

MARC FORSTER

Kirchenreform, katholische Konfessionalisierung und dörfliche Religion um Kloster Salem 1650–1750

Große und zum Teil sehr alte Klöster und Abteien liegen über ganz Südwestdeutschland verstreut¹. Aber was moderne Touristen beeindruckt, wenn sie auf der Barockstraße an Ochsenhausen und Weingarten oder im Schwarzwald an St. Blasien vorbeifahren, sind keine Klöster aus dem Mittelalter. Die Barock-, Rokoko- oder neo-klassizistische Architektur dieser mächtigen Klostergebäude verweist vielmehr auf eine zweite Blüte des Katholizismus, das achtzehnte Jahrhundert.

Obgleich einige der großen mittelalterlichen Klöster, unter denen Reichenau das bekannteste Beispiel ist, in der frühen Neuzeit verfielen, blieben die meisten süddeutschen Konvente reiche, mächtige und einflußreiche Institutionen. Männer- und Frauenklöster, insbesondere Reichsabteien wie Salem, Ochsenhausen, Weingarten oder Schussenried, spielten eine wichtige Rolle in der katholischen Kultur. Bis jetzt aber wissen wir noch nicht genug über die Rolle der Klöster in der nach-tridentinischen Kirche. Im Mittelpunkt der Forschung standen bisher die Entwicklung der verschiedenen Orden, die internen Verhältnisse in den Klöstern und die Beiträge dieser Institutionen zur Entwicklung einer Elitenkultur². Kunsthistoriker haben die Architektur vieler dieser Klöster untersucht, während Politik-Historiker ihre Rolle und ihren Einfluß auf das politische System des alten Reiches studiert haben³.

Ich möchte hier versuchen, die traditionelle Betrachtung der Ordensgeschichte zu erweitern und den Beitrag der Klöster zur Entstehung eines modernen Katholizismus mit seinen Glaubensinhalten, Praktiken und seiner spezifischen Frömmigkeit zu untersuchen. Mit anderen Worten: Ich möchte eine Verbindung zwischen den süddeutschen Klöstern und dem in den 150 Jahren nach dem Dreißigjährigen Krieg entstandenen populären Katholizismus aufzeigen⁴. Das ist kein ganz neuartiges Unternehmen, denn Rudolf Reinhardts hervorragende Studie über die Abtei Weingarten hat bereits gezeigt, daß dieser Konvent schon vor dem Dreißigjährigen Krieg an der Verbreitung der triden-

1 Ich danke meiner Mutter, Dr. Elborg Hamacher FORSTER, für die Übersetzung dieses Aufsatzes und meiner Tante, Dr. Gisela CYRIAX, für viele wichtige Verbesserungen.

2 Franz QUARTHAL, *Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg*, Augsburg 1975. – Hans-Martin MAURER, *Die Ausbildung der Territorialgewalt oberschwäbischer Klöster vom 14. bis 17. Jahrhundert*, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 109, 1973, 151–195.

3 Armgard VON REDEN-DOHNA, *Reichsstandschaft und Klosterherrschaft. Die schwäbischen Reichsprälaten im Zeitalter des Barock*, Wiesbaden 1982. – DIES., *Zwischen Österreichischen Vorlanden und Reich: die Schwäbischen Reichsprälaten*, in: *Vorderösterreich in der frühen Neuzeit*, hg. v. Hans MAIER und Volker PRESS, Sigmaringen 1989, 75–91.

4 Anton SCHINDLING, *Reichskirche und Reformation*, in: *ZHF*, Beiheft 3, 1987, 107.

tinischen Reformen aktiv beteiligt war⁵. Wie Weingarten, so waren alle anderen Reichsabteien und Klöster dem Reformprogramm von Trient verpflichtet.

Die südwestdeutschen Klöster verloren auch nach 1650 nichts von der Bedeutung, die ihnen in der unmittelbaren post-tridentinischen Periode zugefallen war. Ihre Äbte herrschten weiterhin über große Gebiete, und die Klöster waren in der Lage, ihren höchst lukrativen Grundbesitz zu behaupten oder sogar zu erweitern. Ihre Ansprüche auf weitgehende Privilegien untergruben vielfach die Autorität der Bischöfe. Viele Klöster hatten Patronats- und/oder Herrschaftsrechte über eine große Anzahl von Dörfern, was es ihnen erlaubte, Pfarrer zu bestellen und abzusetzen⁶. Als althergebrachte religiöse Stätten, Schirmherren von Wallfahrtsorten und Beschützer volkstümlicher religiöser Bräuche bildeten Klöster oft den Mittelpunkt eines ortsgebundenen volkstümlichen Katholizismus.

Frauen- und Männerklöster waren an der Entwicklung des modernen Katholizismus beteiligt⁷. Aber machte sie das – um mich eines Modeausdrucks zu bedienen – zu »Agenten der Gegenreformation« oder zu Institutionen, die die Konfessionalisierung vorantrieben? Es braucht nicht gesagt zu werden, daß den wechselseitigen Beziehungen zwischen den Klöstern und dem Katholizismus des Volkes, ja der katholischen Kultur im Allgemeinen mit diesen analytischen Kategorien kaum beizukommen ist. Eine Untersuchung der frühneuzeitlichen Klöster erhellt die Tatsache, daß die Veränderungen des Katholizismus nicht nur als Ergebnis zentral gelenkter Reformen zu verstehen sind. Religiöse Veränderungen waren sehr viel komplexere Vorgänge, zu denen die verschiedensten Kräfte beitrugen, unter ihnen die Klöster, aber auch die Bischöfe, die Ortspfarren, Reformorden (insbesondere die Jesuiten und die Kapuziner) und die katholische Bevölkerung selbst. Obgleich diese Gruppen oft die gleichen Ziele verfolgten, waren auch heftige Meinungsverschiedenheiten über richtigen Glauben, richtiges Verhalten und richtige Praktiken nicht selten.

Meine Ausführungen konzentrieren sich auf ein Beispiel, nämlich die Zisterzienserabtei Salem. Auf diese Weise wird es mir möglich sein, einen erhellenden Blick auf die Wechselwirkung zwischen Kirchenreform und »von unten kommenden« oder »aus dem Volk kommenden« religiösen Veränderungen zu werfen. Die Abtei, obgleich eine kirchliche Institution, bildete den Schnittpunkt zwischen der Religion des Volkes und den Eliten. Seit den 1560er Jahren war Salem auf ein tridentinisch inspiriertes Programm verpflichtet. Die Haltung Salems, wie die der meisten Klöster, war aber nicht eindeutig. Trient hatte zweifellos den Anstoß zu internen Reformen innerhalb der Abtei gegeben, aber die Mönche waren nicht geneigt, den Anregungen des Bischofs zu folgen und ihre Ressourcen und ihre Aufmerksamkeit der dörflichen Seelsorge zuzuwenden. Gleichzeitig, und besonders nach 1650, mußte der Konvent sich mit einer religiösen Erneuerung auseinandersetzen, die in den Dörfern selbst entstanden war. In manchen Fällen wurden

5 Rudolf REINHARDT, *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567–1627*, Stuttgart 1960. – Vgl. auch: Wolfgang SEIBRICH, *Gegenreformation als Restauration. Die Restaurativen Bemühungen der alten Orden im deutschen Reich von 1580 bis 1648*, Münster 1991.

6 Mönche dienten an vielen Orten, besonders in der Gegend um St. Blasien und anderer Benediktinerklöster als Pfarrer.

7 Andere »vermittelnde kirchliche Institutionen« wie Ritterorden, Bettelorden und Domkapitel hatten einen ähnlichen Effekt auf den deutschen Katholizismus. Siehe Marc R. FORSTER, *The Popular and Elite Foundations of German Catholicism in the Age of Confessionalism: The Reichskirche*, in: *Central European History* 26, 1993, 311–325.

neue Andachtsübungen von Ortspfarrern oder Missionaren aus dem Jesuiten- und Kapuzinerorden gefördert, aber vielfach gingen sie auch auf die Initiative der Bevölkerung zurück. Der Aufschwung des Wallfahrtswesens im späten siebzehnten und frühen achtzehnten Jahrhundert ist ein klassisches Beispiel für die Wechselbeziehung von Initiativen, die einerseits von der Bevölkerung, andererseits aber auch vom Klerus ausgingen. Als Schirmherr der Wallfahrtsstätte von Birnau war Salem intensiv an dieser Entwicklung beteiligt. Meine größere Forschungsarbeit hat es sich zum Ziel gesetzt, die Konturen dieser komplizierten Wechselbeziehung aufzuzeigen und den Einfluß der verschiedenen Gruppen auf die Entstehung des spezifisch südwestdeutschen Katholizismus herauszuarbeiten. Denn ich meine, daß sich in Südwestdeutschland im 17. und 18. Jahrhundert eine Art von regionalem Katholizismus entwickelte, dessen Grundzüge zwar in vieler Hinsicht mit denen des übrigen deutschsprachigen Katholizismus übereinstimmen, der aber dennoch einen eigenständigen Charakter hatte.

