N12<509164818 021

UB Tübingen

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 17 · 1998

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 17 · 1998

M12<309164818 021

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 17 · 1998

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte / hrsg. vom Geschichtsverein d. Diözese Rottenburg-Stuttgart. – Sigmaringen: Thorbecke
ISSN 0722-7531
Erscheint jährl.
Bd. 17. 1998. –

© 1998 by Jan Thorbecke Verlag GmbH & Co., Sigmaringen
Alle Rechte vorbehalten. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Dieses Buch ist aus säurefreiem Papier hergestellt und entspricht den Frankfurter Forderungen zur Verwendung alterungsbeständiger Papiere für die Buchherstellung.

Satz: Dr. Gerald Maier, Rottenburg a. N.
Druck und Buchbinderei: druckhaus köthen GmbH
Printed in Germany · ISBN 3-7995-6367-9 · ISSN 0722-7531

ZA 5833 - 17

Inhalt

I. AUFSÄTZE

Isnard W. Frank OP
Die Grundlegung des intellektuellen Profils des Predigerordens in seinen Anfängen 13

Ulrich Horst OP
Thomas von Aquin und der Predigerorden 35

Peter Segl
»Quoniam abundavit iniquitas«. Zur Beauftragung der Dominikaner mit dem »negotium inquisitionis« durch Papst Gregor IX. 53

Bernhard Neidiger
Selbstverständnis und Erfolgschancen der Dominikanerobservanten. Beobachtungen zur Entwicklung in der Provinz Teutonia und im Basler Konvent (1388–1510) 67

Isnard W. Frank OP
Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraparochiales Kultzentrum .. 123

Thomas Berger
Die Ausbreitung der Dominikaner in den Städten des südwestdeutschen Raumes 143

Wolfgang Schenkluhn
Kirchenarchitektur der Dominikaner 163

Christoph Martin
Henri Lacordaire und die Restauration des Predigerordens in Frankreich .. 185

Martina Amrhein OP/Agnes Blank OP
Die Dominikanerinnenklöster Zoffingen in Konstanz und St. Katharina in Wil zur Zeit der Aufklärung 203

Bernhard Neidiger
Kirchliches Leben im spätmittelalterlichen Stuttgart 213

Hubert Wolf
Denunzianten, Nuntiaturen, päpstlicher »Geheimdienst«. Oder: Von der großen Verlegenheit des Kardinalstaatssekretärs Lambruschini im Fall Schöninger 1841/42 229

II. QUELLEN

Winfried Hecht
Ergänzungen zur Geschichte des Rottweiler Dominikanerklosters 263

Rudolf Reinhardt/Dominik Burkard
Die Portraits der frühen Tübinger 265

III. KRITISCHE MISZELLEN

Helmut Feld
Religiöse Idee und Darstellung des heiligen Franziskus von Assisi 271

Otto Weiß
Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht 289

IV. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648, hg. v. *Erwin Gatz* (Hubert Wolf) 313
Die Bischöfe des Bistums St. Gallen, hg. v. *Joachim Müller* (Beat Bühler) 314
Hans Dünninger, Wallfahrt und Bilderkult. Gesammelte Schriften (Manfred Eder) 315
Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, Bd. 2–3, hg. v. *Christian Möller* (Erich Garhammer) 316
Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, hg. v. *Elke Kleinau* und *Claudia Opitz* (Norbert Haag) 317

2. Quellen und Hilfsmittel

Die Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe. Teil 2 Urkundenbestände (Franz Maier) 319
Übersicht über die Bestände des Hauptstaatsarchivs Stuttgart: Kabinett, Geheimer Rat, Ministerien (Hubert Wolf) 320
Quellen zur südwestdeutschen Geschichte in den Archiven der Tschechischen Republik, hg. v. *Volker Rödel* (Franz Maier) 320
Archiv der Freiherren Kechler von Schwandorf (Franz Maier) 321
Die illuminierten Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart Bd. 3 (Helmut Maurer) 322
Die Handschriften des 12. Jahrhunderts der Staatsbibliothek Bamberg (Susanne Wittekind) . 323
Beate Braun-Niehr, Der Codex Vaticanus Rossianus 181. Studien zur Erfurter Buchmalerei um 1200 (Christine Jakobi-Mirwald) 325
Bibliographie zum Westfälischen Frieden, hg. v. *Heinz Duchhardt* (Franz Maier) 326
Süddeutsche Münzkataloge, Bd. 2–5 (Hubert Wolf) 327

3. Antike und Mittelalter

Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs (Hans-Henning Kortüm) 329
Karl Martell in seiner Zeit, hg. v. *Jörg Jarnut* (Hans-Henning Kortüm) 331
Gerhard Baaken, Imperium und Papsttum. Zur Geschichte des 12. und 13. Jahrhunderts (Detlev Zimpel) 333
Gerd Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits (Detlev Zimpel) 335
Gerd Tellenbach, Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze Bd. 5 (Ulrich Köpf) 335
Bernhard Schimmelpfennig, Könige und Fürsten, Kaiser und Papst nach dem Wormser Konkordat (Detlev Zimpel) 336
Eva Sibylle/Gerhard Rösch, Kaiser Friedrich II. und sein Königreich Sizilien (Gerhard Baaken) 337
Hans-Josef Krey, Bischöfliche Herrschaft im Schatten des Königtums (Maria Magdalena Rückert) 338

Dieter Kerber, Herrschaftsmittelpunkte im Erzstift Trier (Maria Magdalena Rückert) 338
Peter Moraw, Über König und Reich (Bettina Braun) 339
Heidi Leuppi, Der Liber Ordinarius des Konrad von Mure (Helmut Maurer) 341
Libellus Sancti Jacobi, hg. v. *Klaus Herbers* (Peter Rückert) 342
Marie-Luise Windemuth, Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter (Herbert Aderbauer) 343

4. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

Bernard McGinn, Die Mystik im Abendland Bd. 1 (Michael Egerding) 344
Herrscher, Helden, Heilige, hg. v. *Ulrich Müller* u. *Werner Wunderlich* (Gabriela Signori) .. 345
Hans Christoph Stoodt, Katharismus im Untergrund (Peter Segl) 346
Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, hg. v. *Robert E. Lerner* (Helmut Feld) 347
Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke Bd. VI u. VII (Barbara Hallensleben) 348
Walter Senner, Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar (Thomas Prügl) 350
Alois M. Haas, Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik (Michael Egerding) 353
Christian Feldmann, Hildegard von Bingen (Gabriele Lautenschläger) 354
Madeleine Boxler, »Ich bin ein predigerin und appostlorin«. Die deutschen Maria Magdalena-Legenden des Mittelalters (Edith Feistner) 354
Christine Ruhrberg, Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Stommeln (Edith Feistner) 356

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Handbook of European History, 1400–1600, hg. v. *Thomas A. Brady Jr.* (Wolfgang Dobras) 357
Beat Hodler, Das »Ärgernis« der Reformation (Sabine Holtz) 358
Hans-Peter Hasse, Karlstadt und Tauler (Ulrich Köpf) 359
Eike Wolgast, Hochstift und Reformation (Michael F. Feldkamp) 361
Weihbischöfe und Stifte. Beiträge zu reichskirchlichen Funktionsträgern der Frühen Neuzeit, hg. v. *Friedhelm Jürgensmeier* (Michael F. Feldkamp) 362
Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur Bd. V/1 (Alfred Schröcker) 362
Sabrina M. Seidler, Il teatro del mondo. Diplomatische und journalistische Relationen vom römischen Hof aus dem 17. Jahrhundert (Michael F. Feldkamp) 363
Inge Mager, Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel (Ulrich Köpf) 364
Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jh., hg. v. *Rainer C. Schwinges* (Sabine Holtz) 365
Augsburg in der Frühen Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsprogramm, *hg. v. Jochen Brüning* (Paul Warmbrunn) 366
Eugen Paul, Geschichte der christlichen Erziehung Bd. 2 (Erich Garhammer) 368

6. Neuere Kirchengeschichte: 18. und 19. Jahrhundert

Karl Otmar von Aretin, Das Alte Reich, Bd. 1–3 (Hubert Wolf) 369
Johann Joachim Spalding, Religion, eine Angelegenheit des Menschen, hg. v. *Wolfgang Erich Müller* (Abraham P. Kustermann) 370
Judaeus conversus. Christlich-jüdische Konvertitenautobiographien, hg. v. *Johannes Graf* (Abraham P. Kustermann) 371
Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. IV, hg. v. *Erwin Gatz* (Erich Garhammer) 373

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. V, hg. v. *Erwin Gatz* (Manfred Eder) 374
Thomas Groll, Das neue Augsburger Domkapitel (Otto Weiß) 375
Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v *Olaf Blaschke* u. *Frank-Michael Kuhlemann* (Claus Arnold) 376
Norbert Busch, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland (Otto Weiß) 377
Christoph Kösters, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft (Dominik Burkard) ... 380
Franz Lüttgen, Johann Gregor Breuer und Adolph Kolping (Otto Weiß) 383

7. Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts

Franz Xaver Bischof, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens (Hubert Wolf) 384
Karl Hausberger, Thaddäus Engert (1875–1945) (Otto Weiß) 385
Roland Engelhart, Zwischen Rebellion und Gehorsam. Zur Entlassung des Diakons Josef Heilig aus dem Priesterseminar Rottenburg (Otto Weiß) 387

8. Staat und Kirche im 20. Jahrhundert

Martin Sebaldt, Katholizismus und Religionsfreiheit (Thomas Sauer) 387
Kirche im Gau. Dokumente zur Situation der katholischen Kirche in Kärnten von 1938 bis 1945, hg. v. *Peter Tropper* (Thomas Sauer) 388
Stephan Kuß, Römische Kurie, italienischer Staat und faschistische Bewegung (Hubert Wolf) 389
Stefan Hörner, Der Vatikan und die Neuordnung Europas (Michael F. Feldkamp) 390
Christophe Baginski, La politique religieuse de la France en Allemagne occupée (Paul Kopf) 393
Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 1, hg. v. *Giuseppe Alberigo* (Hubert Wolf) 394

9. Stifte, Klöster und Orden

Hubertus Lutterbach, Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter (Georg Jenal) 395
Joachim Wollasch, Cluny – »Licht der Welt« (Georg Jenal) 396
Das Reichenbacher Schenkungsbuch, bearbeitet v. *Stephan Molitor* (Detlev Zimpel) 397
Mathias Köhler, Die Bau- und Kunstgeschichte des ehemaligen Zisterzienserklosters Bebenhausen (Wolfgang Schenkluhn) 398
Christiane Raabe, Das Zisterzienserkloster Mariental bei Helmstedt (Maria Magdalena Rückert) 400
Kartäuser in Franken, hg. v. *Michael Koller* (Elmar Hochholzer) 401
Peter Conradin von Planta, Adel, Deutscher Orden und Königtum im Elsaß des 13. Jahrhunderts (Peter Müller) 402
Dorothee Hansen, Das Bild des Ordenslehrers und die Allegorie des Wissens (Helmut Feld) 403
Ingo Ulpts, Die Bettelorden in Mecklenburg (Andreas Rüther) 404
Silke Logemann, Die Franziskaner im mittelalterlichen Lüneburg (Eva Schlotheuber) 405
The History of the Congregation of the Most Holy Redeemer, Bd. 1, hg. v. *Francesco Chiovaro* (Patrick Braun) 407
Hans Peter Hankel, Die reichsunmittelbaren evangelischen Damenstifte im Alten Reich und ihr Ende (Kurt Andermann) 408

10. Orts- und Landesgeschichte

Karel Hruza, Die Herren von Wallsee. Geschichte eines schwäbisch-österreichischen Adelsgeschlechts (Bernhard Theil) 409
In Vorderösterreichs Amt und Würden. Die Selbstbiographie des Johann Baptist Martin von Arand, bearbeitet v. *Hellmut Waller* (Dieter Speck) 410
Siegfried Däschler-Seiler, Auf dem Weg in die bürgerliche Gesellschaft. Joseph Maier und die jüdische Volksschule im Königreich Württemberg (Abraham P. Kustermann) 411
Hohenzollern, hg. v. *Fritz Kallenberg* (Hans-Otto Binder) 412
Der Stadtkreis Baden-Baden (Peter Th. Lang) 412
Pfarrei und Kirche Neuhausen a.d.F. (Abraham P. Kustermann) 413

11. Kunstgeschichte

Walter Wulf, Romanik in der Königslandschaft Sachsen (Wolfgang Schenkluhn) 415
Silvia Spada Pintarelli/Mark E. Smith, Fresken in Südtirol (Rainer Loose) 416
Susanne Wagini, Der Ulmer Bildschnitzer Daniel Mauch (Dieter Büchner) 418
Otto von Simson, Peter Paul Rubens (Sibylle Appuhn-Radtke) 419
Franz Anton Maulbertsch und sein schwäbischer Umkreis, hg. v. *Eduard Hindelang* (Matthias Kunze) 420

12. Umschau

Zeitschrift für Antikes Christentum (Claus Arnold) 422
Paul Berthold Rupp, Die Schüler des Augsburger Jesuitengymnasiums 1582–1614 (Abraham P. Kustermann) 422
Landesbibliographie von Baden-Württemberg Bd. 13/14 (Hubert Wolf) 423
Reutlinger Geschichtsblätter 1996 (Rudolf Reinhardt) 423

V. MITTEILUNGEN DER REDAKTION 425

VI. VEREINSNACHRICHTEN 430

ORTS- UND PERSONENREGISTER 435

Zum Geleit

Der vorliegende Band dokumentiert die Studientagung des Jahres 1996, die unter dem Titel »Der Dominikanerorden. Geschichte – Theologie – Seelsorge« gemeinsam von dem Kirchengeschichtlichen Verein des Erzbistums Freiburg (Professor Dr. Karl Suso Frank), der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Dieter R. Bauer) sowie dem Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Professor Dr. Rudolf Reinhardt) in Weingarten durchgeführt wurde. Die Veranstalter knüpften dabei an eine wichtige Tradition der Weingartner Studientagungen an: Der Ordensgeschichte waren bereits vielbeachtete Studientagungen in den Jahren 1984 (»Die Zisterzienser«, vgl. RJKG 4, 1985) sowie 1989 (»Die Benediktiner«, vgl. RJKG 9, 1990) gewidmet gewesen.

In seinem einleitenden Beitrag führt *Isnard W. Frank OP* aus, wie sich bereits in der Frühzeit des Ordens das charakteristische Selbstverständnis der Predigerbrüder in der speziellen Betonung und Deutung der beiden Elemente »Studium« und »vita religiosa« herausbildete. *Ulrich Horst OP* legt dar, wie Thomas von Aquin in der Deutung der »Nachfolge Christi« durch Predigt, Lehre und Seelsorge das Programm des Ordens theoretisch reflektierte und in diesem Kontext sein spezifisches Verständnis konventualen Lebens und seiner materiellen Voraussetzungen entwickelte. *Peter Segl* beschäftigt sich, ausgehend von einer rechtsgeschichtlichen Begriffsbestimmung, mit dem päpstlichen Auftrag an den Orden zur Ketzerbekämpfung und dessen inhaltlichen Implikationen. *Bernhard Neidiger* geht den spätmittelalterlichen Reformbewegungen innerhalb des Dominikanerordens in der Provinz Teutonia nach. Zugleich vermittelt er durch die umfassende Analyse der Schreib- und Besitzvermerke in den Handschriften der Bibliothek des Basler Dominikanerklosters neue Einblicke in das spirituelle Leben des bedeutenden Konvents. Ebenso werden die theologischen Positionen einzelner Konventualen präzis herausgearbeitet.

Die Bedeutung der Dominikanerklöster für das kirchlich-religiöse Leben in den Städten des Spätmittelalters betont *Isnard W. Frank OP* in seinem zweiten Beitrag. *Thomas Berger* zeichnet die Ausbreitung des Ordens in Südwestdeutschland nach und fragt nach den Gründen für diese Entwicklung. *Wolfgang Schenkluhn* untersucht den Beitrag des Predigerordens zur Ausgestaltung einer eigenständigen Bettelordensarchitektur.

Der Geschichte des Ordens in der Neuzeit sind zwei weitere Beiträge gewidmet. *Christoph Martin OP* beschäftigt sich mit der Wiederbegründung des Ordens in Frankreich durch Henri Lacordaire. *Martina Amrhein OP* und *Agnes Blank OP* zeigen an zwei Fallbeispielen (Wil und Konstanz) auf, wie einzelne Konvente die Welle der Klosteraufhebungen an der Wende zum 19. Jahrhundert überstehen konnten. Der Beitrag von *Otto Weiß* zur Geschichte von Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden wird vom Autor zu einer Monographie ausgearbeitet, die in der Reihe »Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte« (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet) erscheinen wird. Eine Publikation des Referats in diesem Band unterbleibt aus diesem Grund.

Weitere Artikel schließen an den Themenschwerpunkt des Jahrbuchs an. Der zweite Beitrag von *Bernhard Neidiger* (»Kirchliches Leben im spätmittelalterlichen Stuttgart«) – die gedruckte Fassung des Vortrags, den der Autor an der Mitgliederversammlung des

Geschichtsvereins 1995 gehalten hatte – beschäftigt sich u.a. mit der Gründung des Stuttgarter Dominikanerklosters sowie den theologischen und politischen Auseinandersetzungen, in die dieser Vorgang eingebettet war. *Winfried Hecht* liefert wichtige Ergänzungen zu den Personalkatalogen des Rottweiler Dominikanerkonvents.

Aufsätze zur Geschichte der Diözese Rottenburg sowie der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen im 19. Jahrhundert runden den Band ab. *Hubert Wolf* untersucht anhand bisher unbekannter Akten aus dem Archiv der »Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten« den »Fall« des Riedlinger Stadtpfarrers Franz Xaver Schöninger, der kurzzeitig als möglicher Kandidat für die Nachfolge von Bischof Johann Baptist von Keller im Gespräch war. *Rudolf Reinhardt* und *Dominik Burkard* beschäftigen sich mit der Entstehung der durch den Lithographen Ludwig Anton Helwig entworfenen Porträts von mehreren Tübinger Theologieprofessoren.

Traditionell nimmt die Vorstellung neuer Fachliteratur in Rezensionen und umfangreicheren Miszellen einen bedeutenden Teil des Bandes ein. Dabei sind die beiden Beiträge von *Helmut Feld* und *Otto Weiß* hervorzuheben. Feld stellt in einem Literaturbericht Neuerscheinungen vor, die sich mit der Entwicklung des Franziskus-Bildes beschäftigen. Weiß diskutiert auf dem Hintergrund der allgemeinen Entwicklung der deutschen Kirchengeschichtsschreibung kritisch Neuansätze innerhalb der Katholizismusforschung.

Wolfgang Zimmermann

ISNARD WILHELM FRANK OP

Die Grundlegung des intellektuellen Profils des Predigerordens in seinen Anfängen*

Im Kapitelsaal des ehemaligen Dominikanerklosters von Treviso hat Tomaso da Modena 1352 in einem sich um die vier Wände ziehenden Friesband 40 Dominikaner abgebildet. Also eine Art Galerie der *viri illustri* des Ordens. Die Aufreihung an sich ist nicht das Besondere. Das Besondere liegt in der Darstellung: Jeder der 40 abgebildeten Dominikaner ist eingezwängt in ein Schreibpult, mit Schreibzeug und mit Büchern![1] Eindringlicher und deutlicher könnte kaum ins Bild gebracht werden, was Aufgabe eines jeden Predigerbruders sein sollte: Predigt durch Studium! Oder – um das Idealbild mit Thomas von Aquin zu überzeichnen: *docentura pro praedicatura*. Thomas von Aquin hatte ja in seinen Reflexionen über die *vita religiosa* deren verschiedenen Aspekte unter dem Vorzeichen der Predigt zu einer in sich gerundeten Synthese zusammengefaßt[2]. Doch die Bausteine für dieses intellektuelle Profil wurden bereits in den Anfängen des Ordens zurechtgehauen; ohne Brüche und Verwerfungen ist das, soweit wir wissen, geschehen. Auf diese grundlegende Ausrichtung und deren Anwendung in der Praxis ist in den folgenden Ausführungen näher einzugehen[3].

* Überarbeitete Fassung des Manuskripts für den Vortrag am 18. September 1996 in Weingarten, der krankheitshalber vom Verfasser nicht gehalten werden konnte. Herrn Prof. Dr. Karl Suso Frank (Freiburg) sei herzlich gedankt für die brüderliche Bereitschaft, den Vortrag nach der noch unfertigen Manuskriptfassung zu halten.

In den bibliographischen Angaben werden neben den üblichen Abkürzungen folgende Kürzel benutzt: CA = Constitutiones Antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum, hg. v. A. H. Thomas, in: Ders., De Oudste Constituties van de Dominicanen. Vorgeschiedenis, Tekst, Bronnen, Onstaan en Ontwikkeling (1215–1237) met Uitgaave van de Tekst (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 42), Löwen 1965, 307–369. – Libellus = Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum auctore Jordano de Saxonia, hg. von H. C. Scheeben, in: Monumenta Historica S. Patris nostri Dominici, Fasc. II (MOPH 16), Roma 1935, 25–88.

1 Im Krieg zerstört die Darstellungen der drei Ordensheiligen Dominikus, Petrus Martyr, Thomas v. Aquin; gegenüber den 37 anderen sind diese in Frontalansicht dargestellt, doch Pult und Bücher fehlten selbst bei Dominikus und Petrus Martyr nicht! Kurze Beschreibung mit Wiedergabe der Bilder in schwarzweiß bei P. Pozzobon, L'Exconvento domenicano di San Nicolo a Treviso, Treviso 1993. – Tomaso da Modena. Catalogo a cura di Luigi Menegazzi. Mostra 5 luglio-5 nov. 1979, Treviso 1979. – Sehr ausführlich mit Wiedergabe der Bildbei- und -inschriften bei J. J. Berthier, Le Chapitre de San Nicolo de Treviso. Peintures de Tommaso da Modena, Rome 1912.

2 Siehe dazu unten den Beitrag von U. Horst, Thomas von Aquin und der Predigerorden, S. 35ff.

3 Zu Daten, historischem Kontext der Dominikus-Biographie und der Entstehung des Ordens siehe W. A. Hinnebusch, The History of the Dominican Order 1, Staten Island 1965. – M.-H. Vicaire, Histoire de Saint Dominique, Paris 1957, verb. 2. Aufl. Paris 1982, von erster Auflage in schlechter Übersetzung: Geschichte des heiligen Dominikus, 2 Bde., Freiburg 1965. – Ders., Dominique et ses prêcheurs, Paris 1977. – G. Bedouelle, Dominikus. Von der Kraft des Wortes (dt. Übers.), Graz 1984. – Vl. J. Koudelka (Hg.), Dominikus, Olten 1983 (Textsammlung). –

Den Ausführungen dazu sind einige Bemerkungen zur Grundlegung und bruchlosen Entfaltung des intellektuellen Profils vorauszuschicken. Neben der überragenden Autorität des heiligen Dominikus scheinen zwei Umstände diese Entwicklung erleichert zu haben. Zunächst ist auf die kleine Zahl von Gefährten, die sich bis 1216 um Dominikus geschart hatten, um sich mit ihm dem Dienst der Predigt zu weihen, hinzuweisen. Insgesamt seien es nur 16 Brüder gewesen. Einmütig trafen sie mit Dominikus die schwerwiegende Entscheidung, ihren *Ordo praedicationis* der Diözese Toulouse in einen *Ordo praedicatorum* der ganzen Kirche umzuwandeln. Aus Einsicht in die Konsequenzen dieser Entscheidung scheint es auch keine Widerständigkeit gegeben zu haben, als Dominikus im Spätsommer 1217 die Brüder zu Neugründungen ausschickte. Mit der damit verbundenen Entwurzelung von Toulouse und der Einwurzelung in neue Zentren wie Paris und Bologna eröffneten sich den Predigerbrüdern neue Tätigkeitsfelder; auch taten sich damit neue Nachwuchsreservoirs auf. Lehrer und Studenten der Universitäten von Paris, Bologna und anderen Schulorten traten in großer Zahl ein. Sie gaben in der jungen Gemeinschaft bald den Ton an und bestimmten die vorherrschenden Auffassungen über Ziele und Aufgaben des Ordens bzw. über die dafür notwendigen Mittel und Wege. Das gemeinsame schulische Milieu verhinderte nicht nur Dissens und Richtungsstreitigkeiten, sondern erleichterte auch den Konsens, die Ordensziele und den damit verbundenen Lebensstil von der Schule her zu interpretieren.

Etwas überspitzt kann man diesen Bezug zur Schule so beschreiben: Dominikus erkannte in den theologischen und pastoralen Bemühungen der Schulen auch sein Anliegen; und jene Professoren und Studenten, die dem Orden beitraten, fanden ihre Vorstellungen und Anliegen zeitgemäßer Pastoral durch Predigt in der Person und dem Ordensziel des heiligen Dominikus gebündelt und personifiziert. Im Blick auf diesen vorgegebenen Bezug von Orden und Schule wird auch verständlich, warum Dominikus Professoren, kaum in den Orden aufgenommen, mit wichtigen Leitungsfunktionen betraute; wie Reginald von Orleans, den er zu seinem persönlichen Vertreter zuerst für die Kommunität in Bologna, dann für die in Paris einsetzte[4]. Auch die Berufung des Pariser Magisters Jordan von Sachsen zum Provinzprior kann unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden[5]. Daß nach dem Tode des Gründers (6. August 1221) auf dem folgenden Generalkapitel zu Paris am 22. Mai 1222 Jordan zum Ordensmeister gewählt wurde und nicht etwa einer der noch lebenden ersten Gefährten des Stifters, gehört ebenfalls dazu. Daß es unter seinem Generalat (1222–1237) wie auch unter dem seiner Nachfolger Rai-

Korrekturen an bisherigen Forschungsergebnissen sowie Neuinterpretation wichtiger Einzelheiten bei S. TUGWELL, Notes on the Life of St. Dominic I, in: AFP 65, 1995, 5–169 (146–154 Quellen und Literatur vom 13. Jahrhundert bis zur Gegenwart). – DERS., Notes on the Life of St. Dominic II, in: AFP 66, 1996, 5–200. – Nicht eingesehen werden konnte G. G. MERLO, Gli inizi dell' Ordine dei Frati Predicatori. Spunti per una riconsiderazione, in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 31, 1995, 415–441.

4 Nachrichten über ihn nur in ordensinternen Quellen überliefert. Danach war Reginald Dekan des bedeutenden Kanonikerstiftes St. Anian in Orleans, fünf Jahre hindurch in Paris gefeierter Lehrer des kanonischen Rechtes; auf einer Pilgerfahrt ins Hl. Land mit seinem Bischof lernte er in Rom Dominikus kennen, nach Rückkehr am 21.12.1218 von Dominikus in Rom eingekleidet und zu seinem persönlichen Vikar über die noch kleine Bologneser Kommunität gesetzt, die unter seiner segensreichen Predigttätigkeit großen Zulauf von Studenten und Professoren gewinnt; von Dominikus im September 1219 nach Paris als sein Vikar versetzt, um die Position der Kommunität von St. Jacques im Universitätsmilieu zu stärken; stirbt plötzlich (wahrscheinlich im März) 1220 in Paris; siehe HINNEBUSCH, History (wie Anm. 3), 59f., 64–66. – VICAIRE, Geschichte 2 (wie Anm. 3), 84–86, 110–120, 129, 143 ff.

5 Zu Jordan siehe S. 17 mit Anm. 11.

mund von Peñafort (1238–1240) und Johannes von Wildeshausen (1241–1252), keinen grundsätzlichen Richtungsstreit um das intellektuelle Profil gab, ist aus der im Predigerorden von den Anfängen an vollzogenen Symbiose von Orden und Schule, *vita monastica* und *disciplina scholastica*, die zu einer Homogenität sowohl der Ziele als auch der Mitglieder führte, zu deuten[6].

Homogenität zeichnet auch die wichtigsten Quellen aus, die für das zu behandelnde intellektuelle Profil vor allem zu beachten und deshalb in dieser Einleitung kurz vorzustellen sind. In Frage kommen dafür Rechtstexte und historisch-erbauliche Traktate. Bei den Rechtstexten sind von besonderem Gewicht die Konstitutionen. Deren älteste Schicht liegt in einer ausgezeichnet recherchierten Edition vor, die Quellen aus anderen monastisch-kanonikalen Traditionen wie auch dominikanisches Eigengut und dessen Weiterentwicklung erkennen läßt. Der rekonstruierte Text spiegelt die Ordensgesetzgebung bis circa 1236/37, die nicht nur in den Grundzügen, sondern auch in vielen Einzelverfügungen für die folgende Zeit grundlegend blieb[7].

Zwar hatten die Konstitutionen die Funktion einer »Regel«, nach der die Einzelheiten des Ordenslebens reguliert wurden, doch war diese Regel ständiger Novellierung durch Streichungen, Erweiterungen und Änderungen der Einzelverfügungen unterworfen; vorgenommen durch die legislative Gewalt der jährlich tagenden Generalkapitel. In dieser legislativen Kompetenz fand der zeitgenössische Konstitutionalismus der sich selbst verwaltenden Korporationen Niederschlag. Entsprechende Praktiken und Handlungsmaximen in den *coniurationes* und *universitates* von Gilden, Städten und nicht zuletzt von Schulen, von denen sich jede als *universitas studentium et magistrorum* verstand, wurden im Sinne des korporativen Konstitutionalismus konsequent auf den Orden übertragen. Weil danach alle Vollmacht in der Gesamtheit der Ver-

6 Die erwähnte Homogenität bezieht sich nur auf die verfassungsmäßig vorgegebene Struktur, die dem Studium im Dienst der Predigt und damit auch der *docentura pro praedicatura* einen konstitutiven Platz einräumt; nichts ist damit über die inhaltliche Ausrichtung der vermittelten Lehre gesagt, bei der sich sehr wohl auch Differenzen ergaben, auf die hier jedoch nicht einzugehen ist. – Vgl. dazu den Überblick (bes. für die deutschen Dominikaner) bei W. SENNER, Johannes von Sterngassen und sein Sentenzenkommentar, Teil I: Studien (QFGD NF 4), Berlin 1995, 23–74. – Nicht um Wissenschaftsfeindlichkeit geht es in den zahlreichen Klagen der General- und Provinzkapitel seit der Mitte des 13. Jahrhunderts über Vernachlässigung der monastischen Observanzen; unter diesem Gesichtspunkt behandelt bei I. W. FRANK, Die Spannung zwischen Ordensleben und wissenschaftlicher Arbeit im frühen Dominikanerorden, in: Archiv für Kulturgeschichte 49, 1967, 64–207. – Bei den wenigen überlieferten Austritten könnte die schulische Ausrichtung eine Rolle gespielt haben; so vielleicht bei Wilhelm von Claret, früher Gefährte des hl. Dominikus, noch bis 1229 Prior in Prouille, dann Übertritt zu den Zisterziensern. Zu bedenken wird bei solchen Übertritten allerdings auch die anfängliche unsichere wirtschaftliche Lage sein; unter ihrem Eindruck sollen sich 1219 in Bologna zwei Fratres beim päpstlichen Legaten *litterae dimissoriales* für den Übertritt zu den Zisterziensern besorgt haben; durch den Eintritt eines berühmten Professors sei es jedoch bei den Schwankenden zu einem Stimmungsumschwung gekommen; erwähnt bei VICAIRE, Geschichte 2 (wie Anm. 3), 115f., nach den *Vitae Fratrum* des Gerard von Frachet; siehe Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum, hg. v. B. M. REICHERT (MOPH 1), Rom, 1898, 25–27. – Zur Wissenschaftsfeindlichkeit siehe auch Anm. 29.

7 A. H. THOMAS, De oudste Constituties von de Dominicanen. Vorgeschiedenis, Tekst, Bronnen, Onstaan en Ontwikkeling (1215–1237) met Uitgaave van de Tekst, Leuven 1965 (alle Textzitate nach dieser Edition); obwohl alle Studienbestimmungen in der Neuredaktion von 1241 übernommen sind, wird in den folgenden Ausführungen, um die schulisch-intellektuelle Ausrichtung von den Anfängen an zu verdeutlichen, auf CA Bezug genommen und nicht auf die Redaktion von 1241; diese ist ediert von R. CREYTENS, Les constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Peñafort, in: AFP 18, 1948, 29–68.

bandsmitglieder ruht, üben die Oberen nur eine von der Gesamtheit delegierte und kontrollierte Gewalt aus. Urteilsfähigkeit und Verantwortung für das Ganze als Gehorsam den Ordensaufgaben gegenüber werden in diesem legislativen Konstitutionalismus von den einzelnen Ordensmitgliedern verlangt[8]. Der evangelische Fraternalismus in der zeitgenössischen *Vita apostolica*-Bewegung wurde in diesem Konstitutionalismus in praktikable und kontrollierbare Gesetze umgegossen; weit weg von jeglicher personenbezogenen charismatischen Führung. Man muß daher sagen, daß die Konstitutionen des Ordens auch mit dessen von der Schule geprägten intellektuellen Profil zu tun hatten.

Zur zweiten Quellenart, den historisch-erbaulichen Traktaten, gehört die *Legenda sancti Dominici*. Den Begriff übernehme ich von der Franziskusforschung[9]. Gemeint ist eine literarische Gattung: Die im Rahmen einer Erbauungsabsicht verfaßte Lebensgeschichte des Ordensstifters. In jedem mittelalterlichen Orden gab es eine entsprechende Stifterlegende. Diese Legenden hatten für die Ordensgemeinschaften identitätsstiftende Funktion und wurden darum immer wieder um- und weitergeschrieben. Mit den entsprechenden Um- und Weiterschreibungen der *Legenda sancti Francisci* kann sich die *Legenda sancti Dominici* nicht messen. Damit ist allerdings auch mitgesagt, daß es im Predigerorden keine *quaestio dominicana* gab, im Gegensatz zum Minderbrüder-Orden, in dem sich der Streit um die ursprüngliche Zielsetzung und Gestalt der Minderbrüder in der breiten Literatur der *Legenda Francisci* wie auch der *quaestio franciscana* in der Franziskus-Forschung niederschlug[10].

8 Die legislative Kompetenz bezog sich auf alle Verfügungen der Konstitutionen außer den *tres fundamentalia* (Verbot von Besitz, Appellation an eine ordensfremde Instanz, Entscheidungsfreiheit der Generalkapitelsdelegierten); ständigen Veränderungen einzelner Vorschriften war durch den *Tria capitula*-Beschluß von 1228 vorgebeugt worden, wonach eine Änderung erst durch die Bekräftigung dreier unmittelbar aufeinander folgender Generalkapitel Verbindlichkeit erlangt; siehe Präambel der Konstitutionen (CA 309). – Zur Gesetzgebung insgesamt siehe HINNEBUSCH, History (wie Anm. 3), 169–250; siehe dazu auch die Ausführungen von L. MOULIN, Le monde vivant des Religieux, Paris 1964, 114–132, zur Verfassung unter der Überschrift »Une cathedrale du droit constitutionel: L'organisation dominicaine«. – Die legislative Kompetenz setzt Sachverstand und Klugheit der Delegierten voraus, was später der Ordensmeister Humbert von Romans (1254–1263) in seinem Kommentar zu den Konstitutionen anhand der jeweils anderen Delegierten (*diffinitores*) im *Tria capitula*-Turnus ziemlich selbstbewußt jedem Dominikaner im Unterschied zu den Zisterziensern, Prämonstratensern und Minderbrüdern attestierte; siehe *Expositio in constitutiones*, Cap. XX: *Genus aliquod religionis est apud quam tota discretio est fere in praelatis majoribus, ut Cisterciensium, Praemonstratensium, et aliae quaedam. Et ideo in istis religionibus non fiunt diffinitores, nisi praelati majores. Aliud genus est in quo est discretio apud praelatos et subditos eorundem multos, ut religio Fratrum Minorum, et ideo fiunt apud eos diffinitores et praelati majores ipso jure, et subditi per electionem in aequali numero, in generali capitulo. Aliqua est religio in qua est abundantia discretionis etiam in subditis, ut apud nos: et ideo fiunt diffinitores apud nos non solum praelati majores, ut provinciales, sed etiam subditi quicumque per electionem in numero majori*; zit. nach B. Humberti Opera de Vita regulari 2, hg. v. J. J. BERTHIER, Rom 1889 (ND 1957), 61.

9 Siehe z.B. S. CLASEN, Legenda antiqua des heiligen Franziskus (Studia et documenta Franciscana 5), Leiden 1967.

10 Siehe dazu La »Questione Francescana« del Sabatier ad oggi (Società internazionale di Studi Francescani. Convegni 1), Assisi 1974. – Zu den Franziskuslegenden siehe CLASEN, Legenda antiqua (wie Anm. 9). – Für Dominikus kommen in Frage die *Legenda S. Dominici* des Petrus Ferrandi (verfaßt zwischen 1234/38), die des Konstantin von Orvieto (1246/47), des Ordensmeisters Humbert de Romans (1260 verbindlich für den liturgischen Gebrauch); alle mit Einleitungen ediert in: Monumenta Historica S. Patris nostri Dominici, Fasc. II (MOPH 16), Rom 1935, 195–433. – Vgl. dazu auch H. BARTH, Die Dominikuslegende im ersten Lektionar Humberts von Ro-

Zudem gab es da einen »Grundblock«, an dem keine spätere legendarische Verdichtung der Anfänge im Spiegel gewandelter Bedürfnisse vorbei kam. Den bildete der LIBELLUS DE PRINCIPIIS ORDINIS PRAEDICATORUM; geschrieben um 1231/33, verfaßt von Jordan von Sachsen, dem ersten Nachfolger des Ordensstifters im Amt als *magister generalis* (1222; am 13. Februar 1237 bei einem Schiffbruch vor Accon ums Leben gekommen)[11].

Jordan von Sachsen, vor 1200 im Westfälischen geboren, hatte in Paris studiert und war *magister artium* geworden. Als 1219 Dominikus in Paris war und vor Studenten predigte, ist er mit ihm zusammengetroffen. In den Orden aufgenommen wurde der *baccalarius theologiae* erst am 12. Februar 1220 in Paris durch Reginald. Der Konvent sandte den Neuling mit drei anderen Brüdern im Mai 1220 zum ersten Generalkapitel 1220 nach Bologna. Auf dem ebenfalls in dieser Stadt gehaltenen Kapitel 1221 wurde Jordan, selber nicht als Delegierter anwesend, zum Provinzial der im Aufbau begriffenen oberitalienischen Provinz Lombardica bestimmt. Auf dem Pfingstkapitel Paris wählten ihn die Kapitelsväter am 12. Mai 1222 zum Generalmeister. Nicht einen aus der ersten Gefährtenschaft des Stifters beriefen die Delegierten an die Spitze des in Aufbruch und Ausbreitung stehenden Ordens, sondern den Neuling Jordan; den Mann der Schule, ausgewiesen durch seine Schriften der Schule; hochgebildet und dazu mit einem außergewöhnlichen Organisationstalent begabt. Unermüdlich bereiste er die Städte Frankreichs und Oberitaliens, um im jeweiligen Schulmilieu Lehrer und Studenten für den Orden zu gewinnen[12]. Man darf das nicht übersehen. Die erste nachdominikanische

mans, in: AFP 54, 1984, 83–112. – Der Ende des 13. Jhs. von Dietrich von Apolda verfaßte *Liber de vita et obitu et miraculis S. Dominici, et de ordine quem constituit*, unvollständig ediert in Acta Sanctorum Aug. I, Paris ^{3}1867, 558–628; eine kritische Edition (durch Simon TUGWELL) ist in Vorbereitung. Zu einer oberdeutschen Übersetzung (aus Unterlinden) siehe Verfasserlexikon 2, 1980, 109. – Zu weiteren Legenden und kritischer Würdigung siehe B. ALTANER, Der hl. Dominikus, Untersuchungen und Texte (Breslauer Studien zur Historischen Theologie 2), Breslau 1922. – Siehe auch TUGWELL, Notes I (wie Anm. 3), 146–148.

11 Zu Jordans Person und weiteren Schriften (mit Lit.-Angaben) Th. KAEPPELI, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi 3, Rom 1980, 53–55; Ergänzungen in Bd. 4, Rom 1993, 178f. – D. BERG, Jordan von Sachsen, in: Verfasserlexikon 4, 1983, 861–864. – A. OMEDÉ, Umanità e spiritualità nel beato Giordano di Sassonia, Rom 1968. – F. MORENI, Les sermons de Jourdain de Saxe, successeur de s. Dominique, in: AFP 66, 1966, 201–244. – Als Quelle zu beachten auch Gerard von Frachet, Vitae Fratrum (wie Anm. 6), 99–146: *De sancte memorie fratre Jordane.*

12 Zahlreiche Hinweise dafür in seinen Briefen an Diana, Priorin von St. Agnes/Bologna; z.B. Brief nr. 14 (Sommer 1227?): *Cum venissem Vercellas, valde probos et litteratos optime viros plures Dominus nobis dedit: tres Theutonicos meliores, qui erant in civitate, quattuor Provinciales optimos, et tres Lombardos probos vel quator, qui omnes in brevi tempore intraverunt*; Brief nr. 20 (1219 in bezug auf Padua): *Dominus dignatus est concutere corda multorum, infundere gratiam, dare voci suae vocem virtutis. Jam enim decem intraverunt, inter quos fuerunt duo filii duorum magnorum comitum Teutoniae, quorum unus fuit magnus praepositus, et plures alias habens dignitates et divitias multas, alius vero multos habuit reditus et vere nobilis est corpore et spiriritu. Speramus adhuc plures esse intraturos et magnos*; Brief nr. 21 (1229): *Triginta tres fratres recepi per Dei gratiam et omnes sunt viri honesti et competentis litteraturae [...] et sunt quamplures inter eos satis nobiles [...] Quamplures alios expectamus, et sunt praeterea sex satis boni adstricti ordini*; Brief nr. 42 (1233/34): *Per istam hiemem ab Adventu Domini fui Parisiis et per Dei gratiam multi boni et magni litterati nobiles et magistri postmodum intraverunt. Illo die, quando litteras tibi scripsi, dicebant fratres, quod jam fuissent recepti septuaginti duo*; zit. nach Beati Jordani de Saxonia Epistolae, hg. v. A. WALZ (MOPH 22), Rom 1951, 16, 24, 25, 47. – Die für den »christlichen Humanismus« Jordans überhaupt aufschlußreichen Briefe liegen in deutscher Übersetzung vor bei J. MUMBAUER, Die Briefe des seligen Jordan v. S., Vechta 1927. – Ohne genaue Belegstellenangabe

Generation zwischen 1220/1240 kam, wie bereits erwähnt, fast samt und sonders aus dem Schulmilieu.

Nun zum LIBELLUS selber[13]. Dieses *opusculum* fällt aus dem Rahmen damaliger Hagiographie. Natürlich arbeitet auch Jordan mit den obligaten hagiographischen Topoi und frommen Versatzstücken. Doch von Dominikus entwirft er insgesamt kein Kultbild, nicht einmal, so wird man sagen müssen, ein Stifterbild[14]. Dem Verfasser kommt es in allem darauf an, seinen Brüdern Ziel und Aufgabe des Ordens an der Gestalt des Stifters eindringlich vor Augen zu führen. Als *primum membrum ordinis* führt er ihn ein, d.h. Dominikus hat seine persönlichen Gnadengaben und Talente in die Korporation eingebracht. Nicht um Nachahmung des Stifters geht es, sondern um gemeinschaftliche Verwirklichung des korporativen Ordensideals. So schreibt Jordan in Bezug auf seine Bestellung zum Provinzial der Lombardica (1221) nicht, er sei von Dominikus dazu eingesetzt worden, sondern, den Kapitelsvätern schien es gut, ihm dieses Amt aufzuerlegen. Demütig merkte er allerdings dazu an: »Ich hatte damals erst ein Jahr im Orden verlebt und war auch noch nicht so tief verwurzelt, als es nötig war«[15]. Besonderes

Auswertung aller Briefe für erfolgreiche Werbung bei H. C. SCHEEBEN, Jordan der Sachse, Vechta 1937, 208–211. – Hinweise dazu auch bei Gerard von Frachet, Vitae Fratrum (wie Anm. 6), 108f.: Cap. XII *De multitudine scolarium, quos ad ordinem traxit*; in Cap. XIII, 9 (ebd., 187f.) zu Albertus Magnus, den Jordan in Padua in den Orden aufnahm (Übersetzung des Berichts bei SCHEEBEN, 211). Auffällig auch in den Briefen die Heraushebung der Eintrittswilligen als *viri probi, nobiles, litterati*, was auf eine gezielte Werbung nach einem bestimmten Personenprofil schließen lassen könnte; noch in einer Anweisung eines Provinzials der Teutonia Mitte des 13. Jh.s an in Bologna studierende und unter (deutschen) Studenten für den Ordenseintritt werbende Fratres eine diesbezügliche Ermahnung: *sint fortes, parati, litterati vel in logica vel in iure competenter proviso, ut non personis de ordine, set per personas ordini sit provisum*; zit. nach H. FINKE, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jh.s, Paderborn 1891, 71 nr. 33.

13 Von H. C. SCHEEBEN mit einer Einleitung (3–24) ediert: Libellus de principiis ordinis Praedicatorum auctore Jordani de Saxonia. – Dt. Übers. von M. D. KUNST, Meister Jordan. Das Buch von den Anfängen des Predigerordens, Kevelaer 1949 (lat. und dt. Zitate nach diesen Ausgaben). – Sehr gut (teilweise auf besserer Textgrundlage) Einleitung und Übersetzung von S. TUGWELL, Jordan of Saxony: On the beginnings of the Order of Preachers (Dominican Sources. New Edition in English), Dublin 1982; eine neue kritische Edition ist in Vorbereitung (E. MONTANARI); von diesem auch: Jordani de Saxonia Litterae Encyclicae annis 1233 et 1234 datae (Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo), Spoleto 1993; die Enz. von 1234 bezieht sich auf den im LIBELLUS unter nn. 121–129 angeführten Bericht über die Translation der Gebeine des hl. Dominikus in Bologna; er wird mehrheitlich einem Bologneser Frater und nicht Jordan von Sachsen zugesprochen; vgl. S. TUGWELL, The so-called »Encyclical on the Translation of St. Dominic« ascribed to Jordan of Saxony, Oxford 1987, 37–70; MONTANARI allerdings für Jordan. – Zu Entstehung und Tendenz des LIBELLUS siehe vor allem TUGWELL, Jordan, VII–XIV (Einleitung); von dieser Sicht her erweist sich die scharfe Kritik von ALTANER, Dominikus (wie Anm. 10), 12–19, an der historischen Wissenskompetenz Jordans als gegenstandslos. – Siehe auch M. HINDERYCKS, Kritische Studie van het »Liber de principiis Ordinis praedicatorum« door Jordan van Saksen, Löwen 1963.

14 In diesem Sinne nachdrücklich TUGWELL, Jordan (wie Anm. 13), VIII–XIII; zu Jordans Dominikusdevotion siehe seine *Oratio*, vgl. dazu E. MONTANARI, Beati Jordani de Saxonia OP. oratio ad beatum Dominicum (Studi e testi 11, Università degli Studi di Firenze), Florenz 1991, Edition und ausführliche Einleitung; deutsche Übersetzung mit Einleitung bei BEDOUELLE, Dominikus (wie Anm. 3), 273–276; Veranlassung der Kultlegende des Petrus Ferrandi (wie Anm. 10) wohl durch Jordan. – Generell zur Verehrung siehe auch L. CANETTI, L'invenzione della memoria: Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo), Spoleto 1996.

15 LIBELLUS nr. 88: *Anno domini M°CC°XXI°, in Bononensi generali capitulo visum est eis, mihi*

Gewicht wird dem Eingeständnis nicht beizumessen sein. Denn einen anderen Neuling im Orden, Reginald von Orleans, schildert er begeistert als vorbildhaften Predigerbruder. Eingeübt hat sich aber Reginald in die Lebensform eines eifrigen Predigerbruders – so ist ins Wort zu bringen, was Jordan in seinem langen Exkurs zu Reginald jedoch nicht sagt – in seiner vorausgehenden Tätigkeit als eifriger Lehrer und Seelsorger[16].

In etwa gilt das auch von Heinrich von Köln, Jordans Landsmann, Mitstudent in Paris und mit ihm von Reginald in den Orden aufgenommen. Von dem Studenten Heinrich entwirft Jordan ein glänzendes Tugendbild, in dem alle moralischen Bedingungen für den vorbildhaften Lebenswandel eines Predigerbruders aufgezählt und alle intellektuellen Fähigkeiten für ein segensreiches Wirken als Prediger genannt werden. Heinrich hat diese vor seinem Ordenseintritt in der *disciplina scholastica* seines Studiums erworben, zu dem ihm, wie Jordan ausdrücklich anmerkt, seine natürliche Geistesschärfe und ein wohlgeordnetes vernünftiges Denken befähigten[17]. Die *conversio morum* des Ordenseintrittes gewinnt vor dem Hintergrund einer solchen Personenbeschreibung besondere Bedeutung: Die natürlichen und übernatürlichen Begabungen führen mit geradliniger Folgerichtigkeit in den Orden und entfalten in diesem ihre segensreiche Wirksamkeit. Im Orden, so kann zu der Auffassung Jordans dazu gesagt werden, übt man sich nicht in eine Dominikusnachfolge mit speziellen Sonderheiten ein, sondern bindet die Gaben von Natur und Gnade der im Dienst des Heils der Menschen stehenden *disciplina religiosa* ein. Etwas speziell »Dominikanisches« gibt es demnach gar nicht; dominikanisch ist nur – so kann man des Jordan Anliegen interpretieren – die richtige Antwort auf die geistlichen Nöte der Zeit. Vor diesem sich ins »Vor- und Außerdominikanische« weitendem Hintergrund wird auch die Definition des Ordens, die Jordan einmal gegeben haben soll, verständlich. Auf die Frage, worin die Regel der Predigerbrüder bestehe, soll er geantwortet haben: in einer ehrenhaften Lebensweise, im

officium prioratus super provinciam Lombardie primum imponere, cum anni spatium peregissem in ordine, nondum fixis quantum oportuerat in altum radicibus, ut regendis aliis ante preficerer, quam meam imperfectionem regere didicissem.

16 Siehe oben Anm. 4; die Daten dort meist aus dem LIBELLUS nn. 56–65; zur Tätigkeit in Bologna: *Cepit autem mox predicationi totus insistere; et ignitum erat eloquium eius vehementer, sermoque ipsius quasi facula ardens corda cunctorum audientium inflammabat, ut vix esset tam saxeus, qui se abconderet a calore eius. Tota tunc fervebat Bononia, quia novus insurrexisse videbatur Elias. In diebus illis multos Bonienses recepit in ordinem, et numerus discipulorum cepit excrescere, et plures addidi sunt ad eos* (nr. 58).

17 Siehe LIBELLUS nn. 67–78; in nr. 68: *Itaque processu temporis venit Parisius et statim ad studium theologie se contulit, habens magnum ingenii naturalis acumen et ordinatissimam rationem*; nr. 78: *Et quidem in hoc vas electionis multa contulerat deus gratiarum insignia. Erat nempe odedientia promptus, patientia firmus, mansuetudine placidus, hilaritate gratus, caritate diffusus; nec deerat ei morum honestas, cordis sinceritas et in carne virginalis integritas. [...] Inerat ei sermonis modestia, lingue facundia, acumen ingenii, gratia faciei, persone venustas, scribendi habilitas, dictandi peritia, vocis angelice melodia.* Im Umriß wird das Profil eines idealen Predigerbruders vorgezeichnet, wie es Jordan auch andeutet am Schluß seines Rundschreibens vom 25. Mai 1233 (nach der Translation der Gebeine des hl. Dominikus): *Nec tamen dixerim quin nullos per dei misericordiam in vobis videam, super quibus gaudeo et gratias ago deo, qui pulcritudinis studium habentes colunt conscientiam, perfectionem exquirunt et in predicatione laborant, in studio fervent, in orationibus atque meditationibus exardescunt, providentes dominum in conspectu suo semper tamquam suarum remuneratorem et iudicem animarum*; zuvor Klagen über Vernachlässigung der *gratia praedicationis* sowie des Studiums zugunsten anderer Geschäftigkeiten; zit. nach der Edition von Th. KAEPPELI, B. Jordani de Saxonia Litterae encyclicae (1233), in: AFP 22, 1952, 185 (ganzer Text: 182–185).

Lernen und im Lehren[18]. Zur Begründung verwies er auf Ps 118,66, wo David Gott gebeten hat um *bonitas, disciplina* und *scientia*. Um diese drei schulisch interpretierten Grundpfeiler kreisen die Ausführungen Jordans in seinem Büchlein zu Dominikus und den Anfängen des Ordens. Insofern kann man im LIBELLUS einen historisch-spirituellen Kommentar zur immer gültigen Lebensweise eines Predigerbruders sehen.

Aus diesem wichtigen historisch-spirituellen Kommentar hebe ich für die folgenden Ausführungen als Hauptthema heraus: Formung des Predigerbruders durch *disciplina scholastica* und *vita religiosa*. In einem kurzen Anhang gehe ich abschließend ein auf die Predigerbrüder als Helfer der Bischöfe. Ausdrücklich sei angemerkt, daß es dabei nur um die Grundlegung des intellektuellen Profils geht und nicht um dessen inhaltliche Ausfächerung seit der Mitte des 13. Jahrhunderts. Methodisch gehe ich im Hauptteil in zwei Schritten vor. Im ersten versuche ich die Deutung des LIBELLUS zu umreißen, im zweiten unter drei Einzelaspekten auf die entsprechende Gesetzgebung und Praxis einzugehen.

Formung durch Studium und *vita religiosa*

Das Profil des Stifters nach der Deutung Jordans im Libellus

Jordan hebt von der Jugend des nach 1170 im kastilischen Caleruega geborenen Dominikus das Studium heraus; die frühe Unterweisung bei einem geistlichen Onkel, das methodische Studium der *Artes* an der Schule von Palencia, wobei Jordan nicht vergißt anzumerken: *deren Studium zu jener Zeit dort blühte*. Das artistische Studium war selbstredend nicht das Ziel. Angesichts der Nöte der Zeit suchte der fromme Student nach anderen Quellen der Weisheit als die Philosophie zu bieten hatte. So eilte denn Dominikus zum Studium der Theologie[19]. Man kann sich vorstellen, daß Jordan ähnlich vor Magistern und Studenten der Artisten an den Universitäten, wo er für den Orden warb, gesprochen hat. Vier Jahre lang hat nach Jordan Dominikus in Palencia Theologie studiert, womit indirekt gesagt werden soll, daß der Ordensgründer nicht nur für die *praedicatura*, sondern auch für die *docentura* ein qualifizierter Lehrer gewesen sei[20]. Auch als Theologiestudent ist natürlich Dominikus ein Vorbild. Das unermüdliche und die Nacht ausnützende Studium gehört dazu; die Aneignung des Gehörten in Wort,

18 *Et hec est eorum regula: honeste vivere, discere et docere; que hec tria petit David a Deo dicens: Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me* (Ps 118,66); überliefert von Gerard von Frachet, Vitae Fratrum (wie Anm. 6), 138.

19 Insgesamt zum Studium in Palencia vgl. LIBELLUS nn. 5–8; das Zitat nr. 6: *Postmodum autem missus Palentiam, ut ibi liberalibus informaretur scientiis, quarum studium ea tempestate vigebat ibidem; postquam eas, ut sibi videbatur, satis edidicit, relictis iis studiis, tanquam in quibus temporibus huius angustias minus fructuose vereretur expendere, ad theologie studium convolavit, cepitque divinis inhiare vehementer eloquiis, utpote dulcioribus super mel ori suo*; siehe dazu auch die von Gerard von Frachet, Vitae Fratrum (wie Anm. 6), 141, überlieferte Antwort Jordans auf die Frage, warum er unter den Artisten so große Erfolge habe: *Artiste quidem tota ebdomada aquam Aristotelis et aliorum philosophorum bibunt; unde cum in sermone dominice vel festi verba Christi vel suorum hauserint, statim inebriati vino spiritus sancti capiuntur, et non tantum sua sed et se ipsos Deo donant.*

20 Siehe Text in Anm. 21; vgl. CA II,30: *Nullus fiat publicus doctor, nisi per quatuor annos ad minus audierit*; wenn auch als verbindliche Vorschrift erst nach Abfassung des LIBELLUS in die Konstitutionen aufgenommen, richtete sich schon vorher daran die Praxis aus.

Gedanke und Tat; ein frommes Studium also als »betende Theologie« aus liebendem Herzen. Den entsprechenden Abschnitt beschließt Jordan mit den Worten: »Und weil er die Gebote des Herrn mit so glühender Liebe umfing [...] darum vermehrte ihm der Gott der Wissenschaften die Gnadengabe, daß er nicht bloß den Trank der Milch vertragen konnte, sondern auch in demutsvoller Herzenseinsicht das Geheimnis schwieriger Fragen durchdrang und die Probe festerer Speise mit völlig hinreichender Leichtigkeit aufnahm«[21]. Ordnet man die vom Schreiber verwendeten Begriffe (*deus scientiarum* und *quaestiones difficiles*) dem Sprachgebrauch der zeitgenössischen Schule zu, so ist zu folgern, daß mit der Wortwahl der ehemalige Pariser Magister den Schulbetrieb beschreibt: Der Student begnügt sich nicht bloß mit den Ergebnissen der Forschung, sondern betreibt selber Problemforschung!

Die Liebe des heranwachsenden Knaben zur Wissenschaft als geistlicher Weisheit wird mit den gängigen Topoi einer entsprechenden Literaturgattung, der »monastischen Weisheitsliteratur« mit ihrer Spannung zwischen »Wissenschaft und Gottverlangen«, beschrieben. Statt Gefallen an den nichtsnutzigen *ludi saeculares* zu finden, wendet sich der Jüngling dem Studium der Weisheit zu: zur eigenen Erbauung, als inwendigem Trost gegen die Anfechtungen der »Welt«, als Zugang zur Kontemplation[22].

Über diese fromme Grundschicht persönlicher Heiligung legt sich jedoch eine zweite. Die Liebe zur heiligen Wissenschaft weitet sich zur Sorge für das Seelenheil der Menschen: »Eins aber war seine besondere Bitte, die er immer wieder an Gott richtete: er möge ihm gnädig eine wahre Liebe verleihen, die in der Sorge und Fürsorge für das Heil der Menschen wirksam sei. Er glaubte nämlich, erst dann in Wahrheit ein Glied Christi zu sein, wenn er sich nach Kräften ganz für die Rettung der Seelen hingebe, wie ja auch Jesus der Herr, der Heiland aller, sich ganz für unser Heil darbot«[23]. Das »Heil der Seelen« ist überhaupt ein häufig wiederkehrendes Stichwort des Libellus. Des Dominikus Schlüsselerlebnis – die Begegnung mit Häretikern in Südfrankreich – beschreibt Jordan so: »Als er wahrnahm, daß die Bewohner jenes Landes schon lange der Häresie verfallen waren, begann er sich über die so unzähligen elend getäuschten Menschen im tiefen Mitleid seines Herzens zu betrüben«[24].

Trotz der von Jordan so nachdrücklich unterstrichenen schulischen Tätigkeiten blieb Dominikus nicht als Lehrer in Palencia, sondern trat als Kanoniker in das Domstift von Osma ein. Dieses Kapitel war zur Zeit seines Eintrittes bereits reformiert, d.h. die Gemeinschaft befolgte die Augustinusregel mit entsprechenden Konstitutionen. Der

21 Vgl. Libellus nr. 7: *Itaque in his sacris studiis annos transegit quatuor, per quos hauriendis sacrarum scripturarum rivulis incessanter tamquam avide inhiabat, ut pre discendi infatigibilitate noctes penes insomnes perageret, et veritatem, que auribus ingerebatur, profundo mentis repositam sinu tenaci memoria retineret. [...] Ob hoc ergo, quod mandata domini tam fervido complectebatur affectu [...] gratiam ei deus scientarum adauxit, ut non solum ad lactis potum redderetur idoneus, sed et questionum difficilium humili cordis intelligentia penetraret arcanum, et solidioris cibi scrutinium sufficienti admodum facilitate glutiret.*

22 Aufschlußreich dafür nr. 8: *Iste fuit ab ipsis cunabulis indolis valde bone, et iam magnum aliquid insignis preconizabat infantia, quod futurum maturiori prestolaretur etate. Non se cum ludentibus miscuit, neque cum his, qui in levitate ambulant participem se prebuit,sed instar placidi Jacob vagos Esau cavebat excursus, sinum matris ecclesie ac domestica sancte quietis tabernacula non relinquens. Iuvenem simul ac senem aspiceres [...] Respuebat seculi lascivientis illecebras, ambulans in via immaculata.*

23 Libellus nr. 13; der zitierte Abschnitt bezieht sich bereits auf den Kanoniker in Osma. – Zu der im Abschnitt anvisierten Verbindung von monastischer Gottesliebe und apostolischer Nächstenliebe siehe unten S. 24.

24 Libellus nr. 15; zu beziehen wohl auf die erste Reise durch Südfrankreich 1203.

Bischof und die Kanoniker des Stiftes hatten sich durch diesen Schritt der damaligen Reformbewegung angeschlossen und waren damit zur *vita religiosa* übergetreten. Dafür bildeten die *Regula Augustini* und die den Lebensstil in den Einzelheiten regelnden *consuetudines* die Basis; wegen des ausgeprägt monastischen Zuschnittes, die dadurch die Lebensweise der regulierten Kanoniker erfuhr, kann man diese mit dem Begriff monastisch-kanonikal umschreiben. Dominikus ist erstmals (und zwar als Sakristan) urkundlich bezeugt für 1199[25].

Des Ordensstifters Formung in der *vita religiosa* des Domstiftes ist für den Verfasser des LIBELLUS keine Nebensache. Das »Dominikanische« vor und neben Dominikus soll betont werden. Jordan signalisiert damit die Einbindung des Predigerordens in die weit zurückreichende Tradition der *vita religiosa*. Nicht etwas völlig Neues und bislang nicht Dagewesenes gründet Dominikus, will Jordan damit sagen. Die Lebensweise der Kanoniker steigert er zur apostolischen, kann man im Anschluß an die Antiphon des ersten Psalmes der zweiten Nokturn des Dominikus-Officiums dazu sagen[26]. Als dann 1215/16 die Brüdergemeinschaft um Dominikus sich im Rechtssinne als Orden konstituierte, erfolgt nach dem gedrängten Bericht des LIBELLUS dieser Schritt ohne jede Pression. Mit innerer Folgerichtigkeit wählte man als Richtschnur die Regel des hl. Augustinus aus, »jenes auserlesenen Predigers«, wie Jordan nicht ohne Absicht kommentierend anmerkt[27]. Hinter dem weiteren Zusatz, man habe zur Regel nur einige strengere Bestimmungen beigefügt bezüglich Nahrung und Fasten usw., steckt die verknappte Mitteilung von der Übernahme vieler Einzelbestimmungen aus den Statuten der Prämonstratenser, wie eine genaue Analyse der ältesten Konstitutionen des Predigerordens ergibt. Auch durch diese Rezeption wird die Einbindung des Predigerordens in die monastisch-kanonikale Tradition der Lebensweise nach unterstrichen.

Im LIBELLUS entwirft Jordan also an der Gestalt des Stifters das Ideal eines Predigerbruders: Diesen soll ein in die klösterliche Lebensweise eingebundener Eifer für das Studium auszeichnen, der von der Sorge für das Heil der Seelen bestimmt wird. Im Prolog der Konstitutionen ist die gleiche Zielsetzung in die Worte gefaßt: »Da unser Orden wegen der Predigt und des Seelenheils gegründet worden ist, müssen wir uns glühenden Eifers so dem Studium hingeben, daß wir auf wirksame Weise dem Heil der Menschen nützlich sein können«[28].

25 So in einer urkundl. Zeugenreihe; Abdruck in: Monumenta Diplomatica S. Dominici, hg. v. Vl. J. KOUDELKA u. R. J. LOENERTZ (MOPH 25), Rom 1966, nr. 1a; ebd., nr. 2 als Subprior: 13.1.1201; zu Dominikus in Osma siehe M.-H. VICAIRE, Saint Dominique, Chanoine d'Osma, in: AFP 63, 1993, 5–41; unhaltbar die These, Dominikus sei zuvor Prämonstratenser gewesen; so B. FARRELY, Fue Santo Domingo de Guzman Canonico premonstratense en el monasterio de Santa Maria de la Vid?, in: Archivo Dominicano (Salamanca) 16, 1995, 157–198.

26 *Sub Augustini regula mente profecit sedula. Tandem virum canonicum auget in apostolicum.*

27 Kurzer Bericht im LIBELLUS nn. 40–42; in nr. 42: *Mox beati Augustini, predicatoris egregii, ipsi futuri predicatores regulam elegerunt.* – Zur Rezeption der *consuetudines* der Prämonstratenser siehe TUGWELL, Notes I (wie Anm. 3), 32–35; Einbindung in monastische Tradition sollte vielleicht auch betont werden durch die Übernahme des Habits der Zisterzienser in Cîteaux durch Diego, von der Jordan berichtet (LIBELLUS nr. 18).

28 CA 311, Z. 15–19: *Cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardenterque summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse.*

Ausrichtung der Vita religiosa am Studium

Unter dieser Überschrift sind in dem zweiten Schritt zu der zu behandelnden intellektuellen Profilierung drei Einzelaspekte zu erörtern. Es geht dabei um Heil der Seelen und klösterliches Studium; Studium und klösterliche Observanzen; Studium und klösterliche Armut. Der Bezug zum Kloster muß also bedacht werden; denn klösterliche Armut und klösterliche Observanzen scheinen zunächst dem klösterlichen Studium zu widersprechen.

Heil der Seelen und klösterliches Studium

Die Gemeinschaft der Predigerbrüder verstand sich von Anfang an als ein Verband innerhalb der verschiedenen Gemeinschaften des Ordensstandes. Das eigentliche Ziel dieser Lebensform war also auch für die Predigerbrüder verpflichtend. Mit der alten monastischen Formel *vacare deo* ist das Motiv, mit *divina contemplare* der Inhalt dieser Lebensweise angedeutet. In dem vielschichtigen Bedeutungsgehalt dieser beiden monastischen Grundbegriffe schwingt auch die Abkehr von der Welt mit; also *fuga saeculi* usw. bis hin zur wissenschaftsfeindlichen Interpretation von *scientia inflat, caritas autem aedificat* (1 Kor 8,1).

Die wissenschaftsfeindliche Konnotation der monastischen Grundbegriffe hat eine lange Tradition und ist Ausdruck eines bestimmten Frömmigkeitsstiles. In der klösterlichen »Frommheit« des frühen Predigerordens fehlt sie. Eine wissenschaftsfeindliche Haltung gibt es nicht[29]. Darum zu wissen ist wichtig. Nicht die Armut, sondern die Wissenschaft prägte den Orden, der im Schulmilieu sich verwurzelte. In diesem Milieu hatten die auf das Ziel »Wissenschaft und Gottverlangen« ausgerichteten Begriffe der monastischen Tradition neue Inhalte angenommen. Denn in den sich langsam zu Universitäten umformenden Dom- und Stiftsschulen des endigenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts wurde diese Begriffserweiterung vorgenommen, im Predigerorden übernommen und mit dem alten monastischen Begriff der Nachfolge Jesu verbunden. Die einzelnen Schritte dieses bedeutenden Wandels, der Kloster und Schule in neuer Weise miteinander verband, sind hier nicht nachzuzeichnen[30]. Hingewiesen sei aus die-

29 Nicht einmal in den 1257/59 geschriebenen *Vitae Fratrum* des Gerard von Frachet; kaum als wissenschaftsfeindlich zu charakterisieren ist die Auskunft des Dominikus auf die Frage eines Studenten, in welchen Büchern er studiert habe: *in libro caritatis plus quam in alio studui; hic enim de omnibus docet*; zit. nach Gerard von Frachet, Vitae Fratrum (wie Anm. 6), 82; ebd., 290–295: *De malo eventu apostatarum*; kritisiert wird hier ein Studium um der Karriere, des Stolzes und Ansehens willen; diese Laster, und nicht etwa Studienfeindlichkeit, trieben nach Gerard die Apostaten unter den Fratres um; in der Enzyclica von 1233 kritisierte Jordan ähnliche Laster (siehe dazu oben Anm. 17). Kritisiert wird im Anschluß an eine breite Tradition der Schule die bloße *fides scientifica*, eine *scientia caritate non formata*; erst recht natürlich die bloße *scientia saecularis*. Insofern sind wissenschaftsfeindliche Äußerungen auch aus dem Schulmilieu des 12. Jh.s zu differenzieren, wie etwa der berühmte Ausspruch Absaloms von St. Victor: *Non regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis* (MPL 211, 37); hilfreiche Belege auch bei H. de Lubac, Exégèse medievale I, 1, Paris 1959, 74–94, 108–116. – Gegen die bloße *scientia saecularis* ist auch gerichtet CA II,28: *In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant nec eciam artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare*; Thomas, Oudste Consituties (wie Anm. 7), 361, bringt in der Anmerkung zum Text Hinweise auf gleiche zeitgenössische Verbote; siehe insgesamt dazu G.G. Meersseman, »In libris gentilium non studeant«. L'étude des classiques interdite aux clercs au moyen âge?, in: Italia medioevale e classica, Bd. 1, Rom 1958, 1–13.

30 Vgl. dazu J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelal-

sem Prozeß auf die formale und inhaltliche Wandlung der alten monastischen Trias *legere – meditare – orare* auf den schulischen Dreischritt *legere – disputare – praedicare*[31].

War die *oratio* Ziel und Ausdruck der *vita contemplativa* und insofern der Gottesliebe, so wurde die *praedicatio* Ziel und Ausdruck einer neuen Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe, motiviert vom »Heil der Seelen«. Die *vita contemplativa* wurde damit der *vita activa* untergeordnet. Diese wichtige Akzentverschiebung der »Werteordnung« vollzog sich im Schulmilieu des 12. Jahrhunderts[32]. Die Predigt wurde nicht nur in ihrer Wichtigkeit betont, sondern auch nach den Regeln der Schule strukturiert. Aus der Predigt wurde der *sermo*, zu dessen Abfassung seit Ende des 12. Jahrhunderts das neue Schulbuch der *ars praedicandi* als Anleitungshilfe aufkam[33]. Da die Dominikaner im Schulmilieu Fuß faßten und von ihm geprägt wurden, hieß für sie »Heil der Seelen« auch: Vorbereitung auf die Predigt, die der Unterweisung in rechter Lehre und rechtem Leben dient, durch das Studium. Mit dem schulfremden *stilus humilis* einfacher Exhortation konnte man sich darum nicht mehr zufrieden geben[34]. So wichtig auch für die erste Generation der Predigerbrüder der *stilus pauper* des Lebens war, der Meinung hingen sie nicht an, daß das asketische Beispiel ihrer Lebensweise hinreiche, Laster und Irrtum, und damit letztlich den Teufel, zu vertreiben! Im Verständnis der Schule gehörten also zum Ordensziel »Heil der Seelen« *praedicatura* und *docentura* als tragende Säulen.

