arbeiten von Rudolf Reinhardt zu nennen, der maßgeblich dazu beigetragen hat, das besagte Defizit zu verringern. Erfreulich ist deshalb, daß aus Anlaß der 100. Wiederkehr von Hefes Heimgang vorliegender Gedenkband, zu dem Bischof *Walter Kasper*, gegenwärtiger Inhaber der Kathedra von Rottenburg-Stuttgart, ein einfühlsames Geleitwort geschrieben

hat, erschienen ist. Die sieben Beiträge beleuchten wichtige Aspekte und liefern wertvolle Mosaiksteine zu Hefeles Vita; sie bringen zudem die Forschungen auf den neuesten Stand.

Nach dem Vorwort des Herausgebers, das unter anderem die inhaltliche Konzeption des gefällig aufgemachten Buchs kurz erläutert (S. XII–XV), eröffnet *Rudolf Reinhardt* mit einem konzisen Beitrag über Leben und Wirken Hefeles (S. 1–17) den Reigen der Einzelstudien. Er spannt den weiten Bogen von der Kindheit und Jugend bis zu des Bischofs Resignation im Alter. Bei den jeweiligen Entwicklungsphasen werden die relevanten Problemfelder und Sachverhalte angesprochen sowie die für das nicht ganz widerspruchsfreie Persönlichkeitsprofil Hefeles charakteristischen Streitpunkte knapp resümiert. Damit ist der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen die folgenden Untersuchungen einzuordnen und zu würdigen sind. Als Fazit seiner Ausführungen hält Reinhardt fest: »Man könnte die Enttäuschungen dieses ultramontanen Kämpfers, auch sein Scheitern, mit achselzuckendem Bedauern oder überheblichem Zynismus abtun – es war aber die Tragik einer ganzen Generation« (S. 16f.). Man darf auf Reinhardts angekündigte umfangreiche und quellenmäßig belegte Fassung gespannt sein (S. 1).

Uwe Scharfenecker untersucht Hefeles Beziehungen zum Haus der Grafen von Rechberg-Rothenlöwen (S. 18–51). Sie reichen zurück bis ins Jahr 1842, das den Beginn seiner herzlichen und lebenslangen Freundschaft mit dem Erbgrafen und dessen Familie markiert. Graf Albert – seit 1833 vertrat er seinen Vater in der württembergischen Kammer der Standesherrn, in der er von 1841 bis 1859 als Sekretär, dann von 1860 bis 1874 als deren Präsident fungierte – bildete mit dem damaligen Tübinger Kirchenhistoriker Hefele, der im Januar 1842 in die Zweite Kammer gewählt worden war, und Gesinnungsgenossen eine Phalanx beim Ringen um größere Freiheiten für die katholische Kirche des Landes. Deutlich erkennbar wird dies unter anderem bei der Suche nach einem strengkirchlichen Nachfolger für den 1845 verstorbenen Bischof Keller. Rechberg und Hefele verfolgten dabei eine Doppelstrategie. Während ersterer seine guten Kontakte vor allem zu Nuntius Viale-Prelà nutzte, bemühte letzterer sich auf andere Weise darum, die Bestätigung des gewählten, aber nicht genehmen Rottenburger Domkapitulars Ströbele durch Rom zu verhindern.

Der irenisch gesinnte und auf Ausgleich mit staatlichen Stellen bedachte Rechberg, der mit der Regierung in Konflikt geratenen, extrem ultramontan eingestellten Geistlichen zeitweise ein Refugium gewährt hatte (»Donzdorfer Fakultät«), distanzierte sich nach 1849 von dieser Gruppierung und schloß sich gemäßigten kirchlichen Kreisen an. Bei den sogenannten »Rottenburger Wirren«, den Querelen um das Erste Vatikanum und in der Frage der Etablierung von Männerklöstern in Württemberg teilte Rechberg Hefeles und Kuhns Ansichten. Treffliche Einblicke in Hefeles politisches und kirchliches Denken wie auch in das freundschaftliche Verhältnis zu Gräfin Walburga gewähren seine diesbezüglichen Briefe an Mitglieder der Familie Rechberg. Hier konnte er persönliche und amtliche Anliegen offen zur Sprache bringen.

Claus Arnold beschäftigt sich mit der Konzeption und Methodik der nicht unumstrittenen »Conciliengeschichte« Hefeles, die ihn in der gelehrten Welt bekannt gemacht hat (S. 52–77). Diese Arbeit hatte er 1841 in Angriff genommen mit der Absicht, die Geschichtsbetrachtung Ignaz Heinrich von Wessenbergs vom Standpunkt strenger Kirchlichkeit und exakten Quellenstudiums zu widerlegen. Aufgrund sorgfältiger Analysen des problematischen Konzils von Konstantinopel (381), der Honoriusfrage, des Konzils von Konstanz (1414–1418) sowie der »Einleitung« der Conciliengeschichte weist Arnold plausibel nach, daß dies dem Tübinger Gelehrten nur teilweise gelungen ist. Denn sein methodisches Verfahren und seine geschichtliche Betrachtungsweise waren bisweilen zu widersprüchlich. »Sein kirchlicher Standpunkt und sein eingestandenes apologetische Interesse rieben sich zuweilen am genaueren Studium der Quellen« (S. 76). Die kritische Einschätzung, bei diesem monumentalen Werk handle es sich lediglich um ein harmloses »Nachschlagebuch«, ist gleichwohl völlig unzutreffend.

Hubert Wolf thematisiert die Haltung der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät zum Unfehlbarkeitsdogma (S. 78–101). Er bringt die Fragestellung auf den Punkt, wenn er zum oftmals erörterten Schweigen der Fakultät zur Konstitution »Pastor aeternus« bemerkt: »Akzeptierten die Tübinger Theologen das neue Dogma im Sinne des tacitus consensus oder lehnten sie die päpstliche Infallibilität zwar aus grundsätzlichen Überlegungen ab, schwiegen aber, um sich nicht offen dagegen aussprechen zu müssen« (S. 80f.). Ihm gelingt es, überzeugend nachzuweisen, daß ihr Verhalten vor dem Hintergrund des zwischen Bischof Hefele und der Fakultät getroffenen Agreement zu sehen und zu bewerten ist. Im März 1871 hatte sich nämlich der Bischof vor seiner öffentlichen Unterwerfung mit dem Dogmatiker und Senior Johann Evangelist Kuhn in der Angelegenheit »Unfehlbarkeit« auf die Strategie des Sich-Ausschweigens geeinigt. Diese dann befolgte Taktik führte innerhalb des Kollegiums zu einer äußerst belasteten Zerreißprobe.

Barbara Schüler geht in ihrem umfänglichen und aufschlußreichen Beitrag, der 1993 mit dem Bischof-von-Hefe-Preis ausgezeichnet worden ist, der Frage nach, wie die nichtkirchliche Presse Hefe in den Jahren 1863 bis 1893 beurteilt hat (S. 102–223). Dargestellt wird dies vornehmlich an kirchenpolitischen und theologiegeschichtlichen Sachverhalten: Hefe als Professor und Konzilskonsultor, seine Wahl zum Bischof von Rottenburg, seine Einstellung zur päpstlichen Unfehlbarkeit, seine Wirksamkeit als Bischof, seine Krankheit und sein Tod. In einem letzten Punkt unternimmt Schüler den Versuch einer systematischen Analyse der Tendenzen in der Entwicklung des nichtkirchlichen Hefe-Bildes. Ihrer Untersuchung, in der es entscheidend auch um den Aufweis von Rückwirkungen infolge der veröffentlichten Meinung auf Hefe selbst geht, liegen die liberale Augsburger Allgemeine Zeitung, der staatsfreundliche Schwäbische Merkur und die Schwäbische Kronik zugrunde. Angesichts des je unterschiedlichen Standorts verwundert nicht, daß die über Hefe gefällten Urteile mitunter weit auseinanderklaffen. So hat man ihn etwa geschmäht als »ultramontanen« Zeloten und »anti-ökumenischen« Scharfmacher oder ihn etikettiert als konfessionellen Ireniker und Protagonisten einer friedlichen Koexistenz von Protestanten und Katholiken in Staat und Gesellschaft.

In den beiden letzten Teilen kommt Hefe selbst zu Wort. Es handelt sich um zwei Predigten, zu denen *Rudolf Reinhardt* die Einleitung geschrieben hat; in ihr notiert er, daß Hefes respektable Predigtsammlung – ihre Auswertung hat noch zu erfolgen – seiner »Vernichtungsaktion« entgangen ist (S. 224–241). Es folgt der von *Barbara Schüler* wiederentdeckte amüsante Bericht einer mit einer konfessionell gemischten Gruppe unternommenen Italienreise im Jahr 1863, in den *Uwe Scharfenecker* und *Claus Arnold* einführen und der auch von ihnen kommentiert worden ist (S. 242–285).

Eine akribisch erarbeitete und auf Vollständigkeit bedachte Bibliographie, in die erstmals Hefes Beiträge in Nachschlagewerken und Lexika sowie seine Rezensionen aufgenommen worden sind, schließen den Gedenkband ab. Die einzelnen gehaltvollen Studien, bei denen sich – der Natur eines Sammelwerks gemäß – manche inhaltliche Überschneidungen finden, erweitern und vertiefen den bisherigen Informationsstand über die Person des Gelehrten und Bischofs. Darüber hinaus erfährt der Leser einen gediegenen Überblick über die Geschichte Württembergs, seiner Institutionen sowie seiner gesellschaftlichen, mentalitätsmäßigen und alltäglichen Gegebenheiten.

Karl Josef Rivinius

ANSGAR KRIMMER: Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg 1852–1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Württemberg (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 66). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1994. XXX, 467 S. Kart. DM 78,-.

Die vorliegende Arbeit, eine Tübinger theologische Dissertation, behandelt ein knappes Jahrhundert Vereins- und Verbandsgeschichte, ja ziemlich genau ein Jahrhundert, weil die Gründungsgeschichte von Elberfeld und Köln mit einbezogen ist. Vom Raum her gesehen, handelt es sich um das ehemalige Königreich Württemberg. Wenn man sich die zeitliche und räumliche Spannweite der Untersuchung vor Augen führt, so stellt sich sofort die Frage: Wie hat der Autor es geschafft, dem Leser einen Durchblick durch den Wald von vorhandenen Dokumenten zu vermitteln? Die Antwort: Dadurch, daß er in verschiedenen Längsschnitten unterschiedliche Aspekte des Vereins- und Verbandslebens in der Zeit bis 1933 vorgestellt hat. Nicht das Vereinsleben vor Ort steht dabei im Vordergrund, sondern das für den Diözesanverband Charakteristische. Die Methode der Längsschnitte hat aber einen gewissen Nachteil: Der Leser bekommt verschiedene, sozusagen anatomische Bilder vorgeführt, und erst nach längerer Lektüre merkt er auch, wieviel Blut in diesem Vereinskörper geflossen sein muß.

Doch nun ins Detail: Die Liste der benutzten Archivalien und Festschriften ist recht umfangreich. In der Liste der »gedruckten Quellen« usw. gibt es einige Unkorrektheiten, bes. in den Erscheinungsjahren. Zeitschriftenartikel und Beiträge in Sammelwerken sind hier ebenso aufgelistet wie die Zeitschriften selbst, so daß es zunächst nicht auffällt, daß der eine oder andere wichtige Beitrag aus der umfangreichen Kolping(werk)literatur fehlt.

Die Quellenlage beschreibt der Autor so: »Während bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges größtenteils eine breite Quellenbasis besteht, sind die Jahre der Weimarer Republik sehr schlecht dokumentiert, obgleich der Verein zwischen 1919 und 1933 eine Blütezeit seiner Geschichte erlebte. Gleiches trifft für die Zeit des Nationalsozialismus zu« (S. 3).

Wie schon gesagt, beginnt der Autor mit der Vereinsgründung in Elberfeld, die im Jahre 1846 durch den Lehrer Johann Gregor Breuer erfolgt ist. Der Autor fußt bei der Beschreibung auf der ihm

zugänglichen Literatur. Es stellt sich aber heraus, daß in jedem Satz auf S. 5 mindestens ein historischer Fehler zu finden ist bis auf den folgenden: »Breuers Denkschrift und seine Statuten markieren Eckpunkte für die Organisation des Gesellenvereins, die für immer grundlegend blieben.« Zur historischen Einordnung der unterschiedlichen Berichte über das Elberfelder Gründungsgeschehen verweise ich auf meinen Aufsatz »Der Streit um die Gründung des Elberfelder Gesellenvereins« in der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 94 (1989/90). Den Übergang von Breuer auf Kolping charakterisiert der Autor treffend mit »Klerikalisierung der Vereinsleitung« (S. 6). Der folgende Überblick über die allgemeine Verbandsentwicklung ist präzise.

Verglichen mit anderen Regionen in Deutschland, ging die Entwicklung der Gesellenvereine in Württemberg zunächst nur schleppend voran. Die Gründe für den zögernden Beginn werden namhaft gemacht. Der erste Verein entstand 1852 in Ulm. Als dann sieben Jahre später der Gesellenverein auch in Rottenburg Fuß faßte, konnte sich ein Diözesanverband organisieren. Der aus Anlaß der Gründung des Diözesanverbandes von Kolping geschriebene Brief an Bischof Lipp ist übrigens in den Kolping-Schriften, Bd. 2, S. 309f., schon veröffentlicht. »In den Jahren nach der Verbandsgründung kam es tatsächlich zu einer ganzen Reihe von Vereinsgründungen in der Diözese Rottenburg« (S. 19). »Von 1876 bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges nahm die Entwicklung ... einen ruhigen, aber erfolgreichen Verlauf« (S. 29). Seit den 1890er Jahren erwuchs dem Verband verstärkt Konkurrenz von anderen Standesorganisationen.

Diesem allgemeinen Überblick folgen Spezialkapitel. Diese »Längsschnitte« sind der eigentliche Inhalt der Arbeit, und in ihnen findet sich eine ganze Reihe von Untersuchungsergebnissen, die in dieser Form neu sind in der gesamten bisherigen Geschichtsschreibung des Gesellenvereins.

Das zweite Kapitel untersucht Statuten und Verbandsorganisation. Das beginnt mit einem guten Vergleich zwischen den Elberfelder und den Kölner Statuten und schließt mit dem Ergebnis: »Die Demokratisierung der Vereinsleitung in den Statuten setzte nachhaltig erst nach dem Ersten Weltkrieg ein« (S. 58). Die Beschreibung der Organisation auf Diözesanebene führt zur biographischen Vorstellung der Diözesanpräsidien mit dem typischen Karrieremuster. Später eingeführte Einrichtungen der Diözesanleitung werden vorgestellt, dann die Organisation auf Bezirks- und Pfarreiebene und schließlich das Verhältnis der Gesellenvereine zu den Lehrlings- und Meistervereinen.

Das dritte Kapitel stellt die soziale, wirtschaftliche und kulturelle Praxis der Gesellenvereine dar. Die soziale Arbeit mit und an den Gesellen durch Wanderunterstützung, Gesellenhäuser, Spar- und Krankenkassen, dann in den 1920/30er Jahren durch Arbeitslosenunterstützung bildet eine wesentliche Vereinsaufgabe. Die Arbeit für das Handwerk und in Handwerksorganisationen wird als wirtschaftliche Arbeit charakterisiert. Bildungsarbeit und Freizeitgestaltung werden unter kultureller Praxis behandelt. Die Bildungskonzeption Koltings wird zwar vorgestellt, aber doch – wieder im Anschluß an die bisherige Literatur – historisch schief eingeordnet: Die »Abhängigkeit« von Sailer (S. 120) ist nie nachgewiesen worden. Daß sich Koltings Bildungskonzept »streng innerhalb der katholischen Glaubenslehre bewegte« (ebd.), ist zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen, wenn man den Fideismus dieses Konzepts erkannt hat. Auch der »eindeutige« Schwerpunkt der Bildungsarbeit im religiösen Bereich (S. 121) stimmt in dieser Form nicht. Das vierte Kapitel beleuchtet das Verhältnis des Gesellenvereins zur Kirche. Es zeigt die Anbindung an die Hierarchie und die im Verein gepflegten Frömmigkeitsformen. Das fünfte Kapitel ist der Politik gewidmet und zeigt auf, daß der Gesellenverein ein Teil des politischen Katholizismus in Württemberg war. Das sechste Kapitel befaßt sich mit der sog. Arbeiterbewegung. Lange umstritten war die Frage, ob junge Arbeiter Mitglieder im Gesellenverein werden könnten. Das Verhältnis zu Arbeiterbildungsvereinen und das konfliktreiche Verhältnis zu katholischen Arbeitervereinen wird vorgestellt. Die Konflikte wurden dadurch gelöst, daß im süddeutschen Raum katholische Jugend-, Gesellen- und Arbeitervereine seit 1911, statt zu konkurrieren, kooperiert haben, wobei die Jungmännervereine dem Gesellenverein leitungsmäßig zugeordnet waren. Ausführlich wird das Verhältnis zu den verschiedenen Gewerkschaften, besonders den christlichen, untersucht. Das siebte Kapitel behandelt das Verhältnis des Gesellenvereins zu anderen katholischen und weltlichen Vereinstypen in Württemberg.

Alle diese Längsschnitte gehen bis zum Schicksalsjahr 1933. Das achte Kapitel faßt nun die zwölf Jahre des Nationalsozialismus als ganzes zusammen. Es beginnt mit dem »Anpassungskurs« der Kölner Zentrale (S. 251). Allerdings läßt sich die Meinung, mit der Entlassung von Reichspräsident Johannes Nattermann habe »auch der Kurs der Annäherung an den Nationalsozialismus« geendet (S. 253), sich so nicht vertreten. Auch die Spitze des Rottenburger Diözesanverbandes folgte diesem »verhängnisvollen Kurs der Anpassung, der ein großes Stück der Identität des Vereins gefährdete beziehungsweise preisgab,

... da der totalitäre Staat Hitlers in Wirklichkeit zu keinen Kompromissen mit einem auf Eigenständigkeit beharrenden Verband des Katholizismus bereit war« (S. 256). Die Übergriffe auf den Gesellenverein und seine Mitglieder ließen auch nicht lange auf sich warten. Im September des Jahres 1933 wurde der Zentralverband umbenannt in »Deutsche Kolpingsfamilie« und der Diözesanverband in »Schwäbische Kolpingsfamilie«. Die wachsende Unterdrückung der örtlichen Kolpingsfamilien führte zum Rückzug in den Binnenraum der Kirche, und im Zweiten Weltkrieg mußten viele Mitglieder an die Front.

Ein Personen-, Orts- und Sachregister schließt diese Studie ab, die in der Geschichtsschreibung des Gesellenvereinswesens einen Markstein gesetzt hat.

Franz Lüttgen

CORNEL DORA: Augustinus Egger von St. Gallen 1833–1906. Ein Bischof zwischen Kulturkampf, sozialer Frage und Modernismusstreit (St. Galler Kultur und Geschichte, Bd. 23). St. Gallen 1994. 668 S. Geb. Sfr 82,-.

Gegenstand dieser Dissertation an der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich ist die Persönlichkeit und das Wirken von Augustin Egger, der 1882–1906 Bischof der Diözese St. Gallen war. Augustin Egger wurde 1833 als Sohn eines Landwirts in der Nähe des Benediktinerklosters Fischingen/Thurgau geboren und besuchte die damalige Katholische Kantonsschule in St. Gallen. 1852–55 studierte er in Tübingen Theologie und wurde 1856 zum Priester geweiht. Danach wirkte er beim Aufbau des Bischöflichen Knabenseminars in St. Georgen/St. Gallen mit. 1862–1865 war er Kaplan in Oberriet/St. Galler Rheintal. 1865 wurde er in St. Gallen Domkatechet und begleitete Bischof Greith zum Ersten Vatikanischen Konzil nach Rom. 1872 wurde Egger als Domdekan wichtigster Mitarbeiter seines Bischofs, 1882 auch dessen Nachfolger. Augustinus Egger starb am 12. März 1906.

Der Untertitel Doras – »Ein Bischof zwischen Kulturkampf, sozialer Frage und Modernismusstreit« – macht deutlich, daß sich im Leben und Wirken von Bischof Egger die ganze Bandbreite der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts widerspiegelt. Dies zeigt sich zunächst einmal im Zusammenhang mit Eggers Studienzeit an der Theologischen Fakultät Tübingen (S. 50 ff.). In diese Zeit fällt die Auseinandersetzung um den Wiener Philosophen und Theologen Anton Günther. Dessen Lehre scheint auf den jungen Studenten Egger Eindruck gemacht zu haben. Inwieweit dies auf die einstündige Vorlesung des Günther-Schülers Jakob Zukrigl zurückzuführen war, läßt Dora offen (zu Zukrigl: vgl. Rudolf Reinhardt, Martin Joseph Mack [1805–1885]. Theologieprofessor – Universitätsrektor – Dorfpfarrer, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 12, 1993, S. 103 f.). Er verweist jedoch auf Eggers Beschäftigung mit weiteren Philosophen aus dem Umkreis von Günther (S. 60). Doch Anfang 1856 zeichnete sich Günthers Indizierung ab, und Egger entschied sich – nach offenbar hartem Ringen – zur Abwendung von Günther. Ein Jahr später vermerkte er in seinem Tagebuch: »Bei mir hat ein geschäftiges Leben den Bruch überkleistert« (S. 61). Anzunehmen ist schließlich, daß Bischof Greith von St. Gallen 1866 seinen Priesteramtskandidaten das Theologiestudium in Tübingen untersagte, obwohl ihm Carl Joseph Hefele den Studienort wärmstens zu empfehlen suchte (S. 51, vgl. auch S. 147 Anm. 5).

Kennzeichen des 19. Jahrhunderts sind auch die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, zumal in der Epoche des Kulturkampfes. Dem 1803 neu geschaffenen Kanton St. Gallen stand seit 1847 die gleichnamige, dessen Grenzen entsprechende Diözese gegenüber. Eine erste Phase war in den Jahren 1855–1857 gegeben, als in der Kantonsregierung der liberale Katholik Joh. B. Weder die führende Persönlichkeit war. Für Dora leitete Weder »fast nach Belieben und ohne Rücksicht auf die immerhin noch starke konservative Minderheit« die Politik des Kantons (S. 64). So kam es etwa zur staatlichen Aufhebung der bislang eigenständigen katholischen wie auch der evangelischen Kantonsschule (Gymnasium). In der Kulturkampfzeit hatte dann Johann Mathias Hungerbühler eine ähnliche politische Führungsstellung inne. 1873 wurde das bestehende Plazetrecht gegen Geistliche verschärft, wobei etwa Theologen, die ihr Studium bei Jesuiten absolviert hatten, das Plazet verweigert wurde (S. 172 f.). Ein dem preußischen Kanzelparagraphen entsprechendes »Maulkrattengesetz« richtete sich gegen Priester, die in der Predigt »gegen den religiösen Frieden« verstießen. 1874 bekam die Regierung die Ermächtigung, »widerspenstige Priester« abzusetzen. Zugleich wurde auch das bischöfliche Knabenseminar aufgehoben. Ferner verbot die Regierung den Geistlichen den Besuch von Exerzitien in Mehrerau, da »der Geist und die ganze Leitung dieser Exerzitien von den Jesuiten in Feldkirch beeinflusst werde« (S. 175 f.). Augustin Egger hat als Domdekan im Auftrag von Bischof Greith versucht, auf diese staatlichen Maßnahmen angemessen zu reagieren. Dora hebt deshalb einen wesentlichen Charakterzug Eggers

hervor: »Bei aller neuscholastisch geprägten Grundsätzlichkeit liebte Egger den Frieden und wirkte wenn immer möglich für einen Ausgleich, wo immer dieser mit vertretbaren Konzessionen erreichbar schien« (S. 171).

Ein weiteres Kennzeichen dieses Jahrhunderts ist dann die Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage. »Egger hatte ein offenes Auge für soziale Mißstände und interessierte sich auch für die entsprechenden Fragestellungen« (S. 413). Freilich sah er diese Problematik in erster Linie als Ausdruck des modernen Sittenzerfalls. In der sozialen Frage spalteten sich damals die Schweizer Katholiken nach Stammlande und Diaspora. Auf der einen Seite stand der Piusverein, auf der anderen der Verband der katholischen Männer- und Arbeitervereine. Von letzteren befürchtete Bischof Egger – wie andere auch – die Politisierung der Arbeiter. Aus diesem Grunde lehnte er gesamtschweizerische Katholikentage ab (S. 420). Doch konnte keine der beiden Organisationen vollends die Arbeiterinteressen vertreten. Im Piusverein bildeten sich – auch mit Unterstützung Eggers – Arbeitersektionen, die sich 1903 zum Zentralverband christlich-sozialer Arbeiterorganisationen der Schweiz zusammenschlossen (S. 428). Sehr eindringlich zeigt sich Bischof Eggers soziales Engagement im Kampf gegen den Alkoholismus (S. 431). Er veröffentlichte zwischen 1892 und 1901 eine Vielzahl von Broschüren gegen den Alkoholismus, gehörte zu den Gründern der Schweizer Abstinentenliga und war 1895 Vertreter des Heiligen Stuhls beim 5. Internationalen Kongreß zur Bekämpfung des Mißbrauchs geistiger Getränke in Basel (S. 442). Und ebenso setzte sich Bischof Egger engagiert für die Versicherungen ein, was »zu den erstaunlichsten Tatsachen seiner späten Bischofsjahre« zählt (S. 444).

Neben den politischen und sozialen Fragen zieht sich aber die Entwicklung und Stellung des st. gallischen Klerus wie ein roter Faden durch Doras Arbeit. Bekanntlich bildete sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Theologie und Kirche eine »ultramontane« bzw. »jungkirchliche« Richtung (S. 242). Dora spricht in diesem Zusammenhang von der sogenannten »Jungen Schule« des St. Galler Klerus, deren Vertreter »heftig gegen den modernen Staat und dessen Bevormundung der Kirche loszogen« (S. 225 f.). Egger hatte sich seit seinem Bruch mit dem Wiener Philosophen und Theologen Anton Günther jenes kirchliche Denken zu eigen gemacht, wie es in der Neuscholastik zum Ausdruck kam. Dies zeigte sich spätestens 1865, als er als Domkatechet die Regula Cleri von Bischof Greith kritisierte. Nach Egger war »das kirchliche Rechtsbewußtsein ... durch theologische Richtungen, wie z. B. die Hirschers, bei uns bedenklich geschwächt«. Er forderte daher »eine konkretere Berücksichtigung des allgemeinen Kirchenrechts« (S. 112 f.). Dennoch konnte und wollte er sich nicht auf die Seite der Integralisten schlagen. Dora zeigt dies am Beispiel von Pfarrer Karl August Falk (S. 229 ff.). 1875 wurde dieser Priester von der St. Galler Regierung wegen Kanzelmißbrauchs abgesetzt. Zwar protestierte Bischof Greith gegen die »Deplazetierung« Falks, andererseits suchte man ihm einen ehrenvollen Rückzug zu ermöglichen (S. 235). Falk wandte sich an die römische Kurie um Hilfe, welche ihm »den Rücken stärkte« (S. 242). Man warf Bischof Greith und damit auch Domdekan Egger vor, sich zu wenig gegen die staatlichen Repressionen eingesetzt zu haben (S. 247). Als Augustinus Egger dann Bischof war, mußte er seit 1888 im steigenden Maße die Abneigung weiter Kreise seines Klerus gegen ihn erfahren. 1894/1895 wandte er sich mit etlichen Denkschriften an den Klerus und warb um eine Politik des Ausgleichs (S. 387, 390, 393 f.). Bei einer Dekanenkonferenz wurde 1894 allgemeines Mißtrauen spürbar. Die offene Ablehnung des Bischofs erreichte bei der von ihm nicht befürworteten Aufteilung einer Rheintaler Pfarrei 1897/1898 ihren Höhepunkt. Deshalb bot Bischof Egger dem Papst seinen Rücktritt an, der aber nicht angenommen wurde (S. 409 f.).

So zeigt Cornel Dora letztlich einen Bischof, der zwar dem neuscholastischen Denken nicht abgeneigt war, jedoch mit seiner ausgleichenden Art vielfach den Unwillen seines integralistischen und weitgehend kompromißlosen Klerus erregte. Zugleich wird Eggers Bemühen spürbar, auf die aktuellen Probleme der damaligen Zeit einzugehen und Lösungen anzustreben, welche die Katholiken nicht weiter ins Abseits drängten sollten.

Doras Buch ist recht umfangreich, liest sich jedoch gut. Vereinzelt Aussagen im abschließenden Kapitel vermögen allerdings nicht recht zu überzeugen, wenn etwa Eggers Abkehr vom Wiener Philosophen Günther als möglicher »Karriereopportunismus« interpretiert wird (S. 609). Oder: »Egger glaubte eben an die unbedingte Richtigkeit der kirchlichen Entscheidungen und fand Halt in ihnen. Damit war gewissermaßen der Glaube an die päpstliche Unfehlbarkeit bereits vorweggenommen« (S. 609). Desungeachtet ist die Leistung anzuerkennen, mit der Cornel Dora eines der jüngeren Kapitel nicht nur st. gallischer, sondern auch darüber hinausgehender Geschichte erschlossen hat.

Beat Bühler

10. Liturgiegeschichte

HERMAN A.J. WEGMAN: Liturgie in der Geschichte des Christentums. Regensburg: Friedrich Pustet 1994. 402 S., 16 s/w-Abb. Geb. DM 68,-.

Bereits 1991 hat der niederländische Liturgiewissenschaftler Herman A.J. Wegman eine Liturgiegeschichte unter dem Titel »Riten en mythen« vorgelegt. Da solche überblickartigen Werke zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes sehr rar sind, kann die Übersetzung des Buches ins Deutsche (durch Thaddäus Schnitker) nur begrüßt werden. Das jetzt erschienene Buch ist eine Überarbeitung der »Geschichte der Liturgie im Westen und Osten«, die Wegman in den 70er Jahren geschrieben hat (niederländisch 1976, ²1983; deutsch 1979).

Wegman ist es nicht nur gelungen, die schier unendliche Fülle des Stoffes auf überschaubarem Raum zu bewältigen und gut lesbar aufzubereiten, er hat auch den Versuch gewagt, methodisch einen neuen Weg einzuschlagen. Der Liturgiehistoriker nennt sein Vorgehen »close reading« (S. 16) und versteht darunter die Lektüre der Quellen in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen kirchlichen und kulturellen Umgebung. So ist jeder Epoche der Liturgiegeschichte eine kurze Skizze des jeweiligen historischen Kontextes beigegeben. Kurze Ausflüge in die Sozial- und Frömmigkeitsgeschichte bereichern die Ausführungen. Als neuartig darf man auch das Unterfangen Wegmans bezeichnen, dem Durchgang durch die Geschichte eine Phänomenologie des christlichen Gottesdienstes voranzustellen. Die Zeit, der Raum und der Mensch werden als »wesentliche Elemente« des Gottesdienstes behandelt.

Innerhalb der Liturgiegeschichte untersucht Wegman zunächst die Liturgie der vorkonstantinischen Kirche (60–312) als eigene Epoche, behandelt dann die Liturgie in der Reichskirche (312–600), um anschließend in einem großen Durchgang jeweils die römische und die byzantinische Synthese, also die Geschichte der Liturgie im Westen und im Osten (500–1500), darzustellen. Die Zeit von 1500–1600 stellt der Theologe unter die Überschrift »Die These der Reformatoren. Liturgie nach der Zielsetzung der Reformatoren«. Im letzten Teil des Buches befaßt sich Wegman mit Versuchen zur Erneuerung der Liturgie in der Neuzeit. Mehrere Register beschließen den Band.

Beeindruckend ist der Versuch, die Geschichte des christlichen Gottesdienstes im Wechselspiel von Kirche, Kultur und Gesellschaft zu beschreiben. Viele Aufbrüche und Krisen, Reformen und Verfestigungen sind ohne dieses Umfeld der Liturgie nicht zu verstehen. Vor diesem Hintergrund entfaltet Wegman seine Darstellung der sakramentlichen Feiern, der Tagzeitenliturgie, des Kirchenjahres etc. Die immer wieder eingefügten Quellentexte (mit leider oft sehr freien Übersetzungen aus »Gotteslob« und Stundenbuch) helfen zusätzlich, ein lebendiges Bild der Liturgiegeschichte zu zeichnen. Zahlreiche Literaturverweise, die man hier und dort aber ergänzen möchte, geben den Lesern Anregungen zum eigenen Weiterstudium.

Gleichwohl sind kritische Rückfragen an den Aufbau des Buches wie an Detaildarstellungen zu richten. So vermag die Einteilung in Epochen, die Wegman bietet, kaum zu überzeugen. Man kann nicht die Liturgie der westlichen Kirche von 500 bis 1500 als Einheit fassen! Die tiefgreifenden Veränderungen in Kirche und Frömmigkeit in dieser Zeit, die auch die Entwicklung der liturgischen Feiern und ihrer Bücher betreffen, sind derart umwälzend, daß diese Einschnitte deutlicher markiert werden müssen. Zudem ruft die Gewichtung der einzelnen Epochen, die Wegman vornimmt, Bedenken hervor. Viel zu kurz gerät die Beschreibung der Liturgie unmittelbar nach dem Konzil von Trient sowie generell der Erneuerung der Liturgie in der Neuzeit. Zum einen wirkt hier die längst obsolet gewordene These Klausers (Theodor Klauser: Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung. Bonn 1965, S. 119 u. ö.) von der »ehernen Einheitsliturgie« fort; es muß der mittlerweile als unberechtigt erwiesene Eindruck entstehen, es habe Stillstand in der Geschichte des Gottesdienstes geherrscht. Zum anderen sind neuere Arbeiten, die ein wesentlich differenzierteres Bild von der Zeit des Barock und der Aufklärung zeichnen, kaum rezipiert worden. So gewinnt etwa die Liturgie der katholischen Aufklärung, über die mittlerweile zahlreiche Untersuchungen vorliegen, kaum Profil. Auch die Darstellung der Liturgischen Bewegung unseres Jahrhunderts bleibt unbefriedigend. Die Erwähnung wichtiger Personen wie Romano Guardini oder Pius Parsch vermißt man ebenso wie den Hinweis auf das Leipziger Oratorium. Der gesellschaftliche Kontext der Bewegung, der für deren Verständnis mitgeliefert werden muß, wird übergangen. Hier wird der Autor seinem eigenen Ansatz nicht gerecht. Die Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Liturgie und die Veröffentlichung der ersten liturgischen Bücher werden auf lediglich drei Seiten

abgehandelt. Das reicht weder für eine genaue Beschreibung dieses Abschnitts der jüngsten Liturgiegeschichte noch für eine differenzierte Darlegung ihrer Motive.

Für die reformatorischen Kirchen vermißt man eine ausführlichere Behandlung der verschiedenen Abendmahlsauffassungen. Außerdem wäre ein Blick auf die nichtsakramentalen Riten sinnvoll gewesen.

Auch zu einzelnen Details sind Rückfragen nötig, von denen nur einige hier genannt seien (vgl. weiterhin [zur inhaltsgleichen niederländischen Ausgabe] die Rezensionen von Kleinheyer: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34, 1992, S. 215–217; G. Rouwhorst, *Riten en mythen. Een nieuw Handboek van de Liturgiegeschiedenis*: *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 54, 1993, S. 318–329). Obwohl wiederholt auf den liturgischen Raum Rückbezug genommen wird, fehlen bei der Taufe nach einleitenden Bemerkungen entsprechende Ausführungen zum Taufort, die die Feier der Liturgie noch erhellen könnten (vgl. S. 79–84, 146–152, 223–226). Für die *Traditio Apostolica* hat Marcel Metzger Forschungen vorgelegt (*Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique*, in: *Ecclesia orans* 5, 1988, S. 241–259), die die bisherige Datierung in Frage stellen, ein Hinweis hierauf fehlt (vgl. S. 69). Allzu knapp fällt die Beschreibung der westlichen Liturgiefamilien aus (vgl. S. 128f.). Die sog. »Berechnungshypothese« zur Erklärung des Weihnachtstermins (vgl. S. 142) ist in der jüngeren Forschung sehr in Zweifel gezogen worden, worauf der Verfasser aber nicht hinweist. Den auf das eucharistische Hochgebet bezogenen Satz »Der ursprüngliche Tischsegen wird durch die Einsetzungsworte zu einem konsekratorischen Gebet« (S. 156) widerlegt Wegman selbst, wenn er auf derselben Seite von der Anaphora der Apostel Addai und Mari spricht, die ursprünglich wahrscheinlich gar keine Einsetzungsworte gehabt habe. Als »merkwürdigste Tatsache aus der Geschichte des Gottesdienstes« (S. 160) bezeichnet es Wegman, daß die frei improvisierten Eucharistiegebete des 4./5. Jahrhunderts zu Formulargebeten werden und über Jahrhunderte beibehalten werden. Doch schon die Hinweise auf die Sorge um die Orthodoxie und den allgemeinen Verlust an theologischer Bildung vermögen diese Entwicklung durchaus zu erklären. Hinsichtlich der Sterbe- und Begräbnisliturgie im Frühmittelalter (vgl. S. 164f.) vermißt man den Hinweis auf das eigentlich Besondere dieser Liturgie, daß es sich nämlich vom Sterben bis zum Begräbnis um einen einzigen liturgischen Vorgang gehandelt hat. Die Veränderungen der Weihnachtsfrömmigkeit im Laufe des Mittelalters werden beschrieben, aber warum es dazu kommt, wird nicht deutlich (vgl. S. 218–220). Nur sehr kurz und entsprechend unvollständig wird die Liturgie der Trauung behandelt (vgl. S. 164; 239f.). Erstaunlich wenig erfährt man für den christlichen Osten über Epiphanie (vgl. S. 288f.). Sicherlich bewahrt das Tridentinum Treue gegenüber der Tradition (vgl. S. 318 u. 322), aber entscheidend ist doch, um welche Tradition es hier ging, nämlich um die mittelalterliche, nicht die frühchristliche. Die These, das *Rituale Romanum* von 1614 sei »auf der Grundlage des Werks von Castellani« (S. 323) herausgegeben worden, ist eine starke Vereinfachung; vor allem müßten die Vorarbeiten von Sanctorius erwähnt werden.