Kloster Salem

Wie die meisten Klöster Oberschwabens spielte die Zisterzienserabtei Salem⁸ eine aktive Rolle im religiösen Leben der in ihrer Umgebung lebenden ländlichen Bevölkerung. Als Reichsabtei besaß das Kloster ausgedehnten Grundbesitz, weitgehende Zehnt- und Herrschaftsrechte sowie zahlreiche Privilegien. Eine sorgfältige Aufzählung aller Rechte und Besitztümer des Klosters aus dem Jahre 1721 dokumentiert seine weit gespannte Macht⁹. Die weltliche Herrschaft des Klosters erfaßte 25 Dörfer, 14 Weiler sowie 22 einzelne Höfe. Im 18. Jahrhundert hatte Salem zudem fast die ganze Gerichtsbarkeit in diesem Gebiet erworben, einschließlich der »Halsgerichtsbarkeit« in den neun Dörfern in der nächsten Umgebung des Klosters¹⁰.

Kirchliche Rechte und Privilegien vervollständigten Salems weltliche Autorität und waren zudem eine wichtige Quelle von Einkünften. Von größter Bedeutung für die Einwohner der umliegenden Dörfer war die Inkorporation von zwölf Pfarreien in die Abtei¹¹. Durch die Inkorporation wurde nicht nur der Abt offiziell zum Ortspfarrer, sondern die Abtei erhielt auch fast unbeschränkte Kontrolle über die Pfarrei. Beamte und Knechte des Klosters trieben den Zehnten ein, der Abt ernannte Priester, die als sogenannte Pfarrvikare die Pfarrei versahen. Salem machte bezüglich dieser Pfarreien und mehrerer Wallfahrtskapellen der Umgebung, einschließlich des beliebten Marienheiligtums in Birnau, Ansprüche auf eine Reihe von Sonderprivilegien geltend. Diese Privilegien bestanden unter anderem in der Befreiung von bischöflichen Gebühren und Visitationen und in der Begrenzung der bischöflichen Gerichtsbarkeit über die Pfarreien und über das Dienst- und Verwaltungspersonal der Abtei¹². Diese Ansprüche verwickelten Salem und die Bischöfe von Konstanz in endlose Streitigkeiten, die erst im späten acht-

8 Erika DILLMAN und Hans-Jürgen SCHULZ, Salem. Geschichte und Gegenwart, Salem 1989. – Erika DILLMAN, Stephan I. Fundamente des Barock. Salem an der Wende zum 18. Jahrhundert, Tettang 1988. – DIES., Anselm II. Glanz und Ende eine Epoche. Eine Studie über den letzten großen Abt der Reichsabtei Salem, Salem 1987. – Hermann BAIER, Die Stellung der Abtei Salem in Staat und Kirche, in: FDA NF 35, 1934.

9 GLAK 98/2314.

10 Louis LEKAI, The Cistercians. Ideals and Reality, Kent State 1977, 394. – GLAK 98/2315.

11 GLAK 98/666, Bl. 116^v. Vertrag von 1780.

12 GLAK 98/666.

zehnten Jahrhundert beigelegt wurden¹³. Durch die ganze frühe Neuzeit hindurch verwaltete die Abtei ihre Pfarreien als ihr Eigentum, wobei die Maximierung ihrer Einkünfte ihr Hauptanliegen war. Übrigens hatte der Abt von Salem auch Paternitätsrechte über sieben Frauenklöster; diese waren eine Quelle von Prestige, Einfluß und Konflikt¹⁴.

Salem war ein ungewöhnlich reiches Kloster, und seine Äbte übten großen politischen Einfluß aus, und zwar sowohl innerhalb des Zisterzienserordens als auch im Kreis der Reichsprälaten des schwäbischen Kreises¹⁵. Nicht ungewöhnlich waren jedoch die weltliche Macht und die kirchlichen Privilegien des Konvents. Alle südwestdeutschen Klöster verfolgten eine Politik der Territorialisierung, und im 18. Jahrhundert waren viele Äbte Fürsten mit beträchtlichen Herrschaftsrechten¹⁶. Unter allen Abteien besaß vielleicht St. Gallen die stärkste Stellung, zum Teil auf Grund seiner Lage in der Schweiz. Über die weltliche Obrigkeit in der ganzen Gegend hinaus hatten die Äbte von St. Gallen »quasi-bischöfliche« Autorität über ihre Pfarreien. Gestützt auf päpstliche Privilegien, lehnten sie es ab, die Autorität des Bischofs von Konstanz über die Ortspfarrer anzuerkennen. Auch schufen sie ihren eigenen Gerichtshof und beriefen 1690 und 1737 ihre Weltgeistlichen zu einer »Diözesan-Synode«¹⁷. Auch andere Klöster, insbesondere die Benediktiner von St. Blasien, erhoben Anspruch auf derartige Privilegien und schickten unter anderem ihre Mönche als Pfarrer auf die Dörfer¹⁸. Alles in allem war Salem somit nur eines der vielen Klöster, die im katholischen Leben Südwestdeutschlands eine zentrale Rolle spielten.

Salem, die katholische Reform und der tridentinische Katholizismus

Rudolf Reinhardt hat beschrieben, in welcher Weise das Konzil von Trient in der Benediktinerabtei Weingarten eine Reihe von Reformen zeitigte¹⁹. Die Visitation durch einen päpstlichen Nuntius aus Luzern und die Erneuerung der internen Disziplin, die auch die traditionellen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams stärkte, hatte zur wichtigsten Folge die Wahl Georg Wegelins zum Abt im Jahre 1586. Wegelin, der im Jesuitenkolleg in Dillingen studiert hatte, förderte die Erweiterung des jesuitischen Einflusses in seinem Hause und in den anderen Benediktinerabteien der Region. Nach einiger Zeit verbreitete sich der Einfluß Wegelins in allen schwäbischen Klöstern, unter anderem auch in Salem, das viele Mönche zum Studium bei den Jesuiten nach Dillingen

13 GLAK 98/666, Bl. 110ff.

14 VON REDEN-DOHNA, Zwischen Österreichischen Vorlanden und Reich (wie Anm. 2), 89.

15 VON REDEN-DOHNA, Reichsstandschaft und Klosterherrschaft (wie Anm. 3). – DIES., Zwischen Österreichischen Vorlanden und Reich (wie Anm. 3).

16 MAURER, Ausbildung der Territorialgewalt (wie Anm. 2). – Armgard VON REDEN-DOHNA, Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster, in: Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, hg. v. Anton SCHINDLING und Walter ZIEGLER. Bd. 5 Der Südwesten (KLK 53), Münster 1993, 232–254.

17 Rudolf REINHARDT, Die frühe Neuzeit, in: Die Bischöfe von Konstanz, Bd. 1, hg. v. Elmar KUHN u. a., Friedrichshafen 1988, 34.

18 Für St. Blasien siehe QUARTHAL (wie Anm. 2). – Hugo OTT, Die Benediktinerabtei St. Blasien in den Reformbestrebungen seit 1657, besonders unter Abt Kaspar II., in: FDA 84, 1964, 142–197. – FORSTER, The Popular and Elite Foundations (wie Anm. 7). Zu Mönchen in den Pfarreien von St. Blasien: GLAK 99/362, GLAK 99/363, GLAK 99/365.

19 REINHARDT, Restauration, Visitation, Inspiration (wie Anm. 5), bes. 5–30. – VON REDEN-DOHNA, Weingarten und die schwäbischen Reichsklöster (wie Anm. 16), 246f.

schickte. Die tridentinische Reform des klösterlichen Lebens in den deutschen Konventen war somit teils beeinflußt von einer erneuten Strenge in der Befolgung der traditionellen Ordensregeln, teils aber auch von dem Ehrgeiz der Mönche, die asketische Lebensweise, die Gelehrsamkeit und den religiösen Ernst der Jesuiten nachzuahmen. Südwestdeutsche Klöster wie Weingarten, Salem und St. Blasien waren nicht von den allgemeinen Entwicklungen in der katholischen Kirche abgeschnitten²⁰.

Die Durchführung der tridentinischen Reformen stellte jedoch für alle Klöster ein Problem dar. Die Dekrete des Konzils bedrohten ohne Frage die Privilegien und die Unabhängigkeit der Klöster, vor allem durch die Stärkung der bischöflichen Autorität. Auch beeinträchtigte das große Gewicht, das die tridentinischen Reformen auf die Seelsorge legten, das Ansehen des monastischen Lebens. Den Männer- und Frauenklöstern war es durchaus bewußt, daß viele der in Trient ausgearbeiteten institutionellen Reformen ihre Lebensform bedrohten²¹.

Die Einstellung der Mönche und Äbte in Klöstern wie Salem gegenüber Trient und seinen Reformen war auch aus anderen Gründen zwiespältig. Das Auftreten neuer Orden, besonders der Jesuiten, erzeugte bei den alten Orden, wie Reinhardt schreibt, »Minderwertigkeitskomplexe«²². Es war verhältnismäßig einfach, den Geist der tridentinischen Reform mit seiner Betonung der Zentralisation, Disziplin und Rationalisierung in einem Kloster und selbst innerhalb eines Ordens einzuführen, aber es war sehr viel schwieriger, einen solchen Geist mit den lokalen, regionalen und partikularistischen Traditionen der deutschen Abteien in Einklang zu bringen²³. Die tridentinische Kritik an den weltlichen Aktivitäten der Kleriker war in Deutschland besonders unerwünscht, denn dort spielten die Klöster eine wichtige politische und konstitutionelle Rolle, nicht nur in der Reichskirche, sondern im Reich selbst. Letztendlich ließen sich die Kultur und die Einstellung der Mönche und Äbte von Salem schlecht mit dem »Geist der Gegenreformation« vereinbaren²⁴.