Die *docentura* im Orden ist im Laufe des 13. Jahrhunderts ausgebaut worden; die Grundlegung selbst erfolgte durch Dominikus. Die Aussendung von Brüdern nach Paris im Spätsommer 1217 *ut studerent et predicarent et conventum ibi facerent*[35], hat als

ters (dt. Übers.), Düsseldorf 1963. – M. D. Chenu, La Théologie au douzième siècle (Etudes de philosophie médiévale 45), Paris 1957; wichtig in bezug auf Schulorganisation seit dem beginnenden 13. Jh.: Ders., Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von O. H. Pesch (Die deutsche Thomasausgabe, Erg.-Bd. 2), Heidelberg 1960.

31 Vgl. die Hierarchisierung des dreistufigen Schriftstudiums im *Verbum Abbreviatum* des Petrus Cantor († 1197): *In tribus igitur consistit exercitium sacrae scripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem [...] Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tergens fideles ab aestu et a turpidine vitiorum [...]* (MPL 205, 25 A/B). – Im Blick auf diese Hierarchisierung kann der Pariser Magister Robert von Courçon sagen: *Qui legit publice sacram scripturam, iter majoris perfectionis arripuit quam aliquis Clarevallensis*; zit. nach Ch. Dickinson, Le cardinal Robert de Courçon, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 9, 1934, 73 Anm. 2.

32 Vgl. aber auch Bernhard von Clairvaux mit Bezug auf Rachel-Lea (Gen 29,17–31 = monastischer Topos für die *vita activa bzw. contemplativa*) in Predigten über das Hohelied (9,8): *Nam etsi Rachel formosior, sed Lia fecundior est. Noli ergo nimis insistere oculis contemplationis, quia meliora sunt ubera praedicationis*; zit. nach Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke, hg. v. G. Winkler, Bd. 5, Innsbruck 1994, 142.

33 Zu dem neuen literarischen Genus der *Ars praedicandi* siehe I. W. Frank, Predigt im Mittelalter, in: TRE 18, 1996, 256. – Ausführlich M. Briscoe, Artes praedicandi (Typologie des sources du moyen-âge occidental 61), Leiden 1992. Die Anleitungen zur Gliederung einer Predigt richten sich an den scholastischen Predigtdefinitionen aus; die des Alanus ab Insulis († 1203) in *De arte praedicandi* lautet: *Praedicatio est manifesta et publica instructio morum et fidei, informatione hominum deserviens ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens* (MPL 210, 111 C); siehe dazu J. Longère, La prédication médiévale, Paris 1983, 11–17.

34 Zum *stilus humilis (pauper)* der frühen Minoriten Hinweise bei F. Deuchler, Arte povere, in: 800 Jahre Franz von Assisi. Niederösterreichische Landesausstellung 1982, Wien 1982, 382–386. Im Blick auf die schulische »Predigtkunst« (siehe Anm. 31 und 33) wird man den *stilus humilis* von Exhorten und Laudes als Formreduzierung bzw. Kontinuität des alten einfachen Glossationsverfahrens anzusehen habe; siehe I. W. Frank, Predigt (wie Anm. 33), 253.

35 Überliefert in: Acta Canonisationis S. Dominici, ed. A. Walz, in: Monumenta Historica

entscheidendes Datum zu gelten für die neue Symbiose von Schule und Kloster, von *collegium studentium* und *collegium religiosorum*. Wenigstens gilt das von der Darstellung im LIBELLUS. Wohl um die Bedeutung von Paris herauszuheben, an dessen Schule Jordan groß geworden war und zum Orden gefunden hatte, erwähnt er mit keinem Wort des Dominikus Bemühen um Schulung seiner Gefährten im Toulouse durch den Magister Alexander von Stavensby[36]. Erst die durch die politischen Verhältnisse mitbedingte Aussendung ließ dann auch für Dominikus Toulouse verblassen und Paris in seiner Wichtigkeit hervortreten. Dominikus hat sich darum für die Pariser Konventsfestigung ganz massiv der päpstlichen Hilfe bedient.[37] Sein Engagement für die Gründung zu Bologna 1218 – neben Paris das wichtigste schulische Zentrum im damaligen Abendland – unterstreicht die gezielte Strategie des Ordensgründers[38]. Jordan von Sachsen und die Generalkapitel setzten also nur fort, was Dominikus initiiert hatte. Den wachsenden Bedürfnissen und auch neuen Möglichkeiten entsprechend wurde das methodische Studium im Orden Zug um Zug ausgebaut. Die Einzelheiten dazu sind aus Konstitutionen, General- und Provinzkapitelsbeschlüssen der Frühzeit zu belegen. Aus

(wie Anm. 10), 144 nr. 26.

36 Bericht darüber allerdings erst in der Legende des Humbert von Romans; danach sei Dominikus zusammen mit sechs Gefährten in seine Vorlesung gekommen *intimantes eidem, quod fratres essent qui evangelium Dei in partibus Tholosanis contra infideles et fidelibus predicarent, significantes eidem, quod scolas suas venerant frequentare et lectiones audire avidis cordibus cuperent et optarent. Dictus vero magister multo tempore dictos septem fratres familiares et devotos habuit et scolares instruxit*; zit. nach Edition WALZ in: Monumenta Historica (wie Anm. 10), 400 nr. 40; eingeleitet ist der Bericht mit der Traumvision des Magisters von den sieben Sternen, die er auf diese sieben Hörer bezieht; deutsche Übersetzung bei KOUDELKA, Dominikus (wie Anm. 3), 178 nr. 161. – Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß Jordan von dieser erst spät schriftlich gefaßten Überlieferung nichts wußte; wohl auch nicht um die Bemühungen des hl. Dominikus, Angehörige der Universität Paris zur Predigtunterstützung im Toulouser Raum zu gewinnen; siehe entsprechendes Mandat Honorius' III. vom 19. Januar 1217; abgedruckt in: Monumenta Diplomatica (wie Anm. 25), nr. 78. An Toulouse als Vorläufer für die in Paris und Bologna dann zum Tragen gekommene Symbiose von Schule und Predigerbrüdern hatte Jordan kein Interesse; seit dem Generalkapitelsbeschluß 1220 sollten diese Jahrestagungen im Wechsel zwischen Bologna und Paris stattfinden (Ausweitung auf andere Orte erst 1244).

37 Päpstl. Mandate zugunsten öffentlichen Gottesdienstes der Fratres: 1. Dezember 1219; 11. Dezember 1219; Monumenta Diplomatica (wie Anm. 25), nn. 107; 110; ebd. nr. 115 u. 116 Dankschreiben an Universität für Förderung der Brüder 27.2.1220; nr. 128 (29. Juli 1220) an das Kathedralkapitel von Paris; zur jeweiligen Veranlassung durch Dominikus siehe TUGWELL, Notes I (wie Anm. 3), 37–51. Zwar erst mit Roland von Cremona 1229/31 ein erster, mit Jean des Gilles 1231 ein zweiter theologischer Lehrstuhl der Dominikaner an der Fakultät; Unterricht jedoch bei dem Magister Johannes von St. Alban, der den ersten Brüdern 1218 auch das Hospiz St. Jacques überließ; ausführlich dazu W. SCHENKLUHN, Ordines studentes. Aspekte zur Kirchenarchitektur der Dominikaner und Franziskaner im 13. Jh., Berlin 1985, bes. 51–54.

38 Ausführlich zu den Anfängen TUGWELL, Notes I (wie Anm. 3), 53–57, 64–80. – Zu Dominikus in Bologna siehe Zeugenaussage im Kanonisationsprozeß: *Prefatus magister Dominicus venit Bononiam et predicabat scolaribus et aliis bonis hominibus*; zit. nach Acta Canonisationis (wie Anm. 35), 154 nr. 36; zu Grunderwerb und Bauten siehe V. ALCE, Documenti sul convento di San Domenico in Bologna dal 1221 al 1251, in: AFP 42, 1972, 5–12, Einleitung, anschließend Edition der Urkunden 13–54; SCHENKLUHN, Ordines studentes (wie Anm. 37), 84–89. Dominikus selber tätigte noch am 7.6.1221 einen Grundstückskauf für einen großzügig konzipierten Konventsbau. – Zu weiteren Gründungen an Schulorten unter Dominikus und Ordenseintritten von Magistern und Studenten siehe HINNEBUSCH, History (wie Anm. 3), 57–67; zur damit verbundenen intellektuellen Profilierung SCHENKLUHN, Ordines studentes (wie Anm. 37), 40–43.

der Gemeinschaft der Predigerbrüder wurde ein alle Konvente umfassender *ordo studentium* – eine Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden. Zu dieser schulischen Ausrichtung gehört auch die wichtige Verfügung, kein Konvent dürfe ohne Prior und Lehrer gegründet werden; der eine verantwortlich für die monastische Disziplin, der andere für die scholastische[39]. Damit ist auch eine Verdoppelung des Gehorsams verbunden. Denn Schule ist zu beschreiben als Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden, als Unterweisung aus der Autorität des Wissenden, institutionalisiert in den Studienordnungen mit *curricula* (Lehrgängen) und *examina* (Prüfungen).

Die Studienorganisation wurde erst im Laufe der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts voll ausgebaut[40]. Die Strukturgesetze dafür sind jedoch seit 1217/18 vorhanden. Sie sind organisatorischer und methodischer Art. Die Methode kann verknappt mit *studium more scholastico* umschrieben werden. Der Pariser Modus scholastischer Disziplin stand dafür bereits am Anfang Pate. Nur um die Vermittlung der Universitätsbildung mit Zuschnitt auf die Praxis dürfte es in dem mit jedem Konvent verbundenen Hausstudium gegangen sein, das von einem *lector* (= *doctor*) geleitet wurde. In organisatorischer Hinsicht bildeten diese Konventsstudia die Basis der *universitas studentium et magistrorum*, als die man den Orden im Hinblick auf das organisierte Studium bezeichnen kann. Für die Studienleiter war ein qualifizierter Studiengang *more scholastico* unabdingbar[41]. Der sollte zunächst in Paris vermittelt werden. Das mit der Universität verbundene Hausstudium an St. Jacques wurde zum Graduierungs- und Graduiertenkolleg des ganzen Ordens, in das nach den Generalkapitelsbeschlüssen 1234 und 1236 jede Provinz höchstens drei Studenten entsenden sollte. Bald reichte diese Regelung mit dem einen Pariser *studium generale* nicht mehr.

1248 wurden den Provinzen Lombardia, Provincia, Teutonia und Anglia eigene *studia generalia* zugestanden; zu Beginn des 14. Jahrhunderts dann jeder Provinz. Bis zu dieser Zeit galt das Pariser Generalstudium als besonders qualifiziert. In Paris Graduierte und gar als Magister Tätige waren deshalb im Orden besonders angesehen. Das Generalstudium der Dominikanerprovinz Teutonia befand sich in der Regel in Köln. Auf dieses Studium waren also auch die südwestdeutschen Dominikaner ausgerichtet[42]. Angemerkt werden kann dazu noch, daß über diese Studienvernetzung mit Paris an der Spitze, die bald auch von dem sich klerikalisierenden Minoritenorden eingerichtet wurde, jeder Konvent mit seiner Schule und den schulisch gebildeten Fratres zu einem

39 CA II,23: *Conventus citra numerum duodenarium et sine licentia generalis capituli et sine priore et doctore non mittatur*; wohl schon auf dem Kapitel Bologna 1220 beschlossen.

40 Ausführlich dazu I. W. Frank, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Archiv für österreichische Geschichte 127), Wien 1968, bes. 29–104. – W. A. Hinnebusch, The History of the Dominican Order 2, New York 1973, 3–71. – Senner, Johannes von Sterngassen (wie Anm. 6). – A. Duval, L'étude dans la législation religieuse de S. Dominique, in: Mélanges offerts à M. D. Chenu, Paris 1967, 221–247.

41 Dafür bereits die Verfügung CA II,30: *Nullus fiat publicus doctor nisi per quatuor annos ad minus theologiam audieret*; CA II,31 für den qualifizierten Prediger (= Generalprediger) mindestens drei Jahre Theologiestudium; generell darf keiner zur Predigt zugelassen werden ohne einjähriges Theologiestudium (ebd.); zu dem Generalprediger siehe H. Ch. Scheeben, Prediger und Generalprediger im Dominikanerorden des 13. Jh.s, in: AFP 31, 1961, 112–141.

42 Zu der Ausbreitung siehe unten den Beitrag von Th. Berger, Die Ausbreitung der Dominikaner in den Städten des südwestdeutschen Raumes, S. 143–162; die Studienpraxis kann in den Einzelheiten nicht mehr rekonstruiert werden, da die dafür wichtigsten Quellen, die Akten der Provinzkapitel für das 13. Jh., bis auf ein Fragment verloren gegangen sind; zur Studienorganisation am Ende des Jh.s siehe Senner, Johannes von Sterngassen (wie Anm. 6), 124–141.

Vermittler der scholastischen Methode und Multiplikator scholastischer Literatur bzw. der von der Scholastik umgeschriebenen überlieferten Erbauungstheologie wurde.

Studium und klösterliche Observanzen

Der Tagesablauf in einem Predigerkonvent wurde in den Konstitutionen geregelt. Er folgt den überlieferten *exercitia monastica. Officium divinum – silentium – labor* usw. Die genaue Einhaltung aller Observanzen würde an sich ein Tagespensum ausfüllen. Zum methodischen Studium bliebe kaum noch Zeit. Diese Spannung aber haben die Konstitutionen vor Augen und suchen sie zu entspannen durch entsprechende dispensative Verfügungen. Möglich sind Dispensen von den monastischen Observanzen zugunsten des Studiums, weil dieses in der Ordenskonzeption zu einem integralen und sogar konstitutiven Teil der *vita religiosa* geworden ist[43]. Selbst die Liturgie des *officium divinum* ist dem auf die Predigt bezogenen Studium untergeordnet, wie in einer entsprechenden Konstitution zum Vollzug des Offiziums deutlich zum Ausdruck kommt. Der Text in CA I,4 lautet: *Hore omnes in ecclesia breviter et succincte taliter dicantur, ne fratres devotionem amittant et eorum studium minime impediatur.* Der Hinweis auf die Andacht findet sich auch in Verordnungen der älteren Orden (z.B. der Zisterzienser); neu dagegen ist die Begründung mit dem Studium[44]. Das *studium* also gilt dem liturgischen *officium* als gleichwertig. Es kann dieses ersetzen. Der Ersatz gewinnt von der Motivation »Seelenheil« her seine Qualität, zudem ist die asketische Disziplin des Studiums verdienstvoll: *In remissionem peccatorum studio se fovere* war frommer Ansporn im frommen schulischen Milieu der Zeit; erst recht im Predigerorden[45]. Der fromme Untergrund des Studieneifers ist also zu bedenken. Studium hat den Rang einer Bußleistung. Nachlässigkeit im Studium wird damit zu einer strafbaren Handlung, die im Schuldkapitel einzuklagen ist[46]. Orte des Studiums – wie Lectorium und Studierzelle – erlangen religiöse Qualität und werden gleichsam zu Zweigstellen des Gotteshauses; zu Orten der Frommheit.

Zur Förderung des Studiums gehörte neben den Dispensen auch das Zugeständnis einer Studierzelle. Bei dieser, einer Kombination von Arbeits- und Schlafraum, hat man es mit einer durch den Predigerorden aufgebrachten Neuerung innerhalb der monastischen kanonikalen Lebensgewohnheiten zu tun. Denn die regulierte Lebensweise wollte immer auch Gemeinschaftsleben sein. Das Gemeinschaftsprinzip fand Anwendung in den verschiedenen Gemeinschaftsräumen, darunter auch dem gemeinsamen Dormitori-

43 Siehe CA II,29: *Circa eos qui student, taliter dispensetur a prelato, ne propter officium vel aliud de facili a studio retrahantur vel impediantur*; siehe auch Prolog mit Verweis auf Dispensgewalt des Oberen *in hiis precipue, que studium vel predicationem vel animarum fructum videbantur impedire*; in I,1: Der Obere hat Vollmacht, gelegentlich das Tageskapitel (nach Laudes bzw. Prim) ausfallen zu lassen *ne studium impediatur, secundum quod videbitur prelato.* – Hinweise zu weitergehenden Dispensen von Generalkapiteln für Studenten an Generalstudien bei FRANK, Spannung (wie Anm. 6).

44 CA 316; in Z. 7–10 nähere Beschreibung, was beim Psallieren unter *breviter et succincte* zu verstehen ist: die adverbiale Doppelung ist an sich mit »kurz gefaßt« wiederzugeben.

45 Hinweise dazu bei FRANK, Spannung (wie Anm. 6), 202 mit Anm. 120.

46 Unter den *culpae leviores* CA I,21: *Si in studio ad lectiones dormierint [...] si legentes vel audientes inquietaverint*; unter den *culpae mediae*: *Si quis eorum, qui officiis suis deputati sunt [...] negligens repertus fuerit, ut sunt [...] magistri in docendo, studentes in studendo, scriptores in scribendo; si temporibus statutis non cum aliis lectiones auditurus affuerit.* Trotz des Namens *capitulum culparum* (sowie *culpae*) geht es dabei nur um ein Strafverfahren mit taxierter Pönale; siehe dazu unten S. 28 mit Anm. 49.

um. Nur Offizianten hatten seit dem Frühmittelalter bereits Einzelkammern. Im Predigerorden gab es ebenfalls für die Offizianten, zu denen auch die *lectores* gehörten, Kammern. Darüber hinaus wurden jedoch auch Teile des Dormitoriums in Einzelzellen unterteilt und diese einzelnen Fratres zugewiesen[47]. Das Motiv für diese »Vereinzelung« war natürlich nicht eine eremitische Tendenz, sondern die Förderung des *fervor studii* – Leistungsansporn könnte man dazu auch sagen. Ausdrücklich heißt es in der entsprechenden Verfügung, daß der Vergünstigung verlustig geht, wer im Studium als nachlässig oder ungeeignet erfunden wird. Für diese (sowie die Laienbrüder) gab es also noch das gemeinsame Dormitorium. Die Zuordnung der Einzelzelle zum Studium wird am Ende des Abschnitts noch einmal mit den Worten herausgehoben: »Sie können in ihren Zellen lesen, schreiben, beten, schlafen. Auch ist es ihnen erlaubt, mit Kerzenlicht noch bei Nacht für ihr Studium zu arbeiten«[48].

In diesem Zusammenhang ist noch auf eine weitere und zu ihrer Zeit nicht unwichtige Eigentümlichkeit der Gesetzgebung des Predigerordens hinzuweisen. Im Prolog der Konstitutionen steht die feierliche und verbindliche Erklärung der Kapitelsväter: *Volumus et declaramus, ut constitutiones nostre non obligent nos ad culpam, sed ad penam, nisi propter contemptum vel preceptum*! Der damit gemeinte Sachverhalt kann folgendermaßen kurz beschrieben werden: *Sub peccato* verpflichtet sich der Predigerbruder durch die Profeß auf das eigentliche Ordensziel; also *salus animarum per praedicationem*. Diesem Motivkomplex sind die *vota* (Gelübde) zugeordnet; als frei gewählte Verpflichtungen haben auch sie streng verbindlichen Charakter. Die Observanzen – also die positiven Satzungen zur Regelung des Zusammenlebens und der konkreten Einzelheiten der *vita religiosa* (des Ordenslebens) – sind bloße Vorschriften; Verstöße ziehen nur eine Pönale nach sich. Die moraltheologischen Implikationen dieses Bezuges von *finis* (Ziel) – *media* (Mittel) – *exercitia* (Übungen = Observanzen) entfaltete dann Thomas von Aquin in der *Summa theologica* II–II, q. 186 a 9 in klassischer und vorbildhafter Weise[49].

Studium und klösterliche Armut

Pauperes Christi, d.h. Arme um Christi willen zu sein, gehört seit früher Zeit zum Selbstverständnis der Mönche. Stil und Form dieser klösterlichen Armut waren im Verlauf der Geschichte sehr unterschiedlich ausgeprägt. Seit dem 12. Jahrhundert verbreitete sich eine neue Armutsfrommheit. Die *paupertas evangelica* wurde in neuer und radikalerer Weise gedeutet. Diese Bewegung der *paupertas evangelica* prägte nicht nur

47 Nach dem LIBELLUS nr. 44 seien in dem 1216 errichteten Konvent bei St. Roman in Toulouse bereits Zellen, hinreichend geeignet zum Studieren und Schlafen, eingerichtet worden; wahrscheinlich hat jedoch Jordan die Zustände seiner Zeit auf die Anfänge zurückprojiziert; zu Rekonstruktion und Resten des erdgeschossigen Zellendormitoriumsflügel in Bologna bei ALCE, Documenti (wie Anm. 38), 11, und SCHENKLUHN, Ordines studentes (wie Anm. 37), 84–89; generell zu Zellen und Dormitorium siehe HINNEBUSCH, History (wie Anm. 3), 355–358.

48 CA II,29 (mit Kapitelsüberschrift: *De dispensatione studentium*) im dritten Abschnitt: *Celle non omnibus studentibus, sed quibus magistro eorum expedire videbitur assignentur. Quod si aliquis infructuosus inveniatur in studio, cella eius detur alteri, et ipse in aliis officiis occupetur. In cellis legere, scribere, orare, dormire et etiam de nocte vigilare ad lumen possunt, qui voluerint, propter studium*; vgl. zur Novizenunterweisung in CA I,13: *Qualiter intenti esse debeant in studio, ut de die, de nocte, in domo, in itinere legant aliquid vel meditentur, et quicquid poterunt, retinere cordetenus nitantur.*

49 Vgl. dazu zusammenfassend U. HORST, Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jhs. (QFGD NF 1), Berlin 1992, 110–113.

die Minoritengemeinschaft um Franz von Assisi, sondern auch den entstehenden Predigerorden. In der *Regula bullata* der Minoriten wie auch in den Konstitutionen des Predigerordens ist von der Besitzlosigkeit als konstitutivem Teil des Verbandes die Rede[50]. *Sequela Christi* also als Nachfolge des »armen Jesus«. Nicht nur als Besitzlosigkeit des einzelnen Religiosen, sondern auch der Gemeinschaft. *Sine redditibus et possessionibus* sollten der Gesamtverband und jeder einzelne Konvent sein. Jordan von Sachsen, Kanonisationsakten und die weiteren Dominikuslegenden beschreiben Dominikus als leuchtendes Vorbild der Armut, der nichts hatte; nicht einmal eine eigene Zelle![51] Doch vom Feuerwerk rhetorischer Erbaulichkeit darf man sich nicht blenden lassen. Denn in den Worthülsen von radikaler Armut verbirgt sich auch die Frage nach der Existenzsicherung. Die *vita monastica* sollte zwar nach altem monastischem Ideal einer *vita angelica* gleichen. Doch nur die wirklichen Engel kommen ohne Nahrung und Kleidung aus; nicht aber die Menschen; auch nicht die Religiosen.

Den Formen der Existenzsicherung in der Frommheit des Predigerordens mit seinem intellektuellen Profil ist hier nicht im Einzelnen nachzugehen. Die Besitzlosigkeit war nicht als asketischer Selbstzweck gedacht, sondern blieb als Mittel dem Ordensziel untergeordnet. So war auch Umgang mit Geld – anders als bei den Minderbrüdern – keineswegs verboten oder suspekt. In ihren Behausungen sollten sie nicht bloß wie »Pilger und Fremdlinge« von Dritten eingeräumte und vorübergehende Bleibe finden, sondern das durch Geschenk oder Kauf erworbene Anwesen, bestehend aus Kapelle, Konventsbau und einem Garten, zu Eigen haben. Nur durften damit keine Herrschaftsrechte und feste Einkünfte verbunden sein. Eingeschärft wurde der bescheidene Lebensstil, der sich auch in den Bauten zeigen sollte[52]. Dem eigentumsunfähigen Frater kam der bescheidene *usus* der Geräte des täglichen Bedarfes zu.

50 CA II,26: *Possessiones seu redditus nullo modo recipiantur*; als allgemeine Norm rezipiert auf dem Generalkapitel 1220; vgl. LIBELLUS nr. 87; vorhandener Besitz im Tolosaner Raum an das Frauenkloster Prouille weitergegeben; in der Legendentradition Besitzverzichtsbegründung mit Armutsideal; nicht eigentlich mit Freiheit fürs Studium, auch nicht bei Jordan im LIBELLUS; vgl. Acta Canonisationis (wie Anm. 35), 144 nr. 26, im Blick auf Schenkungen von Besitz und Einkünften: *[...] pecuniam portarent in via secum et equitarent et superpellicia deferrent, prefatus frater Dominicus laboravit et fecit, quod fratres ipsius ordinis dimitterent et contemnerent omnia temporalia, et insisterent paupertati [...] et viverent de elemosinis*; ebd., 150 nr. 32: Widerruf einer Besitzübertragung in seiner Abwesenheit mit der Begründung: *Et noluit quod haberent illas vel aliquas alias possessiones sed solumodo viverent de elemosinis, et parce, quoniam si haberent in domo, unde possent vivere in die, nolebat quod reciperent aliquid illa die, nec mitterent pro elemosinis.*

51 In Acta Canonisationis (wie Anm. 35) stereotyp *amator (zelator) paupertatis*; häufiger Verweis auf seine Forderung nach *parvos domos et viles vestes*; vgl. ebd., 156–157 nr. 38: Dominikus verbietet den Weiterbau von in seiner Abwesenheit vergrößerten Zellen in Bologna; er selber verzichtet auf eigene Zelle; verbringt die Nächte in der Kirche oder legt sich bald hier, bald dort kurz zur Ruhe (z.B. 139 nr. 20); Verkauf seiner Bücher als Student in Palencia während einer Hungersnot zugunsten der Armen ebd., 147 nr. 29; gleiche Sache S. 153f. nr. 35 mit Motivangabe: *Unde idem frater Dominikus motus compassione et misericordia vendidit libros suos manu sua glossatos, et pretium ipsorum et alias res quas habebat dedit pauperibus dicens: Nolo studere super pelles mortuas, et homines moriantur fame*; Bericht darüber auch im LIBELLUS nr. 10. – Als asketische Vorbildhaltung im Orden ist dieser Bücherverzicht nicht wirksam geworden, schon in der Zeugenaussage über die Bücherweggabe in Palencia heißt es vom Wanderprediger Dominikus: *Item dixit quod semper gestabat secum Matthaei evangelium et epistolas Pauli. Et multum studebat in eis, ita quod fere sciebat eas cordetenus* (ebd., 147 nr. 29),

52 CA II,35: *Mediocres domos et humiles habeant fratres nostri, ita quod murus domorum sine solario non excedat in altitudine mensuram duodecim pedum et cum solario viginti; ecclesia trigin-*

Dazu zählten an herausragender Stelle die für Studium und Predigt notwendigen Bücher. Der Gebrauch von Büchern stand darum nie zur Debatte; Regelungen bedurfte es dagegen für den Einzelfall. Solche sind erstmals nachzuweisen als Ordinationen der Generalkapitel 1234 und 1236, die dann in die Konstitutionen als verpflichtende Vorschrift eingingen. Danach mußte jedem an ein auswärtiges Studienhaus gesandten Studenten die Heilige Schrift, die Sentenzen des Petrus Lombardus sowie die *Historia scholastica* des Petrus Comestor ausgehändigt werden. Einem in einen anderen Konvent als *lector* versetzten Frater waren all seine glossierten Bücher, die Bibel und die eigenen Aufzeichnungen mitzugeben; also seine ganze »Handbibliothek«[53]. Da jeder Student Vorlesungsmit- oder -nachschriften anzulegen hatte, war er auch mit dem nötigen Schreibmaterial auszustatten[54]. Da das *armarium* nach alter monastisch-kanonikaler Tradition zu jedem Kloster gehörte, ist erst recht für jeden Predigerkonvent eine Bibliothek anzunehmen, obwohl die frühe Gesetzgebung sich dazu nicht äußert[55]. Einblicke in Einzelheiten der Finanzierung der nicht gerade billigen Aus- und Weiterbildung geben gelegentlich *ordinationes* und *monitiones* von General- und Provinzkapitelsakten. So wurden für Studenten an den Generalstudien Pensionskosten berechnet und die betreffenden Konvente damit belastet[56]. Den Studenten mußte auch mehrfach eingeschärft werden, mit Büchern untereinander keinen Handel zu treiben[57]. Die entsprechenden

ta; in die Einfachheitsforderung Einbezug auch des Schreibpults in: Acta Canonisationis (wie Anm. 35), 166 nr. 48: *Volebat enim quod viles domos haberent et viles discos ad legendum, ita quod quasi in omnibus vilitatem et paupertatem pretenderent; parvas domos et viles vestes*; ebd., 150 nr. 32 u. öfter.

53 CA II,28: *Statuimus autem ut quelibet provincia fratribus suis missis ad studium ad minus in tribus libris theologie, videlicet biblia, sententiis et historiis, providere teneatur. Et fratres missi ad studium in historiis et sententiis et textu et glossis precipue studeant et intendant [...] Cum frater de provincia ad provinciam ad regendam mittitur, omnes libros suos glossatos et bibliam et quaternos secum deferat. Si vero mittitur et non ad regendum, tantum bibliam et quaternos portet.*

54 Indirekte Hinweise dazu in CA II,28 Abschnitt 1: *Scribant quaternos*; letzter Abschnitt: *In diebus dominicis et festis precipuis a quaternis scribendis se abstineant*; Provinzkapitel Orvieto (1245) *Admonitio ad Priores: Quod studentibus provideant in cartis et aliis ad studium necessariis, et fratres studentes repetant diligenter lectiones quas audiunt; quod si non faciunt, non teneantur priores in cartis et aliis ad studium necessariis providere*; zit. nach: Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae (1243–1344), hg. v. Th. Kaeppeli u. A. Dondaine (MOPH 20), Rom 1941, 41.

55 In den (lückenhaft überlieferten) Generalkapitelsakten bis 1250 keine direkten Bibliotheks-hinweise; indirekter Hinweis in CA I,13 in Bezug auf Novizen: *nulli certus usus librorum concedatur*; Hinweise zu den Anfängen bei Hinnebusch, History 2 (wie Anm. 40), 191–220 (Überblick bis 1500). Nach Libellus nr. 39, sei ein Teil der vom Bischof von Toulouse im Juni/Juli 1215 übertragenen Einkünfte auch für Bücher verwendet worden; nach einer Ordinatio des Kapitels 1254 der römischen Provinz sollten Bücher und Geld von verstorbenen oder apostasierten Mitbrüdern nur zum Bücherkauf verwendet werden. – Acta Capitulorum (wie Anm. 54), 3; ebd., 10, erstmals für die Provinz Nennung der Bibliothek auf dem Kapitel Perugia 1249: *Item quod libri conventuales diligenter custodiantur et nulli persone exterius concedatur, nisi accepto pignore vel memoriali.*

56 Z.B. Generalkapitel 1256: *Studentes missi ad studia diligenter reddant computum prioribus suis provincialibus. vel alteri ex mandato eorum. de quantitate pecunie recepte. et in quibus usibus eam expenderint*; zit. nach: Acta Capitulorum Generalium (1220–1303), hg. von B. M. Reichert (MOPH 3), Rom 1898, 82.

57 Generalkapitel 1234: *Ne biblia fratri a fratre vendatur carius. quam emerit. et idem de aliis scriptis servetur* (ebd., 4); 1236: *Fratres nostri non faciant negocaciones librorum* (ebd., 9); Provinzkapitel Perugia 1249: *Quod nullus faciat scribi libros vel emat causa vendendi et quod nullus ven-*

Verbote und Gebote decken zum einen die Spannung auf zwischen klösterlicher Armut und schulischen Sachzwängen[58], sie zeigen jedoch zum anderen auch die großzügige Haltung der Gesetzgeber in Bezug auf Beschaffung und Ausstattung von Konventen, Studenten und Lehrern mit den wissenschaftliche Hilfsmitteln. Der Orden ließ sich also die Sorge um sein intellektuelles Profil etwas kosten! Daß er die Kosten dafür aufbringen konnte, hängt auch mit dem intellektuellen Profil zusammen. War bis ins 12. Jahrhundert hinein Grund und Boden kreditwürdig, so erlangte in der vorwiegend städtisch geprägten Gesellschaft des 13. Jahrhunderts die Arbeitskraft und -leistung Kredit; also auch ein Predigerkonvent mit seinen intellektuellen Leistungen, zu denen die Predigt gehörte. Diese »Leistungen« wurden von den »Empfängern« entgolten mit materieller Unterstützung. *In paupertate voluntaria se studio vovere*[59] hieß darum im schulischen Kontext in erster Linie, sich durch entsprechende Leistungen den Lebensunterhalt zu sichern.

Die Predigerbrüder als Helfer der Bischöfe

Zum Einstieg in diesen kurzen Anhang ist wieder auf den LIBELLUS Jordans von Sachsen über die Anfänge des Predigerordens zurückzugreifen. Eigenartigerweise beginnt der erste Abschnitt des Büchleins mit Diego, dem Bischof von Osma. In den Abschnitten 13 bis 28 steht er dann wieder im Mittelpunkt. Dominikus wird als gelehriger Schüler in seinem Schatten geschildert. Bei der entscheidenden Begegnung mit den zur Katharerbekehrung vom Papst beauftragten Zisterzienseräbten im Sommer 1206 zu Montpellier, läßt er sogar Diego, und nicht Dominikus, die Inspiration für die neue Predigtweise *more apostolorum*, also in evangelischer Armut, zuteil werden[60]. Nach Diegos Tod (30. Dezember 1207) ist zunächst Dominikus nur der treue Sachwalter von Diegos Anliegen. Eine solche Darstellung über die Anfänge des Predigerordens ist auf-

dat libros extra ordinem sine voluntate provincialis; Provinzkapitel Siena 1231: *Quod fratres pro pretio pecuniae non scribant*; zit. nach: Acta Capitulorum (wie Anm. 54), 10f.

58 Unter diesem Aspekt vor allem Sichtung der Quellen bei FRANK, Spannung (wie Anm. 6).

59 Die Formel z.B. bei Wilhelm von Tyrus († 1186): *In partibus transmarinis nostram in disciplinis transegimus adolescentiam et in paupertate voluntaria literarum studiis etatis nostros dedicavimus dies, in liberalibus artibus doctores viri venerabiles et pia recordatione digni*; zit. nach R. B. C. HUYGENS, Guilleaume de Tyr étudiant, un chapitre (XIX, 12) de son »Histoire retrouvée«, in: Latomus. Revue d'études latines 21, 1962, 822. – Zur Existenzsicherung der Wanderprofessoren durch Hörgeld siehe auch G. POST, Master's Salaries and Student Fees in the Medieval Universities, in: Speculum 8, 1932, 181–198. – Neben dem Entgelt der seelsorglichen Tätigkeit der Predigerbrüder durch das freiwillige Almosen der Hörer und Wohltäter gab es Almosen für liturgisch-sakramentale Dienste wohl schon von Anfang an; zu dieser Quelle der Existenzsicherung siehe I. W. FRANK, Existenzsicherung und Armut bei den Bettelorden im 13. und 14. Jh., in: Christliche Unternehmer, hg. v. F. SCHINZINGER (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 19), Boppard 1994, 43–60. – DERS., Ordensarmut und »missae speciales« bei den spätmittelalterlichen Bettelorden, in: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS für Theodor Schneider, hg. v. B. J. HILBERATH u. D. SATTLER, Mainz 1995, 208–224; siehe auch DERS., Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraparochiales Kultzentrum (in diesem Band S. 123–142).

60 LIBELLUS nn. 19–22; ausführlich dazu VICAIRE, Geschichte 1 (wie Anm. 3), 118–12. – BEDOUELLE, Dominikus (wie Anm. 3), 72f. – Im LIBELLUS nr. 22 auch der Hinweis, Diego sei von den Äbten gewählt worden *super se maiorem et quasi caput totius negotii*; in nn. 28–29: Diego reist nach Osma, um Gefährten für das Predigtwerk in Südfrankreich zu werben; während seiner Abwesenheit ist Dominikus sein Stellvertreter.

schlußreich. Der Verfasser will damit sagen: Der Predigerorden steht nicht nur in der *vita regularis*-Tradition, sondern ist auch in Verbindung mit der hierarchisch verfaßten Kirche entstanden. Der Orden ist eine zeitgemäße Spezifizierung und Ausweitung des *ordo praedicantium*. Unter dem Begriff *ordo praedicantium* verstand man von der Spätantike an die Gesamtheit der Bischöfe, denen von Amts wegen *praedicatura* und *docentura fidei* zukomme[61]. Wenn Jordan von Sachsen die Verhandlungen 1215/1216 zwischen Dominikus und römischer Kurie um Anerkennung und Namen seiner neuen Gemeinschaft verknappt zusammendrängt in dem Satz, er habe vom Papst seinen Orden bestätigen lassen, der »Orden der Prediger genannt würde und es auch sei«, ist diese Einbindung in Tradition und kirchliches Amt noch einmal zum Ausdruck gebracht. Nach Jordans Darstellung trug die Bitte Dominikus zusammen mit Fulko, dem Bischof von Toulouse, Papst Innozenz III. vor[62]. Ein Exponent des alten *ordo praedicantium* erbittet die päpstliche Bestätigung für den neuen *ordo praedicatorum*, dessen Mitglieder den Bischöfen im Predigtdienst beistehen sollten. Aus den Diözesanpredigern von Toulouse sollten also Prediger in der ganzen Kirche werden. Die Bestellung Dominikus' und seiner Gefährten zu Tolosaner Diözesanpredigern war im Sommer 1215 erfolgt[63], eine päpstliche Beauftragung für die *praedicatura publica* in der Gesamtkirche wurde zwar de facto mit verschiedenen Mandaten Honorius' III. ausgesprochen; de iure aber erfolgte keine entsprechende Bestätigung, schon gar nicht in feierlicher Form[64]. Da es Jordan jedoch auf päpstliche Bestätigung und päpstlichen Predigtauftrag ankam, hat er die Vorgänge von 1215/16 entsprechend zusammengezogen und vereinfachend gedeutet[65]. Die Deutung entsprach den Zuständen, die sich im Verlaufe der 20er Jahre einge-

61 Siehe dazu R. Ladner, L'Ordo praedicatorum avant l'ordre des prêcheurs, in: S. Dominique. L'idée, l'homme et l'oeuvre 2, hg. v. P. Mandonnet u. M. H. Vicaire, Paris 1938, 11–68.

62 Vgl. Libellus nn. 40–41 die gemeinsam vorgebrachte Bitte: *Confirmari fratri Dominico et sociis eius ordinem, qui predicatorum diceretur et esset*; zur Neuinterpretation der einzelnen Schritte und Verhandlungen mit der römischen Kurie siehe Tugwell, Notes I (wie Anm. 3), 23–34; 36–45.

63 Ausgesprochen im Juni/Juli; siehe: Monumenta Diplomatica (wie Anm. 25), 56–58 nr. 63; zur materiellen Sustentation dabei Überlassung eines Teiles des Armenanteils am Zehntaufkommen; ebd., nr. 73 (Juli 1216) Bischof und Kapitel überlassen Dominikus (*priori et magistro Predicatorum*) die Kirche St. Roman zu Toulouse mit allen ihren Einkünften. Beide materiellen Unterstützungen erwähnt auch Jordan (Libellus nn. 39, 43, 44).

64 In dem von Dominikus erbetenen Mandat Honorius' III. vom 21. Januar 1217 nur Predigtauftrag den *predicatoribus in partibus Tholosanis*; siehe: Monumenta Diplomatica (wie Anm. 25), 78f. nr. 79; *Ordo Praedicatorum* erstmals in dem Empfehlungsschreiben des Papstes vom 11. Februar 1218 an alle Prälaten (ebd., 87 nr. 86); in dem an den gleichen Empfängerkreis gerichteten Schreiben vom 26. April 1218 heißt es dann *fratres ordinis Predicatorum, quorum utile ministerium et religionem credimus Deo gratam, in eorum propositi laudabili confoventes ad officium predicationis, ad quod deputati sunt* (ebd., 94 nr. 91); zwar auch hier *ordo praedicatorum* wohl noch in einem weiteren Sinn zur Bezeichnung einer Gruppe mit der Tätigkeit »predigen« und deshalb auch für andere Gruppen – wie die Minoriten – anfangs gebräuchlich, doch mit der ausdrücklichen Zuordnung des Predigtpropositum des Dominikus und seiner Gefährten zu *officium* und *deputatio* durch den Papst wird die päpstl. Predigtbeauftragung zum Ausdruck gebracht; zu den erwähnten und weiteren diesbezüglichen päpstl. Mandaten siehe Vl. J. Koudelka, Notes sur le chartulaire de s. Dominique, in: AFP 28, 1958, 92–114; 33, 1963, 89–120; 34, 1964, 5–44; ergänzend dazu Tugwell, Notes I (wie Anm. 3), 23–34, 36–53.

65 Libellus nr. 45: *Confirmationem ordinis et omnium, que obtinere voluisset, plene per omnia impetravit*; an sich bestätigte mit dem üblichen feierlichen Privilegiumsformular *Religiosam vitam eligentibus* Honorius III. am 22.12.1216 nur die unter Leitung Dominikus' an St. Roman/Toulouse lebende Kanonikergemeinschaft mit ihrer Regel und ihren Besitzungen; vom *Ordo fratrum prae-*

fahren und dazu geführt hatten, daß der Name *Ordo praedicatorum* zur ausschließlichen Bezeichnung für den Predigerverband des heiligen Dominikus in Umlauf kam.

Anweisungen für die *praedicatura publica* kraft päpstlichen Auftrags finden sich in den Konstitutionen[66]. Aus der Partizipation am bischöflichen Predigtamt bezog der Orden Selbstbewußtsein und Elan. *Praedicatura* und dazu gehörende *docentura* waren in diesem Selbstverständnis nicht nur Gaben eines besonderen apostolischen Charismas, sondern Aufgabe und Pflicht eines kirchlichen Amtes. Amt und Charisma sind also miteinander verklammert, die Tätigkeit des Predigerordens wird zu einem amtlichen Dienst *in medio ecclesiae*.

Der Hintergrund dieses Zusammenhanges kann historisch ausgeleuchtet werden. Katharer und Waldenser haben im 12. und 13. Jahrhundert das Recht zur Predigt aus der apostolischen Lebensweise abgeleitet. Hinreichender Predigttitel wäre danach die apostolische Lebensweise, also die Armut allein; im Konfliktfall auch ohne kirchlichen Auftrag[67]. Die Antwort des entstehenden Predigerordens auf diese Herausforderung war die Verbindung von Amt und Charisma. Charisma weniger in der Form der »evangelischen Armut« als vielmehr durch das »Studium der Weisheit«, eingebunden dem tradierten Lebensstil der *vita religiosa*. Eingebunden jedoch auch dem kirchlichen *officium docendi et instruendi*. Intellektuelles Profil also nicht ausschließlich durch eigene Leistung, sondern durch kirchlichen Auftrag.

Beide Aspekte sind abschließend noch einmal auf das zeitgenössische Schulmilieu zu beziehen. Wie die Schulen wollte auch der Predigerorden *more scholastico* Theologie im Dienst der Verkündigung treiben. In seinen *collegia studentium*, als die man die Konvente an den Schulorten bezeichnen kann, bot er auch den mittellosen Studenten und Lehrern eine anziehende und bedenkenswerte Lebensform. Zwar verlangte diese Lebensform als *collegium studentium religiosorum* Disziplin; gewährte jedoch gleichzeitig mit Studierzelle, Büchern usw. eine großzügige Studienförderung. Über das qualifizierte Studium an den Generalstudien gab es Aufstiegsmöglichkeiten zur Elite in *praedicatura* und *docentura*; konnte man teilnehmen an Wissensvermittlung und Prägung der öffentlichen Meinung usw. Der erstaunlich große Zulauf zum Orden aus dem Schulmilieu muß auch vor diesem Hintergrund mitgesehen werden. Und auch der kirchliche Auftrag. Dazu gehörte natürlich in erster Linie die Wortverkündigung *in medio ecclesiae*. Doch die Verkündigung der Zeit war auch ein Politikum. Spätestens unter Gregor IX. (1227–1241) und Innozenz IV. (1243–1254) gehörten Kreuzzugspredigt und antistaufische Propaganda dazu; und seit den 30er Jahren – wenn auch zunächst noch punktuell – das *officium inquisitionis haereticae pravitatis*[68]. Damit sind besonders suspekte und

dicatorum und dessen Tätigkeit ist mit keinem Wort die Rede; schon im 14. Jh. scheint man diesen »Mangel« empfunden zu haben und half ihm ab mit einer eindeutigen päpstlichen Bestätigung unter dem Datum vom 22.12.1216: *Nos attendentes ordinem tuum et fratres ordinis tui futuros pugiles fidei et vera mundi lumina, confirmamus [...]*, zit. nach: Monumenta Diplomatica (wie Anm. 25), 186, Appendix II nr. 4.

66 Dazu gehören die Eignungsprüfungen auf Idoneität und Fähigkeiten; siehe CA II,20 und CA II,31–33; siehe dazu auch SCHEEBEN, Prediger (wie Anm. 41).

67 Vgl. dazu K.V. SELGE, Vaudes et les Vaudois, in: Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques, in: Cahiers de Fanjeaux 2, 1967, bes. 114–120. – DERS., Die ersten Waldenser (Arbeiten zur Kirchengeschichte 37/1), Berlin 1967, bes. 47–95. – Zur *missio canonica* (mit entsprechender Auslegung von Röm 10,15) siehe R. ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jh., Freiburg 1974, bes. 201–273, 329–342.

68 Siehe dazu unten den Beitrag von P. SEGL, *Quoniam abundavit iniquitas*, S. 53–66.

heikle Themen angesprochen. Doch im Schulmilieu der Zeit sah das anders aus und wurde anders bewertet. Die damit verbundenen Tätigkeiten als Emissäre des Papstes zogen auch an und ermöglichten Karrieren. Und in der Meinung der Kirchenfrömmigkeit der Zeit stand das alles noch in Übereinstimmung mit jener *humilis intelligentia cordis*, mit der der junge studienbeflissene Dominikus die *divina arcana* durchdrungen hatte[69]. – Daß in dem von Jordan von Sachsen gezeichneten Bild des heiligen Dominikus mit keinem Wort dessen Seelsorge an Frauen erwähnt wird, hat direkt nichts mit dem intellektuellen Profil des Ordens zu tun, sondern gehört in die damals im Orden geführte interne Diskussion um die Vereinbarkeit der Seelsorge an Frauenklöstern mit der Predigt als Ordensziel[70].

69 Siehe dazu Textzitat in Anm. 21.

70 Zur Verbundenheit Jordans mit dem »dominikanischen« Frauenkonvent in Bologna siehe die in Anm. 12 zitierten Briefe; nn. 49 und 50 weisen Jordan als Anwalt der seelsorglichen Betreuung durch die Bologneser Predigerbrüder aus; siehe dazu und insgesamt zum Streit I. W. Frank, Zur Gründung der »Dominikanerinnen« im 13. Jh., in: Kloster Wörishofen, hg. v. W. Schiedermair (derz. im Druck).

ULRICH HORST OP

Thomas von Aquin und der Predigerorden

Als Papst Johannes XXII. am 18. Juli 1323 Thomas von Aquin heiligsprach, nicht zuletzt um sich seiner bereits weithin anerkannten Autorität in den Auseinandersetzungen mit dem Armutsideal der Minoriten und dessen ekklesiologischen Implikationen zu versichern, war der Predigerorden in der Frage nach der Verbindlichkeit der Doktrin seines großen Lehrers tief gespalten[1]. Es genügt, an die Namen so bedeutender Autoren wie Jakob von Metz und Durandus a S. Porciano zu erinnern. Johannes Quidort von Paris, einer der Wegbereiter des Konziliarismus, stand mit seiner Primatskonzeption nicht nur in schroffer Opposition zu Thomas, sondern auch zur Tradition des Ordens, der seit den Anfängen im Papsttum eine sichere Garantie für seine Existenz und Wirksamkeit gesehen hatte[2]. Daß einflußreiche Repräsentanten der deutschen Dominikaner in den Spuren Alberts des Großen eigene Wege gingen und sich mehr oder minder deutlich von Thomas distanzierten, braucht hier nur angedeutet zu werden[3]. Außenseiter und Dissidenten hat es in dieser Hinsicht auch später gegeben. Gleichwohl darf man das Urteil wagen, daß wesentliche Elemente der Konzeption des Ordens, wie sie Thomas entwickelt hatte, nie wirklich kontrovers waren, weil sie den zentralen Ideen des hl. Dominikus und der Gründergeneration zu entsprechen schienen[4].

Zu diesen unbestrittenen Fundamenten, die der Aquinate systematisch reflektiert und argumentativ gegenüber anderen Programmen verteidigt hat, sind die *sequela Christi* in Predigt und Seelsorge mit dem Studium als deren Voraussetzung zu zählen, ferner die These, die Gelübde seien nur Mittel zur Erlangung der evangelischen Vollkommenheit, nicht aber diese selbst, sowie – daraus resultierend – ein spezielles Verständnis konven-

1 Vgl. A. Walz, Papst Johannes XXII. und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten, in: St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies I, Toronto 1974, 29–47. Wie sehr die Kanonisation durch die Kontroversen um die Armut motiviert war, zeigen Texte aus der Predigt des Papstes. In: Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis, ed. M.-H. Laurent, fasc. V (Processus canonizationis S. Thomae, Fossae-Novae. Historia et Bulla canonizationis), Saint-Maximin 1937, 513f.

2 Für unsere Zwecke genügt der Überblick bei W. A. Hinnebusch, The History of the Dominican Order. Intellectual and Cultural Life to 1500, vol. II, New York 1973, 149–190.

3 Vgl. K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik, München 1996.

4 Über Dominikus und seine Intentionen s. M.-H. Vicaire, Histoire de saint Dominique, bes. Bd. 2, Paris 1982, 133–164, 199–232. – G. Bedouelle, Dominikus. Von der Kraft des Wortes, Graz 1984, bes. 109–172. – Vgl. neuerdings die auf der gesamten hagiographischen Überlieferung basierende Studie von S. Tugwell, Notes on the Life of St Dominic, in: AFP 65, 1995, 5–169; 66, 1996, 5–200. – Daß der Konsens, von dem wir gesprochen haben, in dieser Hinsicht tatsächlich existiert, bezeugt ein im Orden so umstrittener Theologe wie Durandus a S. Porciano, der sich in den Armutskontroversen auf zentrale Prinzipien des Aquinaten beruft. Vgl. U. Horst, Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34) (Münchner Kirchenhistorische Studien 8), Stuttgart 1996, 130f.

tualen Lebens mit seinen materiellen Voraussetzungen. Zu dem letztgenannten Punkt gehört eine originelle Deutung der Armut, die im 14. und 15. Jahrhundert einen besonderen Rang einnehmen sollte und den Orden vor Zerreißproben und Spaltungen bewahrte. Das aus solchen Elementen zusammengesetzte Ideal einer Predigergemeinschaft hat seine klassische Kurzformel im *contemplari et contemplata aliis tradere* gefunden, deren Prägnanz und Griffigkeit das Verhältnis zwischen Meditation, Studium und Predigt trefflich zum Ausdruck brachte[5]. Sagt man zuviel, wenn man behauptet, Thomas sei der Theologe gewesen, der Gestalt und Auftrag der Predigerkommunität, wie sie Dominikus und seine Gefährten mitsamt der Wirkungsgeschichte zweier Generationen, verkörpert durch die Konstitutionen und die Generalkapitel, geprägt hatten, zu einer Synthese gefügt hat, die die Zeiten überdauern konnte? Offenbar war sie christologisch und, wie sich zeigen wird, ekklesiologisch überzeugend konzipiert, rational begründbar und praktikabel[6].

Wie sieht nun dieser Entwurf aus? Was gab ihm Dynamik und Anwendbarkeit in den wechselvollen Situationen, mit denen man sich bald konfrontiert sah? Eine erste, scheinbar äußerliche Beobachtung, die allerdings bereits in das Zentrum des Denkens und Argumentierens des Aquinaten weist, sei vorausgeschickt. Nirgendwo in den systematischen Werken, von denen sich vergleichsweise viele mit Problemen des Ordensstandes befassen, nennt er den Namen des Ordensvaters, selbst Anspielungen fehlen, ein Umstand, der gelegentlich auch Kenner überrascht[7]. Daß der Gründer unerwähnt bleibt, ist bei einem Theologen, der ein Leben lang und in allen entscheidenden Etappen seiner akademischen Laufbahn Eigenart und Ziel seiner Gemeinschaft reflektiert hat, in der Tat erstaunlich, aber möglicherweise erklärbar. Der Grund ist gewiß nicht mangelnde Devotion gegenüber Dominikus und dessen Intentionen, es ist vielmehr der Wunsch gewesen, eine Konzeption vorzulegen, die sich, nachdem sie einmal durch eine historische Person realisiert worden war, vom Stifter lösen konnte, um so zu einer Leitidee zu werden, die sich auch anderswo und durch andere verwirklichen ließ. Dem korrespondiert ein weiterer Befund. Thomas spricht direkt und mit eindeutiger Terminologie über seinen Orden nur an wenigen Stellen sekundärer Bedeutung, so daß die von ihm entwickelten Prinzipien auch auf Gemeinschaften anwendbar sind, die sich sein

5 S Th II–II 188, 6.

6 Vgl. etwa A. Duval, L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique, in: Mélanges offerts à M.-D. Chenu (Bibliothèque Thomiste 37), Paris 1967, 221–247. – Thomas hatte (mit Albert d. Gr. und anderen) 1259 an einer Kommission des Generalkapitels von Valenciennes teilgenommen, die ein Studienprogramm für den Orden ausgearbeitet hat. Den Text in: Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. H. Denifle – A. Chatelain, t. I, Paris 1889, 385f., u. MOPH, t. III, Rom 1898, 99f.

7 Die einzige Ausnahme, auf die ich erst unlängst gestoßen bin, macht ein Abschnitt aus der Predigt *Homo quidam erat dives qui habebat villicum*, ed. J.-B. Raulx, Divi Thomae Aquinatis doctoris angelici Sermones et opuscula concionatoria, t. II, Luxemburg 1881, 354–364. *Item suscitavit gloriosos ministros, scilicet beatum Dominicum et Franciscum, qui administrarunt salutem hominum, et ad hoc fuit ipsorum spirituale studium, ut homines inducerent ad salutem* (S. 364). – In einem noch unedierten Sermo *Inveni David servum meum, oleo sancto unxi eum* am Fest des hl. Nikolaus spricht Thomas von den Stigmata des hl. Franz: *Considerare debetis quod in futuro secundum merita gratiarum resultabunt in corporibus sanctorum indicia premiorum, et in presenti indicia affectus demonstrant, sicut patet quod in beato Francisco fuerunt indicia passionis Christi quia vehementer afficiebatur circa passionem Christi.* Zitiert nach: L.-J. Bataillon, Les stigmates de saint François vus par Thomas d'Aquin et quelques autres prédicateurs dominicains, in: Archivum Franciscanum Historicum 90, 1997, 341–347, hier: 342. Daß gleichwohl Thomas aus diesem für ihn feststehenden Faktum keine weiteren Folgerungen gezogen hat, spricht für sich selbst.

Programm zu eigen machen wollen, wobei er allerdings überzeugt gewesen sein wird, daß der von ihnen einzunehmende Ort in Kirche und Gesellschaft schon eine »Idealbesetzung« gefunden hat.

Diese einleitenden Bemerkungen sagen indessen noch nicht alles. Die äußerste Zurückhaltung, die sich Thomas in bezug auf Stifter und Orden auferlegt, erklärt sich auch durch die seit 1269 – es ist der Beginn des zweiten Pariser Aufenthalts – wachsende Distanzierung von Theorie und Praxis der Minoriten, wie sie namentlich Bonaventura in seiner *Apologia* formuliert hat[8]. In ihr spielen der hl. Franz, seine Armut, die Stigmatisierung, die Kanonisierung und schließlich die Approbation des Ordens durch den hl. Stuhl die zentrale Rolle[9]. Die genannten Elemente gehen eine Symbiose irrevokablen Charakters mit sehr hohem dogmatischen Gewicht ein. Thomas bezieht in allen Punkten eine Gegenposition, obschon er sie nie als solche ausdrücklich benennt. Ohne hier Einzelheiten zu erörtern, sei dies festgehalten: Die typisch minoritische Armutsauffassung als Verzicht auf jedwedes Eigentumsrecht sowie die Übertragung des Besitzes auf den Apostolischen Stuhl wird von ihm als Lösung oder Ausweg abgelehnt. Das geschieht zwar stillschweigend, aber deshalb nicht weniger scharf. Anläßlich der Würdigung der historisch gewordenen Armutsformen erwähnt er auffälligerweise die der Minoriten nicht, da er überzeugt ist, deren Gegenteil sei vom Herrn selbst praktiziert und gelehrt worden[10]. Kanonisation des Stifters und Ordensapprobation als quasiinfallible Akte, die eine Gemeinschaft zu einer irrevokablen Größe machen sollten, werden von ihm ignoriert und so als für die theoretische Begründung eines Ordens ungeeignet zurückgewiesen.

I.

Auf dem soeben skizzierten Hintergrund ist nun die Analyse der einzelnen Etappen und Reflexionen sowie der daraus resultierenden Schriften vorzunehmen. Begonnen sei mit den chronologisch letzten Äußerungen zu unserem Thema, um diese dann bis in die Anfänge zurückzuverfolgen. Sie fügen sich im Rahmen der Christologie zu einer einzigartigen Synthese, die kaum in ihrer Bedeutung für die Wesensbestimmung des Predigerordens gewürdigt worden ist. Thomas hat in der *Tertia Pars* der *Summa Theologiae*, geschrieben wohl im Frühjahr 1273 in Neapel, d.h. kurz vor dem Ende seiner wissenschaftlichen Aktivitäten und jenseits der universitären Kontroversen, über den Gegenstand gehandelt. Zwischen der systematischen Christologie und der Sakramentenlehre findet sich ein höchst origineller Traktat »Über die Geheimnisse des Lebens Christi« mit der Quaestio *De modo conversationis Christi*[11]. Sie bietet die tiefste und zugleich

8 Dazu s. U. Horst, Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts (QFGD NF 1), Berlin 1992, 144–167.

9 Vgl. U. Horst, Evangelische Armut (wie Anm. 8), 135–144, 168–194. – Zur Stigmatisierung s. Ch. Frugoni, Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto, Milano 1993. Zur Kanonisation s. die anregende Studie von R. Paciocco, »SUBLIMIA NEGOTIA«. Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori, Padova 1996, die aber auf unser Problem nicht direkt eingeht. Zu Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten bei der Kanonisation des hl. Dominikus und der hagiographischen Nachgeschichte s. neuerdings L. Canetti, L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori (Biblioteca di »Medioevo Latino« 19), Spoleto 1996.

10 Wir werden darüber später zu sprechen haben.

11 Vgl. L. Scheffczyk, Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von

einfachste Grundlegung des Ordenslebens, die der Aquinate unternommen hat. Hier soll sich zeigen, worin die *sequela Christi* besteht und wie man sie zu aktualisieren hat. Die Idee eines Predigerordens, der diesen Entwurf realisieren soll, wird bezeichnenderweise, wiewohl allenthalben präsent, nicht direkt vorgestellt, doch sind die Anspielungen hinreichend deutlich.

Die Überlegungen nehmen ihren Ausgang von einem Prinzip, aus dem sich die wichtigsten Konklusionen herleiten lassen. Das Leben Christi, sein öffentliches Auftreten, Predigt und Lehre, haben den dreifachen Intentionen der Inkarnation zu entsprechen: dem Offenbarmachen des Weges zur Wahrheit, der Befreiung von der Sünde und dem Eröffnen des Zugangs zu Gott[12]. Die Menschwerdung hat demnach bestimmte Konsequenzen für das Wirken des Inkarnierten und für jene, die sich unter seiner Führung auf den Weg der Wahrheit begeben. Das will sagen: Christus durfte kein verborgenes Erdenleben führen, sondern mußte öffentlich und vor aller Augen predigen. Wer von Sünden befreien soll, hat unter Sündern zu leben und Wanderprediger zu sein. Er hätte zwar an einem Ort bleiben und dort die Menschen an sich ziehen können, »tat es aber nicht, um uns ein Beispiel zu geben, damit wir umhergehen und den suchen, der sonst dem Untergang geweiht wäre«[13]. Das Zitat aus Chrysostomus ist mit Bedacht gewählt und läßt die Argumentationsabsicht bereits deutlich erkennen.

Die drei Ziele der Inkarnation machen es ferner angemessen, daß Christus vertrauten Umgang (*familiariter*) mit dem Volk, den Sündern und Zöllnern hatte, um sie durch seine menschliche Lebensweise an sich zu binden, Vertrauen zu wecken und Gelegenheit zur Buße zu geben. Daß dies gewichtige Konsequenzen praktischer Art hat, werden wir hören. Angedeutet wurde schon, daß solche christologische Aussagen auch auf die zielen, die sich der Nachfolge des Herrn in besonderer Weise verpflichtet wissen, ja Thomas läßt keinen Zweifel daran, daß sie an künftige Prediger adressiert sind. Mehr noch! Er sagt, daß ein tätiges Leben, in dem jemand durch Predigt und Lehre die Fülle der Kontemplation an andere weitergibt, wie Christus das getan hat, vollkommener ist als jenes, das sich Aktivitäten allein widmet[14]. Der Gedanke korrespondiert bemerkenswerterweise genau mit der idealen Zielsetzung, die er andernorts seinem Orden zuschreibt[15]. Daß die Synthese aus Aktion und Kontemplation hier auf das Beispiel Christi

den Mysteria vitae Christi, in: Renovatio et Reformatio (Festschrift für Ludwig Hödl), hg. v. M. Gerwing u. G. Ruppert, Münster 1985, 44–70. – I. Biffi, I Misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. La Costruzione della Teologia I, Milano 1994.

12 S Th III 40, 1 *[...] conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem ad manifestandum veritatem [...] Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret [...] Tertio, venit ut ›per ipsum habeamus accessum ad Deum‹ (Rom 5,2) [...] Et ideo familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi.*

13 S Th III 40, 1.

14 S Th III 40, 1 ad 2 *[...] sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.* Vgl. U. Horst, Christ, Exemplar Ordinis Fratrum Praedicantium, according to Saint Thomas Aquinas, in: Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers, University of Notre Dame, Sept. 6–9, 1995, erscheint 1998. – J.-P. Torrell, La pratique pastorale d'un théologien du XIII[e] siècle: Thomas d'Aquin prédicateur, in: Revue Thomiste 82, 1982, 213–245. – Ders., Le semeur est sorti pour semer. L'image du Christ prêcheur chez frère Thomas d'Aquin, in: La Vie Spirituelle 147, 1993, 657–670.

15 S Th II–II 188, 6. *Sic ergo dicendum est quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio [...] Et hoc praefertur*

zurückgeführt wird, spricht für sich selbst. Die Konklusion liegt auf der Hand: Ein Orden, der ein solches Programm verkörpert, befindet sich in der *sequela Christi*, wie sie der Herr selbst realisiert hat. Und weiter: Aus dem Prinzip, daß das konkrete Handeln des Herrn unserer Unterweisung (*instructio*) diente, lassen sich bestimmte Folgerungen ableiten[16]. Die Prediger sollen sich – nach dem Beispiel ihres Meisters – zeitweilig aus der Öffentlichkeit zurückziehen, um auszuruhen, um zu beten und um dem Beifall der Menge zu entfliehen, damit ihre Verkündigung nicht zum Schauspiel degeneriere. Solche Weisungen, die implizit auf den Predigerkonvent zielen, schließen mit der einem Chrysostomuszitat entlehnten Mahnung, dies gelte in höchstem Maß dann, wenn man *de necessariis* zu disputieren habe, wie es, so muß man wohl die Bemerkung verstehen, der Magister tut[17]. Das heißt: Prediger wie Professoren haben Christus gleichermaßen zum Vorbild.

Auch die Antwort auf die Frage »Mußte Christus ein strenges Leben führen«? hat den Zweck, uns im rechten Verhalten zu unterweisen. Ein gänzlich zurückgezogenes Leben wäre der Inkarnation unangemessen, insofern diese einschließt, daß sich Christus den Menschen gleichförmig machen mußte[18]. Thomas leitet daraus bemerkenswerte Konsequenzen für den Alltag des Herrn – und für die, die ihm nachfolgen – ab. In bezug auf Essen und Trinken verhielt er sich so, wie das bei gewöhnlichen Menschen üblich ist. Die These ist folgenschwerer, als es auf den ersten Blick scheinen mag, da sie einen aszetischen Rigorismus relativiert, indem sie ihn vergeistigt. Christus gab uns nämlich nur in solchen Handlungen ein Beispiel, die in sich heilsnotwendig sind. Oder mit einem von Thomas öfter zitierten Augustinuswort, das einen paulinischen Gedanken aufnimmt (Röm 14,17): Das Reich Gottes ist nicht in Essen und Trinken, sondern im Gleichmut (*in aequanimitate*), mit dem jemand Mangel ebenso erträgt wie Überfluß. Auf diesen Gleichmut kommt es entscheidend an, denn wer ihn hat, den macht das Haben nicht übermütig, und bittere Armut drückt ihn nicht zu Boden[19]. Daß Christus ge-

simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Dazu s. den Kommentar von B. M. DIETSCHE, Stände und Standespflichten II–II 183–189 (Die Deutsche Thomas-Ausgabe 24), Heidelberg-Graz 1952, 451–457.

16 S Th III 40, 1 ad 3. *Dicendum quod actio Christi fuit nostra instructio.* Dazu s. R. SCHENK, Omnis Christi actio nostra est instructio. The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of St. Thomas, in: La doctrine de la révélation divine de Saint Thomas d'Aquin (Studi tomistici 37), Città del Vaticano 1990, 104–131.

17 S Th III 40, 1 ad 3. Chrysostomus, In Matth., hom. XV, c. 51, MPG 57, 223: *Per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte et solitudine sedit, erudivit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus abscedere, et maxime cum de necessariis disputare oporteat.*

18 S Th III 40, 2: *[...] congruum erat incarnationis fini ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet [...].* – J.G.J. VAN DEN EIJNDEN, Poverty on the Way to God. Thomas Aquinas on Evangelical Poverty, Leuven 1994, 186f., geht seltsamerweise auf die q. 40 nur summarisch ein und verkennt so deren Bedeutung für die sequela Christi. Vgl. auch G. MURARO, Povertà e Perfezione. La funzione liberatrice della povertà religiosa secondo S. Tommaso, in: Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia dei Domenicani d'Italia 34, 1981, 257–309.

19 S Th III 40, 2 ad 1. *Dicendum quod Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinentia cibi et potus non per se pertinet ad salutem [...]* (vgl. Röm 14, 17). *Et Augustinus dicit in libro ›De quaestionibus evangeliorum‹* (l. II, q. 11, MPL 35, 1338) *[...] Quia scilicet sancti Apostoli ›intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in aequanimitate tolerandi‹, quos nec copia sublevat nec deprimit egestas.* Vgl. De perfectione spiritualis vitae, c. 21, Ed. Leon., t. 41, Rom 1970, B 94, lin. 111–116.

fastet und sich zuweilen in die Wüste zurückgezogen hat, befindet sich mit dem Gesagten nicht in Widerspruch. Im Gegenteil! Fasten und Wüste sowie Teilhabe am Leben gewöhnlicher Menschen stehen in einer zirkulären Bewegung, wie sie das Prinzip des *contemplari et contemplata aliis tradere* zum Ausdruck bringen wollte[20]. Der ideale Prediger hat deshalb zuerst der Kontemplation zu obliegen, um dann in das öffentliche Wirken »hinabzusteigen«, mit anderen zusammenzuleben, um sich danach wieder in die Einsamkeit zurückzuziehen. Christi *conversatio* weist also auf künftige Predigerkommunitäten. Wie er sich zwischen »Wüste« und »Öffentlichkeit« bewegte, sollen es auch sie halten.

Und nun eine letzte, einschlußweise bereits beantwortete Frage, in der Thomas – nunmehr terminologisch direkt – zur Armutsauffassung der Minoriten Stellung bezieht: »Mußte Christus ein armes Leben führen«? Oder wie sich das Problem präzise formulieren läßt: Hat er die höchste Armutsstufe, die *maxima paupertas*, den Verzicht auf sämtliche Formen des Besitzes, geübt? Spricht das Neue Testament nicht eindeutig für sie? Wie lassen sich die eine Modifizierung scheinbar ausschließenden Forderungen des Evangeliums mit der Ansicht in Einklang bringen, Christus habe ein »gewöhnliches Leben« im vertrauten Umgang mit den Menschen gelebt?

Die These des Aquinaten ist ebenso einfach wie folgenschwer: Der *communis vitae modus*, den Christus – den Intentionen der Inkarnation gemäß – gepflegt hat, schließt die *maxima paupertas* im vorher beschriebenen Sinn aus. Die spezielle Begründung liefert ein interessantes Argument. Betrachtet man es näher, will es nicht nur eine Episode aus dem Erdenwandel des Herrn illustrieren, sondern auch eine Parallele zur Praxis der Predigerbrüder in Konvent und Universität sein, die so ihre christologische Rechtfertigung erfährt. Ein gewöhnliches, bescheidenes Leben läßt sich führen, wenn Unterhalt und Kleidung (*victus et tegumentum*) aus eigenem Besitz bestritten werden[21]. So ist es bei den meisten Menschen. Daneben gibt es allerdings noch eine weitere Möglichkeit, wenn man von anderen – genannt werden Frauen und Wohlhabende – das Notwendige erhält. (Offenbar mit Bedacht heißt es »erhält« und nicht »erbettelt«). Angespielt wird auf die Frauen, die Jesus nachfolgten (Mt 27,55; Lk 8,3) und ihm mit dem dienten, was sie besaßen. Die Applikation auf unser Problem scheint sich von selbst zu ergeben, doch zieht es Thomas auch diesmal vor, sie mit einer Hieronymus entlehnten Nuance zu verdeutlichen. Das Zitat ist – wie meist in unserem Kontext – geschickt gewählt, nicht zuletzt aus einem taktischen Grund, weil es den springenden Punkt mit der Autorität eines Kirchenvaters deckt und gegen zu erwartende Einsprüche sichert. Ein untrügliches Zeichen, daß Thomas mit Protesten gerechnet hat.

Warum dienten Frauen dem Herrn mit ihrem Vermögen? Dazu schreibt Hieronymus: »Dies war bei den Juden Brauch, und es erregte keinen Argwohn, wenn Frauen nach alter Sitte des Volkes aus ihrem Vermögen ihren Lehrern Lebensunterhalt und Kleidung boten. Den Heiden konnte das Anstoß erregen, und dazu sagt Paulus, er habe dies abgelehnt«[22]. Das heißt: Es handelte sich bei den Gaben der Frauen nicht um ein Almosen, wie man es einem Bettler zu geben pflegte, sondern um ein Honorar, das auf

20 S Th III 40, 2 ad 3. *Nec tamen incongruum fuit ut Christus post ieiunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitae secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christus dicitur assumpsisse, ut primo contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat aliis convivendo.*

21 S Th III 40, 3 ad 2. *Dicendum quod communi vita uti quantum ad victum et vestitum potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a mulieribus et divitibus necessaria accipiendo.*

22 S Th III 40, 3 ad 2. Hieronymus, Commentariorum in Matheum libri IV (S. Hieronymi Presbyteri Opera, P. I, 7), ed. D. Hurst – M. Adriaen (CCSL LXXVII), Turnholti 1969, l. IV, 277.

einer traditionellen Pflicht seitens der Schüler beruhte. Der Lehrer konnte folglich mit ihm rechnen, so daß ein gewisses Recht entstand, von dem auch Christus Gebrauch machte. Kein Zweifel: Das Wort des Hieronymus kam Thomas sehr gelegen, denn es ließ sich mühelos auf eine Prediger- und Professorenkommunität anwenden, die wie der Herr über keine festen Einkünfte (*possessiones et redditus*) verfügte, aber ebenso wie der Meister von Predigt und Lehre leben darf[23].