Die Schwierigkeit, ein solch komplexes Thema wie die christliche Liturgiegeschichte kompakt darzustellen, darf nicht übersehen werden. Wenn man sich allerdings vor Augen hält, wie wenig Kenntnis der Materie heute viele Leser eines solchen Buches mitbringen, wünscht man sich insgesamt eine genauere Darstellung. Dennoch: Wer um die Grenzen dieses Buches weiß, wird in ihm einen nützlichen Leitfaden durch die Liturgiegeschichte finden.

Benedikt Kranemann

GISELA MUSCHIO: *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Bd. 41). Münster: Aschendorff 1994. LI, 396 S. Kart. DM 98,-.

Arnold Angenendt hat in seiner Untersuchung über »Heilige und Reliquien« (München 1994) darauf hingewiesen, daß in Spätantike und frühem Mittelalter an der Seite der charismatischen Heiligengestalt des *vir Dei* – möglicherweise als »eine christliche Sondererscheinung« (S. 72) – die *famula Dei* steht. Ihrer bislang weniger erforschten Bedeutung ist die vorliegende Dissertation gewidmet, die bei Arnold Angenendt angefertigt und 1990 in Münster angenommen wurde. Für den Druck »wurde die bis zum Herbst 1992 erschienene Literatur eingearbeitet« (S. VII). Lautet die heutige Aufgabe der Kirchengeschichtsforschung, »die dem frühen Mittelalter eigenen Religionsformen aufzuspüren und zu verdeutlichen«, um »diese Epoche ›theologisch‹ richtiger zu verstehen« (Angenendt, S. 3), so ist es der Verfasserin in bemerkenswerter Weise gelungen, ein solches Verstehen, ja eindrucksvolle Begegnungen über die Jahrhunderte hinweg zu ermöglichen. Dabei wandeln sich die zunächst unvermeidlich angelegten Maßstäbe: So stammt etwa die Ausgangsfrage nach der »Beteiligung frühmittelalterlicher Klosterfrauen an

ihrer täglichen Liturgie« (S. 1; vgl. S. 3) aus der Reform des II. Vatikanischen Konzils, das in seiner Liturgiekonstitution entgegen einer priesterzentrierten Liturgie zur *actuosa participatio* des ganzen Gottesvolkes aufruft. Das Ergebnis korrigiert und überbietet die Erwartungen: »Schon die Beteiligung oder die »aktive Teilnahme«, z. B. an der Feier der Eucharistie, war für die Nonnen teilweise in Abrede gestellt worden. Dementsprechend wurde bisher über Leitungsfunktionen in liturgischen Vollzügen kaum reflektiert. Und doch zeigt sich beides – Beteiligung und Leitung – in überaus reichem Maß« (S. 367).

Bereits in der Gliederung schlägt sich einiges von diesen Forschungsergebnissen nieder: Der II. Hauptteil (S. 81–191) ist der Stundenliturgie gewidmet, während die Eucharistiefeier als ein Unterabschnitt des III. Teils über »Besondere liturgische Vollzüge« (S. 192–352) behandelt wird. »Eucharistie ist in den Frauenklöstern ... nur an Sonntagen und Festen gefeiert worden« (S. 369) – das Stundengebet prägte jedoch im ursprünglichen Wortsinn den Tagesablauf der Schwestern und wurde als Liturgie von ihnen selbst vollzogen. Im 6. und bis ins 7. Jahrhundert hinein »ist die Bedeutung der betenden und jungfräulichen Nonnen für den Gebetsdienst der Kirche noch nicht durch die starke Konkurrenz von Priestermonchen bedrängt. Die Feier der Messe für das Seelenheil gewinnt erst langsam den Stellenwert, der die betenden Jungfrauen aus ihrem zentralen Dienst für das Heil der ihnen verbundenen Menschen verdrängt« (S. 305).

Den Einzelergebnissen voraus geht ein Einleitungskapitel (S. 1–80), das methodisch und inhaltlich umsichtig in die Thematik einführt. Der Bereich der Untersuchung wird räumlich auf das »alte Gallien« (S. 3), zeitlich auf die Periode vom 6.–8. Jahrhundert eingegrenzt. Der Überblick über die Forschungssituation ruft in Erinnerung, daß auch »die Geschichtsschreibung über Frauen .. durchaus eine lange Tradition« hat (S. 4), und eine Vielzahl von Arbeiten zu Anfang unseres Jahrhunderts entstand. Präzise vorgestellt und in ihrer Aussagekraft eingeordnet werden die benutzten Quellen: Klosterregeln, Canones von Synoden und Konzilien, Bußbücher, Viten heiliger Frauen des merowingischen Gallien und liturgische Bücher. Gerade die Quellen nichtliturgischen Ursprungs erweisen sich als ergiebig, denn sie »überliefern ... den liturgischen Gebrauch quasi unabsichtlich als »Überrest«« (S. 1). Erste Überblicke »Zur Rolle von Frauen in der Merowingerzeit« und über »Fromme Frauen in Gallien« grenzen die vorwiegend behandelten Klosterfrauen (*monachae*) ab von den christlichen Laiinnen sowie von den in der Welt als »Gottgeweihte« (*Deo sacratae*) lebenden Frauen, seien es Witwen (*viduae*) oder Jungfrauen (*virgines/puellae*).

Die Untersuchung der Stundenliturgie zeigt die weitgehende Selbständigkeit der Schwestern im Hinblick auf die Psalmenrezitation, die liturgischen Lesungen und die *missa* – nicht im Sinne der heutigen »Messe«, sondern als nächtliche Gebetseinheit aus Lesung, Psalmen und Orationen. Aus den Quellen rekonstruiert die Verfasserin sowohl den Tagesablauf der Schwestern in seiner Gliederung durch die Gebetszeiten (S. 119f.) als auch den inneren Aufbau der Sonntags- und Werktagsordines (Anhang: S. 374–385) sowie die äußeren Gebetsordnungen. Dabei wird deutlich, daß das Gebetsverständnis der Schwestern nicht von der neuzeitlichen individualisierten Gottesbeziehung betrachtet werden darf, sondern weitgehend geprägt ist durch streng normierte Pflichterfüllung, sei es zur persönlichen Sündenvergebung oder zur fürbittenden Dienstleistung für andere. »Aufgrund ihrer Jungfräulichkeit und ihrer Beständigkeit im Gebet« scheint man »dem Gebet der Schwestern besondere Kraft zugesprochen zu haben« (S. 189).

Unter den »Besonderen liturgischen Vollzügen« in den Frauenklöstern steht die Eucharistie an erster Stelle; die *participatio actuosa* der Schwestern findet hier »ihren Ausdruck im Friedenskuß und im Empfang der Kommunion bzw. auch in der dazugehörigen Prozession zum Altar« (S. 198) und wird intensiver gewesen sein als bei den übrigen Laien. Die Untersuchung der klösterlichen Bußordnung mündet in die weiterführende Frage, »ob die einzige Form der Buße, wie sie in den Frauenklöstern in der *confessio* bei der Äbtissin und ihrer Exkommunikations- und Lösegewalt vorlag, nicht doch eine Stufe von Sakramentalität aufzuweisen hat« (S. 262f.). Auch die Auswertung der Quellen bezüglich der Gelübde führt zu einer »Korrektur des bisherigen Bildes von der Jungfrauenweihe in Gallien« (S. 294), insofern die Quellen in der überlieferten Abfolge von öffentlichem Versprechen, Segens- oder Weihehandlung und Kleiderwechsel weder für die Handauflegung noch für die Übergabe des Schleiers den bislang in der Forschung behaupteten Stellenwert bezeugen (vgl. S. 293–295). Gut belegbar ist das Institut von Oblatinnen, die als kleine Mädchen dem Kloster zur Erziehung anvertraut wurden. Zur Frage einer Diakoninnenweihe geben die Quellen keinen weiterführenden Aufschluß; entsprechend ist auch kein Taufdienst geweihter Frauen in Gallien nachweisbar. Eine reichhaltige Überlieferung dagegen zeugt von der Totenliturgie für verstorbene Mitschwestern.

Ihre Ergebnisse präsentiert die Verfasserin in sorgfältiger Auswertung der Quellen, kritischer Auseinandersetzung mit der Literatur und differenzierten Urteilen, die die jeweiligen Grenzen ihres Anspruchs

nüchtern mit reflektieren. Ein ausgiebiges Quellen- und Literaturverzeichnis, ein sinnvoll angelegtes Register sowie sorgfältige Anmerkungen mit weiterführenden Anregungen unterstreichen die wissenschaftliche Qualität der Arbeit. Vor allem die Präsentation der merowingischen Frauenviten läßt die Geschehnisse der behandelten Frauen faszinierend lebendig vor Augen treten. Die *famula Dei* ist ausgezeichnet durch die »Kraft des Gebets und der Handauflegung« (S. 353), die sich in Heilungen und anderen Wundern manifestiert. Das bedeutet, »daß der Besitz der göttlichen *virtus* unabhängig ist von einem hierarchischen Stand in der Kirche, daß selbst Kleriker um ihren Segen, ihr Gebet und ihre Handauflegung bitten« (S. 364). Wieder einmal zeigt sich – beschämend und ermutigend zugleich –, daß Geschichte nicht nur Fortschritt mit sich bringt, sondern auch mit Verlusten und Verengungen der Perspektive verbunden sein kann. So bereichert der Beitrag von Gisela Muschiol nicht nur die kirchengeschichtliche Forschung, etwa auch durch Anregungen für weiterführende Studien in einer abschließenden Zusammenfassung (S. 367–373). Sie weckt nicht zuletzt Dankbarkeit und Freude über den reichen Strom des Lebens und der geistlichen Erfahrung, in dem wir stehen.

Barbara Hallensleben

THOMAS VOLLMER: *Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien* (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 10). Regensburg: Friedrich Pustet 1994. 473 S. Kart. DM 76,-.

Der im Titel gebrauchte Ausdruck »sakramentliche Feiern« wird seit einiger Zeit als Sammelbegriff für liturgische Vollzüge außer dem Stundengebet verwendet. Er bezeichnet somit das, was die ältere Theologie unter »Sacramenta maiora et minora« verstand, d.h. Sakramente und Sakramentalien. In unterschiedlicher Breite werden davon im vorliegenden Band die Taufe, Firmung, Kommunionsspendung, Buße, Krankensalbung, Trauung und das Begräbnis sowie einige damit in Verbindung stehende Riten behandelt. Bei letzteren geht es um: Abnahme der Firmbinde; Verlobung; Einführung der Braut zur Trauung; Erstkirchgang der Frau (nach dem Eheabschluß); Muttersegnen; Jubelhochzeit und Zweitehe. – Eine etwas ausführlichere Übersicht seitens des Autors zum sonstigen Inhalt der Agenden (Instruktionen; Sakramentalien) hätte nicht geschadet. Obwohl zum Vergleich der kölnischen Liturgie mit anderen Bereichen – neben dem *Rituale Romanum* – vor allem nordwestdeutsche Bistümer herangezogen sind, finden sich doch auch wissenswerte Daten nebst Parallelen für den hier besonders interessierenden südwestdeutschen Raum.

Im *ersten Hauptteil* wird die Geschichte der gedruckten Kölner Agenden vorgestellt, die um 1482 einsetzt. Seit 1720 erfolgt in wechselnden Schüben eine ständige Annäherung ans römische Musterrituale von 1614; die letzte Eigenedition, lediglich ein zudem vatikanisch genehmigtes »*Rituale proprium*«, datiert von 1929. Mit der Einführung der *Collectio Rituum* für alle deutschen Bistümer des Jahres 1950 ist auch für Köln eine weitere Epoche erreicht.

Im *zweiten Hauptteil* geht es darum, den Gehalt der genannten Einzelordnungen vom Ende des 15. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts herauszuarbeiten. Einige Besonderheiten seien erwähnt. Die Immersions-taufe ist seit der Kölner Agenda von 1614 nicht mehr als Möglichkeit genannt, das Reichen von »Täuflingswein« wurde aber wahrscheinlich noch im 19. Jahrhundert praktiziert. Ein eigener Exkurs skizziert den Brauch des »Ablutionsweins«. Bei der Krankensalbung sind sieben Körperstellen vorgesehen, die mit Öl bezeichnet werden. Die Begräbnisfeier ist sehr ausführlich, für die Bestattung von Priestern hat man noch zusätzliches Sondergut eingebaut. Ein eigenes Kinderbegräbnis steht erstmals im 1720er Exemplar. Die Trauung ist anfangs sehr schlicht und auch später zurückhaltend gegenüber zeichenhaften Bestandteilen. Daß der in Deutschland weitverbreitete »Brauttorvermählungsritus« in Köln üblich war, bezweifelt Vollmer.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Gestaltung der Kölner Liturgie erscheint betont eingeprägt und bleibt dabei sehr traditionsbeständig. Die anfangs bescheidenen deutschen Bestandteile werden im Lauf der Zeit angereichert. Hinsichtlich mancher Details sowie Deutungen und Beurteilungen des Autors sind durchaus unterschiedliche Meinungen denkbar; ein die vorhandenen Register ergänzender Teilindex »Sachen« wäre hilfreich gewesen. Ansonsten ist die Dissertation durchdacht konzipiert, verständlich dargeboten, sehr inhaltsreich mit mancherlei Verständnishilfen bestückt (Tabellen; Kapitelzusammenfassungen) und so insgesamt ein wichtiger Baustein zu einer wünschenswerten gesamtdeutschen Liturgiegeschichte.

Hermann Reifenberg

HANS-JOACHIM IGNATZI: Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 75). Münster: Aschendorff 1994. XL, 353 S. Kart. DM 98,-.

Speziell für den südwestdeutschen Raum ist dieses Buch von eigenem Reiz. Es zeigt sich nämlich, daß gerade im besagten Umfeld (Bistum Konstanz) nicht nur zahlreiche Reformagenden entstanden, sondern auch nach 1830 dort (Bistümer Rottenburg und Freiburg) »eindeutige Spuren der positiven Aufklärungsliturgik« nachweisbar sind; demgegenüber war die Weiterwirkung in anderen Sprengeln eher spärlich (S. 316).

Insgesamt hat sich der Verfasser die Aufgabe gestellt, diesem Fragekreis in den südlichen deutschen und einigen österreichischen Bistümern besonders anhand von Unterlagen zwischen 1802 und 1854 nachzugehen (S. 2). Zunächst erfolgt ein Blick auf den Forschungsstand der Begräbnisliturgie und die Quellen (Teil I). Dabei sei angemerkt, daß es für die Zitation der handschriftlichen Ritualien (vgl. S. IX f.: Serie der Sigel H 1–H 31) plausiblere Lösungen gibt. In Teil II werden die Hintergründe und Voraussetzungen für die Reform skizziert: Wandlungen im Verständnis des Todes; Kritik an vorhandenen Agenden; kirchliche Vorschriften im Rahmen des Gesamtphänomens »Aufklärung«; staatliche Trauerverordnungen (Napoleon!). Eine Darstellung des Erwachsenen- und Kinderbegräbnisses der »amtlichen« Diözesanausgaben sowie des *Rituale Romanum* samt Vergleich beider Typen erfolgt in Teil III. Dabei ergibt sich, daß bei den generell konstanten drei »Stationen« (Sterbehaus, Kirche, Friedhof) sowohl hinsichtlich des Umfangs als auch der Abfolge sowie Eigengestaltung mancherlei Variationen bestehen. Das Stundengebet zum Gedenken der Verstorbenen (*Officium defunctorum*) spielt in den Pfarreien eine geringe Rolle. Doch sei angemerkt, daß man (nicht nur hier) die seit dem Mittelalter mißverständliche Bezeichnung »Matutin« (sprachlich) eindeutiger differenzieren sollte (etwa: Nokturn, Lesehore; Laudes, Morgenlob). Von besonderem Interesse ist Teil IV, der die entsprechenden Reformentwürfe (der Aufklärung) vorstellt. Dazu werden etwa 120 handschriftliche sowie gedruckte »nichtamtliche« Ritualien bzw. Einzelformulare hinsichtlich ihrer Anweisungen und Texte vorgeführt sowie an Einzelbeispielen illustriert. Für viele sicher erstaunlich sind die Ergebnisse der Gesamtauswertung (Teil V).

Generell kann man sagen: Erstrebt wird bewußte und in vielem konsequente Reform – jedoch: bei gleichzeitiger Wahrung liturgischer Kontinuität. Mit anderen Worten: Alles andere als das oft verbreitete »Horroremgälde« der Aufklärungsliturgie. Dies zeigt sich generell daran, daß man zwar bei Einzelelementen sehr »ideenreich« war, die Grundstruktur der eingebürgerten Agenden aber gewahrt hat. Als Ziel galt, eine verantwortbare Liturgie zu konzipieren. Dies bedeutete: Verständliche Worte und Zeichen; Berücksichtigung der konkreten Situation: sowohl die Trauer ernst zu nehmen als auch Trost und Zuversicht zu verkünden. Dem diente speziell die Bevorzugung der Volkssprache – jedoch nicht absolut. Neu waren: Ansprachen und eigene Begleitworte (zu Zeichenhandlungen); Verwendung passender Gebete und Lieder; Betonung verantwortlicher Lebensführung. Ferner: Bemühen um »Durchsichtigkeit« (ohne auf Gemütswerte zu verzichten!); Straffung; reichhaltige Auswahlmöglichkeiten; dialogischer Charakter sowie teilweise ökumenische Aspekte. Dabei schossen freilich manche Reformen über das Ziel hinaus; vor allem auch aufgrund stark »katechetischer« Tendenzen.

Die Rezeption des Reformkonzeptes (im 19. Jahrhundert) war zeitlich begrenzt und örtlich sehr unterschiedlich, ebenso die Gesamtwertung sowie das »Überleben«. Gründe dafür sind: Romantik; römischer Zentralismus; ultramontane Bestrebungen; Restauration. Nicht mehr aufzuhalten war insgesamt der Trend zur Landessprache. Ferner ist zu sagen, daß der Ansatz der »positiven« Aufklärung betreffs Revision der Begräbnisriten richtig war und man die damals fehlende Akzeptanz bedauern darf. Denn: Die katholischen Begräbnisordnungen nach dem 2. Vatikanischen Konzil (1962–1965) enthalten (wenn teilweise auch anders akzentuiert) eine Vielzahl von Elementen, die schon anderthalb Jahrhunderte zuvor gefordert und auch praktiziert wurden.

Alles in allem stellt die Bamberger Dissertation eine wertvolle Bereicherung dar, kleinere Versehen (vgl. etwa S. 15 u. 24: vollständiger Titel des wichtigen Werkes von Doering fehlt im Literaturverzeichnis; S. 38; S. 264; S. 281) sind von geringem Gewicht. Die Arbeit ist zudem klar gegliedert, übersichtlich gestaltet sowie mit hilfreichen Zusammenfassungen der einzelnen Kapitel und zahlreichen Tabellen nebst Registern versehen. Sie sollte, wie gewünscht – speziell für die Zeit bis zum 2. Vatikanum – zur Weiterarbeit ermuntern!

Hermann Reifenberg

11. Orts- und Landesgeschichte

Aus südwestdeutscher Geschichte. Festschrift für Hans-Martin Maurer. Dem Archivar und Historiker zum 65. Geburtstag, hg. v. WOLFGANG SCHMIERER u. a. Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 812 S., 44 Abb. Geb. DM 69,-.

Dem Leiter des Hauptstaatsarchivs Stuttgart, Hans-Martin Maurer, wurde zum 65. Geburtstag und dem damit verbundenen Eintritt in den Ruhestand vom Württembergischen Geschichts- und Altertumsverein und der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg eine voluminöse, aufwendig ausgestattete Festschrift gewidmet, die in 57 Aufsätzen in einem breiten Themenspektrum Aspekte der Geschichte Baden-Württembergs und angrenzender Regionen behandelt. Der zeitliche Rahmen der Aufsätze reicht von der Gründung des Klosters Ellwangen im 8. Jahrhundert (*Immo Eberl*) bis zu einer im Jahr 1986 aufgetauchten Fälschung eines angeblichen Schreibens von Volksgerichtshof-Präsident Freisler an Hitler (*Hugo Ott*). Im folgenden sollen nur einige Beiträge mit kirchengeschichtlicher Thematik herausgegriffen werden.

In dem zeitlich am weitesten zurückreichenden Aufsatz über das »Kloster Ellwangen im Umkreis seiner Gründer« (S. 73–80) stellt Immo Eberl, ausgehend von der um die Mitte des 9. Jahrhunderts verfaßten Gründungsgeschichte des Klosters (*Vita Hariolfi*), den Klostergründer Hariolf in den Zusammenhang einer Adelsippe, die familiäre Beziehungen in den bayerischen ebenso wie in den mittleren Rheinraum (Lorsch, Weißenburg) aufwies. Daneben weist Eberl auf die, ebenfalls familiär bedingten, frühen Beziehungen des Klosters zum Bistum Langres hin, deren Abbruch er im Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen den königlichen Brüdern Karl und Karlmann im Jahr 771 sieht.

Den entscheidenden Einschnitt in der Geschichte Ellwangens nach der Klostergründung 764 behandelt Hans Pfeifer in seinem Aufsatz »Das Chorherrenstift Ellwangen in seinen Anfangsjahren« (S. 207–218): Im Jahr 1460 wurde das Benediktinerkloster nach einer über hundert Jahre andauernden Periode des kontinuierlichen Verfalls in ein Chorherrenstift umgewandelt. Pfeifer zeigt, wie vor allem in den Bereichen Wirtschaft, Rechtswesen und Kunst diese Änderung der Rechtsform des Gotteshauses einen überraschend schnellen Aufschwung bewirkte. Er begründet dies damit, daß die Stiftsherren, die sich auch schon als Mönche einen weitgehend weltlichen Lebensstil angewöhnt hatten, diesen mit der neuen Rechtsform sanktioniert sahen und damit ihren bisherigen Widerstand gegen Reformbestrebungen aufgeben konnten.

Mit der mittelalterlichen Besetzungspraxis bei den Pfarreien unter besonderer Berücksichtigung der Stifte beschäftigt sich Bernhard Theil in seinem Aufsatz »Stift Buchau am Federsee und seine Pfarreien« (S. 179–193). Er kommt zu dem Schluß, daß das Stift bei der Auswahl der Bewerber für seine Pfarreien faktisch weitgehend unabhängig vom Konstanzener Bischof war und eine fast schon systematische Personalpolitik betrieb. Gravierendere Eingriffe drohten erst im Spätmittelalter durch päpstliche und kaiserliche Provisionen, die aber meist abgewehrt werden konnten. Erst im 16. Jahrhundert erlangte der Diözesanbischof den entscheidenden Einfluß bei der Besetzung der Pfarrstellen innerhalb seines Sprengels.

Mit den inneren Verhältnissen einer spätmittelalterlichen Pfarrei beschäftigt sich Rainer Joß in seinem Aufsatz »Gemeinde und Pfarreien in Metzingen vor der Reformation« (S. 194–206). Infolge der Auswertung einer Liste von 30 Metzinger Kirchherren, Pfarrern und Kaplänen, die er anhand der urkundlichen Überlieferung für die vier bestehenden Pfründen zusammengestellt hat, untersucht er die soziale Herkunft der Stelleninhaber, wobei er wegen der geringen Aussagekraft der meisten Quellen freilich nur punktuelle Feststellungen treffen kann. Er kommt außerdem zu dem Schluß, daß die Gemeinde zwar durch eine Stiftung eine neue Pfründe errichten konnte, der Kirchensatz über diese Stiftung aber (und damit der Einfluß auf die personelle Besetzung) trotzdem bei den bisherigen Patronatsherren, den Grafen von Württemberg, verblieb. Damit zeigen sich hier die Grenzen einer Entwicklung, die Peter Blickle als eine zur Reformation hinleitende »Kommunalisierung« der Kirche angesprochen hat.

In die Zeit unmittelbar vor der Reformation führt der Aufsatz von Kuno Ulshöfer »Zum Bestattungswesen der Reichsstadt Hall« (S. 325–341). Anhand einer im Stadtarchiv Schwäbisch Hall aufbewahrten reichsstädtischen Gebührenordnung aus der Zeit um 1520, die im Anhang auch ediert ist, zeigt Ulshöfer, wie reich das Beerdigungsritual in der spätmittelalterlichen Stadt ausgeprägt war. Je nach dem finanziellen Aufwand, den sich die Hinterbliebenen leisten konnten oder wollten, gab es zahlreiche Abstufungen in der Gestaltung des Rituals, die den sozialen Status des Verstorbenen auf den ersten Blick nach außen hin

kenntlich machten. Ebenso wird der über die Geistlichen weit hinausgehende Personenkreis beschrieben, der vom Bestattungswesen profitierte (Ulshöfer spricht von »Bestattungsfunktionären«), wie Mesner, Kantor, Schulmeister und Schüler, Seelfrau und Totengräber.

Einen Einblick in die württembergische Hofkapelle zur Zeit der katholischen Herzöge des 18. Jahrhunderts gewährt *Herbert Natale* in seinem Aufsatz »Der Frankfurter Stiftsgeistliche Bernhard Menninger (1754–1834) als Hofprediger des Herzogs Carl Eugen von Württemberg« (S. 503–514). Der gebürtige Mainzer Menninger, ursprünglich Novize im Jesuitenorden bis zu dessen Aufhebung 1773, später Vikar im Frankfurter Bartholomäusstift, wurde vom Herzog 1785 als Hofprediger aufgenommen, quitierte jedoch schon 1786 nach nur 14monatiger Tätigkeit in Stuttgart wieder seinen Dienst, weil er die vom Herzog und den anderen Hofpredigern verfolgte Linie bezüglich einer Einführung der deutschen Sprache in die Meßfeier nicht mittragen wollte.

In seinem Beitrag »Zur Wirtschafts- und Finanzgeschichte von Hochstift und Diözese Konstanz in der Neuzeit« untersucht *Rudolf Reinhardt* die Gründe für die hohe Verschuldung des Bistums am Ende des 18. Jahrhunderts. Den Hauptgrund hierfür sieht er in der Tatsache, daß der Ansatz der Annaten, einer Gebühr, die Geistliche vom Pfründeinkommen des ersten Jahres ihrer Amtszeit an den Bischof abzuführen hatten, seit dem Spätmittelalter gleichgeblieben war. Die Geldentwertung führte dazu, daß die Annaten, ursprünglich die Hälfte des ersten Jahreseinkommens, am Schluß nur noch zwei bis vier Prozent ausmachten.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß in der Festschrift für Hans-Martin Maurer neben den zahlreichen anderen, teilweise hochkarätigen Aufsätzen zur südwestdeutschen Landesgeschichte kirchengeschichtliche Themen zwar nur in relativ wenigen, dafür aber durchaus empfehlenswerten Beiträgen behandelt werden.

Franz Maier

Römer und Alemannen im Breisgau. Studien zur Besiedlungsgeschichte in Spätantike und frühem Mittelalter (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland, Bd. 6). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994. 362 S., 53 Abb. Geb. DM 138,—.

Der Band enthält drei verschiedene Arbeiten, die sich alle im weiteren Sinne mit der alamannischen (im speziellen der frühalamannischen) Besiedlung und Verwaltung des Breisgaus beschäftigen. Sie seien hier der Reihe nach vorgestellt:

Michael Hoeper (Alamannische Besiedlungsgeschichte im Breisgau, Reihengräberfelder und Gemarkungsgrenzen, S. 7–124) listet zunächst die zahlreichen alamannischen Gräberfelder auf und bespricht sie dabei eingehend. In einer Tabelle werden der heutige Ortsname, die früheste urkundliche Erwähnung der Ortschaft (samt der dort erwähnten Form des Ortsnamens) und die archäologische Datierung sowie die Belegungsdauer des zugehörigen Gräberfeldes aufgelistet. Dies ergibt interessante Vergleichswerte. Sodann wird auf mögliche Modelle merowingerzeitlicher Siedlungsstrukturen eingegangen, und es werden einzelne, besonders signifikante Gemarkungen besprochen. Ein ausführlicher und detaillierter Fundstellenkatalog der Grabfunde rundet die Arbeit ab. Entsprechende Karten, die auch die römische Besiedlung des Breisgaus und die Verteilung der Ortsnamen auf »-ingen« und »-heim« umfassen, sind höchst anschaulich und willkommen. So ist denn auch die ganze Arbeit als Nachschlagewerk zum Einstieg in die Problematik der alamannischen Landnahme und Besiedlung des Breisgaus geeignet und darum von großem Nutzen.

Christel Bücke (Die Gefäßkeramik der frühalamannischen Zeit vom Zähringer Burgberg, Gemeinde Gundelfingen, Kreis Breisgau-Hochschwarzwald, S. 125–229) stellt kurz den Forschungsstand auf dem Zähringer Burgberg vor. Diese frühalamannische Höhensiedlung darf bekanntlich in ihrer Bedeutung und in ihrer Interaktion mit den spätromischen Kastellen am Rhein nicht unterschätzt werden (vgl. dazu die Abb. 12). Die bei den Grabungen gewonnenen Resultate illustrieren die Berichte der spätantiken Autoren. Anschließend werden die verschiedenen Keramikgattungen vorgestellt und gewertet. Die unterschiedlichen Datierungsvorschläge werden evaluiert und verglichen. Es ist nicht ohne Interesse, feststellen zu können, daß ein recht beachtlicher Bestand eindeutig »römischer« Formen vorhanden ist (rauhwandige Ware nach »Mayener Art«). Gerade daraus ergeben sich Belege für den Kontakt der Alamannen mit der spätromischen Grenzwehr am Rhein und für den Fluß der Handelsströme. Ein kurzer Beitrag des Spezialisten *Lothar Bakker* über die spätromische Argonnen-Terra-Sigillata mit Rollstempeldekoration (S. 230–232) illustriert diese Bezüge in besonderem Maße. Vielleicht hätte man in einem Band der

vorliegenden Art auf die langen Listen mit technischen Angaben zur Keramik zu Gunsten einer Veröffentlichung dieser Einzelheiten in einer einschlägigen Spezialpublikation verzichten können.

Hugo Steger, »Regula/Riegel am Kaiserstuhl – Helvetum? Ein römischer Rechts- und Verwaltungsbezirk in der römisch-germanischen Kontaktzone am Oberrhein. Die Kontinuität seiner Bezeichnung in einem Ortsnamen und ein verschollener Siedlungsname, S. 233–361: Bei dieser vor allem wegen ihrer akriben philologischen Untersuchungen wichtigen Arbeit muß zunächst der Gang der Überlegungen Stegers genau geschildert werden. Es geht primär um die Interpretation des Ortsnamens der Ortschaft Riegel am Kaiserstuhl. Entgegen den bisherigen Deutungen (der Ortsname wird erstmals im Jahre 972 in einer Urkunde als »Riegel« erwähnt), möchte Steger, eine ältere Deutung wieder aufgreifend, den Namen auf lateinisch »*Regula« (im Sinne »Verwaltungsbezirk«) zurückführen. Mit sorgfältigen sprachgeschichtlichen Untersuchungen wird versucht, dies zu untermauern. Unter anderem wird der Begriff »*Regula« mit den zahlreichen in Südtirol in Urkunden erwähnten Funktionsbezeichnungen von Ortschaften zusammengebracht. In Konsequenz ergibt sich nach Steger (S. 267), daß die Bezeichnung »*Regula«, auf die der heutige Ortsname Riegel demnach zurückzuführen wäre, auf eine schon römische Verwaltungseinrichtung mit einem bestimmten Zuständigkeitsbereich verweist. Die Bezeichnung soll aus der römischen Rechts- und Verwaltungssprache stammen. (Eine Anfrage beim Thesaurus Linguae Latinae in München ergab die Auskunft, daß keine Hinweise für die Verwendung des Wortes »Regula« in dieser Bedeutung für die römische Periode vorliegen.)

In der Folge der oben genannten Überlegungen versucht Steger anschließend, die Bedeutung von Riegel als wichtigem Zentrum am Kaiserstuhl und im Breisgau schon in der römischen Periode herauszuarbeiten. Ob aber die Inschrift auf dem Mithras-Altar, die einen »dispensator« und dessen Sklaven nennt (zu den »dispensatores« vergleiche zuletzt Jesper Carlsen, *Dispensatores in Roman North Africa*, in: *L'Africa romana* 9, Sassari 1992, S. 97–104, mit aller älteren Literatur), als Ausgangspunkt dafür genommen werden darf, daß Riegel schon in der frühen Kaiserzeit der Mittelpunkt eines größeren Verwaltungsbezirkes gewesen sei, muß äußerst fraglich bleiben. Jedenfalls sind die Hinweise auf die »Legionsterritorien« mit äußerster Zurückhaltung einzubeziehen, da die Existenz solcher, der Militärverwaltung unterstellter Gebiete von der Forschung neuerdings sehr in Frage gestellt wird.

Wer sich mit den effektiven Fakten der Präsenz der römischen Armee und auch der Verwaltung im Gebiet um den Kaiserstuhl und in den in der römischen Periode untrennbar damit verbundenen linksrheinischen Gebieten beschäftigen will, kommt nicht darum herum, sich vom neuesten Stand der archäologischen Forschung Kenntnis zu verschaffen. Das fällt nicht gerade leicht, denn ohne eine enge Zusammenarbeit mit den zuständigen Archäologen zu beiden Seiten des Rheines ist heute kein Weiterkommen mehr möglich. Nun sind leider die entsprechenden Resultate, besonders was das linke Rheinufer anbetrifft, entweder an entlegener Stelle oder noch gar nicht publiziert. Sie konnten Steger wohl darum gar nicht bekannt sein.

Wir halten es deshalb für nützlich, hier kurz zu resümieren: Der Schwerpunkt des ganzen Systems militärischer Posten im Gebiet um den Kaiserstuhl war offenbar nicht in Riegel, sondern in der Zone um die sogenannte Ödenburg von Biesheim auf dem linken Rheinufer gegenüber von Breisach. Dort ist eine ganze Zahl von sich teilweise überlagernden, sich somit zeitlich folgenden Kastellen im Luftbild klar und deutlich nachgewiesen (Patrick Biellmann, *Biesheim-Oedenburg: un Bimillénaire*, in: *Annuaire de la Société d'Histoire de la Hardt et du Ried* 3, 1988, S. 21–30). Die vielen Ziegelstempel beweisen außerdem die Präsenz von Detachementen der unterschiedlichsten Legionen, und dies bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. (Rainer Wiegels, *Zeugnisse der 21. Legion aus dem südlichen und mittleren Oberrheingebiet. Zur Geschichte des obergermanischen Heeres um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr.*, in: *Epigraphische Studien* 13, Köln–Bonn 1983). Damit nicht genug: Die Zone um die Ödenburg von Biesheim mit ihren militärischen Stützpunkten ist auch der eigentliche Ziel- und Ausgangspunkt für das römische Straßensystem in der Gegend um den Kaiserstuhl. Dorthin konvergieren nicht nur die römischen Überlandstraßen von Norden und Süden her, sondern auch diejenigen vom Westen (von den Vogesenpässen) her und die von Osten (vom Schwarzwald her, letztere jetzt zusammengestellt von G. Fingerlin, *Das archäologische Umfeld bis zur Gründung Freiburgs*, in: *Freiburg 1091–1120. Neue Forschungen zu den Anfängen der Stadt [Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland, Bd. 7]*, Sigmaringen 1995, S. 9–47, bes. Abb. 14 und 24). Weitere Straßen durchmessen diagonal die oberelsässische Ebene von der Burgundischen Pforte her und streben zur Zone der Ödenburg von Biesheim. Das ganze System läßt sich durch vortreffliche (leider noch unveröffentlichte) Luftaufnahmen und durch das Weiterleben römischer Straßenzüge als heutige Feldwege (sogenannte »Heidensträssel«)

belegen (Rudolf Fellmann, *Germania Superior in der Städte sind ... von den Raurikern aber Augusta Raurikon und Argentovaria*, in: *Arculiana, Festschrift für Hans Bögli*, Avenches 1995, S. 289 – 301, speziell Karte Abb. 3 auf S. 296. – Ders., *Die Helvetier entlang des Rhein-Stromes*, in: *Römische Inschriften – Neufunde, Neulesungen und Neuinterpretationen. Festschrift für Hans Lieb*, Basel 1995, S. 205–216, speziell Karte Abb. 1 [S. 208]). Wir haben mit der Ödenburg von Biesheim offenbar einen wichtigen Punkt im System der militärischen Logistik beim Vorstoß über den Schwarzwald und später einen Posten im Hinterland des Obergermanisch-raetischen Limes, der das Zusammentreffen der Nachschubstraßen aus dem Innern Galliens und aus dem Rhonetal kontrolliert, vor uns. Anders sind die zahlreichen Militärfunde nicht zu interpretieren.