Das Unbehagen der Klöster an den tridentinischen Reformen verstärkte sich noch, als sie sich vor die Aufgabe gestellt sahen, ihre Pfarreien und die Volksreligion zu reformieren. Trient hatte dieses Projekt den Bischöfen übertragen, hatte es aber versäumt, eine klare Lösung der alten Spannungen zwischen bischöflicher Autorität und klösterlichen Privilegien herbeizuführen²⁵. Salem hatte keine Einwände gegen die Reform des Weltklerus oder gegen die Bestrebungen, Disziplin und Reformen in die Volksreligion einzuführen. Andererseits aber widersetzte sich Salem, wie alle anderen Klöster auch, jeder Verminderung seiner Einkünfte sowie allen mit den Reformen verbundenen Mehrkosten.

In der Regel waren die Äbte und Mönche auf das moralische und wirtschaftliche Wohlergehen ihrer eigenen Klöster fixiert. Für die religiösen Praktiken und Glaubensinhalte in den umliegenden Dörfern hatten sie nur begrenztes Interesse. St. Blasien liefert

20 OTT, St. Blasien (wie Anm. 18). – H. J. SCHROEDER, *Canons and Decrees of the Council of Trent*, London 1941, 217–232.

21 FORSTER, *The Popular and Elite Foundations* (wie Anm. 7).

22 REINHARDT, *Restoration, Visitation, Inspiration* (wie Anm. 5), 23.

23 FORSTER, *The Popular and Elite Foundations* (wie Anm. 7). – Peter HERSCHE, *Intendierte Rückständigkeit: Zur Charakteristik des geistlichen Staates im alten Reich*, in: *Stände und Gesellschaft*, hg. v. Georg SCHMIDT, Stuttgart 1989.

24 H. Outram EVENNETT, *The Spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge 1968.

25 Siehe die Einschränkungen bzgl. der bischöflichen Autorität in den tridentinischen Dekreten: SCHROEDER, *Canons* (wie Anm. 20), 217–232.

ein sprechendes Beispiel für diese Haltung. Der dort 1573 erstellte Reformplan bestand aus 101 *puncta*, von denen nur sechs direkt mit den zahlreichen zum Kloster gehörigen Pfarreien zu tun hatten²⁶. Nichts weist darauf hin, daß die Zisterzienser von Salem sich für ihre Pfarreien mehr interessierten als die Benediktiner von St. Blasien für die ihrigen. In den 1640er Jahren beanstandete die österreichische Verwaltung in Innsbruck, daß der Abt von Salem es versäumt hatte, den Pfarrer von Pfullingen zu bezahlen, ein Versäumnis, das die Österreicher darauf zurückführten, daß es Salem gleichgültig war, ob *die gerechte, Gott gefällige religion weiter gepflanzt werde*²⁷.

Die Tatsache, daß Salem vor allem darauf bedacht war, seine Einkünfte gegen neue Kostenbelastung zu verteidigen, bereitete den bischöflichen Beamten und auch den weltlichen Herrschaften, die an der Verbesserung ihres Dorfklerus interessiert waren, manches Kopfzerbrechen. Vor allem hatten die Reformer den Verdacht, daß das Kloster seine Dorfpfarrer unterbezahlte. So waren zum Beispiel im Jahr 1620 die bischöflichen Beamten bereit, Salem die Pfarrei Griesingen zu übertragen, *iedoch mit dem expressen vorbehalt und beding, daß sodann einem ieweyligen Pfarrverwesern allda nicht allein seine Congrua und gemein sonder ein ganz ehrlich sustentation nach vorhero genau untersuchter Substantz und qualität dess Pfärrlichen Corporis, determinier[t] und geschäpfft werden solle*²⁸.

Auf diese Weise gedachten die Vertreter des Bischofs zu verhindern, daß Salem die Einkünfte aus der Pfarrei dem Kloster zuführte und dem Pfarrer ein unzulängliches Gehalt bezahlte.

Der Konvent fuhr bis zum Ende des siebzehnten Jahrhunderts fort, die Seelsorge für seine Untertanen zu vernachlässigen. In der schweren Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg war das Kloster nur dann bereit, eine Pfarrstelle zu besetzen, wenn das Dorf die gesamten Kosten übernahm. In den 1670er Jahren lehnte Salem zum Beispiel die Bitte um Einstellung eines Pfarrers in Äpfingen ab, denn das Kloster war nicht gewillt, irgendwelche Gelder zur Wiederherstellung der zerrütteten Einkommensquelle beizutragen²⁹. 1688 genehmigte Salem den Wiederaufbau eines Wohnhauses für den Kaplan von Ingerkingen nur unter der Bedingung, daß das gesamte Projekt aus Mitteln der Kapelle bezahlt wurde und daß dem Kloster daraus keine Kosten entstanden³⁰. Die Zisterzienser verwalteten ihre Rechte und Besitztümer sorgfältig und erfolgreich. Um 1750 war Salem zu einem der reichsten Klöster Deutschlands geworden³¹.

Die mangelnde Bereitschaft Salems und aller anderen Klöster, zur Verbesserung der Seelsorge in ihren Pfarreien beizutragen, zeigte sich am deutlichsten in dem langwierigen Konflikt bezüglich der Gründung eines Priesterseminars für das Bistum Konstanz³². Die

26 OTT, St. Blasien (wie Anm. 18), 184.

27 GLAK 98/758. – Im Zuge der Besitzergreifung der sog. Pfandschaft Achalm durch Österreich während des 30jährigen Krieges versuchte Erzherzogin Claudia eine Rekatholisierung der protestantischen Orte. Vgl. zum Kontext: Beschreibung des Oberamts Urach, Stuttgart 1909, 202f.

28 GLAK 98/758. – Zur Geschichte der Griesinger Patronatsverhältnisse vgl. Der Alb-Donau-Kreis (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg), Sigmaringen 1992, Bd. 2, 283f.

29 GLAK 98/768. – HStAS B 467 Bü 477. – Zu Äpfingen vgl. Der Landkreis Biberach (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg), Sigmaringen 1990, Bd. 2, 352f.

30 GLAK 61/13463, Bl. 147. – Siehe auch GLAK 98/3376 (1715). – Ingerkingen wurde erst 1712 von der Pfarrei Schemmerberg abgetrennt; die dortige Kaplanei wurde zur selbständigen Pfarrei erhoben, vgl. Der Landkreis Biberach (wie Anm. 29), Bd. 2, 690.

31 Siehe insbesondere: DILLMAN und SCHULZ, Salem (wie Anm. 8).

32 DILLMAN und SCHULZ, Salem (wie Anm. 8).

Bischöfe hatten dieses Projekt, das im Mittelpunkt der tridentinischen Reform stand, schon seit 1567 befürwortet, aber eine ganze Reihe von Streitigkeiten – unter anderem Meinungsverschiedenheiten zwischen den Bischöfen und der österreichischen Verwaltung über den Ort des Seminars und die Rolle der Jesuiten in seiner Verwaltung – hatten seine Verwirklichung immer wieder hinausgezögert. Die Klöster trugen zu seinem wiederholten Scheitern bei, als sie bis 1735 kategorisch ablehnten, finanziell zu einem solchen Seminar beizusteuern. Finanzielle Gesichtspunkte spielten zweifellos eine wichtige Rolle in dieser Weigerung, aber es kam hinzu, daß die Klöster ihren Einfluß auf und Kontrolle über die Ortspfarrer nicht aufgeben wollten. Es ist anzunehmen, daß die planlose und uneinheitliche Ausbildung von Priestern den Patronatsherren der Pfarreien Spielraum gab, ihnen genehme Priester einzustellen, sie zu beeinflussen, gegeneinander auszuspielen und den ganzen Prozeß zu ihren eigenen Gunsten zu manipulieren.

Darüber hinaus aber war Salems Unwilligkeit, ein bischöfliches Priesterseminar zu unterstützen, Bestandteil seines systematischen Widerstandes gegen bischöfliche Autorität. Es sei noch einmal erwähnt, daß Salem bis zu dem umfassenden Abkommen von 1780 zwischen dem Kloster und dem Bischof von Konstanz Anspruch auf »quasi-episcopale« Autorität in seinem Herrschaftsgebiet beanspruchte. Ein so umfassender Anspruch war nicht ernsthaft vertretbar, da er gegen eine Reihe der Dekrete von Trient verstieß, und wurde daher auch nie durch ein päpstliches Dekret bestätigt³³. Dennoch reizte die Forderung nach solchen Rechten die bischöfliche Autorität aufs schwerste und beeinträchtigte jahrhundertlang die Beziehungen zwischen Konstanz und Salem.