II.

Wie ist Thomas zu seiner souveränen, abgeklärten und kühnen Sicht der Dinge, wie sie diese letzten Äußerungen zu unserem Thema belegen, gelangt? Eine Teilantwort gibt ein Opusculum, das uns Einblick in die schweren Auseinandersetzungen um Wesen und Funktion der neuen Orden gewährt und wahrscheinlich auch ein persönliches Bekenntnis mit biographischen Implikationen enthält. Gemeint ist die Streitschrift *Contra doctrinam retrahentium a religione* (*Contra retrahentes*), geschrieben 1271, die der *Secunda Secundae* chronologisch nur wenig vorausgeht. Sie richtet sich an Pariser Mendikantengegner, die die Aufnahme Jugendlicher in einen Orden erst nach reiflicher Prüfung und nach Konsultation mit anderen gestatten wollten[24]. Das provozierte eine heftige Reaktion des Aquinaten, der sich – wir nehmen eine unserer Thesen vorweg – seines eigenen in jugendlicher Begeisterung gefaßten Entschlusses, Predigerbruder zu werden, erinnert haben muß. Zwei Fragen interessieren uns vor allem. Was meint die *sequela Christi*, die das Kriterium für den Sonderweg jener Orden darstellt? Und: Wie hängt die »Nacktheit Christi«, die völlige Entäußerung irdischer Habe, mit ihr zusammen? Wie ist sie konkret zu interpretieren? Daß hier das Beispiel des reichen Jünglings (Mt 19, 21) im Hintergrund steht, versteht sich von selbst. Aber wo liegt der springende Punkt in der Antwort des Meisters? Im »verkaufe« oder im »folge mir nach«? Thomas wird keinen Zeifel lassen, daß es das Ziel der Vollkommenheit ist, mit ganzem Herzen dem Herrn nachzugehen. Und diese *sequela* äußert sich, wie er ungefähr zeitgleich im Kommentar zum Matthäusevangelium schreibt, im Eifer für die Predigt, die Lehre und die Seelsorge[25]. Sie schließt die Preisgabe des Irdischen ein. Der Verzicht bleibt das Kennzeichen des wahren Jüngerseins – allerdings in einem gleich näher zu bestimmenden Sinn. Höchste Vollkommenheit erlangen »einige Menschen«, wenn sie sich ihrer Besitzungen (*possessiones*) entledigen und »einiges« zum Unterhalt der Armen behalten. Und genau dies trifft – freilich unter einem anderen Blickwinkel – ebenfalls auf Christus zu, der »einiges« aus den ihm von den Gläubigen gespendeten Gaben seinen Jüngern

23 In der Catena aurea wird ausdrücklich – mit Hieroymus – auf die Professoren Bezug genommen: *Ministrabant autem Domino de substantia sua, ut meteret illarum carnalia, cuius illae metebant spiritualia: non quia indigebat cibis Dominus creaturarum, sed ut typum ostenderet magistrorum, quia victu atque vestitu ex discipulis deberent esse contenti.* Ed. A. Guarienti, Catena aurea in quatuor evangelia, t. I, Turin 1953, 415 (zu Mt 27, 55).

24 Zum Hintergrund s. H.-F. Dondaine in der Einleitung zu *Contra retrahentes*, Ed. Leon., t. 41, Rom 1970, §§ 1–3, C 5–8. – Ferner J.-P. Torrell, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg 1995, 102–114. (Wegen der zuweilen ungenauen Übersetzung ist das französische Original vorzuziehen: Initiation à Saint Thomas, Fribourg-Paris 1993). – Zu unserem Problem s. U. Horst, Mendikant und Theologe. Thomas von Aquin in den Armutsbewegungen seiner Zeit (zu Contra retrahentes c. 15), in: Münchener Theologische Zeitschrift 47, 1996, 13–31.

25 S. Anm. 51.

reservierte[26]. Der aus verständlichen Gründen verklausulierte Satz – es war allgemein fromme Meinung, daß Christus kein Geld hatte – will sagen: Christus hatte eine »Armenkasse«, aber die in ihr befindlichen Mittel waren nicht in erster Linie für sozial Arme gedacht, sondern vorzugsweise für die eigenen Jünger, die ohne Habe waren. Hinter der verschlungenen Argumentation verbirgt sich die damals die Mendikanten bewegende Frage nach Wesen und Funktion der *loculi*, des Beutels, dem schon der Umstand einen negativen Akzent zu verleihen schien, daß ihn Judas in seiner Obhut hatte (Joh 12,6; 13,29). Oder einfacher: Daß in der Börse für Christus und die Apostel bestimmtes Bargeld war, wagte Thomas damals noch nicht offen auszusprechen.

Christi Entblößung manifestiert sich am sichtbarsten in der »Nacktheit des Kreuzes«. Ihr folgen nun jene nach, die in freiwilliger Armut leben, namentlich jedoch solche, die sich der Einkünfte aus ihren Besitzungen (*possessiones*) begeben. Um der Aussage auch sprachlich Nachdruck zu verleihen, zitiert Thomas ein berühmtes Hieronymuswort, das einst den Wanderpredigern als Motto gedient hatte: *nudam crucem nudus sequi*[27]. Wer sind nun die, die ohne *possessiones et redditus* »in besonderer Weise« (*praecipue*) dem Herrn nachgehen? Offenbar differenziert Thomas zwischen zwei Gruppen von Religiosen: Zwischen solchen, die *possessiones et redditus* zu ihrem Unterhalt haben, und anderen, die selbst diese (legitimen) Titel preisgeben. Das heißt: Gemeint sind zuerst Mönche herkömmlicher Monasterien, die von Landbesitz und festen Erträgen leben, und dann Mendikanten, die eine strengere Form der »Nacktheit des Kreuzes« praktizieren, da sie über keine ökonomischen Ressourcen üblicher Art verfügen. Sie bestreiten ihre wirtschaftliche Existenz aus der täglichen seelsorglichen und wissenschaftlichen Arbeit und nicht aus Latifundien und Kapitalien. Das Lebensnotwendige haben sie – wie der Jüngerkreis um den Herrn mit den *loculi* – gemeinsam. Oder auch: Der Konvent ist Inhaber der »Kasse«, die das Evangelium selbst legitimiert.

Aus solchen Erwägungen, die begreiflicherweise eine direkte Sprache zu vermeiden trachten, ergibt sich zwanglos das historische und sachliche Profil des Predigerordens. Die Konzeption wird – für den Aquinaten typisch – nicht als eine exklusiv dominikanische Existenz- und Arbeitsweise präsentiert, sie hat vielmehr prinzipiellen Charakter und läßt sich auf Orden mit ähnlichen Zielen anwenden. Gleichwohl war sich Thomas bewußt, ein sehr spezifisches Programm vorgelegt zu haben, mit dem sich damals kein Orden identifizieren konnte[28]. Die Monasterien nicht, weil sie auf *possessiones et redditus* angewiesen waren; noch viel weniger die Minoriten, weil sie überzeugt waren, die *imitatio Christi* sei mit gemeinsamen Besitz, wie er hier angenommen wird, gänzlich unvereinbar.

An dieser Stelle sei es gestattet, die theologische Diskussion zu verlassen, um einen die Biographie des Aquinaten erhellenden Exkurs anzufügen. Die Vehemenz, mit der er die Attacken derer zurückweist, die sich gegen einen spontanen Ordenseintritt junger

26 Contra retrahentes, c. 15, ed. cit. C 69, lin. 73–79. *Haec est igitur summa paupertatis perfectio, ut ad exemplum Christi aliqui homines possessionibus careant, et si aliqua reservent ad pauperum usum, praesertim quorum eis cura incumbit; sicut Dominus praecipue suos discipulos propter ipsum pauperes effectos, de his quae sibi dabantur reservans, sustentabat.*

27 Contra retrahentes, c. 15, C 69, lin. 94–104. Hieronymus, Epistola 58, n. 2, MPL 22,580. Dazu s. J. Châtillon, Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de Saint Bonaventure, in: San Bonaventura 1274–1947, Bd. IV, Grottaferrata 1974, 719–772.

28 In der Armutsfrage stimmten wohl nur die Augustineremiten weithin mit Thomas überein. Vgl. F.A. Mathes, The Poverty Movement and the Augustinian Hermits, in: Analecta Augustiniana 31, 1968, 5–154; 32, 1969, 5–116.

Männer mit dem Argument wenden, ein solcher Schritt sei angesichts mangelnder Reife ohne Konsultation mit »vielen« verwerflich, macht hellhörig. Thomas reagiert schroff und in einem wichtigen Punkt, wie uns scheinen möchte, rücksichtslos. Es genügt, schreibt er, daß der hl. Geist jemand bewegt oder daß ihn ein Schriftwort unwiderstehlich anredet[29]. Eines Rates bedarf er dann nicht mehr, da ihm niemand einen besseren geben könnte, als ihn Gott schon gegeben hat. Diesem Ruf muß man unverzüglich folgen. Wer zaudert, weil er Familie und Freunde nicht betrüben möchte, bezeugt »fleischliche Gesinnung«. Um dem Gedanken Nachdruck zu verleihen, zitiert Thomas wiederum ein Wort des hl. Hieronymus, das den sofortigen Bruch mit der eigenen Abkunft und Vergangenheit zum Merkmal des wahren Jüngers Christi macht: »[...] selbst wenn die Mutter mit gelöstem Haar und zerrissenem Kleid dir die Brüste zeigt, die dich genährt haben, selbst wenn der Vater sich an der Türschwelle niederwirft, so stürme über den zu Boden getretenen Vater (*per calcatum patrem*) nach vorn und eile trockenen Auges unter das Banner des Kreuzes, denn es ist ein Beweis der Frömmigkeit, in dieser Sache hart zu sein«[30]. Interessanterweise bringt Thomas wenig später in der *Secunda Secundae* dasselbe Zitat, erweitert es aber jetzt um die Bemerkung, auch die Mutter müsse zu Boden getreten werden (*per calcatam matrem*). Man geht wohl nicht in der Annahme fehl, daß beide Versionen – namentlich jedoch der Zusatz – die Reminiszenz eines Konflikts sind, der sich zwischen Sohn und Mutter um 1244 abgespielt hat, als Thomas um Aufnahme in den Predigerorden nachsuchte. Daß die Mutter die dunkle Gestalt in der Familie war und den Sohn gewaltsam von seinem Vorhaben abbringen wollte, kann die dürftige literarische Kunst Wilhelms von Tocco in seiner *Ystoria* nicht wirklich verschleiern[31]. Über die Motive des jungen Mannes, sich gerade einer Mendikantengemeinschaft anzuschließen, da doch in Monte Cassino höhere Würden winkten, erfahren wir freilich nichts Genaues, doch mag *Contra retrahentes* einen Schlüssel zu deren Verständnis liefern. Sehr wahrscheinlich war es die neue Frömmigkeit, das *nudum Christum nudus sequi*, die den Benediktinerprofessen Thomas anzog und nicht so sehr die Wissenschaft. Das Ideal, dem armen und predigenden Herrn nachzufolgen, hat ihn begeistert und dem Predigerorden zugeführt. Eine Bestätigung mag man in dem Umstand erblikken, daß in *Contra retrahentes* vergleichsweise kritische Worte über den Besitz der Monasterien fallen, denen deshalb der *cumulus perfectionis* versagt bleibt.

III.

Daß die *Quaestio* 40 der *Tertia Pars* die tiefste Fundierung des Predigerideals mit ihrer engen Verbindung von Christologie und öffentlichem Wirken des Herrn bieten konnte, verdankt sich unmittelbar den überaus sorgfältigen Reflexionen, die Thomas kurz vor

29 Contra retrahentes, c. 9, ed. cit. C 54– C 56, lin. 103–207. Vgl. U. Horst, Mendikant und Theologe (wie Anm. 24), 24–27.

30 Contra retrahentes, c. 9, ed. cit. C 57, lin. 279–298. Hieroymus, Ep. ad Heliodorum (Ep. 14), nr. 2, MPL 22, 348.

31 Der erweiterte Text: S Th II–II 101, 4. – Wilhelm Tocco berichtet über den Widerstand der Mutter und der Familie in seiner *Hystoria beati Thomae de Aquino*, ed. A. Ferrua, S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae, Alba 1968, cc. 8–12, 37–43. – Vgl. auch Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323). Edition critique. introduction et notes par Cl. le Brun-Gouanvic (Studies and texts. Pontifical Institute of Medieval Studies 127), Toronto 1996, cc. VIII–XII, 105–115.

der Abreise aus Paris nach Neapel in der *Secunda Secundae* niedergelegt hat[32]. Sie wiederum sind das Resultat universitärer Kontroversen, wie wir sie soeben an einem Beispiel kennengelernt haben. Eine detaillierte Erörterung des Religiosenstandes braucht hier nicht vorgenommen zu werden, da für unsere Zwecke die Prinzipien der Rätetheologie genügen, zumal sie es waren, die die intensivste Nachgeschichte haben sollten.

Ein vollkommenes christliches Leben gelingt allein in der Liebe, doch begegnen dem, der sich auf den Weg zu ihr begibt, zahllose Hindernisse, die sie zwar nicht unmöglich machen, wohl aber sehr erschweren. Thomas umschreibt diese Hemmnisse oft mit dem Stichwort *sollicitudo*, die das ängstliche Sichsorgen um Zeitliches meint. Das Geschaffene ist als solches gut, doch kann es den Menschen so fesseln, daß er das Eigentliche aus dem Auge verliert. Den drei evangelischen Räten fällt es nun zu, den Blick auf das Wesentliche zu erleichtern und den Weg zu ihm von Ablenkungen frei zu halten[33]. Die Räte sind folglich nicht die *perfectio* selbst, sondern lediglich Instrumente, Mittel, um ungehinderter und ohne Umschweife zu ihr zu gelangen. Daß die Gelübde nur Werkzeuge sind, ist ein Kerngedanke des Aquinaten, auf den er in allen Phasen seines Denkens größten Nachdruck legt. Das macht ihr Wesen, ihre Funktion und zugleich ihre Relativität aus, denn ein Instrument ist niemals etwas in sich Ruhendes, sondern ein Mittel, das sich dem jeweiligen Zweck anzupassen hat, um möglichst gut die intendierte Wirkung zu erreichen. Ihm eignet deshalb etwas Variables, vom Ziel Abhängiges und auf dieses Bezogenes[34]. Daß solche Überlegungen in eine konkrete Problematik weisen, gibt Thomas im selben Kontext zu verstehen. Das Wort an den reichen Jüngling »geh und verkaufe alles, was du hast« (Mt 19,21) meint den Weg zur Vollkommenheit, die Mittel, während der Nachsatz »und folge mir nach« anzeigt, worin diese besteht[35]. Die Räte wären also mißverstanden, sähe man in ihnen etwas Statisches, eine Art Selbstzweck, sie möchten vielmehr die Existenz des Religiosen in Bewegung halten und ihn veranlassen, die jeweils besten Realisierungsformen in den sich wandelnden Verhältnissen zu suchen. Mit gutem Grund haben wenig später andere theologische Schulen gerade in dieser These das Proprium der Rätetheologie des Aquinaten gesehen[36].

Seit seiner Jugendschrift *Contra impugnantes* hat Thomas stets das Recht aller Religiosen – auch das der Mönche – verteidigt, öffentlich und im Auftrag der Hierarchie predigen zu dürfen, wofern die Statuten dies nicht ausdrücklich untersagen. In unserem Kontext begründet er es nur kurz, ein Zeichen, daß er das ehedem so heftig diskutierte Problem inzwischen für weithin gelöst ansieht[37]. Ausführlicher geht er auf die Verpflichtung zur Handarbeit ein. Sie ist nur dann geboten, wenn sie das einzige Mittel ist, um das Lebensnotwendige zu beschaffen, oder wenn eine Regel sie vorschreibt. Den mit

32 Zur Datierung s. J.-P. Torrell, Magister Thomas (wie Anm. 24), 164f.

33 S Th II–II 184, 1 u. 3 *[...] consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium et alia huiusmodi.*

34 S Th II–II 184, 3. Mit Abbas Moyses, auf den sich Thomas gern beruft, sind etwa Fasten, Meditieren, Besitzverzicht *non perfectio, sed perfectionis instrumenta, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.* Vgl. Jean Cassien, Conférences I–VIII, ed. E. Pichery (Sources chrétiennes 42), Paris 1952, l. VII, 84f.

35 S Th II–II 184, 3 ad 1. *Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem.* Vgl. Hieronymus, Commentariorum in Matheum libri IV, l. III, ed. cit. 172 (zu Mt 19,27).

36 Das geschah im sog. Korrektorienstreit. Dazu s. U. Horst, Evangelische Armut und Kirche (wie Anm. 8), 177–189.

37 S Th II–II 187, 1.

ihr in einer langen aszetischen Tradition verbundenen Zweck, die Begierde zu unterdrücken, erfüllen auch Schriftmeditation, Gotteslob und Vorlesungen *in scholis*[38]. Solche Argumente nehmen bereits teilweise die Antwort auf die Frage vorweg, ob Religiosen erlaubterweise von Almosen leben dürfen. Im Verlauf der Erörterungen erhält der Begriff des Almosens bezeichnenderweise einen neuen Sinn, insofern die »milde Gabe« der Gläubigen auch als »Pflicht« gedeutet werden kann, versteht man sie als Entgelt für Leistungen, die Religiosen zum Wohl der Gesellschaft erbracht haben. Prediger, Diener des Altars und Professoren, die zum Nutzen der Kirche der Seelsorge oder dem Studium der Theologie obliegen, gewinnen dadurch einen Anspruch auf Unterhalt. Das heißt: Aus den Almosen von einst ist inzwischen ein *debitum* geworden, das Recht auf ein Honorar für der Allgemeinheit erwiesene Dienste[39]. Daß hinter solchen Erwägungen eine veränderte ökonomische Situation mit neuen Möglichkeiten der Geldwirtschaft steht, braucht nicht gesagt zu werden. Dieser Sicht der Dinge entspricht schließlich die Wertung des Bettels. Insofern sich mit dem Betteln äußerste Erniedrigung eines Menschen verbindet, der nicht nur arm, sondern so bedürftig ist, daß er den Unterhalt von anderen empfangen muß, bleibt es lobenswert, daß »einige« aus Demut betteln. Es ist für sie wie für andere eine besonders wirksame Medizin gegen den Stolz, so daß das *mendicare* als aszetische Übung durchaus seine Berechtigung behält. Falls andere Mittel fehlen, ist es die einzige Weise, die Existenz zu sichern. Umgekehrt heißt das allerdings: Ein Orden, der von den Erträgen der Seelsorge und der Theologie leben kann, hat im Grunde aufgehört, ein »Bettelorden« im üblichen Sinn des Wortes zu sein[40]. Daß es Thomas nicht verwendet, spricht für sich selbst.

Mit diesen Erörterungen beschließt Thomas die Quästionen der *Secunda Secundae*, die für alle Orden Gültigkeit haben. Wir haben es also nicht zuerst mit einer Apologie der Predigergemeinschaft zu tun, sondern mit dem Versuch, Prinzipien zu entwickeln, die auf unterschiedliche Formen der speziellen Christusnachfolge anwendbar sind. Im Kontext der zeitgenössischen Kontroversen heißt dies, daß, wo immer es die jeweiligen Statuten erlauben, Religiosen grundsätzlich das Recht auf Predigt und akademischen Unterricht haben und aus deren Erträgen leben dürfen. Dem Verlangen mancher Kreise, sie unter Hinweis auf die traditionelle Pflicht zur Handarbeit und zur bloß privaten *lectio* und *meditatio* von der kirchlichen und universitären Öffentlichkeit fernzuhalten, wird entschieden mit dem Argument widersprochen, daß das *opus manuale* als aszetisches Mittel durch seelsorgliche und geistige Tätigkeiten ersetzbar ist.

Wie begründet Thomas die Eigenart eines Ordens, der sich Predigt, Beichthören und Studium widmen soll? Zunächst fällt auf, daß – anders als in *Contra impugnantes* – detaillierte Hinweise auf die schwierige Situation der damaligen Seelsorge mit ihren offensichtlichen Mängeln und Nöten fehlen, woraus man schließen darf, daß es in der *Summa* eher um eine grundsätzliche Reflexion geht, die das allen Wechselfällen und Zeiten Gemeinsame in den Blick nehmen möchte. Es legt sich deshalb nahe, mit einer allseits akzeptierten Tatsache zu beginnen. Wenn – woran niemand zweifelt – Orden karitative

38 S Th II–II 187, 3. *Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cuiuscumque sit conditionis.* Ferner: *[...] nisi forte ad hoc per statuta sui ordinis obligentur.* Vgl. auch ad 3.

39 S Th II–II 187, 4. *Primo quidem si praedicent auctoritate praelatorum [...] Secundo, si sint ministri altaris [...] Tertio, si instant studio Sacrae Scripturae ad communem utilitatem totius Ecclesiae.*

40 S Th II–II 187, 5. *Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet.* Und ad 3: *[...] praedicantibus ex debito debetur victus ab his quibus praedicant. Si tamen non quasi debitum, sed gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem humilitatem pertinet.*

Aufgaben wahrnehmen, dann muß man in einem viel höheren Maße bereit sein, denen ein Existenzrecht zuzuerkennen, die sich um das Seelenheil der Menschen kümmern, ihnen geistliche Almosen spenden und sie vor Irrtümern und Häresien schützen[41]. Daß ein Orden zum Zweck des Studiums gegründet werden kann, bedarf wegen der Neuheit einer solchen Institution einer Argumentation in mehreren Schritten, da sie ein harmonisches Verhältnis von Aktion und Kontemplation zur Voraussetzung hat. Gerade ihr ist unter einem doppelten Aspekt das Studium verpflichtend aufgetragen[42]. Zunächst spielt die Theologie eine Rolle in der Kontemplation, insofern sie direkt mithilft, den Intellekt zu erleuchten, da das Betrachten göttlicher Dinge ohne methodisches Bemühen und ohne dogmatische Vorgaben keinen rechten Gegenstand hätte[43]. Daß Kontemplation und Schriftstudium eng zusammengehören, belegen alttestamentliche Zitate, die von der »Weisheit der Alten« (Sir 39,1) und dem »Gesetz des Herrn« (Ps 1,2) sprechen. Solches Suchen und Durchdringen der Offenbarungswahrheit hilft, die einer unsystematischen Kontemplation innewohnende Gefahr des Irrtums zu eliminieren, wie sie aufzutreten pflegt, wenn sich ihr theologisch Ungebildete widmen. Jeder der Betrachtung obliegende Religiose hat demnach – unabhängig von etwaigen pastoralen Tätigkeiten – zu studieren. Für einen Orden schließlich, der Verkündigung zum Ziel hat, ist die Theologie unerläßliche Voraussetzung[44]. Die für ihn typische Aktion in Lehre und Predigt, die sich aus der Fülle der Kontemplation ableitet, ist darum der einfachen Beschauung vorzuziehen, da sie vielen Anteil an ihr gewährt[45]. Die hier von Thomas gebrauchte Formel *contemplata aliis tradere* ist die bündigste Beschreibung eines Predigerordens. Eine Gemeinschaft, die dieses Ideal praktiziert, hat den Vorrang (*excellentia*) vor allen anderen, weil Predigt und Lehre, ruhen sie auf einer Kontemplation der vorhin beschriebenen Art, Priorität genießen. Daß es eigentlich in Person und Beispiel Christi gründet, haben wir bereits gehört.

Merkwürdigerweise ist Thomas an keiner Stelle auf die Verfassung eines solchen Ordens eingegangen, obschon Predigt und Lehre Sendung und Autorisierung durch Obere voraussetzen, und das Studium der beschriebenen Art nur in einem Konvent möglich ist. Der Befund ist um so verwunderlicher, als die Dominikaner dem rechtlichen Rahmen größte Aufmerksamkeit geschenkt und in ihren *Constitutiones antiquae* von 1228 konventualem Leben, Studium und Verkündigung einen institutionellen

41 S Th II–II 188, 4 und ad 2 und 5.

42 S Th II–II 188, 5. *Competit ergo studium litterarum religiosis tripliciter. Primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplativae vitae. Ad quam studium litterarum dupliciter adiuvat. Uno modo directe coadiuvando ad contemplandum illuminando scilicet intellectum [...] Alio modo, studium litterarum iuvat ad contemplativam vitam indirecte removendo contemplationis pericula, scilicet errores, qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant [...] Secundo, necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad praedicandum et alia huiusmodi exercendum [...] Tertio, studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune. Valet enim ad vitandam carnis lasciviam.*

43 S Th II–II 188, 5. *Vita contemplativa [...] principaliter ordinatur ad considerationem divinorum [...] in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina.*

44 Ebd. *Necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad praedicandum et alia huiusmodi exercendum.* – Zu den mit dieser Konzeption verbundenen Schwierigkeiten, die sich später ergeben sollten, s. I. W. Frank, Die Spannungen zwischen Ordensleben und wissenschaftlicher Arbeit im frühen Dominikanerorden, in: Archiv für Kulturgeschichte 49, 1967, 164–207.

45 S Th II–II 188, 6. *Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.* Vgl. I. Biffi, Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino. La Costruzione della Teologia III, Milano 1995, 13–80.

Rahmen gegeben haben, der stets die Bewunderung der Historiker erregt hat[46]. Schließlich wissen wir, daß der Aquinate selbst an General- und Provinzialkapiteln aktiv teilgenommen hat, wie etwa das Studienprogramm von 1259 bezeugt, das seine Handschrift trägt. Das Schweigen erklärt sich vielleicht dadurch, daß er seine ideale Zielsetzung nicht notwendigerweise mit einer konkreten Gesetzgebung in Verbindung gebracht wissen wollte, da *doctrina et praedicatio* auch unabhängig von einer solchen realisierbar sind.

Zu einem letzten Punkt äußert sich Thomas in der *Secunda Secundae* direkter und deutlicher, als dies in *Contra retrahentes* der Fall war. Ein auf Studium und Seelsorge ausgerichteter Orden hat eine Gestalt der Armut zu praktizieren, die ein Minimum an »Sorge« mit sich bringt, insofern er auf feste Einkünfte und Latifundien verzichtet hat. Er darf jedoch – neben den Erträgen täglicher Arbeit – bescheidene (*modica*) Vorräte auf kurze Zeit anlegen. Gegen eine so verstandene konventuale Armut ist nichts einzuwenden, sie entspricht durchaus dem Evangelium[47]. Ja, diese Form des gemeinsamen Besitzes hat Christus selbst durch sein Beispiel gelehrt. Nichts zeigt dies überzeugender als die Tatsache, daß er eine »Börse« (*loculi*) hatte, die Judas verwaltete, ohne daß dieser Umstand einen negativen Akzent erhielte. In der gemeinsamen Kasse befanden sich die Spenden der Gläubigen als Entgelt für die Predigt und Unterweisung. Die »Börse« war zwar – so die herkömmliche Interpretation – für die Armen gedacht, aber zu den Bedürftigen – so Thomas jetzt ausdrücklich – sind »besonders« die Jünger zu zählen. Die »Armenkasse« von einst ist also endgültig zur »Jüngerkasse« geworden. Von dem darin befindlichen Geld, von Thomas sonst nur indirekt erwähnt, lebten die, die ihm nachfolgten[48]. Geld, lange Zeit in klösterlichen Gemeinschaften Inbegriff der bösen Welt mit ihrer Habgier, gilt nun als normales Mittel zum Unterhalt des Konvents[49]. Mindestens

46 Dazu W. A. HINNEBUSCH, The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500, vol. I, New York 1966, 195–250.

47 Ich stimme der Charakterisierung der Armutslehre des Aquinaten, wie sie J.G.J. VAN DEN EIJNDEN, Poverty on the Way (wie Anm. 18), gibt, zu, zweifle aber auch nicht daran, daß ihr Bonaventura und die zeitgenössischen Minoriten heftig widersprochen hätten. Daß der Konflikt noch nicht im ersten Mendikantenstreit ausbrach, hat mehrere Gründe. Die Frontstellung gegen die gemeinsamen Widersacher ließ die internen Differenzen zurücktreten, zumal sich die Minoriten auf päpstliche Approbationen ihres Sonderweges beriefen und die Gefahr spiritualistischer Mißdeutungen damals gering war. Thomas konnte in dieser Phase sehr wohl »a companion of the Friars Minor« (217, Anm. 54) sein, da es um die Existenz der beiden Orden ging. Als freilich ab 1269 die ekklesiologischen Implikationen der Konzeption der Minoriten schärfer hervortraten und sich Spiritualen ihrer mit einigem Recht zu bemächtigen begannen, gewannen die von Anfang an vorhandenen Gegensätze schärfere Konturen, so daß sich Thomas genötigt sah, die Unterschiede stärker zu akzentuieren. Johannes Pecham hat bezeichnenderweise darauf schon in den ersten Monaten des Jahres 1270 unter dem Eindruck von *De perfectione spiritualis vitae* heftig reagiert. Richtig ist, daß die evangelische Armut »als solche« (66) nicht den Konflikt zwischen den beiden Orden ausgelöst hat, aber anscheinend gab und gibt es diese nie »als solche«, sondern immer nur mit Konsequenzen, die sich meist – wie in unserem Fall – erst später zeigen. – Schließlich ging es mir in meinem Buch »Evangelische Armut und Kirche« um eine rein historische Analyse und nicht, wie hier (216) tadelnd vermerkt wird, um die Bedeutung der Armut für die heutige Kirche.

48 S Th II–II 188, 7. *Et hoc Dominus, paupertatis institutor, docuit suo exemplo; habebat enim loculos Iudae commissos, in quibus recondebantur ei oblata [...] quia inter illos pauperes praecipue erant eius discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur [...] Ex quo patet quod conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme, quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli post Resurrectionem, a quibus religio sumpsit originem, pretia praediorum conservabant et distribuebant unicuique prout opus erat.*

49 Vgl. die vorbildliche Studie von L. HARDICK, »Pecunia et denarii«. Untersuchungen zum

ebenso bedeutsam ist der Befund, daß der Aquinate im Kontext seiner Lehre vom Vollkommenheitsstreben nirgendwo einer Kasuistik das Wort redet. Maß, Zahl und Gewicht bleiben mit Bedacht unbestimmt, denn aufgrund des instrumentalen Charakters der Räte darf man es dem Urteil der Oberen und der Klugheit der Institutionen – den Generalkapiteln – überlassen, genauere Anordnungen zu treffen, die den Zeiten und Verhältnissen entsprechen, während es Sache der Theologen ist, den Verantwortlichen die Prinzipien an die Hand zu geben. Fügen wir hinzu, daß diese Sicht der Dinge bei näherem Zusehen eine scharfe Frontstellung gegen die Armutskonzeption der Minoriten darstellt. Ihre Theorie des absoluten Verzichts auf jedweden Besitz und auf alle rechtlich faßbaren Ansprüche sowie die unterdessen erfolgte Transferierung des Ordenseigentums auf den Apostolischen Stuhl werden hier nicht einmal erwähnt. Sie sind offenbar in den Augen des Aquinaten keine der anerkannten und bewährten Realisierungsweisen der speziellen Forderungen des Evangeliums[50].

Aus der *Lectura* zum Matthäusevangelium, entstanden bald nach 1269 in Paris, brauchen wir nur eine markante Position zu würdigen, der nach Thomas, wie wir öfter gesehen haben, eine Schlüsselfunktion zukommt. Das Wort Christi »komm und folge mir nach« (Mt 19, 21) zeigt, daß die wahre Nachahmung des Herrn »im Eifer für die Predigt, die Lehre und die Seelsorge« besteht[51]. Sie ist gleichermaßen Bischöfen und Predigern aufgetragen, weil darin das Ziel des Vollkommenheitsstrebens liegt.

Die Thesen des Opusculums *De perfectione spiritualis vitae*, abgeschlossen zu Beginn des Jahres 1270, dürfen wir übergehen, da die eigentlich interessanten Erörterungen dem Episkopat als *status perfectionis* gelten. Erwähnt sei allerdings, daß sich Thomas hier erstmals genötigt sieht, Angriffen radikaler Minoriten auf Bischöfe mit Besitz zu begegnen, die er von nun an, ohne sie ausdrücklich als Spiritualen zu benennen, nicht mehr aus dem Auge verlieren wird[52].

IV.

Einen Einschnitt in der Diskussion um die Rolle der Gelübde und der Zugehörigkeit zum Stand der Vollkommenheit markiert das Ostern 1269 disputierte *Quodlibet* I, q. 7, a. 2, das einen entscheidenden Punkt von *De perfectione* argumentativ vorbereitet[53]. In

Geldverbot in den Regeln der Minderbrüder, in: Franziskanische Studien 40, 1958, 193–217, 313–328; 41, 1959, 268–290; 43, 1961, 216–243. Allgemeiner L.K. Little, Religious Poverty and Profit Economy in Medieval Europe, London 1978. – O. Langholm, Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition 1200–1350 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 29), Leiden 1992.

50 STh II–II 188, 7.

51 Super evangelium S. Matthaei Lectura, ed. R. Cai, Turin 1951, nr. 1598, 244: *Et veni sequere me. Hic est finis perfectionis. Unde illi sunt perfecti, qui toto corde sequuntur Deum [...] Imitatio enim est in sollicitudine praedicandi, docendi, curam habendi.* – Vgl. U. Horst, Evangelische Armut und Kirche (wie Anm. 8), 81–83.

52 Dazu s. U. Horst, Evangelische Armut und Kirche (wie Anm. 8), 63–76.

53 Quaestiones de quolibet, ed. R.-A. Gauthier, Ed. Leon., t. 25,2, Rom-Paris 1996, 194–197. *Uno modo sicut preambulum et preparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et huiusmodi, quibus homo retrahitur a curis secularium rerum, ut liberius vacet hiis que Dei sunt; unde huiusmodi magis sunt quedam perfectionis instrumenta [...] Quicunque ergo vel voluntariam paupertatem vel castitatem servant, habent quidem preparatorium perfectionis, set non dicuntur habere statum perfectionis, nisi qui se ex sollempni professione ad huiusmodi obligant [...]* (lin. 89–103). –

der Auseinandersetzung mit Gerhard von Abbeville findet Thomas zu zwei wichtigen Antworten: Der Bischof ist im Stand der Vollkommenheit, wenn er in einer feierlichen Weihe die Seelsorge seiner Herde übernimmt, während der Religiose kraft seiner Profeß in ihn aufgenommen wird. Die Gelübde sind ein *preambulum et preparativum* in bezug auf die Vollkommenheit, sie sind *instrumenta perfectionis*, aber nicht diese selbst[54]. Die These, sie seien lediglich Werkzeuge, bringt Gedanken aus *Contra impugnantes* und der *Summa contra Gentes* auf eine bündige Formel, die an allen zentralen Stellen wiederkehren wird.

Die Rätetheologie der *Summa contra Gentes* ist die erste in sich geschlossene Darstellung unserer Probleme, die Thomas nach den Pariser Kontroversen verfaßt hat[55]. Den Absichten des Werkes entsprechend ist die Abhandlung als Teil der Lehre vom göttlichen Gesetz eine eher abstrakte Reflexion. Gleichwohl fehlen keineswegs Bezüge auf die damalige Situation, wie insbesondere die vergleichsweise ausführliche Erörterung der Armutsproblematik zeigt, in der sich beinahe alle Ansätze finden, die in der Folgezeit näher expliziert werden[56]. Man darf sagen: Thomas zieht in der *Summa contra Gentes* ein Resümee aus den bisherigen Diskussionen sowie aus seinen persönlichen Erfahrungen nach ungefähr 12 Jahren im Predigerorden und überdenkt die Prinzipien, die schon bald – dann wieder in einem polemischen Kontext – eine wichtige Rolle spielen werden.

In der Entwicklung des jungen Religiosen und Magisters nimmt das Werk *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* einen herausragenden Platz ein. Diese Schrift, Ende 1256 in souveräner Manier, mit einem Schuß Polemik und mit einer Fülle von historischen, theologischen und kanonistischen Argumenten abgefaßt, weist die Vorhaltungen Pariser Säkularkleriker zurück, die neuen Orden hätten kein Existenzrecht, weil sie andere Strukturen und kirchliche Funktionen für sich reklamierten, als sie die Monasterien bisher gehabt hätten[57]. Sie seien deshalb als Eindringlinge zu erachten, die zur privaten *lectio* und *meditatio* zurückkehren und die *disputatio*, den Inbegriff des modernen universitären Wissenserwerbs, den Vertretern des Weltklerus überlassen sollten. Den Lebensunterhalt mögen sie sich durch ihrer Hände Arbeit verschaffen. Predigt, Beichthören und sämtliche Formen der Seelsorge seien allein Sache der Pfarrer, Archidiakone und Bischöfe. Solchen Einwänden galt es jetzt zu begegnen, nachdem Praxis und Erfolge der beiden Mendikantenorden längst Tatsachen mit universalkirchlicher Resonanz waren.

Wir hatten Anlaß, die These für gerechtfertigt zu halten, Thomas sei um der *sequela Christi in paupertate* willen Predigerbruder geworden. Diesem Aspekt wird auch jetzt große Aufmerksamkeit zuteil, doch haben sich unterdessen die persönlichen und sachlichen Argumentationsgewichte merklich verlagert, insofern nun das Studium einen her-

Vgl. U. Horst, Evangelische Armut und Kirche (wie Anm. 8), 55–63.

54 Ebd.

55 Zu den Absichten der *Summa contra Gentes* s. besonders die grundlegende Studie von R.-A. Gauthier, Somme contre les Gentils. Introduction, Paris 1993. – Zu Datierung und Eigenart des Werkes s. neuerdings den Forschungsüberblick bei H. Hoping, Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der »Summa contra gentiles« des Thomas von Aquin, Freiburg 1996, 17–120.

56 Dazu U. Horst, Evangelische Armut und Kirche (wie Anm. 8), 46–54.

57 Ed. H.-F. Dondaine, Ed. Leon., t. 51, Rom 1970, A 51–A 166. – Zu den historischen Umständen s. Préface §§ 3–8, A 6–A 13. – Ferner: M.-M. Dufeil, Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250–1259, Paris 1972. – J.-P. Torrell, Magister Thomas (wie Anm. 24), 98–102.

ausragenden Rang einnimmt. So gehört zu den ersten Gründen, warum Religiosen studieren dürfen, deren besondere Verpflichtung zur Kontemplation und zur *sequela Christi*. Als »Arme Christi« haben sie »im höchsten Maße« die *notitia Scripturarum*, ein Vorzug, dem die Aussage korrespondiert, daß das Lehren ein »Akt der Barmherzigkeit« ist und unter die »geistlichen Almosen« fällt[58]. Leben, Theologie und Pastoral stehen also in einer engen Zuordnung. Die dem persönlichen Heil dienenden monastischen Übungen der *lectio* und *meditatio* reichen zu diesem Zweck nicht mehr aus, beide müssen vielmehr zusammen mit der *disputatio* zu akademischen Funktionen werden, um den inzwischen gewachsenen intellektuellen Ansprüchen von Kirche und Gesellschaft zu genügen. Nach Lage der Dinge impliziert das die Teilhabe an den modernen Formen des universitären Unterrichts. Hier allein ist die gemeinsame Wahrheitssuche institutionalisiert, wie sie in der feierlichen Disputation, der Studenten und Magistri gleichermaßen assistierten, ihren klassischen Ausdruck gefunden hat[59]. Mendikantenprofessoren sind deshalb nicht notwendigerweise unliebsame Konkurrenten, denn mit einer größeren Zahl akademischer Lehrer wächst auch die Chance, zu neuen Einsichten zu gelangen[60]. Sollte jemand meinen, Universität und konventuale Observanzen stünden in Widerspruch, so wird er daran erinnert, daß die Konstitutionen des Predigerordens den Magistri alle erforderlichen Dispensen gewähren[61].

58 Contra impugnantes, c. 2, § 3, ed. cit. A 57, lin. 192–197: *[...] illi maxime sunt idonei ad docendum qui maxime divina per contemplationem capere possunt [...] Sed ad vacandum contemplationi praecipue religiosi sunt deputati [...]* A 58, lin. 224–227: *[...] sed docere est actus misericordiae, unde inter eleemosynas spirituales computatur.*

59 Vgl. C. Bazán, Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine, hg. v. C. Bazán, J. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart, Turnhout 1985, 21–149, u. J. Wippel, 157–222. – In anderen Fakultäten: B. Lawn, The Rise and Decline of the Scholastic ›Quaestio disputata‹. With Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science, Leiden 1993. – O. Weijers, La disputatio à la Faculté des arts de Paris (1200–1350 environ). Esquisse d'une typologie, Turnhout 1995.

60 Contra impugnantes, c. 2, § 3, A 58, lin. 273–276. *Quanto autem doctores magis multiplicantur tanto utilitas communis quae ex doctrina provenit magis crescit, quia uni manifestatur quod alii notum non est [...]*

61 Consuetudines Fratrum Praedicatorum, Prologus, ed. A. H. Thomas, De oudste constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, Tekst, Bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215–1237) (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclèsiastique 42), Leuven 1965, Prologus, 311. *Ad hec tamen in conventu suo prelatus dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, in hiis precipue, que studium vel predicationem vel animarum fructum videbuntur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardenterque summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse.* Der Text ist die klassische Umschreibung des Ranges und der Ziele, die das Studium »von Anfang an« im Orden gehabt hat. Über die Stellung des Studiums in den Konstitutionen s. den immer noch lesenswerten Abschnitt bei H. Denifle, Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 1, 1885, 166–193, hier: 184–193. – R. Creytens, Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de s. Raymond de Peñafort (1241), in: AFP 18, 1948, 5–68. – Zur Studienorganisation s. I. W. Frank, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Archiv für österreichische Geschichte 127), Wien 1968, bes. 27–63. – Ders., Die Bettelordensstudia im Gefüge des spätmittelalterlichen Universitätswesens (Institut f. Europäische Geschichte. Vorträge 83), Wiesbaden 1988. – D. Berg, Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert, Düsseldorf 1977. – Neuerdings: M. M. Mulchahey, The Dominican ›Studium‹ System and the Universities of Europe in the Thirteenth Century, in: Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les

Obschon Thomas den Beweis erbracht zu haben glaubt, daß allen Orden, deren Statuten dies gestatten, Studium und Pastoral prinzipiell offenstehen, hat die Ausübung solcher Rechte ihren Anlaß in der beklagenswerten seelsorglichen Situation – namentlich in den Städten –, da der Klerus den Erwartungen des Publikums in Verkündigung und Beichte nicht mehr gewachsen ist. Allenthalben mangelt es, wie er mit ungewohnt harten Worten schreibt, an gebildeten Geistlichen, so daß es unverantwortlich wäre, schlösse man die von der Hirtensorge aus, die solche Bedürfnisse befriedigen könnten[62].

Daß die Mendikanten mit ihren Personalverbänden auf universalkirchlicher Ebene in Konkurrenz zu Pfarrern und Archidiakonen gerieten, hatte schwerwiegende ekklesiologische Probleme aufgeworfen, die sich nicht mit den üblichen Rivalitäten erklären ließen. Sie bedurften dringend einer theologischen Klärung. Wer hat die Predigerbrüder und Minoriten gerufen, wer hat sie autorisiert, auf neuen Feldern tätig zu werden? Da ihre Sendung längst lokale Grenzen überschritten hatte, konnte das nur der Papst kraft seiner Gewaltenfülle tun. Sie bevollmächtigte ihn, geeignete Männer zu beauftragen (*commissio*), falls es die *utilitas ecclesiae* gebietet. Thomas ist weit davon entfernt, die Bischöfe zu übergehen oder ihre Jurisdiktion zu beschränken – er wird sie in *De perfectione spiritualis vitae* gegen alle Versuche, ihre Autorität zu mindern, eindrucksvoll verteidigen –, vielmehr gibt er sich überzeugt, daß sie, wie unterdessen zahlreiche Beispiele bestätigt hatten, im eigenen Interesse die Mendikanten akzeptieren würden, doch wußte er, daß nur der römische Bischof deren Existenz und Mission auf Dauer rechtlich garantieren konnte[63]. Daß er die *plenitudo potestatis* besitzt, war seit langem Lehre namhafter Kanonisten. Auf sie beruft sich Thomas, ohne in dieser Frage wesentlich neue Gedanken beizusteuern[64]. Die Tatsache, daß sich die Mendikantenorden der päpstlichen Approbation mit der in ihr enthaltenen universalkirchlichen Sendung erfreuten, ist in seinen Augen ein höchst gewichtiges Argument, das keinen Einspruch niederer Instanzen duldet. Gleichwohl gewinnt man den Eindruck, daß er in bezug auf die Bestätigung eher pragmatisch als dogmatisch denkt. Jedenfalls bemüht er sich weder in *Contra impugnantes* noch andernorts, seinen Orden gleichsam mit einer päpstlichen Gloriole zu umgeben. Die Approbation war ein Rechtsakt mit weitreichenden Konsequenzen in Hinsicht auf Ausbreitung und Erschließung neuer Aktivitäten, doch Einzigartigkeit in dem Sinn, daß sie so nicht auch anderen Gemeinschaften mit identischer oder ähnlicher Zielsetzung zuteil werden könnte, hatte sie nicht. Der hl. Dominikus braucht deshalb nach vollendetem Werk nicht zur Begründung und Rechtfertigung herangezogen zu werden. Seine Gestalt, wie einmalig und originell sie am Beginn gewesen

universités médiévales, in: Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9–11 septembre 1993), ed. J. HAMESSE, Louvain-la-Neuve 1994, 277–324.

62 Contra impugnantes, c. 4, § 10, ed. cit. A 78, lin. 840–874 u. § 11, ed. cit. A 79, lin. 907–929.

63 Dazu die grundlegende Studie von Y. M.-J. CONGAR, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII[e] et le début du XIV[e], in: AHDLMA 28, 1961, 34–151. – Über den Konflikt mit den Archidiakonen s. DERS., Saint Thomas et les archidiacres, in: Revue Thomiste 57, 1957, 657–671.

64 Contra impugnantes, c. 4, § 12, ad 6, ed. cit. A 80, lin. 1024–1029. *Nihilominus tamen et si duo ordines tantum a Domino instituti qui possent praedicare propria auctoritate, posset tamen Ecclesia et tertium ordinem statuere praedicatorum qui propria auctoritate praedicarent, et praecipue papa qui habet potestatis plenitudinem in Ecclesia [...]* Über das Verhältnis Papst-Bischöfe s. ebd., § 14, ad 4, ed. cit. A 83, lin. 1326–1352. Vgl. G. SABRA, Thomas Aquinas' Vision of the Church. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology (Tübinger theologische Studien 27), Mainz 1987, 125–135. – S.-Th. BONIN, La place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin, in: Revue Thomiste 86, 1986, 392–422.

sein mochte, geht mit seiner Stiftung keine Symbiose ein. Das heißt schließlich: Der Predigerorden, einmal in die Welt gesetzt, muß seine Singularität aus eigener Kraft beweisen und gegebenenfalls erneuern. Sie ist ihm nicht dank apostolischer Vollmacht ein für allemal eingestiftet und daher verlierbar oder modifizierbar. Daß der Apostolische Stuhl Orden und Gründer anerkannt und begünstigt hat, verpflichtet seine Mitglieder zu Treue und zur Verteidigung päpstlicher Prärogativen, aber nirgendwo wird behauptet, er habe in Approbation und Kanonisation des Stifters seine höchste Lehrautorität investiert. Thomas weiß durchaus emphatisch über den Nachfolger Petri zu reden (*Contra errores Graecorum*), doch auffälligerweise nie im Kontext seiner Rätetheologie. Daß sich in dieser Hinsicht bemerkenswerte Differenzen zu den Minoriten offenbaren, die in der Kanonisation des hl. Franz und in der Ordensapprobation quasiinfallible und darum irrevokable Akte sehen wollten, haben wir mehrfach zum Ausdruck gebracht.

Die zunächst aus einem polemischen Kontext erwachsene und seit 1269 in Pariser Kontroversen gereifte Konzeption eines Predigerordens hat bezeichnenderweise Abschluß und Höhepunkt im Rahmen der Christologie gefunden – in der *conversatio Christi*. Wenn die in *Contra retrahentes* konstatierten Indizien nicht trügen, ist Thomas am Ende seines Lebens in Neapel zu den Motiven zurückgekehrt, die ihn ebendort in jungen Jahren veranlaßt hatten, sich dieser neuen Gemeinschaft anzuschließen, um in der *sequela Christi* seinen Weg zu gehen. Daß sie vornehmlich *in sollicitudine praedicandi, docendi, curam habendi* besteht, war ihm seit *Contra impugnantes* zur Gewißheit geworden. Aus diesem Dreiklang hat er seine Synthese zu formen versucht, in der der Orden die Intentionen des Stifters wiedererkannte.

PETER SEGL

Quoniam abundavit iniquitas

Zur Beauftragung der Dominikaner mit dem *negotium inquisitionis* durch Papst Gregor IX.*

I.

Dominikaner und Inquisition – die verbale Kombination dieser beiden Begriffe löst bei vielen von unseren Zeitgenossen nahezu schlagartig Assoziationen an brennende Scheiterhaufen sowie all die bekannten und noch immer verbreiteten Klischees vom ›finsteren Mittelalter‹ aus, auf die hier glücklicherweise nicht näher einzugehen ist. Auch bei uns selbst, die wir diese Klischees aus unseren Köpfen glauben verbannt zu haben, tritt beim Hören des Begriffspaares ›Dominikaner und Inquisition‹ nicht selten unwillkürlich El Grecos ›Großinquisitor‹ vor unser geistiges Auge, und wir vermeinen den 1483 zum Generalinquisitor für Kastilien-León und die Länder der Krone Aragón ernannten Dominikaner Tomás de Torquemada zu sehen, obwohl der es nun ganz bestimmt nicht war, den Domenikos Theotokopoulos (1541–1614), genannt El Greco, porträtiert hat[1].

Wird einem das bewußt, und versucht man, sich ohne langes Nachdenken Namen von Dominikanern in Erinnerung zu rufen, die im Mittelalter mit ›Inquisition‹ (– was das ist, wird gleich anschließend näher erläutert –) zu tun hatten, so fällt einem nach Torquemada gerade hier in Weingarten spontan als erster natürlich der aus dem Elsaß stammende Dominikaner Heinrich Kramer (Institoris) ein, der Verfasser des berühmt-berüchtigten *Malleus maleficarum* von 1487, der 1484 auch hier in Oberschwaben erfolgreich ›Hexen‹ aufspürte, dabei mit dem Abt von Weingarten in Kontakt getreten ist und im Herbst 1484 mehrere Wochen lang sein Hauptquartier in Ravensburg aufgeschlagen hatte, mit dem bekannt tödlichen Ausgang für die von ihm inquirierten Frauen Agnes Baderin und Anna von Mindelheim[2].

* Vortrag, gehalten am 20.9.1996 im Rahmen der von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart sowie dem Kirchengeschichtlichen Verein des Erzbistums Freiburg veranstalteten Studientagung ›Der Dominikanerorden. Geschichte – Theologie – Seelsorge‹. Die Vortragsform ist, abgesehen von den direkten Anreden an die Zuhörer, beibehalten, die Anmerkungen sind auf das Notwendigste beschränkt worden.

1 Über El Grecos um 1600 entstandenes berühmtes Kardinalsporträt vgl. M. Scholz-Hänsel, El Greco. Der Großinquisitor. Neues Licht auf die Schwarze Legende, Frankfurt am Main 1991.

2 Einzelheiten dazu bei K. O. Müller, Heinrich Institoris, der Verfasser des Hexenhammers und seine Tätigkeit als Hexeninquisitor in Ravensburg im Herbst 1484, in: WVjH NF 19, 1910, 397–417. – A. von Laer, Die spätmittelalterlichen Hexenprozesse in Konstanz und Umgebung, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 106, 1988, 13–27, bes. 23f. – P. Segl, Der »Hexenhammer« – Eine Quelle der Alltags- und Mentalitätengeschichte, in: Mentalität und Gesellschaft im Mittelalter. Gedenkschrift für Ernst Werner, hg. v. S. Tanz

Hat sich erst einmal Heinrich Kramer im Bewußtsein festgesetzt, so drängt sich auch gleich der Katalane Nicolaus Eymerich in die Erinnerung, dessen 1376 in Avignon fertiggestelltes Inquisitoren-Handbuch (*Directorium inquisitorum*) auch von deutschen Inquisitoren gerne benutzt wurde und für Kramer vor allem im dritten Teil seines ›Hexenhammers‹ bei der Erörterung des prozessualen Vorgehens gegen *maleficae* und *malefici* geradezu das Vorbild abgab. Bis weit in die Neuzeit hinein galt Nicolaus Eymerich, der zeitweilige Generalvikar der Dominikaner in Aragón und langjährige Generalinquisitor in den Reichen Katalonien, Aragón, Valencia und Mallorca, als die Autorität in Sachen Inquisitionsprozeß, weshalb sein *Directorium*, das nach seinem 1503 in Barcelona erfolgten Erstdruck im 16., 17. und 18. Jahrhundert noch mehrmals neu aufgelegt und den modernen Bedürfnissen der Inquisition angepaßt worden ist[3], das ältere Handbuch seines Ordensbruders Bernardus Guidonis (Bernard Gui) aus dem Jahre 1314/16 fast völlig zurücktreten und außerhalb des Kreises der auf Inquisitionsgeschichte spezialisierten Historiker in Vergessenheit hat geraten lassen, was diesen jedoch nicht zu betrüben braucht, da Guis Bekanntheitsgrad in unseren Tagen den Eymerichs unendlich weit übertrifft – dank Umberto Eco und seinem 1980 erstmals erschienenen Buch ›Il nome della rosa‹, in dem Bernardus Guidonis nicht nur eine Hauptrolle spielt, sondern auch seine *Practica officii inquisitionis* seitenlang ausgeschrieben worden ist[4]. Und im Film zu diesem Buch ist in der Verkörperung durch den New Yorker Schauspieler und Oscar-Preisträger F. Murray Abraham und dessen auf dämonisch geschminktes Gesicht[5] der dem Mediävisten vor allem auch als Historiograph wichtige Inquisitor von Toulouse (seit 1307) und Bischof von Lodève (seit 20. Juli 1324) heute weltweit für Millionen Menschen zum Typ des mittelalterlichen Dominikanerinquisitors schlechthin geworden – bedauerlicherweise, möchte man hinzufügen, da ihn der Film ganz gewaltig verzeichnet und ihm nicht einmal seinen ›eigenen Tod‹ am 31. Dezember 1331 in Château de Laroux (Hérault) gegönnt hat[6].

Angesichts des internationalen Erfolges von Buch und Film ›Der Name der Rose‹ geht man wohl nicht fehl in der Annahme, daß heutzutage beim Hören der Begriffe Dominikaner und Inquisition sehr vielen Menschen auf der ganzen Welt der Name Bernard Gui einfällt und sie unter dem Begriff Inquisition d a s assoziieren, was dieser vom Romanautor Eco geschaffene Dominikaner mit dem historisch echten Namen in Buch und Film in Szene gesetzt hat. Um solchen Assoziationen gegenzusteuern bzw. sie in eine andere, dem Begriffspaar ›Dominikaner und Inquisition‹ angemessenere Richtung zu lenken, soll zunächst kurz skizziert werden, um was es sich bei der mittelalterli-

(Beiträge zur Mentalitätsgeschichte 2), Frankfurt am Main 1993, 127–154, bes. 133f. u. 150.

3 Zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte von Eymerichs Inquisitoren-Handbuch vgl. die Nachweise bei P. SEGL, *Malefice ... non sunt ... heretice nuncupande*. Zu Heinrich Kramers Widerlegung der Ansichten *aliorum inquisitorum in diuersis regnis hispanie*, in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, hg. v. H. MORDEK, Tübingen 1991, bes. 376 Anm. 44–49.

4 Darauf hat hingewiesen H. FUHRMANN, Umberto Eco und sein Roman ›Der Name der Rose‹. Eine kritische Einführung, in: »... eine finstere und fast unglaubliche Geschichte«? Mediävistische Notizen zu Umberto Ecos Mönchsroman ›Der Name der Rose‹, hg. v. M. KERNER, Darmstadt 1987, 1–20, bes. 20.

5 Abbildungen finden sich in der Dokumentation von H. D. BAUMANN und A. SAHIHI, Der Film: Der Name der Rose, Weinheim-Basel 1986, 3, 5, 27, 32 u.ö.

6 Zu Person und Werk Guis vgl. Bernard Gui et son monde (Cahiers de Fanjeaux 16), Toulouse 1981.– B. GUENÉE, Bernard Gui (1261–1331), in: DERS., Entre l'Eglise et l'Etat. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Age (XIII^{e}–XV^{e} siècle), Paris 1987, 49–85.

chen Inquisition denn überhaupt und tatsächlich handelt, um im Anschluß daran dann aufzuzeigen, was die Dominikaner damit zu tun haben und welche Überlegungen und Notwendigkeiten Papst Gregor IX. dazu veranlaßten, die seit ihren Anfängen mit der Ketzerbekämpfung befaßten Predigerbrüder ab einem bestimmten, im Verlauf des Vortrages näher zu bestimmenden Zeitpunkt, mit der ›Inquisition‹ zu beauftragen.

II.

In Anbetracht der vorangegangenen Referate wird im folgenden davon ausgegangen, daß Dominikus selbst, sein Engagement in der ›Ketzermission‹ in Südfrankreich und die von ihm dazu 1215 in Toulouse geschaffene Gemeinschaft von Predigern sowie deren Anerkennung als *Ordo fratrum Praedicatorum* 1217 durch Papst Honorius III. von mir nicht mehr eigens vorgestellt zu werden brauchen, doch um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, sei doch wenigstens erwähnt, daß Dominikus kein Inquisitor gewesen ist[7].

Was aber sind Inquisitoren, und was bedeutet im Mittelalter ›Inquisition‹? Keinesfalls darf man sich unter ›Inquisition‹ im Mittelalter einen Behördenapparat oder ein von Rom zentral gelenktes und straff organisiertes ›Amt‹ zur Bekämpfung von Dissidenten vorstellen. Ein solches ›Amt‹ ist erst am 21. Juli 1542 von Papst Paul III. mit der durch die Konstitution *Licet ab initio* erfolgten Errichtung eines für die gesamte Christenheit zuständigen obersten päpstlichen Inquisitionstribunals in Rom geschaffen worden, dessen Organisation als *Congregatio sanctae Inquisitionis haereticae pravitatis* unter Sixtus V. im Jahre 1587 (*Immensa aeterni Dei* vom 22. Januar) ihren vorläufigen Abschluß gefunden hat und dessen institutionelle Weiterentwicklung über die Zwischenstufe der *Congregatio Sancti Officii* bis hin zu der durch ein Motu Proprio Pauls VI. vom 7. Dezember 1965 eingerichteten und noch heute bestehenden *Congregatio pro Doctrina Fidei*, der Glaubenskongregation, hier nicht weiter ausgebreitet werden kann[8].

Das Mittelalter, und nur darauf wollte ich wenigstens kurz hingewiesen haben, kannte weder das ›Heilige Offizium‹ noch die ›Kongregation der Römischen und Universalen Inquisition‹, doch es kannte seit dem 13. Jahrhundert das *officium inquisitionis*, das »Amt der Inquisition«, und wir wollen uns nun fragen, was ›Inquisition‹ im Mittelalter meint und wie es dazu gekommen ist.

Wort und Begriff ›Inquisition‹ leiten sich, etymologisch betrachtet, von dem lateinischen Verbum *inquirere* her, das »aufspüren«, »nachspüren« bedeutet, im antiken römischen Recht jedoch als strafprozessualer Begriff noch nicht begegnet. Im mittelalterli-

7 Aus der zahlreichen Literatur über Dominikus und die Anfänge seiner Predigergemeinschaft sei lediglich verwiesen auf: Saint Dominique en Languedoc (Cahiers de Fanjeaux 1), Toulouse 1966. – M. H. Vicaire, La Prédication nouvelle des Prêcheurs méridionaux au XIII[e] siècle, in: Le Crédo, la Morale et l'Inquisition (Cahiers de Fanjeaux 6), Toulouse 1971, 21–64. – Ders., Saint Dominique chanoine d'Osma, in: AFP 63, 1993, 5–41.

8 Der Abschnitt und die folgenden Ausführungen über die Anfänge der ›Inquisition‹ basieren auf P. Segl, Einrichtung und Wirkungsweise der *inquisitio haereticae pravitatis* im mittelalterlichen Europa, in: Die Anfänge der Inquisition im Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das 20. Jahrhundert und einem Beitrag über religiöse Intoleranz im nichtchristlichen Bereich, hg. v. P. Segl (Bayreuther Historische Kolloquien 7), Köln 1993, 1–38. – Neuerdings vgl. auch R. Kieckhefer, The Office of Inquisition and Medieval Heresy: The Transition from Personal to Institutional Jurisdiction, in: Journal of Ecclesiastical History 46, 1995, 36–61, sowie J. B. Given, Inquisition and Medieval Society. Power, Disciplin, and Resistance in Languedoc, Ithaca-London 1997, bes. 13–22.

chen Rechtswesen steht der Begriff ›Inquisition‹ für eine Neuerung in der Strafverfolgung, die sich sowohl im weltlichen wie im kirchlichen Prozeß im Laufe des 13. Jahrhunderts durchsetzte. Diese Neuerung bestand darin, die Verfolgung von Straftatbeständen nicht mehr nur von der Klage des oder der Geschädigten abhängig zu machen, sondern von Amts wegen, *ex officio* einzuleiten. Das Gerichtswesen in germanischer Zeit und im Frühmittelalter basierte ja bekanntlich auf der Maxime: »Wo kein Kläger, da ist kein Richter«, weshalb Verbrechen, gegen die keine Klage erhoben, d.h. kein akkusatorischer (– auf Klage beruhender –) Prozeß angestrengt wurde, auch meist ungesühnt blieben. Die Gerichte oder andere Institutionen der sog. öffentlichen Gewalt gingen nicht von sich aus gegen Rechtsbrecher vor, erst aufgrund einer *accusatio*, einer Anklage, wurde ein Prozeß eröffnet und die Strafverfolgung in Gang gesetzt.

Diese lediglich in engen und überschaubaren Lebensbereichen praktikable Form der Strafverfolgung war den durch das Entstehen der Städte, der Bevölkerungsvermehrung und der zunehmenden Mobilität der Menschen veränderten Strukturen des 11. und 12. Jahrhunderts nicht mehr angemessen und erwies sich im Kampf gegen eine bedrohlich wachsende Kriminalität als ineffizient und überholt. Im Interesse einer wirksameren Verbrechensbekämpfung und der Aufrechterhaltung des Landfriedens gingen deshalb Könige, Territorialherren und auch städtische Obrigkeiten vereinzelt schon im 12., verstärkt im 13. und generell dann im 14. Jahrhundert dazu über, die Ausforschung (*inquisitio*!) von Verbrechen und das Aufspüren von Verbrechern ihren Gerichtsorganen als Amtspflicht aufzuerlegen und von sich aus, auch ohne Anklage von Geschädigten, nach Straftatbeständen zu forschen (*inquirere*) und sich selbst über die Umstände des kriminalistischen Sachverhaltes, und damit über die objektive Wahrheit, von Amts wegen zu unterrichten. Damit ist der Inquisitionsprozeß entstanden, dessen Charakteristikum in der Verbindung dieser beiden Elemente besteht: Erstens der Offizialmaxime, d.h. der Pflicht der obrigkeitlichen Organe, den ganzen Prozeß *ex officio*, von Amts wegen durchzuführen; und zweitens der Instruktionsmaxime, d.h. der Pflicht der amtlichen Organe, sich selbst über die materiellen Tatsachen und über die objektive Wahrheit ins Bild zu setzen und zu instruieren. Wo diese beiden Elemente sich vereinigen, steht der Inquisitionsprozeß vor uns.

Beide Elemente, Offizialmaxime und Instruktionsmaxime, bilden auch das Charakteristikum des kirchlichen Inquisitionsverfahrens gegen Ketzer, der *inquisitio haereticae pravitatis*, die im allgemeinen Sprachgebrauch geradezu als die ›Inquisition‹ schlechthin dasteht, während sie in Wirklichkeit lediglich eine spezielle Form des Verfahrens *per inquisitionem* darstellt.

Dieses Verfahren *per inquisitionem*, also die Erforschung bzw. das Aufdecken eines Straftatbestandes von Amts wegen, ist durch Papst Innocenz III. (1198–1216) in das kirchliche Prozeßwesen eingeführt worden, und zwar nicht, um damit die Ketzer besser bekämpfen zu können, sondern um unwürdige Geistliche, vom simonistischen oder im Konkubinat lebenden Landpfarrer bis hinauf zum verweltlichten, im adeligen Herrenleben aufgehenden und seine pastoralen Aufgaben vernachlässigenden Bischof, leichter aus dem Amt entfernen zu können.

Innocenz III. hatte klar erkannt, daß das seit der Mitte des 12. Jahrhunderts sich verstärkende und gerade unter seinem Pontifikat zum größten Problem für die Kirche werdende Umsichgreifen von Häresien und der Zulauf der Massen zu den Ketzern vor allem in Südfrankreich und in Oberitalien nicht zuletzt durch das Versagen des Klerus bedingt war, der wegen des verderbten Lebenswandels nicht weniger seiner Mitglieder es den Ketzern leicht machte, sich selbst als die Nachfolger der Apostel und die katholischen Geistlichen als Diener ihres Bauches und des Mammons hinzustellen. *Omnis in populo corruptela principaliter procedit a clero* hat Innocenz selbst formuliert – »jede

Verderbnis im Volk geht in erster Linie vom Klerus aus«, und unter den Übeln, die schlechte Priester über das christliche Volk brächten, hat der Papst ausdrücklich auch Ketzer und Schismatiker genannt[9]. Um hier Abhilfe zu schaffen und die Reform des Klerus durch Amtsenthebung seiner unwürdigen Vertreter endlich voranzubringen, hat Innocenz III. das Verfahren *per inquisitionem* in den kanonischen Strafprozeß eingeführt, der bisher (– wie auch im weltlichen Prozeß –) nur auf Grund einer förmlichen, jedoch nicht amtlichen Anklage, eingeleitet werden konnte, wobei (– ebenfalls wie im weltlichen Akkusationsprozeß –) der Kläger die volle Beweislast für seine Beschuldigungen zu tragen hatte.

Jede Klageerhebung war also auch im kanonischen Prozeß für den Kläger nicht nur äußerst riskant, sondern, wenn es sich um Verfahren gegen hochgestellte und durch Verwandtschaft und Freunde mächtige Geistliche handelte, auch so gefährlich, daß sich selbst in Fällen schwerer Verbrechen nicht leicht ein Ankläger fand. Außerdem fehlte den Laien meist das nötige juristische Wissen, um einen Prozeß gegen Geistliche in die Wege zu leiten oder erfolgreich durchfechten zu können, während Geistliche in der Regel aus Gründen der ›Standespolitik‹ (– so würden wir heute das wohl nennen –) vor einer Anklage gegen Mitbrüder zurückschreckten, selbst wenn sie von deren Schuld überzeugt waren.

Nachdem Innocenz III. im ersten Jahr seines Pontifikates erlebt hatte, daß vor allem Prälaten selbst bei schwerer Schuld mit Hilfe des herkömmlichen Akkusationsprozesses nicht beizukommen war, schuf er bereits im zweiten Jahr seiner Amtszeit die Möglichkeit, gegen Geistliche Rechtsverfahren auch ohne förmliche Anklage eines Dritten von Amts wegen einleiten zu können. Erstmals durchgeführt wurde dieses neue Verfahren *per inquisitionem* offenbar gegen den Erzbischof von Mailand, der auch prompt gegen diese neuartige Form eines Prozesses Widerspruch erhob, worauf er sich vom Papst sagen lassen mußte, »es könne (in der Kirche) auf drei Arten vorgegangen, d.h. ein Prozeß eingeleitet werden, nämlich auf Grund einer Anklage, auf Grund einer Denunziation oder auf Grund einer Untersuchung«[10].

Innocenz III. hat mit Hilfe des neuen Verfahrens *per inquisitionem* eine ganze Reihe von unwürdigen Bischöfen aus dem Amt entfernt, die nach dem alten Anklageverfahren wohl nie zur Rechenschaft hätten gezogen werden können. Ausdrücklich hat der Papst dieses Verfahren aber dem gerichtlichen Vorgehen gegen Kleriker vorbehalten, gegen Laien, oder gar in der Ketzerbekämpfung, ist es von ihm nicht eingesetzt worden.

Auch das Laterankonzil von 1215, das in Kanon 8 das Verfahren *per inquisitionem* gegen Kleriker für die Gesamtkirche verbindlich festlegte, sah das Inquisitionsverfahren noch nicht für die Ketzerbekämpfung vor, die nach wie vor von den Bischöfen mit Hilfe von Synodalzeugen, die durch Eid zur Anzeige aller ihnen bekannten Häretiker verpflichtet waren, durchgeführt werden sollte. Deshalb finden sich auch die bei der späteren Ketzerinquisition eingeführten Einschränkungen der Verteidigungsmöglichkeiten für die Beschuldigten bei dem innocentianischen Inquisitionsverfahren gegen Kleriker noch nicht. Unter Innocenz III. mußte die *inquisitio* in Gegenwart des Beschuldigten vorgenommen werden, die Punkte, über die inquiriert werden sollte, waren ihm vorher bekannt zu machen, Zeugenaussagen und Namen der Zeugen wurden ihm mitgeteilt, die rechtmäßigen Einwendungen gegen die Person der Zeugen und ihre Aus-

9 Innocenz III., Sermo in concilio generali habitus, in: MPL 217, 1855, 678.

10 Innocenz III.: *[...] tribus modis procedi possit, per accusationem videlicet, denunciationem et inquisitionem ipsorum.* – Diese Dekretale hat Aufnahme in den Liber extra gefunden (X 5,3,31), nach dem sie hier zitiert wird.

sagen (– die *exceptiones legitimae* und die *replicationes* –) mußten zugelassen werden. Bei der seit Anfang der dreißiger Jahre dann eingeführten ›Ketzerinquisition‹, der *inquisitio haereticae pravitatis*, sind alle diese Verteidigungsmöglichkeiten schließlich weggefallen[11].