Welche ist nun die Position von Riegel in diesem System? Es liegt an einer der vom Gebiet der Ödenburg ausgehenden Straßenachsen zum Schwarzwald hin (Glottertal, Wagensteige). Sein Kastell und das an Militärpräsenz gebundene Mithraeum (auch die Ödenburg-Siedlung besitzt typischer Weise eines) sowie der spätere Vicus sind ebenso wie der inschriftlich im Mithraeum genannte »dispensator« (wohl der Verwalter eines irgendwo zu vermutenden Horreum?) im eben geschilderten militärischen Kontext zu sehen. Wir glauben nicht, daß Riegel je jene Bedeutung als Verwaltungsmittelpunkt zugekommen ist, wie sie Steger postuliert. Bis in die Spätantike verblieb dieser Schwerpunkt vermutlich in Biesheim, wo nicht nur auch ein Kastell der Legio I Martia nachzuweisen ist, das wohl die doppelte Größe des Castrum Rauracense/Kaiseraugst (Kanton Aargau, Schweiz) hatte, sondern wo neuerdings auch der Fund eines gestempelten Silberbarrens (Largitionis-Silber) auf die Präsenz hoher militärischer Chargen in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. n. Chr. hinweist (André Maurer, *Nouvelles découvertes sur Vicus d'Oedenburg-Biesheim*, in: *Annuaire de la Société d'Histoire de la Hardt et du Ried* 6, 1993, S. 8–10).

Da *Regula nun aber nicht der eigentliche Ortsname von Riegel gewesen sein kann (es war ja eine Funktionsbezeichnung), versucht Steger im weiteren in einer kühnen Kombination und Interpretation der in den verschiedenen Itinerarien und in der Geographie des Ptolemaeus erwähnten Ortsnamen, für Riegel den Ortsnamen »Helvetum«, den die Forschung sonst mit Ehl bei Benfeld nördlich von Straßburg identifiziert (Erwin Kern, Benfeld-Ehl (Bas-Rhin), in: *Atlas des Agglomérations secondaires de la Gaule Belgique et des Germanies*. Paris 1994, S. 148f.), plausibel zu machen.

Wir möchten ihm hier nicht unbedingt folgen. Die sich aus den verschiedenen Schlüssen Stegers (unter anderem aus Kombinationen mit den Positionsangaben bei Ptolemaeus) ergebenden Routenführungen der Römerstraßen im Breisgau und vor allem im Elsaß halten wir für eher unrealistisch. Auch hier wäre primär von den effektiv faßbaren Spuren des römischen Straßensystems auszugehen, da die Itinerarien üblicherweise nur eine Auswahl des real existierenden Straßensystems aufzeigen. Wiederum ist die zentrale Bedeutung der Ödenburg von Biesheim hervorzuheben. Die wohl falsche Lokalisierung und Identifikation der in den Itinerarien genannten Station Argentovaria mit dem Vicus von Horbourg/Wyhr bei Colmar spielt ebenfalls eine entscheidende Rolle. Der Vicus von Horbourg/Wyhr, jetzt recht gut durch neuere Ausgrabungen bekannt, ist offensichtlich axial auf jene von Ost nach West führende Straße ausgerichtet, die vom Zentrum der Ödenburg zu den Vogesenpässen führt. Sie ist im Luftbild bestens erfaßt (Francois Pétry und Suzette Plouin, Horbourg (Haut Rhin), in: *Atlas des Agglomérations secondaires de la Gaule Belgique et des Germanies*. Paris 1994, S. 161f., vgl. speziell S. 162, Absatz 6: »Les données les plus récentes ont précisé que l'agglomération se développait dans le sens ouest-est, donc le long de la voie des Voges au Rhin«). Der Vicus von Horbourg/Wyhr dürfte schon aus diesen Gründen nicht mit Argentovaria identifizierbar sein (es handelt sich dabei um eine zwar alte, aber durch nichts beweisbare Annahme). Die Station Argentovaria ist sowohl im Itinerarium Antonini als auch auf der Peutingerischen Karte stets in die Nord-Südstraße eingebunden, die von Straßburg über Ehl bei Benfeld (Hellelum oder Ellelum) nach Augusta Raurica führt. Mit ebensolchem Recht könnte man somit auch den Ortsnamen Argentovaria mit der Ödenburg von Biesheim identifizieren, was übrigens auch schon mehrfach in Erwägung gezogen worden ist. Die Überlegungen Stegers führen unter anderem zur Karte Abb. 10 (S. 318), auf der »die südnördlichen Reiserouten nach Straßburg aufgrund der Angaben des Itinerarium Antonini« in seltsamer Zickzackführung eingetragen sind, die doch wohl jeder Logik römischer Straßenführung entbehrt. Trotz der angemeldeten Bedenken, die ihren Ursprung in der nicht eben vorbildlichen Zugänglichkeit der archäologischen Quellenlage haben, finden sich im Aufsatz von Steger zahlreiche hochinteressante sprachliche Ableitungen und Hinweise, die den Aufsatz lesenswert machen. Die Geschichte der römischen Präsenz rund um den Kaiserstuhl bleibt noch zu schreiben. Dies bedingt weitere Grabungen und eine enge Zusammenarbeit über die Grenzen hinweg. Den hier angezeigten Beitrag möchten wir als anregenden Baustein dazu verstanden wissen.

Rudolf Fellmann

Eberhard und Mechthild. Untersuchungen zu Politik und Kultur im ausgehenden Mittelalter, hg. v. HANS-MARTIN MAURER (Lebendige Vergangenheit. Zeugnisse und Erinnerungen, Bd. 17). Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 127 S., 28 Abb. Geb. DM 38,-.

Dieser Sammelband bietet fünf Beiträge: Volker Press (†), Eberhard im Bart als Graf und Fürst des Reiches; Dieter Mertens, Eberhard im Bart und der Humanismus. Anhang: Zur Bibliothek Eberhards; Ulrich Klein, Eberhard im Bart als Münzsammler; Wilhelm Baum, Politische und literarische Beziehungen des Hofes Sigmunds von Tirol zum Rottenburger Hof und den Grafen von Württemberg; Joachim Fischer, Das Testament der Erzherzogin Mechthild von Österreich vom 1. Oktober 1481.

Die Beiträge von Volker Press, Dieter Mertens und Ulrich Klein gehen auf eine Vortragsreihe zurück, die 1985 im Zusammenhang der Stuttgarter Ausstellung »Württemberg im Spätmittelalter« gehalten wurde; dem inzwischen verstorbenen Volker Press ist dieser Band, der also schon selbst seine Geschichte hat, gewidmet. Der Beitrag von Wilhelm Baum ist schon einmal in einer regionalen Zeitschrift Südtirols erschienen. Speziell für diese Veröffentlichung hat Joachim Fischer geschrieben.

Gerade diese Zusammenstellung der Themen und die ausgewiesene Kompetenz der Autoren machen den Wert des Buches aus, der in seiner ganzen Fülle hier nicht ausgelotet werden kann. Immerhin regierte Eberhard fast ein halbes Jahrhundert in einer politischen Umbruchszeit, als sich das Reich neu formierte: Volker Press stellt ihn in gewohnt souveräner Manier in diesen größeren Rahmen – was das politische Gewicht des 1495 zum Herzog erhobenen Herrn Württembergs teilweise etwas relativiert, andererseits aber die wirkliche Bedeutung klarer erkennen läßt. Neben der bemerkenswerten Landes- und Reichspolitik zeichneten den Tübinger Universitätsgründer bekanntlich weitreichende geistige Interessen aus, die in ihrem Verhältnis zur wichtigsten zeitgenössischen Strömung Dieter Mertens profund umreißt. Auch hier erfolgt die Bewertung aus überregionaler Perspektive: Um so wertvoller ist im Ergebnis der große Stellenwert, der Eberhard und seiner kulturorientierten Strukturpolitik für die zweite Phase der humanistischen Bewegung in Deutschland zuerkannt wird. Die Studie Ulrich Kleins bietet einen besonders reizvollen, modern erscheinenden Aspekt: Eberhard als Sammler nach Buchvorlage (die römischen Kaiser der Rolevinckschen Weltchronik), in die er seine Erwerbungen persönlich eintrug.

Wilhelm Baum präsentiert einen Querschnitt der tirolisch-württembergischen Beziehungen und akzentuiert den Vorsprung, der Eberhard gegenüber Sigmund von Tirol auf geistigem Gebiet auszeichnet. Das von Joachim Fischer edierte Testament (1481) der geborenen Pfalzgräfin (verwitweten Württembergerin und Habsburgerin) Mechthild, der Mutter Eberhards, erweist sich als wahre Fundgrube für die Frömmigkeitspraxis des Spätmittelalters und ersetzt so ein wenig das Fehlen dieser, für Eberhard ebenfalls so zentralen Thematik. Neben den Anordnungen für die Durchführung des Begräbnisses und zur Sicherung des Seelenheils finden sich unter den Legaten auch zahlreiche Devotionalien. Die damalige Rottenburger Stadtherrin hat schließlich nicht zuletzt die geistlichen Institute ihrer Residenz (Spital, Sondersiechen, Karmeliter, Stift St. Moriz, Pfarrkirche) bedacht. Ein Orts- und Personenregister erschließt den weitgefächerten Inhalt dieses lesenswerten und ertragreichen Bandes. Dieter Stievermann

Gewerbe und Handel vor der Industrialisierung. Regionale und überregionale Verflechtungen im 17. und 18. Jahrhundert, hg. v. JOACHIM JAHN und WOLFGANG HARTUNG (Regio historica. Forschungen zur süddeutschen Regionalgeschichte, Bd. 1). Sigmaringendorf: regio Verlag Glock und Lutz 1991. 203 S. Geb.

Der Band veröffentlicht die Beiträge zur dritten wissenschaftlichen Tagung des Memminger Forums für schwäbische Regionalgeschichte von 1989. Der bei den Tagungen des Memminger Forums ursprüngliche regionale Bezug auf die Geschichte Schwabens wurde mittlerweile modifiziert: nun gibt ganz Süddeutschland den räumlichen Rahmen vor.

In das Tagungsthema »Gewerbe und Handel vor der Industrialisierung. Regionale und überregionale Verflechtungen im 17. und 18. Jahrhundert« führt der einleitende Beitrag von Hermann Kellenbenz »Süddeutsche Wirtschaft im Netz regionaler und überregionaler Verflechtungen zwischen Westfälischem Frieden und Französischer Revolution« ein. Kellenbenz definiert zunächst den süddeutschen Raum, dann den Begriff Region. Im folgenden würdigt er besonders den Absatz des bayerischen Salzes nach Südwestdeutschland in Konkurrenz mit den Salinen Schwäbisch Halls und Lothringens, die Transitwege des Textilhandels nach Oberitalien und die Kapitalverflechtungen süddeutscher Handelshäuser mit Wien und Paris.

Rolf Kiessling wendet sich den »Entwicklungstendenzen im ostschwäbischen Textilrevier während der Frühen Neuzeit« zu. Die Leinen-/Barchent-Landschaft zwischen Donau und Lech spaltete sich nach 1600 auf. Im Augsburger Hinterland dominierte dabei im 18. Jahrhundert die Baumwollweberei, im Ulmischen und auf der Schwäbischen Alb die Leinenweberei. Augsburg gelang es, in seinem Einzugsbereich eine ausgesprochen zonale Struktur mit enger Anbindung an die städtische Wirtschaft zu etablieren, in der die Umstellung auf die neuen Gewebe in der Nähe der städtischen Zentren (neben Augsburg auch Kaufbeuren und Kempten) stärker war, während die weiter entfernten Dörfer fortfuhren, die Leinwand für den regionalen Markt zu liefern. Im 17. Jahrhundert wurde auch das Landhandwerk von den Obrigkeiten organisiert: Die kleineren Herrschaften errichteten ländliche Weberzünfte, deren Mitgliederzahlen im 18. Jahrhundert rasch anstiegen. Dagegen entwickelte sich im Gebiet der Reichsstadt Ulm eine ausgesprochene Monostruktur, die allein auf der Leinwandherstellung basierte, wobei die Produktionsbasis eindeutig ländlich war und die Stadt sich nur die Veredelung und den Vertrieb hatte sichern können.

Das Verhältnis von städtischen Haushalten und privater Wirtschaft in Isny, Lindau, Memmingen und Ravensburg behandelt *Thomas Wolf*. Memmingen, Lindau und Isny behaupteten dabei ihre Rolle als Handelszentren, während die Gewerbe in Memmingen, Isny und Ravensburg eher stagnierten. Was den öffentlichen Schuldenstand angeht, so waren alle Städte recht hoch verschuldet, Ravensburg allerdings so stark, daß es seinen Verbindlichkeiten nicht mehr nachkommen konnte. Das spiegelt sich bei den städtischen Spitälern wider, wo die von Memmingen, Lindau und Isny ihren Bestand wahren oder ausbauen konnten, während die Vermögenssubstanz des Ravensburger Spitals zur Lösung der städtischen Finanzprobleme herangezogen wurde.

Der wirtschaftlichen und politischen Funktion der süddeutschen Reichsstädte im 18. Jahrhundert widmet *Hartmut Zückert* seinen Beitrag. Die Reichsstädte spielten weiterhin eine große Rolle im Kapitalverkehr und im Fernhandel, während ihre politische Selbständigkeit und ihre innere Verfassung die Ausbildung moderner Gewerbe behindert haben soll. Die zünftischen Traditionen hätten zu einer politischen Konservierung geführt, die allerdings nicht nur als Erstarrung, sondern auch als Bewahrung zu verstehen sei. »Aufstrebende Gewerbetreibende« in den Reichsstädten (die es also trotz des vorher gezeichneten negativen Bildes der städtischen Gewerbeentwicklung gegeben haben muß) hätten sich der »demokratischen Tradition der Reichsstädte« bedient, um ihre Partizipationsansprüche durchzusetzen.

Rita Huber-Sperl versucht in ihrem Beitrag die Frage zu beantworten, warum in Memmingen keine große Industrie zu Hause war. Trotz recht günstiger Voraussetzungen scheint Memmingen den Erhalt und Ausbau seiner Exportgewerbe nicht geschafft zu haben, während die auf den lokalen Markt ausgerichteten Handwerke sich offenbar recht günstig entfalteten. Vor allem in den letzten dreißig Jahren des 18. Jahrhunderts ergriff der städtische Magistrat in aller Regel Partei für die gegen Neuerungen protestierenden Zünfte und behinderte so den Aufbau neuer »Fabriken«. Zusammenfassend macht Rita Huber-Sperl einen Trend zu »Reagrarisierung« und »Regionalisierung« der Memminger Wirtschaft aus, den sie allerdings nicht für zwangsläufig, sondern durch das Nachgeben der städtischen Obrigkeit gegenüber den Handwerkern für mitverschuldet hält.

Wolfgang Hartung untersucht das Westallgäu als vorindustrielle Gewerbelandschaft, wobei er das Augenmerk auf die Vereinödung, den Pferdehandel und die Strohhutproduktion richtet. Vor allem der Lindenberger Pferdehandel nach Mailand (schon seit dem 16. Jahrhundert) wird in zahlreichen Beispielen plastisch. Grundlage von Pferdehandel und Strohhutherstellung war die Vereinödung, aus der eine Produktivitätssteigerung der Landwirtschaft unter gleichzeitiger saisonaler Freisetzung von Arbeitskräften resultierte. Das Kapital für die Strohhutproduktion seinerseits stammte aus dem Pferdehandel, der damit zur Grundlage der späteren wirtschaftlichen Entwicklung wurde.

Einen Oberamtsbericht von 1749 wertet *Alois Niederstätter* für die Vorarlberger Wirtschaft in der Mitte des 18. Jahrhunderts aus. Unter dem Gesichtspunkt wirtschaftlicher Verflechtungen ergibt sich als Resultat, daß nur Holz, Fleisch und Milchprodukte in ausreichender Menge im Land selbst hergestellt wurden, während Getreide aus Schwaben importiert werden mußte. Das Gewerbe war zu diesem Zeitpunkt noch ausschließlich lokal ausgerichtet, zu einer erwähnenswerten Heimindustrie kam es erst nach der Mitte des 18. Jahrhunderts mit der Einführung der Baumwollspinnerei.

»Aspekte der Tragfähigkeit der Ostschweiz um 1700« untersucht *Frank Göttmann*, dessen sehr detaillierte (auch statistische) Ergebnisse für Agrarstruktur und Demographie der Ostschweiz hier nicht angemessen zusammengefaßt werden können. Göttmann gelingt es z. B. drei verschiedene Differenzierungsformen in Heimarbeiter- und Agrarregionen zu unterscheiden: landwirtschaftlicher Nebenerwerb

an Ort und Stelle, kleinräumige Differenzierung in Heimarbeiter- und Agrardörfer, großräumige interregionale Spezialisierung in Gewerbe- und Agrarregionen.

Der abschließende Beitrag von *Thomas Winkelbauer* über die Verflechtungen zwischen der bayerischen, österreichischen und böhmischen Glasindustrie überschreitet im Grunde den von Kellenbenz eingegrenzten süddeutschen Raum, bietet aber ein sehr schönes Beispiel für die Untersuchung von Wirtschaftsbeziehungen über Grenzen hinweg – was schließlich das Thema der Tagung war.

Andreas Maisch

UWE SCHMIDT: Südwestdeutschland im Zeichen der Französischen Revolution. Bürgeropposition in Ulm, Reutlingen und Esslingen (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Bd. 23). Stuttgart: W. Kohlhammer 1993. 375 S. Geb. DM 58,-.

Zum Thema Deutschland und die Französische Revolution sind in den letzten Jahren zahlreiche Untersuchungen erschienen. Die von dem DDR-Historiker Heinrich Scheel vor dreißig Jahren angestoßene Jakobinerforschung kam schließlich zu dem Ergebnis, daß die deutschen Jakobiner »Jakobiner ohne Volk« waren. Andererseits stellte die Forschung, angeregt von dem Konzept des sozialen Protestes, zahlreiche lokale Unruhen und Revolten in Deutschland fest. Die Frage, warum die Intellektuellen nicht zum Volk fanden und warum der revolutionäre Funke selbst unter dem Schutz der französischen Armeen nicht über den Rhein sprang, blieb weiterhin offen.

Der Autor dieser Freiburger Dissertation untersucht das Thema Deutschland und die Französische Revolution am Beispiel der Reichsstädte, nämlich von Ulm, Reutlingen und Esslingen. Die innerstädtischen Proteste gegen die finanzielle Mißwirtschaft der reichsstädtischen Magistrate waren nicht auf die Zeit der Französischen Revolution beschränkt, sondern in den letzten Jahrhunderten des Alten Reiches endemisch. Der Verfasser schildert auch die schon bekannte Geschichte der Bürgerausschüsse in den 90er Jahren nicht noch einmal, sondern beschränkt sich nach einem Überblick über die soziale und ökonomische Situation in den Städten auf eine Analyse der Ziele und Formen der Auseinandersetzungen. In einem dritten Teil vergleicht er diese Ziele mit den Unruhen und Verschwörungen am Oberrhein während der Jahre 1796–99, einer Zeit der französischen Vorherrschaft und des Waffenstillstandes, sowie mit dem schemenhaften Projekt einer Süddeutschen Republik 1798/99. Das Herzogtum Württemberg und sein Reformlandtag von 1797 werden fast ganz ausgespart. Der Verfasser kann vor allem durch Auswertung von Pariser Quellen die elektrisierende Wirkung verfolgen, die von der Gründung der Helvetik auf das rechtsrheinische Gebiet ausging. Doch die Gründung einer Süddeutschen Republik mit der Hauptstadt Ulm, dem Vorort des Schwäbischen Kreises, blieb der Wunschtraum weniger.

Im einzelnen bringt der Verfasser viele neue Erkenntnisse. Insgesamt überzeichnet er jedoch die dynamischen Tendenzen der untersuchten Bürgerausschüsse. Die ökonomische Situation in den Reichsstädten schuf keine revolutionäre Situation. Die Existenz von Flugschriften sagt noch nichts über ihre Verbreitung aus; ihre Verbreitung belegt noch nicht die Zustimmung der Leser und eine Zustimmung der Leser ist noch keine Bereitschaft zu revolutionärer Aktion. Die kritische Einordnung und Bewertung der einzelnen Quellen durch den Verfasser überzeugt nicht bzw. fehlt ganz. Bei aller Sympathie für die Französische Revolution – die der Rezensent teilt – muß der Versuch des Autors, die rückwärtsgewandten, am Alten Reich orientierten Bürgerausschüsse, die sich nur ansatzweise dem aufklärerischen Gedankengut öffneten, mit revolutionären Zielen in Verbindung zu setzen, als gescheitert betrachtet werden. Südwestdeutschland stand nicht »im Zeichen der Französischen Revolution«.

Bernd Wunder

Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches, hg. v. RUDOLF KIESSLING (Institut für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg; Colloquia Augustana, Bd. 2). Berlin: Akademie-Verlag 1995. 335 S., 5 Abb., 1 Karte. Geb. DM 68,-.

Die Beiträge dieses beeindruckenden Sammelbandes gehen zurück auf eine international und interdisziplinär besetzte Tagung »Die Juden im Alten Reich«, die das Institut für Europäische Kulturgeschichte der Universität Augsburg unter der wissenschaftlichen Leitung des Herausgebers im Juli 1992 veranstaltet hat. Sie sollte im Blick auf die gemeinte Landschaft durch Konfrontation der spezifischen Beobachtungen mit generellen Thesen »ein schärferes Profil für die zukünftige Regionalforschung« herausmeißeln helfen

(S. 14), weil Bayerisch-Schwaben, verglichen mit anderen Landschaften, damit bislang etwas zurückgeblieben sei (S. 12), wenngleich mit den jährlichen Irseer Tagungen unter Leitung von Peter Fassl (»Geschichte und Kultur der Juden in Schwaben«, 1989ff.; eine erste Publikation daraus unter gleichem Titel: Sigmaringen 1994) und anderem doch bereits verdienst- und effektvolle Unternehmungen vorzuweisen sind. Trotzdem beschränkt sich der vorliegende Band, von *Sabine Ullmann* mit großer Sorgfalt redigiert, keineswegs auf ein allgemein bleibendes Aufholen, sondern setzt unter den Gesichtspunkten von Sujet, Konzeption und Methode(n) in seinen 14 Einzelbeiträgen seinerseits nachahmenswerte Maßstäbe, die hier lediglich angedeutet werden können. (In der Einführung sind fünf weitere Tagungsbeiträge von 1992 genannt, die aus verschiedenen Gründen hier nicht zum Abdruck kamen.)

Höchste Aufmerksamkeit verdient unter methodischem Gesichtspunkt der Beitrag von *Stefan Rohrbacher* (»Medinat Schwaben. Jüdisches Leben in einer süddeutschen Landschaft in der Frühneuzeit«, S. 80–109), der ein gravierendes doppeltes Problem anspricht: die Rarität »internen« Quellenmaterials (innen-)jüdischer Provenienz für bestimmte Zeiten und/oder Räume einerseits (also hebräischer Quellen), sowie das verbreitete Unvermögen der forschenden Mehrheit, sich dieses im tatsächlichen Fall auch sprachlich erschließen zu können, andererseits. »Tatsächlich beleuchten die Quellen nichtjüdischer Provenienz bei nüchterner Betrachtung oft weniger das jüdische Leben als vielmehr die äußeren Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich ein über die bloße Existenzsicherung hinausgehendes jüdisches Leben im günstigsten Fall überhaupt erst entfalten konnte. Die nahezu ausschließliche Benutzung dieser externen Quellen, das bislang noch kaum als problematisch empfundene »hebraica non leguntur« in der Erforschung der Geschichte der jüdischen Minderheit hat diese von punktuellen Interessen und oft genug auch von überkommenen christlichen Wahrnehmungsmustern geprägte Sichtweise tendenziell bis heute fortgeschrieben« (S. 109). In diesen wenigen Bemerkungen – in ihrer Berechtigung an die jetzt weithin gegenstandslos gewordene alte Klage »catholica non leguntur« erinnernd – ist eine methodische Kritik von kaum zu überschätzender Tragweite formuliert, die die vielen und im ganzen ja wirklich begrüßenswerten Bemühungen der jüngeren Zeit, die deutsch-jüdische Geschichte in breiter Front aufzuarbeiten, deutlich relativiert, zumindest unter dem Gesichtspunkt der prinzipiell zu fordernden Methodenkongruenz, in Konsequenz dann auch unter dem faktisch erzielbaren Ergebnisse. In der Tat wird man auf Dauer dieses Problem nicht (mehr) ignorieren können: Ohne seine methodologische Lösung wird die einschlägige deutsche Forschung a) ihre Konkurrenz- bzw. Zukunftsfähigkeit einbüßen (in erster Linie gegebenermaßen an die israelische), b) trotz bestem Willen in Halb-(Wahr-)Heiten stecken bleiben und c) schließlich schlicht ihre Objekte verlieren – gegenstandslos werden. Ein Paradebeispiel innovativer Methodik liegt dagegen hier vor. Rohrbacher erleichtert die Akzeptanz seiner ins Grundsätzliche zielenden Kritik, indem er sie sich selbst zum Postulat macht und für sein Thema in fruchtbarer Weise einlöst (unterstützt von vier Abbildungen), namentlich, wenn auch nicht ausschließlich, durch Auswertung von Handschriften aus dem Besitz der weit verzweigten Familie Ulma-Günzburg (Ullmann), »der über Jahrhunderte hinweg bedeutendsten und vornehmsten Familie des jüdischen Schwaben« (S. 84). Unter ihrem Einfluß stand unverkennbar über lange Zeiten das anfänglich mit Rabbinern aus Norditalien besetzte schwäbische »Landesrabbinat« (S. 85 und 93ff.) – seinerseits in dieser Form ein historisches Unikum –, aus dessen Quellen, vor allem bezüglich der Person des zwischen 1429 und 1438 in Augsburg amtierenden Rabbi Jakob Weil, eines der größten deutschen Talmudisten seiner Zeit, Rohrbacher »einen regelrechten Minhag Schwaben« folgert, von dem man bislang nichts wußte, d. h. eine regional spezifische, dabei »anerkannte« Ausprägung von Ritus, Brauchtum und religiöser Observanz (S. 84). Aus solchen Quellen läßt sich für die beeindruckende Reihe der schwäbischen Landesrabbiner der Frühneuzeit dann auch der Nachweis »einer bodenständigen schwäbischen Rabbinerdynastie« mit einer »starken Einbindung in ein schwäbisches Umfeld« führen (S. 105).

Zum Sujet: Mit dem hier gemeinten Schwaben im Sinne des gleichnamigen bayerischen Regierungsbezirks kommen im wesentlichen vier Herrschaftskomplexe ins Spiel: dominierend die habsburgische Markgrafschaft Burgau, die Reichsstadt Augsburg, das Hochstift Augsburg, und schließlich der bekannt bunte Reigen vorwiegend lokaler Herrschaften (geistlicher und weltlicher). Ihre jeweiligen Binnengegebenheiten wie ihre verwickelten politischen Interaktionen umreißen das nähere und weitere regionale Strukturgefüge, das »Alte Reich« den Gesamtkontext dessen, was den Gang jüdischen Lebens (und Leidens) bestimmte. Alle Territorien sind unter unterschiedlichen Aspekten berührt, doch liegt der Schwerpunkt der Untersuchungen des Bandes sichtlich auf dem frühneuzeitlichen Landjudentum, schon deshalb zu Recht, weil nach Zeit und Typ das Mehrheitsphänomen. Die Einführung und ein diesbezüglicher Beitrag des Herausgebers *Rudolf Kießling* (»Zwischen Vertreibung und Emanzipation –

Judendörfer in Ostschwaben während der Frühen Neuzeit«, S. 154–180) schafft die vieles einzelne verbindende Klammer. Die Judenpolitik der mächtigen Reichsstadt Augsburg kommt explizit unter den Aspekten mittelalterlicher Duldung und Vertreibung (*Bernhard Schimmelpfennig*), Vertreibung und Wiederansiedlung vom 15. bis 18. Jahrhundert (*Wolfram Baer*), »Finanznot und Domizilrecht« im Jahre 1803 (*Volker Dotterweich* und *Beate Reißner*) sowie der Emanzipationszeit (*Hans K. Hirsch*) zur Darstellung. Bemerkenswerte eigenständige Akzente gegenüber Habsburg/Burgau oder der Reichsstadt zu setzen, war in dieser Konstellation weder dem Hochstift noch den übrigen geistlichen Herrschaften beschieden, nicht einmal so recht im Negativen (*Wolfgang Wüst*). Die Mechanismen der Diskriminierung und Marginalisierung werden nach sprachlich-agitatorischen (*Hans Wellmann*), sprachlich-metaphorischen (*Nicoline Hertzitz*) Befunden analysiert sowie bzgl. »Persistenz und Wandel antijüdischer Vorurteile« im Lauf des 18. und 19. Jahrhunderts (*Rainer Erb*). Obenan unter den Kausalfaktoren jüdischer Diskriminierung (und jüdischer Prosperität) steht schließlich auch die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden (*Michael Toch*).

Zur Konzeption des Bandes, spezifische Beobachtungen mit generellen Thesen zu konfrontieren zugunsten einer schärferen Profilierung und Wahrnehmung der tatsächlichen geschichtlichen Vorgänge unter regionaler Perspektive, sei bemerkt, daß sie keineswegs nur plakativ behauptet, sondern in der Mehrzahl der Beiträge formend spürbar wird. Eine wesentliche sachliche Klammer »zwischen Landschaft (Territorien) und Reich« – und damit eine weitere Klammer für den Band selbst – ist mit einem Beitrag von *J. Friedrich Battenberg* beschrieben bzw. gesetzt (»Rechtliche Rahmenbedingungen jüdischer Existenz in der Frühneuzeit zwischen Reich und Territorium«, S. 53–79), der mit Prägnanz die Rechtsfiguren der kaiserlichen Kammerknechtschaft, des jüdischen Bürgerrechts, des Judenregals und des Schutzjudentums behandelt, mithin die vier wichtigsten sekundären Rechtsprinzipien, die die soziale Existenz der Juden in der frühen Neuzeit innerhalb des jeweiligen Untertanenverbandes normierten.

Personen- und Ortsregister machen die vielen Einzeldaten des Bandes gut verfügbar; eine Übersichtskarte der Orte ist im Einschub beigegeben. Die beschriebene Landschaft darf sich durch den Band bereichert fühlen. Über seine regionale Bedeutung für Ostschwaben und den weiteren schwäbischen Raum hinaus vermittelt er aber auch, der Intention seiner Herausgabe glücklich entsprechend, wertvolle typologische Einsichten in die Geschichte des deutschen Judentums. *Abraham Peter Kustermann*

Jüdisches Leben im Bodenseeraum. Zur Geschichte des alemannischen Judentums mit Thesen zum christlich-jüdischen Gespräch, hg. v. ABRAHAM P. KUSTERMANN und DIETER R. BAUER. Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 299 S., 26 s/w-Abb. Kart. DM 48,-.

Im Sommer 1993 veranstaltete die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine Tagung mit dem Thema »Judentum einst und jetzt«. Die Sommerakademien in Weingarten beschäftigen sich seit Jahren mit der Kunst und Kultur im Bodenseeraum. In diesem großen Rahmen sollte der Blick auf die Alemannia Judaica gelenkt werden, der Bereich jüdischen Lebens seit dem Hochmittelalter in Südwestdeutschland, Österreich, der deutschsprachigen Schweiz (und des hier ausgesparten Elsaß). Ganz so gründlich vergessen, wie die Herausgeber meinen, war die Welt des Landjudentums, die auch die Alemannia Judaica seit der Reformation bis zur Emanzipation verkörperte, nicht. Und doch ist es wichtig, sich immer wieder diese Wurzeln auch des modernen, vom Nationalsozialismus zum Untergang bestimmten Judentums vor Augen zu führen.

Die Tagungsbeiträge befassen sich zunächst mit der allgemeinen Geschichte der Juden im Bodenseeraum. *Karl Heinz Burmeister* schildert die Entwicklung bis zur großen Pestverfolgung – damals lebten nach seiner Schätzung 1000–1500 Juden in diesem Bereich –, *Paul Sauer* – noch lange nicht im Ruhestand, wie das Autorenverzeichnis fälschlich vermeldet – die Geschichte der Judengemeinden im nördlichen Bodenseeraum bis zur NS-Zeit. Als einzelne Gemeinde stellt *Ernst Schäll* die bedeutende jüdische Gemeinde in Laupheim vor, die seit 1730 entstand. Sehr im Detail befaßt er sich mit der Geschichte des etwa 1200 Grabstellen umfassenden, mitten in der Stadt gelegenen Friedhofs – eine absolut untypische Lage. 100 jüdische Bürger fielen der »Endlösung« zum Opfer. – Die Doktorandin *Gisela Roming* schildert unter dem nicht ganz zutreffenden Titel »Religiosität und Bildung in jüdischen Landgemeinden« die organisatorischen Auswirkungen der badischen Konstitutionsedikte von 1807 und 1809, vor allem hinsichtlich der Stellung der Rabbiner, und die Änderung ihres Berufsbildes. Der zweite Teil befaßt sich mit den durch die Einführung der Schulpflicht auch für jüdische Kinder entstehenden Problemen vor

allem am Beispiel von Gailingen. – Der staatlichen Rabbinerausbildung in Württemberg seit 1828 ist parallel dazu ein Beitrag von *Abraham Peter Kustermann* gewidmet, der allerdings die einschlägigen Akten im Staatsarchiv Ludwigsburg nicht zitiert. – *Uri R. Kaufmann* schildert die Biographie des Enderinger Pädagogen Marcus Getsch Dreifus, der als erster Schweizer Jude studieren durfte und das jüdische Bildungswesen modernisieren wollte. Der unermüdliche Vorkämpfer der Emanzipation in der Schweiz verfaßte zahlreiche wichtige Schriften, die zur 1879 mit der Zuerkennung des Ortsbürgerrechts für die Schweizer Juden erreichten rechtlichen Gleichstellung entscheidend beitrugen. – Mit Jacob Picard (1883–1967) stellt *Manfred Bosch* den Schriftsteller vor, der dem untergegangenen Landjudentum – beispielhaft in der hier abgedruckten Erzählung »Das Los« – ein literarisches Denkmal setzte. – Geschichte und Konzept des 1991 eröffneten jüdischen Museums im vorarlbergischen Hohenems stellt seine Leiterin *Eva Grabherr* vor. Ziel ist der Aufbau einer »regionalen Identität«, die Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart, die auch Fehlhandlungen der Gruppe, der man sich zugehörig fühlt, nicht aus der Darstellung ausspart. – *Joachim Hahn*, einer der fleißigsten Sammler jüdischer Zeugnisse in Südwestdeutschland vermittelt einen Eindruck der jüdischen baulichen Überreste in der Bodensee-Region. Insbesondere stellt er die Synagogenbauten des 18. und 19. Jahrhunderts vor. – Die Vernichtung der 1932 fast 500 Mitglieder umfassenden Gemeinde Konstanz im Dritten Reich schildert der Soziologe *Erhard Roy Wiehn*. Er läßt vor allem Zeitzeugen in tief beeindruckenden Berichten zu Wort kommen. Hugo Schriesheimer schreibt aus der Erinnerung über den Transport nach Gurs: »Als der Zug dann ... westlich ... fuhr, wußten wir daß es nicht nach Osten in die Vernichtungslager ging« (S. 228). Hier hätte man eine kritische Anmerkung erwartet zur Problematik der Vermischung eigenen Erlebens und späterer Erfahrung bei vor allem älteren Zeitzeugen. Vernichtungslager im Osten gab es 1940 noch nicht.

Gemischte Gefühle hinterläßt der abschließende Diskurs zwischen dem katholischen Theologen *Rupert Feneberg* und Landesrabbiner *Joel Berger* über die Möglichkeiten eines christlich-jüdischen Dialogs, wenn man die politische Entwicklung im Nahen Osten seit der Tagung vor Augen hat und den Wandel der Einstellung vor allem der katholischen Kirche zum Judentum.

Die radikale Ablehnung der Möglichkeit eines theologischen Dialogs durch den Landesrabbiner macht betroffen und nachdenklich – nicht zuletzt deshalb, weil seine Argumentation trotz aller Schärfe nachvollziehbar ist und weil sie im Aufruf zu Betonung christlich-jüdischer Gemeinsamkeit, zum Glauben an einen Gott, zu Toleranz und Nächstenliebe endet.

Gerhard Taddey

KARL HEINZ BURMEISTER: *medinat bodase*. Bd. 1: Zur Geschichte der Juden am Bodensee 1200–1349. Konstanz: Universitätsverlag 1994. 181 S. mit 16 s/w-Abbildungen. Geb. DM 24,80.