Es hielt auch nicht[t] schwer jene so wie dies auszufinden, indem meistentheils die in jüngern Zeiten leider auf einen zu grossen Grad angestiegene Misshelligkeiten aus dem wechelsweisen mißtrauen entstanden, daß bischöfl. Seits dem Reichs-Stift Salem die exemption entzogen werden wolle, und daß entgegen letzteres auf gelangung zu bischöfl. Rechten und einem Territorio Separato Episcopali verborgene absichten hege³⁴.

In gewisser Weise diente Salems Anspruch auf »quasi-episcopale« Autorität nur dazu, Ansprüche auf eine Reihe von konkreteren Privilegien zu verdecken. Unter diesen war die Befreiung des Klosters, seiner Mönche und aller seiner Diener von bischöflicher Visitation und Gerichtsbarkeit, die Begrenzung der von Priestern und Klöstern zu zahlenden Gebühren und Steuern und die Einschränkung der bischöflichen Autorität über die zu Salem gehörigen Pfarreien und Kapellen³⁵. Salem konnte geradezu herablassend reagieren, wenn Bischöfe ihre Autorität geltend machten. In den 1670er Jahren weigerte sich der Abt, die *procuraciones visitationis* für die Pfarrei Mainwangen zu bezahlen, und führte dabei an, daß die zu dem Kloster gehörigen Pfarreien nach altem Brauch von solchen Gebühren befreit seien. Darüber hinaus widerlegte das Kloster auch die Behauptung des Bischofs, daß solche Gebühren in der Diözese üblich seien, mit der Bemerkung, daß ja nur sehr wenige bischöfliche Visitationen stattgefunden hätten³⁶. Ein solcher Sarkasmus dürfte dem Bischof von Konstanz wenig gefallen haben.

Das Ausmaß der von Salem vertretenen Ansprüche führte immer wieder zu Reibungen zwischen der Abtei und dem Konstanzer Bischof. In der Periode zwischen 1580 und 1630 stellten sie ein Hindernis für die tridentinischen Reformen dar. 1587 gingen die bischöflichen Beamten so weit, die Freiheiten und Privilegien der Klöster dafür verant-

33 St. Gallen machte aber gerade solche Privilegien geltend. Vgl. Beat BÜHLER, Hochstift und Diözese Konstanz im Jahre 1587, in: FDA 107, 1987, 42.

34 GLAK 98/666, Bl. 122: Vertrag von 1780.

35 GLAK 98/666, Bl. 110^r–125^r. Siehe auch GLAK 98/758.

36 GLAK 98/758.

wortlich zu machen, daß die bisherigen Reformen bescheiden geblieben waren³⁷. Nach 1650, vor allem um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, wuchsen die Spannungen noch an, da zu dieser Zeit sowohl die Äbte als auch die Bischöfe neue und erweiterte Ansprüche erhoben. Salem erreichte den Höhepunkt seiner politischen und wirtschaftlichen Macht in der Mitte des 18. Jahrhunderts unter Abt Anselm II., der sich berechtigt fühlte, den Kaiser um einen Fürstentitel zu ersuchen. In der gleichen Periode entwickelte auch die bischöfliche Verwaltung ein »neues Selbstbewußtsein«³⁸.

Alles in allem aber sollte man sich davor hüten, den Reibungen zwischen Bischof und Kloster allzuviel Bedeutung beizumessen. In dem Jahrhundert nach 1650 unterstützten Salem und Konstanz gemeinsam die Ausprägung eines regionalen Katholizismus, der weitgehend in der Volksreligion verwurzelt war. Daher möchte ich mich jetzt der Beziehung zwischen Salem und der Welt des in Oberschwaben praktizierten Katholizismus zuwenden.

Salem und der dörfliche Katholizismus: Kommunalismus und die zentrale Stellung des Klerus im Dorf

Die Zisterzienser von Salem beeinflussten den Katholizismus des Volkes vor allem in den Dörfern ihres Territoriums. In ihren Beziehungen zu den Pfarreien hatten die Äbte und Mönche sich mit vielen Grundstrukturen des ländlichen Katholizismus in Südwestdeutschland auseinanderzusetzen. Das bedeutete vor allem, daß das Kloster, ebenso wie die bischöflichen Beamten, meistens mit dem Pfarrer und der Dorfgemeinde zu tun hatte, denn diese beiden Instanzen teilten sich die Autorität über das Dorf und die Pfarrei und wirkten als Vermittler zwischen der Kirche und der Bevölkerung. Als die geistliche und die weltliche Obrigkeit personifizierten sie zwei miteinander verbundene Aspekte des religiösen Lebens auf der Dorfebene: Der erste Aspekt war der Kommunalismus des Katholizismus. Der zweite war die Forderung der Bevölkerung nach einem residierenden Pfarrer und die Loyalität der Pfarrgemeinde ihm gegenüber.

Im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert bedeutete Kommunalismus vor allem, daß die politisch dominierenden Männer der Dorfgemeinde weitgehend an der Verwaltung der Pfarreien beteiligt waren³⁹. Ihre Einflußnahme war finanzieller Natur, da sie oft die Gebühren und Einkünfte der Pfarrei einzogen; sie war kirchenpolitisch, da sie bei der Bestallung und der Entlassung von Pfarrern mitzusprechen hatten; und sie war auch rein religiös, da die dörflichen Obrigkeiten (und manchmal die Bevölkerung selbst) neue religiöse Bräuche einführten und unterstützten. In der Periode nach 1650 benutzten die Ge-

37 BÜHLER, Hochstift (wie Anm. 33), 41 f.

38 Rudolf REINHARDT, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems »Kirche und Staat« (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Bd. 2), Wiesbaden 1966. – REINHARDT, Die frühe Neuzeit (wie Anm. 17), 41. – Georg WIELAND, Die geistliche Zentralverwaltung des Bistums, in: Die Bischöfe von Konstanz, Bd. 1 (wie Anm. 17), 64–75. Siehe auch GLAK 65/45.

39 Über Kommunalismus: Peter BLICKLE, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985. – DERS., Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch, München 1981. – Heide WUNDER, Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland, Göttingen, 1986. – Robert SCRIBNER, Communalism: Universal Category or Ideological Construct? A Debate in the Historiography of Early Modern Germany and Switzerland, in: Historical Journal 37, 1994, 199–207.

meinden ihre Autorität dazu, die Rolle des Pfarrers in der ländlichen Gemeinde zu erweitern und zu verstärken. Die Gemeinden bemühten sich, wie es scheint auf Betreiben der Bevölkerung, neue Pfarreien und Benefizien zu schaffen, um damit die Anzahl der Priester in ländlichen Gegenden zu vergrößern. Diese allgemeine Beliebtheit des Pfarrklerus entstand aus dem Zusammentreffen zweier Tendenzen innerhalb des Katholizismus. Die Forderung nach mehr und »besseren« Priestern wurde, wie man weiß, in den vortridentinischen und sogar vor-reformatorischen Klagen über den Klerus immer wieder vorgebracht. Gleichzeitig aber hatte die Bevölkerung sich einige der von der Kirche lange gelehrten Werte zu eigen gemacht. Die Dorfbewohner wollten und brauchten Priester, und zwar möglichst ortsansässige Priester, die ihren »Übergangsriten« – Taufe, Heirat, Begräbnis – die nötige Weihe zukommen lassen konnten. Auch forderten die Dörfler, daß Priester regelmäßig die Messe zelebrierten und bei anderen Andachtsübungen anwesend seien. Umso bemerkenswerter ist es, daß die Anerkennung der unentbehrlichen Rolle des Priesters nicht zu unbedingtem Gehorsam gegenüber dem Pfarrer oder zu Passivität in religiösen Dingen führte⁴⁰.

Die Wechselbeziehung zwischen den Einflußmöglichkeiten der Gemeinden und der wachsenden Bedeutung der Pfarrer in der ländlichen Gegend um Salem ist am besten mit einem konkreten Beispiel zu illustrieren. Aus der Sicht der Bevölkerung war Seefelden die am schlechtesten versehene Pfarrei des ganzen zum Kloster gehörigen Gebietes⁴¹. Das am Bodensee gelegene Seefelden war eine alte verstreute Pfarrei. 1629 zählte sie 1288 Pfarrkinder in 23 verschiedenen Ortschaften und Weilern, einschließlich der drei größeren Dörfer Nußdorf, Mimmenhausen und Oberuhldingen. Fast alle Pfarrkinder mußten beträchtliche Strecken laufen, um zur Pfarrkirche zu kommen, da in Seefelden selbst nur 24 Menschen lebten⁴². Und obgleich der Sprengel acht Kirchen zählte, waren in den 1620er Jahren nur zwei Priester vorhanden, und um 1650 sogar nur einer⁴³.