Eigentlich wäre es nun notwendig, die einzelnen Etappen aufzuzeigen, auf denen in den Jahren zwischen 1215 und der Mitte der dreißiger Jahre im Zusammenwirken von bischöflichen Synoden, päpstlichen Legaten und weltlichen Machthabern Schritt für Schritt das kanonische Verfahren *per inquisitionem* zum Instrument der Ketzerbekämpfung umfunktioniert worden ist und an deren Ende dann nach entscheidender Weichenstellung durch die 1220 von Papst Honorius III. (1216–1227) initiierten und in den Folgejahren 1224, 1231 und 1232 wiederholten und verschärften Anti-Ketzergesetze Kaiser Friedrichs II. (1220–1250) sowie durch das von dem päpstlichen Legaten Kardinal Romanus von Sant'Angelo nach Beendigung des sog. Albigenserkreuzzuges 1229 in Toulouse abgehaltene Konzil spezielle, mit vom Papst oder dem zuständigen Ortsbischof, gelegentlich auch von beiden, delegierter Gerichtskompetenz ausgestattete ›Ketzerverfolgungsspezialisten‹ mit dem Titel *inquisitores haereticorum* bzw. *inquisitores haereticae pravitatis* standen, die sich ausschließlich mit dem *negotium fidei contra haereticos*[12] bzw. mit dem *inquisitionis negotium*[13] befaßten, indem sie rechtsförmliche Verfahren gegen Ketzer von Anfang bis Ende selbständig in der Art eines ›Sondergerichtshofes‹ durchführten, wobei ihnen für ihre Nachforschungen und Ermittlungen ein Stab von Mitarbeitern zur Seite stand und die regionalen weltlichen Machthaber zur Exekution ihrer Urteile verpflichtet waren.

Schon aus Zeit- bzw. Raumgründen kann diese Entwicklung, für deren Verständnis man bis zu dem 1184 in Verona zwischen Kaiser Friedrich I. Barbarossa (1155–1190) und Papst Lucius III. (1181–1185) vereinbarten Zusammenwirken in der Ketzerbekämpfung zurückgehen müßte, jetzt hier im einzelnen nicht aufgezeigt werden, auch auf ein Eingehen auf die kontroverse Diskussion über den ersten Einsatz dieses als ›Inquisition‹ bezeichneten rechtlichen Spezialverfahrens gegen Ketzer und dessen Abgrenzung von früheren Formen der Häretikerbekämpfung muß leider verzichtet werden. Statt dessen kann nur darauf hingewiesen werden, daß sich die neuere Forschung zur Beantwortung dieser Fragen verstärkt dem Pontifikat Gregors IX. zugewandt hat und dabei mit besonderem Interesse dessen Beauftragung der Dominikaner mit dem *negotium inquisitionis* zu rekonstruieren versucht hat, ohne daß darüber bisher völlige Klarheit hätte erzielt werden können.

Zu dieser Beauftragung von Dominikanern mit Inquisitionsaufgaben sollen nun in gebotener Kürze einige eigene Beobachtungen beigesteuert und versucht werden, daraus Schlußfolgerungen für eine neue Bewertung der sog. ›Ketzerpolitik‹ Papst Gregors IX. zu ziehen.

11 Zusammenfassend zu dieser Entwicklung W. Trusen, Von den Anfängen des Inquisitionsprozesses zum Verfahren bei der *inquisitio haereticae pravitatis*, in: Anfänge der Inquisition (wie Anm. 8), 39–76.

12 *Negotium fidei contra haereticos* ist eine auch von dem Dominikaner Wilhelm Pelhisson in seinem Chronicon, hg. v. C. Molinier, Paris 1880, 13, benutzte Formulierung Gregors IX. aus dem Jahre 1233, gedruckt bei T. Ripoll, Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, Bd. 1, Rom 1729, 47.

13 Belegt in einem Schreiben Gregors IX. vom 21. August 1235 an *dilecto filio priori provinciali ordinis fratrum predicatorum in regno Franciae*, in: Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae, hg. v. P. Fredericq, Bd. 1, Gent-s'Gravenhage 1889, 100f.

III.

Gregor IX. (1227–1241), der einst als Legat Honorius' III. (1216–1227) Kaiser Friedrichs II. Antiketzergesetz von 1220 in der Lombardei zu publizieren und durchzusetzen hatte, hat in seine Bemühungen um ein Zurückdrängen der trotz der Anstrengungen seiner zwei unmittelbaren Vorgänger vor allem in Italien, Südfrankreich und auch in den bevölkerungsreichen Städten des Rheinlandes sich weiter ausbreitenden Ketzergruppen von Anfang an immer wieder auch Dominikaner einbezogen. Er folgte damit dem Vorbild Papst Honorius' III.[14], der schon in einem Schreiben vom 6. Mai 1220 an den Erzbischof von Tarragona den pastoralen Eifer der Predigerbrüder *tam contra profligandas hereses quam contra pestes alias mortiferas* empfehlend und lobend hervorgehoben hatte, ein Eifer, auf den die Kirche gerade in diesen Zeiten *Quoniam abundavit iniquitas (»Da nun die Bosheit überhand genommen hat«)* in besonderer Weise angewiesen sei[15].

Nur noch einmal, nämlich am 18. Januar 1221, hat Honorius III., unter dem nach einem Wort von Heribert Christian Scheeben »die Predigerbrüder in erster Linie als Prediger für das christliche Volk angesehen wurden, nicht als Kampftruppe gegen die Häresie«[16], das Initium *Quoniam abundavit iniquitas* im Zusammenhang mit Äußerungen über Dominikaner in seinen Briefen verwandt, wohingegen es sich bei seinem Nachfolger, der die Flut der Bosheit offenbar noch anwachsen spürte, sich in den ersten zehn Jahren seines Pontifikates fast ein Dutzend mal findet, weshalb es von mir auch in die Überschrift meines Vortrages gesetzt worden ist.

Bereits einen Monat nach seinem Amtsantritt hat Gregor IX. sich am 21. April 1227 unter Benutzung des *Quoniam abundavit iniquitas*-Formulars seines Vorgängers an Bischof Robert von Olmütz und alle Prälaten in dessen Diözese gewandt, um rühmend auf die Predigerbrüder hinzuweisen, *qui non que sua sunt, sed que sunt Christi querentes* und die sich in freiwilliger Armut der *euangelizatio verbi dei* widmeten *tam contra profligandas hereses, quam contra pestes alias mortiferas.* Mit besonderem Nachdruck wurden in diesem Schreiben der Bischof und die übrigen geistlichen Autoritäten der Diözese Olmütz von Gregor IX. ersucht, die von ihm empfohlenen und *ad officium predicandi* bestimmten *fratres predicatores* nicht nur wohlwollend aufzunehmen, sondern Bischof und Kleriker werden auch gebeten, alle Gläubigen zum Predigthören und zum Beichten bei den Dominikanern anzuhalten und diesen zur erfolgreichen Durchführung ihres Seelsorgeauftrages freundlich und hilfreich zur Seite zu stehen. Gleichzeitig warnt der Papst vor sich als Predigermönche ausgebenden Betrügern, die für ihre Predigten Geld verlangten. Sollten solche im Bistum Olmütz auftauchen, seien sie festzunehmen und abzuurteilen[17].

Dieses päpstliche Empfehlungsschreiben vom 21. April 1227 für die Predigerbrüder in Mähren ist nahezu wortgleich (– und auch wieder mit dem Exordium *Quoniam abundavit iniquitas* –) am 10. Mai 1227 für sämtliche Priester des Dominikanerordens ausgestellt worden und an alle Erzbischöfe, Bischöfe und Prälaten in der Kirche ergan-

14 Vgl. dazu M.-H. Vicaire, Geschichte des Heiligen Dominikus, Bd. 2, Freiburg 1963, 279–290: »Die Empfehlungensbullen des Honorius' III.«

15 Potthast 6246. – Druck: Ripoll, Bullarium (wie Anm. 12), Nr. 15.

16 H.C. Scheeben, Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen (QFGD 35), Vechta 1938, 130.

17 Potthast 7880. – Druck: A. Boczek, Codex diplomaticus et epistolaris Moravie, Bd. 2, Olmütz 1839, 179f.

gen[18], denen es in den nächsten Jahren (– so etwa am 28.9.1227; 28.11.1227; 5.3.1229; 10.10.1233 u.ö –) noch mehrmals in Erinnerung gerufen wurde. Ausfertigungen dieses päpstlichen Schreibens sind selbstverständlich auch den Betroffenen zugegangen und lassen sich in mittelalterlichen Dominikanerklöstern vielfach nachweisen, z.B. auch im Regensburger, dessen Original sich sogar erhalten hat[19].

Nicht nur mit dem *officium predicandi* gegen Häresien und andere todbringende Krankheiten der Seele bzw. mit der Verwaltung des Bußsakramentes (– hier wäre besonders auf Briefe Gregors vom 27. September 1227[20] und 16. März 1230[21] hinzuweisen –) hat Gregor IX. seit Beginn seines Pontifikates die Predigerbrüder betraut, sondern schon in seinem ersten Regierungsjahr hat er Mitgliedern des von Dominikus geschaffenen Ordens offensichtlich auch ›Spezialaufträge‹ in Sachen Ketzerbekämpfung erteilt.

Nachweisen läßt sich ein solcher ›Spezialauftrag‹ zum Beispiel an Johannes von Salerno, den Prior der Dominikaner von Santa Maria Novella in Florenz, dem am 20. Juni 1227, also drei Monate nach Gregors Wahl, vom Papst befohlen wurde, zusammen mit einem seiner Mitbrüder (– der leider nur mit dem Anfangsbuchstaben seines Namens genannt ist: *C. monachus* –) und zusammen mit dem Florentiner Kanoniker Bernhard, den bereits im Vorjahr gefangengesetzten und dann wieder freigelassenen Häresiarchen Philipp, den ›Kopf‹ der katharischen *ecclesia de Tuscia*, erneut zu jagen und von neuem zu fangen, ebenso auch dessen Anhänger, und die Verhafteten so lange in hartem Kerker (*in arta custodia*) zu verwahren, bis sie öffentlich ihren häretischen Irrtümern abgeschworen und alle ihre Verfehlungen bekannt hätten. Unter dieser Voraussetzung dürften sie dann wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, im Falle von Unbußfertigkeit allerdings solle gegen sie *procedatur iuxta constitutionem concilii generalis*, also gemäß den Bestimmungen des IV. Laterankonzils vorgegangen werden, die eine Überführung und Aburteilung von Häretikern ausschließlich den Bischöfen vorbehalten haben[22].

Andererseits aber gibt die noch heute im Original erhaltene Urkunde gleich nach dem Hinweis auf die Bestimmungen des Konzils von 1215 deutlich zu erkennen, daß Gregor IX. dem Dominikaner Johannes unzweifelhaft die Wiederaufnahme von bußfertigen Ketzern in die Kirchengemeinschaft gestattet hat, eine Maßnahme, die wohl im Zusammenhang mit der im Vormonat allen Predigerbrüdern übertragenen Absolutionsgewalt in der Beichte und mit ihrer Kompetenz zur Auferlegung von Bußen zu sehen ist.

IV.

Die Kompetenz zur Auferlegung von Bußen und zur Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft findet sich auch in einem Schreiben, mit dem Gregor IX. am 22. November 1231 dem Prior Burkard des 1229 konstituierten Dominikanerklosters in Regens-

18 POTTHAST 7896. – Druck: RIPOLL, Bullarium (wie Anm. 12), Nr. 3.
19 BayHStA, Regensburg, Dominikaner, U 1.
20 POTTHAST 8042.
21 POTTHAST 8500.
22 Original in Florenz, Archivio di Stato, diplomatico, S. Maria Novella. – Druck: V. FINESCHI, Memorie istoriche, che possono servire alle vite degli uomini illustri del convento di S. Maria Novella, Firenze 1790, 77–79.

burg und dessen Mitbruder Dietrich den Auftrag erteilt hat, sich in der von ihm seit dem Frühjahr dieses Jahres erneut verschärften Ketzerbekämpfung zu engagieren[23].

Dieser Brief Gregors IX. mit dem Initium *Ille humani generis,* der den Anfang einer ganzen Reihe von nahezu gleichlautenden Ketzerbekämpfungsaufträgen Gregors IX. für Dominikaner bildet, muß in unserem Kontext deshalb genannt und ein wenig genauer analysiert werden[24], da sein Ausstellungsdatum 22. November 1231 neuerdings geradezu als »dies annuntiationis der Dominikanerinquisition«[25] herausgestellt worden ist, nachdem schon früher die Forschung fast einhellig die Ansicht vertreten hat, daß Gregor IX. die beiden Regensburger Dominikaner 1231 authorisiert habe, »to judge as well as to detect heretics, i.e., to serve as inquisitors in the fullest sense of the word«[26]. Beide Ansichten, sowohl die vom »dies annuntiationis der Dominikanerinquisition« als auch jene von der Bestellung Burkards und Dietrichs zu Inquisitoren im Vollsinn des Wortes, also zu mit Jurisdiktionsgewalt ausgestalteten ›Aufspürern‹, halte ich für falsch, da sie vom Text der Urkunde nicht gedeckt werden. Durch ein knappes Inhaltsreferat versuche ich das zu verdeutlichen.

Der beharrliche Feind des Menschengeschlechtes (*Ille humani generis pervicax inimicus*) und Urheber alles Bösen, so schreibt der Papst, habe ein neues Verfahren zum Verderben der Menschen entwickelt, indem er nun zur Untergrabung des Glaubens *per ministros suos iniquitatis operarios venena sparsit mortifera.* Wenn auch bisher noch die Ketzer sich meist versteckt hielten, wie der Krebs im Verborgenen herumkröchen und wie die Füchse heimlich den Weinberg des Herrn zu verwüsten trachteten, so wagten sie es dennoch bereits an einigen Orten, in aller Öffentlichkeit gegen die Kirche aufzutreten und zu versuchen, die Gläubigen in ihren Irrtum zu verstricken. Um der Gefahr zu begegnen, die von diesem Giftzeug (*animalia venenosa*) so vielen Seelen in Deutschland drohe, befiehlt der Papst den Empfängern seines Schreibens, »daß ihr vor versammelten Prälaten, Klerus und Volk an geeignetem Ort eine Grundsatzpredigt haltet, euch dann zur erfolgreichen Durchführung mit einigen zuverlässigen Leuten zusammentut und mit peinlicher Gewissenhaftigkeit nach Ketzern und auch nach Verdächtigen forscht. Falls ihr Schuldige oder Verdächtige findet, die nach dem Verhör den kirchlichen Geboten nicht bedingungslos gehorchen wollen, sollt ihr gegen diese nach den kürzlich von uns gegen die Ketzer veröffentlichten Statuten verfahren und diesen Statuten entsprechend auch gegen die Beherberger, Verteidiger und Förderer von Ketzern vorgehen«[27]. Anschließend folgen dann die schon erwähnten Bestimmungen über die

23 Orginal: BayHStA, Regensburg, Dominikaner, U 7. – Druck: L. FÖRG, Die Ketzerverfolgung in Deutschland unter Gregor IX. Ihre Herkunft, ihre Bedeutung und ihre rechtlichen Grundlagen (Historische Studien 218), Berlin 1932, 93–96.

24 Ich stütze mich dabei auf P. SEGL, Gregor IX., die Regensburger Dominikaner und die Anfänge der »Inquisition« in Deutschland, in: Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für Kurt Reindel zum 70. Geburtstag, hg. v. L. KOLMER und P. SEGL, Regensburg 1995, 307–319.

25 D. KURZE, Anfänge der Inquisition in Deutschland, in: Anfänge der Inquisition (wie Anm. 8), 131–193; das Zitat 158. – Nachgedruckt in DERS., Klerus, Ketzer, Kriege und Prophetien. Gesammelte Aufsätze, hg. v. J. SARNOWSKY u.a., Warendorf 1996, 278–343; das Zitat 306.

26 J. B. FREED, The Friars and German Society in the Thirteenth Century, Cambridge/Mass. 1977, 142. – Ähnlich auch M. LAMBERT, Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation. Second Edition, Oxford 1992, 100.

27 *quatinus prelatis clero et populo convocatis generalem faciatis predicationem, ubi comodius videritis expedire, et adiunctis vobis discretis aliquibus ad hec sollicitius exequenda diligenti perquiratis sollicitudine de hereticis et etiam infamatis et, si quos culpabiles vel infamatos inveneritis, nisi examinati velint absolute mandatis ecclesie obedire, procedatis contra eos iuxta statuta nostra contra hereticos noviter promulgata, in receptatores, defensores et fautores hereticorum secundum eadem*

Behandlung von Reumütigen, die Gewährung von Ablässen und das Vorgehen mit Kirchenstrafen gegen etwaige Behinderer ihrer Anordnungen.

Überblickt man das Schreiben in seiner Gesamtheit, so kommt man nicht umhin, als seinen zentralen Bestandteil den Auftrag anzusprechen, zunächst eine Predigt zu halten, dann unter Beiziehung von *discretis aliquibus* (– leider kann auf diesen Personenkreis jetzt nicht näher eingegangen werden –) sorgfältig nach Häretikern und Häresieverdächtigen zu forschen (*perquiratis*!) und schließlich, falls Schuldige oder Verdächtige entdeckt würden, die nach ihrer ›Enttarnung‹ den Geboten der Kirche nicht uneingeschränkt folgen wollten, gegen diese gemäß den kürzlich ergangenen päpstlichen Statuten vorzugehen (*procedatis*!).

Mit diesen hier apostrophierten *statuta nostra contra hereticos noviter promulgata* können nur die auf Kanon 3 und 4 des IV. Lateranums sowie auf den Bestimmungen der Synode von Toulouse (1229) beruhenden Statuten Gregors IX. vom Februar 1231 und die dazugehörenden *capitula* des römischen Senators Annibaldo Annibaldini gemeint sein[28], die beide von Gregor IX. bereits im gleichen Jahr in mehreren gleichlautenden Fassungen an Erzbischöfe und Bischöfe in Italien und Deutschland verschickt worden sind. Da in keinem dieser Dokumente von richterlichen Vollmachten für die in ihnen genannten *inquisitores datos ab ecclesia* (»von der Kirche eingesetzte Aufspürer«) die Rede ist, können solche auch nicht für die beiden auf diese Bestimmungen verpflichteten Regensburger Dominikaner Burkard und Dietrich unterstellt werden, die von Gregor IX. mit Schreiben vom 22. November 1231 zum Ausforschen (*perquirere*!), nicht aber zum Aburteilen von Ketzern ermächtigt worden sind, wofür ihnen König Heinrich (VII.) schon am 1. Juni 1231 seinen Schutz und die Unterstützung der Vögte und Schultheißen seiner Städte sowie der anderen Richter zugesichert hatte[29].

Auch in dem die *pro fidei negotio in partibus Theutonie* abgeordneten Predigerbrüder in kaiserlichen Schutz nehmenden, für das gesamte Reichsgebiet geltenden Antiketzermandat Friedrichs II. vom März 1232, von dem Ausfertigungen offenbar nicht nur an die in der Inscriptio genannten weltlichen und geistlichen Amtsträger, sondern auch an alle Dominikanerklöster im Sacrum Romanum Imperium ergingen, sind weder für die dort erwähnten *inquisitores ab apostolica sede datos*, noch für die *fratres ordinis Predicatorum* jurisdiktionelle Kompetenzen vorgesehen, sondern sowohl die »vom apostolischen Stuhl eingesetzten Inquisitoren und andere Eiferer für den rechten Glauben« als auch die Predigerbrüder sollten die von ihnen aufgespürten Ketzer den weltlichen Machthabern lediglich bekanntgeben, worauf sie von diesen dann gefangen zu nehmen und so lange in strenger Haft zu halten seien, bis sie nach ihrer kirchlichen Verurteilung zur Hinrichtung überstellt würden[30]. Die präzise Unterscheidung zwischen Anzeige bzw. Verhaftung und der dann erfolgenden *ecclesiastica damnatio* macht deutlich, daß noch Friedrich II. von einer den Dominikanern übertragenen geistlichen Urteilsgewalt ebensowenig ausging wie ein halbes Jahr zuvor Papst Gregor IX. in seiner *Ille humani generis*-Bulle für Prior Burkard und Bruder Dietrich von Regensburg.

Wenn den beiden Regensburger Dominikanern vom Papst aber ebensowenig wie vom Kaiser jurisdiktionelle Kompetenzen übertragen worden sind, dann wird man im Hinblick auf die ihnen am 22. November 1231 befohlenen inquisitorischen Aktivitäten

statuta nichilominus processuri, ed. FÖRG, Ketzerverfolgung (wie Anm. 23), 95; die Schreibung von u und v wurde von mir normalisiert, kleinere Lese- bzw. Druckfehler wurden verbessert.

28 Beide Texte sind bequem zugänglich in: Texte zur Inquisition, hg. v. K.-V. SELGE (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 4), Gütersloh 1967, 41–43.

29 BayHStA, Kaiserselekt 925. – Druck bei FÖRG, Ketzerverfolgung (wie Anm. 23), 93.

30 Druck in: Texte zur Inquisition (wie Anm. 28), 37–40.

(*perquiratis*!) sehr viel stärker als in der Forschung bisher üblich die ihnen von Gregor IX. aufgetragene *generalis predicatio* in den Blick nehmen müssen. Diese steht ja ganz eindeutig am Beginn des gesamten von den Ordensbrüdern durchzuführenden Maßnahmenkataloges, womit sie sich nahtlos einordnet in die von Anfang an bestehende erste und eigentliche Aufgabe ihres Ordens, nämlich die um sich greifenden Häresien ebenso wie *pestes alias mortiferas* durch die Verkündigung des Wortes Gottes zu bekämpfen. Dieses selbstgestellte, aber schon von Papst Honorius III. bestätigte Ordensziel hat auch Gregor IX. von Beginn seines Pontifikates an immer wieder rühmend anerkannt und gerade Bischöfen gegenüber in seinen verschiedenen Empfehlungsschreiben für Dominikaner herausgestellt. Wie sehr Gregor IX. den Predigteinsatz und das Wirken der Dominikaner gegen Häretiker und sonstige Sünder noch zu Beginn der dreißiger Jahre weniger unter rechtlichen als vielmehr unter pastoralen Aspekten betrachtete, ließe sich sowohl an einer Bulle vom 2. Februar 1232 für die Predigerbrüder in Würzburg[31] als auch an einem im Herbst des gleichen Jahres den *dilectis filiis Priori et Fratribus Ordinis Predicatorum in Austria constitutis* zugegangenen Schreiben besonders gut zeigen, in dem der Papst verstärkte seelsorgerische Bemühungen um die mit dem »Schandfleck ketzerischer Verkehrtheit« (*macula haeretice pravitatis*) behafteten Menschen anmahnt und dabei an die Erfahrung der Predigerbrüder als Seelenärzte (*experti animarum medici*) appelliert, über ein gerichtliches Vorgehen gegen diese Sünder oder gar ihre Auslieferung an den weltlichen Arm aber kein einziges Wort verliert[32].

Diese Feststellung verdient vor allem deshalb Beachtung, weil Gregor IX. damals im Kampf gegen die in manchen Regionen immer bedrohlicher werdenden Ketzerbewegungen, vor allem der Katharer und der Waldenser, bereits auch schon Erfahrungen mit einem anderen ›Modell‹ sammelte, nämlich mit der Ausstattung bisheriger ›Aufspürer‹, *inquisitores*, wie sie seit dem Tolosaner Konzil von 1229 zum Einsatz gelangten, mit Gerichtskompetenz!

V.

Diese entscheidende und die Zukunft bestimmende Veränderung in der Auseinandersetzung der Kirche mit ihren Dissidenten (– das Wort begegnet bekanntlich bereits in der Dekretale *Ad abolendam* Lucius' III. von 1184 –) trat in ihre erste ›Versuchsphase‹ offenbar im gleichen Herbst 1231, in dem Gregor IX. die Regensburger und andere Dominikaner noch mit den traditionellen Aufgaben des Aufspürens und pastoralen Besserns von Häretikern betraut hatte.

Am 11. Oktober 1231, wenige Wochen vor seinem zitierten Schreiben an Prior Burkard und Bruder Dietrich in Regensburg, übertrug der Papst jedoch dem schon seit 1227 als Aufspürer, als *inquisitor*, erfolgreichen Magister Konrad von Marburg nun auch das Recht zur selbständigen Gerichtsausübung und beauftragte ihn, die von ihm entdeckten Ketzer in Deutschland auch gleich abzuurteilen, die Schuldigen dem weltlichen Arm zu übergeben und über ihre *receptatores, defensores et fautores* die Exkommunikation bzw. über ihre Länder das Interdikt zu verhängen oder auf andere, ihm er-

31 Bisher ungedruckt. – Nachweis bei SEGL, Gregor IX. (wie Anm. 24), 317.

32 Einzelheiten dazu bei P. SEGL, Ketzer in Österreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 5) Paderborn 1984, 73–75.

folgreich erscheinende Weise vorzugehen[33]. Damit hat Gregor IX. den als Kreuzzugsprediger berühmten und als Protector und Beichtvater der Landgräfin Elisabeth von Thüringen weithin angesehenen Weltgeistlichen Konrad von Marburg zum päpstlichen *iudex delegatus*, zum delegierten Richter gemacht, und mit dieser Delegation der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt hat die päpstliche Ketzerinquisition in Deutschland, ja überhaupt in Europa, ihren Anfang genommen.

Dieses neue ›Modell‹ der Ketzerbekämpfung wurde von Gregor IX. außer in Deutschland vor allem auch in Frankreich und in Italien zum Einsatz gebracht, wobei es besonders in dem nun schon seit zwei Generationen vom Katharismus durchsetzten Südfrankreich (– aber auch in dem kaum weniger betroffenen Italien –) zu einer systematischen Heranziehung von Dominikanern und zu deren Ernennungen zu Inquisitoren im Vollsinn des Wortes, also zu Aufspürern mit Gerichtskompetenz, gekommen ist.

Am 13. April 1233 schrieb Gregor IX., ohne solche Kompetenzen auch nur mit einem Wort zu erwähnen, an die Erzbischöfe, Bischöfe und Prälaten Frankreichs, er schicke ihnen Predigerbrüder (– die sie gut und ehrenvoll aufnehmen sollten –), »weil die genannten Predigerbrüder der Bekämpfung der Häresien wie der Ausrottung anderer todbringender Seuchen durch die Verkündigung des Wortes Gottes sich geweiht haben, und weil Ihr, eingespannt in den Kreis vielfacher Beschäftigungen in der Drangsal der überquellenden Aufgaben kaum zum Verschnaufen kommt«[34]. Knapp eine Woche später, am 22. April 1233, bat der Papst den Provinzialprior der Dominikaner in der Provence, er möge ihm einige geeignete Mitbrüder benennen, die er mit dem *negotium fidei* (der ›Sache‹ des Glaubens) betrauen könne[35].

Nun ist zwar auch nach April 1233 nicht generell allen Dominikanern, die Gregor IX. mit der Wahrnehmung des *negotium fidei contra hereticos* bzw. dem fast synonym dafür gebrauchten *negotium inquisitionis* beauftragt hat, auch die volle Jurisdiktionsgewalt zur Aburteilung der von ihnen entdeckten Häretiker übertragen worden, doch einer ganzen Reihe von ihnen zweifellos schon, beginnend anscheinend mit dem noch im April 1233 in Nordfrankreich zum Einsatz gelangenden berüchtigten Robertus Bulgarus (Robert le Bougre), oder etwa auch mit den von Wilhelm von Pelhisson als erste Dominikaner-Inquisitoren genannten Arnaldus Catala, Guillelmus Arnaldi, Pontius von Saint Gilles (– seines Zeichen Prior des Dominikanerkonventes in Toulouse –) sowie mit Petrus Seila, die alle vier im Januar 1234 auf Vorschlag ihres Provinzialoberen Romeu de Llivia von dem mit der Ketzerbekämpfung im Midi beauftragten päpstlichen Legaten, dem Vienner Erzbischof Johannes von Bernin, zu Inquisitoren mit richterlichen Vollmachten ernannt worden sind[36].

33 Erstmals kritisch ediert von KURZE, Anfänge (wie Anm. 25), 190–193.

34 *quod dicti fratres praedicatores tam contra profiligandas haereses quam contra pestes alias mortiferas extirpandas se dedicaverunt evangelizationi verbi Dei, et quod vos diversis occupationum turbinibus agitati vix valetis inter inundantium sollicitudinum angustias respirare,* ed. Texte zur Inquisition (wie Anm. 28), 47.

35 POTTHAST 9153. – Druck bei Y. DOSSAT, Les crises de l'inquisition toulousaine au XIII[e] siècle (1233–1273), Bordeaux 1959, 327–329.

36 Nachweise dazu bei P. SEGL, »Stabit Constantinopoli«. Inquisition und päpstliche Orientpolitik unter Gregor IX., in: DA 32, 1976, 209–220.

VI.

Ich breche hier ab – so aufschlußreich gerade die weitere Geschichte der Ausformung dieses neuartigen Instituts der kirchlichen Ketzerbekämpfung und die Beteiligung von Dominikanern daran bis hin zu Innocenz IV. (1243–1254) auch wäre, der ihm mit seiner Bulle *Ad extirpanda* vom 15. Mai 1252 erstmals einen festen organisatorischen Rahmen gegeben hat[37].

Dieser Weg hin zu *Ad extirpanda* war für Gregor IX. noch nicht überschaubar, doch er hat ihn als erster mutig beschritten, ohne dabei aber andere Wege völlig aus dem Auge zu verlieren. Gerade in den ersten Jahren seines Pontifikates hat er eine ganze Reihe von Maßnahmen zur Eindämmung der Häresien sozusagen ausprobiert und getestet, darunter 1229 sogar die Errichtung einer Universität in Toulouse. Ein stringentes Konzept einheitlicher ›Ketzerpolitik‹ wird dabei noch nicht deutlich, vielmehr läßt sich ein jahrelang andauerndes Suchen Gregors IX. nach effizienten Methoden der Ketzerbekämpfung konstatieren. Nicht wenig scheint er sich dabei von einer verstärkten Inanspruchnahme der pastoralen Kompetenz der Predigerbrüder erhofft zu haben, deren Beauftragung mit dem *officium predicandi* fast nahtlos überging in die Wahrnehmung des *negotium inquisitionis*, dessen nicht nur wortgeschichtlich interessanter Zusammenhang mit dem schon von Innocenz III. als Aufgabe und Verpflichtung erkannten *negotium pacis et fidei* noch genauerer Erhellung bedarf, wie überhaupt, und diese Schlußbemerkung ist durchaus auch selbstkritisch gemeint, gerade in der Frage der Beziehungen Papst Gregors IX. (– und auch schon des Kardinals Hugolin –) zu den neuen Orden, und vor allem zu den Dominikanern, noch etliches an Forschungsaktivität investiert werden muß, damit man auch einen so kleinen Teilaspekt wie deren Beauftragung mit dem *negotium inquisitionis* besser als bisher verstehen lernt.

37 POTTHAST 14592. – Druck bei RIPOLL, Bullarium (wie Anm. 12), 209–211.

BERNHARD NEIDIGER

Selbstverständnis und Erfolgschancen der Dominikanerobservanten.

Beobachtungen zur Entwicklung in der Provinz Teutonia und im Basler Konvent (1388–1510)*

Die Dominikanerobservanz konstituierte sich in der römischen Obödienz des durch das große Schisma gespaltenen Ordens[1]. Nachdem das Generalkapitel in Wien 1388 auf Betreiben des Kölner Bruders Konrad von Preußen Reformmaßnahmen befürwortet hatte, ernannte Ordensgeneral Raimund von Capua (1380–1399) in den Jahren von 1388 bis 1390 mehrere Brüder in Deutschland, Böhmen, Italien und England zu seinen Vikaren über einzelne Klöster. 1390 ordnete der Ordensgeneral zudem an, in jeder Provinz wenigstens einen observanten Konvent einzurichten. In der Provinz Teutonia wies Raimund von Capua 1389 Konrad von Preußen zuerst das Kloster in Bern, dann das Colmarer Kloster zu. Mit 30 Brüdern aus der gesamten Provinz begann Konrad von Preußen hier das observante Leben. 1396 reformierte der Ordensgeneral das Dominikanerkloster in Nürnberg auf Wunsch des Rates der Stadt. Konrad von Preußen wechselte mit dem größeren Teil des Colmarer Konventes nach Nürnberg und wurde hier ebenfalls Prior. Als Vikar des Ordensgenerals blieb ihm auch das Kloster in Colmar unterstellt. 1397 gründete Konrad von Preußen in dem verlassenen Stift Schönensteinbach das erste observante Dominikanerinnenkloster der Provinz Teutonia. Einschneidende Bedeutung hatte für die Dominikanerobservanten, daß Papst Bonifaz IX. (1389–1404) auf Wunsch des neuen Ordensgenerals Thomas de Fermo 1402 das Institut besonderer Vikare verbot und alle reformierten Konvente wieder den Provinzialen unterstellte.

Nach dem Ende des Schismas und der Wiedervereinigung des Ordens wurden 1419 das Kloster Bern auf Wunsch der Stadt durch Brüder aus Nürnberg sowie Dominikanerinnenklöster in Colmar (Unterlinden 1419), Basel (Steinenkloster 1423) und Liebenau

* Der bei der Weingartner Studientagung 1996 gehaltene Vortrag wurde für den Druck inhaltlich ausgeweitet und umgeschrieben. Die Anmerkungen beschränken sich auf die nötigen Angaben und enthalten nur Veröffentlichungen, die für die Erarbeitung des Textes von Belang waren. Für S.

1 Zum Folgenden: Gabriel M. Löhr, Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte zur Geschichte ihrer Reform (QFGD 19), Leipzig 1924. – Vladimir J. Koudelka, Heinrich von Bitterfeld († c.1405) Professor an der Universität Prag, in: AFP 23, 1953, 6–65. – Eugen Hillenbrand, Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. v. Kaspar Elm (Berliner historische Studien 14, Ordensstudien 6), Berlin 1989, 219–272. – Bernhard Neidiger, Der Armutsbegriff der Dominikanerobservanten. Zur Diskussion in den Konventen der Provinz Teutonia (1389–1513), in: ZGO 145, 1997, 117–158. – Sabine von Heusinger, Der observante Dominikaner Johannes Mulberg († 1414) und der Basler Beginenstreit, Diss. phil. masch. Konstanz 1997 (Druck in Vorbereitung).

bei Worms (1426) reformiert. Unter Ordensgeneral Bartholomäus Texerius (1426–1449) nahm die Observanzbewegung dann einen markanten Aufschwung. Texerius und seine Mitstreiter, von denen für Deutschland vor allem Johannes Nider zu nennen ist, folgten dabei einem eher gemäßigten Reformkonzept, das auch in der Folge für die Dominikanerobservanten verbindlich blieb. Auf die Reform des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in Nürnberg 1428 und des Dominikanerklosters Basel 1429 folgten neben Reformen in zahlreichen Dominikanerinnenklöstern die Einführung der Observanz 1429 im Pforzheimer Konvent, zwischen 1434 und 1436 in den österreichischen Klöstern und 1439 in Bozen. Zwischen 1447 und 1475 gelang es, weitere 16 Männerklöster des Ordens zu reformieren. Dazu kamen zwischen 1464 und 1474 vier Neugründungen. Seit 1475 verfügten die Observanten im Provinzkapitel über die Mehrheit und stellten den Provinzial.

Die Dominikanerobservanten in den Jahren nach 1428 werden gewöhnlich als eine in sich homogene Gemeinschaft von Ordensleuten dargestellt, die bei den Klosterreformen von Erfolg zu Erfolg eilten. Die Historiker folgen dabei vor allem den Chroniken von Johannes Meyer, der 1442 auf eigenen Wunsch vom Zürcher Kloster in den observanten Basler Konvent wechselte, in der Folge vor allem Dominikanerinnenklöster seelsorgerisch betreute und sich für die Reform weiterer Frauenklöster des Ordens einsetzte[2]. Kaum beachtet wird dabei jedoch, daß Meyer selbst seit 1465 einer oppositionellen Gruppe von Brüdern angehörte, die mit Bezug auf die ersten Ordensväter sowie auf die Reformvorstellungen von Raimund von Capua und Konrad von Preußen die Ordenskonstitutionen strenger auszulegen wünschte, als es der Mehrheit der Dominikanerobservanten damals notwendig erschien. Offenbar gab es im 15. Jahrhundert nicht nur bei den Franziskaner-, sondern auch bei den Dominikanerobservanten Auseinandersetzungen über die richtige Gestaltung des Ordenslebens[3]. Die vorliegende Untersuchung will das Selbstverständnis der einzelnen Generationen von Brüdern und ihre Diskussion über die angemessene Verwirklichung des Ordensideals anhand der Parameter Armutsauffassung und Studienwesen rekonstruieren, die beide von zentraler Bedeutung für die Zielsetzung und den besonderen Charakter des männlichen Zweiges des Dominikanerordens waren. Zudem wird der Frage nachgegangen, inwieweit ordensinterne Entscheidungen auf der einen und allgemeine politische und religiös-theologische Tendenzen der Zeit auf der anderen Seite die Erfolgschancen der Dominikanerobservanten bei Klosterreform und Seelsorge beeinflußten[4].

1. Die frühe Dominikanerobservanz (1388–1402)

Konrad von Preußen trat während des Generalkapitels in Wien 1388 mit einem Strick um den Hals als Büßer vor die versammelten Brüder und klagte sich und den ganzen Orden an, anders zu leben als es durch die Augustinusregel und die Ordenskonstitutionen vorgeschrieben sei. Entsprechend setzten sich die Dominikanerobservanten damals zum Ziel, die Ordenskonstitutionen dem Wortlaut nach ohne Abmilderungen zu be-

2 Vgl. Verfasserlexikon 6, 474–489.

3 Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 130–141.

4 Die Studie führt die Überlegungen in Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), auf erweiterter Quellenbasis und unter Einbeziehung des Studienwesens fort. Vgl. auch Bernhard Neidiger, Dominikanerkloster Basel, in: HS IV/5 (in Vorbereitung). Auf beide Arbeiten wird hier verwiesen ohne den dort gegebenen Anmerkungsapparat im einzelnen zu wiederholen.

folgen. Reform war nach der Definition Raimunds von Capua Rückkehr zur ersten Form der *observantia regularis*[5].

Hinsichtlich der Armut bedeutete dies nicht nur das Verbot des Individualbesitzes einzelner Brüder, sondern auch der festen Einkünfte der Konvente aus Liegenschaftsbesitz und Zinsrechten, die den Dominikanern wie den anderen Bettelorden seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert zur Dotierung des ewigen Begängnisses von Jahrtagen und Messen gestiftet worden waren. Eindeutig schrieben die Konstitutionen vor: *Possessiones seu redditus nullo modo recipiantur*. Der italienische Dominikanerobservant Johannes Dominici lehnte in seiner zwischen 1401 und 1404 verfaßten Schrift *De proprio an conveniat fratribus Ordinis Praedicatorum in communi aut in particulari* feste Einkünfte der Konvente denn auch strikt ab. In der Tat strebten die italienischen Dominikanerobservanten in diesen Jahren danach, allein von den Gaben der Gläubigen zu leben. Neu geschenkte und wohl auch ältere Besitztitel wurden verkauft, der Erlös zum Nutzen des Konventes verwendet, zumeist um Baumaßnahmen an Kirchen und Klosteranlagen zu finanzieren[6]. Mit einem Verzicht auf feste Einkünfte war auch die Reform des Nürnberger Dominikanerklosters durch den Ordensgeneral im Jahr 1396 verbunden. Der Konvent ließ sich in der Folge die Stiftung von Jahrtagen und ewigen Meßverpflichtungen durch die Schenkung von Bargeld dotieren. Mit Hilfe derartiger Geldschenkungen wurden offenbar vor allem Handschriften für die Klosterbibliothek gekauft, was für das Jahr 1400 erstmals belegt ist. In die Handschrift wurden der Name des Stifters und die Jahrzeitverpflichtung eingetragen[7]. Zinsrechte zur Dotierung liturgischer Leistungen nahm der Konvent erst seit den 70er Jahren des 15. Jahrhunderts wieder an. Demgegenüber hatte der Colmarer Konvent bei der Reform von 1389 auf die festen Einkünfte des Klosters keineswegs verzichtet. Vielmehr sicherten die geistlichen und weltlichen Schaffner zwischen 1389 und 1396 mehrfach Zinsrechte des Klosters vor Gericht. Die weltlichen Schaffner empfingen in dieser Zeit auch mindestens drei neue Jahrtagstiftungen und entsprechende Besitzungen. 1397 nahm der neue Colmarer Prior Johannes von Witten, der zu den engsten Vertrauten Konrads von Preußen zählte, sogar persönlich eine Jahrzeitstiftung und das sie dotierende Zinsrecht an. Entweder hatte sich Konrad von Preußen mit strikteren Armutsvorstellungen in Colmar nicht gegen den Konvent durchsetzen können, oder er lehnte feste Einkünfte erst seit der Reform des Nürnberger Klosters durch den Ordensgeneral ab[8].

Dem Studium maßen schon die ersten Konstitutionen der Dominikaner einen hohen Stellenwert zu. Dispense vom Gottesdienst für Studierende und die Abordnung geeigneter

5 Hillenbrand, Observantenbewegung (wie Anm. 1), 221f., 262. – Von Heusinger, Mulberg (wie Anm. 1), 8–14. – Ralph Weinbrenner, Klosterreform im 15. Jahrhundert zwischen Ideal und Praxis (Spätmittelalter und Reformation NR 7), Tübingen 1996, 25–33. – B. Raimundi Capuani XXIII Magistri generalis OP opuscula et litterae, hg. v. Hyacinthe M. Cormier, Rom 1895, dort Zitat 55.

6 Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 121f. – Heribert Chr. Scheeben, Die Konstitutionen des Predigerordens unter Jordan von Sachsen (QFGD 38), Köln 1939, 76. – Gabriel Maria Löhr, Die Mendikantenarmut im Dominikanerorden im 14. Jahrhundert nach den Schriften von Johannes von Dambach OP und Johannes Dominici OP, in: Divus Thomas 18, 1940, 257–299.

7 Karin Schneider, Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Theologische Handschriften (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 2/1), Wiesbaden 1967, 27, 28, 30, 34, 36, 54 etc. – Ingeborg Neske, Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Juristische Handschriften (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 3), Wiesbaden 1991, 78, 87, 90. – Vgl. zu Nürnberg Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm.1), 125, 128.

8 Ebd., 122–125. – Löhr, Teutonia (wie Anm. 1), 46–50.

Brüder an das Generalstudium in Paris waren bereits vorgesehen[9]. An diesem Maßstab gemessen zeigte Ordensgeneral Raimund von Capua jedenfalls gegenüber den höheren theologischen Studiengängen als Observant deutliche Zurückhaltung. Den Mitgliedern der reformierten italienischen Konvente verbot er 1398, ohne seine ausdrückliche Zustimmung des Studiums halber den Konvent zu wechseln oder sich an ein Studium des Ordens zu begeben. Raimund von Capua betonte, an ihren Hausstudien könnten die Brüder gut studieren, wenn sie es wollten. Auch er selbst sei nie nach Paris, England oder an ein Studienhaus außerhalb seiner Provinz gegangen und doch kein ungebildeter Konversbruder geworden. Selbst Thomas von Aquin, *Sanctus Doctor noster*, habe mehr durch das Gebet als durch Studium und menschlichen Eifer (*humano studio*) die ganze Wissenschaft, ja sogar Weisheit, erworben[10].

Isnard W. Frank und Kaspar Elm[11] haben auf die Gründe derartiger Vorbehalte hingewiesen. Für Dominikus und die Brüder in der Frühzeit des Ordens stand das Studium noch ganz im Dienst von Seelsorge bzw. Häresiebekämpfung durch Predigt. An der Universität Paris kamen die Dominikaner jedoch auch mit dem Wissenschaftssystem der Scholastik in Berührung, machten es sich zu eigen und entwickelten es weiter. Indem die Brüder die Universität zum Vorbild für die Studienorganisation ihres Ordens nahmen, verdrängte die spekulative Schultheologie nicht nur an den General- und Partikularstudien, sondern selbst an den Hausstudien immer mehr die Schriftexegese. Die scholastische Methode mit ihrer »wissenschaftlichen Rationalität und Betriebsamkeit« war zudem geeignet, »die geistliche Lebensform im Kern zu zerstören«[12]. Disputation und Wissenszergliederung traten an die Stelle von Lesung, Meditation und Gebet. Mit dem Erwerb akademischer Grade traten die Brüder in die wissenschaftliche Gemeinschaft der Universität ein, und seit dem 14. Jahrhundert spielten die Standesprivilegien der promovierten Magister auch im Dominikanerorden eine Rolle. Zudem dürfte den Dominikanerobservanten bewußt gewesen sein, daß der Ausbau ihres ordensinternen Studiensystems mit Artesstudienanstalten, theologischen Partikularstudien und einem Generalstudium in jeder Provinz, der die Dominikaner zu einem wirklichen *Ordo studentium* gemacht hatte, erst seit dem Ende des 13. Jahrhunderts mit Hilfe gerade der ihnen gestifteten festen Einkünfte hatte verwirklicht werden können. Auch war Spezialbesitz einzelner Ordensmitglieder zunächst nur zugelassen worden, um den betreffenden Brüdern das Studium und den Erwerb von Büchern zu ermöglichen. Wenn die Observanten Besitz einzelner Brüder verboten und auf feste Einkünfte der Konvente

9 Scheeben, Konstitutionen (wie Anm. 6), 76f. – Vgl. Giulia Barone, La legislazione sugli »Studia« dei Predicatori e dei Minori, in: Le scuole degli ordini Mendicanti (secoli XIII–XIV), Todi 1978, 205–248. – Dieter Berg, Wissenschaft und Armut. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert, Düsseldorf 1977.

10 Cormier, Opuscula (wie Anm. 5), 100–102. – Vgl.: Registrum litterarum Fr. Raimundi de Vineis Capuani Magistri Ordinis 1380–1399, hg. v. Thomas Kaeppeli (MOPH 19), Rom 1937, 60.

11 Isnard Wilhelm Frank, Die Spannung zwischen Ordensleben und wissenschaftlicher Arbeit im frühen Dominikanerorden, in: Archiv für Kulturgeschichte 49, 1967, 166–207. – Kaspar Elm, Die Franziskanerobservanz als Bildungsreform, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, hg. v. Hartmut Bockmann u.a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen phil.-hist. Klasse 3. Folge 179), Göttingen 1989, 201–213. – Vgl. William J. Courtenay, Spiritualität und Spätscholastik, in: Geschichte der christlichen Spiritualität, Bd. 2, hg. v. Jill Raitt, Würzburg 1995, 124–135.

12 Elm, Franziskanerobservanz (wie Anm. 11), 202.

verzichten wollten, dann mußten sie auch den Stellenwert der höheren theologischen Studiengänge neu überdenken[13].

Die gewisse Distanz der frühen Observantenbewegungen zum Studium beruhte jedoch nicht auf Unbildung oder Bildungsfeindlichkeit, sondern stellte eine bewußte religiöse Schwerpunktsetzung theologisch gut geschulter Klerikerbrüder dar. Für Raimund von Capua und Johannes Dominici wurde dies im einzelnen nachgewiesen[14]. Über Konrad von Preußen und seinen wichtigsten Mitstreiter Johannes Mulberg lassen sich folgende Angaben machen: Konrad von Preußen lebte 1388 in Köln, dem Sitz des Generalstudiums, und war päpstlicher Pönitentiar. Auch die Tatsache, daß er 1388 das Generalkapitel in Wien besuchen und die Kapitelväter von seinem Reformanliegen überzeugen konnte, weist nicht darauf hin, daß es sich bei ihm um einen »einfachen« Bruder handelte. Von Konrads unermüdlicher und erfolgreicher Predigttätigkeit hat sich leider kein einziges Zeugnis erhalten[15]. Johannes Mulberg bestach in seinem theologischen Hauptwerk *Tractatus contra Beginas et Begardos*, das wohl auf einer mehrstündigen Predigt beruhte, die er im Zuge des Basler Beginenstreites 1405 im Basler Münster hielt, durch eine fundierte theologische Argumentation, die sich u.a. auch auf die Ständelehre in Thomas' von Aquin *Summa theologiae* bezog[16]. Auch Mulbergs Basler Predigten gegen den Wucher und gewisse Formen des Rentenkaufs erweisen ihn mit Bezügen zu den Schriften Heinrichs von Langenstein und Heinrich Tottings von Oyta theologisch auf der Höhe seiner Zeit[17]. In Mulbergs erhaltenen deutschen Predigten, die nach dem Urteil von Kurt Ruh für ein anspruchsvolles städtisches Laienpublikum bestimmt waren, ist »das gelehrte Element dominant«. Mulberg zitierte hier und in seinen lateinisch aufgezeichneten Straßburger Predigten der Jahre 1404/05 das Alte und Neue Testament, Bernhard von Clairvaux, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. In einer um 1400 entstandenen deutschen Predigt über das Paradies faßte er zahlreiche Artikel aus dem ersten Teil von Thomas' von Aquin *Summa theologiae* zusammen[18]. Mulberg hatte nach Angaben von Johannes Nider seine Ausbildung erst spät begonnen, tat sich dann in seiner Heimatstadt Basel wie an der Universität Prag aber in den freien Künsten besonders hervor. Anschließend trat er in den Orden ein und wurde Mitglied des Colmarer Konventes[19]. Jedenfalls an der Heidelberger Universität genoß Johannes Mulberg hohes Ansehen. Als er im Zuge des Basler Beginenstreites nach Rom zitiert wurde und ein theologisches Gutachten über die von ihm vertretenen Auffassungen benötigte, be-

13 Zum persönlichen Besitz von Brüdern in Basel: Bernhard NEIDIGER, Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel (Berliner historische Studien 5, Ordensstudien 3), Berlin 1981, 183–185.

14 ELM, Franziskanerobservanz (wie Anm. 11), 202.

15 Wie unten Anm. 93, 143f. und MEYER, Chronica (wie Anm. 60), 79. – DERS., Buch (wie Anm. 23), Bd. 2, 7–28. – NIDER, Formicarius (wie Anm. 19), 158 (*prudens confessor*). – Zusammenfassend: K. SCHIELER, Magister Johannes Nider aus dem Orden der Predigerbrüder, Mainz 1885, 11f.

16 VON HEUSINGER, Mulberg (wie Anm. 1), 112–135.

17 Ebd., 82–86. – Vgl. Hans-Jörg GILOMEN, Der Streit um die Basler Wucherpredigt des Johannes Mulberg, in: Itinera 4, 1986, 34–62. – Winfried TRUSEN, Spätmittelalterliche Jurisprudenz und Wirtschaftsethik dargestellt an Wiener Gutachten des 14. Jahrhunderts (Vierteljahreshefte für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Beiheft 43), Wiesbaden 1961, 212–219. – Clemens BAUER, Diskussionen um die Zins- und Wucherfrage auf dem Konzil von Konstanz, in: Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und seiner Theologie, hg. v. August FRANZEN u. Wolfgang MÜLLER, Freiburg 1964, 174–186.

18 Verfasserlexikon 9, 830; 6, 727–734.

19 Johannes NIDER, Formicarius, o.J. Nachdruck Graz 1971, 58 (II/1).

scheinigten ihm die Theologen Nikolaus von Jauer und Wasmod von Homberg sowie zwei Juristen die Richtigkeit seines Vorgehens und empfahlen dem Papst, Mulberg auch in anderen Diözesen mit der Lösung der Beginenfrage zu beauftragen[20]. Nikolaus von Jauer hatte etwa zur gleichen Zeit wie Mulberg in Prag studiert. Ob derartige Bezüge eine Rolle spielten, kann hier nicht entschieden werden[21]. In jedem Fall aber zogen in der Beginenfrage Dominikanerobservanten und Universität am gleichen Strang. Traktate gegen die Beginen verfaßten in der Folge auch Nikolaus von Jauer und Wasmod von Homberg.

1391 bestimmte Raimund von Capua Johannes Mulberg zum Cursor in Colmar, d.h. er beauftragte ihn, Vorlesungen für seine Mitbrüder zu halten. Colmarer Brüdern wurde jedoch auch eine vertiefte theologische Ausbildung ermöglicht. Am 28. September 1398 versetzte der Ordensgeneral Conrad Bremgart als Studenten nach SS. Giovanni e Paolo in Venedig[22]. Nach dem Tod Raimunds von Capua suchten die Konvente in Colmar und Nürnberg hinsichtlich des Studiums offenbar den Anschluß an die Provinz, die ihrerseits Rücksicht auf den Sonderstatus der beiden observanten Klöster nahm. Das Provinzkapitel bestimmte nämlich schon 1401 Dietrich vom Wald, den ersten Beichtvater der Dominikanerinnen von Schönensteinbach, zum Studienleiter in Colmar und benannte drei Brüder als Studenten in diesem Konvent. Als Regens in Nürnberg setzte es 1401 und 1402 Konrad von Aachen zusammen mit einem Studentenmeister und ebenfalls drei Studenten ein. Konrad von Aachen hatte zuvor in Würzburg über die Sentenzen gelesen. Im Jahr 1403 wurde er der erste Prior des in Den Haag gegründeten Dominikanerobservantenklosters[23].

2. Reformversuche insbesondere in Basel und Nürnberg

Die Dominikanerobservanten suchten zwischen 1389 und 1402 weitere Klöster der Provinz Teutonia zu reformieren. In Würzburg war die Observanz schon eingeführt, als ein Teil der Brüder gegen den neuen Prior Johannes Mulberg rebellierte. Nach Untersuchung des Falles setzte der Ordensgeneral Mulberg am 20. Mai 1395 als Prior ab und wies Konrad von Preußen an, ihn mit den anderen Reformbrüdern nach Colmar zurückzurufen[24]. Erfolglose Reformversuche sind für Basel (1398ff.) und Köln (1399) wahrscheinlich zu machen[25]. Für die Dominikanerinnenklöster Nürnberg, Aurach und Rothenburg setzte Raimund von Capua 1397 Vikare ein, ohne daß Reformen zustande kamen. 1398 beauftragte Raimund von Capua zwei Brüder des Straßburger Konventes, in einem der Dominikanerinnenklöster der Stadt die Observanz einzuführen[26]. Auch

20 Von Heusinger, Mulberg (wie Anm. 1), 63–66.
21 Wie Anm. 19 und Adolf Franz, Magister Nikolaus Magni de Jawor, Freiburg 1898, 24, 108.
22 Registrum (wie Anm. 10), 138, 60.
23 Benedikt M. Reichert, Akten der Provinzkapitel der Dominikanerprovinz Teutonia aus den Jahren 1398, 1400, 1401, 1402, in: RQ 11, 1897, 287–331, dort 318, 328. – Vgl.: Johannes Meyer, Buch der Reformacio Predigerordens, hg. v. Benedictus Maria Reichert (QFGD 2–3), 2 Bde., Leipzig 1909, dort Bd. 1, 36 (Dietrich vom Wald). – Servatius Peter Wolfs, Dominikanische Observanzbestrebungen: Die Congregatio Hollandiae (1464–1517), in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen (wie Anm. 1), 273–292, dort 278 (Konrad von Aachen). – Zum Studium in Wien entsandte das Provinzkapitel 1398 einen Friedrich von Nürnberg (Reichert, Akten, 296).
24 Registrum (wie Anm. 10), 140.
25 Dazu unten Anm. 36, 39ff.
26 Registrum (wie Anm. 10), 148f.

hier blieb den Bemühungen der Erfolg versagt. Damit stellt sich einerseits die Frage nach den Gründen des Mißerfolgs der frühen Dominikanerobservanten. Andererseits muß erklärt werden, warum die Observanten gerade das bedeutende Nürnberger Dominikanerkloster 1396 reformieren konnten.

Die Dominikanerobservanten suchten nach 1388 die Klöster ihres Ordens in einer Zeit zu reformieren, in der die Bemühungen um die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern noch nicht auf breiter Basis Fuß gefaßt hatten. Die Benediktinerreform kam nach der Reform des Klosters Kastel 1378 erst während des Konstanzer Konzils seit 1417 richtig in Gang[27]. Auch die österreichischen Herzöge, die als Vorreiter des landesherrlichen Kirchenregiments in Deutschland gelten können, leiteten erst seit 1418 Klosterreformen ein, die zunächst Benediktiner und Augustiner-Chorherren betrafen[28]. Die Franziskanerobservanz faßte 1426 in Deutschland Fuß[29]. Das Basler Konzil forderte Landesherren und Städte als weltlichen Arm ausdrücklich auf, Klosterreformen zu unterstützen. Nach dem Scheitern der konziliaren Reform sahen es Landesherren und städtische Räte dann definitiv als ihre Aufgabe an, Sorge für das Seelenheil ihrer Untertanen zu tragen und über die Durchführung von Reformen zu entscheiden[30]. Auch die Dominikanerobservanten verdankten ihre Erfolge nach 1429 vor allem der Zusammenarbeit mit der weltlichen Gewalt auf der einen und den Bischöfen auf der anderen Seite.

Die Dominikanerobservanz hatte sich in der römischen Obödienz konstituiert. Bis zum Ende des Schismas standen die observanten Brüder unbeirrt zu den Päpsten in Rom[31]. Bekannte sich eine Stadt zur avignonesischen oder seit 1409 dann zur pisanischen Obödienz, war die Reform des dortigen Dominikanerklosters von vornherein unmöglich. Auch Auseinandersetzungen um die Stadtherrschaft entweder zwischen dem alten Patriziat und den Handels- bzw. Handwerkerzünften oder zwischen dem zumeist geistlichen Stadtherrn und der Bürgerschaft standen Reformen entgegen. Derartige Städteunruhen häuften sich gerade im letzten Jahrzehnt des 14. und im ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts auffallend, also in dem für die frühen Dominikanerobservanten entscheidenden Zeitraum[32]. Auch in diesem Fall konnten die alten Konvente eine Reform durch geschickte Parteinahme leicht verhindern. Die Reform eines Klosters, die fast immer mit der Abwanderung des alten Konventes verbunden war, führte in der jeweiligen Stadt zu erheblicher Unruhe. Nur wenn Rat oder Stadtherr fest im Sattel saßen, konnten sie es riskieren, eine Klosterreform gegen alle Widerstände durchzusetzen.

27 Petrus Becker, Erstrebte und erreichte Ziele benediktinischer Reformen im Spätmittelalter, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen (wie Anm. 1), 23–34.

28 Gerda Koller, Princeps in Ecclesia. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich (Archiv für österreichische Geschichte 124), Graz 1964.

29 Paul L. Nyhus, The Franciscan Observant Reform in Germany, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen (wie Anm. 1), 207–218.

30 Dieter Mertens, Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen (wie Anm. 1), 431–458, dort 456f.

31 Vgl. unten Anm. 53, 88.

32 Wilfried Ehbrecht, Form und Bedeutung innerstädtischer Kämpfe am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit: Minden 1405–1535, in: Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit, hg. v. Wilfried Ehbrecht (Städteforschung A Bd. 9), Köln 1980, 115–152, dort 136f. – Ders., Hanse und spätmittelalterliche Bürgerkämpfe in Niedersachsen und Westfalen, in: Niedersächsisches Jahrbuch 48, 1976, 77–105. – Eberhard Isenmann, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter 1250–1500, Stuttgart 1988, 190–198.

Die Reichsstädte Colmar und Nürnberg, wo die Dominikanerobservanten Erfolg hatten, standen von Anfang an auf der Seite der Päpste in Rom[33]. Raimund von Capua hatte Konrad von Preußen 1389 zuerst zum Vikar über das Kloster in Bern ernannt. Die Stadt Bern bekannte sich 1389 aber noch zur avignonesischen Obödienz[34]. Daher mußte Konrad von Preußen nach Colmar ausweichen. Seine Reformanordnung für ein Straßburger Dominikanerinnenkloster erließ der Ordensgeneral erst, nachdem wie zuvor schon die Stadt 1393 auch der Bischof und der Klerus zur römischen Obödienz übergetreten waren[35]. In Köln hielt sich der Ordensgeneral 1397/98 mehrere Monate im Kloster auf. 1399 ernannte er seinen Vertrauensmann Nikolaus Böckler zum Vikar über das Kölner Kloster und stattete ihn mit der Vollmacht aus, Brüder aus dem Konvent zu entfernen oder nach Köln zu berufen. Obwohl der Konvent Böckler einen Monat zuvor zum Prior gewählt hatte, also mehrheitlich hinter ihm stand, kam es jedoch nicht zu einer Reform. Stadt und Erzbischof standen in Köln zwar fest zu Rom. Erst 1396 hatten die Gaffeln aber die alte Führungsschicht gewaltsam aus dem Stadtregiment verdrängt[36]. In Würzburg vermischte sich der Machtkampf zwischen Bürgerschaft und Bischof mit der Obödienzfrage. Gerade die radikale Partei der Bürgeropposition unterhielt 1392/93 Kontakte zur päpstlichen Kurie in Avignon[37]. Am gleichen Tag, an dem der Ordensgeneral die Abberufung Johannes Mulbergs vom Priorenamt in Würzburg verfügte, verbot er allen Konrad von Preußen unterstehenden observanten Dominikanern, andere Brüder des Ordens mit der Behauptung zu verleumden, ihnen sei die Wahrheit des katholischen Glaubens nicht bekannt[38]. Setzt man dies mit den Vorgängen in Würzburg in Bezug, was nicht zwingend, aber doch plausibel ist, dann kann man folgern, daß Mulberg Reformgegner im Konvent als Clementisten gebrandmarkt hatte. Ein anderer Grund, aus dem ein Dominikaner einem Ordensbruder die Kenntnis der Glaubens-

33 Karl Schönenberger, Das Bistum Basel während des großen Schismas 1378–1415, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 26, 1927, 74–143; 27, 1928, 116–189, dort 27, 156–158. – Josef Kraus, Die Stadt Nürnberg in ihren Beziehungen zur römischen Kurie während des Mittelalters (Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 41), Nürnberg 1950, 19f. – Vgl. zum Folgenden auch: Repertorium Germanicum, Bd. 1: Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Clemens VII. von Avignon vorkommenden Personen... 1378–1394, Berlin 1916. – Atlas zur Kirchengeschichte, hg. v. Hubert Jedin, Freiburg 1970, 48–52.

34 Karl Schönenberger, Die Städte Bern und Solothurn während des großen Schismas, in: ZSKG 21, 1927, 54–69.

35 Hermann Haupt, Das Schisma des ausgehenden 14. Jahrhunderts in seiner Entwicklung auf die oberrheinischen Landschaften, in: ZGO 5, 1890, 29–74, dort 37–39. – Jean Rott, Le grand schisme d'occident et le diocèse de Strasbourg (1378–1415), in: Ecole française de Rome: Mélanges d'archéologie et d'histoire 50, 1933, 366–395.

36 Registrum (wie Anm. 10), 167. – A. W. van Ree, Raymond de Capue. Eléments biographiques, in: AFP 33, 1963, 159–237, dort 226–228. – Karlotto Bogumil, Die Stadt Köln, Erzbischof Friedrich von Saarwerden und die päpstliche Kurie während des Schöffenkrieges und des ersten großen abendländischen Schismas, in: Köln, das Reich und Europa (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln 60), Köln 1971, 279–304. – R. Swanson, The University of Cologne and the Great Schism, in: Journal of Ecclesiastical History 28, 1977, 223–235. – Klaus Militzer, »Gaffeln, Ämter, Zünfte« Handwerker und Handel vor 600 Jahren, in: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 67, 1996, 41–59.

37 Wilhelm Engel, Die Stadt Würzburg und die Kurie, ZSRG.K 68, 1951, 301–359, dort 326–335. – Alfred Wendehorst, Das Bistum Würzburg, Teil 2: Die Bischofsreihe von 1254–1455 (GS NF), Berlin 1969, 100–125. – Hermann Haupt, Zur Geschichte der revolutionären Bewegungen in Würzburg unter Bischof Gerhard von Schwarzenburg, in: Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg 34, 1891, 25–32.

38 Registrum (wie Anm. 10), 140.

wahrheiten absprechen sollte, ist schwer vorstellbar. Derartige öffentliche Äußerungen, die dem Ansehen des Ordens schadeten, konnte Raimund von Capua als Ordensgeneral nicht hinnehmen. Er sah sich gezwungen, den Würzburger Reformversuch abzubrechen.

Genauer kann die reformhindernde Wirkung von Obödienzfrage und Städteunruhen in Basel analysiert werden, zumal die Vorgänge um die dann 1428/29 schließlich durchgeführte Reform des Dominikanerklosters hier Rückschlüsse auf die Situation in den vorangegangenen Jahrzehnten erlauben[39]. Die Stadt Basel trat 1383 zur römischen Obödienz über[40]. Im April 1398 ernannte der Ordensgeneral den Basler Bruder Ulrich Theobaldi zu seinem Vikar über das Dominikanerkloster und die beiden Frauenklöster des Ordens in Basel, Anfang Juli 1398 auch zum Vikar der Natio Alsatia. Da Theobaldi in den Jahren zuvor als Provinzial Vertrauensmann des Ordensgenerals in Sachen der Reform gewesen war, lassen diese Maßnahmen mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Reformabsichten schließen. Der Ordensgeneral gestattete im September 1398 allerdings dem neuen Provinzial Peter Florin, alle Vikare über Nationen und Konvente der Teutonia und auch Theobaldi abzusetzen. Ob Florin daraufhin Theobaldi wirklich seiner Vikariate enthob, ist nicht bekannt. Die Tatsache, daß der Ordensgeneral erst im Juli 1399 einen neuen Vikar für die Klöster der Alsatia ernannte, spricht eher dagegen[41]. Theobaldi hat aber auch in der Zeit zwischen April und September 1398, die ihm in jedem Fall zur Verfügung stand, keine Reformmaßnahmen in Basel eingeleitet. Im Juni 1398 zumindest war der bisherige Prior nach wie vor im Amt[42].

Nach dem Generalkapitel von 1388 und der Einführung der Reform in Colmar dürfte es in zahlreichen Klöstern Brüder gegeben haben, die dem Reformgedanken aufgeschlossen gegenüber standen. Eine solche Observantenfraktion ist für das Kölner Kloster wahrscheinlich und jedenfalls bis 1420 für den Straßburger Konvent zu belegen[43]. Die reformunwillige Mehrheit des Basler Konventes fand in den Jahren 1398/99 jedoch offenbar Rückhalt bei den im Rat der Stadt dominierenden politischen Gruppierungen. Dem Basler Rat gehörten seit 1382 neben vier Rittern, acht Mitgliedern des Patriziats (Achtburger) und 14 Zunftratsherrn zwar auch die 15 Zunftmeister an. Maßgebend waren aber nach wie vor Adel und Achtburger geblieben, aus deren Reihen auch der Bürgermeister und der Oberzunftmeister gewählt wurden, die gemeinsam die Politik der Stadt bestimmten. Gerade der Adel und zahlreiche Achtburgerfamilien fühlten sich dem Dominikanerkloster eng verbunden. Als Mitglieder des Konventes lassen sich Angehörige der Geschlechter zem Angen (jedenfalls bis 1378), Eremann, Fröweler,

39 Das Folgende soweit nicht anders angegeben nach Rudolf WACKERNAGEL, Geschichte der Stadt Basel, Bd. 1, Basel 1907, 304f., 343–392. – Elsanne GILOMEN-SCHENKEL, Henmann von Offenburg (1379–1459). Ein Basler Diplomat im Dienste der Stadt, des Konzils und des Reichs, Basel 1975, 35–40. – LexMa 1, 1510–1513. – Vgl.: Katharina SIMON-MUSCHEID, Basler Handwerkszünfte im Spätmittelalter. Zunftinterne Strukturen und innerstädtische Konflikte, Bern 1988.

40 SCHÖNENBERGER, Bistum Basel (wie Anm. 33), 26, 105 und 27, 130–134. – WACKERNAGEL, Geschichte (wie Anm. 39), 340.

41 Registrum (wie Anm. 10), 149, 152, 158, 166.

42 NEIDIGER, in: HS IV/5 (wie Anm. 4), Biographie Prior Johannes Meygerlin.

43 Köln oben wie Anm. 36: Wahl des Vertrauensmannes Raimunds von Capua Böckler zum Prior. Böckler kam aus dem Straßburger Konvent. Zwei Brüder dieses Konventes beauftragte der Ordensgeneral 1398 mit der Reform eines Frauenklosters (wie Anm. 26). Im Jahr 1420 amtierte Peter von Gengenbach als Prior in Straßburg und wurde im gleichen Jahr Reformvikar für die Dominikanerinnenklöster der Diözese Straßburg. Auch in der Folge reformierte er Dominikanerinnenklöster. Im Jahr 1420 ist er zudem als Magister der Brüder, Schwestern und Inklusen des dominikanischen Drittordensverbandes in der Provinz Teutonia belegt (Verfasserlexikon 7, 434. – LÖHR, Teutonia [wie Anm. 19], 180).

Hertenberg, Hirtz und Vitztum bis nach 1420 nachweisen. Sie verließen bei der Reform von 1428/29 das Kloster. Von Adel und Achtburgern erhielt der Predigerkonvent im Zeitraum zwischen 1370 und 1400 auch bei weitem die meisten Vergabungen. 22 Schenkungen von Stiftern aus Adels- (15) und Achtburgerfamilien (7) stehen nur neun von Mitgliedern zünftiger Familien gegenüber[44].

Ulrich Theobaldi starb vor 1402. Im Jahr 1405 ergab sich im Basler Dominikanerkonvent eine neue Konstellation. Nikolaus von Landau, der 1428 zu den Brüdern gehören sollte, die sich aktiv an der Durchsetzung der Klosterreform beteiligten, stand dem Kloster jetzt als Prior vor. Aus Köln, wo er zuletzt als Regens das Generalstudium geleitet hatte, kehrte Magister Heinrich von Rheinfelden nach Basel zurück. Heinrich, der in Wien von Franz von Retz zum Magister der Theologie promoviert worden war, blieb bei der Reform von 1428/29 ebenfalls im Kloster[45]. Auch Johannes Mulberg, einer der engsten Mitarbeiter Konrads von Preußen, lebte damals im Basler Kloster. Mulberg, der 1404 und bis Januar 1405 noch in Straßburg gepredigt hatte, kam wahrscheinlich nicht der Reform, sondern des sich anbahnenden Beginenstreites wegen nach Basel[46]. Der Streit um die Existenzberechtigung der Beginen und der franziskanischen Drittordensmitglieder wurde in Basel zwischen 1405 und 1411 ausgefochten. Auf der einen Seite standen die Franziskaner als Beschützer ihrer Regelfrauen, auf der anderen Seite Bischof und Weltklerus, die Augustiner-Eremiten und Johannes Mulberg als der neben dem Leiter der Münsterschule Pastoris wichtigste Wortführer der Beginengegner. Im Dominikanerkonvent fand Mulberg vor allem bei Heinrich von Rheinfelden Unterstützung, der ebenfalls gegen die Beginen und die Mitglieder des franziskanischen Drittordensverbandes predigte. Die Gruppe der Beginengegner im Dominikanerkonvent scheint mit der Reformpartei weitgehend identisch gewesen zu sein. Von einer Reform des Basler Dominikanerklosters war 1405 jedoch nicht die Rede. Auch während des Pontifikats Papst Gregors XII. (seit 1406) scheint der auf Klage der Franziskaner nach Rom zitierte Mulberg nur in Fragen des Beginenstreites verhandelt zu haben[47]. Aussichten für eine erfolgreiche Reform des Basler Klosters bestanden damals auch kaum noch. Im Jahr 1399 war Ordensgeneral Raimund von Capua verstorben und im gleichen Jahr in der Provinz Teutonia Petrus Engerlin, ein Gegner der Observanz, zum Provinzial gewählt worden. 1402 schwächte Papst Bonifaz IX. die Observanzbewegung mit dem Verbot des Instituts der Vikare[48]. Auch die politische Entwicklung in Basel selbst war den Observanten nicht günstig. Im Jahr 1402 hatte der Rat einen Aufstand einzelner Zunftmitglieder niedergeschlagen und seine Herrschaft gefestigt. 1403 gelang es nach der Wahl Peters zem Angen zum Oberzunftmeister einer Clique von drei Personen zusammen mit ihren Anhängern, die Macht im Rat an sich zu reißen. Ritter Hans von Rotberg amtierte in der Folge als Bürgermeister, zem Angen und Henmann Fröweler

44 Neidiger, Mendikanten (wie Anm. 13), 158–160, 169–176, und Anhang masch. (in UB Basel und Berlin) 414–418 (Schenkungen), 509ff. (Brüder).