Längst ist man vom Autor, Leiter des Vorarlberger Landesarchivs in Bregenz und Rechtshistoriker an der Universität Zürich, den Beweis höchster Kompetenz auch bei wenig aussichtsreich erscheinenden Untersuchungen gewohnt: durch regelmäßige Präsentation einer verblüffenden Fülle von Ergebnissen und Einsichten, und dies jeweils in gleich geistreicher wie unterhaltsamer Form. Besonderer Gewinn aus dieser Kunst fließt der Erforschung der jüdischen Geschichte des alemannischen Raums zu. Zahlreichen Einzelaufsätzen sowie größeren Arbeiten über das Judentum in Vorarlberg (1988), in Stadt und Herrschaft Feldkirch (1993) und der Grafschaft Montfort (1994) läßt er nun ein recht ansprechend aufgemachtes Bändchen folgen, das einen zusammenhängenden Überblick über die frühe jüdische Geschichte im Bodenseeraum bietet – über ein weithin unbekanntes Kapitel. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Drei große Pogrome heben auch hier die Geschichte gegen die Idylle der Landschaft ab: der »Judenbrand«, das große Pestpogrom von 1349, die Verbrennungen und Vertreibungen von 1429/48 und die deutsche Barbarei 1933/45. »Dreimal wurden die Juden in ihrer Gesamtheit ihres Vermögens beraubt, ermordet oder vertrieben. Dreimal wurde die Kontinuität jüdischer Existenz am See gewaltsam und schonungslos unterbrochen. [...] Zugleich mit der Ermordung oder Vertreibung der Juden suchte man seit jeher das Andenken an sie auszulöschen: die Synagogen, die rituellen Bäder, die Friedhöfe wurden zerstört, die Zeugnisse ihrer Kunst und Kultur wurden vernichtet, ihre Bücher und Archive verbrannt« (S. 10f.). Also: kein Eldorado für Historiker! Und so findet man – wenngleich als gut belegten festen Terminus – die namengebende Bezeichnung »medinat bodase« (Bezirk Bodensee) denn auch ausschließlich in Memorbüchern, die außerhalb des Raums (z. B. in Mainz, Metz, Minden und anderswo) entstanden sind und sich dort erhalten haben. »Der Bezirk Bodensee war in der jüdischen Welt mithin ein bekannter Begriff« (S. 19). Immerhin: die staatliche Einheit der Region war bis 1349 ja durchaus noch gegeben.

Die »medinat bodase« hat man sich als (in der jüdischen Kommunität »anerkannte«) Großgemeinde vorzustellen, auf christlicher Seite formell als »jüdischheit« (S. 55) oder »die judescheit an dem Bodensee« (S. 19) o. ä. wahrgenommen und bezeichnet, die sich ihrerseits aus Einzelgemeinden unterschiedlicher Größe sowie verstreut lebenden Juden zusammensetzte (S. 55). Zentraler Ort war während des gesamten Zeitraums bis 1349 Überlingen (S. 22), wo die älteste Niederlassung vor 1226 anzunehmen ist (S. 27). »Herzstück« der medinat (S. 56) war ihr dortiger Friedhof, dessen Existenz wahrscheinlich auch andere gemeinsame Organe an die Stadt band (S. 58). »Über die innere Organsiation der [...] Gemeinden ist nicht viel bekannt geworden. [...] Mit dem Untergang der jüdischen Archive sind die Dokumente über die innere Verwaltung verloren gegangen« (S. 63 u. 65). – Eine Karte der Orte (S. 20f.) sowie eine Tabelle über Erstnennung und Ende der jüdischen Gemeinden – letzteres kann aus christlichen Quellen jeweils fast auf den Tag genau angegeben werden – (S. 30) visualisieren den Überblick; im Kapitel »Gemeinde und Gemeinden« (S. 55–65) sind die wesentlichsten Daten und Fakten komprimiert. Berührte Orte in der Folge der Erstnennung sind: Überlingen, Konstanz, Lindau, St. Gallen, Schaffhausen, Ravensburg, Feldkirch, Bludenz, Buchhorn, Wangen, Diessenhofen, Bregenz, Rapperswil und Radolfzell.

Die Rechtsstellung der Juden (S. 31–46) war nach der negativen (Kammerknechtschaft, Judeleid, Kleidung usw.) wie nach der positiven Seite hin (kaiserlicher Schutz, Privilegien usw.) die übliche; städtisches Bürgerrecht, soweit Juden zugänglich, bedeutete für sie kein Vollbürgerrecht (z. B. Ämterverbot). – Zu den den Juden auferlegten Steuern, Zöllen und Abgaben (S. 47–53) gehörten auf Beschluß des IV. Laterankonzils (1215) auch Abgaben an den örtlichen Pfarrer zur Kompensation von entgehendem Zehnt, Stolgebühren usw.; für die Befolgung der Praxis in der Region gibt es Hinweise. – Von den im Kapitel »Topographie« (S. 67–79) erwähnten baulichen Monumenten hat sich fast nichts bis heute erhalten. Immerhin läßt sich Konstanz als »Musterbeispiel für die Streulage der jüdischen Häuser« beibringen (S. 70); erst nach 1350 ist dann allgemein eine stärkere Tendenz zur Gettoisierung zu beobachten (S. 67). An Synagogen sicher bezeugt sind in Überlingen zwei, je eine in Konstanz, Ravensburg, Diessenhofen, Lindau; hier nach Lage und Ausstattung beschrieben so gut wie eben möglich. – Im Handel (S. 81–100), vor allem Geld- und Fernhandel, fällt auf, daß aufgrund der vorhandenen Quellen jüdische Frauen »viel emanzipierter als die Christinnen« erscheinen (S. 91). Namentlich eine Guta von Überlingen trieb ihre Geldgeschäfte mit den Mächtigsten der regionalen Potentaten recht selbstbewußt, was ihr die Titel »Frau« und »Domina« zutrug. Daß kein einziges jüdisches Schuldbuch überkommen ist (S. 88), versteht sich leider fast von selbst. Interessant: »Die vorliegenden Quellen erwecken den Eindruck, daß es den armen Juden [hier] überhaupt nicht gegeben hat« (S. 100).

Obwohl »eine große Zahl von Rabbinern belegt ist oder besser gesagt, Personen die den Titel eines Rabbi führen« (S. 101) – letzteres scheint uns in der Tat zutreffender und vor allem vorstellungsmäßig weniger spätere Gestalt(ung)en des aschkenasischen Rabbinats suggerierend –, Synagogen bekannt und einzelne Blitzlichter auf das religiöse Leben durchaus vorhanden sind, läßt sich vom religiösen Leben und vom Alltag (S. 101–108) aufgrund der schmalen Quellenlage doch nur wenig sagen. – In bezug auf Sprache und Kultur (S. 109–123) präsentiert sich die »medinat bodase« als polyglotte Gesellschaft, in der man hebräisch, jiddisch und deutsch sprach und schrieb, fallweise auch französisch. Sprachlicher Austausch ist auch durch doppelte Namensführung belegt: »Die Juden tragen in dieser Zeit durchwegs zwei Namen: einen hebräischen Namen, der nur ausnahmsweise bekannt ist, und einen germanisierten Namen mit einer angehängten alemannischen Verkleinerungssilbe »-le«, »-li«, »-lin« (S. 112); gelegentlich wird ein »Kuinge« zu einem »Rex« (König) latinisiert. Der gut organisierte Handel wäre ohne gut ausgebildetes Schulwesen nicht zu denken. Unter den möglicherweise im Bodenseeraum entstandenen Prachthandschriften nennt Burmeister u. a. die um 1300 datierte Schocken-Bibel (heute in Jerusalem). Siegel (einige schöne Muster im Buch abgebildet) und Grabsteine (Überlingen) lassen auf unbefangenen Austausch mit christlicher Ästhetik schließen. »Jüdische und christliche Kultur lebten demnach nicht einfach nebeneinander, sondern sie haben sich gegenseitig beeinflusst« (S. 121). Burmeister weist das auch für die Literatur nach und in diesem Sinn auf einen hebräischen Autor hin, »von dem wohl noch nie in einer Literaturgeschichte des Sees die Rede gewesen ist«: Tamar ben Menachem, um 1298 in Konstanz belegt, Autor eines Klagelieds über die »Rindfleisch-Verfolgung« im Fränkischen von 1298.

Was das Verhältnis zu den Christen angeht (S. 125–136), sind für Zeit und Raum vorwiegend christlich programmierte Konflikte belegt – speziell für Überlingen der angebliche Ritualmord an einem Knaben Ulrich (»der gute Ulrich«), mit Kult ähnlich dem des »guten Werner« in Bacharach oder des Anderl von Rinn im Tirolischen –, so daß sich diesem Kapitel beklemmend unmittelbar die Schilderung der Pogrome von 1349 und ihrer Gründe anschließt (S. 137–144). »Zwischen 1350 und 1448 entstand eine neue

»Judescheit an dem Bodmensee, [...] deren Schwerpunkt jedoch Konstanz werden sollte« (S. 144). Darüber wird dann wohl der zweite Band handeln.

Die gute Einfühlungsgabe und große Sorgfalt Karl Heinz Burmeisters wird fühlbar in dem schlichten abschließenden »Jiskor« (Erinnerung an die Verstorbenen), der für neun Orte und den Überlinger Friedhof an 84 in den Memorbüchern belegte Personen namentlich erinnert. *Abraham Peter Kustermann*

Regensburg. Historische Bilder einer Reichsstadt, hg. v. LOTHAR KOLMER und FRITZ WIEDEMANN. Regensburg: Friedrich Pustet 1994. 314 S., 16 s/w-Bildseiten. Geb. DM 39,80.

Die zwölf in diesem Band enthaltenen Aufsätze sind eine Festgabe von Studenten der Regensburger Universität zum 750jährigen Jubiläum der Stadtfreiheit und gehen zurück auf ein Seminar des damaligen Privatdozenten Lothar Kolmer (seit 1992 Professor für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften an der Universität Salzburg) im Sommersemester 1991. Den beteiligten 18 Autoren und Co-Autoren (mit zwei Ausnahmen alle 1962 bis 1969 geboren) war die Aufgabe gestellt, Rundfunkbeiträge zur Geschichte der Reichsstadt Regensburg vom frühen Mittelalter bis zum Übergang der Stadt an das Königreich Bayern im Jahre 1810 abzufassen und sendereif zu gestalten. Ermuntert durch den Erfolg der vom Regionalstudio Ostbayern des Bayerischen Rundfunks produzierten Sendereihe und durch den Wunsch vieler Radiohörer, wurden die Beiträge nun in überarbeiteter Form und mit Literaturhinweisen versehen publiziert. Einige der durchschnittlich etwa 25 Seiten umfassenden Aufsätze, deren unterschiedlicher Ansatz und Stil bewußt beibehalten wurde, geben dabei nicht nur altbekannte Fakten der politischen und religiösen Stadtgeschichte wieder, sondern beleuchten Aspekte, denen bisher nur selten Beachtung geschenkt wurde, und bieten gelegentlich auch neue Forschungsergebnisse. Hervorzuheben ist hier vor allem der Beitrag »Handel und Händel. Regensburg im späten Mittelalter« von *Steffen Wernicke* (S. 51–80), der derzeit über das Thema »Kriminalität im spätmittelalterlichen Regensburg« promoviert und daher sozusagen aus dem Nähkästchen plaudern kann. Außergewöhnliche und interessante Themenstellungen behandeln auch *Nikolaus Braun* und *Jürgen Nemitz* (Zwischen Fürsorge und Kontrolle. Rat und öffentliche Ordnung; S. 172–191), *Carolyn Schmuck* (Rosmarinwein oder: Wie man sich vor der Pestilenz schützen kann. Medizingeschichten aus Regensburg; S. 192–215) sowie *Walburga Knorr* und *Beate Meier* (»Und sie zog ihre Freudengewänder an«. Frauenleben in Regensburg; S. 216–239). Zu bemängeln ist, daß kein Sachregister erstellt wurde (auch das vorhandene Personenregister weist diverse Lücken auf; z. B. fehlen bei Widmann die S. 162 und 164 sowie bei Lanz die S. 274, ferner die auf S. 266 bzw. 303 genannten Personen Forster, Albini und von Beust) und daß die Literaturhinweise hinsichtlich des Umfangs (vgl. etwa S. 170f. und 282f.) und der Zitierweise recht disparat ausgefallen sind (siehe beispielsweise die »Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte« S. 30, 50, 106 oder die »Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg« S. 29, 50, 307; Vornamen finden sich ausgeschrieben [z. B. 29f., 79f.], abgekürzt [S. 50] oder gemischt [S. 106; der Vorname des Regensburger Hebraisten Angerstorfer lautet übrigens Andreas, nicht Karl]). Außerdem sollte bei Nachdrucken unbedingt das Erscheinungsjahr der Originalausgabe angegeben werden (S. 106: Gemeiner, Gumpelzhaimer, Walderdorff – mit zwei »f« ! und bei Zeitschriftenaufsätzen die Seitenzahl (S. 171 Hopfner; hier auch falsche Zitierweise / S. 283 Hanauer).

Aufs Ganze gesehen liegt mit diesem Buch desungeachtet eine ansprechende, durch einen Abbildungsteil in der Mitte illustrierte und mit manch neuer Facette aufwartende Sammlung von »Historischen Bildern einer Reichsstadt« vor, die durchaus eine Bereicherung der Literatur zur Regensburger Stadtgeschichte bildet. *Manfred Eder*

DER LANDKREIS LÖRRACH, hg. von der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg in Verbindung mit dem Landkreis Lörrach (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1993/94. Bd. 1: XXVIII, 1052 S., 139 Abb. Bd. 2: XVI, 1056 S., 153 Abb., jeweils zahlreiche Tabellen und Textkarten. Kartentasche: 11 Karten. Geb. DM 148,-.

Im Dreiländereck, im Westen und Süden eingegrenzt von der Oberrheinebene und vom Hochrheintal, ziehen die Grenzen des Kreises Lörrach bis zu den Höhen des Schwarzwaldes vom Blauen über den Belchen, erreichen fast den Feldberg, gehen am Herzogenhorn vorbei zum Hochkopf und ziehen entlang

dem Wehratal wieder dem Hochrhein entgegen. Das überwiegend landwirtschaftlich und touristisch geprägte Kreisgebiet umschließt somit die Landschaft zwischen dem französischen Elsaß, Basel, Aargau bis Schwörstadt. Markgräflerland und Teile des Hochschwarzwaldes werden in der vorliegenden, zweibändigen Kreisbeschreibung auf 1962 Seiten beschrieben, reich bebildert und mit Tabellen und Beilagen erläutert. Damit wird für diesen Landstrich erstmals eine umfassende Kreisbeschreibung auf wissenschaftlicher Grundlage von der amtlichen Landesbeschreibung vorgelegt und eine Lücke der badischen Landesbeschreibung geschlossen. Die Kreisbeschreibungen sind schon lange anerkannte und unentbehrliche Nachschlagewerke für Laien, Fachleute, Behörden und Wissenschaft. Es war sicherlich kein einfaches Unternehmen, das sich aus den ehemals badischen, vorderösterreichischen, bischöflich-baslerischen Landesteilen zusammensetzende Kreisgebiet mit seinen historischen, geographischen und wirtschaftlichen Verflechtungen im Dreiländereck darzustellen, wovon die lange Liste der mehr als 50 Mitarbeiter aus Wissenschaft, Wirtschaft, Verwaltung, Archiven, Denkmalpflege und anderen Bereichen ein bereitetes Zeugnis ablegt.

Im ersten Band werden die Kreisstrukturen, seine Organisation und die natürlichen Grundlagen, Geologie, Wasser, Klima, Bodenbeschaffenheit und Vegetation vorgestellt. Bei den historischen Grundlagen reicht die Palette von der Ur- und Frühgeschichte, Mittelalter, Ausbildung der Territorialstaaten, Grundherrschaft bis zum Badischen Großherzogtum, ohne daß dabei die lokale Ebene der Gemeinden, kirchliche Strukturen, Schule, Bevölkerungsentwicklung, Wirtschaft, Verkehr oder die Katastrophen in Form von Kriegen und Seuchen vergessen worden wären. Bei den natürlichen Grundlagen lag die größte Arbeit bei *Jörg-Wolfram Schindler*, im historischen Teil bei *Anneliese Müller*. Im Anschluß daran findet sich nur ein schmaler kunstgeschichtlicher Überblick, danach Abschnitte zur heimischen Bevölkerung, ihrer Struktur, Mundart, Brauchtum und ihrer Siedlungsstruktur, letzterer Teil wiederum unter maßgeblicher Mitarbeit von *Jörg-Wolfram Schindler*. Die Beschreibung der Wirtschaft, Landwirtschaft, Forstwirtschaft, Obst- und Weinbau, Handwerk, Industrie, Handel und Banken, Fremdenverkehr, Umweltschutz und ein eigener Abschnitt über das Verkehrswesen folgen. Dem öffentlichen und kulturellen Leben mit Politik, Verwaltung, Justiz, Gesundheitswesen, sozialen Einrichtungen, Schulen, Kirchen, Kunst und Presse wurden weitere fast hundert Seiten gewidmet. Bei diesen lastete die Verantwortung auf *Winfried Lausber*, *Fred Ludwig Sepaintner* und *Hartmut Zoche*, ohne daß die zahlreichen anderen, nicht genannten Autoren vergessen werden sollen. Im zweiten Hauptteil, noch im ersten Band, beginnen die 27 Stadt- und Gemeindebeschreibungen, die beide Bände der Kreisbeschreibung untrennbar miteinander verbinden. Ein Wegweiser und eine zusätzliche Klammer beider Bände stellen Orts- und Personenregister am Ende des zweiten Bandes dar, das alle Abschnitte zusätzlich erschließt.

Für Landeskundler, historisch Interessierte, die Bewohner des Kreisgebietes, Laien und Fachleute kann die umfangreiche Kreisbeschreibung als profundes Nachschlagewerk, als Lesebuch und Informationsquelle für wissenschaftliche Arbeiten dienen. Es kann aber auch einfach zum Schmökern animieren, um dann selbst die reizvolle Landschaft am Rheinknie besser kennenzulernen. Daß auch hier wie in allen anderen Kreisbeschreibungen häufig die Quellennachweise nicht so umfangreich ausfielen, wie sich dies Fachleute meist wünschen, bleibt bedauerlich, ist aber verständlich und trägt dem gemischten Leserkreis Rechnung. In Sammelwerken ein häufiger, meist jedoch unvermeidlicher Makel, sind dagegen einige inhaltliche Diskrepanzen zwischen übergreifenden Abschnitten und der Beschreibung einzelner Gemeinden, die aber wegen der großen Mitarbeiterzahl auch von einer mühevollen redaktionellen Arbeit nicht vollständig geglättet werden konnten.

Dem Historiker fallen dabei einige Ungereimtheiten zwischen den allgemeinen historischen Abschnitten sowie den Passagen der einzelnen Gemeindebeschreibungen auf. Aufgrund der eher spärlichen Forschungslage wecken die Abschnitte zu den badischen und vorderösterreichischen Territorien verständlicherweise in besonderem Maße das Interesse, doch können diese nicht ganz halten, was sich der Leser von ihnen verspricht. Die Abschnitte sind unterschiedlich gewichtet und liegen bei der frühen Herrschaftsentwicklung auf 13 Seiten und verwenden auf die Territorien 16 Seiten, verteilt auf Sausenberg, Rötteln und auf Baden 18 Seiten, Vorderösterreich sogar nur 5 und Basel 3 Seiten. Diese Verteilung stimmt schon quantitativ unzufrieden. Die Kritik soll jedoch nicht gegen Anneliese Müller gerichtet sein, die die Kerngebiete des Kreises beschrieb, sondern gegen die wenigen Vorderösterreich gewidmeten Seiten, die kaum Neues bieten. Hier sollten die Leser eher die Abschnitte der einzelnen Gemeinden beachten, die erfreulicherweise oft mehr Klarheit und Präzision bringen. Als Beispiel sei hier nur Rheinfeldern erwähnt.

Kritik verdient die Behandlung des Nationalsozialismus, der gerade auf einer einzigen Seite pflichtgemäß abgehakt wurde und über Allgemeinplätze nicht hinausgeht. Gerade ein derart finsternes und -

unangenehmes Kapitel deutscher und regionaler Geschichte darf nicht ignoriert, sondern muß ausführlich behandelt werden. Die Vereinnahmung, Umdeutung und Verherrlichung des Freikorpskämpfers Schlager aus Schönaue durch den Nationalsozialismus hätte dazu beispielhaft sein und auf die Region bezogen Anlaß genug bieten können, ebenso wie die in der Landwirtschaft eingesetzten Kriegsgefangenen. Daß Opfern und Tatern der zwölfjährigen Diktatur im Landkreis Lörrach nur wenige Zeilen gewidmet wurden, ist bedauerlich.

Dennoch wird man die vorliegenden Bände als unverzichtbares Hilfsmittel, als Handbuch, als Feierabendschmöker und interessante Lektüre sicherlich nicht nur wissenschaftlichen Benutzern, sondern ebenso auch interessierten Laien und Kreisbewohnern guten Gewissens empfehlen können.

Dieter Speck

ANDREAS HAFER: Wimpfen. Stadt-Raum-Beziehungen im späten Mittelalter (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 130). Stuttgart: W. Kohlhammer 1993. 457 S. Kart. DM 65,-.

Selten, das sei hier gleich vorweg angemerkt, hat der Rezensent ein Buch mit so großem Interesse und Gewinn gelesen, wie die 1991 an der TH Darmstadt abgeschlossene Dissertation von Andreas Hafer. Hafer hat für seine Arbeit umfangreiche Archivstudien betrieben. Praktisch das gesamte auffindbare Quellenmaterial dürfte er gesichtet haben. Die Charakterisierung »lückenlos« ist hierfür sowie für zahlreiche Aspekte seiner Arbeit nicht zu hoch gegriffen.

Hafer thematisiert die Stadt-Raum-Beziehungen Wimpfens im späten Mittelalter. Er versteht dies als räumliche Verflechtungen, Verknüpfungen und Vernetzungen der Stadt innerhalb und vor allem außerhalb des städtischen Weichbildes. Hafer liefert eine solche Fülle von Einzeluntersuchungen und Informationen, daß es für den Rezensenten kaum möglich ist, alles detailliert vorzustellen.

In einem ersten Teil werden die Grundlagen der nachfolgenden Untersuchungen gelegt. Wimpfen wird dem Leser umfassend vorgestellt. Geschichtliche Aspekte, Verfassung, Wirtschaftsstrukturen, kirchliche Verhältnisse, Verkehrslage sind nur einige Stichworte, unter denen die Doppelstadt (Wimpfen am Berg und Wimpfen im Tal) präsentiert wird. Als nächstes wird die Entwicklung des städtischen Siedlungsraumes erläutert. Hierzu zählen Analysen zur Stadtanlage, -erweiterung, städtischen Topographie, Vorstädten. Über einhundert Druckseiten sind dem Thema Markung gewidmet, also dem städtisch-ländlichen Gebiet. Unter anderem werden der Besitz in der Markung sowie die dortige landwirtschaftliche und gewerbliche Nutzung untersucht. Hafers Blick richtet sich auch »über die Markung hinaus«. Er analysiert den bürgerlichen und geistlichen Besitz sowie Strategien zur Ausdehnung des städtischen Einflßbereiches. Die erfolgreiche Territorialpolitik wird am Beispiel der Siedlung Biberach erörtert, ein gescheiterter Versuch stellt hingegen Rappenaue dar. Infolge lückenhafter Quellenlage begibt sich Hafer beim Themenkomplex »Vernetzung und Gesichtskreise« auf schwieriges Terrain. So thematisiert er beispielsweise unter der Überschrift »Politische Gesichtskreise« die Besuche Wimpfener als Vertreter des Rates auf Reichs- und Städtetagen. Desweiteren konnte er nachweisen, daß die Stadtschreiber überwiegend von außerhalb der Stadt her stammten. Universitätsbesuche und Wanderschaften sind für Wimpfener gleichfalls zu konstatieren. Wimpfen war einbezogen in eine informelle Vernetzung der südwestdeutschen Reichsstädte. Allerdings sind kaum Fernbeziehungen festzustellen, sondern eher ein kleiner Einzugsbereich. In einem letzten Kapitel werden die zentralen Funktionen Wimpfens unter verschiedensten Aspekten dargestellt. Beispielsweise konnte Wimpfen trotz der Überschneidung mit dem immer bedeutender werdenden Heilbronn wesentliche zentrale Funktionen behaupten. Allerdings stand Wimpfens Entwicklung letztendlich immer im Schatten der Metropole Heilbronn.

Die einzelnen Kapitel enthalten eine Fülle von Einzelinformationen, die in gelungenen Zusammenfassungen am jeweiligen Kapitelende strukturiert zusammengefaßt sind. Manche Ergebnisse beruhen auf einer dünnen und unsicheren Quellenlage. Darauf weist Hafer aber immer hin, so daß der Leser vom Autor selbst zur nötigen Vorsicht angehalten wird. Eines muß jedoch moniert werden. Der äußerst gelungenen und vorbildlichen Arbeit ist bedauerlicherweise nur ein Ortsindex beigegeben. Der überlokale Wert dieser Arbeit dürfte jedoch vor allem im Vergleich einzelner für Wimpfen erzielter Ergebnisse mit denen in anderen Orten liegen. Hierzu hätte ein Sachregister unschätzbare Dienste geleistet. Hafer hat, dies sei hier abschließend bemerkt, eine Dissertation vorgelegt, die den Rahmen der sonst üblichen Dissertationen deutlich sprengt.

Jürgen Treffeisen

HOLGER BUCK: Recht und Rechtsleben einer oberschwäbischen Landstadt. Das Stadtrecht von Waldsee (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bad Waldsee, Bd. 8). Bergatreute: Wilfried Eppele 1993. 208 S. Kart. DM 48,-.

Diese Freiburger rechtsgeschichtliche Dissertation untersucht die Rechtsentwicklung in einer der österreichischen, lange an Waldburg verpfändeten Donaustädte. Dies ist überaus verdienstvoll; denn die Land- bzw. Territorialstädte stehen leider immer noch sehr im Schatten der – besonders in Oberschwaben häufigen – Reichsstädte, obwohl ihre Bedeutung gerade auch in stadthistorischer Hinsicht nicht zu unterschätzen ist und zudem stets zahlreiche Querverbindungen sowohl zu den Reichsstädten als auch zu anderen Landstädten festzustellen sind. Somit ist die vorliegende Veröffentlichung nur zu begrüßen, zumal sie schon rein äußerlich ein überaus gelungenes Kleid trägt. Nach dem summarischen Stadtrechtsprivileg von 1298 kommt es in Waldsee um 1420 zur Aufzeichnung des vor allem von Ravensburg beeinflussten Stadtrechtshandbuchs, das 1550 zusammen mit dem Stadtherrn (Pfandinhaber), dem Reichserbtruchsess von Waldburg, erneuert wird, aber keine Rechtsreformation nach römischem Recht ist. Diese Handschrift hat der Verfasser im übrigen im fürstlichen Gesamtarchiv entdeckt und im vorliegenden Bande erstmals ediert. Der Entwicklung geht Buck im einzelnen sorgsam nach und stellt sie zugleich in den Rahmen der Stadtrechtsgeschichte dieser Region. Bis ins einzelne bringt er dann den Inhalt des sich entwickelnden Stadtrechts; er beschränkt sich nicht darauf, nur die Normen der Rechtstexte herauszuarbeiten, sondern zeigt auch an ausgewählten Fällen die Praxis ihrer Anwendung.

Damit ist eine sehr anregende Darstellung des Stadtrechts von Waldsee entstanden, die zugleich ein sicherer Führer auch für alle Einzelfragen ist, wie sie sich als Norm finden bzw. im täglichen Leben angewendet wurden; das betrifft sowohl Verfassung und Verwaltung als auch Zivil- und Strafrecht, wiewohl mit anderen derartigen Aufzeichnungen übereinstimmt, daß nicht alle Materien behandelt werden und somit nicht etwa ein Codex des gesamten Stadtrechts vorliegt.

Es wäre zu wünschen, daß die oberschwäbische Forschung diese Anregung und dieses Beispiel annehmen würde; die Stadtgeschichte kann hier viel profitieren.

† Jürgen Sydow

JÜRGEN MEHL: Aussatz in Rottweil. Das Leprosenhaus Allerheiligen der Siechen im Feld (1298–1810) (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil, Bd. 15). Rottweil: Stadtarchiv 1993. 296 S., 18 s/w-Abb. Kart.

LUDWIG OHNGEMACH: Stadt und Spital. Das Rottweiler HL.-Geist-Spital bis 1802 (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil, Bd. 16). Rottweil: Stadtarchiv 1994. 2 Bände. 718 S., 10 s/w-Abb, zahlreiche Tabellen. Kart.

In der Schriftenreihe des Stadtarchivs Rottweil erschienen in den letzten Jahren gleich zwei Dissertationen über Einrichtungen der geschlossenen Fürsorge in der ehemaligen Reichsstadt. Die Forschung zum Armenwesen und zu den Spitälern hatte sich lange Zeit auf das Mittelalter und die Entwicklung bis zum 16. Jahrhundert, dem für das Fürsorgewesen aufgrund der vielerorts zu beobachtenden Reformansätze so wichtigen Zeitabschnitt, konzentriert. Das neuzeitliche Spital fand dagegen bislang kaum Beachtung. So ist es erfreulich, daß beide Publikationen die Entwicklung bis ins frühe 19. Jahrhundert einschließen, in dem die Fürsorgeeinrichtungen nach dem Übergang der Stadt an Württemberg dem neu geschaffenen Armenfonds einverleibt wurden.

Das Rottweiler Spital ist 1275 erstmals urkundlich nachgewiesen. Ohngemach vermutet jedoch eine Gründung bald nach der Verlegung der Stadt an den Neckarabfall um 1190 und mißt dabei einer Stiftung der Patrizierfamilie von Balingen (oder Balgingen) eine zentrale Bedeutung zu. Zwischen 1290 und 1317 spielte sich in Rottweil der als »Kommunalisierung« bezeichnete Prozeß ab, in dessen Verlauf das bislang bruderschaftliche Spital in städtische Verwaltung überging. Seither bestimmte der Rat der Stadt über seine Geschichte.

Neben der Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte des Spitals sind einzelne Kapitel der Bauschichte, den sozialen Leistungen, den finanziellen Beiträgen des Spitals zu städtischen Aufgaben sowie den materiellen Grundlagen der Fürsorgeeinrichtung gewidmet. Stand beim bruderschaftlichen Spital noch die Sorge um die Armen und Kranken im Vordergrund, so erlebte das Rottweiler Spital unter städtischer Leitung einen Wandel zum Pfründnerhaus. Außer armen Stadtbürgern wurden seither auch reiche Pfründner aufgenommen, die sich im Spital einen standesgemäßen Lebensabend sichern wollten.

Dieser Funktionswandel führte zum Umbau des Spitalgebäudes 1577/78, durch den separate Pfründnerstuben an die Stelle von Gemeinschaftsräumen traten.

Für die Untersuchung der Spitalbewohner, der ihnen zugute kommenden Fürsorgeleistungen und ihrer Lebensbedingungen in der Anstalt stand dem Autor keine optimale Quellenlage zur Verfügung. Ohngemach konnte weder auf Bewohnerlisten noch auf verlässliche Angaben über die Anzahl der Insassen und nur auf wenige Pfründverträge zurückgreifen. Fragen der Verpflegung und Unterkunft waren daher nicht immer befriedigend zu klären. Interessant ist, daß die Aufnahme reicher Pfründner im Gegensatz zu vielen anderen reichs- und landstädtischen Spitälern in Rottweil offensichtlich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts eine große Rolle gespielt hat. Ein weiterer Funktionswandel zum Armenhaus, wie er aus anderen Spitälern bekannt ist, fand demnach in Rottweil nicht statt.

Ohngemach geht auch Fragen des Alltags nach und beleuchtet dabei unter anderem die Formen des religiösen Lebens und der Frömmigkeit im Spital. Die Insassen, die ursprünglich von eigenen Spitalkaplänen, später von Hilfsgeistlichen der Pfarrkirche Hl. Kreuz seelsorgerlich betreut wurden, waren zu Gebet und Gottesdienst verpflichtet. Der Besuch der Heiligen Messe und das Gebet des Rosenkranzes prägten den Alltag. Die Spitalbewohner nahmen an Prozessionen teil, für die in der Anstalt aufwachsenden Kinder wurden Kinderlehren abgehalten. Zusätzliche Impulse für das religiöse Leben gingen von zahlreichen Stiftungen aus, die den Bewohnern zugute kamen.

Das Spital leistete ferner einen Beitrag zur »offenen Armenfürsorge«, die der Verfasser etwas irreführend – weil an heutige medizinische Behandlungen anklingend – als »ambulante Hilfeleistungen« bezeichnet. In diesem Bereich war freilich die Heilig-Kreuz-Bruderschaft erheblich stärker engagiert als das Spital. Anders als in vielen protestantischen, aber auch katholischen Städten war es in Rottweil im 16. Jahrhundert zu keiner Reform des Armenwesens gekommen. Die verschiedenen sozialen Einrichtungen existierten daher ohne scharfe Abgrenzung ihrer Aufgabenbereiche nebeneinander her. Ohngemach weist jedoch nach, daß sich trotzdem Schwerpunkte in den Leistungen herausbildeten, so daß zumindest ansatzweise von einem »aufgabenteiligen Fürsorgesystem« (S. 281) gesprochen werden kann. Da der Rat alle Fürsorgeeinrichtungen weitgehend kontrollierte, bestand für ihn nicht zwingend die Notwendigkeit zu einer Reform.

Großen Gewinn wird die lokalgeschichtliche Forschung aus den umfangreichen zusätzlichen Kapiteln des zweiten Bandes ziehen können. Ohngemach machte sich die Mühe und schuf eine Übersicht über die Besitzungen des Spitals in den umliegenden Dörfern. Schließlich geht er noch knapp auf weitere zentrale Fürsorgeeinrichtungen in der Stadt ein. Der Anhang enthält ferner eine umfangreiche Prosopographie.

Das Bemühen, möglichst viele Aspekte der Beziehungen zwischen Stadt und Spital zu behandeln, verhinderte eine geschlossener, zielgerichteter Darstellung. Auch ist es fraglich, ob man den Urteilen des Autors in allen Bereichen folgen kann. So hat das Rottweiler Spital sicher nicht, wie Ohngemach schreibt, für arme Bürger die »Funktion [erfüllt], die heute ein modernes Krankenhaus zu übernehmen hätte« (S. 181). Dazu fehlte eine Konzentration auf heilbar kranke Menschen und deren Therapie, dazu fehlten Pflegepersonal und Ärzteschaft. Auch kann dem Verfasser nicht zugestimmt werden, wenn er im Verpflegungskapitel davon ausgeht, daß »mit grundlegenden Änderungen der Ernährungsgewohnheiten im Untersuchungszeitraum [...] kaum zu rechnen« sei (S. 218). Die vom Autor selbst festgestellte signifikante Reduzierung des Verbrauchs von Fleisch und Wein in der Verpflegung der einfachen Spitalbewohner war keine nur »graduelle Verschiebung« (S. 218), sondern von grundlegender Bedeutung, war doch gerade der Konsum dieser Lebensmittel ausschlaggebend für die soziale Rangordnung innerhalb der Spitalbewohnerschaft.

Dennoch ist Ohngemach insgesamt eine umfassende und ausgewogene Darstellung des Heilig-Geist-Spitals gelungen, die nicht nur für die Beschäftigung mit dem Spital selbst, sondern mit der Reichsstadt und ihrem Umland grundlegend sein wird.

An der medizinischen Fakultät derselben Universität entstand die Dissertation von Jürgen Mehl über das Rottweiler Leprosorium Allerheiligen. Der Verfasser stellt seiner Untersuchung allgemeine Kapitel über die Lepra und die Formen ihrer Therapie sowie über die Geschichte dieser Krankheit in Mitteleuropa voran. Neben Fragen der Entstehung und Verbreitung der Lepra, die in Deutschland vor allem im 12. und 13. Jahrhundert zur Gründung eigener Leprosospitäler führte, befaßt sich Mehl auch mit der ambivalenten Stellung des Leprosen innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft. In ihm sah man einerseits den von Gott für seine Sünden bestraften »bösen« und triebhaften Menschen, andererseits aber auch den von Gott für ein Martyrium Auserwählten, der durch seine Krankheit die Läuterung bereits auf Erden erlebte und den daher im Jenseits kein Fegefeuer erwartete.

Die Untersuchung des Rottweiler Leprosenhauses, das an der verkehrsreichen Straße vor dem Hochbrücktor stand, konzentriert sich auf die Neuzeit und damit auf eine Epoche, in der sich die Lepra längst auf dem Rückzug befand. Das besondere Augenmerk der Arbeit gilt daher dem Funktionswandel dieser Anstalt, deren Legitimation als soziale Institution eigentlich im Schwinden begriffen war.