Auf diesen Priestermangel in Seefelden und Umgebung reagierten die Einwohner auf doppelte Weise. Erstens beklagten sie sich bei der Abtei Salem und dem Konstanzer Bischof über ihre Pfarrer, wobei sie betonten, daß diese nicht in der Lage bzw. nicht willens waren, alle ihre Pflichten zu erfüllen. Darüber hinaus forderten die größeren Gemeinden die Schaffung eigener Pfarreien. So beschwerten sich in den 1620er Jahren die drei Gemeinden Mimmenhausen, Nußdorf und Oberuhldingen über den Pfarrer Jodocus Birbaumer⁴⁴. Die Dörfler wußten zwar, daß die Pfarrei Seefelden für einen Pfarrer zu groß war, aber ihre Beschwerden konzentrierten sich auf Birbaumers Versäumnis, alle seine Pflichten zu erfüllen. Er höre, so hieß es, nur widerwillig Beichten, lehne es ab, sich zu Kindstauen in die entfernteren Dörfer des Sprengels zu begeben, lese nicht alle die Messen, zu denen er verpflichtet war, und wolle Prozessionen nicht auf ihren Wallfahrten zu dem nahen Heiligtum in Birnau begleiten. Während die Pfarrkinder den Pfarrer als den Diener der Gemeinde betrachteten, sah sich Birbaumer selbst als einen Kirchenbeamten an, der sich nach den Dekreten des Bischofs zu richten hatte. Daher beklagten sich die Dorfbewohner, daß der Pfarrer zum 40stündigen Gebet nicht vor vier Uhr nachmittags

40 Timothy TACKETT, *Religion, Revolution, and Regional Culture in Eighteenth-Century France. The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton 1986. – Gilles DEREGNAUCOURT und Didier POTON, *La vie religieuse en France aux XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris 1994, 129–150.

41 Hermann SCHMID, *Aus der älteren Geschichte der Pfarrei Seefelden. Ein Überblick unter besonderer Berücksichtigung des Pfarrurbars von 1629*, in: FDA 111, 1991, 171–185.

42 SCHMID, *Aus der älteren Geschichte* (wie Anm. 41), 181.

43 EAF Ha 70, Bl. 257^v–258^v, 460^{r-v}.

44 GLAK 98/3557. – EAF Ha 70, Bl. 257^v–258^v.

erschien, obgleich nach lokaler Tradition diese Andacht um zwei Uhr anzufangen hatte. Darauf erwiderte Birbaumer, er käme um vier Uhr, da dies die in den bischöflichen Verordnungen festgelegte Zeit sei. Der Pfarrer lehnte es überhaupt ab, seinen Pfarrkindern gefällig zu sein. In den Beschwerden hieß es, daß er nach dem Mittwoch der Karwoche keine Beichten mehr hören wolle und keine Aufgebote von der Kanzel verkünde und daß er, wenn er einen Gottesdienst wegen Krankheit versäumen mußte, die Gemeinde nicht früh genug benachrichtige, sodaß man keinen Vertreter bestellen konnte.

Birbaumer und seine Pfarrkinder hatten verschiedene Ansichten über die Funktion des Priesters. Die Vehemenz, mit der die Dorfbewohner ihre Proteste vorbrachten, zeigt aber auch, wie wichtig ihnen ein Priester war, vor allem im Hinblick auf Taufen, Eheschließungen, Begräbnisse und die Feier des Meßopfers. In der Tat war das schlimmste an Birbaumer, daß er körperlich nicht in der Lage war, die Gottesdienste korrekt abzuhalten:

Namblichen und fürs erste, daß er an händ und füessen dermaben elend und übel disponiert, daß er an underschidlichen orthen, wie zue beweisen, das Hochw. Sacrament, wann ers Summieret oder die Pfarrkhinder communicieren wollen, biß auf der Erden fallen lassen.

Zum anderen khann unnd mag er wegen Lähme der Glider die heilige hostiam in elevatione so hoch nit erheben, daß sie von den anwesenden Pfarrkhindern Khündte gesehen und angebettet werden. Und ieweilen [dieweilen?] er sich weder buekhen noch büegen khann, müessen die communicanten daß hochw. Sacrament stehend empfangen, der Meßmer ihme die Paten und corporal heben, die Monstranz helfen einmachen und tragen, auch inn und ausser der Kürchen von und zue dem altar füeren und schlaiffen.

Der Pfarrer bestritt, daß er je die Hostie hätte zu Boden fallen lassen (*numquam, numquam*). Aber die Einstellung seiner Pfarrkinder – wie »politisch inkorrekt« sie uns heute auch anmuten mag – weist darauf hin, daß ihr Priester ihnen sehr wichtig war, und erlaubt es uns, einen Blick auf die Mentalität des Volkes zu werfen. Die Messe und die Kommunion waren Rituale, die ein geweihter Priester jedesmal in genau der gleichen Weise zelebrieren sollte. Darüber hinaus konnten die Würde und die Feierlichkeit einer solchen Angelegenheit von dem Aussehen und dem Verhalten des Priesters beeinträchtigt werden. Die Dorfbewohner wußten genau, daß ihr Pfarrer menschliche Schwächen hatte, und in der Tat enthielten ihre Beschwerden einen ganzen Katalog seiner Schwächen. Aber wenn er die Messe zelebrierte, erwarteten sie Größeres von ihm. Der behinderte Priester vor ihrem Altar entsprach nicht den Vorstellungen, die die Pfarrkinder sich von einem Priester machten⁴⁵.

Der Fall des Pfarrers Birbaumer zeigt viele der zwischen den Laien und dem Klerus bestehenden Spannungen auf. Diese Spannungen waren nicht neu, aber im Gefolge der tridentinischen Reformmaßnahmen erreichten sie ihren Höhepunkt in der Periode vor dem Dreißigjährigen Krieg. Darüber hinaus aber machen die Konflikte in Seefeld den auf die Gemeinde und den Klerus konzentrierten Charakter des ländlichen Katholizismus deutlich, und diese Konstellationen blieben auch nach 1650 bestehen, möglicherweise in noch ausgeprägterer Form. Die Gemeinden fühlten sich nach wie vor berechtigt, die Arbeit ihrer Pfarrer streng und aufmerksam zu überwachen, sahen aber den Priester gleichzeitig als unentbehrlich für fast alle ihre religiösen Belange an. Das bedeutete, daß den Fähigkeiten und sogar der Person des Priesters immer größere Bedeutung zukam.

Die Größe der Gemeinde Seefeld und ihre weit gestreute Besiedelung trugen zu Pfarrer Birbauers Problemen bei. Die Dörfer Mimmenhausen, Nußdorf und Unter-

⁴⁵ Birbaumer war wahrscheinlich nicht gerne in Seefeld und klingt vielfach arrogant und herablassend. Seine Berichte spiegeln einen gut ausgebildeten Geistlichen wider.

uhldingen machten in den 1620er Jahren und dann wieder gegen Ende des 17. Jahrhunderts große Anstrengungen, die Mittel für einen ortsansässigen Pfarrer zu beschaffen. Mimmenhausen erreichte dieses Ziel zuerst, als es dem Dorf 1630 gelang, ein altes *beneficium simplex* im Dorf in eine *cappellania curata* umzuwandeln⁴⁶. Da die Gemeinde dafür ein Einkommen von 300 fl. brauchte, übte sie auf das Domkapitel in Konstanz, den Patronatsherrn der Mutterkirche in Seefelden, starken Druck aus, das ursprüngliche Benefiz um 100 fl. zu erhöhen, und veranlaßte Salem, ein neues Wohnhaus für den Ortspriester zu bauen und die Dorfkirche und den Friedhof zu restaurieren. Die Gemeinde selbst steuerte Holz aus ihren Wäldern bei und wahrscheinlich auch Arbeiter für die Reparaturarbeiten⁴⁷. 1650 mußte das vom Krieg verwüstete Mimmenhausen erneut um die Wiedereinstellung eines Priesters kämpfen⁴⁸. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte die Gemeinde endgültig ihr Ziel erreicht, und die Kirche von Mimmenhausen wurde zur Pfarrei erhoben⁴⁹.

Zum Teil verdankte Mimmenhausen seinen Erfolg der Unterstützung durch die Abtei Salem. Das Kloster seinerseits hatte gegen die Bemühungen des Dorfes nichts einzuwenden, da der Großteil der Kosten für den neuen Pfarrer dem Domkapitel als Zehntherrn in Seefelden zufiel. Weniger Sympathie hatte das Kloster für die Einwohner von Unteruhldingen, die 1681 um die Erlaubnis nachsuchten, eine lange Zeit unbesetzte Frühmesserei in ihrem Dorf wieder zu beleben⁵⁰. Hier hätte Salem den Großteil der Mittel für einen ortsansässigen Priester stellen müssen. Es ist daher wenig erstaunlich, daß weder Unteruhldingen noch Nußdorf in der frühen Neuzeit ihre eigenen Priester erhielten, obgleich es scheint, daß diesen Dörfern einige Mittel für regelmäßige Gottesdienste zur Verfügung gestellt wurden⁵¹.