45 Neidiger, in: HS IV/5 (wie Anm. 4), Biographien Prior Nikolaus von Landau, Lektor Heinrich von Rheinfelden.

46 Verfasserlexikon 6, 726. – Von Heusinger, Mulberg (wie Anm. 1), 45–62. – Wehrli-Johns, Dominikanerobservanz (wie Anm. 85).

47 Neidiger, in: HS IV/5 (wie Anm. 4), Kapitel Schisma, Beginenstreit, Reformversuche. – Neidiger, Mendikanten (wie Anm. 13), 128.

48 Hillenbrand, Observantenbewegung (wie Anm. 1), 229. – Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 120, 128. – P. von Loë, Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia (QFGD 1), Leipzig 1907, 15. – Vgl. zu den Provinzialen nach Theobaldi auch Meyer, Buch (wie Anm. 23), Bd. 2, 11.

von Ehrenfels alternierten als Oberzunftmeister[49]. Schenkungen von Mitgliedern der Familien zem Angen und Fröweler an das Dominikanerkloster lassen sich in dieser Zeit nachweisen. Henmann Fröweler von Ehrenfels selbst stiftete noch 1410 seinen Jahrtag bei den Dominikanern und setzte 1413 zu seinen Testamentsvollstreckern u.a. den Barfüßerlektor Buchsmann, Mulbergs heftigsten Gegner im Beginenstreit, und den Dominikanerprior Henmann Scholl ein, der nachweislich nicht zur Reformpartei seines Klosters zählte[50]. Auch außenpolitische Gründe nahmen die neuen Machthaber gegen die Dominikanerobservanz ein. Spätestens seit der Gründung des observanten Dominikanerinnenklosters Schönensteinbach im Jahr 1397 war klar, daß Herzog Leopold IV. von Österreich und seine Gemahlin Katharina von Burgund sich den Dominikanerobservanten eng verbunden fühlten. Das Herzogspaar wohnte der Weihe des Klosters bei, Katharina bedachte den Konvent mit reichen Schenkungen und forderte ihn auf, für das Haus Österreich zu beten[51]. Rotberg und von Ehrenfels betrieben jedoch eine dezidiert antiösterreichische Politik und standen 1409 im Krieg mit Katharina von Burgund, nachdem sie einen von ihr angebotenen Vergleich ausgeschlagen hatten.

Den Tod Peters zem Angen nutzten die Gegner der Ehrenfels-Rotberg-Clique im Rat zum Umsturz. Sie setzten die Wahl eines Oberzunftmeisters aus ihren Reihen durch. Maßgebend waren von nun an die Vertreter der Handelszünfte, denen es 1410 auch gelang, einen der ihren zum Ammeister wählen zu lassen, dem die Kontrolle der städtischen Finanzen und der Hälfte des militärischen Aufgebotes oblag. Der Rat erneuerte nach einem Vergleich noch im Jahr 1409 jetzt 1411 das Bündnis mit Katharina von Burgund. Nachdem Johannes Mulberg 1411 aus Rom nach Basel zurückgekehrt war, wurden noch im gleichen Jahr nach Predigten von ihm selbst und von Johannes Pastoris auch alle Schwestern der franziskanischen Dritten Regel aus Basel vertrieben. Damit kam der neue Rat einerseits den Interessen des Basler Bischofs entgegen, an dessen Unterstützung ihm in der kritischen Situation des Machtwechsels gelegen sein mußte. Andererseits folgte der Rat mit diesem Schritt den Vorschlägen des Dominikanerobservanten Mulberg, für den er deutliches Wohlwollen zeigte. Eine Reform des Dominikanerklosters war zu diesem Zeitpunkt nicht mehr möglich, da Basel sich schon seit 1409 zur pisanischen Obödienz bekannte. Mulberg predigte 1411 auch gegen Sittenverfall und Wucher, was vor allem Teile des Klerus und wohl auch seine konventualen Ordensbrüder gegen ihn aufbrachte, sowie für die Obödienz des römischen Papstes Gregor XII.[52] Letzteres ermöglichte es Mulbergs Gegnern, seine Verbannung aus Basel zu fordern. Der Rat wies Mulberg pflichtgemäß aus, nahm ihn jedoch gleichzeitig gegenüber dem Provinzkapitel seines Ordens fürsorglich in Schutz: man solle ihn nicht bestrafen. Die Vorwürfe, die gegen ihn erhoben würden, rührten davon her, *daz ihn ettlich hassent*[53].

Die Machtverhältnisse im Basler Rat verschoben sich schon 1417 erneut. Nachdem 1414 *edel lute und die alten burger* – d.h. nach Christian Maiers[54] Analyse ein Teil der alten Herrschaftsschicht, aber auch mit ihr durch Heirat oder Geschäftsbeziehungen

49 Wie oben Anm. 39.

50 Wie Anm. 44 und Neidiger, in: HS IV/5 (wie Anm. 4), Biographie Prior Henmann Scholl.

51 Hillenbrand, Observantenbewegung (wie Anm. 1), 246. Die Beziehungen zwischen Habsburgern und Dominikanerobservanten vermittelten die Kartäuser: Wehrli-Johns, Dominikanerobservanz (wie Anm. 85).

52 Von Heusinger, Mulberg (wie Anm. 1), 82–94. – Vgl. Anm. 47.

53 StA Basel-Stadt Missiven A1, 238f.

54 Christoph Maier, Politik im spätmittelalterlichen Basel. Die Sezession von 1414, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 87, 1987, 29–53, dort Zitat 29.

verbundene Mitglieder der Handelszünfte – aus Protest gegen das Fortbestehen des Ammeistertums und die Einschränkung ihres politischen Einflusses die Stadt verlassen hatten, wurde in Vergleichsverhandlungen ein Kompromiß gefunden. Die etwa 30 Familien kehrten nach Basel zurück, die Vollmachten des Ammeisters wurden beschnitten, alte und neue Führungsschicht hatten jetzt gleichermaßen Anteil am Stadtregiment. Kaum sechs Jahre später wurde auf Wunsch des Rates, der sich in der Folge als politisch stabil erweisen sollte, als erstes Basler Kloster das der Dominikanerinnen von St. Maria Magdalena an den Steinen reformiert. Deutlich traten dabei die Kontinuitätslinien zur frühen Observantenbewegung hervor. Zum Beichtvater des Klosters wurde nach einer kurzen Amtszeit von Peter von Gengenbach Konrad Schlatter ernannt, der schon vor 1393 in den observanten Colmarer Konvent eingetreten war[55]. Katharina von Burgund gestattete dem reformierten Konvent, seinen Holzbedarf aus ihren Wäldern an der Hardt zu decken[56].

Beim Steinenkloster handelte es sich um das unbedeutendere der beiden Basler Dominikanerinnenklöster. Reformunwillige Nonnen aus prominenten Familien konnten in das reiche Dominikanerinnenkloster Klingental ausweichen, was der Rat damals auch ausdrücklich vorsah[57]. Der Konsens im Basler Rat war also leicht herzustellen gewesen. Wie sehr die Reform des Dominikanerklosters selbst aber immer noch zwischen den verschiedenen politisch-sozialen Gruppierungen der Stadt umstritten war, erwies sich, als sie 1428 schließlich vollzogen werden sollte. Nach Aussage von Johannes Meyer ging die Initiative dazu vom Basler Rat aus. Im Hinblick auf das anstehende Konzil wünschte jedoch auch Ordensgeneral Bartholomäus Texerius ausdrücklich die Einführung der Observanz[58]. Als dieser die Reform einleitete, regte sich sofort der energische Widerstand des alten Konventes und der Klingentaler Dominikanerinnen, die eine Reform auch ihres Klosters befürchteten. Brüder und Nonnen wurden dabei mit Nachdruck von ihren Freunden in der Stadt unterstützt *darunter vil grosser, edler und gewaltiger lut*[59], *magnates et potentes*[60]. Der Rat sah den Frieden in der Stadt gefährdet und bat den Ordensgeneral jetzt, die Reform abzubrechen. Texerius erzwang sie mit Hilfe des Papstes trotzdem, wobei der Rat zwischen ihm und dem alten Konvent vermittelte. Weitere Klosterreformen waren in Basel zunächst nicht mehr durchzusetzen. Johannes Nider, der erste Prior des Basler Dominikanerklosters nach der Reform, hat dies ausdrücklich beklagt[61]. Erst 1448 konnte in Zusammenarbeit zwischen dem Konzil und einem Teil der Bürgerschaft die Observanz im Basler Franziskanerkloster eingeführt werden. Der Rat erklärte sich offiziell neutral, trug diese Reform aber ebenfalls mit[62].

55 NEIDIGER, in: HS IV/5 (wie Anm. 4), Biographie Prior Konrad Schlatter mit ausführlicher Widerlegung der älteren Forschung.– Beleg 1393: Registrum (wie Anm. 10), 139.

56 Emil A. ERDIN, Das Kloster der Reuerinnen Sancta Maria Magdalena an den Steinen zu Basel. Von den Anfängen bis zur Reformation (ca. 1230–1529), Freiburg/S. 1956, 86, Reform dort 49–59.

57 Bernhard NEIDIGER, Stadtregiment und Klosterreform in Basel, in: Reformbemühungen und Observantenbestrebungen (wie Anm.1), 539–567, dort 542f.

58 Ebd., 544. – Franz EGGER, Beiträge zur Geschichte des Predigerordens. Die Reform des Basler Konzils 1429 und die Stellung des Ordens am Basler Konzil (1431–1448) (Europäische Hochschulschriften III/467), Bern 1991, 63.

59 MEYER, Buch (wie Anm. 23), 70–75.

60 Johannes MEYER, Chronica brevis ordinis Praedicatorum, hg. v. Heribert Christian SCHEEBEN (QFGD 29), Leipzig 1933, 85.

61 MERTENS, Reformkonzilien (wie Anm. 30), 432.

62 NEIDIGER, Stadtregiment (wie Anm. 57), 545–548.

In Nürnberg war es dem Patriziat aus den Handelszünften schon 1348 gelungen, die Handwerkszünfte definitiv von der Beteiligung am Stadtregiment auszuschließen. Seine innerstädtisch und weitgehend auch kirchenpolitisch unangefochtene Position erlaubte es dem Nürnberger Rat, Geistlichkeit und Klöster früher seinen Anforderungen zu unterwerfen, als dies den meisten anderen deutschen Städten möglich war[63]. Als erstes Kloster wurde am 8. November 1396 das der Dominikaner durch Ordensgeneral Raimund von Capua reformiert. Der Ordensgeneral bat Bürgermeister und Rat mit einem Schreiben von Ende Dezember 1396 noch, als weltlicher Arm die im Dominikanerkloster eingeführte Observanz und Konrad von Preußen mit seinen Brüdern vor jeder Behinderung zu schützen und diesen Schutz auch durch Eintrag in die Bücher der Stadt zu verankern[64]. Schon damals wußten maßgebende Ordensleute also, wie sehr sie bei der Durchsetzung und Sicherung von Klosterreformen auf Unterstützung durch die weltliche Gewalt angewiesen waren. In diesem Gesuch ging der Ordensgeneral einleitend auch auf die Reform und ihre Vorgeschichte ein: Schon vor langer Zeit (*diu*) habe der Rat ihn gebeten, er solle den Nürnberger Konvent seines Ordens *perfecte* reformieren durch (*per*) Konrad von Preußen oder einen anderen nach der Art der *observantia regularis*, wie sie Konrad von Preußen in Colmar begonnen und bereits gefestigt habe. Dementsprechend sei er in eigener Person in den Nürnberger Konvent gekommen und habe angeordnet und bewirkt, daß Konrad von Preußen Prior geworden sei. Ebenso habe er viele Colmarer Brüder nach Nürnberg versetzt, damit sie zusammen mit ihrem Prior für ein observantes Leben im Kloster sorgten.

Der Nürnberger Rat bat den Ordensgeneral also um eine Reform nach Colmarer Vorbild. Ob der Rat direkt oder erst durch ihr Auftreten in Würzburg auf die observanten Brüder aufmerksam wurde, wissen wir nicht. Ebenso ist unbekannt, wie »lange« vor dem Dezember 1396 der Rat den Ordensgeneral zur Einführung der Observanz im Nürnberger Dominikanerkloster aufforderte. Raimund von Capua hielt sich von November 1393 bis Herbst 1395 als Legat Papst Bonifaz' IX. in Sizilien auf und stand daher für die Durchführung einer Reform in dieser Zeit nicht zur Verfügung[65]. Am 22. Februar 1396 entband er Konrad von Preußen von seinem Amt als Prior in Colmar, was nahelegt, daß dieser sich jetzt nach Nürnberg begab. Im September 1396 traf Raimund von Capua selbst in Nürnberg ein und traf seine Anordnungen[66]. Reformmaßnahmen wurden im Nürnberger Dominikanerkloster jedoch schon ein Jahr vor der Ankunft des Ordensgenerals ergriffen. Nach Aussage einer zeitgenössischen Nürnberger Chronik *versperten die prediger münch* am 29. September 1395 *ir closter und verneuten ir regeln*. Ganz entsprechend berichtet Johannes Meyer, *zů dem ersten* habe Konrad von Preußen Johannes Mulberg als Vikar *an aines priors statt* nach Nürnberg entsandt[67]. Wie diese Vor-

63 Gerhard PFEIFFER, Nürnberg. Geschichte einer europäischen Stadt, München 1971, 72–82, 139–142. – KRAUS, Stadt (wie Anm. 33), 15–17, 64–85. – LexMa 6, 1320f.

64 Benedictus M. REICHERT, Zur Geschichte der deutschen Dominikaner und ihrer Reform, in: RQ 10, 1896, 299–311, dort 306–308. – CORMIER (wie Anm. 5), 114–116. – Zur Reform: Friedrich BOCK, Das Nürnberger Predigerkloster. Beiträge zu seiner Geschichte, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 25, 1924, 147–213, dort 153f.

65 VAN REE, Raymond (wie Anm. 36), 215–221.

66 Registrum (wie Anm. 10), 145. – BOCK, Nürnberger Predigerkloster (wie Anm. 64), 153f. (Schenkbuch des Rates).

67 Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Nürnberg, Bd. 1, Göttingen ND 1961, 358. – MEYER, Buch (wie Anm. 23), Bd. 2, 12. – Johannes MÜLLNER, Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623, hg. v. Gerhard HIRSCHMANN (Quellen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 8), 2 Bde., Nürnberg 1972, Bd. 2, 134, wiederholt die zeitgenössische

reform mit dem Nürnberger Rat bzw. der Ordensleitung abgestimmt war, ist wiederum nicht bekannt. Klar wird in jedem Fall, daß der Rat spätestens im September 1395 und wahrscheinlich noch vor diesem Zeitpunkt seinen Reformentschluß faßte.

Nürnberg war das einzige Kloster der Teutonia, das die frühen Dominikanerobservanten erfolgreich reformieren konnten. Sucht man ein Parallelbeispiel, um den Einzelfall aus dem größeren Zusammenhang heraus erklären zu können, dann stößt man auf die Reform der Dominikanerklöster in Venedig. Wie in Nürnberg gab es damals auch in Venedig keine innenpolitischen Auseinandersetzungen um das Stadtregiment[68]. In beiden Städten herrschte zudem eine vergleichbare religiöse Aufbruchsstimmung, die der Klosterreform zugute kam. In Nürnberg hatte die Familie Mendel mit Zustimmung und Förderung des Rates schon 1380 ein Kartäuserkloster gegründet. Prädikaturen wurden 1385 im Spital, 1391 in der Pfarrkirche St. Sebald und 1423 auch in St. Lorenz gestiftet. Nach der Reform des Dominikanerklosters sorgte der Rat schon 1418 für die Reform des benediktinischen Ägidienklosters[69]. In Venedig wurden seit 1391 zuerst die beiden Dominikanerklöster reformiert und 1394 das observante Dominikanerinnenkloster Corpus Christi gegründet. 1395 erreichte man, daß Papst Bonifaz IX. den Abt von S. Giorgio Maggiore und den Prior von S. Salvatore beauftragte, alle Klöster der Stadt mit Ausnahme nur der Bettelordensniederlassungen zu visitieren und zu reformieren. Weitere wichtige Schwerpunkte setzten hier die Kanonikerreform von S. Giorgio in Alga, die Gründung eines Jesuatenklosters und die Reform der Benediktinerabtei S. Giustina in Padua durch den Venezianer Ludovico Barbo[70]. Kirchenpolitisch standen während des

Nürnberger Chronik im Wortlaut (wobei unklar ist, ob mit Bezug auf 1394 oder 1395), bringt an anderer Stelle (Bd. 1, 199) mit Jahresangabe 1394 aber noch die Version: *versperreten die Münch ir closter mit vorgeben ihre Regul zu erneuern*, was sprachlich sowohl Scheinreform oder Reformbemühung nach vorgegebener Anordnung bedeuten kann. Da für die Zeit zwischen November 1393 bis Februar 1395 die Register des Ordensgenerals (wie Anm. 10) nicht erhalten blieben, könnte Raimund von Capua Konrad von Preußen in dieser Zeit Aufträge zur Reform in Würzburg (vgl. Anm. 24) und zu einer Vorreform in Nürnberg erteilt haben. Johannes Meyer betont allerdings hinsichtlich der Entsendung Mulbergs nach Nürnberg gerade die Initiative Konrads von Preußen (*und dis ward getrieben von* [...]). Nimmt man Müllners Zeitangabe 1394 trotzdem ernst, dann könnte sie auf erste Reformanweisungen unmittelbar nach dem Ratsbeschluß in diesem Jahr hinweisen. Ebenso kann es sich bei der Textstelle der Annalen aber auch einfach um eine verderbte Wiedergabe der älteren Chronik handeln. Mulberg konnte in jedem Fall erst 1395 nach Nürnberg kommen, da er zuvor in Würzburg gebunden war. Das Jahr 1394 wie das Jahr 1395 finden sich für die Nachricht der zeitgenössischen Chronik in Stadtbibliothek Nürnberg Nor H 181 (Aufzeichnungen über das Dominikanerkloster 18. Jh.), 1394 übernimmt Andreas Würfel, Dyptychorum ecclesiarum Norimbergensium, Nürnberg 1766, 58.

68 Wie Anm. 63 und Manfred Hellmann, Grundzüge der Geschichte Venedigs, Darmstadt 1976, 95–109. Keine Rolle dürfte für Reformfreundlichkeit die Rolle des Fernhandels in beiden Städten spielen. Die späte Reform des Dominikanerklosters in Frankfurt/Main erst 1474 und das gänzliche Ausbleiben einer Reform etwa in Augsburg wären sonst kaum zu erklären. In Florenz wurde das Dominikanerkloster 1436 reformiert, nachdem die Medici die Herrschaft über die Stadt übernommen hatten.

69 Pfeiffer, Geschichte (wie Anm. 63), 101f., 143f. – Kraus, Stadt (wie Anm. 33), 19, 64–71. – Insbesondere zu Reformmaßnahmen im Augustiner-Eremitenkloster schon seit 1429 zudem Hellmut Zschoch, Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein Liber de vita monastica (Beiträge zur historischen Theologie 75), Tübingen 1988, 10–49.

70 Riforma della chiesa, cultura e spiritualità nel quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382–1443), hg. v. Giovanni B. Francesco Trolese, Padova 1982, Cesena 1984. – Venturino Alce, La riforma dell'ordine domenicano nel '400 e nel

Schismas sowohl Nürnberg als auch Venedig in engem Kontakt zu den römischen Päpsten, deren Legaten beide Städte häufig besuchten. Als Legat Bonifaz' IX. verhandelte 1391 Ordensgeneral Raimund von Capua mit Venedig. Seit Herbst 1393 unterstützte die venezianische Flotte die Legation des Ordensgenerals in Sizilien, der dort Bemühungen des avignonesischen Papstes um Ausweitung seiner Obödienz abwehrte. Diese politische Zusammenarbeit erleichterte auch die Klosterreform[71]. Gerade im Dezember 1391 ernannte Raimund von Capua Johannes Dominici zum Vikar über S. Domenico in Venedig. Anfang 1392 bezog dieser mit Brüdern aus verschiedenen Provinzen das damals leerstehende Kloster und gründete hier den ersten italienischen Observantenkonvent. Schon 1392 übernahmen die Observanten auch das durch Krieg verwüstete Kloster Chioggia am südlichen Ende der Lagune. 1393 gelang es Dominici, das Kloster der kleinen mittelitalienischen Stadt Città di Castello zu reformieren[72]. Wahrscheinlich im August 1393, möglicherweise aber auch erst im gleichen Monat des folgenden Jahres 1394[73] konnte Johannes Dominici mit zwölf Brüdern aus S. Domenico in SS. Giovanni e Paolo einziehen und auch dieses große und bedeutende venezianische Kloster der Observanz zuführen. Diese Reform wurde dadurch erleichtert, daß der damalige Prior dieses Konventes, Gregor von Cesena, sie unterstützte. Den Ausschlag gab jedoch, daß Dominici mit Vollmacht sowohl des Ordensgenerals als auch des Dogen handelte (*interveniente auctoritate*). Doge Antonio Vener und die übrigen Gewalthaber der Stadt (*cum reliquio dominio*), d.h. wohl der Senat, hatten sich für diese Reform wegen des einigermaßen darniederliegenden religiösen Lebens in dem Kloster nachdrücklich eingesetzt[74]. Drei bzw. zwei Jahre nach der Reform von SS. Giovanni e Paolo war auch die

primo '500 Veneto, in: Ebd., 333–343. – Caesare CENCI, Senato Veneto »probae« ai benefici ecclesiastici (Spicilegium Bonaventurianum 3), Quaracchi 1968, 347. – Georg DUFNER, Geschichte der Jesuaten (Uomini e dottrine 21), Rom 1975, 376–381.

71 KRAUS, Stadt (wie Anm. 33), 19f. – VAN REE, Raymond (wie Anm. 36), 207. – Fernanda SIGNORELLI, La sanità imitabile »Leggenda di Maria da Venezia« di Tommaso da Siena (Deputazione di storia patria per le Venezie. Miscellanea di studi e memorie 23), Venedig 1984, 75.

72 ALCE, Riforma (wie Anm. 70). – SIGNORELLI, Leggenda (wie Anm. 71), 69–102. – R. CREYTENS/A. D'AMATO, Les actes capitulaires de la Congregation Dominicaine de Lombardie (1482–1531), in: AFP 31, 1961, 213–306, dort 214–220.

73 Der 1406–1408 verfaßte *Tractatus de origine atque processu status fratrum et sororum ordinis de Paenitentia s. Dominici in civitate Venetiarum* des Dominikanerobservanten Thomas Antonii Naccii de Senis (ed. Flamninius CORNELIUS, Ecclesiae Venetae antiquis Monumentis nunc etiam primum editis, Teil 11/1, Venedig 1749, 167–234), dem wir die Angaben über die Reform in Venedig verdanken, ordnet die Reform von SS. Giovanni e Paolo unter den Ereignissen des Jahres 1393 ein und bekräftigt ausdrücklich *Quod fuit anno Domini 1393* (Archivum generalis Ordinis Praedicatorum XIV 24a, 1'–36'. In der Edition von Cornelius steht statt *1393* 1300. – Zur Handschrift Thomas KAEPPELI, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, 4 Bände, Rom 1970–1993, dort Bd. 4, 336f. mit biographischen Angaben; Frau Dr. Martina Wehrli-Johns danke ich für die Überprüfung des Textes der Handschrift). Er setzte sie aber auch mit dem Generalkapitel in Venedig in Verbindung, das 1394 stattfand (*Postea de mense Augusti immediate sequenti extendit se consequenter dicta reformatio, prout in dicta capitulo extitit ordinatum* [...]). – SIGNORELLI, Leggenda (wie Anm. 71), 73f., konnte in Venedig nur Belege für das Generalkapitel von 1394 ermitteln. Sie kommt zu dem gleichen Schluß: 1393 vielleicht auch 1394. Die Überlegungen werden auch hier durch die Lücke in den Registern des Ordensgenerals (wie Anm. 67) erschwert. Das nicht aussagekräftige Fragment der Kapitelsbeschlüsse bei Acta Capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum, Bd. 2 (1380–1498), hg. v. Benedictus Maria REICHERT (MOPH 7), Rom/Stuttgart 1900, 93.

74 Tractatus (wie Anm. 73) ed. CORNELIUS, 171. Cornelius spricht in seiner Klostergeschichte, ebd., 246 davon, daß Doge und Senat die Reform nachdrücklich forderten. – Vgl. SIGNORELLI,

des Nürnberger Dominikanerklosters abgeschlossen. Auch in Nürnberg konnten die Dominikanerobservanten ein großes Kloster übernehmen, weil die weltliche Gewalt dies wünschte. Für das Nürnberger Kloster kamen schon aus sprachlichen Gründen in jedem Fall nur Colmarer Brüder in Frage. Die Reformbegeisterung des Nürnberger Rates kann sich jedoch durchaus auch am venezianischen Vorbild entzündet haben. Zwischen Nürnberg und Venedig bestanden damals enge Beziehungen. Der Venedighandel stellte am Ende des 14. Jahrhunderts geradezu das »Rückgrat« des Nürnberger Fernhandels dar. Die Nürnberger Kaufleute exportierten vor allem Eisenwaren aus den Manufakturen ihrer Stadt nach Venedig und importierten von dort die Produkte des Orients. Im Fondaco, dem Sitz der deutschen Kaufleute in Venedig, stellten die Nürnberger die bei weitem stärkste Fraktion. »Die Zahl der Nürnberger Kaufleute in Venedig muß dauernd mehrere Dutzend ausgemacht haben mit dem Schwerpunkt bei den Niederlassungen der großen Firmen«[75]. Die fortschrittlichen Wirtschaftsmethoden der venezianischen Händler und Bankiers galten in Nürnberg als vorbildlich. Nürnberger Großkaufleute schickten gewöhnlich ihre Söhne nach Venedig, damit sie dort ihre Ausbildung vervollkommneten. Da immer wieder Nürnberger Kaufleute aus Venedig in ihre Heimatstadt zurückkehrten, die Nürnberger Handlungen zudem mit ihren Außenstellen und Geschäftspartnern durch Botendienste in ständiger Verbindung blieben[76], dürften sowohl die Erfolge der Dominikanerobservanten seit 1392 als auch die Entscheidung für die Reform von SS. Giovanni e Paolo in Nürnberg ziemlich rasch bekannt gewesen sein, zumal SS. Giovanni e Paolo offenbar die von den Nürnberger Kaufleuten in Venedig bevorzugte Kirche war. Hier wurden nach der Reform 1396 Konrad Imhoff, 1405 Peter Haller und 1416 Christoph Eisenhuter bestattet[77]. Jedenfalls die Familie Imhoff stand wie die ebenfalls im Venedighandel engagierte Familie Pfinzing vor und nach der Reform auch in enger Beziehung zum Nürnberger Dominikanerkloster[78].

Der Nürnberger Rat wünschte die Reform durch den Ordensgeneral selbst. Das war nicht ungewöhnlich und sicherte die eingeführte Observanz zugleich ordensrechtlich ab[79]. Als Persönlichkeit scheint Raimund von Capua in Nürnberg Konrad von Preußen völlig den Rang abgelaufen zu haben. Er allein blieb den Nürnbergern als Reformer ihres Klosters im Gedächtnis[80]. Für den Ordensgeneral bildete die Reform des Nürnberger Klosters den Auftakt zu einem dreijährigen Aufenthalt in der Provinz Teutonia, durch

Leggenda (wie Anm. 71), 76.

75 Hektor Ammann, Die wirtschaftliche Stellung der Reichsstadt Nürnberg im Spätmittelalter (Nürnberger Forschungen 13), Nürnberg 1970, 67, 113, 171–174 (Zitate 173f.). – Pfeiffer, Geschichte (wie Anm. 63), 93f. – Nürnberg und Italien. Die kulturellen und wirtschaftlichen Beziehungen, Katalog Ausstellung Stadtbibliothek Nürnberg, Nürnberg 1965. – Vgl. Wolfgang von Stromer, Reichtum und Ratswürde. Die wirtschaftliche Führungsschicht der Reichsstadt Nürnberg 1348–1848, in: Führungskräfte der Wirtschaft in Mittelalter und Neuzeit 1350–1850, hg. v. Herbert Helbig (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 6), Limburg 1973, 1–21.

76 Lore Sporhahn-Krempel, Nürnberg als Nachrichtenzentrum zwischen 1400 und 1700 (Nürnberger Forschungen 10), Nürnberg 1968, 21–23.

77 Henry Simonsfeld, Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig und die deutsch-venezianischen Handelsbeziehungen, 2 Bde., Stuttgart 1887, Bd. 2, 75f.

78 Angaben über die dem Kloster verbundenen Familien vor und vor allem nach der Reform: Stadtbibliothek Nürnberg wie Anm. 67. – Würfel, Dyptichorum (wie Anm. 67). – Zur Familie Imhoff NDB 10, 146–148.

79 Auch der Basler Rat wandte sich 1428 an den Ordensgeneral (wie Anm. 58). Eine Rolle spielte natürlich auch das Selbstverständnis des Rates.

80 Wie Anm. 67 und Hartmann Schedel, De ortu et progresso conventus Ordinis Praedicatorum Norimbergae, in: Andreas Felix Oefele, Rerum boicarum scriptores I, Augsburg 1763, 374–376.

den er wohl vor allem die Sache der Reform voranbringen wollte[81]. Raimund von Capua könnte es aber auch darum gegangen sein, das Profil der Observanzbewegung in den verschiedenen Ländern einander anzugleichen. Erst seit seiner Reform des Nürnberger Klosters verzichteten die Brüder um Konrad von Preußen vorbehaltlos auf feste Einkünfte. Das entsprach den Armutsvorstellungen der italienischen Dominikanerobservanten unter Dominici ebenso wie den kirchenpolitischen Interessen des Nürnberger Rates[82]. Johannes Dominici hatte 1393/94 in Venedig das erste observante Dominikanerinnenkloster Corpus Christi gegründet. Der erste observante Konvent von Dominikanernonnen in der Provinz Teutonia wurde 1397 in dem verlassenen Augustiner-Chorfrauenkloster Schönensteinbach im Elsaß ausdrücklich nach dem Vorbild von Corpus Christi eingerichtet. Auf Bitte Konrads von Preußen hatte Herzog Leopold von Österreich den Papst um die Genehmigung der Neugründung gebeten[83]. In Nürnberg scheiterte Konrad von Preußen bei seinem Versuch zur Reform des Katharinenklosters am handgreiflichen Widerstand der Nonnen. Offenbar war der Nürnberger Rat nach diesen Vorfällen nicht mehr bereit, die Reform dieses Klosters zu unterstützen, und der Ordensgeneral untersagte daraufhin weitere Bemühungen[84]. Nach dem Tod Raimunds von Capua lassen sich enge Beziehungen zwischen den Brüdern in Nürnberg und in Venedig nachweisen. Als es den venezianischen Dominikanerobservanten 1405 gelang, die dominikanische Drittordensregel vom Papst als gültig bestätigt zu erhalten, gehörte das Nürnberger Kloster zu den wenigen Konventen, die ein Exemplar des von der bischöflichen Kurie in Castello ausgefertigten Transumpts dieser Bulle Papst Innozenz' VII. erhalten sollten[85]. Ebenso gelangten die in Venedig verfaßten Texte *Tractatus de ordine fratrum et sororum de Paenitentia S. Dominici* (1402/07) und *Tractatus declarativus status et ordinis fratrum et sororum de Paenitentia b. Dominici* (1405) schon früh nach Nürnberg[86]. Die Bemühungen um die Einführung der dominikanischen Drittordensregel in der Provinz Teutonia könnten auch bereits eine Rolle gespielt haben, als Johannes Mulberg sich 1405 im Basler Beginenstreit gegen den franziskanischen Drittordensverband wandte[87]. Nach seiner Vertreibung aus Basel 1411 floh Mulberg in italienische Klöster, um sich dann mit dem inzwischen zum Kardinal Papst Gregors XII. erhobenen Johannes Dominici auf den Weg zum Konstanzer Konzil zu machen[88].

81 Van Ree, Raymond (wie Anm. 36), 221–229.
82 Wie oben Anm. 7.
83 Wie Anm. 51 und Meyer, Buch (wie Anm. 23), Bd. 1, 30f.
84 Meyer, Buch (wie Anm. 23), Bd. 2, 13.
85 Martina Wehrli-Johns, Dominikanerobservanz und laikales Büßertum. Untersuchungen zur »Munio-Regel« und zum dominikanischen Dritten Orden in Italien und Deutschland, in: Ordini mendicanti e società politica in Italia e Germania: secc. XIV e XV (Quaderno Istituto storico Italo-Germanico in Trento), erscheint 1998.
86 Stadtbibliothek Nürnberg Cent. IV.75 nach Kaeppeli, Scriptores (wie Anm. 73), 335.
87 Wie Anm. 85.
88 Dazu der Bericht von Konrad Schlatter (wie Anm. 55) über Mulbergs letzte Lebenszeit: Stadtbibliothek Nürnberg Cent VII 20, 169^{r}–179^{v}. – Vgl. von Heusinger, Mulberg (wie Anm. 1), 103–106, die die Angaben nochmals überprüfte. Keinen Bezug dürfte in diesem Zusammenhang haben, daß 1411 S. Theologiae Dr. Frater Fridericus de Venetiis in Nürnberg verstarb (Stadtbibliothek Nürnberg Nor H 181, 12^{r}). Er lebte 1398 im Konvent von Padua, der sich der Reform widersetzte, und war 1401 Prior der lombardischen Provinz: Kaeppeli, Scriptores (wie Anm. 73), Bd. 1, 407–409. – Luciano Gargan, Lo studio teologico e la biblioteca dei Dominicani a Padova nel tre e quattrocento, Padua 1971, 47f.

3. Die Entwicklung bis 1429

Der Colmarer Konvent fühlte sich auch nach 1402 dem observanten Leben verpflichtet, trat jedoch nicht mehr besonders in Erscheinung[89]. Das Nürnberger Kloster nahm nach seiner Reform einen beträchtlichen Aufschwung, der es seinen Brüdern seit 1419 ermöglichte, die Observanz in zahlreiche Klöster nicht nur der Provinz Teutonia zu tragen. Gründe dieses Erfolgs waren nach dem Urteil des Nürnberger Humanisten Hartmann Schedel das Anwachsen der Zahl der Brüder und die Blüte des observanten Lebens (*vita regularis*) mit aller Tugend und aller *doctrina*, was sowohl mit Unterweisung wie mit Gelehrsamkeit übersetzt werden kann[90]. Der Nürnberger Konvent war wie gezeigt schon 1401 unter Wahrung seines observanten Sonderstatus wieder in den überregionalen Studienbetrieb der Provinz integriert. Weiteren Auftrieb dürfte dem Studienwesen im Nürnberger Kloster gegeben haben, daß das 1405 hier abgehaltene Generalkapitel eine umfassende Studienreform beschloß[91]. Die Nürnberger Brüder bemühten sich damals mit Nachdruck um den Ausbau ihrer Bibliothek. Zu den frühen Erwerbungen zählten ein Band Augustinus (1400), die *Summa confessorum* des Johannes von Freiburg (um 1400), juristische Texte von Johannes de Deo und Bartholomäus Hispanus (1400, 1410), Predigten des Zisterziensers Konrad von Brundelsheim (1407/09), Johannes Cassianus' *De institutione coenobitorum* und *Collationes patrum* (1408), die Johannes Nider dann als Vorlage für *Die vierundzwanzig goldenen Harfen* dienten, sowie eine Abhandlung über den Aberglauben des Heidelberger Theologen Nikolaus von Jauer (1413). Die Beschaffung der theologischen Summen von Thomas von Aquin (1416) und Albertus Magnus (1417/18), denen bis 1429 weitere Texte von Thomas von Aquin (1427) und Bernhard von Clairvaux folgten, lassen auf ernsthaften Studienwillen schließen[92].

Konrad von Preußen zog sich 1416 von Nürnberg in das observante Dominikanerinnenkloster Schönensteinbach zurück. Man muß diesen Schritt nicht als Zeichen der Resignation werten. Auch andere bedeutende Brüder übernahmen es am Ende ihres Lebens, einen Nonnenkonvent seelsorgerisch zu betreuen[93]. Junge Brüder wie Johannes Nider, Rudolf Goldschlager oder Georg Falder standen bereit[94]. Schwindende Radikalität, zunehmende Wertschätzung des Studiums sowie das Eingehen auf die Bedingungen und Bedürfnisse ihrer Zeit zeichnete die zweite Brüdergeneration auch bei den Domini-

89 Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 125.

90 Schedel, De ortu (wie Anm. 80).

91 Acta Capitulorum generalium (wie Anm. 73), 119–122. – Hillenbrand, Observantenbewegung (wie Anm. 1), 267.

92 Schneider, Handschriften (wie Anm. 7), 258, 170, 126, 302, 191, 129, 153, 85. – Neske, Handschriften (wie Anm. 7), 87, 78.

93 Auch andere bedeutende Brüder wie etwa Konrad Schlatter oder Stephan Irmy (wie Anm. 55, 248) zogen sich am Ende ihres Lebens als Beichtväter in Nonnenklöster zurück. – Vgl. Mertens, Reformkonzilien (wie Anm. 30), 436. – Löhr, Teutonia (wie Anm. 1), 46–50: in diesem Schreiben von 1401 klagt Konrad von Preußen über die Gegner der Observanz. – Meyer, Buch (wie Anm. 23), Bd. 1, 36: Raimund von Capua bedauert unmittelbar nach der Gründung von Schönensteinbach, daß Konrad wegen seiner Aufgaben als Prediger die Nonnen nicht seelsorgerisch betreuen kann.

94 Gabriel Löhr, Das Nürnberger Predigerkloster im 15. Jahrhundert, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 39, 1944, 223–232.

kanerobservanten der Teutonia aus[95]. Ausmaß und Gründe dieses Wandels lassen sich bis zu einem gewissen Grad an der Person von Johannes Nider festmachen.

Nider, der 1402 als junger Bruder in Colmar nachzuweisen ist, studierte vor 1413 in Köln und hielt sich während des Konzils wohl auch in Konstanz auf. Daß er damals zeitweise im Nürnberger Kloster lebte, zu dessen Prior er 1428 berufen wurde, ist wahrscheinlich. 1422 immatrikulierte sich Nider an der Universität Wien, wo ihn sein Ordensbruder und Lehrer Franz von Retz 1426 zum Magister der Theologie promovierte[96]. Nider wurde vom Wissenschaftsbetrieb der Wiener Universität, den er als in jeder Hinsicht vorbildlich ansah, tief geprägt[97].

Auch Niders Vorstellungen von Ordensleben und Observanz empfingen in Wien neue Impulse. Franz von Retz setzte sich nach Ausweis seiner Veröffentlichungen unermüdlich für die *Vita communis* ein und sah jede *singularitas* als dem Ordensleben schädlich an. In der Nachfolge von Johannes Stauder, den Raimund von Capua 1388 zum Vikar des Wiener Klosters ernannt hatte, scheint sich Franz von Retz um Reformen im Wiener Kloster bemüht zu haben. Das Generalkapitel rügte ihn 1421, weil er von diesem oder von der Provinz nach Wien versetzten Studenten des Ordens den Besuch artistischer und theologischer Universitätsvorlesungen außerhalb des Klosters hatte verwehren wollen. Dem Studium kam für Franz von Retz, der zusammen mit Heinrich von Langenstein und Heinrich Totting von Oyta die Wiener theologische Fakultät aufgebaut hatte, jedoch immer ein hoher Stellenwert zu. Keine Rolle spielte in Franz von Retz Vorstellungen von Reform der Verzicht auf feste Einkünfte[98]. Ähnlich hatte sich kurz vor 1388 in Böhmen Heinrich von Bitterfeld in seiner Schrift *De formatione et reformatione Ordinis Praedicatorum* für die Beibehaltung fester Einkünfte und die Pflege des wissenschaftlichen Studiums ausgesprochen. Die von Heinrich von Bitterfeld angestrebte Gründung eines Reformklosters zerschlug sich; im Husitensturm gingen die böhmischen Dominikanerobservanten unter[99]. Der Reformentwurf Heinrichs von Bitterfeld, der sich seinerzeit nicht hatte durchsetzen können, scheint die zweite Generation der Dominikanerobservanten dann aber doch beeinflußt zu haben. Der Traktat lag in einer verkürzten Abschrift in Basel vor, wo ihn wohl auch Nider benutzte, und wurde in Nürnberg noch 1442 in einen neu formierten Band der Klosterbibliothek übernommen[100]. Johannes Meyer würdigte in *Liber de viris illustribus Ordinis Praedicatorum* nach den führenden Ordensreformern von Raimund von Capua bis Bartholomäus Texerius auch Franz von Retz, Heinrich von Bitterfeld und den Kölner Jakob von Soest als bedeutende Observanten[101].

95 Vgl. Elm, Franziskanerobservanz (wie Anm. 11), 207.

96 Isnard W. Frank, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (AÖ 127), Wien 1968, 202–205.

97 Ulla Williams, Schul der weisheit. Spirituelle artes-Auslegung bei Johannes Nider. Mit Edition der 14. Harfe, in: Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Kurt Ruh zum 75. Geburtstag, hg. v. Konrad Kunze u.a.,Tübingen 1989, 391–424, dort 397–399.

98 Frank, Hausstudium (wie Anm. 96), 190–205. – Gallus M. Häfele, Franz von Retz, Innsbruck 1918. – Vgl. die Wiener Aufzeichnungen zur frühen Observanz: Heribert Christian Scheeben, Handschriften III, in: Archiv der deutschen Dominikaner 4, 1941, 201–214.

99 Koudelka, Heinrich (wie Anm. 1), 6–29.

100 Ebd., 29. – Verfasserlexikon 3, 699. – Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 128.

101 Johannes Meyer, Liber de Viris Illustribus Ordinis Praedicatorum (QFGD 12), Leipzig 1918, 54–63. – Vgl. zur Entwicklung der Observantenbewegungen Dieter Mertens, Monastische Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts: Ideen – Ziele – Resultate, in: Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449), hg. v. Ivan

Mit ihrem Wunsch nach strengem Ordensleben standen Franz von Retz und Johannes Nider in Wien nicht allein. Die Professoren der Universität mit Nikolaus von Dinkelsbühl an der Spitze arbeiteten auf Wunsch des österreichischen Herzogs Albrecht V. das Programm für die Reform der österreichischen Benediktinerklöster und Augustinerchorherrenstifte aus, die zwischen 1418 und 1431 durchgeführt wurde. Das Benediktinerkloster Melk war nach der Reform geradezu eine Filiale der Wiener Universität[102]. Johannes Nider scheint der Kontakt mit reformorientierten Mönchen und Universitätsmitgliedern auch die Technik effektiver Klosterreform im Zusammenwirken mit weltlicher und geistlicher Gewalt vermittelt zu haben. In seiner 1431 in Basel verfaßten Schrift *De reformatione religiosorum* nahm er auf Reformen in Klöstern der alten Orden vielfachen Bezug. Hinsichtlich der Reform seines eigenen Ordens konnte Nider zu diesem Zeitpunkt nur auf Erfahrungen in Basel selbst und im Nürnberger Katharinenkloster zurückgreifen[103].

Auch für die Reformen unter Ordensgeneral Bartholomäus Texerius stellten die Augustinusregel und die Ordenskonstitutionen die verbindliche Richtschnur dar. Texerius erließ im Zuge der Reformdurchführung in Basel dreimal besondere Statuten für dieses Kloster, die in der Art von Visitationsprotokollen nötige Maßnahmen anordneten und Streit- oder Zweifelsfälle detailliert regelten. Großen Wert legte der Ordensgeneral auf das Hausstudium. Priesterbrüder mit Ausnahme nur der Lektoren und Magister sollten zur Hebung ihrer Frömmigkeit regelmäßig die Vorlesungen der Kursoren hören, Professe und noch nicht zum Priester geweihte Kleriker kontinuierlich geschult werden. Kursoren, Lektoren und Magister der Theologie befreite der Ordensgeneral vom alternierenden Meßdienst, zu dem alle anderen Priesterbrüder verpflichtet waren[104]. Hinsichtlich der Armutsfrage scheint der Verzicht auf feste Einkünfte von Anfang an keine entscheidende Rolle mehr gespielt zu haben, als nach dem Ende des Schismas und der Wiedervereinigung des Ordens die Reform wieder in Gang kam. Zur Einführung der Observanz ins Berner Kloster wurden die Brüder aus Nürnberg 1419 von der Stadt vielmehr gerade wegen der Mißwirtschaft der Konventualen und ihrer Verschleuderung des Stiftungsgutes berufen[105]. In Basel verbot Ordensgeneral Texerius ausdrücklich, irgendwelchen Liegenschaftsbesitz des Konventes ohne seine Zustimmung zu verkaufen oder abzugeben. Er habe vom Papst die Gnade (*indultum*) erhalten, die Beibehaltung derartigen Gemeinbesitzes erlauben zu können (*de possessionibus in communi retentis dispensare*)[106]. Wie seinerzeit bei den Brüdern an der Wende zum 14. Jahrhundert hatte sich jetzt auch bei den Dominikanerobservanten die Überzeugung durchgesetzt, daß ein gesicherter Lebensunterhalt der Konvente Vorbedingung des strengen Ordenslebens wie der Erfüllung der Aufgaben in Seelsorge und Studium sei. Auch Johannes Nider, der 1402 in Colmar noch auf Seiten der Befürworter strengster Armut gestanden hatte, ging in *De reformatione religiosorum* von festen Einkünften der Mendikanten aus. Nicht mehr radikale Umkehr und Buße, sondern die kontinuierliche Überzeugungsarbeit guter Vorgesetzter sollte nach Niders Auffassung jetzt den inneren Erfolg der Klosterreformen sichern[107]. Um in den Klöstern überhaupt Fuß fassen zu können, war Or-

HLAVÁCEK u.a., Konstanz 1996, 157–182.

102 KOLLER, Princeps (wie Anm. 28), 47–112.

103 Johannes NIDER, De reformatione religiosorum libri tres, Antwerpen 1611.

104 LÖHR, Teutonia (wie Anm. 1), 53f. (1. Anordnung), 54–63 (2. Anordnung), UB Basel Inc. 35, 21^{r-v} (dritte Anordnung). – Vgl. EGGER, Beiträge (wie Anm. 58), 76–79.

105 HILLENBRAND, Observantenbewegung (wie Anm.1), 232.

106 LÖHR, Teutonia (wie Anm. 1), 53f.

107 Wie Anm. 103 und HILLENBRAND, Observantenbewegung (wie Anm. 1), 222f., 234f.

densgeneral Texerius sogar zu weitreichenden Zugeständnissen bereit. Die meisten Basler Brüder verließen nach der Reform ihr Kloster aber trotzdem, weil sie sich nicht mit dem strengen Verbot jeden Individualbesitzes abfinden wollten[108]. Das gemäßigte Programm von Texerius und Nider sah auch vor, Klöster jetzt in Zusammenarbeit mit den Provinzialen zu reformieren und observante Konvente im Provinzverband zu belassen. Die Provinziale Nikolaus Notel (1426–1446) und Petrus Wellen (1446–1469) setzten sich mit Nachdruck für die observante Reform ein, obwohl sie selbst aus konventualen Konventen kamen[109].

4. Armut und Studium 1429–1475

Johannes von Mainz, der im Gefolge des Mainzer Erzbischofs zum Konzil nach Basel gekommen war und hier 1434 in den Orden eintrat, beschrieb in seiner Chronik das Leben der ersten Brüdergeneration nach der Reform. Er stellte das Ideal des »nach innen gekehrten, frommen Klosterbruders« in den Vordergrund, der sich in den Tugenden eines Mönchs und besonders in Demut übt[110]. In der Tat pflegten die Basler Dominikanerobservanten damals eine z.T. verinnerlichte Frömmigkeit, in der – dominikanischer Tradition folgend – die Marienverehrung und die Versenkung in die Leiden Christi eine besondere Rolle spielten[111]. Die genaue Beachtung der Klausurvorschriften brachte zweifellos auch eine gewisse Abschottung des Konventes nach außen mit sich. Trotzdem dürfen solche Neigungen nicht überschätzt werden. Wie schon Johannes Nider widmeten sich die Brüder und auch Johannes von Mainz selbst von Anfang an mit Nachdruck der Seelsorge und der Predigt in Stadt und Terminiergebiet sowie der geistlichen Betreuung von Frauenklöstern ihres Ordens[112].

Wichtig war den Brüdern das Schreiben von Texten sowie der Erwerb und die Pflege von Handschriften. Johannes von Mainz bezeichnete die Bibliothek sogar als die *Braut des Konventes*[113], was auch erklärt, daß Kardinal Johannes von Ragusa OP dem Kloster 1443 während des Konzils seine bedeutende Büchersammlung vermachte[114]. Ebenso großen Wert wie auf die Bibliothek legten die Observanten nach Johannes von Mainz auf die Ausbildung junger Brüder und das Studium. Zwar habe es während des Konzils zeitweise kein Theologiestudium gegeben, dafür aber die Ausbildung in Grammatik, Logik und Philosophie[115]. Schon zwischen 1429 und 1431 hielt Konrad Herbst im Kloster Vorlesungen über die Sentenzen, die sogar Weltkleriker aus der Stadt

108 Egger, Beiträge (wie Anm. 58), 67, 85.
109 Hillenbrand, Observantenbewegung (wie Anm. 1), 234. – Löhr, Teutonia (wie Anm. 1), 91–101. – Von Loë, Statistisches (wie Anm. 48), 39f. – Zu den anderen Verhältnissen in Italien und in der Congregatio Hollandia: Creytens/D'Amato, Actes (wie Anm. 72), 227–241. – Wolfs, Observanzbestrebungen (wie Anm. 25), 279. – Über Widerstand gegen die Vikare vor 1402: Raymond Creytens, Un »Consilium« de François Zabarella et de Jacques de Piémont relatif aux observances dominicaines, in: AFP 22, 1952, 346–380. – Acta Capitulorum generalium (wie Anm. 73), 100 (1397).
110 Egger, Beiträge (wie Anm. 58), 90.
111 Unten Anm. 208f.
112 Anders Egger, Beiträge (wie Anm. 58), 88–91.
113 Ebd., 48.
114 André Vernet, Les manuscrits grecs de Jean de Raguse († 1433), in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 61, 1961, 75–108.
115 Egger, Beiträge (wie Anm. 58), 32, 48f.

als Zuhörer anlockten. 1442 wurde ein Theologiestudium eingerichtet und Johannes von Mainz zu dessen erstem Lektor ernannt.

Johannes von Mainz war vor seinem Ordenseintritt ein ganz von der *scientia litterarum* erfüllter, hochgebildeter Kleriker gewesen[116]. Eine wissenschaftliche Ausbildung besaßen aus früherer Zeit auch einige andere Mitglieder des Konventes[117]. Geeignete junge Brüder bestimmten die Observanten für die Ausbildung an Generalstudium und Universität. Schon 1431 versetzte der Ordensgeneral Konrad Herbst nach Köln, wo er *pro forma et gradu magisterii* über die Sentenzen las. Seit der Reform des Wiener Klosters 1434 verfügten die Observanten über das dortige, an die Universität angeschlossene Ordensstudium. Johannes Nider übernahm von dem erkrankten Heinrich Rotstock das Amt des Studienregenten und 1435 auch die Universitätsprofessur. 1434 wechselte Konrad Herbst von Köln nach Wien und wurde 1436 zum Magister der Theologie promoviert. 1439 immatrikulierten sich zwei Nürnberger Brüder an der Wiener Universität, u.a. sind dort auch die beiden Basler Brüder Jakob Riser (1456) und Heinrich Riß (1460) nachzuweisen[118]. Die Observanten beschränkten sich nicht auf die Wiener Studienmöglichkeiten. Die Vertreter der observanten Konvente der Teutonia beschlossen 1446 auf ihrer Jahresversammlung, die sie regelmäßig vor dem Provinzkapitel abhielten, daß Studenten aus reformierten Konventen an Studienanstalten, die nicht mit einem observanten Kloster verbunden waren, besonderer Aufsicht unterstehen sollten. Anders als zur Zeit Raimunds von Capua wurde es damit als selbstverständlich vorausgesetzt, daß observante Brüder an die Generalstudien des Ordens und insbesondere nach Köln versetzt wurden. Man regelte das Auswahlverfahren für Studienbewerber und ordnete an, Studenten ausreichende Zeit und das materiell Notwendige zuzugestehen. Die Brüder sollten »nützlich« (*utiliter*) studieren, d.h. mit Blick auf die Aufgaben, die sich ihnen später im Orden stellten[119].

Bedarf an qualifizierten Theologen mit akademischen Graden bestand nicht zuletzt aufgrund der Anforderungen von Landesherrn und Städten. So bat der Basler Rat den Ordensgeneral 1453, Bruder Jakob Rieher nach Ablauf seines Priorates endlich das Studium und den Erwerb des theologischen Magistergrades in Bologna oder Perugia zu ermöglichen, wie es das Provinzkapitel schon zweimal vorgeschlagen habe. Der Rat versprach sich höchsten Gewinn (*optimos fructus*) für die Heimatstadt (*huic patriae*), wenn Rieher später als Gelehrter in Basel wirke[120]. Bei der Planung der Universitätsgründung ging der Basler Rat davon aus, daß neben dem eigentlichen Ordinarius jeweils ein Mitglied des Dominikanerkonventes auf Kosten des Klosters als Dozent an der theologischen Fakultät lehren werde[121].

Es lag jedoch auch im Interesse der Dominikanerobservanten selbst, einer größeren Zahl von Brüdern nach Abschluß ihres theologischen Studienganges an den Partikularstudien, der zu Seelsorge und Lektorenamt befähigte, den Übergang an die Generalstudien und Universitäten zu ermöglichen. Schon im 13. und 14. Jahrhundert hatte ihre bessere Ausbildung den Brüdern in der Seelsorge gegenüber dem Pfarrklerus einen Vor-

116 MEYER, Chronica (wie Anm. 60), 92f.

117 EGGER, Beiträge (wie Anm. 58), 220f., 229, 237.

118 FRANK, Hausstudium (wie Anm. 96), 214–218. – Vgl. zur Entsendung von Studenten nach Köln EGGER, Beiträge (wie Anm. 58), 49, 53.

119 SCHEEBEN, Handschriften (wie Anm. 98), 175f. – Vgl. HILLENBRAND, Observantenbewegung (wie Anm. 1), 207.

120 StA Basel-Stadt Missiven A 8, 4.

121 Angelus WALZ, Dominikaner an der jungen Universität Basel (1460–1515), in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 58/59, 1959, 139–153, dort 140f.

sprung verschafft, dem sie ihre Beliebtheit bei Stadtbevölkerung und Adel verdankten[122]. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde auch der Weltklerus von Reformbestrebungen erfaßt, die vor allem auf eine Hebung des Bildungsniveaus abzielten. Zudem wurden an den Pfarrkirchen jetzt eigene Prädikaturen gestiftet, und prominente Theologen des Weltklerus wandten sich Predigt und Seelsorge zu[123]. Dieser neuen Konkurrenz konnten die Dominikanerobservanten nur mit einer verstärkten Konzentration auf die höheren theologischen Studiengänge begegnen. Ihre dadurch verstärkte Präsenz gerade auch an den jetzt zahlreich gegründeten Landesuniversitäten der einzelnen Territorien sicherte den Brüdern zudem theologischen Einfluß über das unmittelbare Umfeld ihrer Klöster hinaus. Gelang es einzelnen Dominikanern, in den Kreis der gelehrten Räte eines Landesherrn aufzusteigen, dann konnte diese Position zur Durchsetzung weiterer Klosterreformen[124] wie im Dienst der päpstlichen Kirchenpolitik genutzt werden[125]. Nach der Eröffnung der Basler Universität im Jahr 1459 erhob Ordensgeneral Conrad von Asti das dortige Kloster zum zweiten Generalstudium der Dominikanerobservanten neben und nach Wien. Der Ordensgeneral, der selbst Observant und Professor der Theologie war, führte zur Begründung aus, die Güte der Sitten lasse sich nur durch das Studium der Wissenschaften (*studium litterarum*) aufrecht erhalten[126]. Auch Johannes Nider hatte in *De reformatione religiosorum* die Vernachlässigung von Studium und wissenschaftlicher Bildung (*scientia*) als eine der für den Verfall des Ordenslebens bei Benediktinern wie Mendikanten gleichermaßen verantwortlichen Ursachen erwähnt[127]. Anders als Nider bezog sich der Ordensgeneral jedoch nicht auf das traditionelle Studiensystem des Ordens insgesamt, sondern speziell auf die Gründung eines weiteren Generalstudiums mit Anschluß an die Basler Universität. Die Bedeutung, die die Dominikanerobservanten dem theologischen Magisterstudium 1468 zumaßen, wird hier schlaglichtartig deutlich. Die Studienmöglichkeiten wurden auch in der Folge kon-

122 Frank, Hausstudium (wie Anm. 96).

123 Dieter Mertens, Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten, in: RJKG 11, 1992, 11–28.

124 Bernhard Neidiger, Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58), Stuttgart 1993, 27f.

125 Eine Reihe reformorientierter dominikanischer Gelehrter von Johannes Turrecremata bis hin zu Thomas de Vio Cajetani halfen nach der Krise des Konziliarismus, dem päpstlichen Primat wieder Geltung zu verschaffen. Unter den deutschen Dominikanern ist in diesem Zusammenhang vor allem der Leiter des Wiener Ordensstudiums Huntpichler zu nennen, der ein erklärter Antikonziliarist war und mit seinem *Tractatus de auctoritate ecclesiastica* die Obödienzerklärung König Friedrichs III. für Nikolaus V. absicherte: Isnard W. Frank, Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler. Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jahrhundert (AÖ 131), Wien 1976. Näher zu untersuchen wären noch die Zusammenhänge zwischen der Förderung der Dominikanerobservanten in Italien durch Papst Pius II., dem Mainzer Bistumsstreit und der Berufung der Dominikanerobservanten zur Reform des Kölner Klosters 1464 durch Erzbischof Rupprecht von der Pfalz (Kurfürst Friedrich I. hatte den Mainzer Bistumsstreit mitentschieden, indem er sich 1463 der päpstlichen Partei zuwandte, um seinem Bruder Rupprecht das Erzstift Köln zu verschaffen): Creytens/d'Amato, Actes (wie Anm. 72). – Raymond Creytens, La déposition de Maitre Martial Auribelli O.P. par Pie II. (1462), in: AFP 45, 1975, 147–199. – Dieter Brosius, Zum Mainzer Bistumsstreit (1459–1463), in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde 33, 1975, 161–176.

126 Löhr, Teutonia (wie Anm. 1), 95.

127 Wie Anm. 103, dort 240.

sequent weiter ausgebaut. Mit der Reform des Kölner Klosters 1464 kam das traditionsreiche dortige Generalstudium in die Hand der Observanten[128]. 1476 wurde nach Verhandlungen mit dem Landesherrn im neu gegründeten Heidelberger Dominikanerobservantenkloster ein viertes Generalstudium eingerichtet, das der Heidelberger Universität inkorporiert und 1481 vom Generalkapitel bestätigt wurde. Schon 1478 bemühten sich die Dominikanerobservanten auch um ihre Berufung an die neu gegründete Universität Tübingen, was aber scheiterte. Auch an Universitäten, in deren Stadt sich nur ein konventuales Ordenshaus oder überhaupt kein Dominikanerkloster befand, lehrten im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts einzelne z.T. prominente Dominikanerobservanten an der theologischen Fakultät[129].

Die Diskussion über die Armutsfrage und den Bezug fester Einkünfte riß im Basler Konvent trotz der eindeutigen Anordnungen von Ordensgeneral Texerius nie ganz ab. Von ihren Gegnern wurden die Brüder wegen der Beibehaltung des Gemeinbesitzes als Geizhälse und Wucherer beschimpft. Prior Johannes Nider holte damals gelehrten Rat ein, es wurden Abschriften von betr. Traktaten gefertigt und öffentlich gepredigt, der Besitz verstoße nicht gegen Gottes Gebot. In der Klosterbibliothek finden sich zahlreich Texte zur Wirtschaftsethik und zur Rechtfertigung der Besitzrechte der Mendikanten. Kritik gegen die festen Einkünfte kam jedoch auch aus den Reihen des Konventes selbst. Paulus von Franckenstein († 1444) wünschte ein Leben ganz nach dem Vorbild der Gründungsväter des Ordens. Johannes von Mainz erwog wegen der *redditus temporales* zeitweise sogar, wieder aus dem Orden auszutreten[130]. Johannes Meyer gibt in seiner 1470 abgeschlossenen Chronik der Päpste Aufschluß über die weitere Entwicklung. Im Jahr 1465, so Meyer, gab es in dem *loblichen reichen schonen* Kloster Basel drei Priester Predigerordens, die von Herzen wünschten, dem Wortlaut der Ordenskonstitutionen entsprechend miteinander leben zu können nach dem Vorbild und gemäß der Armutsauffassung des heiligen Dominikus ohne irgendwelche festen Einkünfte (*on alle gůlt und zinß*). Sie wollten sich auch sonst ganz am Vorbild der ersten heiligen Väter des Ordens orientieren[131]. Bei den drei Brüdern handelte es sich um den damaligen Gebweiler Prior Peter Mör, den Lektor Heinrich Heglin und Johannes Meyer selbst. Peter Mör erlangte 1465 in Rom vom Ordensprokurator Julianus Naldi, zu dem er wegen der Durchsetzung der damals von Johannes Meyer betriebenen Reform der drei Freiburger Dominikanerinnenklöster gereist war, die Genehmigung, im Kloster Gebweiler ein Leben ohne feste Einkünfte ganz nach den Konstitutionen und dem Vorbild der ersten Ordensväter zusammen mit seinen beiden Mitbrüdern und weiteren Dominikanern zu beginnen. Als Mör mit der Urkunde aus Rom zurückkam, fanden die drei Brüder im Basler Konvent kaum Zustimmung. Die meisten seiner Mitglieder sahen bei einem Leben ohne feste Einkünfte das baldige Ende des Gebweiler

128 Gabriel M. Löhr, Die zweite Blütezeit des Kölner Dominikanerklosters 1464–1525, in : AFP 19, 1949, 208–254. – Ders., Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, Köln 1948.

129 Heidelberg: Unten wie Anm. 157f. – Tübingen: Neidiger, Dominikanerkloster (wie Anm. 124), 80–92. – Gabriel Löhr, Die Dominikaner an den deutschen Universitäten am Ende des Mittelalters, in: Melanges Mandonet (Bibliothèque Thomiste 15), Paris 1930, 403–435. – Isnard W. Frank, Die Bettelordensstudia im Gefüge des spätmittelalterlichen Universitätswesens (Institut für europäische Geschichte Mainz Vorträge 83), Wiesbaden 1988.

130 Egger, Beiträge (wie Anm. 58), 46. – Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 130–132 (Zitat 131).

131 StadtA Freiburg HS 203, 69^{v}–71^{v}. Zum Folgenden Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 132ff.

Klosters voraus. Die drei Brüder verwirklichten ihren Plan trotzdem. Die Besitzungen und Einkünfte des Gebweiler Konventes wurden mit dessen Zustimmung, wie im Privileg Naldis vorgesehen, zur Wiedereinrichtung des verlassenen Gebweiler Dominikanerinnenklosters Engelporten verwandt und an dieses abgetreten. Meyer, Mör und Heglin strebten die Armut in Gebweiler aber nicht um ihrer selbst willen an. Peter Mör hat die Zusammenhänge in einem Brief an den Basler Theologieprofessor Johannes Kreutzer vom Januar 1465 aufgezeigt[132]. Johannes Kreutzer war den Basler Dominikanerobservanten eng verbunden. Seinem Einfluß war es zuzuschreiben gewesen, daß 1461 die Reform des Dominikanerklosters seiner Heimatstadt Gebweiler überhaupt gelang. Ebenso unterstützte er Meyer bei der Reform der Dominikanerinnenklöster in Freiburg[133]. Mör antwortete mit seinem Brief offenbar auf ein Schreiben von Kreutzer, in dem dieser seine Absicht bekundete, in einen Orden einzutreten, zugleich aber die Frage aufwarf, ob er besser Dominikaner- oder Franziskanerobservant werden solle. Mör warb für den eigenen Orden, den er auch für den berühmten Prediger und Gelehrten Kreutzer am geeignetsten hielt. Die Profeß bei den Dominikanern beinhalte die Verpflichtung, im Geist der Apostel zu predigen. Neben dem Predigtamt sei aber auch die den Dominikanern eigene Armutsauffassung entscheidend, die zwischen der weniger strengen der Benediktiner und der rigoroseren der Franziskaner stehe. Das Armutsideal der Dominikaner sei dem der Franziskaner vorzuziehen, da es der Form des armen Lebens folge, das Christi und die Apostel selbst gelebt hätten. Zur Armut nach dem Vorbild Christi‹ und der Apostel gehöre, wie Christus selbst auf Besitz und Einkünfte zu verzichten mit Ausnahme nur einer kleinen Geldbörse für Spenden, die zum Kauf von Lebensmitteln und anderen nötigen Dingen bestimmt seien. Diesen Verzicht habe Dominikus angesprochen, als er alle Brüder seines Ordens verfluchte, die je über Liegenschaftsbesitz (*possessiones*) verfügen würden. Mör wünschte Kreutzers Eintritt bei den Dominikanern in Gebweiler ausdrücklich nur für den Fall, daß es diesem Konvent gelingen werde, seine festen Einkünfte abzustoßen. Die drei Basler Brüder waren im Januar 1465 also bereits entschlossen, ihr strenges Ordensleben ohne materielle Sicherung als Prediger in der Nachfolge Christi und der Apostel zu verwirklichen, wußten jedoch noch nicht, wie das zu bewerkstelligen sei. Den Plan, den Klosterbesitz an das Frauenkloster Engelporten zu dessen Wiedereinrichtung abzutreten und sich das nötige Privileg beim Ordensprokurator in Rom zu besorgen, müssen die Brüder dann zusammen mit Kreutzer entwickelt haben. Entsprechend bezahlte Kreutzer Mörs Romreise zu Naldi im März 1465. Nach der Besitzabtretung durch den Gebweiler Konvent im Sommer 1465, der Kreutzer mit seinen Beziehungen als Professor und Domherr in Basel beim Abt des Klosters Murbach als Stadtherrn von Gebweiler den Weg ebnete, trat er selbst in den Gebweiler Dominikanerkonvent ein. Zusammen mit Kreutzer wurden 1465 sechs weitere gelehrte Weltkleriker aus seinem Freundes- und Schülerkreis Dominikaner in Gebweiler. Bis 1470 waren insgesamt 20 Eintritte zu verzeichnen. Die Brüder des Gebweiler Konventes, so Meyer 1470, erwarben im Elsaß und anderswo einen guten Namen *von yres dapfern geistlichen lebens wegen und von ir lere und predigens wegen*[134].

Johannes Kreutzer erlangte wegen seines selbstlosen Einsatzes für die Observantenbewegung auch bei deren führenden Repräsentanten schnell hohes Ansehen. Schon drei Jahre nach seinem Ordenseintritt starb er jedoch 1468 während des Generalkapitels in

132 MEYER, Liber (wie Anm. 101), 73–81.
133 NEIDIGER, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 130, 137–141.
134 Wie Anm. 133.

Rom[135]. Zwei Jahre später visitierte der Generalvikar der Observanten Innozenz Ringelhammer den Gebweiler Konvent. Es dürfte dabei zu Grundsatzdiskussionen gekommen sein. Dies läßt sich aus zwei Daten erschließen. Am 4. August 1470 beendete Ringelhammer seine Visitation[136]. Auf den 9. Juni 1470 ist das Schreiben datiert, mit dem Johannes Meyer dem Generalvikar aus Gebweiler seine *Chronica brevis* gleichsam zur Vorbereitung auf die Visitation übersandte[137]. Gerade in der *Chronica brevis* übte Meyer deutlicher als in seinen anderen Werken Kritik an der Entwicklung, die die Dominikanerobservanz in bezug auf Armut, Predigttätigkeit und Studium seit dem Generalat von Bartholomäus Texerius genommen hatte. Damit rechtfertigte er gegenüber dem Visitator zugleich den Sonderweg der Gebweiler Brüder. Seine Kritik trug Meyer zumeist dadurch vor, daß er die Zeit der ersten Ordensväter und der frühen Observantenbewegung rühmend hervorhob und so zum Vergleich mit der Gegenwart einlud. Diese eher implizite Form entsprach seiner Loyalität gegenüber seinen Vorgesetzten und der dominikanischen Observanzbewegung insgesamt, über deren Reformerfolge er trotz allem ausgesprochen befriedigt war[138].

Hinsichtlich der Armut erwähnte Meyer das Verbot weltlicher Besitzungen und Einkünfte durch das Generalkapitel von 1220 und hob die strenge Befolgung von Regel und Konstitutionen in der Frühzeit des Ordens hervor. Mit Nachdruck verurteilte er dann die Abkehr der Konvente von der ursprünglichen geistlichen Armut, Demut und Tugend seit der Wende zum 14. Jahrhundert. Ihr stellte Meyer einzelne vorbildliche Brüder und die vergeblichen Reformversuche mehrerer Ordensgenerale gegenüber[139]. Den frühen Dominikanerobservanten zur Zeit Konrads von Preußen bescheinigte er, mit *gantzer observantz*[140] nach dem Wortlaut von Regel und Konstitutionen wie in der Frühzeit des Ordens gelebt zu haben, machte über deren Armutspraxis aber keine näheren Angaben. Ebenso erwähnte er nicht, daß in der Folge bei Reformen der Gemeinbesitz der Konvente dann beibehalten wurde. Meyer hob zwar rühmend hervor, Ordensgeneral Bartholomäus Texerius habe nach dem Vorbild Raimunds von Capua viele Klöster reformiert, die Observanz wiederbelebt und den Orden nach den Absichten seines Gründers erneuert[141]. Von genauer Beachtung von Regel und Konstitutionen wie zur Zeit der ersten Ordensväter sprach Meyer bezeichnenderweise aber nicht, wenn er das vorbildliche Leben der Dominikanerobservanten nach 1429 lobte. Dieses Prädikat behielt er dem Gebweiler Konvent mit seinem Verzicht auf alle festen Einkünfte vor. Und die Dominikanerobservanten seiner Zeit forderte Meyer immer wieder auf, nach dem Beispiel der frühen Ordensväter zu leben[142].