Das Leprosenhaus Allerheiligen ist seit 1298 urkundlich faßbar. Entsprechend den Bestimmungen des Laterankonzils von 1179 gehörte eine Kapelle zur Anstalt, in der ein eigener Siechenkaplan bepfündet war. Die Existenz eines eigenen Friedhofs konnte bislang nicht nachgewiesen werden. Die Kommunalisierung erfolgte etwas später als beim Heilig-Geist-Spital, doch spätestens ab dem zweiten Drittel des 14. Jahrhunderts wurde auch Allerheiligen als städtisches Pflugschaftsvermögen durch vom Rat eingesetzte Pfleger verwaltet. Als unmittelbarer Leiter der Anstalt fungierte ein Hauspfleger, der Siechengemeinschaft stand ein Siechenmeister vor.

Obwohl die Verbreitung der Lepra bereits seit dem 14. Jahrhundert zurückging, blieb das Rottweiler Leprosorium auffallend lange seiner ursprünglichen Bestimmung verhaftet. Während in anderen südwestdeutschen Leprosenhäusern längst ein grundsätzlicher Funktionswandel bzw. eine völlig neue Art der Nutzung eingesetzt hatte, wurden in Rottweil noch im 18. Jahrhundert Aufnahmeanträge mit dem Hinweis abgelehnt, daß die betreffenden Personen nicht an der Lepra erkrankt seien. Auch enthält die Hausordnung selbst im 18. Jahrhundert noch wesentliche Elemente, die auf die mittelalterlich bruderschaftliche Siechengemeinschaft zurückverweisen. So hatten Neuaufgenommene bei ihrem Eintritt ein Gelübde abzulegen, in dem sie sich zu Gehorsam gegenüber dem Siechenmeister und der Siechengemeinschaft verpflichteten. Regelmäßige Versammlungen aller Siechen waren fester Bestandteil des Zusammenlebens, das auch durch die Verpflichtung zu gegenseitigen Hilfe- und Pflegeleistungen gekennzeichnet war. Noch im 18. Jahrhundert wurde von den Hausbewohnern als von einer »communität« gesprochen.

Das lange Festhalten an der Lepra als alleinigem Aufnahmegrund führte zu sehr geringen Insassenzahlen. Zumeist lebten nur um die sechs Personen in der Anstalt, im 17. Jahrhundert stand sie zeitweilig leer. Erst allmählich entschloß sich der Rat zu einer Lockerung der strengen Isolierung, und es kam ansatzweise zu einem Wandel in der sozialen Nutzung. Seit dem 17. Jahrhundert wurden vermehrt auch Menschen aufgenommen, die an anderen ansteckenden Krankheiten litten oder an solchen, die wegen ihrer Symptomatik eine Separierung wünschenswert machten. Der Anteil der nachweislich an der Lepra erkrankten Bewohner nahm im 17. und 18. Jahrhundert beständig ab. Dennoch blieb Allerheiligen grundsätzlich eine Anstalt für »Ausgestoßene« im weitesten Sinn, zu denen selbst zu Tobsuchtsanfällen neigende Geistesranke sowie an Geschlechtskrankheiten oder auch nur auffallenden Hautkrankheiten leidende Menschen zählen konnten.

Beide Arbeiten stellen soziale Einrichtungen einer katholischen Reichsstadt vor, die ganz offensichtlich nur wenig in die Organisation und Ausgestaltung des Armenwesens eingegriffen hat. Das im Spätmittelalter entstandene Fürsorgesystem wurde in wesentlichen Zügen auch in der Neuzeit beibehalten. Damit wich die Entwicklung in Rottweil doch recht deutlich von der in vielen anderen südwestdeutschen Städten ab. In der Reichsstadt Ravensburg und in den katholischen Territorialstädten Vorderösterreichs war es im 18. Jahrhundert zu Umfunktionierungen der Fürsorgeeinrichtungen durch eine sozialpolitisch aktive Obrigkeit gekommen. In den Landstädten evangelischer Territorien wie Hessen oder Württemberg hatte der Staat schon seit dem 16. Jahrhundert grundsätzlich in die Entwicklung der Spitäler und Armenstiftungen eingegriffen. Es wäre daher wünschenswert, wenn die Rottweiler Untersuchungen unter diesem Aspekt als Grundlage für vergleichende Studien genutzt würden. *Herbert Aderbauer*

Adel am oberen Neckar. Beiträge zum 900jährigen Jubiläum der Familie von Ow, hg. v. FRANZ QUARTHAL und GERHARD FAIX. Tübingen: Bibliotheca academica 1995. VI, 594 S., 102 Abb. Geb. DM 89,-.

Die Freiherren von Ow haben sich wie manch andere Familie aus der ehemaligen Reichsritterschaft nach dem Verlust der Hoheitsrechte zu Beginn des 19. Jahrhunderts in besonderer Weise auf dem Gebiet der Denkmalpflege und der Heimat- und Regionalgeschichte engagiert. Beleg dafür sind unter anderem die reichhaltigen Sammlungen und das wohlgeordnete Familienarchiv auf Schloß Wachendorf. Wenn die Familie die 900. Wiederkehr der Ersterwähnung nunmehr zum Anlaß genommen hat, eine umfassende Festschrift zur Familiengeschichte herauszugeben, so illustriert das einmal mehr ihre besonderen Bemühungen um die Wahrung der familiären Traditionen.

Der mit knapp 600 Seiten ausgesprochen umfangreiche Sammelband enthält insgesamt 13 Beiträge, in denen alle wichtigen Aspekte der Familiengeschichte gewürdigt werden. Genealogische Fragen sind Thema zweier Beiträge von *Johann Ottmar* und *Hans Harter*. Während Ottmar einen profunden Überblick über die Geschichte der Familie und ihrer verschiedenen Linien gibt, geht Harter speziellen Problemen der Frühgeschichte des Geschlechts nach und untersucht in diesem Zusammenhang nicht zuletzt etwaige genealogische Verbindungen zwischen den um 1100 bezeugten edelfreien Herren von Ow und der seit dem 13. Jahrhundert faßbaren Niederadelsfamilie gleichen Namens. Harter setzt sich dabei auch mit der immer wieder diskutierten Herkunft des Dichters Hartmann von Aue auseinander. Er kann interessante neue Argumente ins Feld führen, die eine Verwandtschaft des Autors des »Armen Heinrich« mit den Herren von Ow am oberen Neckar wahrscheinlicher machen.

Weitere Beiträge sind den owischen Archiven (*Rudolf Seigel*), dem Siedlungsbild in den Herrschaften der Herren von Ow (*Siegfried Kullen*) und den Beziehungen der Familie zur namensgebenden Stadt Oberrau (*Gerhard Kittelberger*) sowie zum nahegelegenen Rottenburg am Neckar, dem Herrschaftssitz der Grafen von Hohenberg, (*Dieter Manz*) gewidmet. Letzterer illustriert in anschaulicher Weise die unterschiedlichsten Aspekte im Verhältnis zwischen Adel und Stadt vor allem im späten Mittelalter. Mit herrschafts- und besitzgeschichtlichen Fragen setzen sich *Rudolf Seigel* sowie *Ludwig Gekle* und *Patrick Baudoux* auseinander. Beide Beiträge greifen dabei auf Quellenmaterial aus den owischen Archiven zurück. Rudolf Seigel, der sicherlich beste Kenner der owischen Archive, analysiert die verschiedenen Dorfordinungen der owischen Herrschaften, die er in einem quellenkundlichen Anhang auch erschöpfend beschreibt. Ludwig Gekle und Patrick Baudoux untersuchen anhand der erst jüngsthin verzeichneten Rechnungsbestände des Wachendorfer Archivs der Freiherren von Ow Verwaltung und wirtschaftliche Entwicklung der Rittergüter Wachendorf, Bierlingen und Ahdorf sowie der Meiereiwirtschaft Neuhaus. Ihr Beitrag vermittelt an einem Einzelbeispiel interessante Einblicke in eine adelige Gutswirtschaft in der Zeit nach der Mediatisierung und zeigt, welche Auswertungsmöglichkeiten die häufig vernachlässigten Rechnungsbestände der Adelsarchive bieten.

Wiederum eher familien- bzw. personengeschichtlich ausgerichtet ist der Beitrag der leider allzu früh verstorbenen *Maren Kuhn-Rebfuß* über die Klosterfrauen aus der Familie. Kunst-, aber auch alltagsgeschichtliche Aspekte der Adelsgeschichte vermittelt *Johann Ottmars* Bestandsaufnahme über die Grabdenkmäler der Familie von Ow in Württemberg; sein Beitrag enthält nicht nur ausführliche Beschreibungen der verschiedenen Grabmälern und Epitaphien, sondern ist darüber hinaus mit zahlreichen Fotos illustriert. Den historischen und denkmalpflegerischen Aktivitäten der Familie vor allem im 19. Jahrhundert geht *Eberhard Gönner* nach. Den Band beschließen zwei von Mitgliedern der Familie verfaßte Lebensbilder über Honor Freiherr von Ow (1777–1852) und Hans Otto Freiherr von Ow-Wachendorf (1843–1921), die durch die zahlreichen eingestreuten Quellenauszüge ein lebendiges Bild der Geschichte der Familie in Zeiten großer Umbrüche zeichnen.

Der mit zahlreichen Fotos, Karten und Skizzen sowie einem Orts- und Personenindex versehene Band stellt insgesamt ein hervorragendes Beispiel adeliger Traditionspflege dar, dem eine zahlreiche Leserschaft, aber auch Nachahmung in anderen Familien zu wünschen ist.

Peter Müller

Zwischen Wallfahrt, Armut und Liberalismus. Die Ortsgeschichte von Engelswies in dörflichen Selbstzeugnissen, hg. v. Landkreis Sigmaringen und der Gemeinde Inzigkofen. Bearbeitet v. EDWIN ERNST WEBER (Heimatkundliche Schriftenreihe des Landkreises Sigmaringen, Bd. 3). Sigmaringen: Selbstverlag der Herausgeber 1994. 175 S., zahlreiche Abb. Geb.

Bereits verschiedentlich hat der Rezensent in dieser Zeitschrift Ortsgeschichten besprochen, deren Ersterwähnung auf eine St. Gallener Urkunde des Jahres 793 zurückgehen (vgl. Bd. 14/1995). Eine weitere dieser Ortsgeschichten gilt es hier vorzustellen: Auch Engelswies, seit 1975 Ortsteil von Inzigkofen und im Landkreis Sigmaringen gelegen, feierte 1993 sein 1200jähriges Ersterwähnungsjubiläum.

Die Schrift besteht aus einem kürzeren Aufsatzteil von 70 Seiten und einem längeren Quellenteil von 88 Seiten; der Aufsatzteil wiederum umfaßt zwei Beiträge. Der erste stammt aus der Feder des Engelswieser Arztes und Heimatforschers *Wolf Gerhard Frenkel* – er behandelt auf 18 Seiten die Ortsgeschichte von den Anfängen bis ins 16. Jahrhundert. Der zweite und längere Beitrag (52 Seiten) des Sigmaringer Kreisarchivars *E. E. Weber* umfaßt die Ortsgeschichte vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Hier ist der routinierte Fachmann am Werk, der mit Literatur und Quellen gekonnt umzugehen weiß.

Die Geschichte von Engelswies ist geprägt zum einen durch seine komplexen Herrschaftsverhältnisse: Die Landesherrschaft lag bei Österreich; die Orts- und Grundherrschaft war vielfach verpfändet und wechselte häufig, bis sie im 17. Jahrhundert an die Schenken von Kastell kam; die Patronats- und Zehntherrschaft übte Meßkirch aus, die Hochgerichtsbarkeit jedoch Hohenzollern-Sigmaringen. Nach dem Ende des Alten Reiches fiel der Ort an Baden. Als sich im Laufe des 19. Jahrhunderts die feudalen Strukturen endgültig auflösten, erwarb die Gemeinde von den Grafen Schenk von Kastell mehr als 200 Hektar Wald. Dadurch entstanden der Gemeinde zunächst enorme Finanzprobleme, doch nach deren Bewältigung konnte die Kommune alle anstehenden Investitionen durch gemeindlichen Holzeinschlag finanzieren (Wasserversorgung, Elektrizität, Schulhaus und Kindergartenbau). Trotz des relativ großen, kommunalen Reichtums blieb die Mehrheit der Bevölkerung jedoch arm. Die regionale Bedeutung des Orts beruhte bis ins 19. Jahrhundert auf der Doppelwallfahrt – vornehmlich aus der näheren Umgebung kamen Hilfesuchende und wendeten sich mit ihren Anliegen an die Muttergottes und an die hl. Verena – dies ist der zweite Aspekt, der die Engelswieser Geschichte prägt.

Auf diesem Hintergrund muß es überraschen, daß bis zur Nazi-Zeit nicht das Zentrum, sondern (wie es bereits der Titel ankündigt) der Liberalismus das politische Klima vor Ort bestimmte.

Damit ist z. T. schon der Horizont des Quellenteils abgesteckt. E. E. Weber ediert vier Quellentexte, deren Verfasser, Genese und Quellenwert jeweils in einer Vorbemerkung erläutert werden. Zunächst bietet Weber eine Geschichte der Engelswieser Wallfahrt, abgefaßt von einem Ortsgeistlichen im Jahr 1717 (35 Seiten). Es folgen die »Beiträge zur Ortschronik« aus den Jahren 1865/66, die der damalige Bürgermeister schrieb und die (leider nur) bis 1796 zurückreichen (7 Seiten), weiterhin die Lebenserinnerungen des Engelswieser Mechanikers Alfons Gitschier, welche (ganz grob) die erste Hälfte unseres Jahrhunderts umspannen (20 Seiten), und schließlich ein Text über das Leben in Engelswies um die Jahrhundertwende, dargelegt von dem Lehrer und Heimatforscher Anton Teufel.

Für die Engelswieser Ortsgeschichte ist damit sicherlich noch nicht die allumfassende und erschöpfende Darstellung vorgelegt, aber immerhin ein sehr informatives und gut bebildertes Werk, das sein wissenschaftliches Niveau ausschließlich der Mitwirkung des Sigmaringer Kreisarchivars E. E. Weber verdankt.

Peter Thaddäus Lang

Herdwangen-Schönach. Heimatbuch zur Geschichte der Gemeinde und des nördlichen Linzgau, hg. v. der Gemeinde Herdwangen-Schönach 1994. 403 S., zahlreichen Abb. u. Karten. Geb.

Der umfangreiche Band vereinigt Beiträge von neun Autorinnen und Autoren. Er bietet einen breiten Einblick in die Geschichte und Gegenwart der Gemeinde mit ihren Teilorten Herdwangen, Großschönach und Oberndorf. Gerade für eine Gemeinde, die erst im Zuge der Kreis- und Gemeindereform im Jahr 1974 entstanden ist, bietet ein Heimatbuch die Möglichkeit, Gemeinsamkeiten und auch unterschiedliche historische Entwicklungen einzuordnen und zu bewerten. Möglicherweise ist der Anlaß für die Ortsgeschichte die wissenschaftlich nicht absolut gesicherte Erwähnung eines nicht eindeutig lokalisierbaren Ortes Herdwangen in einer Salemer Urkunde aus dem Jahr 1194, doch kann ebenso gut das Jubiläum des 20jährigen Bestehens der Gemeinde Herdwangen-Schönach zur Begründung dieser Veröffentlichung herangezogen werden.

Hinter den genannten urkundlichen Erwähnungen der verschiedenen Teilorte verbergen sich häufig erhebliche Lokalisierungsprobleme. *Helga Schnabel-Schüle*, die die studentische Arbeitsgruppe der Universität Tübingen zur Erforschung der Ortsgeschichte leitete, gibt in den ersten beiden Beiträgen »Herdwangen-Schönach von den Anfängen bis zur Gegenwart« und »Die Menschen in Herdwangen-Schönach im Spannungsfeld von Besitz und Herrschaft« einen knappen Überblick über die komplizierten Herrschafts- und Besitzverhältnisse in diesem Raum. Nicht immer gelingt es zu klären, wer, wann, wo, welche Besitz- und/oder Herrschaftsrechte innehatte, nicht erklärt wird, was Herrschaftsrechte von Besitzrechten unterscheidet. *Ulrike Altherr* behandelt in fünf Kapiteln die Kirchen- und Schulgeschichte der Ortsteile. Auch hier zeigt sich ein grundsätzliches Problem einer Ortsgeschichte, die eigentlich die Geschichte verschiedener und unterschiedlicher Gemeinden oder hier Kirchsprengel darstellen muß. Die Zusammenfassung der Kirchen- und Schulgeschichte könnte nur über eine sachliche Gliederung der Themen erfolgen, wobei die Bearbeitung der einzelnen Themenbereiche von der Quellsituation abhängig ist, die nicht für alle behandelten Themenbereiche aussagekräftig und ausreichend war.

Zu den eher die strukturgeschichtlichen Determinanten beschreibenden Abschnitten gesellen sich

Beiträge, die die Auswirkungen von historischen Ereignissen in Südwestdeutschland auf den beschränkten Raum dieser Gemeinden projizieren. *Mario R. Zeck* geht der Beteiligung der Herdwanger und Schönnacher Bauern am Bauernkrieg von 1524/25 nach, *Rainer Pohler* den Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges auf Herdwangen. Die politischen, wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Veränderungen im 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts finden höchstens in Nebensätzen ihre Würdigung.

Fundiert und wirklich lesenswert sind die Beiträge des Kreisarchivars *Edwin Ernst Weber* zur politischen, wirtschaftlichen und sozialen Geschichte der Gemeinden im 19. und 20. Jahrhundert. Die gute Quellenlage erlaubt dem Verfasser, ein plastisches und nuancenreiches Bild vom Alltag, von den Sorgen und Nöten der hier lebenden Menschen zu entwerfen. Besonders hervorzuheben ist die tabulose und offene Schilderung der Ereignisse während der NS-Diktatur. Sowohl Täter als auch Opfer werden beim Namen genannt und der Anonymität enthoben. Dadurch werden Lebenswege und Schicksale der Menschen auch für nachfolgende Generationen anschaulich und nachvollziehbar.

Am Ende des Bandes berichtet der Zeitzeuge und Akteur, Altbürgermeister *Willi Siebler*, kurz über die Nachkriegsgeschichte und die strukturellen Wandlungen, die in den letzten Jahrzehnten das Erscheinungsbild der beiden Gemeinden veränderten. Das einschneidendste Ereignis dieses Zeitraums war für den Mann aus der Verwaltung die Kreis- und Gemeindereform in den 70er Jahren. Mit der Umsetzung des Kreisreformgesetzes wurden die Gemeinden einem anderen Landkreis zugewiesen, die zwei Jahre später erfolgte Gemeindegebietsreform führte zur Bildung der neuen Großgemeinde Herdwangen-Schönnach. Auch bald zwanzig Jahre nach diesen Änderungen ist aus den Schilderungen des Altbürgermeisters noch zu entnehmen, daß er sich eher in das Schicksal fügte, als daß er mit voller Überzeugung die Reform vorantrieb. Zum Abschluß des Bandes werden noch die Vereine und wesentlichen Kulturträger in der Gemeinde vorgestellt.

Wie bei einem Band, an dem mehrere Autoren beteiligt waren, nicht anders zu erwarten ist, sind die Beiträge von unterschiedlicher Qualität und Tiefe. Doch um eine umfangreiche und viele historische Aspekte umfassende Heimatgeschichte in einem engen Zeitrahmen fertigstellen zu können, ist es unumgänglich, mehrere Autoren für ein solches Werk zu gewinnen. Anlaß zur Kritik bieten einige Anmerkungen am Ende einzelner Beiträge, deren Texte zum Finden der Belegstellen nicht sonderlich hilfreich sind. Als Resümee kann festgehalten werden, daß in dem gut aufgemachten, durch Abbildungen, Quellentranskriptionen und Zitate lebendig gestalteten Band die Gemeinde Herdwangen-Schönnach ein wohl gelungenes Heimatbuch besitzt, das anderen Gemeinden zum Vorbild dienen kann. *Peter Bohl*

12. Kunstgeschichte

Die Bildwerke des Mittelalters und der Frührenaissance 1200–1565, bearb. v. BERNHARD DECKER (Bestandskataloge des Hällisch-Fränkischen Museums Schwäbisch Hall, Bd. 1). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994. 188 S., zahlreiche Abb. Geb. DM 39,-.

Die Sammlungen des Hällisch-Fränkischen Museums Schwäbisch Hall wurden durch den 1847 gegründeten historischen Verein für Württembergisch-Franken mit der Absicht gebildet, Zeugnisse zur Kulturgeschichte der Region des fränkischen Württemberg zu vereinen. Bislang stellte nur der Museumsführer von 1911 einen kleinen Ausschnitt der Sammlung vor, die sich seither beträchtlich vergrößert hat. Die Initiative des heute von der Stadt Schwäbisch Hall mitgetragenen Museums, das mit dem vorliegenden Band eine Reihe wissenschaftlicher Kataloge zu seinen Beständen eröffnet, ist daher sehr zu begrüßen.

Der Katalog der mittelalterlichen Bildwerke des Hällisch-Fränkischen Museums von Bernhard Decker hebt sich in zweifacher Hinsicht positiv von vielen anderen Beispielen seiner Gattung ab. Er richtet sich nicht allein an den Kunstwissenschaftler, dem er gleichwohl das erreichbare Material in sehr ausführlicher Form zur Verfügung stellt, sondern er möchte auch dem interessierten Laien Einblick in Inhalte und Funktionen mittelalterlicher Skulptur geben. Diesem Anspruch kommen die übersichtliche und informative Präsentation der Werke sowie die großzügige und ästhetisch gelungene Aufmachung entgegen. Dem Lesevergnügen und der Verständlichkeit der kunstgeschichtlichen Darstellung dient der Umstand, daß auch Vergleichswerke abgebildet sind. Viele Skulpturen sind auch in Farbe wiedergegeben, wodurch der Eigenart der meist farbig gefaßten und vergoldeten Bildwerke des Mittelalters entsprochen wird.

Die mit 45 Werken aus Stein und Holz durchaus bescheidene Sammlung erweist sich in Deckers Darstellung als repräsentativ für die Entwicklungslinien in der Bildhauerkunst im Raum um Schwäbisch

Hall. In einer dem eigentlichen Katalogteil vorangestellten Zusammenfassung der stilgeschichtlichen Ergebnisse leistet Decker einen ersten Überblick über wesentliche Entwicklungslinien der Skulptur des Mittelalters und der Frührenaissance in Schwäbisch-Franken, einem in der Kunstgeschichte bislang vollkommen vernachlässigten Thema. Obgleich abseits der großen Kunstzentren gelegen, war Schwäbisch-Franken kein Gebiet des Kunstimports wie zur gleichen Zeit etwa Graubünden, sieht man von einigen im 15. Jahrhundert aus den Niederlanden eingeführten Retabeln ab. Schwäbisch Hall besaß offenbar eigene Skulpturenwerkstätten oder zog zeitweise einzelne Meister an, wobei im 14. Jahrhundert offenbar Franken, im 15. und frühen 16. Jahrhundert dagegen Schwaben und der Oberrhein Leitlinien boten.

Insbesondere die aus baulichen Zusammenhängen stammenden Bildwerke legen mitunter beredtes Zeugnis von historischen Persönlichkeiten ab, wie z. B. das Epitaph des Schulmeisters in Hall, Konrad Gieckenbach (gest. 1424) (Kat. Nr. 7, S. 36–40) oder die Stifterfigur des Johanniterkomturs Markward Stahl (Kat. Nr. 8, S. 41–45) sowie der 1490 datierte Inschriftstein vom Haller Pulverturm, mit dem sich der Baumeister Hans Mung von Öhringen ein Denkmal setzte (Kat. Nr. 22, S. 82–85). Gerade weil die meisten Stücke aus der Umgebung von Schwäbisch Hall zu stammen scheinen, wäre eine genauere Benennung der Steinsorten sinnvoll. Eine ergänzende Studie zu den geologischen Charakteristika und zur Herkunft der Materialien erscheint wünschenswert.

Der repräsentative Charakter der Sammlung zeigt sich dort, wo Streiflichter auf grundlegende Fragen der Kunstgeschichte zur Bildhauerkunst des Mittelalters in Süddeutschland sichtbar werden. Freilich hat Decker beim legitimen Versuch, den Anschluß an die großen Kunstströmungen herzustellen, die Stellung der Bildwerke aus Schwäbisch Hall nicht immer ganz präzise zu fassen vermocht. Seine kunsthistorische Einordnung provoziert einige kritische Überlegungen, die hier zur Diskussion gestellt werden sollen. Der vorgeschlagene Vergleich des Konsolsteins mit weiblicher Büste (Nr. 5, S. 32–34) mit den Konsolbüsten vom Schönen Brunnen in Nürnberg (ca. 1385–1396) kann sich nur auf den Typus der Konsolbüste beziehen, der im späten 14. Jahrhundert in ganz West- und Mitteleuropa verbreitet war. Während die stilistische Herkunft der heute im Germanischen Nationalmuseum aufbewahrten Fragmente vom Schönen Brunnen nach Prag zurückverfolgt werden kann, gehört die Konsole in Schwäbisch Hall wohl in einem sehr weitläufigen Sinne zum schwäbischen Umkreis der Parler-Werkstätten. Auch die Einordnung des steinernen Stifterbildnisses (Kat. Nr. 9, S. 46–49) als Werk der Nachfolge Hans Multschers und der Hinweis auf den burgundischen Kunstkreis trifft die Problematik dieser Figur wohl nicht genau. Das Kostüm des Stifters – er trägt die Houpelande mit tütenförmigen, bis weit über die Knie reichenden Ärmeln, den sogenannten Fausses-Manches – spiegelt die Kleidersitten der Adeligen in der Umgebung Karls VI. von Frankreich (1380–1422). Der Einfluß von Herzog Ludwig dem Gebarteten von Bayern-Ingolstadt, dem Bruder der französischen Königin Isabella, trug zur Verbreitung dieser Mode in Süddeutschland bei. Die etwas linkisch wirkenden Anleihen an die französische Bildhauerkunst sind vor dem Hintergrund der Ausbreitung französisch-höfischer Kunstströmungen in Mitteleuropa um 1400 zu sehen. Diese Entwicklung setzte nicht erst mit dem Auftreten Multschers in Schwaben um 1420 ein, sondern machte sich bereits in den Werkstätten der Münsterbauten in Ulm und Straßburg bemerkbar, die ab 1392 respektive ab 1399 vom Baumeister Ulrich von Ensingen geleitet wurden.

Einige der Werke an der Schwelle zur Renaissance erscheinen in Deckers Bewertung in allzu hellem Licht. So hält der Wappenstein vom Haller Kelkertor (1545, Kat. Nr. 28, S. 114, auch S. 17) von Claus Schneckenbach dem vorgeschlagenen Vergleich mit den Werken des Meisters H.L., dem großartigen Breisacher Hochaltar und den Reliefs am Niederröterweiler Retabel im Kaiserstuhl, nicht stand.

Zu den Höhepunkten der Skulpturensammlung des Hällisch-Fränkischen Museums gehören die Werke Hans Beuschers, des einzigen Bildhauers des ausgehenden Mittelalters in Schwäbisch Hall, von dessen Werk wir eine einigermaßen präzise Vorstellung besitzen. Ab ca. 1506 bis zu seinem Tod 1520 ist Hans Beucher als Bildhauer in Schwäbisch Hall nachweisbar. Mit den Fragmenten vom Haller Fischmarktbrunnen besitzt das Museum Reste des einzigen erhaltenen, urkundlich gesicherten Werkes Beuschers (Kat. Nr. 23–26, S. 86–100). Decker schließt sich in seiner kunsthistorischen Beurteilung Wolfgang Deutsch an, der das Doppelwappen vom Haller Unterwöhrdtor (Kat. Nr. 27, S. 101–113), eines der schönsten Monumente der Dürer-Zeit in Schwäbisch Hall und ein raffiniertes Beispiel städtischer Bild-Repräsentation, in den Mittelpunkt einer Studie zu Hans Beucher stellte. Dem von Deutsch rekonstruierten Œuvre Hans Beuschers fügt Decker einen in Holz geschnitzten, farbig gefaßten Kruzifixus des Hällisch-Fränkischen Museums hinzu (Kat. Nr. 42, S. 158–161). Das so gezeichnete Bild von Hans Beuschers Wirken in der Umgebung von Schwäbisch Hall erscheint durchaus kohärent; indessen bedarf

die von Deutsch und Decker vertretene Meinung, Hans Beuscher habe seine Ausbildung am Oberrhein erfahren, der kritischen Hinterfragung. Vielmehr scheint Hans Beuschers Werk vom Einfluß einer bestimmten Richtung der schwäbischen Skulptur geprägt zu sein, die zwischen Augsburg und Konstanz angesiedelt ist. Eine enge Verwandtschaft im Sinne einer stilistischen Abhängigkeit besteht zum Werk Jörg Lederers, der 1499 als Bildhauer in Füssen eingebürgert wurde und von 1507 bis zu seinem Tod 1550 in Kaufbeuren tätig war.

Diese Einwände wiegen nicht schwer angesichts der Vielfalt und des großen zeitlichen Rahmens der Skulpturensammlung in Schwäbisch Hall. Der sorgfältig recherchierte und ästhetisch durchweg gelungene Katalog ist geeignet, den Leser für die Sammlung des Hällisch-Fränkischen Museums einzunehmen. Er beweist, daß eine gründliche Bearbeitung und anspruchsvolle Form der Publikation von Sammlungen alter Kunst auch dort lohnt, wo der regionale Charakter vorherrscht.

Ulrike Heinrichs-Schreiber

JOSEF STRASSER: Januarius Zick 1730–1797. Gemälde, Graphik, Fresken. Weißenhorn: Anton H. Konrad 1994. 591 S. mit 175 Farbtafeln und 320 Abb. Geb. DM 198,-.

Stolz prangt auf dem Schutzumschlag sein Name über den Göttern des Olymp: Januarius Zick, »der letzte deutsche Großmaler«, dessen Sterbetag sich 1997 zum zweihundertsten Mal jährt. Die publikatorische Feier dieses Ereignisses wurde jedoch schon in den Jahren zuvor ausgiebig begangen. So erschienen 1993 zwei Ausstellungskataloge zu den Zeichnungen (Salzburger Barockmuseum) sowie dem Wirken des Künstlers in Oberschwaben (Ulmer Museum; siehe Rottenburger Jahrbuch 14, 1995). Federführend war in beiden Fällen der Münchner Kunsthistoriker Josef Straßer, der 1994 dazuhin eine prachtvolle Monographie zum Gesamtwerk Zicks vorlegte. Diese besticht auf den ersten Blick durch ihre geradezu opulente Ausstattung mit 500 Hochglanzabbildungen – eine beachtliche verlegerische Tat. Das Gros bildet eine Folge von 330 teils ganz- oder halbseitigen und vielfach farbigen Abbildungen, die einen genüßvollen Gang durch das immense Werk eines Malers gewähren, der nach eigenem Bekunden »von Gott große Gaben« empfing (S. 42). In gleicher Weise kommt dabei seine außerordentlich facettenreiche Tätigkeit als Tafelmaler wie auch als Freskant zur Geltung. Mehr als ein Schönheitsfehler ist es allerdings, wenn sich auf halbem Weg eine Lücke von nicht weniger als neun fehlenden Abbildungen (Abb. 181–190) auftut.

Eingerahmt wird diese »Bildergalerie« von einführenden Texten sowie einem fundierten, ikonographisch geordneten und mit Beschränkung auf das Wesentliche kommentierten Werkkatalog. Sein Verdienst ist schon daran zu ermesen, daß er das 1920 von Adolf Feulner mit 200 Nummern erfaßte Gemäldeœuvre auf 499 erweitert.

Die Einführung ist im Anschluß an einen biographischen Abriss nach den Arbeitsfeldern Zicks unterteilt, nach Gemälden, Zeichnungen, Intarsienentwürfen und Fresken. Nicht zu Wort kommt Zicks Tätigkeit als »Bau- und Verzierungsdirektor«, zu der man des Autors Ausführungen im genannten Katalog der Ulmer Ausstellung nachlesen muß.

Bei der Besprechung der Tafelmalerie zeichnet Straßer zunächst die stilistische Entwicklung des Künstlers nach. Die Lektüre des gewichtigen Bandes wird hier wie auch in den anderen Kapiteln allerdings unnötig und ganz erheblich durch den Verzicht auf Abbildungsverweise erschwert. Ebenso ist unverständlich, warum trotz der reichen Bebilderung viele der gerade im Text besprochenen Werke ohne Abbildungen bleiben mußten. Häufig lassen sich die von Straßer angestrebten Vergleiche daher nicht nachvollziehen. Besondere Aufmerksamkeit erfährt Zicks Rezeption der Malerei Rembrandts. Sie prägte sein Schaffen seit 1751, blieb allerdings eher äußerlich und war vorrangig auf ein Interesse an den malerischen Effekten des Niederländers beschränkt. Demgegenüber allzu gerafft behandelt Straßer die unterschiedlichen Anregungen durch die französische Malerei, der sich Zick seit einem Paris-Aufenthalt (1755/56) vielfach verpflichtet fühlte. Ohne tiefgreifende Änderungen habe sich Zicks Malerei seit den 60er Jahren in einer Synthese niederländischer, flämischer, französischer, deutscher und italienischer Elemente bewegt. Unterschiedliche Gewichtungen seien dabei nach Maßgabe der Themen erfolgt, deren weitgespanntes Repertoire wiederum ausführlich abgehandelt wird. Zum Bemerkenswerten zählt hierbei die Dominanz religiöser Darstellungen, obwohl er dafür, abgesehen von den Freskowerken, nur vergleichsweise wenige Aufträge erhielt. Vielfigurige Szenen mit dramatischen Aktionen waren Zicks Sache nicht. Ihm lagen vielmehr ruhige, zuständliche Schilderungen. Wie auch bei Darstellungen aus dem Bereich der Mythologie und Historie beobachtet Straßer entsprechend eine starke Vorliebe für »Sujets

gracieux«, also für Themen mit idyllisch-sentimentalen Stimmungsgehalten. Auch die große Zahl von Genredarstellungen folgt dieser Neigung.

Zick war daneben ein außerordentlich fruchtbarer Zeichner. Eindrucksvolles Zeugnis sind die 186 von Straßer zusammengetragenen und erstmals untersuchten Zeichnungen – eine Zahl, die weit über das hinaus reicht, was bei vorausgehenden Hauptmeistern der süddeutschen Barockmalerei anzutreffen ist. Zick ist damit Exponent einer im 18. Jahrhundert mehr und mehr wachsenden Wertschätzung der Zeichnung als autonomem Artefakt. Viele seiner Blätter sind ausgesprochen bildhaft angelegt, und häufig überlagern sich Entwurfszweck und eigenständige Geltung. Auch pflegte Zick eine versierte malerische Auffassung der Zeichnung, wozu er entscheidende Anregungen von seinem Vater, Johann Zick (1702–1762), erhielt. Über daraus entstandene Probleme der Händescheidung wird man im Katalog ausführlich unterrichtet. Eine eigenständigere Haltung entwickelte Januarius erst seit seinen Studienreisen. Neue Techniken kommen zur Anwendung, der Stil wird zupackender, die menschliche Figur plastischer modelliert und sicherer konturiert.

Nach kurzer Besprechung der kongenialen Zusammenarbeit mit dem Kunstschreiner David Roentgen (1743–1807), dem er Intarsienarbeiten entwarf, wendet sich Straßer eingehend Zicks Freskomalerei zu, die als epochaler Einschnitt in die Tradition der süddeutschen Deckenmalerei von jeher großes Interesse in der Kunstgeschichte erregt hat. Mit begrüßenswerter Differenzierung faßt Straßer Zicks weitreichende Neuerungen auf diesem Gebiet zusammen. Sie äußern sich ebenso in der perspektivischen Anlage wie auch in der Gestaltung des Bildlichts und dem Verhältnis von Fresko, Rahmen und Architektur und kulminieren in einer Minderung des visionären Illusionismus barocker Prägung zugunsten einer tafeldbildartigen Wirkung und damit einer größeren ästhetischen Distanzierung. Straßers Darlegungen geben zu verstehen, daß Zick in seinen Fresken keineswegs einen unbefriedigenden Kompromiß oder einen defizitären Ausklang der barocken Tradition hinterließ. Vielmehr gelang es ihm, schöpferisch und überzeugend eine Form des Deckenbildes zu kreieren, mit der er eine altbewährte Kunstgattung unter den Vorzeichen neuer, aufklärerisch-klassizistischer Geschmacksvorstellungen fortzuführen verstand. Dem entsprach nach Straßer auch die betont erzählerische Schilderung der religiösen Ereignisse, die ihr Wunderhaftes in den Hintergrund treten ließ und komplizierte Allegorien vermied.

Wie die Tafelmalerei erweisen sich auch Zicks Fresken als Ergebnis einer ausgreifenden Synthese. Er demonstriert damit eine noch ganz und gar barocke Begabung, die dem modernen Verständnis allerdings nach wie vor erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Sie sind in seinem Falle um so größer, als bei ihm das Zusammenführen von in einem bis dahin ungekannten Maß konträren Kunstströmungen zu beobachten ist. Nach Ansicht des nach wie vor ob seiner Urteilskraft lesenswerten Feulner etwa ging dies bei Zick zu Lasten eines selbständigen und einheitlichen Stils, blieb seine Leistung schwankend und widerspruchsvoll. Anders Straßer, der Zicks Malerei trotz ihres eklektischen Zustandekommens unverkennbare Eigenständigkeit zuspricht (S. 68). Diese Problematik wie überhaupt die Eigenart von Zicks Malerei besser zu begreifen, sie auch vor dem Horizont des zeitgenössischen Kunstgeschehens ausführlicher zu würdigen, daran wird auch nach der Monographie Straßers weiter zu arbeiten sein. Immerhin darf sich die Forschung in diesem Bemühen mit der vorliegenden Monographie auf neue Grundlagen gestellt sehen.