Wie alle Klöster, so fürchtete auch Salem, daß zusätzliche Priester zusätzliche Kosten verursachen würden⁵². In den meisten Fällen neigte es daher dazu, die von den Gemeinden und in geringerem Maße von den Bischöfen angestrebte Intensivierung der Aktivität der Geistlichen im ländlichen Katholizismus aufzuhalten. Andererseits aber trug die mangelnde Bereitschaft der Klöster, neue Benefizien einzurichten, beträchtlich dazu bei, daß sich die Pfarrstrukturen in ganz Südwestdeutschland kaum veränderten. Die Anzahl der in den Dörfern des Landkapitels Linzgau (der Umgebung von Salem) amtierenden Priester stieg von 20 im Jahre 1508 auf 26 im Jahre 1620 und etwa 33 im Jahre 1699 – ein Beweis für beträchtliche Stetigkeit⁵³. Diese starre Struktur lockerte sich erst anfangs des 18. Jahrhunderts, als neue Pfarreien und Benefizien geschaffen wurden.

46 GLAK 98/3432, Bl. 20^r–26^r. – GLAK 98/758. – SCHMID, Aus der älteren Geschichte (wie Anm. 41), 179.

47 GLAK 98/3432, Bl. 24^r–26^r.

48 GLAK 98/3432, Bl. 47^r.

49 Hermann SCHMID, Die Statuten des Landkapitels Linzgau von 1699 als historisch-statistisch-topographische Quelle, in: FDA 111, 1991, 209f.

50 GLAK 98/3554, GLAK 98/3563, #4, #5.

51 SCHMID, Statuten (wie Anm. 49), 209f. – GLAK 98/2315.

52 Siehe den Bericht des Nuntius von 1715: GLAK 98/3376.

53 SCHMID, Statuten (wie Anm. 49). – EAF Ha 70: Visitationsberichte von 1620, 1651.

Salem und die Dorfpfarrer

Obgleich, wie wir sahen, Salem sich wenig für die Verhältnisse in den Pfarreien interessierte, existierten einige Spannungen zwischen den in den Pfarreien des Klosters dienenden Pfarrern und der Abtei. Diese Spannungen scheinen sich im 18. Jahrhundert verschärft zu haben, wahrscheinlich weil die Zisterzienser die Weltgeistlichen im Verdacht hatten, Parteigänger des Bischofs zu sein. Dieser Verdacht war nicht unbegründet, da nach 1735 die Pfarrgeistlichen in zunehmendem Maße im bischöflichen Priesterseminar in Meersburg ausgebildet wurden. Auch bestehen Anzeichen dafür, daß im 18. Jahrhundert persönliche und berufliche Bindungen unter Gemeindepfarrern sich auf Kosten ihrer Bindung an das Kloster verstärkten⁵⁴.

Da die Mönche von Salem nicht als Gemeindepfarrer dienten – wie es zum Beispiel bei den Benediktinern von St. Blasien im Schwarzwald der Fall war – hatte Salem weniger direkte Kontrolle über die Priester als andere Klöster. Mönche von Salem versahen Pfarreien nur während des Dreißigjährigen Krieges und unmittelbar danach. Normalerweise aber hatten die Zisterzienser mit den Dörfern direkt nichts zu tun, außer daß sie im Heiligtum von Birnau und im Kloster selbst Beichte hörten⁵⁵.

Dennoch forderte Salem von »seinen« Priestern Gehorsam, sei es auch nur, um finanzielle Forderungen an das Kloster in Grenzen zu halten. Die Abtei bemühte sich, die Priester bei der Stange zu halten, indem sie sie für lange Dienstzeiten in den zum Kloster gehörigen Gemeinden durch Bestellungen und Beförderungen belohnte⁵⁶. Nach 1650 erlaubte die gefestigte politische Lage es Salem, dieses System zu perfektionieren, indem es junge Priester in schlechtbezahlten Pfarreien anstellte und sie später in besser dotierte Pfarreien berief. Einige Protokolle von Diskussionen, in denen sich die zuständigen Mönche und Beamten des Klosters über derartige Bestellungen berieten, sind aus dem 18. Jahrhundert erhalten⁵⁷. Die Mönche besprachen die Qualifikationen der Anwärter und zitierten aus Empfehlungsschreiben. Sie waren geneigt, solche Priester zu bevorzugen, die Salemer Benefizien innegehabt hatten, und auch solche, die in Salemer Dörfern geboren waren. So stimmten 1755 die Mönche dafür, Constantin Flach, den Pfarrer der armen Pfarrei Mimmenhausen, in die wohlhabende Pfründe von Ostrach zu versetzen. Wie alle anderen Anwärter auf die Stelle in Ostrach wurde Flach als eifrig »in Doktrin und Frömmigkeit« bezeichnet, aber er hatte den zusätzlichen Vorzug, von Salem selbst gebürtig zu sein. Bei der gleichen Gelegenheit beförderten die Mönche einen Kooperator zum Nachfolger für die Stelle in Mimmenhausen. Etwas andere Überlegungen spielten eine Rolle, als Salem 1758 eine »Anfängerstelle« in der Kaplanei Äpfingen zu besetzen hatte. Hier gaben die Mönche Innocentius Endres den Vorzug vor vier anderen Anwärtern. Um ihre Entscheidung zu rechtfertigen, wiesen sie auf seine Empfehlung von der Gemeinde Äpfingen hin sowie auf seine Erfahrung als Seelsorger und auf seinen reichen Bruder, der versprochen hatte, für die verarmten Schwestern des verstorbenen Kaplans zu sorgen. Salems Bestellungen von Pfarrern konnte also die verschiedensten Gründe haben.

54 Marc FORSTER, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer*, Ithaca and London 1992, 194–199.

55 GLAK 98/666.

56 Die Ritterorden, besonders die Johanniter um Heitersheim, gebrauchten auch dieses System, vgl. GLAK Abt. 89.

57 GLAK 98/696, GLAK 98/3377.

Trotz dieses sorgfältig organisierten Programms verhielten die Ortspfarrrer sich, vor allem im 18. Jahrhundert, nicht wie Abhängige des Klosters. Tatsächlich vereinte ein wachsendes Bewußtsein korporativer Verbundenheit die Weltgeistlichkeit des Linzgaus, ungeachtet der Verschiedenartigkeit ihrer Patronatsherren und trotz der politischen Zersplitterung des Landes. Im 18. Jahrhundert hatten die meisten Priester die gleiche Ausbildung genossen; sie trafen sich außerdem regelmäßig auf den Versammlungen des Landkapitels. Im übrigen mag es sein, daß die Weltgeistlichen sich den Patronatsherren ihrer Pfarreien und auch weltlichen Herren weniger verpflichtet fühlten, als die bischöfliche Verwaltung begann, in den ländlichen Gegenden größere Aktivität zu entfalten, und zum Beispiel Kommissionen entsandte, die Streitigkeiten untersuchen und bischöflichen Verordnungen größeren Nachdruck verleihen sollten⁵⁸. Auch zeigen Nachlaßlisten von Priestern, daß sowohl die finanzielle Lage als auch der Bildungsgrad der Pfarrgeistlichkeit sich in dem Jahrhundert nach 1650 deutlich verbessert hatten. Zwei Beispiele können diese Entwicklung illustrieren. 1684 hinterließ Johann Baptist Kramer, der Pfarrer von Bermatingen, eine bescheidene Erbschaft, unter anderem 58 Bücher, aber wenig Bargeld⁵⁹. Im Gegensatz dazu hinterließ Franz Ersing, Pfarrer der Salemer Pfarrei Urnau, 1751 eine auf über 1600 fl. eingeschätzte Erbschaft und eine Sammlung von 170 Büchern⁶⁰. Priester wie Ersing hatten keinerlei Anlaß, sich den reichen und gebildeten Zisterziensern in Salem unterlegen zu fühlen.

Ersings Testament von 1751 erlaubt es uns auch, einen Blick auf die soziale und berufliche Welt eines Pfarrgeistlichen zu werfen. Der Pfarrer hatte offensichtlich die Verbindung mit seiner in Biberach und Ravensburg lebenden Familie aufrecht erhalten und hinterließ seinen Geschwistern, Neffen und Nichten beträchtliche Summen Geld. Darüber hinaus war er in ein Netz von sozialen Beziehungen zu seinen priesterlichen Kollegen einbezogen; sie betraute er mit der Verwaltung seiner religiösen Vermächtnisse⁶¹. 1730 ließ der Pfarrer von Bermatingen, Johannes Haff, fünf benachbarte Priester sein Testament als Zeugen unterschreiben⁶².

Auch der Ton, den die Beziehungen zwischen Pfarrern und Kloster annahm, läßt ein gewisses Selbstbewußtsein der Weltgeistlichkeit erkennen. Zusammenstöße zwischen Pfarrern und dem Kloster wurden im Laufe des 18. Jahrhunderts immer häufiger. Karl Rüz, Pfarrer in Mimmenhausen, scheint Konflikte mit Salem als das Mittel angesehen zu haben, um seine Rechte und seine Autorität zu behaupten. 1771 verbot er den Dorfbewohnern, – entgegen der alten Tradition und dem ausdrücklichen Befehl des örtlichen Klosterpersonals – das Mähen der Gemeendewiese durch das Läuten der Kirchenglocken anzukündigen⁶³. Darüber zur Rede gestellt, sagte der Pfarrer *es seye keine herrschaft über die gaistlichkeit so hart, wie Salmansweil ...*⁶⁴ Vom Standpunkt des Klosters aus war das Verhalten einiger anderer Priester noch schlimmer. 1768 wiegelte Pfarrer Flach in Mainwangen Salems Untertanen in seinem Dorf dazu auf, neue Steuern und Abgaben zu verweigern. Der Salemer Vogt der Gegend berichtete, daß die Gemeindeobrigkeit sich mit dem Gedanken trug, dem Kloster den Prozeß zu machen, *indeme die gemeine Rede*

58 Eine aktivere bischöfliche Verwaltung ist klar aus EAF zu ersehen, besonders aus den Protokollen des Geistlichen Rats, sowie aus HStAs B 466a und B 467.