Den Einsatz der ersten Vätergeneration für die Seelsorge strich Meyer deutlich heraus. Jordan von Sachsen habe wegen des Gewinns für die Seelen (*fructus animarum*) die weitere Ausbreitung des Ordens betrieben. Die Brüder hätten damals unermüdlich und fortgesetzt das Wort Gottes verkündigt. Wie die Apostel hätten sie nicht gepredigt, um zu essen, sondern gegessen, um predigen zu können. Den frühen Ordensvätern gleich sei auch Konrad von Preußen ein glühender Prediger gewesen. Er habe von Raimund von Capua einen eigenen Konvent erbeten, wo ihn und seine (Reform-)brüder niemand

135 Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 137.
136 Löhr, Teutonia (wie Anm. 1), 103–105.
137 Meyer, Chronica (wie Anm. 60), 23.
138 Ebd., 97 zum Jahr 1470 am Ende der Chronik, die Meyer dann noch bis 1475 weiterführte.
139 Ebd., 27, 32 und Chronik der Päpste Berlin Staatsbibliothek HS germ. quart. 195, 203^{r}.
140 Meyer, Buch (wie Anm. 23), Bd. 2, 12.
141 Meyer, Chronica (wie Anm. 60), 83f.
142 Wie Anm. 140, Bd. 2, 154f. – Vgl. Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 132, 136.

behindern könne sowohl im Dienst an Gott und der *regularis observantia* als auch bei der Predigt und der Sorge für das Heil der Seelen[143].

Auch der Ausbau des Studienwesens der Dominikaner im 13. Jahrhundert fand Meyers Anerkennung. So schrieb er z.B., an der Universität Paris habe der Weltklerus die Dominikaner 1254 bekämpft, weil er so vielen Beispielen der Heiligkeit, so viel Gewinn der Wissenschaft und Gelehrsamkeit (*tot scientiarum et doctrinarum fructus*), so vielen wunderbaren Werken nichts entgegensetzen konnte. Zum Generalkapitel von 1274 führte er aus, damals habe der Predigerorden durch Gewinn, Ruhm und hervorragende Gelehrsamkeit (*excellens doctrina*) geglänzt. Um 1280 gehörten dem Orden nach Meyer überaus bedeutende und sehr gelehrte Männer an, die sich in allen Teilen der Welt als hervorragende Kämpfer für den Glauben erwiesen hätten. Albertus Magnus und Thomas von Aquin wurden ebenso herausgehoben wie einzelne vorbildliche Brüder des 14. Jahrhunderts. Der 1396 reformierte Nürnberger Konvent zeichnete sich durch die vollkommenere Einhaltung der Gelübde, den Gottesdienst, die Predigt, die Beichtabnahme und andere Komponenten eines vorbildlichen Ordenslebens (*religio*) aus. Damals habe der Samen des Wortes Gottes in- und außerhalb dieser Stadt zu leuchten begonnen. Ein Hausstudium im Nürnberger Konvent erwähnte Meyer jedoch mit keinem Wort. Demgegenüber hob er bei der Beschreibung des Basler Konventes nach der Reform neben anderen Brüdern auch Konrad Herbst ausdrücklich hervor. Mit seinen Vorlesungen über die Sentenzen habe dieser die *vita regularis* in wunderbarer Weise geschmückt[144]. Ebenso lobte Meyer die Bildungsbemühungen der Observanten zur Zeit von Texerius' Generalat. In vielen Klöstern habe man große Anstrengungen und die freie Zeit auf das Studium verwandt, wodurch, wie Meyer in Anlehnung an Nider[145] schrieb, das Gift des Teufels vermieden wurde. Viele anfangs unwissende Brüder seien inzwischen zu frommen Predigern geworden. Die Dominikanerobservanten hätten nützliche Bücher verfaßt und zeichneten sich durch Tugend aus. Dann aber fuhr Meyer fort: Wenn der Predigerorden auch in einem Zustand gewesen sein mag und bis heute ist, daß er der Reform bedarf, so waren doch zumeist Brüder im Orden und sind es bis heute nicht nur in den reformierten, sondern auch in den unreformierten Konventen, die zwar nicht durch ein vorbildliches Leben als Ordensleute (*vita magnae religionis*), aber doch durch die Wissenschaft (*scientia litterarum*) und die wissenschaftliche Beredsamkeit (*eloquentia doctrinarum*) glänzten[146]. Als salvierendes Lob des Ordens auch im Hinblick auf Zeiten des Verfalls darf man diese Aussage nicht mißverstehen. Meyer bezog die Gegenwart ausdrücklich ein. Und eine Gleichsetzung von den Zuständen in reformierten und unreformierten Konventen konnte von ihm kaum anders gemeint sein denn als Anklage gegen observante Brüder, die sich allein der theologischen Wissenschaft verschrieben. Meyer charakterisierte in seiner *Chronica brevis* mehrere vorbildliche Dominikaner des 13. und 14. Jahrhunderts mit den Schlagworten *sapientia* (Weisheit) oder *scientia* (Wissenschaft). Konrad Schlatter, der dem Basler Konvent bei Meyers Eintritt 1442 als Prior vorstand, schilderte er als einen wegen seiner Ratschläge und der Art seiner Beichtabnahme äußerst beliebten Seelsorger, den der Ordensgeneral zudem wegen seiner *sapientia* geschätzt habe[147]. Ebenso stellte für Johannes von Mainz, dem Meyer sich eng verbunden fühlte, *sapientia* offenbar das Bildungsziel eines »wahren

143 MEYER, Chronica (wie Anm. 60), 32, 71.
144 Ebd., 43f., 73, 90.
145 Wie Anm. 127.
146 MEYER, Chronica (wie Anm. 60), 89.
147 Ebd., 34, 61, 65, 92.

Dominikaners« dar[148]. Eine ausreichende theologische Bildung, die zu Seelsorge und Predigt befähigte, schien auch Meyer, der selbst über zahlreiche Handschriften verfügte, unabdingbar[149]. »Nützliche« Bücher schätzte er. Johannes Niders theologischen Werken, die auf die Bedürfnisse der praktischen Seelsorge hin orientiert waren, widmete Meyer im *Buch der Reformacio Predigerordens* sogar ein eigenes Kapitel[150]. Die Beschäftigung mit Philosophie und scholastischer Theologie um ihrer selbst willen stand demgegenüber im Gegensatz zu Meyers Vorstellung von vorbildlichem Ordensleben. Ganz entsprechend fand er in keiner seiner Chroniken die Erhebung des Basler Klosters zum Generalstudium 1463 und die Übernahme des Kölner Generalstudiums durch die Observanten 1464 auch nur der Erwähnung wert[151].

Die Gebweiler Brüder befanden sich 1470 auf der Höhe ihres Erfolges und hofften, daß andere Konvente ihrem Beispiel folgen würden[152]. Im Widmungsschreiben seiner *Chronica brevis* an Generalvikar Ringelhammer deutete Meyer dies an. Er wolle an die heiligen frühen Väter der alten Observanz und die Brüder der gegenwärtigen neuen Reform mit Lob erinnern. Es sei keine Zeitverschwendung, sich mit den Alten und Vorangegangenen zu beschäftigen, sondern entweder ein sehr großer Schmerz, wenn wir finden, nicht wie diese zu sein, oder eine große Herausforderung, daß wir uns bemühen, ihre Jünger zu werden. Wesentlich klarer äußerte sich Meyer in einer ermahnenden Einleitung, die er in der erhaltenen Handschrift noch vor den Brief an Ringelhammer stellte. Ich beschwöre die Leser, heißt es dort, nicht ihre Neugierde zu befriedigen, sondern sorgfältig abzuwägen, was in ihrem Lebenswandel von der Norm der Gerechtigkeit abweicht, die an den heiligen Vätern anschaulich aufstrahlt. Was sie bei sich an durch den täglichen Konflikt von Tugend und Laster entstandenen Abwei-

148 EGGER, Beiträge (wie Anm. 58), 40.

149 Zum Buchbesitz unten Anm. 197. – Meyers Angaben über die zu Lektoren ausgebildeten Brüder des Basler Konventes LÖHR, Teutonia (wie Anm. 1), 135f. – Auch für die Franziskanerobservanten war die scholastische Methode die Grundlage zur richtigen Glaubenserfassung; hinsichtlich des Magisterstudienganges übten sie aber deutliche Zurückhaltung: Eva SCHLOTHEUBER, Bildung und Bücher. Ein Beitrag zur Wissenschaftsidee der Franziskanerobservanten, in: Könige, Landesherren und Bettelorden, hg v. Dieter BERG (Saxonia Franciscana 10), Werl 1998, 419–434. – FRANK, Bettelordensstudia (wie Anm. 129), 39. – Die Dominikanerobservanten in Bologna erwarben um 1469 den Magistergrad nur, wenn es für die Aufrechterhaltung des Lehrbetriebs der theologischen Fakultät nötig war: Celestino PIANA, Richerche su le Università di Bologna e di Parma nel secolo XV (Spicilegium Bonaventurianum 1), Quaracchi 1963, 16.

150 MEYER, Buch (wie Anm. 23), Bd. 2, 29f. – Johannes TRITHEMIUS, Liber de scriptoribus ecclesiasticis, Basel 1494, 110, charakterisierte Nider ganz entsprechend als *vir in divinis scripturis studiosus et eruditus et in philosophia et scholastica sufficienter doctus, in declamandis sermonibus ad populum excellens et praeclari ingenii.*

151 Bei der Beschreibung des Wiener Klosters nach der Reform führte Meyer zuerst zwar die Meister der göttlichen Kunst, Bakkalare der Heiligen Schrift, gelehrten Lesemeister und Meister der freien Künste auf, nannte dann aber auch die *andechtig prediger des göttlichen wortz*, die *wiss beschaiden bichtiger, die vernünftig, gut ratgeber* und die übrigen guten, lieben und seligen Brüder. Besonders hob Meyer Prior Georg Falder, der sich der Reform widmete und Schriften zu Erbauung und Seelsorge verfaßte, und Jörg Heller hervor, der sich allen höheren Ämtern im Orden überhaupt entzog: MEYER, Buch (wie Anm. 23), Bd. 2, 148f. – Anders wertet diese Stelle HILLENBRAND, Observantenbewegung (wie Anm. 1), 251. – Gestört mag Meyer auch haben, daß insbesondere zum Zwecke des Studiums auch von den Observanten bald wieder persönlicher Besitz gestattet wurde: Erich HÖHN, Der Wissenschaftscharakter der Theologie bei dem Kölner Thomisten Gerhard von Elten, phil. Diss. Köln 1977, 46. – NEIDIGER, Mendikanten (wie Anm. 13), 189. – EGGER, Beiträge (wie Anm. 58), 85.

152 NEIDIGER, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 152f.

chungen vom Pfad des wahren Ordenslebens (*religio*) gefunden haben, mögen sie auf die Linie der Wahrheit zu korrigieren sich befleißigen. Er werde die löblichen Taten der vorangegangenen Brüder nicht beschreiben, um die Neugier zu stillen, sondern um die Unerfahrenen anzuleiten, die Schwachen zu stärken, die Kecken zu erziehen und die Andächtigen in der Vollkommenheit zu unterweisen. Der Trost und die geistliche Erbauung für die Leser solle die heilige Kirche, den heiligen Predigerorden und das Lob Gottes stärken, von dessen Gnade unsere Werke sind, die die Ausübung der Gnade erweitern. Es wird deutlich, daß Meyer seine *Chronica brevis* als Lehrbuch *gantzer observantz* verstanden wissen wollte[153].

Der Generalvikar stellte in seinen Visitationsbestimmungen[154] den Verzicht auf feste Einkünfte mit keinem Wort in Frage. Er verwies die Brüder, die die Konstitutionen bis zur Wurzel (*ad unguem*) befolgen wollten, jedoch seinerseits gerade auf die Norm und den Wortlaut dieser Konstitutionen. Um das fortzuführen, was heilbringend begonnen worden sei, sollte der Konvent sie häufig repetieren, nichts Neues und Einzigartiges versuchen, sondern sich auf Weniges und Gemäßigtes konzentrieren, das sicher erfüllt werden könne. Notwendige Maßnahmen von einiger Härte dürften nur mit Zustimmung des Konventes und der einzelnen Brüder durchgeführt werden, damit der Friede erhalten bleibe. Einer der Kritikpunkte Ringelhammers bezog sich gerade auf das Hausstudium des Gebweiler Klosters. Die Vorlesungen im Konvent zur Ausbildung der Brüder (*pro studio fratrum*) sollten fortgeführt und die jungen Brüder zum Studium festgelegte Stunden haben, für die ihnen keine anderen Aufgaben zugewiesen werden dürften.

Die Observanten hatten 1465 nicht umhingekonnt, das von Naldi gewährte Privileg anzuerkennen, zumal es Ordensgeneral Auribelli noch im Juli des gleichen Jahres in erweiterter Form bestätigte[155]. Zu dem seit dem Generalat von Bartholomäus Texerius verbindlichen Konzept einer gemäßigten Observanz und zu der von den Observanten damals betriebenen Reformpolitik paßte die Radikalität der Gebweiler Brüder jedoch nicht. Gerade die Ausweitung der Aktivitäten im Bereich der höheren theologischen Studiengänge, die die Observanten wünschten und die ihnen durch die Übernahme des Kölner Generalstudiums im Jahr 1464 auch vorgegeben war, konnten insbesondere die größeren Konvente ohne feste Einkünfte nicht finanzieren. Auf ihrer jährlichen Versammlung befaßten sich die Vertreter der observanten Konvente schon im Oktober 1465 mit den Gebweiler Vorgängen. Die Urkunden Naldis und Auribellis erfüllten das Gremium mit tiefer Sorge. Ausdrücklich zur Vermeidung von Ärgernis, Zwietracht und Unordnung wurde beschlossen, der Generalvikar dürfe Zinseinkünfte oder ewige Almosen (*redditus quoscumque vel eleemosinas perpetuas*) nur dann verkaufen oder entfremden bzw. solche Maßnahmen genehmigen, wenn wenigstens zwei Drittel des betroffenen Konventes damit einverstanden seien. Die Versammlung gestattete also Besitzabtretungen, hob die dafür erforderliche Zustimmungspflicht jedoch von der einfachen Mehrheit in den Privilegien des Generalprokurators und des Ordensgenerals auf eine Zweidrittelmehrheit an[156]. Die Observanten hatten damit das Konfliktpotential entschärft. Zurecht gingen sie davon aus, daß es den Armutsbefürwortern kaum je gelingen würde, zwei Drittel eines Konventes für ihr Anliegen zu gewinnen.

153 Meyer, Chronica (wie Anm. 60), 23f.
154 Wie Anm. 136. – Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 140f.
155 Ebd., 139f.
156 Löhr, Teutonia (wie Anm. 1), 99–101.

In Chur hatte eine 1468 begonnene Reform nicht die gewünschten Ergebnisse gebracht. Auf Bitte des Churer Bischofs wurden daraufhin im Herbst 1470 fünf Gebweiler Brüder in diesen Konvent entsandt, um eine Reform nach dem Vorbild ihres Klosters durchzuführen. Die Besitzabtretung zugunsten eines Dominikanerinnenklosters wurde nach Gebweiler Muster vorbereitet, 1475 aber aufgegeben, offenbar, weil die Abstimmung des Churer Konventes nicht die erforderliche Mehrheit erbrachte. Gebweiler und Churer Brüder waren auch für das Heidelberger Kloster im Gespräch. Der Papst hatte Kurfürst Friedrich I. von der Pfalz 1473 die Gründung eines Dominikanerobservantenklosters mit dem Zusatz genehmigt, daß dessen Brüder auch an der artistischen und der theologischen Fakultät studieren und den Magistergrad erwerben dürften. Der Landesherr war über die Entwicklung des Konventes jedoch unzufrieden. Der Ordensgeneral entsandte daher zunächst Gerhard von Elten aus dem Kölner Kloster als seinen Vikar nach Heidelberg. Am 2. Dezember 1475 befahl der Ordensgeneral dann den Prioren der Klöster Chur und Gebweiler, Brüder, Lektoren und Beauftragte nach Heidelberg zu schicken, wann immer der Kurfürst solche anfordere und dies möglich sei. Friedrich hoffte anscheinend, mit Hilfe dieser Brüder die Verhältnisse im Heidelberger Kloster doch noch nach seinen Vorstellungen gestalten zu können. Ob der Landesherr jetzt einen nachträglichen Besitzverzicht des Konventes anstrebte oder ob er die Brüder aus Gebweiler und seiner Reformfiliale Chur nur einfach für besonders geeignet hielt, der Mißstände im Heidelberger Kloster Herr zu werden, wissen wir nicht. Sicher ist jedoch, daß genau in dieser Situation der Provinzial in Verhandlungen mit dem Kurfürsten über die Zukunft des Heidelberger Klosters eintrat. Jakob Fabri von Stubach war im Sommer 1475 als erster Observant zum Provinzial der Teutonia gewählt worden. Die Berufung von Gebweiler Brüdern nach Heidelberg, die zumindest das Risiko eines Verzichts auf feste Einkünfte in sich barg, konnte nicht in seinem Sinn sein[157]. Offenbar gelang es ihm, den Kurfürsten davon zu überzeugen, daß nur ein ausreichend gesicherter Lebensunterhalt das reformierte Leben der Brüder und die Konzentration auf das Studium gewährleisten könne. Denn im Juni 1476 übertrug Friedrich I. den Heidelberger Dominikanern gut 500 Gulden jährliches Einkommen als ewiges Almosen (*eleemosina perpetua*) für Kleidung und Lebensunterhalt. Dafür mußte der Konvent, den der Kurfürst nach seinen Worten zum Schutz des wahren Glaubens, zum Studium der heiligen Schriften, zu Belehrung und Predigt gestiftet hatte, sich verpflichten, für immer observant zu bleiben und baldmöglichst ein Studium der Artes und der Theologie einzurichten. Ausdrücklich erlegte Friedrich I. den Brüdern auf, alle Belastungen zu verweigern, die die strenge Observanz mindern und den Studienbetrieb irgendwie behindern könnten. In beiderseitigem Einvernehmen siegelte auch der Provinzial die Urkunde mit[158].

Schon im Jahr 1475 hatte Papst Sixtus den Dominikanern gestattet, Einkünfte, Häuser und Grundstücke jeder Art annehmen, verwalten und besitzen zu dürfen für die Unterstützung der Studierenden und zur Bewältigung der anderen ihnen übertragenen Aufgaben (*aliorum eis incumbentium onerum supportatione*). Dem Gebweiler Konvent bestätigte der Ordensgeneral 1475 seine Privilegien. Im gleichen Jahr versetzte er aber auch Johannes Meyer und Heinrich Heglin ins Basler Kloster zurück. Die Brüder in Gebweiler blieben bis zum Ende des 15. Jahrhunderts bei ihrem Verzicht auf feste Ein-

157 NEIDIGER, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 141–143, 149–152.

158 Laurentius SIEMER, Aus Stephan Alexander Würdtweins Monasticon Wormatiense, in: Archiv der deutschen Dominikaner 2, 1939, 11–53, dort 29–34.

künfte. Einfluß auf die Entwicklung der Observantenbewegung nahmen sie jedoch nicht mehr[159].

5. Reformspiritualität und Thomasstudium im Basler Konvent

Von der Bibliothek des Basler Dominikanerklosters blieben mehr als 500 Handschriften erhalten, zu denen noch zahlreiche Drucke kommen. Ein beträchtlicher Teil dieser Bände enthält Schreib- und vor allem auch Besitzvermerke einzelner Brüder des 14. und 15. Jahrhunderts, denen die betreffenden Handschriften oder Drucke auf Lebenszeit zum Studiengebrauch überlassen worden waren. Anhand dieser Schreib- und Besitzvermerke soll hier wenigstens ansatzweise rekonstruiert werden, welche theologischen Positionen und Inhalte das geistig-geistliche Leben des Basler Konventes in den einzelnen Phasen seiner Geschichte vor allem prägten. Ausgewertet wurden nicht die Handschriften selbst, sondern die in der Basler Universitätsbibliothek vorliegenden Handschriftenbeschreibungen[160]. Von einzelnen Basler Brüdern verfaßte Sentenzenkommentare, Lekturen, Quaestionen, Predigten und Traktate konnten mit wenigen Ausnahmen nur dann in die Überlegungen einbezogen werden, wenn zu ihnen bereits Sekundärliteratur vorlag[161].

5.1. 14. Jahrhundert und Zeit der frühen Observanz bis 1429

Das Generalkapitel hatte 1330 erneut alle Dominikaner auf die Lehre Thomas' von Aquin verpflichtet[162]. Anders als noch Petrus de Monasterio[163] (Prior 1291 u.ö. bis 1323)

159 Neidiger, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 157f., 141.

160 Gustav Meyer/Max Burckhardt, Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel, Abt. B: Theologische Pergamenthandschriften, 3 Bde., Basel 1960–1975. – Gustav Binz, Die deutschen Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel, Bd. 1: Die Handschriften der Abteilung A, Basel 1907 (enthält nur Teil dieser Handschriften). – Martin Steinmann, Die Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Register zu den Abteilungen A. I – A. IX und O, Basel 1982: Für alle nicht von Meyer/Burckhardt und Binz erfaßten Handschriften liegen in der Basler UB Handschriftenbeschreibungen als kopiertes Manuskript vor. – Für die Drucke noch wichtig Philipp Schmidt, Die Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters in Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 18, 1919, 160–254. Die Handschriftensignaturen bestehen aus einem Großbuchstaben, einer römischen Zahl und einer arabischen Zahl. Alle anderen Signaturen bezeichnen Drucke. Das Zeichen Aleph wird im Folgenden mit »#« wiedergegeben. – Vgl. Beat Matthias von Scarpatetti, Die Handschriften der Bibliotheken von Aarau, Appenzell und Basel (Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550), Bd. 1: Text, Zürich 1977.

161 In den Passagen über den Buchbesitz und die Schreibtätigkeit der einzelnen Brüder werden die für alle Autoren regelmäßig herangezogenen Werke Verfasserlexikon und LThK 3. Aufl. Bde. 1–6, 2. Aufl. Bde. 7–10 nicht eigens zitiert. Zu den Lebensdaten aller Prioren und Lektoren HS IV/5 (wie Anm. 4). – Vgl. zum Folgenden auch Kurt Ruh, Geistliche Prosa, in: Europäisches Spätmittelalter, hg. v. Willi Erzgräber (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 8), Wiesbaden 1978, 565–605. – Lohr, Aristoteles (wie Anm. 276).

162 William A. Hinnebusch, The History of the Dominican Order, Bd. 2: Intellectual and Cultural Life to 1500, New York 1966, 159, 184, dort auch Ausführungen zu dominikanischen Autoren und Thomasstudium.

163 UB Basel B III 20, B V 12, B X 14, C V 13, C V 17, F I 19f., F III 24.

und Günther Münch[164] (Prior 1299 u.ö. bis 1325) befaßten sich die Prioren Johannes von Greifenstein[165] (1333, 1337), Albert de Reinikein[166] (1340, 1346), Johannes von Effringen[167] (1347) und Johannes Münch[168] (1365) dieser Anweisung entsprechend mit Werken von Thomas von Aquin sowie von seinen Schülern Petrus de Palude OP, Hervaeus Natalis OP, Petrus de Godino OP und Aegidius Romanus OESA. Sie verfügten daneben aber auch über juristische Fachliteratur, Seelsorge- und Erbauungsschriften von Zeitgenossen oder aus der vor- bzw. frühscholastischen Zeit, Hilfsmittel zum Bibelstudium oder Texte von Kirchenvätern[169]. Bibelhilfsmittel, Predigtsammlungen, Seelsorge- und Erbauungsschriften besaßen auch die nachfolgenden Prioren und Lektoren. Werke von Thomas von Aquin oder thomistische Literatur sind bei ihnen demgegenüber aber nicht mehr nachzuweisen. Das gilt sogar für Peter von Laufen, Ulrich Theobaldi und weitgehend auch für Heinrich von Rheinfelden, die zeitweise am Kölner Generalstudium lehrten, wozu die Feststellung von Erich Meuthen paßt, daß es um die Kölner »Dominikanerschule seit der Mitte des 14. Jahrhunderts vorübergehend stiller wird«[170].

Peter von Laufen (Prior 1357, 1371f.; Lector principalis Köln 1378, Gegenprovinzial 1386) verfügte mit seinem Bruder Johannes[171] (Prior 1401f.) über einen Sentenzenkommentar des 13. Jahrhunderts, Predigten und eine *Collectio moralitatum*, Johannes von Laufen darüber hinaus über eine Handschrift mit Werken von Proklos in der Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke sowie *De subiecto theologiae* des antithomistischen Dietrich von Freiberg OP († 1318/20).

Ulrich Theobaldi[172] (Lector principalis in Köln 1376, Provinzial 1390–1397), der die frühe Dominikanerobservanz als Beauftragter Raimunds von Capua nachhaltig förderte, befaßte sich eingehend mit dem Artesstudium (u.a. Donat, Aristoteles, Albert d.Gr., Thomas von Aquin, Dominicus Gundissalinus † 1190, Nikolaus Oresme † 1382). An theologischer Literatur besaß er eine *Tabula* zur Bibelauslegung, das 1399 für ihn geschriebene *Mariale* des Jakob von Voragine OP († 1298), *Regulae de sacra theologia* des Zisterziensers Alanus ab Insulis († 1202), Thomas Bradwardines († 1349) augustinisch-deterministische Schrift *De causa Dei contra Pelagium*, ein *Regimen conscientiae* sowie an Erbauungsliteratur Nikolaus von Lyra OFM († 1349) *De adventu Christi*, Jordan von Quedlinburg OESA († 1380) *De passione domini* sowie den von Bernhard von Clairvaux beeinflußten *Stimulus dilectionis* Ekberts von Schönau († 1184). Theobaldi ließ sich einen Band mit Predigten nach seinen Wünschen schreiben und benutzte auch die Predigten von Nikolaus von Ascoli OP († 1340). Erbauliches Material von antiken Autoren vermittelte ihm auch für Predigten Johannes Gualensis OFM († 1286) *Summa collectionum*, zu der die Briefe *Valerii ad Rufinum* und die *Facta et dicta memorabilia* des Valerius Maximus zusammen mit einem Kom-

164 UB Basel B VII 14, B VIII 29, B IX 6.
165 UB Basel B III 11.
166 UB Basel B II 23, B III 4, B IV 13, B VII 10, B VIII 12, C V 18, F I 15.
167 UB Basel A I 19, B II 24, B III 1, B V 22, B VI 2, B VII 5, B VII 14, B IX 3, C I 4, C III 3, C III 35, C V 12, C V 19, C X 3.
168 UB Basel B III 6, B III 8, B IV 3, B V 5, B V 6, B V 24, D III 2.
169 U.a. verfügten A. de Reinikein über *Claustrum animae*, Hugo von St. Viktor *Soliloquium de arrha animae*, Exzerpte aus Bernhard von Clairvaux, Traktate seines Freundes Johannes von Dambach OP; J. von Effringen über Bibelkommentar *Mammotrectus*, Kirchenväter; Heinrich von Friemar über zehn Gebote, Kirchenrecht; J. Münch zusammen mit seinem Bruder Hugo über Nikolaus von Lyra Postillen, Exempla, katechetische Literatur, Tugendlehre, *Passio domini*, Schriften zum Ordensleben.
170 Erich Meuthen, Kölner Universitätsgeschichte, Bd. 1: Die alte Universität, Köln 1988, 47.
171 UB Basel B VIII 5, B VIII 10, F IV 31.
172 UB Basel A V 10, A VII 7, B II 24, B IV 24, B V 26, B VI 4, B VI 6, B VI 9, B VIII 13, E II 62, F II 17, F III 31, F III 32, F IV 34.

mentar des Humanisten Dionysius de Borgo S. Sepulcri OESA († 1342) kamen. Von Petrus von Palude OP († 1349) benutzte er *De causa immediatae ecclesiasticae potestatis* wohl im Zusammenhang des Schismaproblems.

Die nachfolgende Brüdergeneration wurde bereits stark von der Reformtheologie beeinflußt, die sich im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts an den Universitäten Prag und Wien herausbildete[173]. Nicht mehr scholastische Kontroversdiskussionen standen im Mittelpunkt dieser Werke, sondern man versuchte, die Scholastik zu popularisieren und aus dem scholastischen Lehrgut praktische Handlungsanweisungen für Seelsorge und christliche Lebenspraxis zu gewinnen. Bibel, Kirchenväter und bedeutende vorscholastische Autoren wurden ebenso herangezogen wie die großen scholastischen Autoritäten selbst. Auch Thomas von Aquin kam trotz der nominalistischen Grundhaltung der meisten Theologen in diesem Zusammenhang eine erhebliche Bedeutung zu. Die Wiener Theologenschule prägte Heinrich von Langenstein, der von 1384 bis 1397 hier lehrte. Heinrich Totting von Oyta kam 1383 nach Wien. Zuvor hatte er nach seiner Pariser Zeit seit 1381 wieder in Prag gelehrt. In Wien amtierte seit 1388 auch der Dominikaner Franz von Retz als Ordinarius der Theologie. Nikolaus von Dinkelsbühl wurde 1409 in Wien zum Magister der Theologie promoviert. Auch der Reformbenediktiner Petrus von Rosenheim († 1433) und der Dominikanerobservant Johannes Nider zählten zur zweiten Generation der Wiener Reformtheologen. Ein anderer wichtiger Vertreter der neuen Richtung, Matthäus von Krakau, lehrte von 1384 bis 1394 in Prag, um dann wie später auch Nikolaus von Jauer einem Ruf an die Universität Heidelberg zu folgen. Von den Prager Theologen sind ferner Konrad von Soltau, Johannes Marienwerder OT sowie der Reformdominikaner Heinrich von Bitterfeld zu nennen. Das Prager Generalstudium der Dominikaner, das damals wegen des Schismas die Rolle des Studienhauses in Paris übernehmen sollte, wurde 1383 der Prager Universität inkorporiert in Anwesenheit von Ordensgeneral Raimund von Capua und Heinrich Totting von Oyta als Dekan der theologischen Fakultät[174]. Alle diese Theologen in Prag, Wien und Heidelberg setzten in ihren Werken thematisch wie methodisch durchaus unterschiedliche Schwerpunkte. Gemeinsam war ihnen, daß sie ihre Theologie als Teil der Kirchenreform in membris verstanden, kirchliche Mißstände auch direkt kritisierten und sich im regionalen Umfeld ihrer Universität für Reformen des Klerus und der Orden einsetzten[175]. Eine wichtige Leitfigur des neuen Theologieverständnisses wurde spätestens seit

173 Hans Rupperich, Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock, Teil 1: Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance 1370–1520 (De Boor/Newald, Geschichte der deutschen Literatur 4/1), München 1970. – Albert Lang, Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Scholastik (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 33 Heft 4/5), Münster 1937. – Alois Madre, Nikolaus von Dinkelsbühl, Leben und Schriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 40/4), Münster 1964. – Thomas Hohmann, »Die recht gelehrten maister«. Bemerkungen zur Übersetzungsliteratur der Wiener Schule des Spätmittelalters, in: Die Österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert, hg. v. Herbert Zeman, Graz 1986, 349–365. – Klaus Berg, Der Tugenden Buch. Untersuchungen zu mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin, München 1966, 30–42. – Egino Weidenhiller, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters, München 1965. – Verfasserlexikon 3, 663–673; 6, 172–182 und 1048–1059.

174 Vladimir J. Koudelka, Raimund von Capua und Böhmen, in: AFP 30, 1960, 206–223.

175 Wie oben Anm. 97ff. und 173 sowie Koudelka, Heinrich (wie Anm. 1). – Franz Machilek, Reformorden und Ordensreformen in den böhmischen Ländern vom 10.–18. Jahrhundert, in: Bo-

dem Ende des Konstanzer Konzils Johannes Gerson, der 1408 sein programmatisches Werk *De mystica theologia* im deutschen Exil schrieb und damals auch intensive Beziehungen zur Wiener Universität unterhielt.

Nikolaus von Landau[176] (Prior 1405, Prior auch in Bern und Mainz, Generalprediger und Inquisitor) schrieb als Student in Magdeburg den verbreiteten mystischen Traktat des Franziskaners Rudolf von Biberach († 1326) *De septem itineribus aeternitatis* und zwischen 1402 und 1407 zwei Handschriften mit Texten zu Erbauung (*Pratum animae*), Marienverehrung, Ordensleben, Glaubenslehre und Pastoraltheologie u.a. von Thomas von Aquin (*De regno, De perfectione vitae spiritualis, De modo studendi*), dem der Thomasschule folgenden Nikolaus von Straßburg OP (*De adventu Christi*), Heinrich von Bitterfeld OP (*De septem horis canonicis*), Matthäus von Krakau (*Rationale divinorum operum*) oder Heinrich von Friemar OESA (*De occultationibus vitiorum*). Nikolaus von Landau besaß drei weitere Handschriften zu Seelsorge und Predigt (u.a. Heinrich von Bitterfeld über die Beichte), deren eine er von einem älteren Basler Bruder übernommen hatte (Thomas Waleys OP † 1349, Augustinus von Dacia OP † 1282, Theobaldus OP gegen die Juden), eine als Prior in Mainz geschenkt erhielt (Heinrich von Friemar d.Ä. OESA † 1340 über die zehn Gebote, Peregrinus von Oppeln OP Predigten). In diese Bände schrieb er mehrere Texte vor allem von Dominikanern des 14. Jahrhunderts (u.a. Johannes Cusin, Petrus de Palude, Ricardus de Thetfordia Predigtlehre). Eine weitere Handschrift aus seinem Besitz enthielt eine damals (Ps.) Thomas von Aquin zugeschriebene Sammlung von Predigten und Predigtthemen.

Heinrich von Rheinfelden[177] (Regens in Köln 1402–1405, Lektor 1405) war aufgrund seines Studiums in Wien (1392–1402), das er mit dem Grad eines Magisters der Theologie abschloß, ganz von der an dieser Universität gelehrten Theologie geprägt. In einen Band mit Texten zum Studium der Bibel und der Sentenzen, Heinrich von Langenstein *De probatione vel discretione spirituum* und einer *Quaestio* zur Ethik des Aristoteles schrieb er 1391/92 Predigten u.a. von Franz von Retz, Quaestionen der Wiener Universität (u.a. von Augustiner-Eremiten) und Anselms von Canterbury platonisch-augustinischen, von Thomas von Aquin kritisierten Traktat *Cur Deus homo*. Zwischen 1394 und 1397 schrieb er einen Band mit Auszügen der *Lectura* Heinrichs von Langenstein sowie *Quaestiones* und *Notae* (vor allem Heinrich von Langenstein); 1394 von Heinrich von Langenstein Wuchertraktat und den Beginn von *Principium in sacram theologiam* in einen Band mit Texten von Heinrich von Langenstein und Heinrich Totting von Oyta vornehmlich zur Wirtschaftsethik, der auch Teile von Hugos von Folieto *Claustrum animae* und einen pseudo-augustinischen *Speculum peccatoris* enthielt. 1399 bis 1400 legte Heinrich von Rheinfelden sich eine Handschrift zum zweiten bis vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus an. Aus Wien stammt auch ein weiterer Band mit Quaestiones, Heinrichs von Friemar verbreitetem Traktat *De quattuor instinctibus* und Texten Thomas' von Aquin (*De iudiciis astrorum, De regimine Judeorum*) sowie einem Hymnus auf Thomas von Aquin, in den Heinrich von Rheinfelden 1399 die Prager *Quaestio de cognitione animae Christi* des 1385 nach Wien gewechselten Konrad von Ebrach OCist eintrug. Einer theologischen Mischhandschrift (u.a. Johannes Gersons Konstanzer Konzilstraktat *De potestate ecclesiastica*, Dionysius Areopagita *De mystica theologia*, Texte von Heinrich von Langenstein und Nikolaus von Dinkelsbühl, Astronomie, Kalenderberechnung und Juden) wurde zuletzt eine Abschrift von Johannes Gersons *De theologia mystica* angebunden, die Bernhard von Herrenberg 1415 während des Konstanzer Konzils gefertigt hatte. In den ersten ursprünglichen Textblock schrieb Heinrich von Rheinfelden Aufzeichnungen über zwei Wiener

hemia Sacra, hg. v. Ferdinand Seibt, Düsseldorf 1974, 63–79. – Frantisek Kava, Universitätsgeschichte von den Anfängen bis zum Humanismus, in: Ebd., 406–413. – Peter Moraw, Die Universität Prag im Mittelalter. Grundzüge ihrer Geschichte im europäischen Zusammenhang, in: Die Universität zu Prag (Schriften der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste 7), München 1986, 9–133, dort 84–111. – Manfred Gerwing, Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), München 1986. – Zu Gerson wie Anm. 221 und LThK[3] 4, 909f.

176 UB Basel A VIII 46, A X 26, A X 81, A X 119, A X 130, A XI 77, B IX 13, B X 9.

177 UB Basel A VIII 17, A IX 92, A X 24, A X 44, A X 73, O III 9.

Quaestiones des Jahres 1392, auch im zweiten Textblock finden sich Notizen von seiner Hand[178]. Während des Konzils hielt sich Heinrich von Rheinfelden in Konstanz auf. Die Annahme, daß Gersons *De mystica theologia* für seinen Gebrauch kopiert und der zuletzt in seinem Gebrauch befindlichen Handschrift angebunden wurde, kann einige Wahrscheinlichkeit beanspruchen, ist freilich nicht sicher.

Heinrich von Rheinfelden und Nikolaus von Landau sympathisierten um 1405 in Basel deutlich mit dem Vertreter der frühen Dominikanerobservanz Johannes Mulberg, 1428 schlossen sie sich bei der Klosterreform den Observanten an[179]. In Mulbergs Predigten spielte Thomas von Aquin durchaus eine Rolle[180]. Deutliche Thomas-Bezüge insbesondere im Hinblick auf Predigt und Ordensleben gab es auch bei Nikolaus von Landau, nur schwache bei Heinrich von Rheinfelden, dessen Materialsammlung zu den Sentenzen allerdings unter dieser Fragestellung erst noch untersucht werden müßte. Eindeutig wichtiger als Thomas von Aquin war für Nikolaus von Landau wie Heinrich von Rheinfelden die Reformtheologie Prager bzw. Wiener Provenienz.

Inwiefern sich im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts Befürworter der Observanz von reformunwilligen Brüdern »theologisch« unterschieden, ist kaum zu sagen, da sich von Dominikanern, die das Kloster 1429 verließen, keine Handschriftenbestände erhalten haben. Eine Ausnahme bildet Magister Ingold Wild, weil Nider sein Vermögen beschlagnahmen ließ[181]. Wild hatte ebenfalls in Wien studiert. Aus seinem Besitz blieben ein Traktat über die Armut Christi, Predigten und Burkhard von Straßburg OP († 1270) *Summa casuum* erhalten. Als Terminarier des Basler Klosters verfaßte Wild *Allegationes iuris canonici circa confessionem*. Alle diese Schriften weisen Wild als gelehrten Seelsorger aus. Seinem aus Predigten des Jahres 1432 hervorgegangenen *Guldin spil* legte er den Abschnitt über das Würfeln aus *De eruditione christifidelium* des Nürnberger Dominikanerobservanten Johannes Herolt zugrunde. Das *Guldin spil* gilt als »Markstein volkstümlicher Didaktik« zur moralischen Erbauung[182]. Einen *Tractatus de moribus et disciplina humanae conversationis* nach Johannes von Freiburg OP († 1314) in Kartenspielform besaß auch der Observant Konrad Schlatter und schenkte ihn sogar seinen Beichtkindern, den Nonnen des Basler Steinenklosters[183]. Wild, der die Klosterreform von 1428/29 erbittert bekämpfte, dürfte sich also nicht am theologischen und seelsorgerischen Programm der Observanten gestört haben, sondern an ihrem strengen Ordensleben unter Verzicht auf jeden Privatbesitz.

5.2. Der observante Konvent

Johannes Nider, der erste Prior des observanten Basler Konventes, war in seiner Theologie ganz der praktischen Seelsorge zugewandt. Mit seinen moraltheologischen, asketischen und katechetischen Schriften reagierte er auf die religiösen Nöte der Zeit und suchte die Frömmigkeit des Alltags zu heben. Immer wieder betonte er dabei, nichts Neues bieten, sondern die alten Lehren der großen Philosophen, Kirchenväter und Theologen zusammenstellen zu wollen, wobei für Nider dominikanischer Tradition entsprechend Thomas von Aquin »inhaltlich wie methodisch« der höchste Rang zu-

178 UB Basel A X 73: Hand des Heinrich von Rheinfelden 94^{r}–97^{r}, 143^{v} ff.; Gersontext 221^{r}–229^{v}.
179 Wie Anm. 45.
180 Wie Anm. 18.
181 UB Basel A IV 17, B IX 13.
182 Verfasserlexikon 4, 384 (Zitat). – Wieland SCHMID, Zur deutschen Erbauungsliteratur des späten Mittelalters, in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hg. v. Kurt RUH, Darmstadt 1964, 437–461, dort 452f.
183 UB Basel F IV 43. – Vgl. ERDIN, Kloster (wie Anm. 56), 116.

kam[184]. In seiner bei Klerikern, Ordensleuten und Laien gleichermaßen hochgeschätzten Schrift *Die 24 goldenen Harfen*, die auf einen Zyklus noch in Nürnberg gehaltener Predigten zurückging und eine freie Bearbeitung der *Collationes patrum* des Johannes Cassian († 435) war, zitierte Nider u.a. Augustinus, Dionysius, Hugo von St. Viktor und immer wieder Thomas von Aquin. Nider schrieb hier auch Passagen von Heinrich Seuses OP († 1366) *Horologium sapientiae* aus, formte dessen Mystik jedoch ins moralisch-seelsorgerische um und nahm ihm seine wissenschaftsfeindliche Tendenz. Nider zeigte sich in den *24 goldenen Harfen*, wie Ulla Williams im einzelnen nachgewiesen hat[185], stark vom Wissenschaftsbetrieb der Wiener Universität geprägt, den er als in jeder Hinsicht vorbildlich ansah. Gerade mit Bezug auf die deutsch geschriebenen *goldenen Harfen* hat Werner Williams Krapp Nider geradezu als »eine Art der neuen, vor allem auf die Praxis ausgerichteten« Reformtheologen gekennzeichnet, »der sich neben kirchenpolitischen und wissenschaftlichen Aufgaben aktiv in der religiösen Bildung der simplices«, der Laien, engagierte[186]. Auch Niders lateinische Werke, die für den Gebrauch von Klerikern und Ordensleuten verfaßt wurden, weisen mit ihrer Popularisierung und Nutzbarmachung der Scholastik »typische Merkmale der Wiener Schule« auf. Thomas von Aquin kam dabei für Nider wie für seinen Lehrer Franz von Retz[187] besondere Bedeutung zu. In *Consolatorium timoratae conscientiae* orientierte sich Nider am Trostbuch des Straßburger Dominikaners Johannes von Dambach († 1372), im *Formicarius* an Thomas' von Cantimpré OP († 1263) *Liber apum*.

Niders Nachfolger als Prior in Basel wurde Konrad Schlatter, der den Konvent mit Unterbrechungen bis 1454 leitete. Schlatter und zehn Brüder seiner Zeit sind zunächst vorzustellen[188].

184 Verfasserlexikon 6, 971 (Zitat). – John Damus, Preaching to the Laity in the Fifteenth-Century Germany: Johannes Nider's »Harps«, in: Journal of Ecclesiastical History 34, 1983, 55–68. – Ders., A Medieval Preacher and his sources: Johannes Nider's use of Jacob de Voragine, in: AFP 58, 1988, 121–127. – Paul-Gundolf Gieraths, Johannes Nider OP und die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts, Divus Thomas 30, 1952, 321–346. – Ders., Die Lehre vom Gebet bei den deutschen Dominikanern des 15. Jahrhunderts, Diss. theol. masch. Bonn 1950. – Vgl. demnächst Margit Brand, Studien zu Johannes Niders deutschen Schriften (Dissertationes historicae), Rom 1998.

185 Williams, Schul (wie Anm. 97), 397–401.

186 Werner Williams-Krapp, »Alles volck wil in yetziger zit lesen und schriben«. Zur literarischen Laienunterweisung im 15. und 16. Jahrhundert, in: RJKG 16, 1997, 11–22, dort Zitat 17.

187 Williams, Schul (wie Anm. 97), Zitat 391.

188 Nicht aufgeführt wurden für die Zeit von der Reform 1429 bis 1525 Johannes Nider (Beginenfrage), Thomas Molitoris, der schon aus seiner Zeit als Weltkleriker mehrere Handschriften mit ins Kloster brachte, Matthias von Laufenburg, Nikolaus Sellau (OP?), Jakob Rieher, Konrad Hebenhammer aus Wien, Johannes Bartholomäus zem Wind (Liturgica, Kreuzzüge/Heiliges Land), Nikolaus Guder, Nikolaus Currifex, Johannes Erhardi, Johannes Kenitly/Kenckelin, Johannes Heinrici, Thiebold Rapp, Bernhard Senger, Ulrich Mertz und Peter Kaltberg. Zu ihnen Handschriftenbeschreibungen und Schmidt, Bibliothek (wie Anm. 160) sowie zu den Lebensdaten Neidiger, Mendikanten Anhang (wie Anm. 44). Ihr zumeist geringer Handschriftenbesitz entspricht den im Folgenden beschriebenen Tendenzen. – Vgl. zu weiteren Brüdern Anm. 205, 211, 217, 229, 247, 249 sowie 210 (Georg Rott). – Zu Ulrich Zeheter (Thomas von Aquin, Gerson) Frank, Hausstudium (wie Anm. 96), 283. Für das 14. und das erste Viertel des 15. Jahrhunderts sind noch zu nennen Hartmann von Mutzweiler, Johannes Atzenbach, Prior Hugo von Friesen, Walter von Schaffolzheim, Johannes zem goldenen Ring, Prior Gerhard Miescher, Conrad von Waltikoven, Johannes de Sialz (?), Sigfrid Hammerer, Johannes Tagstern, Heinrich Fürst, Johannes Stephein, Johannes Meder, Thomas von Therwiler und Johannes Dilcen.

Von Schlatter[189] blieben zahlreiche Predigten vor allem für die Nonnen des Basler Steinenklosters erhalten, deren Beichtvater er war. Am häufigsten beruft sich Schlatter in diesen Predigten auf Bernhard von Clairvaux, daneben werden Albert d.Gr., Augustinus, Gregor d.Gr., Hieronymus, Thomas von Aquin, Aristoteles und Seneca öfters als Autoritäten angeführt. Auch die Betrachtung des Leidens Christi spielt eine wichtige Rolle. Das Ordensleben selbst stellt Schlatter den Nonnen, die er vor exzeßanfälligen Momenten der Mystik ausdrücklich warnt, als wahre Erfüllung des Frömmigkeitsideals vor Augen[190]. Die Handschriften, die Schlatter besaß oder benutzte, weisen in die gleiche Richtung. Den Steinennonnen schenkte er 1432/33 u.a. ein *Compendium* der Theologie, ein *Compendium pauperum* (Medizin ?), die *Gesta Romanorum*, eine weitere Exempelsammlung und das erwähnte »Kartenspiel« zur moralischen Erbauung. Von den Steinennonnen entlieh Schlatter einen Band, der neben einer *Summa sententiarum* (Ps. Hugo Luccensis) Traktate und *Meditationes de passione domini* u.a. von Jordan von Sachsen, dem zweiten Ordensgeneral der Dominikaner († 1237), sowie eine Predigt *De passione domini* von Johannes Mulberg enthielt. Einzelne kleinere Texte (u.a. freier und göttlicher Wille, Beichte, Demut, Gehorsam) trug Schlatter ein in einen Band des Steinenklosters mit *De eruditione christifidelium* des Nürnberger Observanten Johannes Herolt OP sowie in eine Sammelhandschrift des Dominikanerklosters mit Predigten, einer *Tabula* zu Niders *Praeceptorium* für den Predigtgebrauch, einer weiteren *Tabula* zu Johannes' von Dambach *De consolatione theologiae*, die unter Mitarbeit auch von Nikolaus von Landau entstanden war, Johannes Gersons Brief an einen Kartäuser, einem Exzerpt aus Hugo de St. Viktor *De arrha animae* und Nikolaus von Dinkelsbühl *Ars moriendi.*

Johannes von Mainz[191] (Ordenseintritt 1434, Lektor 1442, Beichtvater Dominikanerinnen seit 1444) schrieb zwischen 1439 und 1450 neben eigenen Werken (*Collationes* für die Nonnen von Schönensteinbach, evtl. auch *Dialogus Jesu et animae devotae* nach Hoheliedkommentar des Johannes de Vardiaco OP († 1277) *colletcta* [...] *per fratrem OP pro religiosis mundum et carnem spernentibus* 1448) eine *Quaestio de sapientia*, ein *Compendium* zum Marienleben (1449), Texte zum observanten Ordensleben, Johannes Gerson, Auszüge aus Hugo Ripelin OP († 1270) *Compendium theologice veritatis*, Texte des Zürcher Klerikers Felix Hemmerlin († 1458) und Heinrichs von Friemar OESA, Predigten (u.a. Basler Konzil), Predigtmaterialien und Exempla aber auch Auszüge aus Paulus' von Burgos († 1435) von Thomas von Aquin beeinflußtem *Scrutinium scripturarum*, *Propositiones* des Kölner Theologen Heinrich von Gorkum (Aberglauben, Feste) und zwei Disputationen, die 1439 offenbar im Kölner Dominikanerkloster gehalten wurden. Das Autograph seiner Chronik *Vitae fratrum* von 1444 trug Johannes von Mainz in eine Handschrift ein, die von anderer Hand u.a. Auszüge aus Thomas von Kempen *De imitatione Christi*, Johannes Gerson *De monte contemplationis*, Johannes Nider *De lepra morali*, Schriften zu Wirtschaftsethik und Zinskauf (Heinrich Totting von Oyta, Godefridus de Fontibus), Heinrich von Langenstein *De ultimo statu ecclesiae* und Thomas von Cantimpré († um 1263) *Liber apum* enthielt.

Johannes Bötschner[192] (u.a. vor 1444 Lektor der Heiligen Schrift, Lektor 1477ff., Prior in Basel 1473f., 1478, Prior in Bern) schrieb von Johannes Nider *Manuale confessorum*, *De lepra morali* und *Consolatorium timoratae conscientiae* (1443), drei Traktate von Johannes Gerson (Antwort an

189 UB Basel A VIII 57, A X 119, F IV 43. – Aarau Kantonsbibliothek Wett. fol. 26/VI (der dort enthaltenen Sentenzenkommentar erwähnt bei STEGMÜLLER 1, 389 Nr. 837) – ERDIN, Kloster (wie Anm. 56). – Nicht von dem Dominikaner Konrad Schlatter, sondern von einem Münsterkaplan gleichen Namens, dem auch UB Basel A X 43, 1^{r}–118^{v} gehörte, ist UB Basel A XI 67 geschrieben (vgl. HS IV/5, wie Anm. 4, Biographie Konrad Schlatter mit ausführlicher Begründung). – Eine Predigt Schlatters enthält auch A X 130, 139^{v}. Vgl. zu seinem umfangreichen Predigtwerk Repertorium der ungedruckten deutschsprachigen Predigten des Mittelalters, hg. v. Volker MERTENS u. Hans-Jochen SCHIEWER (in Vorbereitung) und COSTARD, Zwischen Mystik (wie Anm. 190) mit älterer Literatur.

190 Monika COSTARD, Zwischen Mystik und Moraldidaxe. Deutsche Predigten des Fraterherrn Johannes Veghe und des Dominikaners Konrad Schlatter in Frauenklöstern des 15. Jahrhunderts, in: Ons Geestelijk Erf 69, 1995, 235–258.

191 UB Basel A X 21, A XI 42.

192 UB Basel A X 65, A IX 2 (später von Irmy), F IV 35.

Kartäuser, Beichte Ordensleben, Exkommunikation) und das *Confessionale* des italienischen Dominikanerobservanten Antoninus von Florenz. Er besaß zudem eine Handschrift des 14. Jahrhunderts zur Logik des Petrus Hispanus und zu Aristoteles.

Jakob Riser[193] (1446 evtl. in Köln, Prior in Worms nach Reform 1447–51, Lektor in Basel) schrieb drei Bände mit eigenen (1449–1456) und fremden Predigten, Humbert de Romanis OP († 1277) *De communi sanctorum*, Hugo Ripelin OP († 1270) *Compendium theologice veritatis* und eine selbstverfaßte *Lectura* zu diesem Werk, die verbreitete *Expositio fidei* von Johannes von Marienwerder OT († 1417) und von Johannes Nider *Manuale confessorum*, *De lepra morali*, *Consolatorium timoratae conscientiae* und *De decem praeceptis* sowie eine Exempelsammlung. Riser besaß zudem Johannes Nider *De contractibus* und *Dispositorium moriendi* sowie zwei weitere Handschriften vor allem zu Seelsorge und Sakramenten (u.a. Heinrich von Friemar d.Ä. OESA, Nikolaus von Jauer † 1435, Johannes de Turrecremata OP † 1468, auch Hymnen auf Dominikus und Thomas von Aquin) und eine juristische Handschrift. Jakob Riser schrieb auch die den Gemeinbesitz der Mendikanten bejahende *Quaestio utrum fratribus praedicatoribus licet tenere possessiones* von Raymund Cabasse OP († 1422).

Heinrich Schretz[194] (Lektor 1458, Prior 1458–1463, 1469f., Prior auch in Ulm, Reformer zahlreicher Klöster) schrieb 1464 Jakob von Jüterborg OCart († 1465) *Oculus religiosorum* über die Spiritualität reformierten monastischen Lebens und schenkt die Handschrift (auch Vinzenz von Beauvais OP † 1264 *De paenitentia*, Alexander von Roes 2. H. 13. Jh. *Memoriale de praerogativa Romani imperii*) dem Kloster.

Rudolf Bumann[195] (Lektor, Prior 1464–1469) schrieb eine Handschrift, die neben dem Eucharistietraktat von Johannes de Turrecremata OP († 1468) eine Fülle von Texten zu Seelsorge, Erbauung, Ordensleben und Rechten der Mendikanten enthält: Bernhard von Clairvaux, Bonaventura (Vorbereitung Messe), David von Augsburg OFM († 1272) *Formula novitiorum* aus *De interioris hominis reformatione*, Albert d. Gr. (Auszüge Matthäuskommentar), Albert von Brixen OP (um 1319), Augustinus von Ancona OSA († 1328) Auszug aus *Summa de ecclesiastica potestate*, Matthäus von Krakau († 1410) *De puritate conscientiae*, Johannes Gerson *De nobilitate*, *De confessione* und *De modis excommunicationum*, Johannes Nider *De vera et falsa nobilitate* und *Dispositorium moriendi* sowie u.a. *Leiden Christi* und *Predigten de corpore Christi*, ferner Johannes von Frankfurt *De contractibus* und eine anonyme Schrift über auf Lebenszeit wiederkäufigen Zins.

Johannes Gipser[196], der 1466 als Terminarier verstarb, besaß die *Libri revelationum* der Brigitta von Schweden.

Johannes Meyer[197] (1442 vom Zürcher ins observante Basler Kloster gewechselt, Chronist der dominikanischen Observanzbewegung, Reformer und Beichtvater von Dominikanerinnenklöstern[198]) besaß zu Seelsorge und Beichte Guido de Monte Rocherii *Manipulus curatorum*, *De confessore* nach Albert d.Gr., Ulrich Engelberti von Straßburg OP († 1277) Auszug aus *Summa de bono*, Johannes von Freiburg OP († 1314) Auszug aus *Summa confessorum*, Heinrich von Friemar OESA († 1340) *De confessione*, Hugo de Machenheim OP (Ende 13. Jh.) *De negligentiis circa missam*, Johannes Gerson *De modo confessionis sacramentalis*, *De modo confessionis in religionibus*, *Distinctio de modis excommunicationum* und *Quaestiones quattuor*, Johannes Nider *Praeceptorium divinae legis*, Antoninus von Florenz OP († 1459) *Confessionale* sowie Geert Groote († 1384) *De modo regendi moniales*. Zusammen mit Jakob Sprenger kaufte er 1476 und benützte in der Folge einen Band mit *Liber provincialis ecclesiae Romanae*, Ps. Bernhard von Clairvaux *Meditationes de interiore homine* und Werner Rolevink OCart († 1502) *Fasciculus temporum*. Meyer besaß von Rolevink auch eine Predigt in festo praesentationis BMV, von Ps. Bernhard von Clairvaux

193 UB Basel A IX 16, A IX 90, A X 20a, A X 45, A X 116, A X 123, A X 124, A X 126, C V 43, F IV 49.
194 UB Basel A VIII 20. – Vgl. STEINMANN, Handschriften (wie Anm. 160), 431.
195 UB Basel A X 131.
196 UB Basel A VIII 40.
197 UB Basel A VII 39, B IX 28, E III 12, E III 13, # E V 40, EW II 33, FJ IX 4, FP VI 12.
198 Verfasserlexikon 6, 474–476.

De interiori domo und von Ps. Augustinus *Manuale* sowie von dem Basler Kartäuserprior Heinrich Arnoldi († 1487) *De modo perveniendi ad veram et perfectam Dei et proximi dilectionem*; ferner Johannes Dominici OP *Tractatus de S. Domenico*, Petrus Ranzanus OP *Vita Vincentii Ferrerii* mit den Kanonisationsakten, Vinzenz Ferrer OP († 1419) *De vita spirituali* sowie Petrus de Paludes bejahendes Gutachten über die Erlaubtheit von Besitz und festen Einkünften. W. Fechter konnte in dem Band mit dem *Confessionale* des Antoninus von Florenz auch ein kleines Exzerpt Meyers aus Thomas von Aquin identifizieren[199].

Albrecht Löffler[200] schloß sein Studium 1439 in Heidelberg mit dem Grad des Magister Artium ab und wirkte bis 1445 als Kaplan in Rheinfelden, um dann 1445 in Basel Dominikaner zu werden (Prior 1455; 1453f., 1456–1462 Beichtvater in Dominikanerinnenklöstern). In Heidelberg studierte er u.a. Aristoteles und wurde nach den Grundsätzen der dort gültigen Via moderna ausgebildet. Er schrieb dort mehrere Bände Aristotelica (mit Kommentaren auch von Friedrich von Nürnberg, Petrus von Dresden, Bartholomäus von Maulbronn OCist und Johannes Buridanus † 1359) sowie (schon als Scholar in Ulm 1436) Marsilius von Inghen (Heidelberger Schulhaupt † 1396) Kommentar zu Petrus Hispanus *Parva logicalia* und *Quaestiones de suppositionibus*. Löffler rezipierte in Heidelberg und Rheinfelden intensiv Schriften von Reformtheologen aus Heidelberg und Wien sowie Werke von Johannes Gerson. So schrieb er 1440 Nikolaus von Jauer *De superstitionibus* (sowie Hieronymus von Prag und Johannes von Frankfurt), zwei Gerson-Texte, 1441–1442 Matthäus von Krakau *Dialogus rationis et conscientiae* über die Messe und 15 Gerson-Traktate, 1445 neben Paulus von Burgos *Scrutinium scripturarum* Nikolaus von Dinkelsbühl *Quaestiones* zum vierten Buch der Sentenzen und zwischen Mai und Juli noch Nikolaus von Dinkelsbühl *De paenitentia* in einen Band mit Bonaventuras Hauptwerk der Franziskanermystik *Itinerarium mentis in Deum*, Hugo von St. Cher († 1263) *Speculum ecclesiae* über die Messe, Aegidius Romanus († 1316) *Tractatus de peccato originali*, Jakob von Cessolis OP (Mitte 13. Jh.) *Libellus de moribus hominum* und weitere Texte sowie zur Vorbereitung auf den Ordensstand auch Arnulfus de Boheriis *Speculum morale perfectorum monachorum* und Thomas von Aquin *Epistola ad quendam* sowie *Tractatus de perfectione spiritualis vitae*. Nach seinem Ordenseintritt schrieb Löffler 1446 einen homiletischen Band und einen Band mit Predigten sowie zu Fragen von Schisma und Konzil (Gerson, Stellungnahme Universität Krakau von 1416). In den Jahren 1449 und 1450 wandte sich Löffler wieder den Artes und insbesondere der Naturlehre zu, als Dominikaner in Ergänzung seiner Heidelberger Studien jetzt jedoch nach der Methode der Via antiqua. Neben Petrus von Dresden *Parvulus philosophiae naturalis* schrieb er Albertus d.Gr. *Summa naturalis*, sechs betreffende Texte von Thomas von Aquin sowie ebenfalls von Thomas von Aquin *De principio individuationis*, *De sensu communi* und *De ente et essentia* mit dem Kommentar von Armandus de Bellvézer, außerdem einen anonymen Traktat *De modo quo deveniatur in cognitionem universalium*. Zwischen 1451 und 1456 schrieb Löffler, großteils während er als Beichtvater im Dominikanerinnenkloster Himmelskron tätig war, zwei Bände mit Johannes Gerson (11 Texte u.a. *De monte contemplationis*), Nikolaus von Dinkelsbühl (7 Texte), Heinrich von Langenstein *De proprietate*, Gerhard von Lüttich OCist (Mitte 13. Jh.) *De doctrina cordis*, Jakob von Soest OP († um 1438) *De hora mortis Christi* und kleinere Texte von Bernhard von Clairvaux und Augustinus sowie zur Besitzfrage bei Nonnen (Theodericus Kerkerinck OP). Außerdem schrieb er in einem Band mit Hermann von Schildesche OESA († 1357) *Compendium de quattuor sensibus sacrae scripturae*, Humbert de Romanis OP († 1277) *Abundantia exemplorum de dono timoris* und Johannes Nider *Dispositorium moriendi*. In den Jahren 1457 und 1458 widmete sich Löffler dem Bibelstudium und schrieb zwei Bände mit Kommentaren zum Buch Hiob (Albert d.Gr., Thomas von Aquin *Postilla super Job ad litteram*, Gregor d.Gr. *Moralia super Job*) sowie *Liber Tobye glossatus*. Im Jahr 1460 schrieb er an einer Handschrift Aegidius Romanus OESA *De regimine principum* und Aristoteles *De secreta secretorum* mit, muß sich wohl in dieser Zeit aber auch noch mit den Sentenzen befaßt

199 Ebd., 477.

200 UB Basel A I 6, A I 15, A I 17, A I 18, A I 20, A II 30, A II 39, A IV 11. A V 6, A V 9, A V 20, A V 32, A V 34, A V 54, A VII 37, A VII 41, A VII 45, A VIII 9, A VIII 24, A VIII 31, A IX 7, A IX 9, A X 36, A X 37(?), A X 59, A X 139, A XI 76, B III 5, C V 22, F V 13, F VI 20, F VI 28, F VI 58, F VI 61, F VI 62, F VI 66, F VI 79, F VII 6, F VIII 15, F VIII 16.

haben (undatierter Text *Quaestiones summariae super Petrum Lombardum* mit Ps. Bonaventura *De decem praeceptis*, eine Handschrift des 15. Jahrhunderts mit den Sentenzen war ihm im Kloster überlassen worden). Von 1460 bis zu seinem Tod 1462 schrieb er dann die Quaestiones 1–119 von Thomas' von Aquin *Summa theologiae*, an einer weiteren Handschrift der *Summa* (undatiert) war er beteiligt. Undatiert ist auch ein von Löffler geschriebener Band Humbert de Romanis OP *Erklärung der Ordenskonstitutionen* und *Libellus de divinis officiis* z.T. aus Honorius Augustodunensis († 1150/60) *Gemma animae*. 1461–1462 trug er zwei Gerson-Traktate in eine Handschrift mit Exempeln, Augustinus, Texten zur Marienverehrung und einem Auszug von Heinrich Seuse OP *Horologium sapientiae* ein. Löffler besaß zudem drei Handschriften mit Predigten, Texten des Basler Konzils und juristischer Fachliteratur.

Heinrich Riß[201] (Ordenseintritt 1450, Theologiestudium in Wien *ad gradum magisterii* 1460, seit 1478 als Magister der Theologie bezeichnet, Lektor 1474, 1476–1481, u.a. auch Reformprior in Mainz, Prior und Inquisitor in Chur) ließ für sich und den Basler Konvent eine Handschrift zur Mariologie schreiben. Er besaß einen Band mit Predigten und Heinrich Seuse OP († 1366) *Horologium sapientiae* sowie *Cursus de aeterna sapientia*. Zudem erwarb er eine Handschrift, die u.a. *Meditatio de decore domus Dei que est in anima*, *Tractatus de corpore Christi*, Bonaventura *De triplici via*, Thomas von Kempen *De imitatione Christi* und Matthäus von Krakau *Dialogus rationis et conscientiae* sowie die Predigt zur Weihe des observanten Dominikanerinnenklosters Schönensteinbach enthielt. 1484 kaufte er Nikolaus' von Dinkelsbühl *Lectura Mellicensis* über das vierte Buch der Sentenzen (geschrieben 1472). Riß besaß Antoninus von Florenz OP († 1459) *Summa theologica* (Druck 1480) und Thomas von Aquin *Summa theologiae* II/2 (Druck 1474). Für die Seelsorge verfügte er über einen Band vorwiegend zum Abendmahlssakrament (Godefridus Heriliacensis OSB *Expositio orationis dominicae*, Ps. Thomas von Aquin, Nikolaus von Dinkelsbühl, Avisamentum gegen die häretische Satira des Johannes von Falkenberg OP † nach 1429), die Exempelsammlung *Gesta Romanorum*, Angelus Carleti de Chiavasso OFM († 1495) *Angelica de casibus conscientiae* (Druck), Jakob von Voragine *Legenda aurea* mit Soccus Predigten (vor 1323, Druck 1484), *Communiloquium seu summa collectionum* (Druck), Johannes von Weydenberg (Ordinarius der Theologie in Freiburg/Brsg. † 1493) *De indulgentiis* und *Directorium sacerdotale* (Drucke mit Th. von Aquin *Summa* s. o. zusammengebunden) und mehrere Bände mit Predigten u.a. des Basler Franziskaners Johannes (= Conrad) Grütsch († 1475 Druck); ferner Robertus Monachus *Historia de itinere contra Turcos* (um 1120) und Humbert de Romanis OP († 1277) *De praedicatione sanctae crucis*. Riß besaß zudem ein *Vocabularium utriusque juris* (Druck), eine Handschrift zu Artes und Grammatik, in die er 1457 als Magister studentium in Worms auch eine von ihm verfaßte lateinische Grammatik eintrug, Philipp von Ferrara OP († 1350) *Liber de introductione loquendi* und einen Druck mit Fabius Victorinus *In rhetorica Ciceronis* und Johannes Reuchlin *Vocabularius*.

Johannes Hohenloch[202] (Ordenseintritt 1451; Lektor, Reformer und Beichtvater von Dominikanerinnenklöstern, Prior in Worms) hatte von 1452 an vier Handschriften in Gebrauch, in die er *Difficultates in legendis historiis* (bzw. *in lectionibus de libris*) *sapientiae*, *Job et Tobiae occurentes* (1452), *Super Pater noster* (=Godefridus Heriliacensis OSB *Expositio orationis dominicae*, geschrieben 1452), eigene Predigten, Heinrich von Friemar d.Ä. OSA († 1340) *Tractatus de instinctibus* (1452, 1454), eine Konkordanz zwischen Altem und Neuem Testament und Johannes Gobi jun. *Historia de spiritu Guidonis* (1454–1455) eintrug. Diese Handschriften enthielten ferner (großteils wohl ebenfalls von Johannes Hohenloch geschrieben) Heinrich von Bitterfeld OP († 1405) *De reformatione Ordinis Praedicatorum* und Texte zum Ordensleben von Humbert de

201 UB Basel A I 25, A VIII 22, A IX 15, A IX 18, A IX 37, A X 133, A X 134, F IV 49, # B III 1, # D IV 17, FN VI 13, FNP IV 41, AK III 14, AM III 2–5, DC IV 6, Mu I 3, Nq V 3. – Vgl. zu seinen Predigten Verfasserlexikon 8, 83–86.

202 UB Basel A V 54, A VI 8, A VII 41, A VIII 5, A IX 17, A X 8, A X 20, A X 35, A X 36, A X 51, A X 57, A X 60, A X 91, A X 100, A X 135, A XI 66, A XI 68, A XI 76, A X 118, B VI 28, B VIII 24, B VIII 26, B IX 32, C V 43, F V 13, O IV 1. – Gundolf Gieraths, Die Dominikaner in Worms (Der Wormsgau Beiheft 19), Worms 1964, 29. – Zu Notizen als Bibliothekar Meyer/Burckhardt, Handschriften (wie Anm. 160), Bd. 3, 1138.

Romanis OP († 1277) und David von Augsburg OFM († 1272), Bonaventura OFM *De reductione artium ad theologiam* und *Epistola continens vigintiquinque memorialia*, *Auctoritates patrum et doctorum*, Bernhard von Clairvaux sowie Exzerpte aus den Kirchenvätern, Seneca und Hugo von St. Viktor, eine *Lectio de periculis et defectibus quae contingunt in missa* nach Thomas von Aquin, Texte zur Gnade Gottes, zu Gewissen, Sünden, Tugenden, Laster (u.a. Wilhelm Peraldus OP † 1271), zehn Geboten und zur Messe, Johannes Nider *Praeceptorium divinae legis*, zahlreiche Predigten (u.a. Nider, Johannes Herolt OP † 1468), Exempla (so Johannes Herolt *Promptuarium exemplorum* und Nikolaus Hanapis OP † 1291 *Exempla sacrae scripturae*), eine Konkordanz Altes – Neues Testament von Otto von Lilienfeld OCist, ein *Claustrum animae, Meditatio de passione domini* sowie *Meditationes* zu einzelnen Textstellen des Evangeliums, ferner einen Kommentar zu den Antiphonen (Nikolaus Guder 1434) und *Tractatus de contractibus* des Heidelberger Theologen Johannes Langenator von Frankfurt († 1446). In den Jahren 1456–1459 schrieb Johannes Hohenloch (allein oder mit mehreren ähnlichen Händen) u.a. *Argumenta capitulorum* zu Büchern des Alten und Neuen Testaments, Alexander de Villa Dei *Summa bibliae metrica*, eine Tafel und Auslegungen von Abschnitten der Sentenzen (u.a. Thomas von Aquin, von ihm auch Exzerpt aus *De secreto*), Texte zum Kirchenrecht, Generalkapitelsbeschlüsse und Predigten (u.a. Johannes Nider). Außerdem schrieb er acht Handschriften mit Predigten (Johannes von S. Geminiano OP, Jakob von Voragine OP, Wilhelm Peraldus OP, Hugo de Prato Florido, Johannes Contractus), in die er auch Jordan von Quedlinburg OSA († 1380) *Expositio de passione Christi* und Nikolaus von Dinkelsbühl *Tractatus de paenitentia* sowie Texte zu Rechten und Beichtabnahme der Mendikanten eintrug. Hohenloch besaß zudem weitere elf Handschriften, darin Hugo von St. Viktor († 1141) *Soliloquium de arrha animae*, Ps. Bernhard von Clairvaux *Meditationes de conditione humana*, Gerhard von Lüttich OCist (Mitte 13. Jh.) *De doctrina cordis*, Hugo Ripelin OP († 1270) *Compendium theologice veritatis*, Ps. Thomas von Aquin (Albert d.Gr.?) *De sacramento eucharistiae*, Ps. Thomas von Aquin *De humanitate Jesu Christi* mit Predigt von Franciscus de Maironis OFM († 1328), theologische Notizen u.a. mit Teil einer Predigt von Johannes Sterngassen OP († nach 1320), Dekalogerklärungen von Heinrich von Friemar d.Ä. OSA († 1340) und Thomas Ebendorfer (Wiener Theologe † 1464), Thomas Ebendorfer *De quinque sensibus hominis*, Matthäus von Krakau († 1410) *Dialogus rationis et conscientiae* über die Messe, Johannes Herolt OP († 1468) *Tractatus de operibus misericordie*, Johannes von Turrecremata OP († 1468) Eucharistietraktat, Predigten (Martin von Troppau OP, Jakob von Voragine OP, Hugo von Prato OP, Berthold von Regensburg OFM, Wilhelm von Malliaco etc.) und Marienpredigten, eine lateinische Bibel sowie ein *Liber ad sorores OP*, Johannes de Montenegro OP Rechte der Mendikanten (Basler Konzil), Guilielmus Redonensis OP *Quaestio de casibus*, Hermann von Minden OP († 1299) Interdikt, Theobaldus OP *Pharetra fidei* und Irrtümer des Talmud. Dem Wormser Dominikanerkloster schenkte Hohenloch eine Handschrift mit einer *Summa vitiorum*, einem Marienleben und Thomas von Aquin *De articulis fidei*.