Matthias Kunze

13. Umschau

Habent fata sua libelli, ist man bedauernd zu sagen geneigt im Blick auf eine Veröffentlichung, die ein lange zurückliegendes Symposium vom 4. bis 6. September 1978 (!) in Jerusalem dokumentiert, deren Vorwort vom September 1988 datiert, die aber erst 1994 erscheinen konnte, Jahre nach dem Tod eines ihrer beiden Herausgeber (K. H. Rengstorf) und dem eines weiteren Autors (G. Alexander): *Begegnung von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, hg. v. Jakob Katz und Karl Heinrich Rengstorf. Redaktion: Claus Ritterhoff (*Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*, Bd. 10). Tübingen: Max Niemeyer 1994. VIII, 128 S. Kart. DM 68,-. Durch dieses Schicksal in nicht wenigen Einzelheiten überholt, sollte man trotzdem nicht an ihr vorübergehen. Ihre leitende Hermeneutik ist nämlich ebenso wenig antiquiert, wie es die neun Einzelbeiträge nach Fragestellung, Methode und Ergebnissen ganz grundsätzlich wären. Zum einen unterstreicht die Publikation auch heute noch die bleibenden Verdienste, die sich die in Wolfenbüttel, am Ort der Herzog-August-Bibliothek, ansässige

Lessing-Akademie als eine der großen Initiatorinnen der zeitgenössischen deutsch-jüdischen Forschung unbestreitbar erworben hat, und belegt gleichzeitig, womit (wobei anderen ihrer einschlägigen Veröffentlichungen ein günstigeres Schicksal beschieden war). Zum anderen haben die publizierten Beiträge in der Mehrzahl und in der Hauptsache immer noch Anrecht auf Gehör. Das heißt: statt »überholt« wäre oben treffender zu sagen gewesen: überboten, und zwar von Leistungen, die sich bzgl. der Initialzündung Beiträgen und Anregungen wie den vorliegenden verdanken, im Einzelfall sogar von einem Beitrag aus gleicher Feder, der anderswo längst erschienen ist. – In den einzelnen Aufsätzen geht es zuvörderst um persönliche Beziehungen und ideelle Konstellationen: deutsche Pietisten und ihr Bild vom Judentum (Karl Heinrich Rengstorff), den Einfluß von Hermann Samuel Reimarus auf Moses Mendelssohn (Gerhard Alexander), Johann David Michael und Mendelssohn (Karlfried Gründer). Einzelfiguren werden beschrieben in ihrer singulären Stellung oder nach ihrer genuinen Leistung: Salomon Mainons Ort in der Philosophiegeschichte (Nathan Rotenstreich), Lazarus Bendavids Bewerbung um die Mitgliedschaft in der Berliner Akademie (Dominique Bourel), Christian Wilhelm Dohm als politischer Schriftsteller (Rudolf Vierhaus). Nachtseitiges der Geistesgeschichte meldet sich an in Bekundungen des Frühantisemitismus in Deutschland (Jacob [sic] Katz). Und schließlich geht es um fiktionale Literatur wie um ihre dingliche Seite: Die Figur des edlen Juden im Roman vor Lessing (Wolfgang Martens) und die Lessing-Handschriften im Besitz der Familien Friedländer und Mendelssohn (Wolfgang Milde). – In manchen Überschriften mitgenannt, stehen Zeit, Geistigkeit und Wirkung der deutschen Aufklärung im Mittelpunkt der Aufsätze und Essays, ihre Leistungen und Grenzen in der Entwicklung von Menschlichkeit und Toleranz. In dieser Hinsicht wird hier ihr Erbe weitergedacht, gegen inhumane und intolerante Gefährdungen geltend gemacht und vertreten, wie es zu den Zielen der Lessing-Akademie gehört. Vor allem eines fällt angenehm an manchem Beitrag auf, der – sit venia verbo – einen jener würdigen alten Herren zum Verfasser hat(te), die nach Ton und Sprache einer leider aussterbenden Species in der Wissenschaft angehör(t)en: eine betonte Citoyenität des Denkens, wofür das Deutsche bekanntermaßen (noch immer) kein Synonym hat. Auch unter diesem Gesichtspunkt sei das schmale Bändchen empfohlen. Abraham Peter Kustermann

In einer Ausstellung im Marmelsteiner Kabinett (Würzburg) konnte das Diözesan-Archiv Würzburg im Frühjahr 1995 eine Auswahl seiner Bestände der Öffentlichkeit präsentieren. Der zu diesem Anlaß publizierte Katalog (*Diözesan-Archiv Würzburg und seine Sammlungen. Ausstellung der Diözese Würzburg 1995 [Katalogreihe Marmelsteiner Kabinett, Nr. 14]. Würzburg 1995. 156 S., 36 Abb. Kart. DM 20,-*) führt in die Geschichte des Archivs und seiner Bestände ein. Von besonderem Interesse für den Forscher ist ein »Kurzrepertorium« am Schluß des gefällig aufgemachten Bandes, in dem ein Überblick über die heute im Archiv verwahrten Bestände geboten wird (E. Heusler, N. Kandler und E. Soder von Güldenstube).

Die Geschichte des Würzburger Diözesanarchivs ist zunächst eine Geschichte seiner Verluste. In seinem einleitenden Beitrag zeichnet Diözesanarchivar Erik Soder von Güldenstube die wichtigsten Etappen nach: Nach der Medialisierung des Hochstiftes Würzburg und nach der kirchlichen Neugliederung des frühen 19. Jahrhunderts wurden wichtige Teile des Archivs an Bayern, Baden und Württemberg abgegeben (soweit sie den herrschaftlich-staatlichen Bereich betrafen), die Ordinariatsarchive in Rottenburg und Freiburg bekamen die Akten bezüglich der Pfarreien, die aus der Diözese Würzburg ausgegliedert (die »Neu-Württemberger« und »Neu-Badener« Pfarreien) worden waren. Die Zentralüberlieferung verblieb jedoch in Würzburg. Sie verbrannte zusammen mit den Ordinariatsakten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bei der Zerstörung Würzburg im Zweiten Weltkrieg (16. März 1945) fast vollständig. Somit war das Ordinariatsarchiv in der Nachkriegszeit auf vermehrte Sammlungstätigkeit angewiesen, um auf diesem Weg wenigstens ansatzweise eine Ersatzüberlieferung für die Verluste des Krieges aufbauen zu können. Wie auch in anderen Diözesanarchiven vermehrte sich der Bestand des Würzburger Archivs nicht zuletzt durch die Übernahme zahlreicher Pfarrarchive.

Die zahlreichen, zum Großteil farbigen Abbildungen präsentieren zum einen die Zimelien des Archivs, dokumentieren zugleich aber auch wichtige im Archiv verwahrte Quellengruppen. Mit dem vorliegenden Band ist dem Würzburger Archiv eine überzeugende Präsentation seiner Tätigkeit und seiner Bestände gelungen. Wolfgang Zimmermann

In der vom Schwabenverlag in Ostfildern betreuten, von Gabriele Miller herausgegebenen Reihe »Schwäbische Heilige« liegt ein weiteres Bändchen vor: Philipp Jeningen. Ein Jesuit, wie er im Buche steht (1995, 74 S. Kart. DM 14,80). Verfasser ist Patriz Hauser, Pfarrer an der Stiftskirche in Ellwangen, und in

dieser Eigenschaft auch Kustos des Grabes von Jeningen. Der aus Eichstätt stammende Jesuit verbrachte einen Großteil seines Lebens als Volksmissionar in Ellwangen und in der Umgebung der Stadt. Seine Selbstlosigkeit und seine Schlichtheit hinterließen tiefe Eindrücke bei den Gläubigen. Sein Grab, jetzt in der Marienkapelle des Kreuzgangs der Stiftskirche, ist noch immer das Ziel vieler Beter. Kritisch stellt der Autor die Frage, ob der Heilige heutzutage nicht »ökumenisch sperrig« sei. Diese Frage darf ausgeweitet werden: Was Philipp Jeningen in seinen Predigten und Katechesen über die Armen Seelen sagte, ist auch für den heutigen Katholiken recht »sperrig«. Eine letzte Frage: War Philipp Jeningen ein schwäbischer Heiliger (Titel der Reihe)? Er stammte aus Mittelfranken und wirkte im schwäbisch-fränkischen Grenzgebiet.

Rudolf Reinhardt

Die *Landesbibliographie von Baden-Württemberg* liegt nunmehr bearbeitet von Wolfgang Crom und Ludger Syré in ihrem 11. Band vor (Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. XX, 817 S. Kart. DM 110,-). Sie verzeichnet die Literatur des Jahres 1990, mit Nachträgen ab 1986. Die über 8000 Titel sind in bewährter Weise in Allgemeine Literatur (wobei hier die Sparten 3 »Landesgeschichte« und 7 »Religion und Weltanschauung« besonderes Interesse verdienen), Orte und Personen gegliedert und durch ausgezeichnete Verfasser-, Titel- und Sachregister erschlossen. Dieses nicht nur für die landesgeschichtliche Forschung unverzichtbare Arbeitsinstrument steht – wie alle Vorgängerbände ab 1986 – neben der gedruckten Form auch als Datenbank zur Verfügung, die in den beiden Landesbibliotheken in Stuttgart und Karlsruhe sowie direkt über das Landesinformationssystem des Statistischen Landesamtes benutzt werden kann.

Hubert Wolf

In Band 14 (1995) S. 396 unserer Zeitschrift konnten wir darauf verweisen, daß die *Reutlinger Geschichtsblätter* seit 1993 in einem soliden Gewand erscheinen und im dortigen Stadtarchiv professionell redigiert werden. Auch vom Jahrgang 1994 (NF Nr. 33) verdienen einige Beiträge, hier vorgestellt zu werden. Wolfgang Wille, Die Jakobus-Altarpfunden an der Reutlinger Marienkirche (S. 9–28), berichtet vor allem aus Quellen des 15. Jahrhunderts. Auffallendes Ereignis dieser Zeit war der Verkauf eines Teiles der Pfündgüter durch die Familie Balinger, die das Patronat innehatte. Nach einem Prozeß vor dem bischöflichen Gericht in Konstanz wurden die Güter wieder restituiert. Dieser Vorfall zeigt erneut, wie stark damals bei den Patronatsherren (auch »Collatores« genannt) eigenkirchliche Vorstellungen noch weiterlebten; sie stießen sich aber mit den »modernen« Normen des kanonischen Rechts. – Rolf Bidlingmaier untersucht die »Baugeschichte eines romantischen Symbols«, nämlich von »Schloß Lichtenstein« (S. 113–152). Er konnte dafür die Bauakten der Fürsten von Urach benützen; entgegen einem weit verbreiteten Gerücht gingen die Papiere im Zweiten Weltkrieg nicht zu Grunde. – Ulrich Mohl, Zur Geschichte des beruflichen Schulwesens in Reutlingen (S. 201–336), schildert einen wichtigen Zweig des Reutlinger Bildungssystems, der in der Forschung bislang vernachlässigt wurde. – Zwei Beiträge, nämlich Renate Amin, Isolde Kurz – Versuch einer Annäherung an Person und Werk (S. 337–362), und Wilhelm Borth, Isolde Kurz (1853–1944) – Biographie und Werk einer Dichterin als Spiegel ihrer Zeitgeschichte (S. 363–400), gehen auf das Leben der Tübinger bzw. Reutlinger Dichterin ein. Isolde Kurz wurde von den Nationalsozialisten hofiert; sie nahm deren Ehrungen gerne entgegen und stellte ihre Kunst in den Dienst der Partei. Selbst das Begräbnis wurde noch einmal zu einer eindrucksvollen Demonstration ihrer Treue. Das Luther-Gedicht von 1917 (S. 383) ist ein interessanter Beitrag zur Geschichte der Luther-Interpretation im Laufe der Jahrhunderte.

Rudolf Reinhardt

In Fortsetzung einer Notiz in diesem Jahrbuch (14 [1995] 394f.) sei auf Nummer 45 der alemannischen Zeitschrift *ALLMENDE* (15. Jahrgang, 1995, hg. v. Manfred Bosch u. a. Eggingen: Edition Isele. 225 S. DM 15,-) hingewiesen, »Wir gingen tränenlos und stumm«. Jüdische Lebens- und Leidensbilder, die eben solche weithin aus autobiographischen Aufzeichnungen und Quellen, sporadisch mit Bildmaterial durchschossen, dokumentiert. Aus dem südbadischen Raum finden sich darin 54 Seiten »Memoiren 1933 bis 1938« von Jenny Bohrer, der Witwe des letzten Gailinger Rabbiners (eingeleitet von Manfred Bosch und Jost Großpietsch); aus dem Stadtarchiv Konstanz lagernden Nachlaß des Schriftstellers, Hochschullehrers und Landwirtschaftsponiers Erich Bloch (von Else Levi-Mühsam) herausgezogene »Erinnerungen an Nahariya-Israel (1942–1967)«; von der als Jugendliche zum Christentum konvertierten Freiburgerin Lili Reckendorf, die 1943 zu den wenigen Geretteten von Gurs gehörte, Blätter aus einem viel umfänglicheren nachträglichen Tagebuch u. d. T. »Wir gingen stumm und tränenlos. Erinnerungen an die Deportation am

22. 10. 1940 von Freiburg nach Gurs« (ediert von *Ursula Roland*); von *Dagmar Schmieder* Notizen zu einer Familienchronik der Guggenheim-Heilbronn aus Gailingen, namentlich über den zum »Albert Schweizer Ostafrikas« gewordenen Arzt Dr. Sigmund Heilbronn. Aus dem schwäbischen Raum sind vertreten: der in Riedlingen aufgewachsene, später in Biberach und Stuttgart mit Bravour praktizierende Arzt (Cousin und Freund Gustav Landauers) *Siegfried Landauer* mit »Erinnerungen eines Arztes aus Schwaben« (hg. und eingeleitet von *Christoph Knüppel*), sowie mit einem »Porträt bei laufendem Tonband«, einem Text von *Kurt Oesterle*, die Reutlinger Emigrantin *Erna Hirsch*. Aus Anlaß einer Ausstellung im Mannheimer Reiß-Museum 1994 erinnert *Joachim W. Storck* an »Herbert Tannenbaum und das Mannheimer Kunsthaus«; *Gert Mattenklott* bietet den »Versuch eines Porträts« aus den Korrespondenzen des aus Karlsruhe gebürtigen Gustav Landauer. – Die Zahl der jüdischen Zeitzeugen nimmt gegebenenmaßen unaufhaltsam ab, das Interesse der auf der Welt zerstreuten, nur zum Teil in Israel lebenden (tatsächlich oder möglichen) Erben solcher Texte an deren Erhaltung und Verwendung nicht unbedingt im gleichen Maß zu. So steigert die Zeit fortwährend den Wert solcher Fragmente, und es ist gar nicht so sicher, wie viele Publikationen, ähnlich der vorliegenden, künftig noch möglich sind. Und ist nicht ohnehin viel wert und verdienstvoll, wenn auch abseits fachhistorischer Zusammenhänge, in literarischen Zeitschriften wie zum Beispiel der ALLMENDE, unserer Landschaft immer wieder ins Bewußtsein gerufen wird, welche Bandbreite alemannisches »Wesen« einmal hatte – vor Usurpatoren wie Hermann Burte und Konsorten?

Buttenhausen auf der Münsinger Alb sollte bekannt sein nicht nur als Geburtsort des späteren Reichsfinanzministers Matthias Erzberger, sondern als eines der bedeutendsten »Judendörfer« Württembergs. Zehn Jahre nach Jebenhausen (bei Göppingen) stellte die freiherrliche Orthserrschaft Liebenstein 1787 einen Judenschutzbrief auch für Buttenhausen aus und leitete damit eine 150jährige, bis 1933/1944 dauernde wechselvolle Konvivenz von Christen und Juden in Buttenhausen ein. Der Begriff ist nicht unabsichtlich gewählt: auf dem Höhepunkt, im Jahre 1870, betrug der jüdische Bevölkerungsanteil 52%; seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – mit der »Konfessionalisierung« des württembergischen Judentums – ist ein integriertes Zusammenleben beider Seiten (fast) Normalität. Mit der nazistischen Barbarei endet diese Geschichte abrupt. Daß der Nazismus mit den entsprechenden Folgen allerdings »nur« von außen über das Alldorf an der Lauter hereingebrochen sei, ist schwer vorstellbar. Ein Gedenkstein in der Ortsmitte, 1961 eingeweiht, verdankt sich der Initiative und zum großen Teil auch den Spenden ehemaliger Buttenhausener Juden in den USA. Die Beziehungsaussage seiner Inschrift »Den Brüdern und Schwestern der Jüdischen Gemeinde Buttenhausen, die als Opfer nationalsozialistischer Verfolgung ihr Leben lassen mußten. 1933–1945« bleibt also noch mehrdeutig. Seit 1994 wird in dem stattlichen, urban wirkenden Gebäude der ehemaligen Bernheimerschen Realschule, einer jüdischen Stiftung von 1904, eine ständige Ausstellung über das jüdische Buttenhausen präsentiert, als drittes Museum der Stadt Münsingen, deren Ortsteil Buttenhausen heute ist. Der Katalog *Juden in Buttenhausen. Ständige Ausstellung in der Bernheimer'schen Realschule Buttenhausen*. Hg. von der Stadt Münsingen. Bearb. von *Roland Deigendesch* (Schriftenreihe des Stadtarchivs Münsingen, Bd. 3). Münsingen 1994. 97 S. mit zahlr. s/w-Abbildungen und einem historischen Ortsplan im Einband. Kart. DM 19,80 dokumentiert diese Ausstellung und ihre Exponate, ergänzt, erweitert und vertieft sie aber auch, so daß er seine eigene Berechtigung hat. Gut dokumentiert ist besonders der Beginn jüdischen Lebens in Buttenhausen; näher beschrieben sind, unterstützt von reichlich Bildmaterial (gegebenenmaßen nicht immer von bester Qualität) und ansprechendem Layout, der Gang in Handel und Gewerbe, Religion und Schule, sowie das Ende der jüdischen Gemeinde (dieses allerdings eher summarisch, was die Konkreta angeht). Ein »Gang durch Buttenhausen« stellt erhalten gebliebene Einzelobjekte (mit Erklärung) zusammen und kann per pedes wie beschrieben abgegangen werden. Die Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln sowie Quellen- und Literaturverzeichnis am Schluß sind auch wissenschaftlich dienlich bzw. regen zu weiterer Beschäftigung mit Ort und Thema an. Am Anfang steht eine zweiseitige Hommage »Wenn es Walter Ott nicht gäbe ...« – und damit ist vieles gesagt, vor allem der sehr geschuldete Dank an einen ursprünglich »Reingeschmeckten«, der zum lebenden Kaddisch der Buttenhausener Juden geworden ist. Wenn Bürgermeister Rolf Keller in seinem Vorwort von dem Wunsch spricht, »in unserem heutigen multikulturellen Staat und in unserer Gesellschaft Menschen jüdischen Glaubens zu achten«, hat dieser Wunsch namentlich in der Arbeit des Münsinger Stadtarchivars Roland Deigendesch für die Ausstellung wie die angezeigte Publikation einen schönen Ausdruck gefunden, der den Dank des Anschauens und der Lektüre verdient.

Abraham Peter Kustermann

In Band 11/1992 (S. 415) konnten wir ein neues Heimatbuch der Gemeinde Böhmenkirch (einschließlich den Teilgemeinden Schnittlingen, Treffelhausen und Steinenkirch) anzeigen. Nun liegt ein zweiter Band vor: *Böhmenkirch. Dorf und Land zwischen Messelberg und Albuch*, hg. v. der Gemeinde Böhmenkirch. Weissenhorn: Anton H. Konrad 1994. 570 S. Geb. Wieder bestritten Karl Oßwald und Eugen Lang den größten Teil des Bandes. Die Beiträge sind kurz, deshalb leicht lesbar, und überdies durch Bilder, Karten und Schautafeln erläutert. Der Schwerpunkt liegt auf dem Geschehen der letzten Jahrzehnte. Alle Lebensbereiche einer Gemeinde werden geschildert: Kirche, Schule, Handel-Industrie, Landwirtschaft, Vereine, Geographie, Fauna und Flora und vieles andere mehr. So wurde der Band zu einer Dokumentation des Lebens einer Großgemeinde auf der Schwäbischen Alb in unserem Jahrhundert. Auch das kirchliche Leben fand gebührende Rücksicht: Baugeschichte der Kirchen, Vereine, herausragende Kultgeräte, Prozessionen und Wallfahrten (Hl. Patriz, Bernhardusberg) usw. Überdies werden in kurzen Biographien vier Priester gewürdigt, die aus der Großgemeinde stammten oder hier wirkten, nämlich der Aufklärer und Schulmann Joseph Alois Rink, Pfarrer in Böhmenkirch von 1790 bis 1806, Dr. Ignaz Schuster, Pfarrer in Treffelhausen von 1841 bis 1858, Mitglied der »Donzdorfer Fakultät« und berühmter Katechet und überdies Dr. Franz Josef Schwarz, Pfarrer in Böhmenkirch von 1848 bis 1867, damals prägender Kopf der eben genannten »Fakultät«, dann Stadtpfarrer in Ellwangen, lange Zeit der Gegenspieler von Carl Joseph Hefele, Rottenburger Bischof seit 1869. Aus Böhmenkirch stammte (geb. 1861) Dr. Georg Grupp. Nach kurzer Verwendung in der Seelsorge wurde Grupp Bibliothekar beim Fürsten von Oettingen-Wallerstein in Maihingen. Bekannt wurde er durch eine »Kulturgeschichte des Mittelalters«. Seine handschriftlich erhaltene Autobiographie zeigt eine vielschichtige, sensible Persönlichkeit. Zu allen vier Theologen gibt es neuere Forschungen. Der Leser hätte es sicherlich begrüßt, wenn gerade zu diesen Biographien auswärtige Experten zur Mitarbeit eingeladen worden wären.

Insgesamt verdient auch der zweite Band des Heimatbuches von Böhmenkirch Anerkennung und Dank. Man kann nur hoffen und wünschen, daß andere Gemeinden unseres Landes diesem Beispiel folgen werden.

Das kleine, dem Stift Comburg gehörende Dorf Winzenweiler (*Hans König: 150 Jahre Marienkirche Winzenweiler. 100 Jahre St. Joseph Gaildorf. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Kirchengemeinde Gaildorf [Veröffentlichungen zur Ortsgeschichte und Heimatkunde in Württembergisch Franken, Bd. 9]. Schwäbisch Hall / Horb a. N. 1994. 128 S.*) wurde im 16. Jahrhundert durch die Herren von Limpurg der Reformation zugeführt. Als Grundherr begünstigte das Stift in der Folgezeit aber den Zuzug von Katholiken, die bald die Überzahl hatten. Deshalb bot das Stift im 18. Jahrhundert den Bau einer katholischen Kirche und eines Hauses für einen Seelsorger (wohl kaum ein Pfarrhaus; vor dem Ende des Alten Reiches 1806 war gegen den Wortlaut des Westfälischen Friedens keine Änderung des Pfarrzwangs möglich) an. Da sich die Gemeinde weigerte, Spann- und Frondienste zu leisten, scheiterte das Unternehmen. Die nächsten Pfarreien (Steinbach bei Comburg und Bühlertann) waren aber weit entfernt; deshalb kam es unter Bischof Lipp von Rottenburg im 19. Jahrhundert zu neuen Ansätzen. 1869 konnte endlich eine neugotische Kirche eingeweiht werden. Unter großen Schwierigkeiten folgte auch der Bau eines Pfarrhauses; dadurch wurde die Errichtung einer Pfarrverweserei möglich. Der wirtschaftliche Aufschwung der benachbarten Stadt Gaildorf führte zu einem beträchtlichen Zuzug von Katholiken. 1893/94 wurde dort eine Kapelle errichtet, für die ebenfalls Winzenweiler zuständig war. Wie so oft in der Geschichte, überholte auch hier die Tochter sehr bald die Muttergemeinde an Größe und Bedeutung. Deshalb wurde 1902 die Pfarrstelle nach Gaildorf verlegt; dabei blieb es bis heute. 1956 erhielt die Gemeinde eine neue, größere Kirche. (Dabei wurde eine Schaufront aus den Steinen der älteren Kirche aufgeführt.) 1951 konnte die Gemeinde eine Schwesternstation mit Schlehdorfer Dominikanerinnen errichten; die Station besteht noch immer – ein besonderer Glücksfall!

Der Autor hat fleißig in den einschlägigen Archiven recherchiert. Auch gelang es ihm, ein illustratives Bildmaterial zusammenzutragen. Eine solche Gedenkschrift wünscht man jeder Gemeinde unserer Diözese. Beigegeben sind Listen der Pfarrer bzw. Pfarrverweser, der Kirchenpfleger, der Mitglieder der Gemeindegremien usw. Übrigens war von 1901 bis 1911 Otto Feuerstein Stadtpfarrverweser in Gaildorf; man könnte ihn als religiösen Sozialisten und Edelkommunisten bezeichnen. 1911 aus dem Kirchendienst entlassen, führte er bis zu seinem Tod (1934) ein unstetes Leben. Über ihn August Hagen, *Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg, 1902–1920*. Stuttgart 1962, S. 101f.

Im Dritten Reich gab es die üblichen Schwierigkeiten. Am 25. Juli 1937 verließ der Organist, ein Lehramtsbewerber, unter lautem Protest den Gottesdienst, als ein bischöfliches Schreiben über zwingende

Inhalte des Religionsunterrichtes verlesen wurde. Der Kirchenstiftungsrat interpretierte dies sofort als Kündigung des Organistendienstes und entließ den jungen Mann.

Um 1600 führte Hans Sigmund von Woellwarth im Dorf Fachsenfeld und in den benachbarten Wohnplätzen die Reformation ein. Die neu errichtete Pfarrei war deshalb geschlossen evangelisch. Im Laufe der Zeit ließen sich aber so viele Katholiken nieder, daß sie in der Gemeinde die Mehrheit erhielten. Das Schloßgut kam 1828 an die Freiherren von König. Um sich ein standesgemäßes und katholisches Begräbnis zu sichern, ließ August Freiherr von König, ein Konvertit, eine Gruftkapelle bauen (Weihe 1881). Diese diente den Katholiken als (bescheidener) Gottesdienstraum. Von Anfang an war die Kapelle aber so konzipiert, daß sie wenig später einer neuen Kirche als Chorraum dienen konnte (Weihe 1895). Aus Anlaß des 100jährigen Jubiläums erschien eine gefällig aufgemachte Festschrift: *100 Jahre Katholische Kirche zum Heiligsten Herzen Jesu in Fachsenfeld. Fachsenfeld 1995. 122 S., zahlreiche Abbildungen.* Das »Festbuch« schildert nicht nur den weiten Weg der katholischen Gemeinde zu einer eigenen Kirche, sondern auch die künstlerische Ausgestaltung und die späteren Renovationen. Weitere Abschnitte bieten Auszüge aus der Pfarrchronik, beschreiben den Dienst der vielen Helfer (Organisten, Mesner, Putzfrauen, Ministranten usw.), die Andachtstätten auf der Gemarkung (vor allem Feldkreuze), das religiöse Brauchtum im Kirchenjahr, neue Aktivitäten. (Der »Familiengottesdienst 1994«, S. 99, mutet etwas chaotisch an.) In kurzen Biographien wird das Wirken der Pfarrer von Fachsenfeld und der Priester aus dem Dorf geschildert. (1957 konnten am selben Tag drei Neupriester ihre Primiz feiern.)

Auch das Gebiet der heutigen Gemeinde Loßburg (bei Freudenstadt) wurde bald nach 1534 durch die württembergischen Landesherren der neuen Lehre zugeführt. Eine Ausnahme machte die Filiale Rodt mit ihrer Jakobuskapelle. Ortsherren waren die Neuneck zu Glatt, die den alten Glauben schützten. Als sie aber 1601 den Weiler an Württemberg verkauften, wurde auch hier die Reformation eingeführt. Erst 1966 erhielt der Ort (nun von Freudenstadt aus pastoriert) wieder eine katholische Kirche. So ist die Kirchengeschichte der Gemeinde Loßburg (*Kirchengeschichte Lombach – Loßburg – Rodt [Loßburger Hefte, hg. v. Schwarzwaldverein Loßburg-Rodt, Heft 1], 1995. 108 S. Kart. DM 8,-*) seit der frühen Neuzeit vor allem eine Geschichte der evangelischen Gemeinden. Berücksichtigt sind viele Aspekte: Schule, Vereinsleben, Kirchenmusik, Posaunenchor, Jugendarbeit usw. Auf dem Titelblatt des Bändchens steht »zusammengestellt von Alois Saite«. Dies ist bescheiden, viel zu bescheiden. Die meisten Beiträge, vor allem zum Mittelalter, stammen nämlich von ihm. Recht oft werden Quellen in Bibliotheken und Archiven (bis hin zum Stiftsarchiv St. Paul im Lavanttal) zitiert.

Rudolf Reinhardt

Privatarchive bergen oft wahre Schätze für die historische Forschung, und in der Tat sind vertrauliche Briefwechsel oft wesentlich aussagekräftiger als offizielle Akten, wie sie sich zumeist in öffentlichen Archiven finden. Nur: Privatarchive sind selten der Forschung zugänglich – und wenn man sie mit gnädigster Erlaubnis einer Erlaucht oder gar Durchlaucht benutzen darf, dann findet man meist eine große Unordnung vor, von einer sachgemäßen Lagerung und Verzeichnung der Archivalien ganz zu schweigen. Viele, vor allem adelige Archivbesitzer haben Angst vor Benutzern, sie fürchten den Historiker mehr als der Teufel das Weihwasser. Um so mehr Anerkennung verdient Freiherr Hermann Hofer von Lobenstein, der sein Archiv im Jahr 1992 im Staatsarchiv Ludwigsburg ordnen und verzeichnen ließ und es so in seinem Schloß Wildenstein der Forschung zugänglich machte. Das Inventar liegt jetzt in gedruckter Form als *Band 21 der Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg* vor: *Archiv der Freiherren Hofer von Lobenstein Schloß Wildenstein, bearb. von Peter Müller und Reiner Ziegler. Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 228 S. Geb.* Neben 51 Urkunden sind vor allem die Akten und Amtsbücher des Rittergutes Wildenstein (zwischen Crailsheim und Dinkelsbühl gelegen), das 1662 an die Hofer fiel, in 717 Büscheln verzeichnet. Neben persönlichen Papieren einzelner Familienangehöriger und Angelegenheiten des Rittergeschlechts als solchem ist die Geschichte eines kleinen Rittergutes vom 17. bis zum 19. Jahrhundert in vorbildlicher Weise dokumentiert. Dazu kommen 831 Faszikel Rechnungen und 18 Karten. Mit diesem Inventar, das durch Personen-, Orts- und Sachregister mustergültig erschlossen ist, liegt ein hervorragendes Arbeitsinstrument vor, das hoffentlich eine Monographie über das Rittergut Wildenstein anregt.

Hubert Wolf

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AkathKR	Archiv für katholisches Kirchenrecht
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
KL	Kirchenlexikon
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NDB	Neue Deutsche Biographie
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ	Römische Quartalschrift
SHCSR	Spicilegium Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris
StML	Stimmen aus Maraia Laach
StL	Staatslexikon
VKZG	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
TRE	Theologische Realenzyklopädie
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
WWKL	Kirchenlexikon von Wetzlar und Welte, 2. Auflage
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung

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 des Bisthums. Schwäbisch Gmünd 1878.

Neher²

Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinirten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a. N. 1885.

Neher³

Stefan Jakob Neher, Personalkatalog der seit 1813 ordinirten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd 1894.

Neher⁴

Alfons Neher, Personalkatalog der seit 1845 ordinirten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart 1909.

Personalkatalog

Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat. Rottenburg 1938.

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.

Archive, Bibliotheken

AGHR	Archivum Generale Historicum Redemptoristarum (Rom)
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GRAD	Gräflisch Rechberg'sches Archiv Donzdorf
HStA/HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
GLA	Generallandesarchiv Karlsruhe
StBTrier	Stadtbibliothek Trier
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen

Mitarbeiter am Aufsatzteil

Professor Dr. KURT ABELS, Grünmatten 24, 79211 Denzlingen

Dr. PATRICK BRAUN, Helvetia Sacra, Staatsarchiv Basel, Martinsgasse 2, CH-4001 Basel

BIRGIT BRONNER, Gottlieb-Olpp-Straße 26, 72076 Tübingen

DOMINIK BURKARD, Hausener Straße 20, 78658 Zimmern

Professor Dr. VICTOR CONZEMIUS, Schädrrüthalde 12, CH-6006 Luzern

Professor Dr. JEAN-LOUIS VAN DIETEN, Am Kastell 4, 41334 Nettetal

Dr. GISELA FLECKENSTEIN, Am Dolzerteich 3, 32756 Detmold

Prälat Dr. MARTIN GRITZ, Isartalstraße 6, 80469 München

Msgr. PAUL KOPF, Landäckerstraße 13, 71642 Ludwigsburg

Dr. STEPHAN MOLITOR, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart

Dr. ALOIS RUMMEL, Waldstraße 90, 53177 Bonn-Bad Godesberg

Professor Dr. PETER STADLER, Hegibachstraße 149, CH-8032 Zürich

Dr. BERNHARD THEIL, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart

Dr. OTTO WEISS, Spicilegium Historicum Congregationis SS. Redemptoris, Via Merulana 31, I-00100 Roma

Professor Dr. HUBERT WOLF, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Postfach 11932, 60489 Frankfurt am Main

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

URSULA SCHERR
BIRGIT BRONNER

Mitarbeiter am Rezensionsteil

- HERBERT ADERBAUER M.A., Blasenbergstraße 23, 72119 Ammerbuch-Poltringen
 Dr. ANDREAS BLAUERT, Universität Konstanz, Fachgruppe Geschichte, Postfach 5560, 78434 Konstanz
 Dr. PETER BOHL, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
 Dr. BEAT BÜHLER, Im Dorf 8, CH-9245 Oberbüren
 Prof. Dr. LOUIS CARLEN, Sonnenstraße 4, CH-3900 Brig
 PATRIZIA CARMASSI, Graduiertenkolleg »Schriftkultur und Gesellschaft im Mittelalter«, Westfälische
 Wilhelmsuniversität, Bispinghof 18, 48143 Münster
 Dr. ANNE CONRAD, Universität Hamburg, Historisches Seminar, Van Melle Park 6, 20146 Hamburg
 Dr. ARMGARD GRÄFIN ZU DOHNA, Schloßstraße 2, 31039 Rheden
 Dr. MANFRED EDER, Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, 93040 Regensburg
 Privatdozentin Dr. EDITH FEISTNER, Vorhoelzerstraße 10, 81477 München
 Prof. DDr. HELMUT FELD, Marienburgerstraße 38, 72116 Mössingen
 Dr. MICHAEL F. FELDKAMP, Adenauerallee 54, 53113 Bonn
 Prof. Dr. RUDOLF FELLMANN, Flughafenstraße 33, CH-4025 Basel
 Dr. JOSEF FREY, Langensandstraße 32, CH-6005 Luzern
 Prof. Dr. ERICH GARHAMMER, Theologische Fakultät Paderborn, Lehrstuhl für Pastoraltheologie,
 Kamp 6, 33098 Paderborn
 Dr. KLAUS GRAF, Friedrichstraße 26, 56333 Winnigen
 ARTURAS GRICEVICIUS, Laisvės pr. 93-46, LT-2022 Vilnius
 Dr. NORBERT HAAG, St. Claude-Straße 99, 72108 Rottenburg
 Prof. Dr. P. ANGELUS A. HÄUSSLING OSB, Abt-Herwegen-Institut, 56653 Maria Laach
 Prof. Dr. BARBARA HALLENSLEBEN, Route de Jubindus 6, CH-1762 Givisiez
 Prof. Dr. MANFRED HEIM, Lorenzstraße 4, 81737 München
 ULRIKE HEINRICHS-SCHREIBER, Georg-August-Universität, Kunstgeschichtliches Seminar, Nikolaus-
 berger Weg 15, 37073 Göttingen
 Dr. LEONHARD HELL, Universität Freiburg, Institut für Systematische Theologie, Arbeitsbereich Dogma-
 tik, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i. Br.
 Dr. SABINE HOLTZ, Universität Tübingen, Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische
 Hilfswissenschaften, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
 Prof. Dr. ULRICH KÖPF, Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeister-
 straße 12, 72076 Tübingen
 Msgr. PAUL KOPF, Landäckerstraße 13, 71642 Ludwigsburg
 Privatdozent Dr. BENEDIKT KRANEMANN, Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, 54216 Trier
 Dr. ROBERT KRETZSCHMAR, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Eugenstraße 7, 70182 Stuttgart
 Prof. Dr. AXEL KUHN, Universität Stuttgart, Historisches Institut, Keplerstraße 17/8, 70174 Stuttgart
 Dr. MATTHIAS KUNZE, Neisseweg 20, 86420 Diedorf
 Dr. ABRAHAM PETER KUSTERMAN, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Im Schellenkönig 61,
 70184 Stuttgart
 Dr. PETER THADDÄUS LANG, Stadtarchiv, Postfach 5, 72422 Albstadt
 Dr. GABRIELE LAUTENSCHLÄGER, Hauptstraße 19, 97288 Theilheim
 FRANZ LÜTTGEN, Kolpingwerk, Archiv, Postfach 100841, 50448 Köln
 Dr. FRANZ MAIER, Goethestraße 12, 67346 Speyer
 Dr. ANDREAS MAISCH, Stadtarchiv Schwäbisch Hall, Am Markt 5, 74523 Schwäbisch Hall

- Prof. Dr. HELMUT MAURER, Stadtarchiv Konstanz, Benediktinerplatz 5, 78467 Konstanz
 Dr. MARLENE MEYER-GEHEL, Staatsarchiv Ludwigsburg, Arsenalplatz 3, 71638 Ludwigsburg
 Dr. STEPHAN MOLITOR, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
 Dr. PETER MÜLLER, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Eugenstraße 7, 70182 Stuttgart
 † Prof. Dr. EUGEN PAUL
 Privatdozent Dr. LUTZ RAPHAEL, Technische Hochschule Darmstadt, Institut für Geschichte, Residenzschloß, 64283 Darmstadt
 Dr. CLEMENS REHM, Generallandesarchiv Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
 Prof. Dr. HERMANN REIFENBERG, In der Plies 6, 55120 Mainz
 Prof. Dr. RUDOLF REINHARDT, Stauffenbergstraße 68, 72074 Tübingen
 Prof. Dr. KARL JOSEF RIVINIUS, Philosophisch-Theologische Hochschule SVD, Arnold-Janssen-Straße 30, 53754 St. Augustin
 Dr. VOLKER RÖDEL, Staatsarchiv Wertheim, Bronnbach 19, 97877 Wertheim
 Dr. PETER RÜCKERT, Generallandesarchiv Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe
 Dr. P. MARTIN RUF OSB, Stiftsbibliothek Schäftlarn, 82067 Ebenhausen
 UWE SCHARFENECKER, Beinerstraße 29, 65375 Oestrich-Winkel
 BERNHARD SCHMID, Kirchenmusikschule Rottenburg, St.-Meinrad-Weg 6, 72108 Rottenburg
 Dr. ALFRED SCHRÖCKER, Albrecht-Dürer-Straße 19, 31515 Wunstorf
 Dr. DIETER SPECK, Universität Freiburg, Universitätsarchiv, Werthmannplatz 2, Postfach 1629, 79016 Freiburg im Breisgau
 Prof. Dr. DIETER STIEVERMANN, Auf den Beeten 10, 72119 Ammerbuch-Reusten
 † Prof. Dr. JÜRGEN SYDOW
 Dr. GERHARD TADDEY, Staatsarchiv Ludwigsburg, Arsenalplatz 3, 71638 Ludwigsburg
 Dr. JÜRGEN TREFFEISEN, Staatsarchiv Sigmaringen, Karlstraße 1, 72488 Sigmaringen
 Dr. OTTO WEISS, Spicilegium Historicum Congregationis SS. Redemptoris, Via Merulana 31, I-00100 Roma
 Prof. Dr. HUBERT WOLF, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Postfach 11932, 60489 Frankfurt am Main
 Dr. ANDREAS WOLLBOLD, Hauptstraße 74, 54518 Arenrath
 Prof. Dr. BERND WUNDER, Universität Konstanz, Fachgruppe Geschichte, Postfach 5560, 78434 Konstanz
 Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, Veilchenstraße 19, 71083 Herrenberg
 Dr. DETLEV ZIMPEL, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Postfach, 79085 Freiburg i. Br.