59 GLAK 98/3212.

60 GLAK 98/3666.

61 GLAK 98/3666.

62 GLAK 98/3213.

63 GLAK 98/3449, Bl. 6^r.

64 GLAK 98/3449, Bl. 12^r.

zu *Mainwangen herumb gehe, der herr [Pfarrer] habe es Ihnen also eingerathen*⁶⁵. Wie immer und überall, so gab es auch hier Konflikte bezüglich des Einkommens der Priester, der der Gemeinde auferlegten Steuern und Abgaben und der Reparaturen an den Pfarrhäusern. Viele Priester meinten, daß kein Unterschied zwischen Salem und jedem anderen Gebietsherren bestand. In dem Protokoll einer Streitigkeit mit Salem wird berichtet, daß ein Priester gesagt habe:

*Es verschmabe ihme dieses [die Forderungen Salems] noch umso mehr, weil dieses eine geistliche obrigkeit thue, von einer weltl. obrigkeit könnte er es ehender verschmerzen, dieses seye recht ärgerlich. Ihn habe einmal auch gefreüet, Pfarrer zu seyn, nunhero aber wünschte er lieber, ein S. V. [salva venia] Sau=hirt zu seyn.*⁶⁶

Salem und die Volksreligion: Kapellen, Heiligtümer, Wallfahrten

Wie wir sahen, wurde Salems Verhältnis zum Volkskatholizismus durch die Pfarreien vermittelt bzw. durch die Instanzen, die die Pfarreien lenkten, nämlich die Gemeinden und die Ortspfarrer. Trotz der Bemühungen der kirchlichen Autoritäten, die Pfarreien zum Zentrum eines gleichförmigen religiösen Lebens zu machen, gab es neben ihnen immer noch Orte, an denen volkstümliche religiöse Praktiken blühten⁶⁷. Wie schon im Spätmittelalter blieb das religiöse Leben der Katholiken auch in der frühen Neuzeit vieltätig und breit gefächert⁶⁸.

Die Klöster, unter ihnen auch Salem, förderten die Vielseitigkeit des volkstümlichen Katholizismus, insbesondere durch ihre Unterstützung von Heiligtümern und Heiligenverehrung⁶⁹. Dennoch kann man das Wachstum der Wallfahrtsfrömmigkeit in der Periode nach 1650 nicht primär der Förderung des Wallfahrtswesens durch Klöster oder die Kirche selbst zuschreiben. Die Triebkraft, die die neuen Heiligtümer und den Wiederaufbau alter Wallfahrtsstätten belebte, war die Initiative des Volkes. Die Schirmherrschaft der Klöster stärkte die volkstümliche Begeisterung für das Wallfahrtswesen.

Zwischen Salem und der Bevölkerung gab es wenig Reibungen bezüglich rein religiöser Angelegenheiten. Soweit das Kloster sich überhaupt mit der Religion der Landbevölkerung befaßte, führten seine Richtlinien selten zu Konflikten. Im frühen 18. Jahrhundert zum Beispiel leitete Abt Stephan I. ein großes Wiederaufbauprogramm von Kapellen in die Wege. In einem Zuge errichtete Salem zwischen 1708 und 1718 die Maria-Victoria-Kapelle in Stefansfeld und baute die zerstörten Kapellen von Oberuhldingen und Gebhardsweiler wieder auf⁷⁰. Dieses Bauprogramm des Abtes hatte selbstverständlich viel mit seinem Wunsch zu tun, seine Macht und seine Frömmigkeit durch diese Bauten darzustellen. Darüber hinaus aber bezeugt der Bau von Kapellen sicherlich auch das

65 GLAK 98/3397.

66 GLAK 98/3449, Bl. 4^v.

67 John BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, in: *Past and Present* 47, 1970, 51–70.

68 Robert SCRIBNER, *Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation*, in: DERS., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, Kap. 2, London 1987. – Eamon DUFFY, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580*, New Haven–London 1992.

69 Rebekka HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt 1991.

70 DILLMAN, Stephan I. (wie Anm. 8), 47. – GLAK 98/3590.

Engagement des Klosters für lokale religiöse Praktiken und gegen die von der bischöflichen Amtskirche abhängigen Pfarreien⁷¹. Die Bevölkerung begrüßte ohne Zweifel den Bau von Kapellen, denn diese bedeuteten für sie neue Andachtsorte, neue Priester und zusätzliche Gottesdienste. In diesem Fall verstärkte Salem nicht nur die wachsende Bedeutung des Pfarrklerus im ländlichen Katholizismus, sondern verschaffte dem Volk gleichzeitig eine Alternative zu Andachtsübungen in der Pfarrkirche.

Salems Schirmherrschaft über das Marienheiligtum in Birnau brachte das Kloster in dauernden Kontakt mit der Bevölkerung seiner Umgebung. Die Beziehung zwischen Salem und Birnau bestand schon seit dem 13. Jahrhundert. Zisterzienser von Salem dienten in Birnau im 14. Jahrhundert als Beichtväter, und im 16. Jahrhundert war Birnau ein Priorat der Abtei geworden⁷². Während des Dreißigjährigen Krieges wurde das Gnadenbild von Birnau innerhalb der Klostermauern in Sicherheit gebracht. Um 1650 finanzierte die Abtei dann den Wiederaufbau der Wallfahrtskirche, und Birnau wurde wieder zu einem beliebten Wallfahrtsort für die ganze Region⁷³.

Das heißt natürlich nicht, daß Salem nur daran interessiert war, der Bevölkerung der Umgebung zu dienen. Als Eigentümer von Birnau hatte das Kloster Anteil an der großen Autorität, die das dort verehrte Gnadenbild ausstrahlte. Auch war der finanzielle Gewinn aus dem Besitz eines Marienheiligtums im 17. und 18. Jahrhundert nicht unbedeutend. Schließlich sei noch erwähnt, daß die Mönche und Äbte von Salem selbst die Jungfrau Maria von Birnau verehrten. Unter den Mitgliedern der im Jahre 1696 in Birnau gegründeten Sankt-Josephs-Bruderschaft befanden sich Mönche und Äbte, sowie auch Ortspfarrrer der Umgebung und eine große Anzahl von Dorfbewohnern⁷⁴.

Ursprünglich befand sich die Wallfahrtskirche von Birnau in der Nähe von Nußdorf, innerhalb des Gebietes der Reichsstadt Überlingen. Diese Tatsache führte immer wieder zu Streitigkeiten zwischen der Abtei und der Stadt, vor allem in Bezug auf die Eintreibung gewisser Steuern und Abgaben. Ein in der Nähe des Heiligtums gelegenes und von einem Überlinger Bürger betriebenes Wirtshaus, sowie auch das unpassende Benehmen einiger Überlinger beim Besuch der Wallfahrtsstätte gaben Anlaß zu Klagen. Auch stießen die Verhandlungen zwischen Kloster und Stadt über eine Vergrößerung der Kirche auf große Schwierigkeiten⁷⁵. 1746 befahl der Abt von Salem die Schließung der Kirche von Birnau, die vorübergehende Unterbringung des Gnadenbildes in Salem selbst und den Bau einer neuen Kirche auf Salemer Boden. Dies war allerdings ein gewagtes Unternehmen, denn die Örtlichkeit des Heiligtums war für die Fürsprache der Jungfrau Maria ebenso wichtig wie das Gnadenbild selbst.

Der Bericht, den ein anonymes Mönch von Salem 1749, zu der Zeit als »Unser Liebe Frau von Birnau« zu Salem residierte, verfaßte, demonstriert die Sympathie, die die Zisterzienser volkstümlichen Frömmigkeitsformen entgegenbrachten, sowie auch ihre Bemühungen, die Beliebtheit von Birnau aufrechtzuerhalten⁷⁶:

71 Über »local religion«: William CHRISTIAN, *Local Religion in 16th Century Spain*, Princeton 1981.

72 Wallfahrten im Bistum Freiburg, hg. v. Hermann BROMMER, München und Zürich 1990.

73 Es ist nie leicht, die Popularität eines Heiligtums zu ermessen. Maren KUHN-REHFUS, *Das Zisterzienserinnenkloster Wald (Germania Sacra NF, Bd. 30; Das Bistum Konstanz, Bd. 3)*, Berlin 1992, 322, zeigt, von wie weit her die Pilger kamen.