Stephan Irmy[203] (Ordenseintritt 1452 und Fortsetzung seines Studiums in Wien, seit 1462 im Konvent seiner Heimatstadt Basel, 1464–1471 Novizenmeister, 1481f. Prior, dann Beichtvater Dominikanerinnen) trug in sein wegen der autobiographischen Notizen berühmt gewordenes Handbuch (Humbert de Romanis OP *Liber de instructione officialium OP*, Alexander de Villa Dei *Summa bibliae metrica*) u.a. auch Auszüge aus Augustinus *Super Genesim*, *Cursus de aeterna sapientia* (wohl Seuse) und Thomas von Aquin ein. Ein weiteres von ihm geführtes Manuale enthält neben Texten zu Ordensrecht und Ordensleben, Briefformularen etc. u.a. Texte zu Marienverehrung und Conceptio Mariae, Brigitta von Schweden, eine Herzklosterallegorie, die Statuten der Kölner Rosenkranzbruderschaft und einen Katalog der Werke Thomas' von Aquin sowie eine Vielzahl von Gebeten und kleineren Exzerpten, darunter Otto von Passau OFM († um 1386) *Die vierundzwanzig Alten*, Heinrich Arnoldi OCart († 1487 Basel) *Meditatio de Petro*, Rulmann Merswin († 1382) *Meisterbuch*, Thomas von Aquin Gebete, Ps. Johannes Gerson (Johannes Fiscannensis OSB) Gebet, Bonaventura *Corona Mariae* etc. In eine ihm gehörende Handschrift mit Hugo von St. Cher († 1263) *Correctorium bibliae* und Johannes Marchesinus *Mammotrectus* trug er weitere Texte zum Bibelstudium (u.a. Kommentare von Nikolaus von Lyra OFM † 1349,

203 UB Basel A IX 2, B VII 31, Inc 35.

Robert Holcot OP † 1349), zum Ordensleben sowie zum Artes- und Grammatikstudium ein. Aufschlußreich ist, daß er als Bibliothekar eine Handschrift, die eine Widerlegung der antithomasianischen Lehre von Durandus de S. Porciano OP († 1334) sowie u.a. die *Concordantia Thomae cum Alberto*, eine Thomaskonkordanz des Kölner Thomisten Gerhard de Monte und Werke von Thomas von Aquin enthielt, mit dem Conspectus *Evidencie reprobantes Durandum in hiis in quibus impugnat sanctum thomam* versah[204].

Die angeführten Brüder lassen sich zeitlich in drei Gruppen einteilen. Johannes Bötschner blieb als junger Novize bei der Reform im Kloster. In den 30er Jahren traten Johannes von Mainz (1434) und wohl auch Jakob Riser, Heinrich Schretz und Rudolf Bumann in den Konvent ein. Ihnen folgten bis zur Mitte der 40er Jahre Johannes Meyer (1442) und Albrecht Löffler (1445), in den frühen 50er Jahren Heinrich Riß (1450) und Johannes Hohenloch (1451). Der aus Basel gebürtige Stephan Irmy wurde 1452 in Wien Dominikaner.

Unter den Autoren, deren Werke die genannten Brüder abschrieben oder besaßen, standen für die in den 30er und 40er Jahren eingetretenen Brüder Johannes Gerson und Johannes Nider unangefochten an der Spitze. Wie schon Heinrich von Rheinfelden und Nikolaus von Landau verfügten alle Brüder mit Ausnahme nur von Irmy über zahlreiche Schriften von Reformtheologen aus Wien und Prag bzw. Heidelberg, vor allem von Nikolaus von Dinkelsbühl und Matthäus von Krakau sowie von Heinrich von Langenstein und Heinrich Totting von Oyta (Schlatter, J. von Mainz, Löffler), Johannes von Marienwerder und Nikolaus von Jauer (beide J. Riser) sowie von Thomas Ebendorfer (Hohenloch). Rezipiert wurden die Theologen des 12. Jahrhunderts Honorius Augustodunensis und Hugo von St. Viktor (Löffler bzw. Schlatter und Hohenloch), die Zisterzienser Bernhard von Clairvaux (Bumann, Meyer, Löffler, Hohenloch) und Gerhard von Lüttich (Löffler, Hohenloch) sowie der Franziskaner Bonaventura (Bumann, Löffler, Riß, Hohenloch, Irmy). Weitere franziskanische Autoren sind Otto von Passau (Irmy) sowie aus dem 15. Jahrhundert der Basler Conrad Grütsch (Riß, Balthasar Jos[205]) und Angelus Carleti (Riß). Von Bedeutung waren die Schriften von Augustiner-Eremiten des 14. Jahrhunderts insbesondere von Heinrich von Friemar d.Ä. (J. v. Mainz, Riser, Meyer, Hohenloch) sowie von Hermann von Schildesche (Löffler), Jordan von Quedlinburg (Hohenloch), Augustinus von Ancona (Bumann) und Ägidius Romanus (Löffler). Schretz, Meyer und Irmy setzten sich auch mit kartäusischer Reformliteratur auseinander (Ludolf von Sachsen, Jakob von Jüterbog, Werner Rolevink, Heinrich Arnoldi). Eine große Rolle spielten naturgemäß Autoren aus dem Dominikanerorden: Wichtig waren Hugo Ripelin von Straßburg (J. v. Mainz, Riser, Hohenloch) und Albertus Magnus (Bumann, Meyer, Löffler), ferner aus dem 13. Jahrhundert Thomas von Cantimpré (J. von Mainz), Wilhelm Peraldus (Hohenloch), Johannes de Vardiaco (J. v. Mainz), Humbert de Romanis (Riser, Löffler, Hohenloch, Irmy), Ulrich Engelberti (Meyer) und Hugo von Machenheim (Meyer). Aus dem 14. Jahrhundert sind Johannes von Freiburg (Meyer, in Kartenspielform Schlatter), Armandus von Belvézer (Riser[206], Löffler), Albert von Brixen (Bumann), Philipp von Ferrara (Riß), der in Prag schreibende Frühobservant Heinrich von Bitterfeld (Hohenloch) und Johannes von Dambach zu

204 UB Basel B IV 6. – Weitere Notizen als Bibliothekar MEYER/BURCKHARDT, Handschriften (wie Anm. 160), Bd. 3, 1138, besonders B VII 9 (Thomas von Aquin) und STEINMANN, Handschriften (wie Anm. 160), 536.

205 UB Basel A VIII 33, aus seinem Besitz auch B X 15.

206 BINZ, Handschriften (wie Anm. 160), 194, glaubt in UB Basel A X 128 Risers Hand zu erkennen.

nennen, zu dessen *De consolatione theologiae* eine *Tabula* erarbeitet wurde, die Schlatter benutzte; aus dem 15. Jahrhundert Paulus von Burgos (J. von Mainz), der der Observanz nahestehende Kölner Jakob von Soest (Löffler), die Observanten Johannes Herolt (Schlatter, Hohenloch) und Antoninus von Florenz (Bötschner, Meyer, Riß) sowie Johannes de Turrecremata (Riser, Bumann, Hohenloch). Theologische, philosophische und sonstige Schriften von Thomas von Aquin lassen sich erst bei den nach 1440 eingetretenen Brüdern nachweisen[207] (Meyer, Löffler, Hohenloch, Irmy sowie mit einem Druck von 1474 Riß). Parallel dazu verloren zwar nicht für Meyer und Löffler, aber für Riß, Hohenloch und Irmy die Werke von Johannes Gerson und Johannes Nider an Bedeutung. Das Bindeglied stellt sozusagen Löffler dar, der 13 Gerson- und zehn Thomas-Texte schrieb, darunter dessen *Summa theologiae*.

Bei den meisten Werken der hier genannten Autoren handelte es sich um praktisch-theologische Texte zu Predigt, Beichtabnahme und Sakramentenspendung. Viele Brüder besaßen auch umfangreiche Predigtsammlungen vor allem von Dominikanern des 13.–15. Jahrhunderts. Hierher gehören zudem die Exempelsammlungen (Schlatter, Riser, Löffler, Riß) und die *Legenda aurea* des Jakob von Voragine (Riß). Bedeutung kam zudem Schriften zum vorbildlichen Ordensleben und zu den Aufgaben und Pflichten des Priesters zu.

Eine wichtige Rolle spielte die Erbauungsliteratur (Schlatter, J. v. Mainz, Bumann, Hohenloch, Riß, Irmy). Die Verehrung Mariens und der Leiden Christi standen dabei im Vordergrund[208]. Eine *Meditatio de passione Domini* Jordans von Sachsen und eine Predigt Johannes Mulbergs zum gleichen Thema aus dem Besitz von Konrad Schlatter verdeutlichen in diesem Zusammenhang Bezüge zur Frömmigkeit der ersten Ordensväter wie der frühen Observantenbewegung. Auch devote Texte und Thomas' von Kempen *De imitatione Christi* wurden benutzt. Keine Spuren finden sich von Meister Eckhart und Tauler. Demgegenüber befaßten sich nachweislich drei Brüder (Löffler, Riß, Irmy) mit dem Werk von Heinrich Seuse, das auch für Johannes Nider, Johannes Meyer und Felix Fabri in Ulm herausragenden Stellenwert besaß[209]. Studiert wurden die Schriften Brigittas von Schweden (Gipser, Irmy). Zur älteren Marienverehrung kam nach 1429 der Kult Katharinas von Siena (Fresko bzw. Altar in der Klosterkirche) und auf Betreiben Niders die Verehrung des spanischen Dominikaners Vinzenz Ferrer (Meyer)[210].

207 Vgl. auch H. F. Dondaine/H. V. Shooner, Codices Manuscripti operum Thomae de Aquino (Editores operum Sancti Thomae de Aquino), Bd. 1, Rom 1967, 62–79.

208 Wie Anm. 111. – Vgl. Hilarius M. Barth, Liebe – verwundet durch Liebe. Das Kreuzigungsbild des Regensburger Lektionars als Zeugnis dominikanischer Passionsfrömmigkeit, in: Studien zur Kirchen- und Kunstgeschichte Regensburgs, hg. v. Georg Schwaiger u.a., Regensburg 1983, 229–268, dort 236–259.

209 Angelus Walz, Der Kult Heinrich Seuses, in: Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag, hg. v. Ephrem M. Filthaut, Köln 1966, 9–45. – Karl Bihlmeyer, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, 150*–156*. – Martina Wehrli-Johns, Das Exemplar eine Reformschrift der Dominikanerobservanz? Untersuchungen zum Johannesmotiv im Horologium und in der »Vita« Heinrich Seuses, in: Predigt im Kontext, hg. v. Volker Mertens u.a., Tübingen 1998 (in Vorbereitung). – Vgl. auch die Handschrift UB Basel A X 130, die Texte u.a. von Konrad Schlatter und Seuse enthält.

210 Raimund von Capua formte in seiner *Legenda maior* Katharina von Siena, von der er entscheidende Impulse erfahren hatte, zu einer Leitfigur der dominikanischen Observanzbewegung, die für Unterstützung der römischen Päpste, Ordensreform, dominikanischen Dritten Orden und Unterweisung der ungebildeten Laien durch die Predigt stand (vgl. Verfasserlexikon 7, 982–986; wie Anm. 85–86; André Vauchez, Culture et sainté d'apres les procès de canonisation des XIIIe et

Im Grammatik- und Artesstudium orientierten die Brüder sich von Anfang an vor allem an der Via antiqua thomistischer Prägung. Eine auch vom Studentenmeister des Klosters geschriebene Handschrift[211], deren datierte Teile aus den Jahren 1436–1444 stammen, enthält neben Hollandrinus, Gilbert von Poitiers, Texten zu Wortlehre und Grammatik (Johannes von Garlandia, Alexander von Villa Dei) sowie zur Rhetorik (Heinrich Egher von Kalkar OCart † 1408) von Thomas von Aquin *De fallaciis, De inventione medii demonstrationis, De propositionibus modalibus* und *De ente et essentia*, von dem Thomasschüler Ägidius Romanus († 1316) *Expositio super Aristotelis Libros elenchorum* und von Petrus Hispanus *Summulae logicales* sowie Kommentare und *Quaestiones* zu diesem Werk. Betreffende Texte von Aristoteles und Thomas von Aquin finden sich in der Folge beginnend bei Albrecht Löffler auch in der Hand einzelner Brüder[212].

Über Hilfsmittel zum Bibelstudium verfügten Albrecht Löffler, Johannes Hohenloch und Stephan Irmy. Eine Handschrift Löfflers mit Kommentaren zum Buch Hiob enthielt auch einen betreffenden Kommentar von Thomas von Aquin. Wichtiger scheinen jedoch die Bibelkommentare des Dominikaners Hugo von St. Cher († 1263) sowie der *Mammotrectus* des Johannes Marchesinus (Irmy) gewesen zu sein.

Als Ordenstheologe war Thomas von Aquin auch den in den 30er Jahren eingetretenen Brüdern durchaus präsent. Eine Handschrift von Jakob Riser enthielt einen Hymnus auf den heiligen Thomas. Werke des Aquinaten besaßen diese Brüder jedoch nicht. Sie orientierten sich vielmehr an dem »veralteten« *Compendium theologice veritatis* Hugo Ripelins. Jakob Riser verfaßte sogar eine eigene *Lectura* über dieses Werk, was darauf schließen läßt, daß es im theologischen Unterricht des Basler Konventes eine Rolle spielte. Mit den Sentenzen des Petrus Lombardus befaßten sich nachweislich Albrecht Löffler, Johannes Hohenloch und Heinrich Riß, letzterer in der Interpretation von Nikolaus' von Dinkelsbühl *Lectura Mellicensis*. Bei diesen nach 1440 eingetretenen Brüdern läßt sich dann, wie erwähnt, auch die Rezeption von Texten des Thomas von Aquin und seiner *Summa theologiae* nachweisen. Albrecht Löffler und Stephan Irmy können schon als überzeugte Anhänger der Theologie des Thomas von Aquin bezeichnet werden.

Welcher Stellenwert Thomas von Aquin im Basler Konvent in den ersten zwei Jahrzehnten nach der Reform wirklich zukam, ist schwer zu beurteilen. Zwei unterschiedliche Interpretationen des Befundes der erhaltenen Handschriften sind vorstellbar und dürften zusammengenommen den theologischen Horizont der Basler Dominikanerobservanten wenigstens einigermaßen erfassen.

Zum einen kann die Beschäftigung mit Thomas von Aquin als Höhepunkt ihrer theologischen Studien für Dominikaner zu jedem Zeitpunkt selbstverständlich gewesen sein. Für diese These spricht der Bildungsgang von Albrecht Löffler, der sich anhand der von ihm sein ganzes Leben lang unermüdlich geschriebenen Texte bis ins einzelne verfolgen läßt. Löffler studierte zunächst in Heidelberg nach der Methode der dort herrschenden Via moderna bis zum Grad eines Magisters Artium. Anschließend wirkte er als Weltkleriker und Kaplan in Rheinfelden bei Basel und befaßte sich in dieser Zeit intensiv mit Johannes Gerson, Reformtheologen aus Prag und Wien sowie mit der Franziskanermystik Bonaventuras. Die Tatsache seines Ordenseintrittes um das Jahr

XIVe siècles, in: Le scuole (wie Anm. 9), 151–172, dort 163–165: »nichtgelehrte Heilige« im Unterschied zu Thomas von Aquin). – Sigismund BRETTLE, San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 10), Münster 1924, 29–31.

211 UB Basel F IV 52.

212 UB Basel F II 29 (Johannes Steinenberger), F VII 15 (Jakob Sprenger). – Vgl. Anm. 217.

1445 belegt, daß eine derartige Vorbildung mit dem damaligen geistlichen Leben im Basler Konvent durchaus zu vereinbaren war. Löffler kopierte als Dominikaner weiter Texte von Johannes Gerson oder Nikolaus von Dinkelsbühl. Er begann im Kloster jedoch auch nochmals mit dem Artesstudium, jetzt aber nach der Methode der Via antiqua, die auch Voraussetzung für das Verständnis der theologischen Werke von Thomas von Aquin war. Daran schloß sich die Beschäftigung mit dem Bibelstudium und den Sentenzen des Petrus Lombardus an, bis sich Löffler dann in den letzten beiden Jahren seines Lebens mit der *Summa theologiae* Thomas' von Aquin auseinandersetzte. Eine derartige Einbeziehung von Thomas von Aquin in den Studiengang erklärt auch die überragende Wertschätzung von dessen Theologie in den Schriften der Dominikanerobservanten Franz von Retz, Johannes Mulberg, Johannes Nider oder Johannes Herolt. Dazu paßt, daß der Nürnberger Konvent sich eine Handschrift der *Summa theologiae* 1416 eigens beschaffte[213].

Zum anderen kann argumentiert werden, im Basler Kloster habe man sich vor wie nach der Reform außer am Wiener Ordensstudium immer auch an der Entwicklung des Kölner Generalstudiums orientiert. In Köln[214] setzte nach dem Niedergang des Thomasstudiums Ende des 14. Jahrhunderts seit 1420 unter dem Einfluß des Weltklerikers Heinrich von Gorkum († 1431) die Beschäftigung mit dem Werk des Aquinaten wieder ein. Die Artisten legten sich damals strikt auf die Via antiqua fest. Heinrich von Gorkum faßte als Theologe die Inhalte von Thomas' von Aquin Sentenzenauslegung und *Summa theologiae* nach Hauptthemen compendienartig zusammen. Der Weltkleriker Johannes Tinctoris († 1469) kommentierte dann in seiner Vorlesung als erster Thomas' *Summa theologiae* und legte sie nach dem Modus expositionis (referierend), teilweise auch schon nach dem Modus quaestionis (hinterfragend) aus. Beziehungen zwischen dem observanten Basler Konvent und Köln lassen sich von Anfang an nachweisen. Konrad Herbst wurde schon 1431 zum Studium nach Köln versetzt[215]. Johannes von Mainz verfügte über den Text einer Kölner Disputation und Schriften Heinrichs von Gorkum. Eine Handschrift der Klosterbibliothek[216] enthält neben Texten zum artistischen und theologischen Studium in Basel und Worms auch Aufzeichnungen über Kölner Disputationen der späten 30er, 40er und 50er Jahre des 15. Jahrhunderts. In den 1450er Jahren studierte der Basler Caspar Maner in Köln, erwarb den theologischen Magistergrad in Löwen und lehrte seit 1459 an der Basler Universität. Stephan Hofseß (Prior seit 1463) dürfte sich damals ebenfalls in Köln aufgehalten haben[217]. In die Jahre 1460 bis 1461, als das Thomas-Studium in Köln bereits in vollster Blüte stand, fällt dann auch die Beschäftigung Albrecht Löfflers mit Thomas von Aquin in Basel. Als 1464 die Observanten mit der Reform des Kölner Klosters auch das Generalstudium übernahmen, wurde zur »Neubelebung des Thomismus« Laurentius Gervasii aus dem französischen Kloster Limoges dorthin entsandt, der den Studienbetrieb reformierte und nach

213 Wie Anm. 18, 92, 184, 187.

214 Meuthen, Universitätsgeschichte (wie Anm. 170), 163–187. – Erich Höhn, Köln als Ort der ersten Kommentare zur »Summa theologiae« des Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, hg. v. Willehad Paul Eckert, (Walberberger Studien Phil. Reihe 5), Mainz 1974, 641–655. – Ders., Wissenschaftscharakter (wie Anm. 151).

215 Wie Anm. 118.

216 UB Basel O III 45.

217 Er besaß Mitschriften der Kölner Kopulate des Johannes Tinctoris über Aristoteles und einen Sammelband vorwiegend zum Artesstudium (Rhetorik, Petrus Hispanus, Aristoteles, Thomas von Aquin etc.): UB Basel F VI 21, F VI 75.

dem Modus expositionis über die *Summa theologiae* las[218]. Daraus läßt sich zum einen schließen, daß die Dominikanerobservanten der Teutonia das Werk Thomas' von Aquin studieren sollten und wollten, zum anderen aber auch, daß sie selbst nicht über Brüder verfügten, die den Thomas-Spezialisten der Kölner Universität ebenbürtig gewesen wären. Dafür lassen sich Gründe angeben.

Reformorientierte geistliche Literatur wurde im 15. Jahrhundert zwischen observanten Konventen der verschiedenen Orden ordensübergreifend verbreitet[219]. Grundlage dieser gemeinsamen Textrezeption war ein Reformkonsens, der nach den Konzilien von Konstanz und Basel die reformorientierten Vertreter des Weltklerus, die benediktinischen Reformbewegungen, die Kartäuser und ebenso die Observantenbewegungen der Franziskaner und Dominikaner trotz aller Gegensätze miteinander verband. Die an den Universitäten Prag und Wien unter Mitwirkung von Dominikanern wie Franz von Retz und Johannes Nider entstandene Reformtheologie hatte dieser Entwicklung vorgearbeitet[220]. Johannes Gerson gab ihnen in seinen Reformschriften ein klares Programm. Es ging um das Heil der Seelen, die Erbauung der Kirche und den Nutzen der Theologie für diese Ziele. Schulgegensätze sollten überwunden, spitzfindige Fragestellungen der Theologen durch eine ehrfürchtige Auslegung von Schrift und Glaubenswahrheiten sowie die Rückkehr zu den großen theologischen Autoritäten ersetzt werden[221].

Werke von Reformtheologen aus Wien und Prag konnten schon zu Beginn des 15. Jahrhunderts im Besitz reformorientierter Brüder nachgewiesen werden. Der junge Basler Dominikanerobservantenkonvent stand nach 1429 ganz unter dem Einfluß der ordensübergreifenden Reformtendenzen der Zeit. Die intensive Beschäftigung der Brüder mit Werken von Johannes Gerson selbst, von Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura oder Hugo Ripelin von Straßburg ist auf diese Tatsache zurückzuführen[222]. In gleicher Weise verfügten auch die Basler Kartäuser, die Chorherren des Windesheimischen Stiftes St. Leonhard in Basel und wahrscheinlich auch die Basler Franziskaner, deren Bibliothek nicht erhalten blieb, über Werke dieser Autoren, die im 15. Jahrhundert nicht zuletzt aufgrund des Einflusses der Schriften von Gerson bei allen Reformgemeinschaften in hohem Ansehen standen. Ebenso wurden Erbauungsliteratur, devotes Schriftgut oder die Werke Brigittas von Schweden mit ihrer praktisch-seelsorgerischen Lehrhaftigkeit damals in der Basler Kartause und in St. Leonhard oder in anderen reformierten Klöstern etwa der benediktinischen Reformbewegung ebenso geschätzt wie von den Basler Dominikanerobservanten und ihren Mitbrüdern in anderen

218 MEUTHEN, Universitätsgeschichte (wie Anm. 170), 180, 183. – LÖHR, Dominikanerschule (wie Anm. 128), 80f.

219 Vgl. Werner WILLIAMS-KRAPP, Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft 4, 1986/87, 41–51.

220 Wie Anm. 173–175.

221 Christoph BURGER, Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris (Beiträge zur historischen Theologie 70), Tübingen 1986, 1, 55ff., 120ff.

222 Rudolf GOY, Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 14), Stuttgart 1976, 515ff. – Ulrich KÖPF, Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, hg. v. Kaspar ELM (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6), Wiesbaden 1994, 5–66. – Kurt RUH, Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner–Mystik und -Scholastik, Bern 1956, bes. 34f, 67–69. – Georg STEER, Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Compendium theologicae veritatis im deutschen Spätmittelalter, Tübingen 1981, 180. – Verfasserlexikon 4, 254f., auch zu den theologischen Bezügen zwischen Bonaventura und Hugo Ripelin.

reformierten Klöstern ihres Ordens[223]. Dem im 15. Jahrhundert wieder zunehmenden Einfluß der Werke von Thomas von Aquin hatten Theologen wie Totting von Oyta in Wien oder Gerson vorbereitet[224]. Die Kölner Thomas-Renaissance strahlte dann auch auf die Dominikanerobservanten ab. Der Wiener Dominikaner Leonhard Huntpichler studierte nach seiner Ausbildung in Wien 1443/44 am Kölner Generalstudium und hörte in Köln auch die Vorlesungen von Johannes Tinctoris. Nach seiner Promotion in Wien 1449 wurde er Regens des dortigen Generalstudiums und 1451 auch Theologieprofessor der Wiener Universität, an der er bis 1478 lehrte. Huntpichler machte die Werke Thomas' von Aquin in Wien zum Gegenstand seiner Vorlesungen und legte sie nach dem Modus expositionis aus. Ziel seiner Thomas-Interpretation war mit Bezug auch auf Johannes Gerson eine Verkündigungstheologie, die auf die Seelsorge abzielte, für die Schulgegensätze keine Rolle spielten und in der Erbauung und verinnerlichte Frömmigkeit durchaus ihren Platz fanden[225]. Unter Kölner und Wiener Einfluß gewannen die Werke Thomas' von Aquin auch für die Basler Dominikanerobservanten wieder größere Bedeutung. Ebenso wie an Thomas von Aquin orientierten sie sich, einer *Via media* folgend, jedoch weiter auch an Werken zu praktischer Theologie, Ordensleben und Frömmigkeit, die keinen Bezug zu Thomas von Aquin aufwiesen oder sogar im Gegensatz zu seiner Lehre standen[226].

Mit Thomas von Aquin beschäftigten sich in Basel in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auch die Kartäuser, die Professoren und Studenten der Universität sowie

223 Ulrich MONTAG, Das Werk der heiligen Brigitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung, München 1968. – Franz Xaver HAIMERL, Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands (Münchner theologische Studien, Historische Abteilung 4), München 1952. – Andreas HEINZ, Opus et meditatio simul peragantur. Priesterliche Meßfrömmigkeit im benediktinischen Reformmönchtum des 15. Jahrhunderts, in: Itinera Domini. Gesammelte Aufsätze aus Liturgie und Mönchtum. Emmanuel von Severus OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres dargeboten, Münster 1988, 319–340. – Adolar ZUMKELLER, Die Bedeutung der Augustiner für das kirchliche und religiöse Leben in Franken und Thüringen während des 14. Jahrhunderts, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 18/19, 1956/57, 223ff. – Beat Matthias VON SCARPATETTI, Die Kirche und das Augustiner-Chorherrenstift St. Leonhard in Basel (11./12. Jh. bis 1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Stadt Basel und der späten Devotio Moderna (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 131), Basel 1974, 294–322. – Max BURCKHARDT, Bibliotheksaufbau, Bücherbesitz und Leserschaft im spätmittelalterlichen Basel, in: Studien zum städtischen Bildungswesen der frühen Neuzeit, hg. v. Bernd MÖLLER u.a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen phil.-hist. Klasse 3. Folge 137), Göttingen 1983, 33–52. – Erich KLEINEIDAM, Die theologische Richtung der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts, in: Miscellanea Erfordiana, hg. v. DERS. (Erfurter theologische Studien 12), Erfurt 1962, 247–271. – NEIDIGER, Dominikanerkloster (wie Anm. 124), 28–31. – Jean-Luc EICHENLAUB, Notes sur les livres manuscrits des établissements dominicains de Colmar et Guebwiller, in: Dominicains et Dominicaines en Alsace XIIIe–XXe S., hg. v. DERS., Colmar 1997, 31–36 (Bernhard von Clairvaux, Gerson, Bonaventura, Thomas von Aquin *Summa theologiae* und *Catena aurea*.). – SCHNEIDER, Handschriften (wie Anm. 7), 54, 137, 283 (Bonaventura, Heinrich von Langenstein, Matthäus von Krakau etc. bis 1450 erworben). – Bernd BREITENBUCH, Die Inkunabeln der Stadtbibliothek Ulm (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm 8), Ulm 1987.

224 Isnard W. FRANK, Der Wiener Dominikaner Johannes Werd († 1510) als Verfasser von Thomaskommentaren, in: Thomas von Aquino (wie Anm. 214), 611–639, dort 631. – LANG, Heinrich (wie Anm. 173), 244.

225 FRANK, Werd (wie Anm. 224), 629–631. – DERS., Hausstudium (wie Anm. 96), 140–149 und 223–230.

226 FRANK, Werd (wie Anm. 224), 631.

führende Vertreter des reformorientierten Weltklerus der Stadt[227]. Aufgrund gleichgerichteter Reformspiritualität bedachten damals mehrere Weltkleriker den Dominikanerkonvent mit zum Teil umfangreichen Bücherschenkungen[228].

Ein Band aus dem Legat des Kaplans Johannes Burkardi ging in den Gebrauch und Besitz von Felix Fabri über. Er enthielt Isidor Hispalensis *De ortu et obitu patrum*, Ambrosius Autpertus OSB († 784) *De conflictu virtutum et vitiorum*, Hugo von St. Viktor Allegorien zu Altem und Neuem Testament, eine Evangelienkonkordanz, Ps. Thomas von Aquin *Quaestiones* zu den Sentenzen, Johannes von Dambach *De consolatione theologiae* und Matthäus von Krakau *De modo confitendi*[229]. Auch Felix Fabri gehörte zur Generation der Anfang der 50er Jahre in das Basler Kloster eingetretenen Dominikanerobservanten.

5.3. Der Einfluß des Kölner Thomismus

1452, im gleichen Jahr wie Felix Fabri und zwei Jahre nach Heinrich Riß, wurde auch Caspar Wytolf Dominikaner in Basel. Nach dem Studium in Köln amtierte er als Lektor in Mainz und Frankfurt/Main (1482), dann als Prior (1486f., 1498, 1502) und Lektor (1490, 1502f.) in Basel sowie als Beichtvater der Dominikanerinnen von St. Agnes in Straßburg (1491–1495). Wytolfs Buchbesitz unterschied sich ziemlich grundlegend von dem der bisher vorgestellten Brüder[230]:

Während seines Studiums in Köln schrieb er *Lectura super primam partem summae Thomae de Aquino* von Gerhard von Elten (OP seit 1466, † 1483), eine *Lectura* über die Ethik des Aristoteles, den Traktat *De secundis intentionibus* des Kölner Thomisten Gerhard de Monte und *Quaestiones super de ente et essentia* des in Köln hochgeschätzten Johannes Versor. Ferner schrieb Wytolf eine Handschrift mit Thomas' von Aquin Kommentar zum dritten Buch der Sentenzen. In zwei weitere Handschriften trug er eigene und fremde Predigten, *Epistolae et evangelia per totum annum* zum Predigtgebrauch mit betr. Notizen und Predigtentwürfen sowie Exzerpte (*Auctoritates ex libris Aristotelis*, Rhetorik, Synonyma, *De patientia*, *Ars moriendi*, Rechtsfragen und Medizin) und Ps. Thomas von Aquin *De potentiis animae*, Thomas von Aquin *Loci biblici expositi* und Walter Burleigh († nach 1343) *Distinctiones terminorum communium* ein. Wytolf besaß zudem Guilelmus de Curis *Dicta super tredecim tractatus Petri Hispani sive summulae logicales* mit Petrus Hispanus *Summulae logicales* und *Tractatus syncategorematum*, Thomas von Aquin *De veritate fidei Christiane* (Druck 1480), Antoninus von Florenz OP († 1459) *Summa theologica* (Druck 1479), eine von ihm gekaufte Handschrift mit Predigten des Heidelberger Theologen Jodocus Eichmann

227 NEIDIGER, Dominikanerkloster (wie Anm. 124), 92–94. – DONDAINE/SHOONER, Codices (wie Anm. 207), 63f., 69, 74, 79. – Max HOSSFELD, Johannes Heynlin von Stein. Ein Kapitel aus der Frühzeit des deutschen Humanismus, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 6, 1907, 309–356, und 7, 1908, 79–219, 253–431. – Max BURCKHARDT, Inkunabeln aus der Bibliothek des Johannes de Lapide, in: Für Christoph Fischer Direktor der Basler Universitätsbibliothek 1959–1973 von seinen Mitarbeitern, Basel 1973, 15–61. – Vgl. Anm. 255.

228 HOSSFELD, Heynlin (wie Anm. 227), 282. – Zu den Weltklerikern Klaus Maner und Johannes Burkardi STEINMANN, Handschriften (wie Anm. 160), 451, 497.

229 UB Basel O I 8. – Außerdem war Fabri aus dem Besitz Theobaldis Johannes Gualensis *Summa collectionum sive communiloquium* überlassen. Zu Fabris Werken und Predigten Verfasserlexikon 2, 682f. – Karin SCHNEIDER, Felix Fabri als Prediger, in: Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger, Bd. 1, Tübingen 1992, 457–468. 1478 bestimmte der Ordensgeneral Fabri zum Magisterstudium an der Universität Tübingen: Registrum litterarum Raimundi de Capua (1386–1399) et Leonardi de Mansuetis (1474–1480), hg. v. Benedictus Maria REICHERT (QFGD 6), Leipzig 1911, 132. – Zu den Hintergründen unten Anm. 265, 270.

230 UB Basel A VI 27, A X 67, A X 74, A XI 53, F III 12, F VI 78, Nn VII 4, AK III 13, FO V 7.

(† 1491), der nachdrücklich für die Einführung auch der Via antiqua an der Universität Heidelberg eingetreten war, ein *Mariale* (Druck) und ein *Liber decretorum* mit Kommentar (Druck).

Wytolf besaß also fast ausschließlich Werke Thomas' von Aquin und der thomistischen Kölner Via antiqua. Er war von seinem Studium in Köln und insbesondere von seinem Lehrer Gerhard von Elten, dessen Thomas-Kommentar Wytolf mitgeschrieben hatte, tief geprägt. Gerhard von Elten, Weltkleriker und Schüler von Johannes Tinctoris, vollzog in den 60er Jahren in der Thomasauslegung den Schritt vom Modus expositionis zum voll ausgebildeten Modus quaestionis. In seinem Summakommentar argumentierte er sachlich und zeichnete sich durch selbständige Gedankenführung aus. Im Mittelpunkt stand jetzt aber allein die spekulative Erfassung der theologischen Probleme, Theologen anderer Schulen wurden mit Ausschließlichkeitsanspruch an den Aussagen des Aquinaten gemessen. Kein Platz mehr blieb für fromme Erbauung. Nach der Reform des Kölner Klosters trat Gerhard von Elten 1466 oder 1467 in den Dominikanerorden ein. Schon 1468/69 amtierte er als Regens des Kölner Generalstudiums, dem er bis zu seinem Tod 1483 eng verbunden blieb[231].

Ein Basler Mitbruder charakterisierte Wytolf als feurigen Prediger[232]. Wytolfs umfangreiche Aufzeichnungen zu seinen Predigten wären eine eigene Untersuchung wert. Wie bei anderen hier vorgestellten Brüdern enthalten die Predigten natürlich ein breiteres Spektrum zitierter Autoritäten als der Handschriftenbesitz selbst. So berief er sich in einer Serie von Predigten, die er vor dem Basler Konvent hielt, auf Paulus, Augustinus, Chrysostomos, Beda, Benedikt sowie vor allem auf Bernhard von Clairvaux und zitiert auch die *Regula pastoralis* Gregors d.Gr., die in der Klosterbibliothek als Geschenk des Basler Weltklerikers Johannes Burkardi vorhanden war[233]. Wytolfs Fixierung auf den Thomismus wird jedoch besonders dann deutlich, wenn man seinen Handschriftenbesitz mit dem von Heinrich Riß vergleicht, der nicht in Köln, sondern in Wien studierte. Riß kaufte sich 1479 einen Druck von Thomas' *Summa theologiae*, 1484 aber auch eine Handschrift mit Nikolaus' von Dinkelsbühl *Lectura Mellicensis*. Riß studierte in seiner Zelle Schriften zur praktischen Seelsorge von Matthäus von Krakau und Nikolaus von Dinkelsbühl, die Werke von Heinrich Seuse und Thomas von Kempen, Bonaventuras mystische Schriften und weitere Erbauungsliteratur. All das fehlt bei Wytolf, sieht man von einer *Ars moriendi* und dem Druck eines *Mariale* einmal ab. Eine ähnliche Fixierung auf Köln und den Thomismus läßt sich auch bei zwei weiteren 1467 bzw. 1478 in Basel eingetretenen Brüdern ausmachen.

Andreas Pistoris[234] (Ordenseintritt 1467, 1478 in Köln, 1482 Lektor der Theologie, dann Prior in Gebweiler und Colmar) besaß als Geschenk des Gebweiler Priors[235] die Kölner *Lectura* über die Sentenzen des Basler Bruders Heinrich Nolt vom Jahr 1467, weitere Texte über die Sentenzen, die Paulusbriefe und das Alte Testament sowie mehrere *Quaestiones* (*De confessione*, *De caritate* etc.). In diese Handschrift schrieb er das *Principium* seiner 1482 in Gebweiler zur Erlangung des Lektorenamtes gehaltenen Vorlesung über das vierte Buch der Sentenzen, die er zu Ehren Mariens, Thomas' von Aquin und des Apostels Paulus vortrug, sowie seine Dankansprache an den Basler Konvent für die Ermöglichung von Kursorat und Lektorat *largissimis expensis*. Nach 1483 konnte

231 HÖHN, Köln (wie Anm. 214), 649–654. – DERS., Wissenschaftscharakter (wie Anm. 151), 41–59, 65–77. – Vgl. FRANK, Werd (wie Anm. 224), 625f.
232 LÖHR, Teutonia (wie Anm. 1), 136.
233 UB Basel A IX 53; F VI 78, 3^{r}–6^{v}, 13^{r}–29^{v}. Gregor d. Gr. A VI 3.
234 UB Basel A X 50, A XI 23.
235 Zur Gebweiler Bibliothek, EICHENLAUB, Notes (wie Anm. 223). Zu den Beziehungen Gebweilers zum Basler Kloster NEIDIGER, Armutsbegriff (wie Anm. 1), 139.

er mit dem Geld seiner Eltern für sich und die Studenten des Basler Konventes die Handschrift eines Kölner Studenten kaufen: Nicolaus d'Orbellis OFM († 1472) *Compendium ethicae* nach Duns Scotus, Thomas bzw. Ps. Thomas von Aquin *De instantibus* und *De universalibus*, Petrus Aureoli OFM († 1322) *Articuli de essentia contra Thomam de Aquino*, Albert bzw. Ps. Albert d. Gr. *Tractatus universalium*, *De intellectu*, *De nutrimento* und *Super Ps. Dionysium de caelesti hierarchia* sowie u.a. *Quaestiones philosophicae in universitate Coloniensi*, *Quaestiones philosophicae et physicae concordantiam inter Thomam de Aquino et Albertum magnum constituentes*, eine *Quaestio* zur Logik und ein Traktat zur befleckten Empfängnis Mariens.

Wernher von Selden[236] (Ordenseintritt 1478, Studium in Köln bis zum Kursoratsexamen, Prior 1489, 1502f., 1506–1508, seit 1492 Magisterstudium in Basel, 1498 Magister der Theologie in Heidelberg, dort seit 1498 auch Prior) schrieb während seines Studiums in Köln die Vorlesungen zweier Dominikaner mit: Hieronymus Raynerii *Lectura super sententiarum libros reportata per Wernherum de Selden* 1487 und Petrus Siber *Lectura* über die ersten beiden Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus 1488. In eine von ihm in Basel und als Prior in Eichstätt geführte Gebrauchshandschrift trug er 1497–1499 Thomas von Aquin *Quaestiones disputatae* (*De veritate*, *De potentia*, *De malo*, *De anima*, *De unione verbi incarnati*), Exzerpte aus Nikolaus von Lyra OFM († 1349) *Glossa ordinaria* zur Bibel und Angelus Carletis OFM († 1495) vielbenutztem Compendium älterer Beichtvätersummen *Angelica de casibus conscientiae* sowie (zum Predigtgebrauch oder aus geschichtlichem Interesse?) Notizen zu historischen Ereignissen (u.a. nach Antoninus von Florenz OP † 1459 *Chronicon* und Vinzenz von Beauvais † 1284 *Speculum historiale*) ein. Wernher von Selden besaß Thomas von Aquin *Summa theologiae* Teil 1 (Druck 1484) und *Quaestiones disputatae* (Druck 1500). Im Zusammenhang des Streites über die unbefleckte Empfängnis verfaßte er Glossen zum *Mariale* des Franziskaners Bernhardin von Busti († 1501). Wernher von Selden erwarb 1498 auch einen Druck von Johannes Cassianus *De institutis cenobiorum*, *De origine*, *causis et remediis vitiorum* und *De collationibus patrum* (Basel 1485). Auch Dominikus, Thomas von Aquin, Heinrich Seuse und Johannes Nider hatten mit unterschiedlicher Zielrichtung auf die Schriften Cassians zurückgegriffen[237]. Ob Selden vor allem den Lehrer des Ordenslebens oder die katechetischen Züge in Cassians Werk schätzte, wäre erst noch zu untersuchen.

Mehrere andere Brüder waren nach Ausweis ihrer Handschriften nicht auf Thomas von Aquin festgelegt.

Stephan Karr[238] (Eintritt 1461, Vikar der reformierten Konvente der Natio Alsatia 1482f., als Lektor der Theologie bezeichnet 1483) besaß *Speculum aureum de decem praeceptis* (Druck 1481) des aus der Bewegung der Brüder vom gemeinsamen Leben kommenden Franziskanerobservanten Heinrich Herp († 1477), Burkhard Hartmann[239] (Eintritt 1465, Novizenmeister 1475, in Köln 1478) eine Druckausgabe der Predigten des Franziskanerobservanten Robert von Lecce († 1495). Der 1474 eingetretene Johannes Rat[240] schrieb Bartholomäus von Pisa OP († 1347) *Summa de casibus conscientiae*. Heinrich Amberg[241], dessen Mutter 1496 dem Kloster eine Vergabung machte, benutzte die Predigten von Johannes Herolt. Conrad von Werdenberg[242] (Cursor 1503, Prior

236 UB Basel A X 14, A X 22, A X 72, # C III 8, # H III 16, AM IV 5. – Vor seinem Ordenseintritt schrieb Wernher von Selden als Weltkleriker in Beromünster 1476 noch *Veritates quaestionum ex opere Boneventure super libros sententiarum* (Stiftsbibliothek Beromünster nach Handschriftenbeschreibung UB Basel masch., wie Anm. 160, zu A X 14).

237 Luise GNÄDIGER, Das Väterzitat im Predigtwerk Johannes Taulers, in: Unterwegs zur Zukunft. Festschrift für Heinrich Stirnimann, hg. v. Johannes BRANTSCHEN u.a., Freiburg/S. 1980, 253–267. – Kurt RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1, München 1990, 118–137.

238 UB Basel FO I 6.

239 UB Basel # A VI 9.

240 UB Basel A I 3.

241 UB Basel A XI 10.

242 UB Basel B VI 5.

1510, 1512f.) besaß eine Handschrift des 13. Jahrhunderts mit den Sentenzen des Petrus Lombardus. Georg Epp[243], der allerdings nicht als Mitglied des Konventes, sondern nur als Beichtvater der Dominikanerinnen an den Steinen nachweisbar ist, gehörte zu den Herausgebern des Basler Drucks der Evangelienkommentare von Hugo von St. Cher OP († 1263). Damals wurden von zwei Brüdern, die sich jedoch nicht sicher als Mitglieder des Basler Konventes ausmachen lassen, auch noch Johannes Nider *Die 24 goldenen Harfen* und Johannes Gerson *De modo vivendi fidelium* geschrieben (Rudolf Noll[244]) bzw. besessen (Petrus Paberger[245]). Der 1525 ausgetretene Hans Scheler von Heilbronn[246] hinterließ zwei in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstandene Bände mit Honorius Augustodunensis († 1160) *Elucidarium* und Predigten, Jordan von Quedlinburg OESA († 1380) Predigten, Johannes von Dambach OP († 1372) *De consolatione theologiae* und *De modo perveniendi ad veram et perfectam Dei et proximi dilectionem* des Basler Kartäuserpriors Heinrich Arnoldi († 1487), ferner einen Druck der Predigten von Leonhardus de Utino OP († 1372). In Schelers Besitz war nach dem Weggang Wernhers von Selden aus Basel auch dessen Cassianausgabe übergegangen.

Wie die Aufstellungen zeigen, enthält die Bibliothek des Basler Dominikanerklosters aus dem Besitz der nach 1460 eingetretenen Brüder nur noch vergleichsweise wenige Bände. Es steht zu vermuten, daß diese Bestände wegen der Auflösung des Klosters im Zuge der Reformation weitgehend deshalb verlorengingen, weil die Brüder gerade neuere und ihnen wichtige Handschriften und Drucke mit in andere Klöster nahmen. Um sicheren Aufschluß über die theologische Ausrichtung des Konventes in den 70er und 80er Jahren des 15. Jahrhunderts zu gewinnen, wären vor allem die erhaltenen Sentenzenkommentare der Basler Brüder Heinrich Nolt (Köln 1467), Andreas Pistoris (Gebweiler 1482 zur Erlangung des Lektorengrades) und Heinrich Herr von Rottenberg (Universität Heidelberg 1480–1482) näher zu untersuchen[247]. Schon die Erfassung der damals in Basel amtierenden Lektoren und Prioren weist jedoch darauf hin, daß in den 80er Jahren die Thomisten der Kölner Schule im Konvent maßgebend wurden. Als Lektoren sind Heinrich Riß 1481, der 1443 eingetretene Paulus Mör 1482, Johannes Bötschner 1483 letztmals nachweisbar. Als Prior wurde der 1480 gewählte Stephan Irmy 1482 wegen seiner Verstrickung in den Konzilsversuch des Andreas von Krain auf Weisung des Ordensgenerals abgesetzt und durch den im gleichen Jahr als Lektor nach Basel gekommenen Kölner Bruder Matthias Fanckel ersetzt. 1484 bestimmte das Generalkapitel Richard von Brüssel, der in Köln studiert und im damals bereits thomistischen Bologna den Magistergrad erworben hatte, zum Studienregenten des Basler Klosters[248]. 1486 ist nach dem Weggang Fanckels erstmals Caspar Wytolf als Prior des Basler Klosters nachweisbar. Er und Wernher von Selden wurden in der Folge immer wieder zum Prior des Klosters gewählt (Wytolf 1486f., 1498, 1502, W. v. Selden 1489, 1502f., 1506–1508). Zu den Thomisten kann wegen seines Theologiestudiums in Ferrara wahrscheinlich auch Alexander Harscher (Prior 1497f.) gerechnet werden. Heinrich Riß wurde nicht in Basel, sondern 1483 im eher abgelegenen Churer Kloster Prior. Seit 1489 lebte er wieder in Basel. Auffällig ist auch, daß damals mehrere Bände mit Schriften von Johannes Versor beschafft wurden, die den besten Einstieg in die Lehrmethoden der Kölner Via antiqua boten. Weiter benutzt wurde um 1480 Thomas' von Aquin Einfüh-

243 Walz, Dominikaner (wie Anm. 121), 152. – Vgl. aus seinem Besitz UB Basel A VIII 31.
244 UB Basel A III 17b.
245 UB Basel A VI 18.
246 UB Basel A VIII 43, # B V 13, # C VI 15.
247 UB Basel A IX 23 (Nolt, Pistoris), A VI 25 (Herr).
248 Acta Capitulorum generalium (wie Anm. 73), 384. – Vgl. Frank, Bettelordensstudia (wie Anm. 129), 28. – Alfonso d'Amato, I Dominicani e l'Università di Bologna, Bologna 1987, 232–236.

rung *in libros physicorum Aristotelis*[249]. Ordensgeneral Salvus Casetta visitierte 1482/83 acht Monate lang die Provinz Teutonia. Hinsichtlich des Kölner Generalstudiums ordnete er an, daß der Regens oder einer der Magister an allen Werktagen über Thomas von Aquin lesen solle[250]. Ähnliche Anordnungen für andere Studienhäuser und Konvente sind nicht nachzuweisen, aber eigentlich vorauszusetzen. In Wien legte seit 1492 der in Italien ausgebildete Johannes von Werd Thomas von Aquin als erster nach dem Modus quaestionis aus[251]. Von 1500 bis 1510 hielt in Heidelberg Konrad Köllin seine Vorlesungen über die *Summa theologiae* von Thomas von Aquin, die den Thomismus in Deutschland zu seinem Höhepunkt führten[252]. Schon 1492 waren Peter Siber aus Köln, 1498 Wernher von Selden aus Basel nach Heidelberg versetzt worden, wo sie den theologischen Magistergrad erwarben[253]. Auch in kleineren Konventen lassen sich an der Wende zum 16. Jahrhundert Thomasstudium und die Benutzung der Kölner Lehrbücher, der sog. Kopulate, nachweisen[254].

Das religiöse Klima Basels wurde in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts trotz des Einflusses der Mendikanten vor allem durch eine Reihe bedeutender Weltkleriker innerhalb und außerhalb der Universität geprägt, die sich der Kirchenreform, der Seelsorge und der Predigt verschrieben hatten. Johannes Kreutzer (Theologieprofessor, 1465 dann Dominikaner), Wilhelm Textoris (Theologieprofessor, dann Münsterprediger), und Johannes Heynlin von Stein, der nach dem Erwerb des theologischen Magistergrades in Paris Leutpriester und Prediger an der Kirche des windesheimischen Stiftes St. Leonhard, dann nach Zwischenspielen in Tübingen und Baden-Baden ebenfalls Basler Münsterprediger und schließlich am Ende seines Lebens Kartäuser wurde, sind hier zu nennen[255]. Theologisch kam es dabei zu schulübergreifendem Reformkonsens im Zeichen der Seelsorge. In diesen Reformkonsens waren die Dominikaner weitgehend eingeschlossen, zumal auch für den in Erfurt ausgebildeten Textoris oder den Pariser Magister Heynlin von Stein Thomas von Aquin eine große Rolle spielte. Der Dominikaner Heinrich Nolt, der zu Anfang seiner Kölner Sentenzenvorlesung erklärt hatte, ganz der Lehre Thomas' von Aquin folgen zu wollen, wurde 1472 sogar als Nachfolger von Wilhelm Textoris zum Ordinarius für Theologie an der Basler Universität berufen[256]. Nach Nolts frühem Tod schon 1474 traten die Dominikaner an der Basler Universität dann eher zurück. Der Grund dafür ist jedoch nicht in theologisch-philosophischen Kontroversen zu suchen. Vielmehr konzentrierte sich der Orden nach 1475 auf den Ausbau seines neuen regionalen Studienzentrums an der Universität Hei-

249 Versor: UB Basel F III 10, F III 11 (Johannes Schirmeisen), F IV 59, F VI 4, F VI 76. – T.v.A./Aristoteles: UB Basel Bc II 22 (ausgeliehen an die in Basel studierenden Brüder Conrad Molitoris und Conrad Latassicii); vgl. Anm. 211. – Lohr, Aristoteles (wie Anm. 276), 11.

250 Löhr, Dominikanerschule (wie Anm. 128), 15.

251 Frank, Werd (wie Anm. 224), 622–626, 633f.

252 Hieronymus Wilms, Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin (QFGD 39), Köln 1941.

253 Gabriel Maria Löhr, Die Dominikaner an der Universität Heidelberg, in: AFP 21, 1951, 272–293, dort 282f.

254 Robert Stupperich, Martin Bucers Bücherverzeichnis von 1518, in: Archiv für Kulturgeschichte 57, 1975, 162–185. – Neidiger, Dominikanerkloster (wie Anm. 124), 32. – Eichenlaub, Notes (wie Anm. 223).

255 Wie Anm. 227 und Erich Kleineidam, Universitas Studii Erffordiensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt (Erfurter theologische Studien 14, 22), 2 Bde., Erfurt 1964, 1969. – Neidiger, Dominikanerkloster (wie Anm. 124), 54f. – Verfasserlexikon 3, 1213–1219 und 5, 358–363.

256 Walz, Dominikaner (wie Anm. 121), 143.

delberg. Mehrere Basler Brüder wurden jetzt dorthin versetzt. Auch nach 1474 lasen im Rahmen ihres Magisterstudiums aber immer wieder Dominikaner an der Basler Universität, so 1482 der spätere Wiener Studienregent Ulrich Zeheter, 1492 Wernher von Selden und 1510/11 Bernhard Senger[257].

Der Streit um die nach Thomas von Aquin befleckte, nach der Lehre von Duns Scotus unbefleckte Empfängnis Mariens wurde seit 1494 auch im deutschen Südwesten zwischen den Dominikanern auf der einen, den Franziskanern, den meisten anderen Orden und großen Teilen des humanistisch orientierten Reformweltklerus auf der anderen Seite erbittert ausgefochten. Es zeigte sich, in welchem Maß die Dominikanerobservanten der Teutonia oder doch ihre führenden Repräsentanten auf die Lehre Thomas' von Aquin eingeschworen waren. Wernher von Selden verteidigte den Standpunkt seines Ordens als Prior in Heidelberg 1501 bei einer von den dortigen Franziskanern erzwungenen Disputation. Als ruchbar wurde, daß es 1506 im Berner Dominikanerkloster bei den Marienerscheinungen des Konversbruders Johannes Jetzer, die den dominikanischen Standpunkt in der Empfängnisfrage bestätigten, nicht mit rechten Dingen zugegangen war, ließ Wernher von Selden im Frühjahr 1508 beim Basler Klerus eine Verteidigungsschrift kursieren, die Jetzer die alleinige Schuld an den Vorgängen zuwies. Nachdem die Berner Dominikaner dann aber unter der Folter ihre Schuld und auch eine Beteiligung Wernhers von Selden an der Vorbereitung der angeblichen Marienerscheinungen gestanden hatten, war dieser als Prior in Basel nicht mehr zu halten und verließ die Stadt[258]. Die Basler Dominikaner erlitten einen erheblichen Ansehensverlust, den der Rückgang der Stiftungen für ihr Kloster belegt[259]. Konrad Köllin, den Ordensgeneral Cajetan im Januar 1510 noch zum Studienregens in Basel bestimmt hatte, trat wohl aufgrund dieser Vorgänge sein neues Amt nicht an, sondern kehrte von Heidelberg ans Kölner Generalstudium zurück[260]. Der Basler Konvent wählte jetzt Conrad von Werdenberg zu seinem Prior.

Die theologischen Eliten waren am Ende des 15. Jahrhunderts in eine Vielzahl von Parteiungen gespalten: Anhänger der Via moderna und der Via antiqua, Ockhamisten, Scotisten, Thomisten und Albertisten bemühten sich um den rechten Weg zum Seelenheil und den Vorrang ihrer Position. Demgegenüber forderten Gruppierungen von Reformweltklerikern, ebenso aber auch Ordensleute in der Nachfolge von Johannes Gerson nach wie vor eine aus allen Schulen schöpfende Theologie wahrer Frömmigkeit. Zu diesem Ideal bekannte sich wie Geiler von Kaysersberg auch der Weltkleriker Jakob Wimpfeling, der den Dominikanern an der Wende zum 15. Jahrhundert vorwarf, anders als noch Johannes Nider und Antoninus von Florenz stützten sie sich nicht mehr auf Johannes Gerson und Theologen verschiedener Schulen, sondern hingen ausschließlich Thomas von Aquin und der Via antiqua an[261]. Gerade mit Wernher von Selden verband Wimpfeling seit Heidelberger Tagen eine unversöhnliche Feindschaft. Der Gemengelage von Parteigängern verschiedener Richtungen in den einzelnen Städten und an den

257 Ebd., 144–148.

258 Die Akten des Jetzerprozesses nebst dem Defensorium, hg. v. Rudolf Steck (Quellen zur Schweizer Geschichte 22), Basel 1904, XIV, 572, 600–602. – Vgl. Otto Stegmüller, Der Immaculata-Traktat des Basler Franziskaners Franz Wiler († 1514), in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 60, 1960, 47–64. – Neidiger, Dominikanerkloster (wie Anm. 124), 132–137.

259 Neidiger, Mendikanten (wie Anm.13), 271.

260 Registrum litterarum Joachim Turriani (1487–1500), Vincentii Bandelli (1501–1506) et Thomae de Vio Caietani (1507–1513) (QFGD 10), Leipzig 1914, 158. – Vgl. Anm. 252.

261 Jakob Wimpfeling, De integritate libellus, Straßburg 1505, Kapitel 30. – Vgl. Neidiger, Dominikanerkloster (wie Anm. 124), 40, 84f.

Universitäten entsprechend wurde der spekulative Thomismus der Kölner Schule, dem führende Dominikanerobservanten, aber auch Mitglieder des Weltklerus anhingen, abgelehnt, geduldet oder befürwortet. In Köln war Gerhard von Elten eine der maßgebenden Autoritäten neben den Vertretern der älteren Thomasinterpretation von Johannes Tinctoris, des Albertismus und des Scotismus[262]. In Basel wurde der Kölner Thomismus jedenfalls bis zum Eklat des Jetzerhandels als eine wichtige Variante im theologischen Spektrum akzeptiert[263]. In Heidelberg unternahm nach der Ablösung Gerhards von Elten vom Amt des Vikars über das neugegründete Dominikanerkloster im Januar 1476 offenbar niemand den Versuch, den Kölner Gelehrten als Regens des Studienhauses und Professor der Universität zu gewinnen. Für die Rückkehr Gerhards von Elten nach Köln können sein Scheitern als Vikar und theologische Vorbehalte des aus der älteren Wiener Thomasschule kommenden Provinzials Fabri von Stubach wie der zahlreichen Anhänger der Thomasauslegung von Johannes Tinctoris unter den Universitätsmitgliedern und Hofhumanisten in Heidelberg gleichermaßen verantwortlich gewesen sein[264]. In Tübingen wurden die 1478 schon an die Universität berufenen Dominikanerobservanten vom Landesherrn unmittelbar nach dem 1479 von Gerhard von Elten geleiteten Inquisitionsverfahren gegen den Weltkleriker Johann von Wesel wieder ausgeladen[265]. Auch an der Heidelberger Universität, an der Kölner Thomisten in der Folge erfolgreich lehrten, gab es 1482 noch eine Disputation über diesen Prozeß[266]. Die theologische Fakultät der Universität Freiburg verbot dem Eltenschüler und Dominikanerobservanten Caspar Grünewald 1490, eigenmächtig Thomas von Aquin zum Gegenstand seiner Vorlesung zu machen[267].

Gerhards von Elten Thomaskommentare zeichneten sich, wie Erich Höhn hervorhebt, durch wissenschaftliche Sachlichkeit aus. Wegen seines Eiferertums als Inquisitor kritisierten ihn jedoch selbst seine Ordensbrüder in Köln[268]. Heiko A. Oberman hat jetzt die Stoßrichtung der dominikanischen Inquisition am Ausgang des 15. Jahrhunderts herausgearbeitet, die im Dienst der päpstlichen Kirchenpolitik von der Basis des Thomismus aus gegen den Nominalismus einerseits und die antischolastische Bibelauslegung der Humanisten mit Bezug auch auf die vorlateinischen biblischen Quellen andererseits vorging[269]. Beide Frontstellungen konnten etwa in Tübingen, wo sich Gabriel Biel auf der Grundlage des Erfurter Nominalismus um eine schulübergreifende Theologie bemühte, nur auf Ablehnung stoßen[270]. Daß schematische Vereinfachungen sich

262 MEUTHEN, Universitätsgeschichte (wie Anm. 170), 170–202.

263 Wie Anm. 255–257.

264 HÖHN, Wissenschaftscharakter (wie Anm. 151), 48f. – Götz-Rüdiger TEWES, Frühhumanismus in Köln. Neue Beobachtungen zu dem thomistischen Theologen Johannes Tinctoris von Tournai, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, hg. v. Johannes HELMRATH u.a., Köln 1994, 667–695, dort 693. – NEIDIGER, Dominikanerkloster (wie Anm. 124), 89. Vgl. Anm. 157f.

265 NEIDIGER, Dominikanerkloster (wie Anm. 124), 80–102.

266 Jürgen SYDOW, Die Zisterzienserabtei Bebenhausen (GS 16), Berlin 1984, 243.

267 Johannes Joseph BAUER, Zur Frühgeschichte der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. (1460–1620) (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 14), Freiburg 1957, 101.

268 MEUTHEN, Universitätsgeschichte (wie Anm. 170), 156. – HÖHN, Wissenschaftscharakter (wie Anm. 151), 50f.

269 Heiko A. OBERMAN, Gansfort, Reuchlin and the ›Obscure Men‹: First Fissures in the Foundation of Faith, in: Studien (wie Anm. 264), 717–735.

270 NEIDIGER, Dominikanerkloster (wie Anm. 124). – Vgl. Abneigung gegen dominikanische Inquisition und päpstliche Politik: Arno MENTZEL-REUTERS, Dass der Prediger nijt unrecht ge-

verbieten, belegt die Tatsache, daß 1488 Johannes Reuchlin von Jakob Sprenger noch eine griechische Handschrift des Basler Dominikanerklosters ausgeliehen erhielt. Sprenger war 1479 Beisitzer im Prozeß gegen Johann von Wesel gewesen, folgte 1481/82 Gerhard von Elten im Inquisitorenamte nach und leitete seit 1488 die Teutonia als Provinzial[271]. Zwei Interpretationsansätze sind im größeren Zusammenhang jedoch von Belang. Günther Zimmermann verwies darauf, daß die Zunahme von Frömmigkeit und frommen Stiftungen am Ende des 15. Jahrhunderts keinesfalls mit einer Zunahme von Kirchlichkeit verwechselt werden darf. Vielmehr lebten die Laien den christlichen Glauben mit zunehmender Autonomie und distanzierten sich oft eher von Rom[272]. Berndt Hamm betonte, daß den zentrifugalen Tendenzen des späten Mittelalters auch im religiösen Leben Prozesse normativer Zentrierung entgegenwirkten, d.h. ein Ensemble einiger für wesentlich erklärter Normen wurde in den Mittelpunkt gerückt, während man andere Normen als peripher vernachlässigte, wobei die Normsetzungen verschiedener Gruppierungen miteinander konkurrierten[273]. Besser als der Hinweis auf Krisensymptome der Observanzbewegung oder auf die Konkurrenz des Weltklerus können diese beiden Modelle die Kritik erklären, denen sich gerade die Dominikanerobservanten vielerorts ausgesetzt sahen. Bei ihnen rückten im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts der spekulative Thomismus und die Inquisition immer stärker in den Mittelpunkt. Zentrum dieser Entwicklung war wiederum Köln. Dadurch geriet der Orden nicht nur im südwestdeutschen Raum in Konflikt mit Klerikern und Laien, die zwar die Kirche als Leib Christi und Vermittlerin der Sakramente, nicht aber die Kirchenpolitik der Päpste schätzten, und die sich der Reformtradition des 15. Jahrhunderts folgend auf Theologen unterschiedlichster Prägung beziehen wollten oder gar betonten, nur das reine Gotteswort und nicht die scholastische Wissenschaft seien von Bedeutung[274].

Auch innerhalb des Dominikanerordens teilten an der Wende zum 16. Jahrhundert nicht alle Brüder die Auffassungen ihrer Ordensleitung. Thomas Lamparter aus dem Gebweiler Konvent, vor 1475 Lektor dieses Klosters, 1475 Prior in Chur und 1482 bis 1484 Prior in Gebweiler, von seinen Vorgesetzten mit dem Aufbau eines dominikanischen Drittordensverbandes in Chur und der Sorge für Dominikanerinnenklöster beauftragt, wollte sich 1498 zusammen mit den Weltklerikern Geiler von Kaysersberg, Jakob Wimpfeling und Christoph von Uttenheim in ein einsames Gehöft als Klause zurückziehen, um dort nach dem Vorbild der Brüder vom gemeinsamen Leben in Mariental

prediget... Eine niederdeutsche Relation des Examen des Johannes von Wesel, in: AMKG 42, 1990, 255–283.

271 Verfasserlexikon 9, 149–157. – VERNET, Manuscrits (wie Anm. 114), 84.

272 Gunter ZIMMERMANN, Spätmittelalterliche Frömmigkeit in Deutschland: Eine sozialgeschichtliche Nachbetrachtung, in: ZHF 13, 1986, 65–81.

273 Berndt HAMM, Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: ARG 84, 1993, 7–81. – Vgl. auch DERS., Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Hans-Christoph Rublack, hg. v. Monika HAGENMAIER u.a., Frankfurt 1992, 163–194.

274 Erwin ISERLOH, Die Kirchenfrömmigkeit in der »Imitatio Christi«, in: Sentire Ecclesiam, hg. v. Jean DANIÉLOU u.a., Freiburg 1961, 371–406. – Berndt HAMM, Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996. – Christoph BURGER, Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter, in: Lebenslehren (wie Anm. 11), 400–420. – Klaus SCHREINER, Gab es im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit Antiklerikalismus, in: ZHF 21, 1994, 513–521.

die Vita media zu verwirklichen. Der Plan zerschlug sich, weil Christoph von Uttenheim zum Bischof von Basel gewählt wurde. Thomas Lamparter widmete sich als Vikar von Dominikanerinnenklöstern weiter dem Dienst seines Ordens[275]. Die geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Bezüge zwischen diesem Dominikanerobservanten und seinen Freunden aus dem Weltklerus[276] wären eine eigene Studie wert.

275 Verfasserlexikon 9, 889. – MERTENS, Humanismus (wie Anm 123), 27.

276 Die Dominikanerinnenseelsorge in Straßburg durch Weltkleriker und Dominikanerobservanten (vgl. Anm. 230) sowie das Reformumfeld Geilers von Kaysersberg müßten dabei gleichermaßen berücksichtigt werden. Vgl. Jakob WIMPFELING/Beatus RHENANUS, Das Leben des Johannes Geiler von Kaysersberg, hg. v. Otto HERDING u. Dieter MERTENS, München 1970, 40f. – Dieter MERTENS, Jacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 50), Göttingen 1976, 265–269. – Jakob Wimpfelings Adolescentia, hg. v. Otto HERDING u. Franz Joseph WORSTBROCK, München 1975, 110–135. – Nachtrag zu Anm. 161: Charles LOHR, Aristoteles in der Schweiz, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 43, 1996, 5–18. – DERS., Aristotelica Helvetica, Freiburg/S. 1994.

ISNARD WILHELM FRANK OP

Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraparochiales Kultzentrum*

Zunächst sind einige Vorbemerkungen zum Thema anzubringen. Die erste bezieht sich auf die zeitliche Festlegung. Von einem Dominikanerkloster als paraparochialem Kultzentrum kann nicht vor der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gesprochen werden. Voll ausgebildet, d.h. ausgestattet mit allen dazugehörenden Merkmalen, ist dann das Dominikanerkloster als paraparochiales Kultzentrum seit Ende des 13. Jahrhunderts in den spätmittelalterlichen Städten überall zu fassen. In dieser Funktion prägt es das religiös-kirchliche Leben der Stadt bis ins auslaufende Spätmittelalter. Die paraparochiale Funktion findet architektonischen Ausdruck in der Klosterkirche. Diese ist für den in Frage kommenden Zeitraum zu beschreiben als multifunktionaler Kultbau. Unbeschadet aller Sonderungen im einzelnen gilt die Multifunktionalität von den Kirchen aller Bettelorden im Mittelalter, also besonders von den Klosterkirchen der vier klassischen Bettelorden (= Mendikanten) des Mittelalters: den Predigerbrüdern, Minderbrüdern, Augustinereremiten und Karmeliten[1].

Mit dieser Feststellung ist die zweite Vorbemerkung berührt. Als paraparochiales Kultzentrum ist nicht nur das mittelalterliche Dominikanerkloster zu bezeichnen, sondern die gleiche Eigentümlichkeit kommt den anderen städtischen Bettelordensniederlassungen zu. Das Thema »Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraparochiales Kultzentrum« ist also nur im Blick auf die Thematik der Tagung auf die Dominikaner

* Für den Druck überarbeitete und erweiterte Fassung des Manuskripts, nach dem Dr. Thomas Berger am 19.09.1997 in Weingarten den Vortrag gehalten hat. Für seine Bereitschaft dazu sei ihm herzlich gedankt. – Für bibliographische Abkürzungen gilt das allgemeine Abkürzungsverzeichnis; der Beitrag »Die Grundlegung des intellektuellen Profils des Predigerordens in seinen Anfängen« wird zitiert mit Frank, Profil.

1 Zu diesen und ihren gemeinsamen Merkmalen I. W. Frank, Bettelorden, in: LThK^3 2, 1994, 341f. – Zur Bettelordensarchitektur insgesamt L. Barbaglia, Mendicanti Ordini (Architettura), in: Dizionario degli Istituti di Perfezione 5, 1978, 1189–1212. – Zu Frankreich, Spanien, Portugal und Italien C. M. Porto, La arquitectura medieval de la Orden de Predicadores en Galicia, in: Archivo Domenicano 11, 1990, 5–67 (ausführl. Literaturangaben). – G. Meersseman, L'architecture dominicaine au XIIIe siècle. Législation et pratique, in: AFP 16, 1946, 136–190. – R. A. Sundt, »Mediocres domos et humiles habeant fratres nostri«: Dominican legislation on Architecture and Architectural Decoration in the 13th Century, in: Journal of the American Society of Architectural Historians 46, 1977, 394–407. – Siehe auch den Beitrag von W. Schenkluhn, Kirchenarchitektur der Dominikaner, unten S. 163 (das Manuskript wurde für die vorliegende Bearbeitung nicht eingesehen; unkommentierte Überschneidungen sowie Wiederholungen sind daher möglich). – Direkt themenbezogen I. W. Frank, Bettelordenskirchen als multifunktionale Kulträume. Ein Beitrag zur Bettelordenskirchenforschung, in: Wissenschaft und Weisheit 59, 1996, 93–112. – Ders., Mittelalterliche Bettelordensklöster als paraparochiale Kultzentren, in: Wort und Antwort 36, 1995, 78–83.

zugeschnitten. Im Blick auf die Realität des kirchlich-religiösen Lebens in den spätmittelalterlichen Städten müßte es allgemeiner gefaßt werden und heißen: »Das mittelalterliche Mendikantenkloster als paraparochiales Kultzentrum«. In den Ausführungen zum paraparochialen Kultzentrum wird darum im Blick auf diese Gegebenheit öfter statt von Dominikanerkirchen von Bettelordenskirchen usw. gesprochen.