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 1995

1. Die Studententagung 1995 war vom 27. September bis 1. Oktober, wieder im Tagungshaus der Akademie in Weingarten. Die Referate standen unter dem Thema ... *damit das Volk nicht ins Verderben stürze – Medien religiöser Unterweisung in Spätmittelalter und früher Neuzeit*. Da ausgewiesene Fachkenner gewonnen werden konnten, hatten die Vorträge und die Diskussionen ein hohes Niveau. Die meisten Referate werden in Band 16 (1997) unseres Jahrbuchs veröffentlicht werden. Ein Höhepunkt war die Exkursion nach Ochsenhausen mit Führungen in Kirche, Kloster und Jubiläumsausstellung durch Direktor Dr. Hans-Bruno Ernst und Professor Dr. Konstantin Maier. Die Tagung endete mit dem Besuch des Erntedank-Gottesdienstes in der ehemaligen Zisterzienserinnen-Abtei Baidt.
2. Die Studententagung 1996 (18. bis 22. September) soll unter dem Thema *Die Dominikaner. Geschichte – Theologie – Seelsorge* stehen. Sie wird zusammen mit dem Kirchengeschichtlichen Verein des Erzbistums Freiburg (Professor Dr. Karl Suso Frank) und der Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte (Professor Dr. Markus Ries) vorbereitet und durchgeführt werden. In bewährter Weise beteiligt sich auch die Akademie unserer Diözese daran (Dieter R. Bauer).
3. Die Studententagung 1997 soll, im Hinblick auf den sechzehnhundertsten Todestag des Heiligen, unter dem Thema »Martin von Tours« stehen. Da unsere Diözese diesem Heiligen geweiht ist, rechnen wir mit wachem Interesse und reger Teilnahme. (10. bis 14. September).
4. Die Mitgliederversammlung 1995 war, man könnte fast sagen »satzungsgemäß«, in Stuttgart-Hohenheim. Das Ergebnis der Neuwahlen zum Vorstand finden Sie in diesem Band. Dr. Bernhard Neidiger vom Stadtarchiv Stuttgart sprach über »Kirchliches Leben im spätmittelalterlichen Stuttgart«. Der Vortrag wird in unserem Jahrbuch veröffentlicht werden. Der Carl-Josef-von-Hefe-Preis wurde an Frau Birgit Bronner (Tübingen) verliehen. In einem viel beachteten Referat berichtete die Preisträgerin über ihre Arbeit »Hefes Einfluss auf die Lehr- und Handbücher der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts«. Die musikalische Umrahmung des Vormittags ergänzte den festlichen Teil der Versammlung. Domkapitular Dr. Werner Groß vertrat den Protektor des Vereins und sprach das Schlußwort.
5. Auf Anregung der Mitgliederversammlung beschloß der Vorstand am 16. Januar 1996, einen Versuch zu machen und die bisherige Mitgliederversammlung an zwei Terminen abzuhalten. Im Frühsommer soll jeweils ein kürzeres Treffen mit den Regularien und einem Vortrag sein, und zwar in Stuttgart. Die Jahresversammlung mit Vorträgen, Präsentation des Vereins und Führungen soll wechselnd in der Diözese stattfinden, und zwar jeweils am 3. Oktober. Einladungen für die nächsten Jahre liegen vor:
1996 – zum neunhundertjährigen Jubiläum des Klosters in Isny;
1997 – in die Deutschordenspfarre St. Peter und Paul in Heilbronn;
1998 – zum vierhundertfünfzigjährigen Jubiläum des Simultaneums an der Stadtpfarrkirche St. Martin in Biberach.
6. Die Zahl der Eintritte ging auch 1995 leicht zurück. Zwar verzeichnen andere Geschichtsvereine eine ähnliche Tendenz. Dies ist für uns nur ein schwacher Trost.

Dem Vorstand gehören an

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt (Tübingen), Vorsitzender
 Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrnberg), Archivrat, 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 (Rottenburg)
 Studienreferendarin Andrea Polonyi (Tübingen)
 Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)
 Prof. Dr. Hubert Wolf (Oestrich-Winkel)

Bibliothek

Tauschverkehr

Mit folgenden Zeitschriften steht unser Verein (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte) im laufenden Tauschverkehr (in Klammern wird jeweils die Bibliotheksignatur angegeben). Zusammen mit der übrigen Vereinsbibliothek stehen die Bände zur Zeit im Wilhelmsstift in Tübingen (Collegiumsgasse 5). Dort können die Zeitschriften von den Mitgliedern eingesehen und ausgeliehen werden.

- Alemannisches Jahrbuch (BGVZA 12)
- Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein (BGVZA 26)
- Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte (BGVZA 37)
- Archiv für schlesische Kirchengeschichte (BGVZA 42)
- Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte (BGVZA 27)
- Beiträge zur Regensburger Bistumsgeschichte (BGVZA 36)
- Berichte des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg (BGVZA 20)
- Blätter für württembergische Kirchengeschichte (BGVZA 22)
- Die Diözese Hildesheim. Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim
- Esslinger Studien (BGVZA 23)
- Freiburger Diözesanarchiv (BGVZA 13)
- Geschichte im Bistum Aachen (BGVZA 102)
- Hildesheimer Jahrbuch für Stadt und Stift Hildesheim
- Innsbrucker Historische Studien (BGVZA 38)
- Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz
- Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst zu Würzburg (BGVZA 25)
- Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte (BGVZA 15)
- Oberbayerisches Archiv (BGVZA 49)
- Osnabrücker Mitteilungen (BGVZA 101)
- Reutlinger Geschichtsblätter (BGVZA 21)
- Schriften des Vereins für die Geschichte des Bodensees (BGVZA 31)
- Spicilegium Historicum (BGVZA 50)
- Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige (BGVZA 75)
- Der Sülichgau. Jahresgabe des Sülichgauer Altertumsvereins (BGVZA 74)
- Ulm und Oberschwaben (BGVZA 28)
- Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden
- Wertheimer Jahrbuch (BGVZA 24)
- Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin (BGVZA 51)
- Württembergisch Franken (BGVZA 33)
- Würzburger Diözesangeschichtsblätter (BGVZA 19)
- Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins (BGVZA 12)
- Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands (BGVZA 47)
- Zeitschrift für Hohenzollerische Geschichte (BGVZA 14)
- Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte (BGVZA 117)

Durch Kauf bezieht der Verein die Blätter für Deutsche Landesgeschichte (BGVZA 48)

Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

- Frau Dr. BRIGITTE DEGLER-SPENGLER (Basel)
- Prof. Dr. RUDOLF REINHARDT (Tübingen)
- Prof. Dr. FRIEDHELM JÜRGENSMEIER (Mainz/Osnabrück)

Frau GERTRUD HUSSLEIN (Göppingen)
 Frau ROSWITHA NUSSE (Schwäbisch Gmünd)
 Dr. WALDEMAR TEUFEL (Rottenburg)
 Prälat Dr. KARL KNAUPP (Spaichingen)
 Pfarrer MICHAEL KLOPP (Böhlenkirch)

Unsere Toten

Im Jahre 1995

PROFESSOR DR. JÜRGEN SYDOW, Tübingen	13. Januar
PROFESSOR DR. EUGEN PAUL, Diedorf	16. Februar
HERR KARL SCHMID, Ostfildern	1. Mai
PRÄLAT MAXIMILIAN MÜLLER, Obermarchtal	10. Mai
DR. GÜNTER JERGER, Rottenburg	9. Juli
HERR WERNER PFISTER, Stuttgart	21. August
FRAU MARGARETE DUDA, Stuttgart	20. Dezember

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 136, 139, 146, 149–151, 155
–, Aachen-Burtscheid 127 (Anm. 1)
Aarau (Kanton Aargau) 33
Aargau
–, Kanton 16, 19, 31–36, 38, 40 (Anm. 46), 121 (Anm. 42)
Abaelard, Petrus (1079–1142) 245
Abel, Karl von (1788–1859) 134
Abtsgmünd (Ostalbkreis) 211
Achern (Ortenaukreis) 47
Acton, Lord John Emmerich Edward (1834–1902) 21
Adam, Karl (1876–1966) 211 (Anm. 15), 215, 217, 219, 220
Adolph, Walter 272
Agnes von Poitou (1025?–1077), röm.-dt. Kaiserin 244
Albertini, Rudolf von (geb. 1923) 21
Albrecht, Dieter 267
Altermatt, Urs (geb. 1942) 29
Altfeld, Wolfgang 271
Althoff, Gerd 245
Altötting, Kapuzinerkloster 127 (Anm. 1), 136, 145, 146
Alzog, Johann Baptist (1808–1878) 200, 201, 204, 205
Anderwert, Fridolin (1828–1880) 121
Angermaier, Georg (1913–1945) 274, 275
Antonelli, Giacomo (1806–1876) 19, 82 (Anm. 16)
Antonius von Padua (1195–1231) 59
Anzengruber, Ludwig (1839–1889) 23
Appenzell-Innerrhoden, Kanton 122
Arbogast, Christine 268
Aristoteles (384 v. Chr.–322 v. Chr.) 255
Asperg (Kreis Ludwigsburg) 87
Aubele, Josef (1893–1969) 212 (Anm. 17)
Auer, Alfons (geb. 1915) 215
Augustiner 136
Aurelius Augustinus (354–430) 217, 249
Averkorn, Raphaela 244
Avignon (Dép. Vaucluse) 244
Bayeux (Dép. Calvados) 244
Bachham (Kreis Mühldorf am Inn) 127 (Anm. 1)
Bachmair, Joseph (1829–1915) 138, 141–143
Bad Buchau (Kreis Biberach) 137
Bad Godesberg (Stadtteil von Bonn) 215 (Anm. 24)
Bad Kissingen 92
Bad Krozingen (Kreis Breisgau-Hochschwarzwald) 215 (Anm. 26)
Bad Mergentheim (Main-Tauber-Kreis) 92 (Anm. 79)
–, Oberamt 92
Bad Schinznach (Kanton Aargau) 33
Bad Wurzach (Kreis Ravensburg) 137
Baden 22, 40 (Anm. 46), 43–46, 81, 84–86, 88, 95, 96, 131, 141, 163, 176, 209, 215, 219, 227, 229, 269, 270
–, Großherzöge, s. Friedrich I., Ludwig I.
–, Landtag 45, 47, 55
–, Regierung 86 (Anm. 41), 96 (Anm. 102, 103)
Baden/Schweiz (Kanton Aargau) 32, 35, 40
–, Badener Konferenz, Badener Artikel 1834 32–35, 37, 40
Baden-Baden 61
Baden-Württemberg 267, 268
Baldegg (Kanton Luzern) 115
Banffy zu Losonc, Desider Freiherr von (1843–1911) 23
Bardeleben, Moritz Heinrich Albrecht von (1814–1890) 152
Barmer theologische Erklärung 1934 224 (Anm. 45)
Barmherzige Schwestern 92
Basel 115, 123–126
–, Basel-Land, Halbkanton 16, 32
–, Basel-Stadt, Halbkanton 16, 115, 123, 124
–, Bischöfe, s. Blarer von Wartensee, Jakob Christoph; Lachat, Eugène; Salzmann, Joseph Anton
–, Diözese 17, 28, 30, 36–38, 40, 115, 116, 123
–, Regierung 123
Bauernfeld, Eduard von (1802–1890) 23
Baumer, Iso 23

- Baumgarten, Hermann (1825–1893) 57, 58
 Baumgartner, Gallus Jakob (1797–1869) 31, 35
 Bausch, Hans 271
 Bayern 95 (Anm. 99), 127, 130, 131, 133–139, 141–146, 268
 –, bayerische Regierung 127, 138, 142–146
 –, Herzog/Könige, s. Heinrich der Löwe; Ludwig I.; Ludwig III.
 –, Prinzregent, s. Luitpold
 Bebel, August (1840–1913) 129
 Becker, Hans-Jürgen 174
 Becker, Josef 22
 Becker, Karl (1907–1986) 215, 217, 222, 227
 Bedoues (Dép. Vaucluse), Zisterzienserabtei 244
 Beezel (Niederlande) 154
 Belfort (Dép. Territoire-de-Belfort) 132
 Belgien 132, 135, 154, 208 (Anm. 2)
 Bellarmin, Robert Franz Romulus (1542–1621) 203
 Bellinzona (Kanton Tessin) 18
 Bender, Helmut 48
 Benedikt XV. 1914–1922 220 (Anm. 38)
 Benediktiner 96 (Anm. 105), 143, 210
 Bergengruen, Werner (1892–1964) 219
 Berlin 17, 58, 65, 77, 83, 136, 142–145, 153, 225 (Anm. 48), 232, 233 (Anm. 13), 243, 267, 268, 272, 274
 –, Bischof, s. Preysing, Konrad Graf von
 Bern 18, 39, 121 (Anm. 39), 274
 –, Kanton 16, 32, 38, 39, 115–117
 –, Regierung 117, 118
 Berner Jura 16, 20, 23, 24, 32, 116–118
 Beron, Valentin (1830–1891) 86
 Besançon (Dép. Doubs) 116
 –, Erzdiözese 118
 Bettingen (Kanton Basel-Stadt) 124
 Beuron (Kreis Sigmaringen), Benediktinerabtei 213 (Anm. 19), 220 (Anm. 38)
 Beutelsbach (Rems-Murr-Kreis) 207
 Beyerle, Josef (1881–1963) 216
 –, Bernhard Albert (1917–1940) 216, 225
 –, Josef Anton (1919–1942) 216, 225
 –, Hermann Josef (geb. 1916) 216, 225
 Biberach an der Riß, Oberamt 92
 Bihlmeyer, Karl (1874–1942) 203, 205
 Bischenberg (bei Bischoffsheim, Dép. Bas-Rhin) 127 (Anm. 1), 131, 132 (Anm. 32), 136
 Bismarck, Otto Eduard Leopold Fürst von (1815–1898) 17, 22, 24, 27, 62, 65, 66, 69, 74–79, 92, 127, 129, 135, 138, 139, 141–144
 Black, Mechthild 244
 Blackbourn, David 23
 Blarer von Wartensee, Jakob Christoph (1542–1608), 1575–1608 Fürstbischof von Basel 38
 Bläsi, Peter, Pfarrer von Olten 39
 Bleistein, Roman 276
 Bleyerheide (Kerkrade, Niederlande) 154
 Blum, Peter Joseph (1808–1884), 1842–1884 Bischof von Limburg 76, 183, 184
 Bochum 127 (Anm. 1), 146
 Böhringer, Hans (1915–1987) 207–229
 –, Maria Theresia (1891–1957) 212 (Anm. 16)
 –, Paul 228
 Bolz, Eugen (1881–1945) 225, 270
 –, Maria, geb. Hoeneß 225 (Anm. 48)
 –, Maria Mechthild, verh. Rupf-Bolz (geb. 1922) 225 (Anm. 48)
 Bonaventura, eigentl. Johannes Fidanza (1221?–1274) 154
 Bone, Heinrich (1813–1893) 62, 63
 Bonhoeffer, Dieterich (1906–1945) 270
 Bonn 15, 57, 58, 67, 225 (Anm. 48)
 Bopfingen-Kerkingen (Ostalbkreis) 212 (Anm. 16)
 Borgolte, Michael 243, 245
 Bornhofen (Rhein-Lahn-Kreis) 127 (Anm. 1), 146, 147
 Bosch, Robert (1861–1942) 270
 Boßhart, Cajetan, Pfarrer von Laufenburg 39 (Anm. 44)
 Bourin, Monique 245
 Brambach (Kreis Rottweil) 231, 233 (Anm. 14), 237, 240, 241
 Brandenburg-Preußen 52
 Brandhuber, Georg (1889–1950) 145
 Brasilien 157
 Braunsberg 15
 Breslau 15, 36
 –, Fürstbischof, s. Förster, Heinrich; Kopp, Georg von
 Brinkmann, Richard (geb. 1921) 227
 Broglie, Jacques-Victor-Albert Herzog von (1821–1901) 20
 Bruchsal (Kreis Karlsruhe) 271
 Brück, Heinrich (1831–1903), 1899–1903 Bischof von Mainz 203–205
 Bruns, Karl Georg (1816–1880) 164
 Brunsum (Niederlande) 154
 Buchau, s. Bad Buchau
 Budapest 275
 Bühl (Kreis Rastatt) 215 (Anm. 25)
 Bulgarus 244
 Bülow, Oskar (1837–1907) 169
 Burckhardt, Jacob (1818–1897) 24
 Burckhardt, Johann Jakob (1836–1890) 124
 Büren, Sebastian von (gest. 1857) 123
 Burgisser, Caspar Leonz (geb. 1807) 35
 Busch, Wilhelm (1832–1908) 59

- Busenbaum, Hermann (1600–1668) 132
 Buttisholz (Kanton Luzern) 122
 Byzanz/Konstantinopel 244, 258

 Calvin, Jean (1509–1564) 30
 Carouge (Kanton Genf) 119, 120
 Carteret, Antoine (1813–1889) 119–121, 125
 Cavour, Camillo Benso Graf (1810–1861) 14, 18, 19
 Cham (Kanton Zug), Olivetaner-Benediktinerinnen 115
 Chêne-Bourg 119
 Chicago 267
 China 157
 Chur
 –, Diözese 25
 –, Chur-St. Gallen, Doppelbistum 1823–1833 36
 Classen, Johannes (1805–1891) 58
 Claudius, Matthias (1740–1815) 52
 Cluny (Dép. Saône-et-Loire), Benediktinerabtei 244
 Combes, Emile (1835–1921) 21
 Comburg (Kreis Schwäbisch Hall) 210, 221
 Como, Diözese 18
 Consalvi, Ercole (1757–1824) 177, 178
 Contamine-sur-Arve (Dép. Haute-Savoie) 131
 Crostarosa, Maria Celeste (gest. 1755) 132
 Csáky, Moritz 23
 Czacki, Wladimir (1834–1888) 75, 76

 Dahchwitz-Hoppegarten (Kreis Märkisch-Oderland) 232
 Dal Vago, Bernardino (1822–1895) 156
 Dante Alighieri (1265–1321) 14
 Degenfeld (Ostalbkreis) 212 (Anm. 17)
 Delp, Alfred (1907–1945) 276
 Deschner, Karlheinz (geb. 1924) 41 (Anm. 49)
 Desurmont, Achille (1828–1898) 131
 Deutsche Demokratische Republik (ehem.) 22, 228, 229, 232, 270
 Deutscher Bund 45, 50
 Deutsches Reich/Deutschland/Bundesrepublik Deutschland 13, 14 (Anm. 1), 16–20, 22–24, 27, 29 (Anm. 8), 36 (Anm. 35), 38, 40, 41 (Anm. 49), 43–46, 60, 61, 65, 67, 68, 71, 75, 76, 78, 83, 93, 127–132, 134–136, 138, 139, 143–146, 159, 166 (Anm. 47), 179, 208, 209, 211 (Anm. 14), 213 (Anm. 19), 218, 229, 267, 268, 270, 272–276
 Dieringer, Franz Xavier (1811–1876) 160 (Anm. 5)
 Diesterweg, Friedrich Adolph Wilhelm (1790–1866) 47, 58
 Dietze, Constantin von 270
 Dilg von Dilgskron, Carl (1843–1912) 140
 Dionysius (Pseudo-Dionysius) 249
 Dollfuß, Engelbert (1892–1934) 275
 Döllinger, Johannes Joseph Ignaz von (1799–1890) 14, 28, 134, 135, 140, 143, 145 (Anm. 145), 205
 Donaustetten (Stadtkreis Ulm) 226 (Anm. 54)
 Dönberg (Stadt Wuppertal) 152
 Donzdorf (Kreis Göppingen) 67, 212 (Anm. 17)
 Döpfner, Julius (1913–1976), 1948–1957 Bischof von Würzburg, 1957–1961 Bischof von Berlin, 1961–1976 Erzbischof von München-Freising 275
 Dorer, Eduard (1807–1864) 35
 Dorfen (Kreis Erding) 127 (Anm. 1)
 Dornach (Kanton Solothurn) 123
 Dreyfuß-Affäre 21
 Dubusche, Karl 139
 Duisburg 245
 Duret, Joseph (1824–1911) 38
 Durlach (Karlsruhe-Durlach) 47
 Dürmentingen (Kreis Biberach) 86 (Anm. 43)
 Durst, Bernhard (1882–1966), 1921–1965 Abt in Neresheim 220 (Anm. 38)
 Düsseldorf 149, 150, 155, 156
 –, Preußische Provinzialregierung 151, 152

 Ebersbach (-Musbach, Kreis Ravensburg) 69 (Anm. 36)
 Echtermeyer, Ernst Theodor (1805–1844) 58
 Eckert, Wilhelm 271
 Eckstein, Friedrich August (1810–1885) 58
 Egli, Johann Baptist (1821–1880) 38
 Eglingen (Kreis Reutlingen) 235 (Anm. 18)
 Ehingen an der Donau (Alb-Donau Kreis) 89
 Eichmann, Eduard 174
 Elberfeld (Stadt Wuppertal) 152
 Ellwangen 90, 93, 137, 179, 226 (Anm. 55)
 –, Generalvikariat 179
 –, Schönenberg 226
 Elsaß 123, 127, 130–132, 135–139, 141, 147
 Emaus, Benediktinerabtei in Prag 220 (Anm. 38)
 England 21
 Ennen, Leonhard (1820–1880) 205
 Erath, Fidelis (1886–1970) 226
 Erfurt 90 (Anm. 69)
 Ersing, Joseph (1882–1956) 270
 Esch, Ludwig (1883–1956) 209 (Anm. 6), 225
 Estavayer-le-Lac (Kanton Fribourg) 115 (Anm. 3)
 Ettal (Kreis Garmisch-Partenkirchen) 211 (Anm. 14)
 Eucken, Walter (1891–1950) 270
 Eulenburg, Philipp Fürst zu (1847–1921) 144

 Fahrbrück (Kreis Würzburg), Augustinerkloster 127 (Anm. 1)

- Fahrner, Rudolf (gest. 1988) 272
 Falcoja, Tommaso (1663–1743) 132
 Falk, Adalbert (1827–1900) 76, 151, 152
 Faller, Klaus 227
 Fäustle, Johann Nepomuk von (1828–1887) 130
 Federer, Joseph Anton Sebastian (1793–1868) 33
 Fehrenbach, Wendelin 240, 241
 Feine, Hans Erich (1890–1965) 174
 Feldbach (Kanton Thurgau), Zisterzienserinnenkloster 40 (Anm. 46)
 Feldkirch (Vorarlberg) 211 (Anm. 14)
 Ferry, Jules (1832–1893) 21
 Fest, Joachim 268, 273, 274
 Fidèles Compagnes de Jésus 119, 120
 Fischingen (Kanton Thurgau), Benediktinerabtei 40 (Anm. 46)
 Flumenthal (Kanton Solothurn) 123 (Anm. 52)
 Folletête, Casimir (1833–1900) 116, 118
 Fontane, Theodor (1819–1898) 52
 Fordham University (USA) 275
 Förster, Heinrich (1799–1881), 1853–1881 Fürstbischof von Breslau 76
 Francke, August Hermann (1663–1727) 58
 Frank, Reinhold 270
 Frankfurt a. M. 176, 177, 179, 187
 –, Frankfurter Kirchenpragmatik 1820 177, 179, 180
 Franklin, Otto (1830–1905) 169
 Frankreich 19–21, 29, 31, 36 (Anm. 35), 86, 92, 120, 130, 139, 147, 208 (Anm. 2, 3), 224
 –, Kaiser, s. Louis Philippe; Napoleon I. Bonaparte; Napoleon III.
 Franz Joseph I. (1830–1916), 1848–1916 Kaiser von Österreich, König von Ungarn 153
 Franziskaner 147, 149–157
 Franziskus von Assisi (1181/82–1226) 153
 Frauenfeld (Kanton Thurgau), Kapuzinerkloster 40 (Anm. 46)
 Freiburg im Breisgau 48, 51, 53, 54, 55 (Anm. 56), 215 (Anm. 26), 225, 228, 231, 270
 –, Erzbischof 95 (Anm. 99), 96 (Anm. 103), s.a. Gröber, Conrad; Vicari, Hermann von
 –, Erzdiözese 49, 55, 176, 207, 208, 216, 228, 229
 –, »Freiburger Kreis« 269, 270
 –, Kurie 46, 51, 53, 54, 59, 62
 –, Ordinariat 53–55, 61
 –, Universität 47, 200, 201, 270, 276
 –, Weihbischof, s. Knecht, Friedrich Justus
 Freise, Gerda 271
 Fribourg/Schweiz 15, 17, 115, 131, 211 (Anm. 14), 275
 –, Kanton 31, 115
 Friedrich I., Großherzog von Baden (1826–1907), 1852 Regent, 1856 Großherzog 45, 46, 57–59, 97 (Anm. 100), 141
 Friedrich III. (1831–1888), 1888 deutscher Kaiser, König von Preußen 142
 Fries, Heinrich (geb. 1911) 226
 Frings, Joseph (1887–1978), 1942–1969 Erzbischof von Köln 224
 Froté, Joachim (gest. 1879) 117
 Fuchs, Alois (1794–1855) 31, 33, 35, 37
 –, Christophor (1795–1846) 33, 35
 Fuchs, David (1825–1885) 231 (Anm. 2), 239 (Anm. 22)
 Fugger, Grafen 211 (Anm. 11)
 Fulda 139
 –, Bischof, s. Kopp, Georg von
 –, Diözese 174, 176, 184
 Funk, Franz Xaver von (1840–1907) 202–205
 Galilei, Galileo (1564–1642) 201
 Galimberti, Luigi (1836–1896) 138, 139, 142
 Gall, Lothar (geb. 1936) 62
 Gambetta, Léon (1838–1882) 21
 Gars am Inn (Kreis Mühldorf am Inn) 127 (Anm. 1), 134, 137, 146
 Gärtner, Staatsrat 96 (Anm. 103), 171, 172
 Geiger (Verlag) 51, 59
 –, Johann Heinrich 59
 Geiselman, Joseph (1890–1970) 160
 Geislingen an der Steige (Kreis Göppingen) 218
 –, Oberamt 92
 Gelzer, Heinrich 96 (Anm. 100), 97 (Anm. 110)
 Gemmingen, Freiherr von 82 (Anm. 9), 87
 Genf 17, 39, 40, 119, 125, 126
 –, Bischof, s. Marilley, Etienne; Mermillod, Gaspard
 –, Diözese 17
 –, Kanton 16, 17, 115, 118–120
 –, Regierung 119, 120
 George, Stefan (1868–1933) 273
 Gerchow, Jan 245
 Gerhard, August (1832–1880) 136
 Gervinus, Georg Gottfried (1805–1871) 57
 Geßler, Theodor von (1824–1886) 85 (Anm. 32), 86 (Anm. 41), 96 (Anm. 103), 168–172
 Geuenich, Dieter 245
 Giesebrecht, Friedrich Wilhelm Benjamin von (1814–1889) 130
 Gießen 159, 215 (Anm. 23)
 Gimont (Dép. Gers), Zisterzienserabtei 244
 Girard, Jean-Baptist (Père Grégoire) (1765–1850) 34
 Gnesen-Posen (Polen) 24
 –, Erzbischof, s. Ledóchowski, Mieczyslaw Halka Graf von
 –, Erzdiözese 24
 Goerdeler, Carl-Friedrich (1884–1945) 225 (Anm. 48), 270, 273

- Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 52, 59, 62, 243
- Gollwitzer, Heinz (geb. 1917) 128
- Golther, Karl Ludwig von (1823–1876) 72, 82
- Görres, Ida Friederike (1901–1971) 227
- Goßler, Gustav von (1838–1902) 140–142, 155
- Gotthelf, Jeremias (eigtl. Albert Bitzjus, 1797–1854) 52
- Graf, Willi (1918–1943) 270, 271
- Graubünden, Kanton 122
- Gregor XVI. 1831–1846 31
- Gregorios Palamas (1296/97–1359) 261
- Greith, Karl Johann (1807–1882), 1862–1882 Bischof von St. Gallen 31, 41
- Grimminger, Eugen (1892–1986) 271
- Grisar, Hartmut (1845–1932) 201
- Gröber, Conrad (1872–1948), 1932–1948 Erzbischof von Freiburg 227, 231
- Groos, Theodor (Verlag) 52 (Anm. 40)
- Gruber, Karl (1808–1897) 48, 55, 56, 61
- Gruchwind, Paulin (1833–1914) 38, 39
- Guardini, Romano (1885–1968) 211 (Anm. 15), 213–216, 219–223
- Günter, Alois 240, 241
- Günther, Anton (1783–1863) 14
- Günther, Egon 240
- Gürtner, Franz (1881–1941) 233 (Anm. 13)
- Gutsch (Verlag) 59
- Haas, Siegfried 207, 218, 220, 221, 223, 225, 227
- , Ingrid 218
- Habsburg, Dynastie 14, 22
- Hagen, August (1889–1963) 72, 81, 180, 185
- Haimerich (gest. 1141) 244
- Halle 58, 91
- Hamburg 58, 275
- Hamm 57
- Hampl, Gabriel (1814–1875) 140
- Hannover, Königreich 177
- Hansjakob, Heinrich (1837–1916) 62
- Hanssler, Bernhard (geb. 1907) 215, 217, 227
- Hardenberg-Neviges 149–153, 155
- Haringer, Michael (1817–1887) 140
- Harreveld (Niederlande) 154, 156, 157
- Hauser, Franz Joseph Richard (1903–1980) 215, 217
- Hausrath, Adolf (1837–1909) 60
- Hebbel, Friedrich (1813–1863) 52
- Hebel, Johann Peter (1760–1826) 52
- Hebron (heute El-Khalil, Jordanien) 17
- Hecker, Friedrich (1811–1881) 45
- Hefe, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 65–79, 81, 82, 84–89, 92 (Anm. 79), 93, 95–97, 137, 160, 162, 163, 165, 166 (Anm. 54), 167, 168, 187, 199–205
- , Emil Heinrich Anton von (1838–1921) 84 (Anm. 23)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 13, 44, 63
- Heidegger, Martin (1889–1976) 225
- Heidelberg 57, 58, 208 (Anm. 3), 215 (Anm. 25)
- , Universität 46
- Heilbronn 92, 228, 268
- Heiligenbronn (Kreis Rottweil) 231, 233–242
- , Franziskanerinnenkloster 231, 233–242
- Heinrich III. (1017–1056), 1039–1056 röm.-dt. Kaiser 244
- Heinrich der Löwe (um 1129–1195), 1142/1156–1180 Herzog von Bayern und Sachsen 245, 246
- Heldenstein (Kreis Mühldorf am Inn) 127 (Anm. 1)
- Héloise (1101–1164) 245
- Hepp, Leo (1843–1898) 89
- Herbst, Johann Georg (1787–1836) 168 (Anm. 58)
- Herder, Benjamin (1818–1888) 199, 202
- Herder, Johann Gottfried von (1744–1803) 63
- Herder (Verlag) 54, 63, 204
- Hergenröther, Joseph (1824–1890) 201, 203–205
- Héridier, Marc (1840–1919) 120
- Herwegen, Ildefons (Peter) (1874–1946) 213
- Herzog, Eduard (1841–1924), Bischof der christlichen Kirche der Schweiz 16, 38, 39
- Hescheler, Emil (1836–1892) 86–88, 94
- Hessen, Großherzogtum 77
- , Kurfürstentum 176
- Hessen-Darmstadt 81, 176
- Hiecke, Robert Heinrich (1805–1861) 58
- Hildebrand, Dietrich von (1889–1969) 275, 276
- Hildesheim 200
- , Bischof, s. Sommerwerk, Daniel Wilhelm
- Hillebrandt, Maria 244
- Himpel, Felix (1821–1890) 161–163, 167
- Hinschius, Paul 174, 175
- Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 35, 182
- Hirzel, Hans (geb. 1924) 271
- Hitler, Adolf (1889–1945) 218, 219, 231, 233 (Anm. 13), 267–269, 273, 274, 276
- Hoeynck, Franz Anton (geb. 1842) 86 (Anm. 37)
- Hofbauer, Klemens (1751–1820) 133
- Hofen, Dekanat 90 (Anm. 67)
- Hoffmann, Peter 267, 269
- Hofmeister, Philipp 174, 176
- Hohenlohe-Schillingsfürst, Chlodwig (Karl Viktor; 1819–1901) 141, 147
- Hohenstadt (Ostalbkreis) 216 (Anm. 28)
- Hohenzollern 176