74 GLAK 98/4242.

75 GLAK 98/3240, GLAK 98/3259.

76 GLAK 98/3262.

Wir müssen bekenne[n], das dise aus von so vible[n] Jahr hundert he[r] so liebe Muetter, ihre barmhertzige Muetter Liebe durch den orth[s]=wechsel keines weegs geändert, sonder in Unseren Salmansweylerischen Stifts Mauren mit haüffigen Gnaden nicht nur uns, sondern die ganze nachbahrschafft Immer hin Mildhertzigist ansehe.

Im folgenden enthält der Bericht eine detaillierte Aufzählung der Zeichen, die von der Jungfrau Maria während ihrer Zeit in Salem ausgegangen waren. Aber der Mönch ist einigermassen bescheiden:

... so wollen wir auch solche [»Guttaten«] keines weegs als Miracula canonisieren, sonder füegen solche bey wie sie seynd angeben worden, und uberlassen dem Rechten Verstandt der Heil. Kürchen und dersoselben Richter[n] mit aller tieffster Devotion [und] Submission ...

Dieser Bericht war Bestandteil einer größeren Public-Relations-Kampagne, die Salem unternahm, als der Bau einer sehr schönen (und teuren) Wallfahrtskirche in »Neu-Birnau« vollendet war. Mönche und Beamte des Klosters begaben sich zu verschiedenen lokalen Herrschaften, um ihnen die *translatio* zu erklären⁷⁷. Und als diese wirklich stattfand, hielten die Zisterzienser an jeder wichtigen Etappe der Überführung sorgfältig vorbereitete Zeremonien ab, nicht nur als das Bildnis in einer Kapelle der Abtei aufgestellt wurde, sondern vor allem als es 1750 in die Kirche von Neu-Birnau überführt wurde. An dieser Prozession beteiligten sich alle Würdenträger des Klosters, Soldaten zu Pferd und zu Fuß sowie viele geistliche und weltliche Gäste. Es hieß, daß eine Zuschauermenge von mehr als 18 000 Menschen die Prozession gesehen und der »großen deutschen Festpredigt« eines Jesuiten aus Konstanz zugehört habe⁷⁸.

Salems Propaganda für Neu-Birnau war erfolgreich, und die Wallfahrt erlebte nach 1750 eine neue Blütezeit. Die dortigen Beichväter schätzten, daß sie zwischen 1750 und 1760 pro Jahr 12 000 Beichten gehört, 100 große Pilgerzüge empfangen und 500 Gebetsversammlungen abgehalten hatten⁷⁹. Durch das ganze späte 18. Jahrhundert hindurch blieb Birnau ein beliebtes Wallfahrtsziel für einzelne Pilger und auch für ganze Gemeinden. Dies war ohne Zweifel auch für Salem lohnend, nicht nur finanziell, sondern auch für das Prestige.

Viele der bedeutenden Wallfahrtsstätten des 18. Jahrhunderts hatten enge Beziehungen zu einem Kloster. Eine kurze Liste würde außer Salem und Birnau St. Blasien und Todtmoos erwähnen sowie Schussenried und Steinhausen, Rot und Steinbach. In allen diesen Fällen kam dem Kloster das Prestige der Wallfahrtsstätte und dem oder der dort verehrten Heiligen zugute; und in allen diesen Fällen brachten die Klöster der volkstümlichen Wallfahrtsfrömmigkeit die größte Sympathie entgegen. Obgleich die Mönche um 1750 nicht immer gerne von Wundern sprachen, waren die Klöster – im Gegensatz zu der österreichischen Regierung und einigen »aufgeklärten« Bischöfen – nicht daran interessiert, ihre volkstümlichen Wallfahrtsstätten abzuschaffen. Salem, dieser anspruchsvolle Ort der Gelehrsamkeit, ja sogar der Aufklärung, wollte weder die josephinischen Reformen noch die Kirchenreformen der aufgeklärten Bischöfe unterstützen. Ganz offensichtlich waren noch im späten 18. Jahrhundert die meisten Katholiken Südwestdeutschlands

77 GLAK 98/3259.

78 Wallfahrten im Erzbistum Freiburg (wie Anm. 72), 184. – Zu Neu-Birnau vgl. auch: Peter KALCHTHALER, Maria in Neu-Birnau. Eine spätbarocke Wallfahrtskirche und ihre Ausstattung im Spiegel ihrer Kirchweihpredigten. Die zeitgenössische Auslegung eines barocken Gesamtkunstwerkes, in: Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, hg. v. Dieter BREUER (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 25), Bd. 1, Wiesbaden 1995, 285–296.

79 GLAK 98/4242.

einem »Barock-Katholizismus« verpflichtet, in dem Heiligtümer und Wunder, Wallfahrtswesen und Bruderschaften eine große Rolle spielten. Klöster wie Salem unterstützten solche Praktiken, indem sie Wallfahrtsstätten wie Birnau und den Frauenberg bei Bodman finanzierten und förderten, Wunderheiler wie Johann Joseph Gassner aufnahmen, Kapellen erbauten und Bruderschaften in den umliegenden Dörfern beitraten⁸⁰.

Ausblick

Begriffe wie »acculturation« und Konfessionalisierung haben in den letzten Jahren die Untersuchungen über die religiöse Geschichte der frühen Neuzeit beherrscht. Diese Begriffe sind in vieler Hinsicht nützlich; ihr Nachteil ist, daß sie den Konflikten und Spannungen zwischen der Religion des Volkes und der der Eliten allzuviel Gewicht beimessen. Eine eingehendere Untersuchung der Entwicklung des deutschen Katholizismus, besonders in der Periode nach 1650, zeigt daß das Verhältnis zwischen dem Volk und der Kirche, obwohl manchmal gespannt, im Allgemeinen recht gut war. Zumindest bis zum Ende des 18. Jahrhunderts findet man wenige Beispiele für grundlegende Konflikte zwischen der »Elite« und dem Volk über die richtige Art, den Katholizismus auszuüben.

Man kann der modernen Geschichtsschreibung daher zur Last legen, daß sie Konflikt mehr betont als Zusammenarbeit. Ich hoffe, gezeigt zu haben, daß der frühneuzeitliche Katholizismus das Werk einer Reihe von verschiedenen Gruppen war. Es ist nicht schwierig zu sehen, daß die Pfarrgeistlichen für die Entstehung religiöser Ansichten und Praktiken eine vermittelnde Rolle gespielt haben. Es ist viel schwerer, aber auch wichtig, die Rolle der Klöster, die in der kirchlichen Struktur Südwestdeutschlands einen so großen Raum einnahmen, genau zu bestimmen.

Wolfgang Seibrich hat gewiß Recht, wenn er betont, daß die Klöster sich bemühten, traditionelle Institutionen gegen die vom Konzil von Trient eingeleitete Zentralisierung zu verteidigen⁸¹. Wie Seibrich auch darstellt, verhinderten die Klöster die absolute Fixierung des deutschen Katholizismus auf Seelsorge und Bekämpfung des Protestantismus, besonders vor dem Dreißigjährigen Krieg und in seinem Verlauf. Ob man Seibrich nun darin zustimmt oder nicht, daß diese einer »folgenschweren Akzentverschiebung« gleichgekommen wäre, man kann nicht daran zweifeln, daß Klöster wie Salem weiterhin als Repräsentanten eines vor-tridentinischen Katholizismus fungierten.

Klöster waren, um Seibrichs Terminologie noch einmal zu gebrauchen, in vieler Hinsicht mehr *volkskirchlich* als *amtskirchlich* ausgerichtet. Ihre politischen, finanziellen und religiösen Interessen lagen auf örtlicher und regionaler Ebene, und sie waren nicht immer gewillt, sich mit dem Zisterzienserorden oder gar mit der universalen Kirche zu identifizieren. Salem war immer darauf bedacht, seine Sonderprivilegien zu verteidigen und zu erweitern, selbst wenn dies die Stellung der Gesamtkirche untergrub. In vieler Beziehung war die traditionelle Kultur der Reichsklöster mit der Kultur des römischen Katholizismus unvereinbar.

Salem, wie alle anderen Klöster Südwestdeutschlands, trug durch seinen Widerstand gegen Zentralisierung und durch seine Förderung des Partikularismus zu einer spezifisch

80 Gassner: GLAK 98/1595. – NDB 84–85. – Andrea POLONYI, Aufklärung im Bistum Konstanz vor Ignaz von Wessenberg? Beobachtungen zur Kirchenreform unter Bischof Maximilian Christoph von Rodt (1775–1800), in: RJKG 10, 1991, 204f.

81 SEIBRICH, Gegenreformation als Restauration (wie Anm. 5), 1–8. – Auch: FORSTER, The Popular and Elite Foundations (wie Anm. 7).

katholischen Kultur bei, und dieser Beitrag ist nicht als Kulturanpassung (*acculturation*) oder Konfessionalisierung anzusehen. Was Salem durch seine Förderung von lokalen Wallfahrtsstätten, als Patronatsherr von ländlichen Pfarreien, als Aufnahmeort für die Söhne ansässiger Familien, als moderner Andachtsort und als alte sakrale Stätte bewirkte, trug viel zur Entstehung eines vielfältigen und eigenständigen Katholizismus in Südwestdeutschland bei.