- Höhler, Matthias 183
Holland 20, 135, 138, 150, 153, 154, 157, 208
(Anm. 2), 211 (Anm. 14)
Hollerbach, Alexander 276
Holstein, Max Graf von 144
Hölz, Benedikt (1891–1952) 235, 239–241
Holzer, Karl Joseph (1800–1885) 65, 66, 75, 77, 78
Hortig, Johann Nepomuk (1774–1847) 205
Horwath, Peter 23
Huber, Ernst Rudolf 22
Huber, Josef 239–241
Hüffer, Hermann (1830–1905) 15
Hügel, Karl Freiherr von 211 (Anm. 15)
–, Helene Freifrau von, geb. Gräfin von Soden (gest.
1936) 211 (Anm. 15)
Hugo von Remiremont, auch Hugo Candidus
(1020/30–nach 1098) 244
Hugo von St.-Victor (Ende 11.Jhd.–1141) 244
Hugues, Markus Andreas (1808–1887) 140
Hürnheimer-Hachelfinger, Familie 211 (Anm. 11)
Hürten, Heinz (geb. 1928) 218, 267
- Ignatius von Loyola (1491–1556) 134
Ingenbohl (Kanton Schwyz) 115, 121, 122
Irland 21
Italien 13, 17–19, 27 (Anm. 2), 29, 37, 134
–, Königreich 46
Ittingen (Kanton Thurgau), ehem. Kartäuserklo-
ster 40 (Anm. 46)
- Jacobini, Ludovico (1832–1887) 66, 77, 78
Janknecht, Gregorius (Theodor; 1829–1896) 156
Janssen, Johannes (1829–1891) 24
Jaumann, Ignaz (1778–1861) 173, 180–182, 185
Jesuiten 21, 23, 35, 36, 70–72, 91, 96 (Anm. 100),
115, 117, 118, 121 (Anm. 41), 124, 127–146, 201,
211 (Anm. 14), 220, 226 (Anm. 55)
Johannes Paul II., seit 1978 25, 211 (Anm. 14)
Johannes Wenck (gest. 1460) 256, 265
Jolissaint, Pierre (1830–1896) 121
Jolly, Julius (1823–1891) 46, 47, 50, 51, 53, 54,
56–58, 60–62
Jünger, Ernst (geb. 1895) 208
–, Ernst 208 (Anm. 3)
–, Lily, geb. Lampel 208 (Anm. 3)
Junkersdorf (Stadt Köln) 213 (Anm. 19)
- Kaiser/Könige
–, deutsche, s. Friedrich III.; Heinrich III.; Wilhelm
I.; Wilhelm II.
–, österreichische, s. Franz Joseph I.
–, französische, s. Louis Philippe; Napoleon I. Bo-
naparte; Napoleon III.
- Kalchrain (Kanton Thurgau), Zisterzienserinnenk-
loster 40 (Anm. 46)
Kamp-Bornhofen (Rhein-Lahn-Kreis) 146, 147
Kampschulte, Heinrich (1823–1878) 15
Kant, Immanuel (1724–1804) 253, 255, 263
Kapuziner 131, 134, 136, 143, 146, 147
Karl I. (1823–1891), 1864–1891 König von Würt-
temberg 68, 70, 73, 78, 95, 96 (Anm. 103), 160*
(Anm. 7), 164 (Anm. 39, 40), 165 (Anm. 46), 172
Karlsruhe 44, 45, 48, 52, 56–61, 215 (Anm. 25, 26),
228, 267, 269–271
Karmel 132
Karmelitinnen 119
Karrer, Leo (geb. 1937) 41
Kasper, Walter (geb. 1933), seit 1989 Bischof von
Rottenburg-Stuttgart 41 (Anm. 49)
Keiser, Karl Kaspar (geb. 1805) 38
Keller, Augustin (1805–1883) 28, 36–38, 39 (Anm.
44)
Keller, Johann Baptist von (1774–1845), 1828–1845
Bischof von Rottenburg 173, 180–182, 188
Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926),
1898–1926 Bischof von Rottenburg 187
Kerkrade (Niederlande) 154
King, Karl 240, 241
Kirchenstaat 14, 19, 37, 46
Kirsch, Josef Peter (1861–1941) 205
Kirschweng, Johannes (1900–1951) 219
Kissener, Michael 270, 271
Kissingen, s. Bad Kissingen
Klein, Karl (1819–1898), 1886–1898 Bischof von
Limburg 147, 176, 179, 184
Klein, Wilhelm (1825–1887) 123–125
Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724–1803) 60, 62
Knecht, Friedrich Justus (1839–1921) 56
Knies, Karl Gustav Adolf (1821–1898) 47, 50
(Anm. 35)
Knoch, Otto (1926–1993) 207
Knoop-Graf, Anneliese 270
Knöpfler, Alois (1847–1921) 202–205
Kober, Franz Quirin (1821–1897) 164 (Anm. 34),
169 (Anm. 59)
Koblenz 141, 152, 232
Koch, Johann Ludwig (1772–1853) 179
Köhler, Joachim (geb. 1935) 269
Kohler, Xavier (1823–1891) 118
Kollmann, Johann Georg (1818–1886) 90
Köln 215 (Anm. 23), 224
–, Erzbischof, s. Frings, Joseph; Krementz, Philipp;
Melchers, Paul Ludwig
–, Erzdiözese 85, 149–153, 155
–, Ordinariat 153
Kolping, Adolf (1813–1865) 209, 229
Königsberg 267

- Konrad, 934–975 Bischof von Konstanz 123
 Kopf, Paul 272
 Kopp, Georg von (1837–1914), 1881–1887 Bischof von Fulda, 1887–1914 Fürstbischof von Breslau 79, 139, 142, 145, 154, 155
 Korum, Michael Felix (1840–1921), 1881–1921 Bischof von Trier 77 (Anm. 123), 145
 Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 15, 65, 66, 74, 78, 95 (Anm. 99), 134, 138–142, 144, 201, 202, 204, 205
 Krefeld 39
 Kreisau (niederschlesischer Kreis Schweidnitz) 208 (Anm. 1)
 –, »Kreisauer Kreis« 208, 273, 275, 276
 Krementz, Philipp (1819–1899), 1885–1899 Erzbischof von Köln 76, 138, 145, 155
 Kreuzlingen (Kanton Thurgau), ehem. Augustiner-Chorherrenstift 40 (Anm. 46)
 Krumbach (Kreis Günzburg) 216 (Anm. 30)
 Kübel, Lothar (1823–1881) 53
 Kuhn, Johannes Evangelist (1806–1887) 66, 67, 69, 134, 159–172, 201–204
 Kuithan, Rolf 244
 Kümmel, Konrad (1848–1936) 81
 Kummer, Johann Jakob (1828–1913) 116, 125
 Kupferberg (Verlag) 54 (Anm. 48)
 Kurtz, Johann Heinrich (1809–1890) 202

 Lachat, Eugène (1819–1886), 1863–1884 Bischof von Basel 16, 17, 38, 39 (Anm. 44), 40, 117
 Lahr (Ortenaukreis) 51, 59
 Lamennais, Hugues-Félicité-Robert de (1783–1854) 31
 Lamey, August (1816–1896) 60, 61
 Lampe, Adolf 270
 Landmann, Robert August von (1845–1926) 146
 Landser (Dép. Haut-Rhin) 127 (Anm. 1), 131 (Anm. 21), 136
 Langenberg (Kreis Mettmann) 152
 Langgässer, Elisabeth (1899–1950) 219
 La Salle, Jean-Baptiste de (1651–1719) 115
 Lasker, Eduard (1829–1884) 129
 Laufenburg (Kanton Aargau) 39 (Anm. 44)
 Lausanne 115
 Lazaristen 119
 Ledóchowski, Mieczysław Halka Graf von (1822–1902), 1866–1886 Erzbischof von Gnesen 24
 le Fort, Gertrud Freiin von (1876–1971) 219
 Le Grand-Saconnex (Kanton Genf) 119
 Lehmann, Engelbert 240
 Leipzig 58, 208 (Anm. 3)
 Leo XII. 1823–1829 187
 Leo XIII. 1878–1903 21, 66, 77, 79, 141, 145
 Leotald, Graf von Mâcon 244
 Lerchenfeld-Köfering, Hugo Graf von (1843–1925) 142
 Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781) 52, 59, 62
 Leu, Josef Burkhard (1806–1865) 34, 35
 Leugers, Antonia 275
 Liguori, Alfonso Maria di (1696–1787) 132, 133, 140
 Lill, Rudolf (geb. 1934) 19, 22, 67, 267, 269–271
 Limburg 179
 –, Bischof, 183, s.a. Blum, Peter Joseph; Klein, Karl
 –, Diözese 174, 176, 178, 179, 183, 184
 –, Domkapitel 178, 179
 Linsenmann, Franz Xaver (1835–1898) 93 (Anm. 88), 94 (Anm. 90), 97, 160, 161, 164 (Anm. 40), 199, 200
 Lipp, Joseph (1795–1869), 1848–1863 Bischof von Rottenburg 72 (Anm. 70), 183–185
 Lippert, Peter (geb. 1930) 228
 Lombardei 18
 London 17, 245
 Longner, Ignaz von (1805–1868) 178, 179
 Lörrach 45, 48
 Lothringen 24, 127, 131, 132, 135, 137, 147
 Louis Philippe, 1830–1848 König von Frankreich 20
 Loyson, Hyacinthe (eigentl. Charles; 1827–1912) 120
 Lücking-Michel, Claudia 247–265
 Ludwig I. (1763–1830), 1818–1830 Großherzog von Baden 49
 Ludwig I. (1786–1868), 1825–1848 König von Bayern 133, 134, 145
 Ludwig III. (1845–1921), 1913–1918 König von Bayern 143, 145 (Anm. 145)
 Ludwig, Uwe 245
 Ludwigsburg 161
 Luitpold (1821–1912), 1886–1912 Prinzregent von Bayern 138
 Luther, Martin (1483–1546) 90 (Anm. 69), 93, 128
 Lutz, Johann Freiherr von (1826–1890) 127, 131, 135–137, 142–144, 145 (Anm. 145)
 Luxemburg 131, 135, 138
 Luzern 16, 17, 32, 35, 38, 115, 121 (Anm. 38)
 –, Kanton 31–34, 38, 115, 117

 Mack, Martin Joseph (1805–1885) 161 (Anm. 14)
 Maîche (Dép. Doubs) 118
 Maier, Sebastian (1821–1881) 69 (Anm. 36)
 Mailand
 –, Diözese 18
 Mainz 54 (Anm. 48), 63
 –, Bischöfe, s. Brück, Heinrich

- , Diözese 176, 184
 Maiolus, Abt in Cluny 244
 Mandry, Gustav von (1832–1902) 164, 169
 Mannheim 226 (Anm. 53), 268
 Manning, Henry Edward (1808–1892) 20
 Manuald, Martin (1882–1961) 226
 Maria Hamicolt 127 (Anm. 1), 146
 Maria Laach (Kreis Ahrweiler), Benediktinerabtei 213
 Marienbrüder 115, 123, 124
 Marilley, Etienne (1804–1889), 1846–1873 Bischof von Lausanne und Genf, 1873–1879 Bischof von Lausanne 119
 Marschall von Biberstein, Adolf Freiherr von 144
 Martin, Konrad (1812–1879), 1856–1879 Bischof von Paderborn 76, 87
 Martin von Tours (316/317–397) 196
 Marx, Jakob (1855–1924) 205
 Masella, Gaetano Aloisi (1826–1902) 65, 66, 74, 75, 78
 Matthias, Adolf (1847–1917) 60
 Mauss, Marcel 243
 Mayer, Rupert (1876–1945) 211
 Mazzini, Giuseppe (1805–1872) 14
 Meersburg (Bodenseekreis) 61
 Mehnert, Frank (gest. 1943) 272
 Melchers, Paul Ludolf (1813–1895), 1866–1885 Erzbischof von Köln 15, 65, 151–153
 Menzingen (Kanton Zug) 115, 121, 122
 Mergentheim, s. Bad Mergentheim
 Millod, Gaspard (1824–1892), 1865 Titularbischof von Hebron, 1883–1892 Bischof von Lausanne-Genf 17, 40, 118–120
 Messerschmidt, M. 273
 Meßner, Philipp Joseph (1763–1835) 182
 Metz (Dép. Moselle) 139
 Meyer, Hugo Friedrich Bleichert (1837–1902) 169
 Minoriten 143
 Mitnacht, Hermann Freiherr von (1825–1909) 65, 66, 70
 Mohl, Hugo von (1805–1872) 159
 Möhler, Johann Adam (1796–1838) 14, 34, 203, 204
 Moltke, Grafen 208 (Anm. 1)
 Mommsen, Wolfgang Justin (geb. 1930) 128
 Montalambert, Charles Graf de (1810–1870) 118
 Montreal 267
 Moosmann, Anton 240, 241
 Moresnet (Belgien) 150, 151, 154
 Mörsdorf, Klaus 174
 Morsey, Rudolf 267
 Moser, Anton (1915–1987) 233–239
 Moser, Georg (1923–1988), 1975–1988 Bischof von Rottenburg 212 (Anm. 15), 227
 Moskau 274
 Moufang, Franz Christoph (1817–1890) 75, 76
 Mühlhausen (Dép. Haut-Rhin) 127 (Anm. 1)
 Müller, Franz Joseph (1875–1931) 176
 Müller, Joseph 179
 Müller, Ludwig August von (1846–1895) 145, 146
 München 65–67, 78, 142–145, 202, 211 (Anm. 14), 215 (Anm. 22, 23), 221, 224, 271, 276
 –, Universität 143, 226 (Anm. 53), 271
 Münster
 –, Diözese 85
 –, Universität 244
 Münsterlingen (Kanton Thurgau), Benediktinerinnenkloster 40 (Anm. 46)
 Munzinger, Walter (1830–1873) 28, 36, 37, 39
 Muri (Kanton Aargau), Benediktinerabtei 40 (Anm. 46)
 Müßigbrod, Axel 244
 Mussolini, Benito (1883–1945) 19, 274
 Nagel, Albrecht (1833–1895) 163, 169
 Nancy (Dép. Meurthe-et-Moselle) 131
 Napoleon I. Bonaparte (1769–1821), 1804–1814/15 Kaiser von Frankreich 20, 243
 Napoleon III. (Charles Louis Napoleon Bonaparte), 1852–1870 Kaiser von Frankreich 20
 Nassau 176, 179
 Neapel 132, 133, 208 (Anm. 3)
 Neckarsulm (Kreis Heilbronn) 208, 209 (Anm. 5), 211 (Anm. 12), 212, 218, 228
 –, Oberamt 92
 Neiske, Franz 244, 245
 Neresheim (Ostalbkreis), Benediktinerabtei 220
 Neubert, Michael (1805–1885) 131 (Anm. 28)
 Neuenburg, Kanton 115, 123, 125
 Neumarkt in der Oberpfalz 138
 Newman, John Henry (1801–1890) 20, 21
 Niederachdorf (Kreis Straubing-Bogen) 127 (Anm. 1)
 Niederaltingen (Gem. Hüttlingen, Ostalb-kreis) 211, 221, 226
 Niemeyer, Familie 58
 Nikaia
 –, Konzil 325 249
 Nikolaus von Kues (1401–1464) 247–265
 Nina, Lorenzo (1812–1885) 74–76, 78, 79
 Nospickel, Johannes 244
 Novalese (Italien) 245
 Nürnberg 211 (Anm. 15)
 Oberndorf am Neckar (Kreis Rottweil) 86 (Anm. 37), 232, 233, 237
 Oberrheinische Kirchenprovinz 173, 174, 176–179, 183–187

- Oberschlesien 14
 Oehler, Anton (1810–1879) 86, 185–187
 Oexle, Otto Gerhard 243, 245, 246
 Offenburg (Ortenaukreis) 59, 222, 228
 Öffingen (Stadt Fellbach, Rems-Murr-Kreis) 211, 217
 Olga Nikolajevna (1822–1892), Großfürstin von Rußland, Königin von Württemberg 70, 92
 Olten (Kanton Solothurn) 39
 Orel/Orjol (Rußland) 221, 228
 Osinski, Jutta 63
 Osnabrück
 –, Diözese 85
 Österreich 14, 18, 22, 23, 46, 62, 95 (Anm. 99), 133, 211 (Anm. 14), 216 (Anm. 30), 275
 –, Kaiser, s. Franz Joseph I.
 Ott, Hugo 270
 Ottenwälder, Ida (geb. 1895) 212

 Pacelli, Eugenio, s. Pius XII.
 Paderborn
 –, Bischof, s. Martin, Konrad
 –, Diözese 85
 Palestrina, Giovanni Pierluigi da (1525(?)-1594) 13
 Paradies (Kanton Thurgau), Klarissenkloster 40 (Anm. 46)
 Paris 219, 244
 Parmenides (um 540 v. Chr. – um 470 v. Chr.) 249, 259, 264
 Passau 202, 268
 Passerat, Joseph-Amand (1772–1858) 133
 Paul II., 1464–1471 244
 Pestalozzi, Johann Heinrich (1746–1827) 47
 Petites Sœurs des Pauvres 119, 120
 Pfaff, Georg (1887–1966) 231, 234, 236, 237, 240–242
 Pfannenschmid, Basilius (1828–1898) 149
 Pfister, Adolf (geb. 1845) 54
 Pflüger, Johann Georg Friedrich (1818–1869) 48, 49, 51–56, 59, 61–63
 Pforzheim 48, 219
 Pfülf, Otto 203
 Phillips, Georg 175, 176
 Pius VII. 1800–1823 20, 187
 Pius IX. 1846–1878 13, 14, 17, 19, 21, 24, 25, 37, 75, 82, 119
 Pius X. 1903–1914 21
 Pius XI. 1922–1939 217 (Anm. 34), 226 (Anm. 56)
 Pius XII. 1939–1958 217, 218
 Platon (427–347 v. Chr.) 249, 259, 261, 264
 Plöchl, Willibald M. 174
 Plotin (um 205–270) 249
 Poeck, Dietrich 244, 245

 Polen 24, 140
 Pope, Michael 276
 Portugal 275
 Posen 152, 200
 Potsdam 232
 Prag 216 (Anm. 28)
 Prangl, Franz 205
 Preßburg 275
 Preußen 15, 21, 24, 27, 43–47, 57, 58, 61, 63, 65–79, 81, 84–86, 88, 95, 96, 97 (Anm. 110), 98, 127, 135–140, 142, 144, 146, 149, 150, 153–155, 157, 163, 174
 –, Könige, s. Friedrich III.; Wilhelm I.; Wilhelm II.
 –, Landtag 13, 27
 –, Regierung 15, 16, 76–79, 85 (Anm. 37), 92, 127, 142, 149–151, 155
 Preysing, Conrad Graf von (1843–1903) 141–143, 145
 Preysing, Konrad Graf von (1880–1950), 1935–1950 Bischof von Berlin 272
 Proklos (411–485) 249
 Pruntrut (Kanton Jura) 116–118
 Pursruck (Kreis Amberg-Sulzbach) 215 (Anm. 22)
 Püth 154

 Quaracchi (Italien) 154, 156
 Quenstedt, Friedrich August (1809–1889) 171, 172

 Ranke, Leopold (1795–1886) 227
 Rantzau, Kuno Graf von (1843–1917) 142, 144
 Rapperswil (Kanton St. Gallen) 31, 35
 Rastatt 45, 57, 228
 –, Rastatt-Ettingen 48
 Rauh-Kühne, Cornelia 268
 Raus, Matthias (1829–1917) 139
 Ravensburg 69, 228
 –, Oberamt 92
 Rechberg-Rothenlöwen, Albert Ulrich Maximilian Graf von (1803–1885) 66, 67 (Anm. 28), 68
 –, Otto Ulrich Aloys Graf von (1833–1918) 67 (Anm. 28)
 –, Walburga Gräfin von, geb. Rechberg-Rothenlöwen (1809–1903) 67 (Anm. 28)
 Redemptoristen 127–147
 Reeve, J.H. Henry (1813–1895) 36 (Anm. 35)
 Regensburg 215 (Anm. 22)
 –, Diözese 146 (Anm. 153)
 Reinhard von Munderkingen 244
 Reinhardt, Rudolf (geb. 1928) 177 (Anm. 32)
 Reiser, Wilhelm (1835–1898), Bischof von Rottenburg 89–91, 161–163, 165, 167–171, 187
 Renan, Ernest (1823–1892) 20
 Reppen, Konrad 267

- Respini Giovacchino (1836–1899) 18
 Reute (Kreis Emmendingen) 54
 Rexroth, Frank 245
 Riedisheim (Dép. Haut-Rhin) 136
 Riedlingen, Oberamt (Kreis Biberach) 92
 Riedlinger, Alois 239–241
 Ritschl, Albrecht (1822–1889) 58
 Ritter, Gerhard 270
 Ritter, Joseph Ignaz (1787–1857) 205
 Robiano, Ceslaus Maria Graf de (1829–1902) 152
 Roegele, Otto B. 271
 Röhl, John C. G. 144
 Rolfus, Hermann (1821–1896) 54, 56, 63
 Rom 17, 19, 20, 91, 138, 156, 187, 188, 204, 213
 (Anm. 19), 215 (Anm. 24)
 –, Kurie/Heiliger Stuhl 18, 22, 31, 32, 36, 39, 45,
 49, 65, 66, 69, 74–79, 82, 83, 94, 95 (Anm. 93), 96
 (Anm. 100), 117, 136, 138, 140, 141, 145, 146,
 150, 162, 175–178, 183, 189, 201, 218, 244
 –, Papst 91, 117, 130, 156, 196, 201, 203
 –, Päpste, s. Paul II.; Pius VII.; Leo XII.; Gregor
 XVI.; Pius IX.; Leo XIII.; Pius X.; Benedikt
 XV.; Pius XI.; Pius XII.; Johannes Paul II., seit
 1978
 –, Papsttum 13, 14, 35–37
 –, Vatikan 17, 19, 22, 24, 67, 127, 142, 145, 244
 –, Vatikanisches Konzil I (1869–1870) 14, 28, 29,
 35, 37–39, 75, 76, 81, 93, 95, 117, 143, 162, 163,
 165, 199, 201–203
 Rosenberg, Alfred (1893–1946) 219
 Rossi, Giovanni Battista de (1822–1894) 66, 74
 (Anm. 78)
 Roth, Walter Rudolf (1821–1895) 164
 Rothfels, Hans (1891–1976) 208, 267
 Rottenburg am Neckar (Kreis Tübingen) 87, 96
 (Anm. 100), 187, 188, 196, 197, 209 (Anm. 5), 216
 (Anm. 30), 221, 225 (Anm. 48), 231–233, 239, 242
 –, Bischöfe, s. Hefele, Carl Joseph von; Kasper,
 Walter; Keller, Johann Baptist von; Keppler,
 Paul Wilhelm von; Lipp, Joseph; Moser, Georg;
 Reiser, Wilhelm; Sproll, Johannes Baptista
 –, Bischöfliches Ordinariat 161, 167, 173–197, 212
 (Anm. 15)
 –, Diözesanarchiv 181
 –, Diözese Rottenburg (–Stuttgart) 45, 68, 69
 (Anm. 35), 70, 81, 84–86, 92, 95–97, 173–197,
 199, 204, 207, 208, 211 (Anm. 14), 216, 221 (Anm.
 50), 228, 229, 231, 272
 –, Domkapitel 173–197
 –, Ordinariat 74, 85, 91, 95, 96
 –, Priesterseminar 86, 87
 Rottweil 89, 231–234
 Ruck, Michael 269
 Rückert, Friedrich (1788–1866) 52
 Ruepp, Jakob (1792–1857) 35
 Rumänien 211 (Anm. 14)
 Rümelin, Gustav von (1815–1888) 82 (Anm. 11,
 13), 83 (Anm. 20), 95 (Anm. 93), 165 (Anm. 47),
 169 (Anm. 59), 170–172
 Rupf, Otto 225 (Anm. 48)
 Rußland 24, 216 (Anm. 28), 219, 244
 Ruswil (Kanton Luzern) 122
 Saarland 268
 Sachsen, Königreich 81
 Sachsenhausen-Oranienburg, Konzentrationsla-
 ger 211 (Anm. 14)
 Sägmüller, Johann Baptist 174
 Saignelgier (Kanton Jura) 116
 Sailer, Johann Michael (1751–1832) 33, 34
 Saint Nicolas du Port (Dép. Meurthe-et-Moselle)
 131 (Anm. 23), 132, 136 (Anm. 75)
 Saint-Pons de Thomières (Dép. Hérault) 244
 Saint-Ursanne (Kanton Jura) 116, 118
 Salzburg 23
 Salzmann, Joseph Anton (1780–1854), 1829–1854
 Bischof von Basel 32, 35
 Sandmann, Mechthild 244
 Sankt Gallen 31
 –, Bischof, s. Greith, Karl Johann
 –, Diözese 36
 –, Kanton 16, 31, 32, 115, 122
 Sankt Katharinental (Kanton Thurgau), Dominika-
 nerinnenkloster 40 (Anm. 46)
 Sankt Petersburg 24
 Sardinien, Königreich 18
 Sarmensdorf (Kanton Aargau) 35
 Sarwey, Otto von (1825–1900) 90
 Sauer, Christine 245
 Saulgau, Oberamt (Kreis Sigmaringen) 92
 Säxinger, Johannes von (1833–1897) 163, 164, 169
 Schäffle, Albert (1831–1903) 66 (Anm. 18)
 Schauenburg, Moritz (Verlag) 59
 Schaumann, Ruth (1899–1975) 219
 Schätzler, Konstantin Freiherr von
 (1827–1880) 160
 Scheeben, Matthias (1835–1888) 140
 Schenk, Carl (1823–1895) 122, 123, 125
 Scher, Anton 139, 141
 Schieder, Wolfgang 23
 Schiller, Friedrich von (1759–1805) 52, 59, 63
 Schlesien 152
 Schlözer, Kurd von (gest. 1894) 138
 Schmid, Karl (gest. 1993) 243, 245
 Schmidt, Jakob 205
 Schmidt, Moritz von (1807–1888) 85, 88 (Anm.
 54), 97, 161 (Anm. 20), 167–171, 186 (Anm. 84)
 Schmidt-Volkmar, Erich 22

- Schmitt, Franz 272
 Schmöger, Carl (1819–1883) 134, 136, 137, 143
 Schönbach, Thomas 268, 269
 Schneider, Philipp 174
 Schneider, Reinhold (1903–1958) 219
 Schnitzler, Arthur (1862–1931) 14
 Scholl, Hans (1918–1943) 224, 270, 271
 –, Sophie (1921–1943) 224, 270, 271
 Scholle, Manfred 22
 Scholtysek, Joachim 270
 Schöneburg (Kreis Biberach) 215 (Anm. 27)
 Schönenberg, s. Ellwangen
 Schöpf, Franz Anton (1830–1908) 145
 Schopfheim (Kreis Lörrach) 48
 Schorlemer-Alst, Burghard Freiherr von (1825–1895) 144
 Schramberg (Kreis Rottweil) 233, 234, 236–238
 Schröder, Josef (1849–1903) 201
 Schulbrüder des hl. Jean-Baptiste de La Salle 115, 119, 125
 Schulz, Gerhard 275
 Schwäbisch Hall 210 (Anm. 10), 211, 215 (Anm. 24)
 Schwarz, Franz Joseph (1821–1885) 68, 93, 137
 Schweinhausen (Kreis Biberach) 216 (Anm. 30)
 Schweiz 15–20, 22, 27–42, 81, 115–126, 131, 147, 204, 208 (Anm. 2), 211 (Anm. 14), 273
 Seeber, Daniel 41 (Anm. 49)
 Segesser, Philipp Anton von (1817–1888) 24, 38, 121, 122
 Seloncourt (Dép. Doubs) 118
 Siccardi, Giuseppe Graf (1802–1857) 18
 Siegwart-Müller, Constantin (1801–1869) 35
 Sierne (Kanton Genf) 119
 Sießen (Kreis Sigmaringen), Franziskanerinnenkloster 212 (Anm. 15)
 Singen (Kreis Konstanz) 268
 Sinz, Georg Anton (1773–1840) 182, 183
 Siß und Frickgau, Landkapitel 39 (Anm. 44)
 Soden-Fraunhofen, Max Freiherr von (1844–1922) 141, 144, 145
 Sohmer, Vinzenz 240
 Sohn, Andreas 244
 Solothurn 16, 33, 38, 117
 –, Kanton 16, 28, 31, 32, 33 (Anm. 26), 38, 39, 115, 123
 Sommerwerk (genannt Jacobi), Daniel Wilhelm (1821–1905), 1871–1905 Bischof v. Hildesheim 176
 Sœurs de la charité 116, 118, 120
 Sœurs de la Providence 123, 124
 Sowjetunion (ehem.) 208 (Anm. 2), 274
 Spaichingen (Kreis Tuttlingen) 86 (Anm. 42), 88 (Anm. 56), 89, 171 (Anm. 65)
 Spanien 275
 Speiser, Paul (1846–1935) 124
 Spilling, Herrad 244
 Sproll, Johannes Baptista (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg 216, 217 (Anm. 34), 218, 227, 231–242, 272
 Stadler, Peter 28
 Starrkirch-Dulliken (Kanton Solothurn) 38
 Stauffenberg, Claus Schenk Graf von (1907–1944) 272, 273
 Steiger, Robert (1801–1862) 32
 Steinbach (Kreis Schwäbisch Hall) 210 (Anm. 10)
 Steinbach, Peter (geb. 1948) 267, 268, 272
 Steinbüchel, Theodor (1888–1949) 215, 217
 Steindorff, Ludwig 244
 Stiefel, Karl 58
 Straßburg 141, 147, 215 (Anm. 22)
 –, Diözese 86
 Strauß, David Friedrich (1808–1874) 165
 Streim, Alfred 269
 Strölin, Karl (1890–1963) 270
 Struve, Gustav von (1805–1879) 45
 Stuttgart 83 (Anm. 21), 84, 92, 93, 97, 159, 168–172, 188, 208, 209 (Anm. 5), 210, 211, 213, 215 (Anm. 24, 26), 216–220, 225 (Anm. 48), 228, 229, 232, 270, 271, 273
 –, Degerloch 227
 –, Hohenheim 215 (Anm. 27)
 –, Landesbibliothek 91 (Anm. 72)
 –, Marienhospital 231
 –, »Stuttgarter Kreis« 270
 Sulgen (Kreis Rottweil) 233–236, 239
 Tafern (Kreis Ravensburg) 215 (Anm. 24)
 Tänikon (Kanton Thurgau), Zisterzienserinnenkloster 40 (Anm. 46)
 Tanner, Anton (1807–1893) 35
 Teske, Gunnar 244
 Tessin
 –, Kanton 17, 18, 115
 Teterchen (Dép. Moselle) 127 (Anm. 1), 139
 Tettmang, Oberamt (Bodenseekreis) 92
 Teubner-Schoebel, Sabine 244
 Teuffel, Wilhelm (1820–1878) 163, 169
 Teuscher, Wilhelm (1834–1903) 117
 Thierfelder, Jörg 269
 Thurgau, Kanton 32, 40 (Anm. 46), 121 (Anm. 40), 123
 Thurn und Taxis, Fürsten von 220 (Anm. 38)
 Tirol 23
 Tocqueville, Charles Alexis Henri Clérel de (1805–1859) 36 (Anm. 35)
 Toulouse 275
 Traniello, Francesco 22
 Treitschke, Heinrich von (1834–1896) 128, 130

- Trient 22
 –, Konzil 1545–1563 38, 174
 Trier 66, 77, 127 (Anm. 1), 135, 140, 141, 146, 201, 245
 –, Bischof, s. Korum, Michael Felix
 Triest 275
 Tübingen 74, 87, 90, 159–172, 201, 202, 204, 211, 212 (Anm. 15), 213, 215 (Anm. 22–24, 27), 216 (Anm. 28, 30), 221, 225 (Anm. 48), 226 (Anm. 53, 54), 227, 275
 –, Johanneum 221
 –, »Tübinger Katholische Schule« 35, 160
 –, Universität 71, 93, 159–172, 186, 191, 199, 221, 226 (Anm. 53)
 –, Wilhelmsstift 71, 89, 91, 159, 161, 162, 166–172, 191, 215 (Anm. 27), 216 (Anm. 30), 221 (Anm. 50)
 Tuchel, Johannes 268
 Tüchle, Hermann (1905–1986) 203, 205
 Türk, Jakob Ritter von (1826–1912) 145 (Anm. 145)
 Uhland, Ludwig (1787–1862) 52
 Ulm 219, 224, 242 (Anm. 25), 271
 –, Söflingen 272
 Ulrich, Michael (1834–1903) 138
 Undset, Sigrid (1882–1949) 219
 Ungarn 23
 Unterkochen (Ostalbkreis) 199
 Uri, Kanton 115
 Ursulinen 115–118
 Uvrier (Kanton Wallis) 147
 Valkenburg (Niederlande) 211 (Anm. 14)
 Vatikan, s. Rom
 Vatikanisches Konzil I, s. Rom
 Venedig 258
 Verbeek, Anselm 24
 Verdun (Dép. Meuse) 244
 Vereinigte Staaten von Amerika 150, 153, 154, 156, 157, 267, 274, 275
 Vering, Friedrich Heinrich (1833–1882) 201, 204
 Versoix (Kanton Genf) 119
 Verviers (Belgien) 154
 Vicari, Hermann von (1773–1868), 1843–1868 Erzbischof von Freiburg 45, 53, 61
 Vilsbiburg (Kreis Landshut) 127 (Anm. 1), 146 (Anm. 153)
 Vinzentinerinnen 93, 119, 120
 Virchow, Rudolf (1821–1902) 13–15, 23, 27, 43, 44, 127
 Vischer, Wilhelm (1833–1886) 124
 Vlodrop (Niederlande) 157
 Vöclka, Karl 22
 Vochezer, Alois (1819–1879) 200 (Anm. 9)
 Vock, Alois (1785–1857) 33–35
 Vogl, Franz (1807–1890) 138, 143
 Waiblingen (Rems-Murr-Kreis) 209 (Anm. 5), 211, 212, 218, 228
 Waldersee, Alfred Graf von (1832–1904) 144
 Wallis, Kanton 115
 Walther, Konradin 211 (Anm. 15)
 Warnkönig, Leopold August (1794–1866) 186
 Washington D.C. 274
 Weber, Christoph 22
 Weber, Staatsrechtprofessor 90, 91
 Wehlen (Stadtteil von Bernkastel-Kues; Kreis Bernkastel-Wittlich) 135
 Wehner, Anton von (1850–1915) 143, 146
 Weinfelden (Kanton Thurgau) 40 (Anm. 46)
 Weismantel, Leo (1888–1964) 219
 Weiß, Franz Borgias (1892–1985) 272
 Weißenbach, Anton (1796–1889) 35
 Weißer, Johannes 240
 Weizsäcker, Carl Heinrich Freiherr von (1822–1890) 164, 165, 167, 169 (Anm. 59), 170, 171
 –, Richard Freiherr von (geb. 1920) 267
 Welte, Benedikt (1805–1885) 199, 204
 Welte, Paul (1898–1985) 239
 Welti, Emil (1825–1899) 121
 Wendt, Gustav (1827–1912) 57–62
 Wessenberg-Ampringen, Ignaz Heinrich Freiherr von (1774–1860) 14, 33, 34, 37, 55
 Wessobrunn (Kreis Weilheim-Schongau) 211 (Anm. 13)
 Westfalen 59
 –, Königreich 178 (Anm. 42)
 –, Westfälischer Friede 1648 54
 Wetzer, Heinrich Joseph (1801–1853) 199, 204
 Wichers, Hermann 268
 Wieland, Heinrich Otto (1877–1957) 271
 Wien 66, 67, 78, 131, 133, 142, 145, 225 (Anm. 48), 275
 –, Wiener Kongreß 1814–1815 116, 177
 Wiesbaden 179, 271
 Wiese, Ludwig (1806–1900) 58
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1848–1931) 24
 Wilflingen (Kreis Biberach) 208 (Anm. 3)
 Wilhelm I. (1797–1888), 1861 König von Preußen, 1871 dt. Kaiser 46, 69, 128, 129, 142
 Wilhelm II. (1859–1941), 1888–1918 deutscher Kaiser, König von Preußen 143, 144, 146
 Wilhelm I. (1781–1864), 1816–1864 König von Württemberg 82, 87, 92, 93, 95 (Anm. 93), 188, 196, 197

- Wilhelm, Friedrich 269
 Willareth, Hermann 48, 56
 Willburger, August (1882–1952) 81, 83
 Windthorst, Ludwig (1812–1891) 76 (Anm. 108), 141, 144
 Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann (1889–1951) 263
 Wolf, Ernst 269
 Wolf, Hubert 162
 Wolf von Ripertschwand, Niklaus (gest. 1832) 34
 Wolfer, Karl 218, 227
 Wollasch, Joachim 243, 244
 Württemberg 65–79, 81–98, 127, 134, 137, 159, 160, 163, 165–167, 173, 176, 182, 187, 209, 210 (Anm. 10), 211 (Anm. 11), 215, 216 (Anm. 30), 225, 227, 229, 279, 270
 –, Könige, s. Karl I.; Wilhelm I.
 –, Landtag 82, 87, 91, 95, 97, 225 (Anm. 48)
 –, Regierung 45, 74, 78, 85, 88, 92–97, 137, 164, 178–180, 182, 183, 186, 187, 200
 Wurzach, s. Bad Wurzach
 Würzburg 184, 204
 –, Bischöfe 210 (Anm. 10)
 –, Diözese 274, 275
 –, Universität 143, 215 (Anm. 27)
 Xaintonge, Anne de (1567–1621) 115, 118 (Anm. 21)
 Zahn, Adolf (1834–1900) 83, 84, 165 (Anm. 46)
 Zeller, Eberhard 272, 273
 Ziegelbach (Kreis Ravensburg) 161 (Anm. 14)
 Zimmerle, Karl (1836–1893) 92, 93
 Zug
 –, Kanton 16
 Zukrigl, Jakob (1807–1876) 166
 Zürich
 –, Kanton 16
 Zwehl, Theodor Freiherr von (1800–1875) 136
 Zwiefalten (Kreis Reutlingen), Benediktiner-abtei 244
 Zwingli, Ulrich (1484–1531) 28, 30