Dem Zuschnitt des Themas auf die Dominikaner kommt jedoch – um das beiläufig anzumerken – eine gewisse historische Vorrangigkeit zu. Denn die zum paraparochialen mendikantischen Kultzentrum gehörenden Merkmale sind zuerst bei den Predigerbrüdern nachzuweisen. Die Minoriten, vom Ursprung her ja eine nichtklerikale Brüdergemeinschaft und somit zunächst gar nicht für die kultisch-religiösen Dienste befähigt, holten jedoch im Zuge ihres raschen Klerikalisierungsprozesses auf und zogen seit etwa 1240 in der seelsorglichen Ausrichtung mit den Predigerbrüdern gleich. Die erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandenen bzw. der Verfassung nach sich zu Bettelorden umwandelnden Augustinereremiten und Karmeliten reproduzierten sowieso nur die von Dominikanern und Franziskanern angebotenen bzw. verlangten seelsorglichen Dienste.

Die Merkmale des paraparochialen mendikantischen Kultzentrums gelten für den gesamten Bereich der mittelalterlichen abendländischen Christenheit[2]. Mit dem Hinweis ist die dritte Vorbemerkung berührt. Im Anschluß an das Referat von Thomas Berger über die Ausbreitung der Dominikaner in den Städten des südwestdeutschen Raumes wäre es angebracht, das Konzept der paraparochialen Seelsorge im klösterlichen Kultzentrum mit Einzelheiten aus dem Kirchenbau und der Seelsorge schwäbischer Klöster zu illustrieren, um damit das generell Gültige mit dem Lokalkolorit einzufärben. Für eine solche Illustration reichen meine Detailkenntnisse zu den einzelnen Dominikanerniederlassungen des oberdeutschen Raumes jedoch nicht hin. Der Mangel berührt nur die Didaktik, nicht jedoch die Thematik des Vortrages. Auch hoffe ich mit der Behandlung des Generellen und damit allgemein Gültigen Anleitungen zu geben, wie beim jeweiligen lokalen Bauwerk die entsprechenden Einzelheiten der kultisch-religiösen Aktivitäten der mittelalterlichen Seelsorgetätigkeit des Gesamtordens einzubinden sind und damit vor Fehldeutungen bewahrt werden können. Zu solchen kommt es ja immer noch, besonders in bezug auf die mittelalterlichen Kirchenbauten der Dominikaner und der anderen Bettelorden[3].

2 Nicht dazu zählen natürlich die frühen Eremitorien der Minoriten in Mittelitalien; vgl. dazu L. B. Salimbeni, Spazio, forma e funzione nell'architettura francescana, in: Il Francescanesimo nella Valle Reatina, hg. v. L. Pelegrini/St. da Campagnola, Rieti 1993, 131–161. – Hinweise auch bei W. Huemmerich, Anfänge des kapuzinischen Klosterbaues, Untersuchungen zur Kapuzinerarchitektur in den rheinischen Provinzen (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 58), Mainz 1987, bes. 8–34. – Einen Sonderfall bilden die Bettelordenskirchen im mittelalterlichen Oriens latinus und der Graecia latina; zu diesen vgl. B. K. Panaopoulos, Cistercian and Mendicant Monasteries in Medieval Greece, Chicago 1979, bes. 64–123; ein Teil der Bauten folgt italienischen Vorbildern und weist damit die paraparochialen Kultmerkmale auf; z.B. die ehemaligen Kirchen der Franziskaner (heute Museum) und Dominikaner (heute orthodoxe Pfarrkirche) in Chaniá (Kreta).

3 Vgl. z.B. die Charakterisierung der ehemaligen Dominikanerkirche Esslingen, an der so ziemlich alles falsch ist: »Der Chor war nicht durch einen Chorbogen oder Gewölbeabsatz vom Schiff getrennt; auch fehlte anfangs der Lettner, die Trennwand zwischen Schiff und Chor. Dies entsprach dem Charakter einer Volkskirche im Gegensatz zu einer Klerikerkirche. Der große Raum für die Gemeinde ist auf gleicher Ebene in den Altarraum einbezogen. Für die Gemeinde schuf man jetzt statt eines Ambos im Schiff die Kanzel. Das Ziel des Ordens, der katechetische Gottesdienst und das mönchische Ideal der Armut, die Nähe zum Bewohner der Stadt, die Seelsorge und

Die Gliederung des Vortrages ist von der behandelten Thematik vorgegeben. Begriff und Inhalt »paraparochiales Kultzentrum« werden in zwei Schritten angegangen. Im kürzeren ersten geht es um das parochiale Kultzentrum, von dem sich das nebenpfarrliche mendikantische abhebt. Im längeren zweiten Schritt ist dessen Ausfächerung in verschiedene Funktionen und Dienstleistungen nachzugehen und zu beschreiben.

Das parochiale Kultzentrum: Die Pfarrkirche

Zur Zeit der Entstehung und Ausbreitung der Dominikaner sowie der Festigung ihrer Niederlassungen zu wichtigen Institutionen des religiös-kirchlichen und sozialen Lebens in den Städten war die kirchenrechtlich geregelte Seelsorgestruktur prinzipiell längst abgeschlossen und in entsprechenden Organisationsformen flächendeckend zur Anwendung gebracht worden. An der Basis gab es überall die mehr oder weniger dichte Seelsorgevernetzung mit Pfarreien[4].

Die Pfarrei (*parochia*) war der seelsorgliche Verwaltungsverband auf der unteren Ebene. In der Regel war sie nach dem Territorialprinzip organisiert; erfaßte also alle in einem umgrenzten Raum Wohnenden. In gar nicht so seltenen Fällen galt jedoch auch das Personalprinzip. Danach gehörte eine bestimmte Personengruppe unabhängig von ihrem Wohnsitz zu einer Pfarrei. Unbeschadet dieses Organisationsunterschiedes galt jedoch das Pfarrprinzip, wonach jeder Christ einer Pfarrei zugeordnet war und den einer Pfarre vorstehenden Pfarrer (bzw. dessen Stellvertreter) als zuständigen *sacerdos proprius* hatte. Der Pfarrer übte das einer Pfarrei nach dem Kirchen- und Gewohnheitsrecht der Zeit zukommende Kult- und Seelsorgemonopol aus. Danach war nur der Pfarrer kraft der kanonischen Einweisung in sein Amt durch den zuständigen Bischof zur Vornahme der zum Pfarramt gehörenden Akte berechtigt. Das Pfarrvolk, d.h. der dem Pfarrer unterstellte Untertanenverband, war verpflichtet, die entsprechenden Handlungen in der zuständigen Pfarrkirche abzuleisten bzw. durch den zuständigen Pfarrer vollziehen zu lassen. Die mittelalterliche Pfarrei war also ein hoheitlicher Verwaltungsverband, in der die pfarrherrliche Banngewalt galt, die mit dem öffentlich-rechtlichen Pfarrzwang ausgestattet war.

Der Pfarrzwang (bzw. -bann) bezog sich auf religiös-kirchliche Akte von öffentlichem Belang. Dazu gehörte die Trias von Taufe, Eheschließung und Begräbnis; also die Akte, die im Zug der Entkonfessionalisierung des Staates im Verlaufe des 19. Jahrhunderts in verwandelter Form in die staatliche Zivilstandsregisterführung übergingen. Da

Armen- und Krankenpflege, wird in solcher Architektur ausgedrückt und verfestigt«, A. Barth/P. Rathgeber, Münster St. Paul in Esslingen a.N. (Schnell, Kunstführer Nr. 998). München [2]1988, 10; in der völlig neubearbeiteten 3. Aufl. 1996 (von U. Knapp / J. Hansberger) sind diese Auslassungen gestrichen. – Zu Konzeption und Bauetappen s. F. Jaeger, Das Dominikanerkloster in Esslingen. Baumonographie von Kirche und Kloster (Esslinger Studien. Schriftenreihe 13), Esslingen 1994. – Zu Fehldeutungen der Mendikantenkirchen siehe auch die Hinweise in Anm. 8 und 13.

4 Im Folgenden nur Heraushebungen der wichtigsten Merkmale des stark von lokalen Gewohnheiten und partikularrechtlichen Sonderheiten geprägten mittelalterlichen Pfarr- und Niederkirchenwesens; vgl. dazu H. F. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche, Weimar [5]1972, 355–358, 366–378. – Immer noch brauchbar ist H. Schaefer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter (Kirchenrechtliche Abhandlungen 3), Stuttgart 1903 (ND 1962), bes. 10–78. – Überblick mit Literaturangaben bei H. Paarhammer, Pfarrei, in: TRE 24, 1996, 337–339, 351–360. – R. Puza, Pfarrei, in: LexMA 6, 1993, 2021–2026.

es bei Taufe, Heirat und Begräbnis auch um seelsorgliche Belange ging, die das »Seelenheil« betrafen, gehörten diese Akte zur *cura animarum ordinaria* des Pfarrers. Im Blick auf die Ausführungen zum mendikantischen Kultzentrum sei deshalb vorweg angemerkt, daß das Taufrecht den Mendikanten prinzipiell nicht zustand. Einen Taufstein darf man also in keiner mittelalterlichen Bettelordenskirche suchen und auch kein Brauttor, vor dem nach verbreiteter Gepflogenheit der Pfarrer die Brautpaare einsegnete. Da zum Pfarrzwang an wichtiger Stelle das Begräbnisrecht gehörte, hätte es eigentlich beim Mendikantenkloster keine Friedhöfe für Begräbnisse von Laien geben dürfen. Doch war in bezug auf das Bestattungsrecht das Pfarrprinzip zur Zeit der Ausbreitung der Bettelorden längst durchbrochen. Von diesem Ausnahmerecht profitierten die Mendikanten; ihre Klöster wurden, wie unten auszuführen sein wird, bevorzugte Stätten des Totenkultes. Nichts zu suchen hatte dagegen in einer Bettelordenskirche ein »Volksaltar«[5]. Denn zu den pfarrgebundenen Hoheitsakten gehörte auch das Monopol der Sakramentenspendung und der Gottesdienste, soweit es sich dabei um den öffentlichrechtlichen Bereich handelte. Berührt von diesem Pfarrzwang waren alle pflichtigen Gottesdienste: die Messe an den Sonntagen und den gebotenen Feiertagen. Ein Christ hatte also seiner Sonntagspflicht dann Genüge getan, wenn er bei der dafür angesetzten und am »Volksaltar« der Pfarrkirche durch den Pfarrer (bzw. seinen Vertreter) gelesenen Messe anwesend war. Zum pfarrlichen Gottesdienstrecht gehörte von der »Sakramentenverwaltung« die »Letzte Ölung«, an herausragender Stelle die Osterbeichte und die Osterkommunion. Der Vollzug dieser beiden ins Rechtliche und Öffentliche hineinreichenden Akte war beim zuständigen Pfarrer als dem *sacerdos proprius* und damit normalerweise auch in der Pfarrkirche abzuleisten.

Aus dem Bündel dieser den religiös belangvollen Hauptsachen nach aufgezählten Handlungen, zu denen allerdings auch die zahlreichen Benediktionen gehörten, bestand die pfarrlich gebundene Seelsorge. *Cura animarum ordinaria* (ordentliche Seelsorge) nannte man sie mit Blick auf den vom Bischof eingesetzten Pfarrer als amtlichen Seelsorger wie auch mit Blick auf die sowohl vom Spender wie Empfänger kirchenrechtlich pflichtigen seelsorglichen Akte. Weil diese auch von öffentlich-rechtlicher Bedeutung waren, galt deren jeweiliger Vollzug als *actus publicus*. Den Zusammenhang kann man mit folgendem Hinweis verdeutlichen: Weil die Sonntagsmesse und ihr Besuch in der Pfarrkirche öffentliche Bewandtnis hatte, galt das »Zusammenläuten« mit den Glocken im Turm der Pfarrkirche einer öffentlichen Veranstaltung und nicht einer beliebigen Privatversammlung. Dem Geläut mit dem nach generellen Vorschriften viel kleineren Glöcklein im Dachreiter einer Mendikantenkirche kam eine solche Öffentlichkeit nicht zu.

Das öffentlich-rechtliche pfarrliche Kult- und Seelsorgemonopol stellten die Bettelorden grundsätzlich nicht in Frage. Allerdings wollten sie auch nicht einfach Hilfsgeistliche für den Welt- und Pfarrklerus sein, die gar im Blick auf ihre Hilfsfunktion die Ortswahl ihrer Niederlassungen in Ausrichtung auf das städtische Parochialsystem trafen[6].

5 Hier verstanden als jener Altar, an dem die für das Pfarrvolk pflichtige *missa publica* gefeiert wurde; in Pfarrkirchen in der Regel identisch mit dem Hochaltar im Chor; in Dom-, Stifts-, Halbstifts- und Klosterkirchen (mit Pfarrechten) der in der Regel vor dem abgeschrankten Chor aufgestellte Altar des Plebans; bei Altarlettnern der Altar im Mitteljoch; so z.B. noch in der Stiftskirche Tübingen sowie St. Vitalis und Dionysius in Esslingen; zu den Altarlettnern siehe Anm. 22.

6 Aus dem Umstand, daß die vier Mainzer Mendikantenniederlassungen jeweils in verschiedenen Pfarrbezirken lagen, scheint eine entsprechende Folgerung zu ziehen L. Falck, Geschichte der Stadt Mainz, Bd. 3: Mainz in seiner Blütezeit als freie Stadt 1244–1328, Düsseldorf 1973, 44–46; zur Kritik daran siehe I. W. Frank, Die Bettelorden im mittelalterlichen Mainz, in: Mainzer Zeit-

Auf gar keinen Fall wollten sie Pfarreien übernehmen, um damit »modellhaft rein pfarrliche mit überpfarrlichen Seelsorgsaufgaben zu verbinden«[7].

Was also blieb den Dominikanern dann noch für ihre Seelsorge übrig? Der naheliegende Verweis auf die Predigttätigkeit greift zu kurz. Denn von der Predigt her allein sind die aufwendigen Gotteshäuser, die zu den Klöstern der Dominikaner (und der anderen Bettelorden) gehörten und die an Größe oft den Pfarrkirchen gleichkamen bzw. diese übertrafen, nicht zu begründen. Die Antwort auf die gestellte Frage ist an sich vielschichtig und hier nur den wichtigsten Aspekten nach zu berühren. Zunächst ist in bezug auf das Kult- und Seelsorgemonopol der pfarrlichen *cura ordinaria* auf die mittelalterliche Privilegiengesellschaft hinzuweisen. Diese erzwang laufend Ausnahmen. Seit dem Hochmittelalter waren diese durch päpstliche Privilegien legitimiert. Das päpstliche Privilegien- und Ausnahmerecht durchlöcherte dann im Spätmittelalter erst recht die pfarrliche Zuständigkeit in bezug auf Personen und Sachen. Sodann gab es den weiten Bereich des *cultus privatus*, der in seiner Vielfältigkeit von der pfarrlichen *cura ordinaria* gar nicht vollständig zu erfassen war und der als Privatfrömmigkeit Bedürfnisse entwickelte, denen die pfarrliche Seelsorge nur in Ansätzen nachkommen konnte.

Als Bezugspunkte eines partiell oder gänzlich vom Pfarrbann gelösten *cultus publicus* sowie des vielfältigen *cultus privatus* profilierten sich seit dem Frühmittelalter in zunehmendem Maße die Klöster. Seelsorge wurde also zweigleisig betrieben. Das *monasterium* wurde zu einem paraparochialen Kultzentrum. Da man in gewisser Hinsicht in den Bettelorden eine verstädterte Form des Mönchtums zu sehen hat, gingen in der europäischen Städtelandschaft des Mittelalters die entsprechenden paraparochialen Funktionen der Klöster mit ihren aufwendigen Kirchenbauten an die Bettelorden über. Da die Bedürfnisse nach *cultus privatus* in den städtischen Siedlungsverdichtungen stark angewachsen waren, fanden die Bettelorden mit ihrer *cura extraordinaria* ein breites Betätigungsfeld neben der pfarrlichen *cura ordinaria*.

schrift. Mittelrheinisches Jahrbuch für Archäologie, Kunst und Geschichte 84/85, 1989/90, 133 Anm. 22. – Die Bettelorden betrieben keine »bezirksbezogene Seelsorge«; die Lage der Niederlassung hing ab von den Zufälligkeiten der Platzzuweisung durch Wohltäter und Förderer in der Anfangsphase; kraft päpstlichen Privilegs bzw. Mandats war den einzelnen Bettelorden vorgeschrieben, bei Gründungen in einer Stadt ein entsprechendes *spatium* voneinander einzuhalten.

7 So M. Sehi, Die Bettelorden in der Seelsorgsgeschichte der Stadt und des Bistums Würzburg bis zum Konzil von Trient (Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte), Würzburg 1981, 104, als Schlußfolgerung zu den Ausführungen (99–104) zur angeblichen Pfarrseelsorge der Würzburger Dominikaner in der Pleicher Vorstadt; die Belege dafür sind samt und sonders unbrauchbar und beruhen zum Teil auf eklatanten Fehlinterpretationen. Hinweis auf eine fälschlich angenommene Pfarrseelsorge der Mainzer Augustinereremiten bei Frank, Bettelorden im mittelalterlichen Mainz (wie Anm. 6), 133 mit Anm. 19. Irreführend ist Puza, Pfarrei (wie Anm. 4), wonach auch die Bettelorden die ihnen inkorporierten Pfarreien selber versorgt hätten (Sp. 2023); dazu ist anzumerken, daß erstens zwischen Inkorporation und Seelsorge unterschieden werden muß und zweitens darauf hinzuweisen ist, daß den Bettelorden kraft Verfassung keine Kirchen inkorporiert sein konnten (die wenigen Ausnahmen beziehen sich auf die ursprünglichen Wilhelmiten-Klöster bei den Augustinereremiten); Durchlöcherung des Verbots gab es dann im Laufe des 15. Jh.s im Zuge der Verpfründung einzelner Fratres. Das Inkorporationsverbot betraf nicht die mendikantischen Frauenklöster; doch die mendikantische Frauenseelsorge (*cura monialium*) bezog sich nur auf die exemte Kommunität, nicht auf die inkorporierten Pfarrkirchen.

Das paraparochiale Kultzentrum

Grund- und Aufrisse vieler Bettelordenskirchen suggerieren in der Regel einen liturgischen Einheitsraum; dieselbe Suggestion geht oft von den noch erhalten gebliebenen aus- und aufgeräumten Bauten aus. Doch von dieser vereinheitlichenden Architekturform darf man sich nicht verleiten lassen, auch eine einheitliche liturgische Funktion anzunehmen: nämlich die der Predigt, und von dieser seelsorglichen Aufgabe her in schroffer Einseitigkeit das mendikantische Gotteshaus als Predigthalle zu definieren[8].

Gegenüber einem solchen Fehlurteil muß festgehalten werden, daß alle Bettelordenskirchen, seit es diese als Großanlagen gab, der Funktion nach zweigeteilt waren. Die eine bezieht sich auf den konventsbezogenen Kult, die andere auf die verschiedenen seelsorglichen Aufgaben. Für diese kam in erster Linie das Schiff in Frage, für jene der Chor. Es gab also auch in den Bettelordenskirchen die Teilung in einen Laien- und einen Klerikerraum. Diesen Teil nannte man zuweilen auch *ecclesia interior*, jenen *ecclesia exterior*. In der funktionalen Zweiteilung folgten die Mendikanten – und bei ihnen zuerst die Dominikaner – in etwa der zisterziensischen Unterteilung in Mönchs- und Konversenkirche; mit dem gravierenden Unterschied allerdings, daß zur Mönchskirche auch die Laienbrüder gehörten, aus dem Konversenteil jedoch die den »Laien« zugängliche und vorbehaltene »Volkskirche« wurde, in der die Fratres ihre kultisch-religiösen Dienste anboten bzw. die von den Laien verlangten Dienste ausführten. Unter dem Stichwort »Laienkirche« werden in den folgenden Ausführungen die wichtigsten seelsorglichen Dienstleistungen behandelt, unter dem Stichwort »Konventskirche« der konventsbezogene Kult beschrieben.

Die Konventskirche

Da die konventsinterne Lebensordnung der Dominikaner am monastisch-kanonikalen Lebensstil ausgerichtet war, kam dem *officium divinum* eine herausragende Bedeutung zu; also der gemeinsamen Konventsmesse und dem gemeinsamen Stundengebet. Die gemeinsame Persolvierung des *officium divinum* war ein konstitutiver und integraler Bestandteil des dominikanischen Ordenslebens. Aus diesem Grund hatte jeder Konvent einen entsprechenden Kultraum. Bei vielen Gründungen der Frühzeit gehörten daher auch Kapellen zur Grundausstattung. War keine zu erlangen, so wurde mittels eines Tragaltars ein Raum als Oratorium hergerichtet[9].

Als Konventskapellen oder Oratorien dienten diese Kleinräume zwar in erster Linie den kultischen Aufgaben und Pflichten der Kommunität. Doch waren sie auch den Laien zugänglich[10]. Mit dem numerischen Anwachsen der Konvente sowie dem verstärkten

8 Zu den kulturhistorisch bedingten Einseitigkeiten dieser Fehldeutungen siehe W. SCHENKLUHN, Ordines studentes. Aspekte zur Kirchenarchitektur der Dominikaner und Franziskaner im 13. Jh., Berlin 1985, 9–33. – Vgl. auch das Textzitat in Anm. 3.

9 Kapellenzuweisungen mit Hilfe päpstlicher Intervention in entsprechenden Mandaten in Monumenta Diplomatica S. Dominici, hg. v. Vl. J. KOUDELKA u. R. J. LOENERTZ (MOPH 25), Rom 1966, für Paris nr. 110 (11.12.1219); nr. 131 (27.7.1220); nr. 134 (Dezember 1220); Bologna nr. 97 (14.3.1219); Mailand nr. 129 (24.10.1220); Brescia nr. 170 (24.5.1221; 6.5.; 7.5.1221); Tragaltarprivileg erstmals nachzuweisen: nn. 162, 165–167 (5.5.1221; 6.5., 7.5.1221); zu Kapellenzuweisungen in der Frühzeit siehe auch MEERSSEMAN, L'architecture (wie Anm. 1), 142–158.

10 Verweis auf diese Ausgangslage bei MEERSSEMAN, L'architecture (wie Anm. 1), 142–158. – Schon am 11.12.1221 gewährte Papst Gregor IX. Ablaß den zu Mariae Himmelfahrt die im Bau

Zulauf von Laien ergaben sich Notwendigkeiten zur Vergrößerung durch Anbauten bzw. überhaupt zu großräumig konzipierten Neubauten. Ab ca. 1240 setzte dann generell ein entsprechender »Bauboom« ein[11].

Wie in der monastisch-kanonikalen Tradition hieß auch bei den Dominikanern der konventsbezogene Raumteil Chor. Dieser ursprüngliche Tätigkeitsbegriff – nämlich *choraliter*, d.h. nach einer bestimmten Ordnung die vorgeschriebenen gemeinsamen Gebete zu verrichten – war schon im Verlaufe des Frühmittelalters auf jenen Teil der Klosterkirche übergegangen, der für die Persolvierung des *officium divinum* vorgesehen war. Unabhängig von seiner architektonischen Gestaltung gehörte also zu jeder Dominikanerkirche ein Chor. An dessen Längsseiten war das Chorgestühl aufgestellt, nach Osten hin wurde der Raum durch den Konventsaltar, den Haupt- oder Hochaltar, abgeschlossen[12]. Chorlose Dominikanerkirchen anzunehmen, ist ein Unding. Dominikanerkirchen ohne Chor gab es nie; und selbstverständlich sah man im Chor nicht nur einen wegen des klerikalen Status eben notwendigen Annex zur Predigthalle[13]. Auch die Dominikanerkirchen in der Form zweischiffiger Hallen waren nicht chorlos[14]. Den Laien blieb der Zugang zum Chor verschlossen. Die entsprechenden baulichen Maßnahmen wurden je nach den architektonischen Vorgaben getroffen[15].

befindliche Kirche der Predigerbrüder zu Sigtuna (Schweden) Besuchenden; abgedruckt in Monumenta Diplomatica (wie Anm. 9), nr. 134; Laienbesuch der Ordenskapellen schon früh Gegenstand von Abmachungen mit den betreffenden Pfarrkirchen; siehe dazu unten Anm. 48.

11 Hinweise dazu bei MEERSSEMAN, L'architecture (wie Anm. 1), 158–173. – SUNDT, Mediocres domos (wie Anm. 1), 397–401; 405–407, Abdruck von Beschlüssen der General- und einzelner Provinzkapitel zum Kirchenbau.

12 Dabei behalf man sich anfangs natürlich mit Provisorien (hölzerne Bänke); siehe *Chronica maior* des Galvano Fiamma zu Mailand 1239 (gegr. 1220): *Usque ad ista tempora non erat chorus, sed fratres super banchalia sedebant et quia instabat capitulum provinciale celebrandum, fratres fecerunt chorum pulchrum et magnum cum sedilibus, fueruntque sedilia viginti octo sex ex utraque parte chori* [...], zit. nach MEERSSEMAN, L'architecture (wie Anm. 1), 152.

13 Von Chorlosigkeit im Blick auf die zweischiffigen Hallen spricht R. KRAUTHEIMER, Die Kirchen der Bettelorden in Deutschland, Köln 1925, 51–53, 118–122; zugeschnitten auf die Rationalität der Predigt, würden sich diese chorlosen Hallen von der Sakralarchitektur der Chöre mit ihrem magischen Meßdienst abheben! In der verbreiteten Vorstellung einer lettnerlosen »Volkskirche« wirkt KRAUTHEIMERS Auffassung in abgewandelter und abgeschwächter Form in der älteren Forschung noch nach; siehe z.B. die an sich verdienstvolle und wichtige Untersuchung von R. K. DONIN, Die Bettelordenskirchen in Österreich. Zur Entwicklungsgeschichte der österreichischen Gotik (Forschungen zur Landeskunde von Niederösterreich 3), Baden b. Wien 1935, 55f., zum Lettner, der dem Raumgefühl und der Funktionseinheit widerspreche und »der ursprünglichen Ordensidee am meisten fremd, da er einen Teil des Predigtraumes den Mönchen reserviere«. – Ähnlich J. FAIT, Die deutsche Bettelordensbaukunst zwischen Elbe und Oder, Greifswald 1954, 39: »Daß es auf Grund einer geistigen und geistlichen Einheit der Brüder mit der Stadtbewohnerschaft einen Lettner in den frühen Bettelordenskirchen nicht gegeben habe [...]«. – Siehe auch den oben Anm. 3 zitierten Text: »Auch fehlte anfangs der Lettner«. – Für P. POSCHARSKY, Die Kanzel. Erscheinungsformen im Protestantismus bis zum Ende des Barock, Gütersloh 1963, 20, war der Einbau von Lettnern in die einheitlichen Räume Folge des Prozesses von Feudalisierung und Klerikalisierung.

14 Dem Konvent als Chor vorbehalten waren in zweischiffigen Kirchen das eine Seitenschiff der ganzen Länge nach (so in Toulouse I) oder nur eine Hälfte davon (so in St. Jacques/Paris); siehe dazu ausführlich R. A. SUNDT, The Jacobin Church of Toulouse and the Origin of its Double-Nave Plan, in: The Art Bulletin. A Quarterly published by the College Art Association of America 71, 1989, 185–207.

15 Die Abschrankungen in der Frühzeit wohl nur hölzern; zu gemauerten Schranken, wie z.B.

Der Wichtigkeit der Konventskirchen entsprechend fing man bei Großbauten deshalb auch nicht im Westen an, also nicht mit der Laienkirche, sondern im Osten mit dem Chor. Dieser auffällige und in die Vorstellung von »mendikantischer Volksseelsorge« gar nicht passende Befund gilt z.B. für die erhalten gebliebenen Dominikanerkirchen in Erfurt, Regensburg und hier im Schwäbischen von Esslingen[16]. Selbst in der zur seelsorglichen Erschließung der nördlichen Vorstadt Berns vom Stadtrat 1267/70 fundierten Dominikanerniederlassung wurde in einem ersten Bauabschnitt in einem Zuge der ausgezogene vierjochige Langchor aufgeführt[17].

Für diese Vorrangigkeit der Chorbauten reichen ordensinterne Gründe zur Erklärung nicht hin. Man muß dafür auf das öffentliche Interesse der städtischen und laikalen Finanziers dieser Chorbauten rekurrieren. Dieses hängt generell zusammen mit dem mittelalterlichen Verständnis von Heil als individueller und kollektiver Wohlfahrt. Zeitliches und ewiges Heil war keine bloß private, sondern auch eine öffentliche Angelegenheit. Das öffentliche Heil (*salus publica*) eines jeden menschlichen Verbandes war gleichsam im Himmel festgemacht. Es hing vom göttlichen Wohlwollen ab. Dieses aber

noch erhalten in der Erfurter Predigerkirche, siehe die Angaben zu Mailand (1239) in der Fortsetzung des in Anm. 12 angeführten Zitats: *Item factus est murus isto tempore per trasversum ecclesie, in medio muri factum est hostium ubi depicti sunt fratres, quos beatus Dominicus Mediolanum misit ad habitandum. In muro etiam ex utraque parte facte sunt due fenestre per quas videri poterat corpus Christi interius.* – Verschiedentlich Vorschriften der Generalkapitel zur Chorabschrankung, z.B. Trier 1249: *Intermedia que sunt in ecclesiis nostris inter seculares et fratres. sic disponantur ubique per priores. quod fratres egredientes et ingredientes de choro non possint videri a secularibus, vel videre eosdem. Poterunt tamen alique fenestre ibidem aptari. ut tempore elevacionis corporis dominici possint aperiri. Item. In alis que sunt in ecclesiis iuxta chorum fratrum a dextris et a sinistris. mulieres ingredi non permittantur*, zit. nach Acta Capitulorum Generalium (1220–1303), hg. v. B. M. Reichert (MOPH 3), Rom 1898. Mit den *alae* sind wahrscheinlich die Abseiten des im östlichen Teil des Mittelschiffes basilikaler Anlagen angebrachten Binnenchores gemeint; vgl. dazu Frank, Bettelordenskirchen (wie Anm. 1), 96–103 (hier auch zu den vor allem im deutschen Sprachraum verbreiteten »ausgezogenen Langchören«); zu den auch für Mailand erwähnten Fenstern im Lettner siehe die entsprechende Rekonstruktion im Mitteljoch des siebenjochigen Lettners in Bern bei G. Descoeudres, Die archäologischen Forschungen, in: Ders./K. Utz Tremp, Bern. Französische Kirche. Ehemaliges Predigerkloster. Archäologische und historische Untersuchungen 1988–1990 zu Kirche und ehemaligen Konventsgebäuden, Bern 1993, 63–70.

16 Belege dazu bei Frank, Bettelordenskirchen (wie Anm. 1), 97. – Zu Esslingen ausführlich Jaeger, Dominikanerkloster (wie Anm. 3), 88–93, 111; im Anschluß an das polygonale Chorhaupt wurden zunächst die ersten drei Joche gebaut, dann die zwei weiteren; erst Ende des Jahrhunderts die sechs Joche des Schiffes (deren Einwölbung erst 1483). – Ideologiebedingt die Einseitigkeit von P. Poscharsky, Kanzel, in: TRE 17, 1988, 99: »Ihre Kirchen wurden nicht wie üblich mit dem Altarraum begonnen, sondern um die Kanzel herum gebaut«. – Ähnlich Ders., Kanzel (wie Anm. 13), bes. 15–21. – Ähnlich G. Binding, Die Franziskaner-Baukunst im deutschen Sprachgebiet, in: 800 Jahre Franz von Assisi. Niederösterreichische Landesausstellung 1982, Wien 1982, 433: »Die neuen Räume versammelten Priester und Laien um den Predigtort, die Kanzel, die in der Mitte der Langswand aufgestellt war«.

17 Siehe dazu Descoeudres, Forschungen (wie Anm. 15), 23–28, 111–114; die sechs Joche des dreischiffigen Langhauses erst im 2. und 3. Bauabschnitt von ca. 1280–1310 (mit offenem Dachstuhl). Bei K. Utz Tremp, Geschichte des Berner Dominikanerkonvents von 1269–1528, in: Descoeudres/Tremp, Bern (wie Anm. 15), 125, Zitat aus einer Kirchenbeschreibung von 1969 mit der üblichen Auffassung: »Die Dominikaner scheinen ihre Klosterkirche nach 1269 in Angriff genommen zu haben. Da sie allenthalben bestrebt waren, ihre Missionstätigkeit, die hauptsächlich auf der Predigt fußte, sofort aufzunehmen, mögen sie sich zunächst dem Langhaus zugewandt haben.«

– so stellte man sich das vor – war mit der rechten Gottesverehrung verknüpft, wofür der kirchlich geregelte und sanktionierte Gottesdienst als maßgeblich angesehen wurde. Der richtige Vollzug war also wichtig. Als qualifizierte Bezugspersonen für diese kultische Heilsvermittlung galten die Kleriker. Aufgrund ihres asketischen und disziplinierten Lebensstiles sah man jedoch den liturgischen Dienst der Religiosen (also der Ordensleute) als in vorzüglicher Weise Gott wohlgefällig an[18].

An solchen Heilsvermittlern hatte nicht nur die feudale Adelsgesellschaft des Hochmittelalters ein ausgeprägtes Interesse, sondern auch die städtischen Gemeinwesen des beginnenden Spätmittelalters. Denn auch die Stadtgemeinden verstanden sich als Kult- und Sakralgemeinschaften. Kirchen und Klöster als Garanten und Ausdruck dieser kommunalen Sakralität gehörten dazu. Die Mendikantenklöster mit dem »heiligen Dienst« in ihrem Heiligtum fügten sich naht- und bruchlos diesem Verständnis von kollektiver Heilsvermittlung ein. Ihr liturgischer Dienst diente also nicht nur der individuellen und kollektiven Erbauung der Klostergemeinschaften; er war in seinem objektiven Vollzug auch belangvoll für das Gemeinwesen.

Die Gemeinnützigkeit eines Bettelordenskonvents bezog sich also zunächst einmal auf den Vollzug seines liturgischen Gottesdienstes. Für diese Leistung wurde er gleichsam steuerlich begünstigt und öffentlich gefördert. Das architektonische Gebilde »Chor« einer Bettelordenskirche hatte unter dem angedeuteten Gesichtspunkt Öffentlichkeitscharakter. In seiner öffentlichen Bedeutsamkeit kam deshalb der von der Konventsgemeinschaft in diesem Raum vollzogenen Liturgie in einem gewissen Grade auch der Charakter eines *cultus publicus* zu.

Auf die angedeuteten sakralisierenden Kultfunktionen ist natürlich die heilsvermittelnde Seelsorge der Bettelorden in den mittelalterlichen Städten nicht zu reduzieren. Wäre dem so gewesen, dann hätten sich diese in nichts vom Kultdienst der älteren Mönchs- und Kanonikergemeinschaften für das öffentliche Wohl unterschieden. Der seelsorgliche Bezug der Mendikanten zu den Laien war jedoch direkt und konkret. Für die seelsorgliche Betreuung der Laien gab es bei den Dominikanern ziemlich früh schon den Laienraum, der in den Großanlagen seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts dann zum großräumigen Laienschiff weiterentwickelt wurde.

Die Laienkirche

Die Großanlage der Laienkirche, bei den Dominikanern im deutschsprachigen Raum meist ein dreischiffiger und mehrjochiger Raum, spiegelt die Mehrfunktionalität der mendikantischen stationären Seelsorge. Unter stationärer Seelsorge ist im Unterschied zur nicht ortsgebundenen Seelsorge der Wanderprediger die an die Konventskirche gebundene Seelsorge zu verstehen[19]. Diese fächert sich aus in verschiedene Dienste.

18 Zu diesem dem *Do ut des*-Schema verhafteten »Heilsökonomismus« siehe die Hinweise bei FRANK, Bettelorden im mittelalterlichen Mainz (wie Anm. 6), 136f.

19 Die apostolische Tätigkeit erschöpfte sich natürlich nicht in Diensten am städtischen paraparochialen Kultzentrum der Klosterkirche, sondern erstreckte sich auch auf den jedem Konvent zugewiesenen Tätigkeitsbereich (= *terminus praedicationis*), in dem man eine Institutionalisierung der ursprünglichen Wanderpredigt auf lokaler Ebene sehen kann; gut belegt ist die entsprechende Tätigkeit des Berner Klosters im späten Mittelalter bei TREMP, Geschichte (wie Anm. 17), 134–137. – Zum Predigttermin z.B. der Rottweiler Dominikaner siehe W. HECHT, Das Dominikanerkloster Rottweil (1266–1802), Rottweil 1991, 23–26; zum Ulmer I. W. FRANK, Franziskaner und Dominikaner im vorreformatorischen Ulm, in: Kirchen und Klöster in Ulm, hg. v. H. E. SPECKER/H. TÜCHLE, Ulm 1979, 141f.

Raumeindruck und Raumnutzung müssen daher vor dem Hintergrund der liturgischen Mehrfunktionalität gesehen werden. Unter den Stichworten Altäre, Grabmale und Kanzel fasse ich diese Dienste zusammen und versuche sie der Reihe nach zu erklären und zu erläutern. Zum Schluß versuche ich diese Seelsorge zu qualifizieren.

Altäre (Altarfrömmigkeit)

Im Chorhaupt der Konventskirche stand der Hochaltar. Die hier nach den liturgischen Vorschriften des Kalendariums gefeierte *missa conventualis* hatte für den Konvent den Rang einer *missa publica*; die Teilnahme an ihr war unter diesem Gesichtspunkt für die Konventualen auch eine Pflicht, deren Unterlassung Strafen nach sich ziehen konnte. Der öffentlichen Heilsbedeutsamkeit wegen kam der in den Vollzug des *officium divinum* eingebundenen *missa conventualis* auch noch die Qualität eines *cultus publicus* zu. Für im Laienschiff anwesende Nichtordensmitglieder hatte allerdings diese Messe nicht die gleiche kirchenrechtliche Qualität. Vielmehr waren, wie bereits oben erwähnt, alle pflichtigen Messen an die Pfarrkirche gebunden[20].

Doch neben der *missa publica* der Gemeinde und für die Gemeinde gab es längst die vielen *missae privatae*[21]. Sie waren das Ergebnis des frühmittelalterlichen Eucharistieverständnisses, das in besonderer Weise an der impetratorischen, satisfaktorischen und meritorischen Kraft des Meßopfers interessiert war. Durch die Multiplizierung der Messen wollte man vermehrten Anteil an der heilsspendenden Kraft des Meßopfers erlangen. In einem weiteren Schritt wurde die »Kraft« des Meßopfers in den sogenannten »Meßfrüchten« näher bestimmt und spezifiziert. Ein Teil dieser Früchte war nach dem zeitgenössischen Meßverständnis mit speziellen Anliegen verbindbar. Man konnte also die Messe mit einer bestimmten Intention verbinden. Man ließ Messen lesen für individuelle und kollektive Sonder- und Einzelanliegen. Weil es dabei um Privataufträge ging, nannte man die zu persolvierenden Messen *missae privatae* im Gegensatz zu der öffentlich-rechtlich gebotenen *missa publica* in der Pfarrkirche und allen Kirchen der zum *divinum officium* verpflichteten Korporationen. Die *missae publicae* waren in diesen Kirchen in der Regel insofern *missae generales*, als die Meßfrüchte insgesamt dem Verband, auf den die *missa publica* hingeordnet war, zugute kommen sollten. Da die *missae privatae* besonderen Intentionen dienten, wurden sie auch *missae speciales* genannt. Weil die Heiligen, deren Reliquien auch die seit dem Frühmittelalter errichteten Nebenaltäre bargen, als Fürbitter für die Zuwendung der impetratorischen und satisfaktorischen

20 Exemte Personen konnten natürlich kraft päpstlichen Privilegs pfarrkirchliche Pflichten auch bei den Bettelorden abgelten; soweit exemte Personenverbände bei den Bettelorden ihre Gottesdienste abhielten, hatten diese die Qualität von *actus publici*; das gilt z.B. für die in den Statuten festgesetzten Universitätsgottesdienste bei den Mendikanten. – Für Wien siehe die Hinweise bei I. W. Frank, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Archiv für österreichische Geschichte 127), Wien 1968, 115–119.

21 Ausgezeichnete und reich belegte Nachzeichnung der Entwicklung im Frühmittelalter bei A. Angenendt, Missa specialis; zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen, in: Frühmittelalterliche Studien 17, 1983, 153–221. – E. Iserloh, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jh., in: Zeitschrift für kath. Theologie 83, 1961, 50–52. – G. Rohner, Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas, in: Divus Thomas 2, 1924, 385–410; 3, 1925, 64–91; 6, 1928, 76–84. – Speziell für die Bettelorden siehe I. W. Frank, Ordensarmut und missae speciales bei den spätmittelalterlichen Mendikantenorden, in: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS für Theodor Schneider, hg. v. B. J. Hilberath/D. Sattler, Mainz 1995, 208–224, hier bes. 211–213, 219f.

Kraft der Messe galten, waren diese Nebenaltäre meist bestimmten Heiligen als Patronen geweiht.

Von einer solchen Meßfrömmigkeit und der damit verbundenen Altar- und Heiligenverehrung war das Mittelalter geprägt. Bei den Menschen, die in den spätmittelalterlichen Städten die Mendikanten förderten, war das nicht anders. Auch die Dominikaner hatten in einer dieser Frommheit angepaßten Weise für das Heil der Seelen besorgt zu sein und tätig zu werden. Sie taten es mit den vielen Messen und zahlreichen Altären in ihren Kirchen. Um *altaria minora* für die darauf zu persolvierenden Votiv- und Spezialmessen ging es; nicht jedoch um einen »Volksaltar«, der ja seinen Platz in der Pfarrkirche hatte.

Besonders in Italien wurden im Anschluß an ältere Traditionen die Altäre in den Mendikantenkirchen in den Kapellennischen des östlichen Transseptes aufgestellt; im deutschen Sprachraum vor allem im Lettner. Darunter versteht man den am östlichen Ende des Laienschiffes quergestellten steinernen und überwölbten Emporengang mit geschlossener Rückwand und offenen Arkadenreihen zum Laienschiff hin, der meist in 5 oder 7 Joche unterteilt war. In den Jochnischen fanden die Nebenaltäre Aufstellung[22]. Der Lettner trennte als Querriegel auch den Chor vom Schiff, also die Konventskirche von der Laienkirche. Doch der Lettner war mehr als bloße Trennwand, gar dazu gedacht, den Abstand zwischen der Sakralsphäre des Chores und der angeblichen Profanität des Laienraumes als bloßer Versammlungsstätte zur Predigt zu betonen. Der Altarlettner selber strahlte Sakralität aus und verband mit jener des Chores. Denn in den Altarlettnern kann man so etwas wie »Ikonostasen des Heiligen« sehen. Die hier aufgereihten Altäre waren besonderer Gegenstand der Altarfrömmigkeit, der Heiligen- und Reliquiendevotion und überhaupt der subjektiven Andächtigkeit vor den im Altar geborgenen oder auf ihm ausgestellten Reliquien. Dazu gehörten auch die mit dem Altar verbundenen Devotionsbilder samt den mit entsprechenden Gebeten verbundenen Ablässen. Zudem wurde an Altären auch die Beichte der Laien entgegengenommen, Bußen auferlegt und Absolution erteilt.

Die auf solche Weise im Altarlettner gebündelte und verdichtete private Meß-, Altar- und Heiligendevotion hob die »Trennwand« in die Sphäre besonderer Sakralität. Verstärkt wurde dieser Eindruck durch den in zahlreichen Kirchen ins erste Langhausjoch vorgeschobenen Altarlettner wie z.B. in Basel, Bern, Erfurt und wahrscheinlich auch in Esslingen[23]. So brach der durch die Laienkirche gezogene Altarlettner als Quer-

22 Generell zu Aufkommen, Verbreitung und Form des Altarlettners immer noch wichtig E. KIRCHNER-DOBERER, Der deutsche Lettner bis 1300, Linz 1946. – Siehe auch FRANK, Bettelordenskirchen (wie Anm. 1), 97–99. – Aufschlußreich die Hinweise zum Lettner als Trennschranke in der ersten Kapelle der Basler Dominikaner und dem Altarlettner in der durch Anbau erweiterten Kirche bei R. MOOSBRUGGER-LEU, Die archäologischen Bodenuntersuchungen, in: Predigerkirche Basel, hg. v. DERS./P. EGGENBERGER/W. STOECKLI, (Materialhefte zur Archäologie in Basel 2), Basel 1985, 119, 130ff. – Siehe auch knapp F. MAURER-KUHN, Predigerkirche Basel (Schweizerische Kunstführer 1979), 11–14. – Zu Esslingen JAEGER, Dominikanerkloster (wie Anm. 3), 111: 1268 Weihe von 6 Altären im Lettner (also siebenjochig); Rottweil und Basel fünfjochig mit 4 Altären; normalerweise befand sich im mittleren Joch kein Altar, sondern die Öffnung zum Chor hin; im siebenjochigen (und noch erhaltenen) Lettner in Bern im Mitteljoch Altar, in den zwei schmäleren Begleitjochen jeweils Türen zum Chor; ein Durchgang vom Chor zum Schiff war aus liturgischen Gründen nötig: Am Ende der täglichen Komplet zog der Konvent bei der Salve-Regina-Prozession ins Schiff; bei anderen Anlässen ebenfalls Prozessionen.

23 Siehe dazu JAEGER, Dominikanerkloster (wie Anm. 3), 101; hier auch Tabelle mit Lettnerplazierung und Aufstellungsdatierung in verschiedenen Mendikantenkirchen. – Siehe dazu auch FRANK, Bettelordenskirchen (wie Anm. 1), 105–107.

riegel auch den architektonischen und optischen Sog, der vom Hauptsanktuarium des Chores ausging und führte zu einer Richtungsänderung auf die Lettneraltäre hin. Diese gaben somit dem mendikantischen Kirchenschiff auch Richtung und Orientierung; und nicht nur die Kanzel für die Predigt.

Im weiteren Verlaufe des Spätmittelalters wurde die Laienkirche mit zusätzlichen Altären angefüllt; in Wandnischen, an Wänden und Pfeilern sowie in Kapellenanbauten. Meist handelte es sich dabei um Altarstiftungen einzelner Familien oder von Korporationen, wie z.B. von Zünften. In der Regel dienten diese Altäre und Kapellen dem Totengedächtnis der stiftenden Familien und Zünfte.

Hält man sich die Altarfrömmigkeit mit den vielen Messen an den vielen Altären vor Augen, wird man nicht daran vorbeikommen, den Konvent eines mittelalterlichen Dominikanerklosters auch als »Altaristenverband« für spezielle Privatmessen anzusehen; ein nur auf die Predigt ausgerichtetes Leben führten die Predigerbrüder also nicht.

Die Altarfrömmigkeit war Ausdruck privater Andächtigkeit. Zu dieser zählte auch die »häufige Beichte«, die, wie erwähnt, bei einem Altar abgelegt wurde. Mit der beim Pfarrer pflichtigen Osterbeichte hatte diese »Privatbeichte« an sich nichts zu tun; vor allem konnte man mit dieser jene nicht abgelten. Die libera confessio, d.h. freie Beichtvaterwahl auch für die Osterbeichte, setzte sich erst allmählich in der Neuzeit durch. In der unterschiedlichen Wertung beider Beichten wirkte in gewisser Hinsicht die alte Unterscheidung von öffentlicher und privater Buße nach. Jene war pflichtig, diese freiwillig und dazu auch noch verdienstlich. Von dem der Beichte anhaftenden Bußcharakter her war es deshalb sinnvoll, sich dieser öfters zu unterziehen. Päpstlicherseits waren die Mendikanten bevollmächtigt, das Bußsakrament auch Nichtordensangehörigen gegenüber auszuüben[24]. Zudem waren Beichten bei Mendikanten öfters auch mit einem Ablaß verbunden. Bonifizierungen religiöser Akte – wie Kirchen- und Altarbesuch, Verrichtung bestimmter Gebete, Anhören der Predigt – durch Ablässe waren ebenfalls häufig. Die bei den Mendikanten ausgeübte Frömmigkeit wurde damit trotz ihrer Privatheit gleichsam »veröffentlicht«, das mendikantische Seelsorgenetz in seiner öffentlichen Bedeutsamkeit hervorgehoben[25].

24 Zum Altar als Beichtort siehe I. W. Frank, Beichte im Mittelalter, in: TRE 5, 1979, 418. – Neben freiwilliger Buße durch häufige Beichte wird auch die Unterweisung in kasuistischen Fragen eine Rolle gespielt haben; Ausdruck dieses neuen Bedürfnisses sind die neuen *Summae confessorum*, an deren Verfassung und Verbreitung Mendikanten führend beteiligt waren; siehe z.B. E. Boyle, The Summae confessorum of John of Freiburg und the Popularization of Moral Teaching of St. Thomas and some of his Contemporaries, in: St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies 2, Toronto 1974, 245–268. – Vgl. dazu Die Rechtssumme Bruder Bertholds. Eine deutsche abezedarische Bearbeitung der Summa confessorum des Johannes von Freiburg. Untersuchungen 1, hg. v. M. Hamm/H. Ulmschneider (Texte und Textgeschichte 1), Tübingen 1980. – W. Trusen, Forum internum und gelehrtes Recht im Spätmittelalter, Summae confessorum und Traktate als Wegbereiter der Rezeption, in: ZSRG.K 57, 1991, 33–126. – Ausführlich zum Beichtrecht vgl. die im Ergebnis für alle Bettelorden zutreffenden Untersuchungen von S. M. da Romallo, Il ministro della confessione nei primordi dell'ordine Francescano in relazione ai diritti parrochiali (Annali Francescani 2), Mailand 1949.

25 Zu Ablässen siehe die verschiedenen Hinweise bei I. W. Frank, Frömmigkeit und Förderung der Bettelorden. Erläutert anhand von Papsturkunden für das Wiener Dominikanerkloster, in: Ecclesia Peregrinans. Joseph Lenzenweger zum 70. Geburtstag, hg. v. K. Amon u.a., Wien 1986, 103–111.

Grabdenkmäler (Totenkult)

Die mittelalterliche Altar- und Heiligenfrömmigkeit war eng verbunden mit dem Gedächtnis der Toten. Es ging dabei um den Totenkult der familialen Religiosität, die sich vom Früh- bis ins Spätmittelalter wie ein roter Faden durch die Frömmigkeitsgeschichte zieht[26]. Dieser Memorialkontinuität waren auch die Mendikanten eingebunden. Zu den Memorialdiensten gehörten neben verschiedenen liturgischen Gebeten des Konvents für verstorbene Wohltäter in erster Linie Begräbnisse und Totenmessen.

Der Bestattung stand zunächst der pfarrliche Begräbniszwang entgegen. In zum Teil heftigen Auseinandersetzungen mit dem Pfarrklerus erstritten die Mendikanten, massiv unterstützt von den an einer »Begräbnisfreiheit« interessierten laikalen Kreisen und abgesichert durch päpstliche Privilegien, das Begräbnisrecht. Das Konzil von Vienne (1311) bestätigte das Recht, allerdings verbunden mit einschränkenden Regelungen, die vor allem die an Pfarrer und Pfarrei zu leistenden Pflichtabgaben für die »Freigabe einer Leiche« vom pfarrlichen Begräbniszwang betrafen[27]. Doch begraben wurden Konventsfremde in Bettelordenskirchen längst vorher. So hatte sich bereits 1221 Magister Johannes, Pariser Universitätsprofessor und Dekan von St. Quentin, als er seine Eigentumsrechte an der Jakobskapelle in Paris den Dominikanern abtrat, das Begräbnis in der Kapelle ausbedungen[28].

Als Glied eines exemten Verbandes hatte zunächst jedes Dominikanerkloster für die Ordensmitglieder das Begräbnisrecht im eigenen Klosterfriedhof bei der Kirche[29]. Schritt um Schritt wurde dann der Kreis der Berechtigten ausgeweitet, bis überhaupt die *libera sepultura* mit den erwähnten Einschränkungen durchgesetzt war[30]. Begraben

26 Vgl. dazu die verschiedenen Einzelbeiträge in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. K. Schmid u. J. Wollasch (Münstersche Mittelalterschriften), München 1984. – Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. v. D. Geuenich u. O. G. Oexle (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111), Göttingen 1994 (jeweils Literaturangaben in den Einzelbeiträgen).

27 Abdruck in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna [3]1976, 365–369; in diesem Rezeption der Bulle *Super cathedram* Bonifaz VIII. vom 18.2.1300 als päpstliches Ausnahmerecht; zuvor bildeten weitergehende generelle oder spezielle päpstliche Privilegien die rechtliche Grundlage; Hinweise zu entsprechenden Urkunden bei Frank, Frömmigkeit (wie Anm. 25), 110f.

28 Abdruck der Abmachung vom 3.5.1221 in Monumenta Diplomatica (wie Anm. 9), nr. 160; ebd. nr. 173: Die *universitas magistrorum et scholarium* des Pariser Studiums schenkt dem Predigerkonvent seine Anteile an der Kapelle St. Jacques mit der Auflage, die *universitas* in die Gebetsgemeinschaft aufzunehmen, jedes Jahr eine feierliche Messe für Lehrer und Studenten und eine weitere für die Verstorbenen ihrer Korporation zu halten; stirbt ein magister *actu regens*, sind für ihn die gleichen Memorialdienste zu leisten wie für einen Frater; auf Wunsch hin ist auch das Begräbnis im Kapitelsaal oder Kreuzgang zuzugestehen; vgl. dazu W. A. Hinnebusch, The History of the Dominican Order 1, Staten Island 1965, 58f. – Schenkluhn, Ordines studentes (wie Anm. 8), 51–54, 61–64.

29 Das einem Ordensverband päpstlicherseits zugestandene Begräbnisrecht für eigene Mitglieder galt nicht automatisch auch für die von lokalen Institutionen den Fratres überlassenen Kapellen. Als im Pariser Konvent Frater Reginald Ende Februar oder Anfang März 1220 überraschend starb, wurde er in einer Pariser Abteikirche begraben (siehe Libellus nr. 63); in der Abmachung vom 20.12.1220 wurde dann St. Jacques sogar das Begräbnisrecht für Laien zugestanden; siehe dazu Anm. 48.

30 Hinweise auf Ausweitung des Begräbnisrechtes über Ordensangehörige hinaus bei Frank, Frömmigkeit (wie Anm. 25), 110f. – Ebd. Anm. 41 Hinweis auf unbeschränktes Begräbnisrecht für das Kloster Trani (15.10.1251); doch schon im päpstlichen Schreiben an den Zürcher Klerus (14.5.1231) wird der Fall des Begräbnisses von Pfarrangehörigen bei den Dominikanern geregelt; abgedruckt in: Urkundenbuch von Stadt und Landschaft Zürich 1, 1888, 343–345, nr. 466. – Siehe

wurden Nichtordensangehörige im Friedhof, im Kreuzgang und im Kapitelssaal, in Annexkapellen und im Schiff der Kirche. Der Chor war dagegen hochgestellten Personen bzw. besonders verdienstvollen Wohltätern (und auch den Stiftern) vorbehalten. Einfache und aufwendige Grabdenkmäler, Totenschilder und verschiedene Votivgaben hielten die *memoria mortuorum* wach. Oft kamen dazu Lichtspenden, besonders zu Allerseelen und an den Jahrtagen[31]. Zum Begräbnis selbst gehörten in der Regel Totenoffizium, Begräbnismessen und weitere Messen an bestimmten Tagen. Dieses Bestattungswesen mit den entsprechenden liturgischen Leistungen war eine wichtige seelsorgliche Aufgabe der Mendikanten. Ihre Kirchen wurden dadurch – etwas überspitzt gesagt – in eine Sphäre des Todes getaucht[32].

Einen breiten Platz bei den liturgisch-kultischen Memorialdiensten nahmen die Jahrtagsstiftungen ein. Auch diese Form des Totengedächtnisses hatte eine ins Frühmittelalter zurückreichende Tradition. Die Vorstellung vom impetratorischen, satisfaktorischen und meritorischen Wert des Meßopfers und seiner Früchte war es, die die Messe zu einem herausragenden Mittel der *memoria mortuorum* werden ließ. Messen *pro remedio animarum defunctorum* wurden seit dem Frühmittelalter gestiftet. Seit dem 12. Jahrhundert wurden dann Jahrtagsstiftungen in einem förmlichen Rechtsgeschäft abgeschlossen. Die Stifter verpflichteten sich zu materiellen, die begünstigten Empfänger zu entsprechenden geistlichen Leistungen. In erster Linie gehörten dazu die zu einem bestimmten Tag (Jahrtag) gestiftete Messe an einem bestimmten Altar. Die entsprechende

dazu M. Wehrli-Johns, Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230–1524). Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt, Zürich 1980, 12f.

31 Im Detail belegt für Mainz bei I. W. Frank, Das Totenbuch des Mainzer Dominikanerklosters. Kommentar und Edition (QFGD NF 3), Berlin 1993, 36–42; im Totenbuch unter der Überschrift *Ista sunt lumina, que ponuntur in die animarum* in der Spalte zum 1./7. November; in der Edition ebd., 276–281. – Eindrucksvolle Belege für Bettelordensklöster und Kirchen als Begräbnisanlagen seit der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts durch archäologische Untersuchungen z.B. bei D. Rippmann, Die Renovation der Kirche und die archäologischen Grabungen, in: Basel Barfüsserkirche. Grabungen 1975–1977. Ein Beitrag zur Archäologie und Geschichte der mittelalterlichen Stadt, hg. v. Dies./B. Kaufmann (Schweizer Beiträge zur Kulturgeschichte und Archäologie des Mittelalters 13), Olten 1987, bes. 25–44. – M. Dohrn-Ihmig, Die gotische Kirche, in: Die gotische Karmeliterkirche in Frankfurt a.M., hg. v. Dies. (Museum für Vor- und Frühgeschichte Frankfurt a.M., Archäologische Reihe 3), Frankfurt 1984, bes. 19–27. – Zu Wappentafeln von Stiftern in Bern Descoeudres, Forschungen (wie Anm. 15), 247. – Zu Wappenfresken von Jahrtagsstiftern im Kreuzgang des Kremser Dominikanerklosters siehe I. W. Frank, Das Anniversarium des Kremser Dominikanerklosters aus der 2. Hälfte des 13. Jh.s, in: Mitteilungen des Kremser Stadtarchivs 20, 1980, bes. 5–8. – Vgl. generell zu Stifterbildern Chr. Sauer, Fundatio und Memoria. Stifter und Klostergründer im Bild von 1100–1350, Göttingen 1993.

32 Stark herausgehoben auch von Schenkluhn, Ordines studentes (wie Anm. 8), 32: »Das Bestattungswesen war eine der vorzüglichsten Aufgaben der Bettelorden und machte ihre Kirchen zum Ort des Gedächtnisses, zugespitzt gesagt: zu einer Sphäre des Todes«. – Bis zum Widersinn gesteigert jedoch bei J. Zahlten, Die mittelalterlichen Bauten der Dominikaner und Franziskaner in Niedersachsen und ihre Ausstattung, in: Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150–1560. Landesausstellung Niedersachsen, 1985, hg. v. C. Meckseper, Katalog Bd. 4, Stuttgart 1985, 382: »An erster Stelle steht ihre Aufgabe im Bestattungswesen. Kirche und Kloster erhalten eine neue Sinngebung als Ort der Beisetzung und der Seelengedächtnisse«! Als ob die Kirche als »Haus der Lebenden« und »Haus der Heiligen« nicht schon längst auch zum »Haus der Toten« geworden wäre und es vorher auch keine *missae pro remedio animarum defunctorum* gegeben hätte; zudem betont Zahlten einseitig den finanziellen Aspekt der *memoria mortuorum* für die Mendikanten.

Abmachung nannte man »Seelgerät« (oder auch *Seelgerede*)[33]. Es ging bei diesen Verträgen um das Recht der Toten bzw. die Pflicht der Lebenden, für das Seelenheil der Toten zu sorgen. Denn die Lebenden hafteten im Verständnis der familialen Religiosität für das ewige Seelenheil ihrer Toten. Es ging bei diesen Stiftungen also um eine Art »Generationenvertrag«.

Die durch die familiale Religiosität in Pflicht genommenen Lebenden waren natürlich an der genauen Erfüllung der vertraglich geregelten kultischen Dienste interessiert und beauftragten damit mit Vorliebe Mönche oder in einer Gemeinschaft lebende regulierte Kleriker. Es dauerte nicht lange, bis die städtischen Oberschichten im Verlaufe des 13. Jahrhunderts mit den familialen Memorialdiensten auch die Mendikanten betrauten. Da es sich dabei um Akte der *religio privata* mit *missae privatae* bzw. *missae speciales* handelte, gab es auch keine stichhaltigen Einspruchsrechte der zuständigen Pfarrei gegen deren Ableistung durch die Mendikanten in ihren Kirchen. Dem Verlangen nach solchen Diensten konnten sich diese nicht entziehen. Denn schließlich ging es ja dabei um das alles entscheidende ewige Heil der Betroffenen. So wurden gleichsam die dominikanischen Ordensziele Seel-Sorge und Seelen-Heil mit den liturgischen Memorialdiensten im Plausibilitätsmuster mittelalterlicher Frömmigkeitsvorstellungen eingefordert. Und in diesen spielte der Predigerbruder als Priester mindestens die gleiche Rolle wie als Prediger! Anfangs leisteten die Mendikanten die Dienste noch ohne rechtliche Abmachungen, im Verlaufe des 14. Jahrhunderts dann auch in Form von vertraglich bindenden Seelgeräten, wozu wohl in erster Linie die Stifter drängten, denen es auf eine rechtlich einklagbare Sicherstellung des Vollzugs der liturgischen Dienstleistungen ankam[34].

Die Kanzel (Seelsorge durch Predigt)

Daß die »Dienstleistung« Predigt hier erst als dritte angeführt wird, geschieht nicht ganz ohne Absicht. Ihre Seelsorge durch die konventsgebundene kultische Gottesverehrung, die bei der Beschreibung der Tätigkeit der mittelalterlichen Predigerbrüder oft zu kurz kommt, sollte herausgestellt werden! Daß die Predigt bei den Dominikanern einen herausragenden Platz einnahm, braucht nicht eigens betont zu werden. Als Ordensziel war die Predigt ja ausdrücklich in den Konstitutionen genannt. Dieser Dienst für das Heil der Seelen fand nach dem Willen des Ordensstifters in der Namengebung Ausdruck. Predigerbrüder sollten sie nicht nur sein, sondern auch heißen[35]. Das Studium war weithin auf die Predigtvorbereitung ausgerichtet und diente der Heranbildung qualifizierter Prediger. Nach entsprechenden Kriterien sollten die Prediger bestimmt werden. Mit ihren Konventen schufen die Dominikaner eine effiziente Predigtorganisation, die sich im Austausch von Predigern und der Produktion von Predigtliteratur bewährte. Bis weit ins 15. Jahrhundert hinein waren die Dominikaner (neben den anderen

33 Siehe die Literaturhinweise in Anm. 21, die sich auch auf Totenmessen beziehen. – Zu den Seelgerätstiftungen siehe H. LIERMANN, Handbuch des Stiftungsrechtes I, Tübingen 1963, 106–110. – H. LENTZE, Das Seelgerät im mittelalterlichen Wien, in: ZSRG.K 44, 1958, 35–103. – R. BARTSCH, Seelgerätstiftungen im XIV. Jh., in: Festschrift für Karl von Amira, Berlin 1908, 3–58. – Zu weiteren Formen der liturgischen Memorialdienste siehe FRANK, Totenbuch (wie Anm. 31), 58–65.

34 Siehe dazu FRANK, Ordensarmut (wie Anm. 21), bes. 217–219. – Zum Preis von Jahrtagsstiftungen FRANK, Totenbuch (wie Anm. 31), 65–70.

35 Siehe dazu FRANK, Profil, 32 mit Anm. 62; 23–27 insgesamt zu der auf die Predigt ausgerichteten Studienförderung.

Mendikanten) die wichtigsten Produzenten der Predigtliteratur; sowohl für die gelehrte Schul- wie auch die exempelreiche Volkspredigt[36].

Doch gepredigt haben die Dominikaner der ersten Generation und bis in die vierziger Jahre hinein gar nicht in ihren Oratorien und Kapellen, sondern auf Plätzen und Straßen; in den Dom-, Stifts- und Pfarrkirchen[37]. Mit der Predigt auf den Plätzen vor den jeweiligen Niederlassungen wurde dann der erste Schritt getan, auch die Predigt in die stationäre Seelsorge von Altarfrömmigkeit und Memorialdiensten einzubeziehen. Im nächsten Schritt wurde dann ein Teil des Platzes, auf dem die Predigt stattfand – auch um diese witterungsunabhängig zu machen – überbaut; also in einem Anbau in das vorhandene Kirchengebäude einbezogen[38]. Bei Neubauten wurde gleich von vornherein auch im Blick auf die Predigt entsprechend großzügig geplant. *Ad capiendos homines in praedicationibus* wurden jetzt also die Kirchen gebaut[39]. Dabei war man bei der Ausführung auch auf architektonische Einzelheiten bedacht, die der Raumvereinheitlichung in Richtung auf eine Halle entgegenkamen[40].

In der Literatur zu den Bettelordenskirchen wird unter dem Stichwort »Predigthalle« darauf ausgiebig hingewiesen. Die entsprechenden Hinweise sind richtig und wichtig. Doch muß man sich vor Einseitigkeiten und Übertreibungen hüten. Reine Predigthallen waren die Dominikanerkirchen des Mittelalters nie. Nicht einmal richtig ist ihre Charakterisierung als bipolare Kulträume, wonach der eine Pol der Altar im Chor gewesen sei, der andere die Kanzel im Schiff[41]. Doch der Altar im Chor war für das Volk kein Richtpunkt; die Kanzel nur einer neben anderen im mehrpoligen Kultraum der Laienkirche. Ursprünglich waren die Kanzeln transportable Möbelstücke. Im Verlaufe des 15. Jahrhunderts setzte sich dann die Fixierung an einen bestimmten Platz durch, der sicherlich unter akustischen Gesichtspunkten gewählt wurde[42].

36 Siehe dazu I. W. Frank, Predigt im Mittelalter, in: TRE 27, 1996, bes. 249–257 (Literaturangaben).

37 Siehe Meersseman, L'architecture (wie Anm. 1), 142–147, 157–164.

38 Zu beachten sind dabei die frühen und umfangreichen Arealerwerbungen, die auf gezielte Großbauten schließen lassen. – Für Bologna siehe dazu V. Alce, Documenti sul convento die San Domenico in Bologna, Bologna dal 1221 al 1251, in: AFP 42, 1972, 5–45. – Für Toulouse siehe M. H. Vicaire, Le Financement des Jacobins de Toulouse: Conditions spirituelles et sociales de constructions (1229–ca. 1340), in: Cahiers de Fanjeaux 9, 1974, 209–253. – Zur planmäßigen Grundstückserwerbung der Regensburger Dominikaner in der Frühzeit siehe B. Kuehl, Die Dominikanerkirche in Regensburg. Studien zur deutschen Bettelordensarchitektur im 13. Jh. (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 20), Regensburg 1986, 84–96. – Zum »Bauboom« nach 1240/50 siehe die Hinweise in Anm. 11.

39 So 1243 in einer Anweisung des Provinzials der Teutonia an den Subprior von Löwen, in Anvers nach einem geeigneten Bauplatz zu suchen: *Locum talem studeas occupare, cui ad capiendos homines in praedicationibus sufficiens spatium habeat, et ad quem hominibus civitatis aditus ad fratres pateat accedendi*, zit. nach Meersseman, L'architecture (wie Anm. 1), 159.

40 Hinweise dazu bei Frank, Bettelordenskirchen (wie Anm. 1), 109. – Zur fortschreitenden Raumverschleifung vgl. z.B. Esslingen-Regensburg-Erfurt; die im 19. Jh. zerstörte Dominikanerkirche Mühlhausen mit ihren elf Jochen folgte Erfurt als Vorbild, faßte aber die drei Schiffe unter einem Dach als Staffelbasilika zusammen; Hinweise dazu bei E. Badstübner, Das alte Mühlhausen. Kunstgeschichte einer mittelalterlichen Stadt, Leipzig 1989, 68–70.

41 So Poscharsky, Kanzel (wie Anm. 13), 18f.; hier Figur 2: Richtungswechsel bei Altardienst und Predigt; beim ersteren habe sich das Volk um den Hochaltar im Chor versammelt, dazu S. 21: »Beim Altardienst war sie [= die Gemeinde] auf den Hauptaltar gerichtet (Längsbau), bei der Predigt scharte sie sich konzentrisch um die Stätte der Verkündigung (Querbau = Zentralbau)«.

42 Der Angabe von Poscharsky, Kanzel (wie Anm. 13), 20f., die (fixierte) Kanzel habe sich immer auf der Südseite und in der Mitte (an Wand oder Pfeiler) des Laienschiffes befunden, ist in

Als Lehrer und Hirten ihrer Gläubigen bildeten die Bischöfe von alters her den *ordo praedicantium*. Das *officium praedicationis* gehörte demnach zu den Amtspflichten eines Bischofs[43]. Noch im Spätmittelalter wirkte es als bischöfliches Predigtvorrecht nach. Wo ein Bischof als zuständiger Ordinarius in einer Stadt predigte, hatten zur gleichen Zeit alle anderen Prediger zu schweigen; also auch die Predigerbrüder!

Wortverkündigung im bischöflichen Auftrag gehörte an sich auch zu den Amtspflichten der Pfarrer. Es scheint aber so gewesen zu sein, daß die Pfarrer über die ihnen zustehende Predigthoheit nicht besonders eifersüchtig wachten. Mit den Predigten der Predigerbrüder und Minoriten fand man sich wohl rasch ab; begrüßte sie anfangs auch als subsidiäre und substitutionelle Helfer im Predigtamt. Zu Predigtaushilfen wurden die Mendikanten das ganze Spätmittelalter hindurch von einzelnen Pfarrern gerufen bzw. gewährten diese den darum nachsuchenden Mendikanten Predigterlaubnis in den Pfarrkirchen[44]. Wahrscheinlich gab es auch Unterschiede im Verständnis der Predigt. Den gelehrteren Mendikanten scheinen die »Leutpriester« bis ins 15. Jahrhundert hinein die anspruchsvollere Predigt überlassen zu haben und sich mit einfacheren Unterweisungsformen wie z.B. der glossierenden Predigt und der Homilie begnügt zu haben. Streit scheint es um die Predigt nur wenig gegeben zu haben; wenn es solchen gab, bezog er sich auf den Inhalt oder auf die Zeit. Denn zum Zeitpunkt einer pfarrlichen *missa publica* durfte in einer Mendikantenkirche keine Predigt angesetzt werden. Deren Predigten wurden deshalb auf den späteren Vormittag oder auf den Nachmittag festgelegt. Die unter Umständen sehr langen Predigten, freilich aufgelockert durch verschiedene »Märlein« zur Unterhaltung und Aufheiterung, waren umrahmt von Einleitungs- und Schlußgebeten. Es handelte sich also bei diesen Veranstaltungen um Predigtgottesdienste[45]. Gehalten wurden sie von der Kanzel aus, und damit die schon lange eingefahrene Trennung von Messe und Predigt (Eucharistie und Verkündigung) weiter verfestigt. Einen »Volksaltar« für eine Verbindung von Predigt und Altar gab es ja nicht. Und weder mit dem *altare maius* im Chor noch mit den Nebenaltären des liturgischen Privatkultes im Schiff war sie zu verbinden. So wurde die Kanzel zum Mittelpunkt des mit der Predigt verbundenen Wortgottesdienstes.

Die Predigt selber war sicherlich mehr als nur ein der Erbauung dienender *actus privatus*. Die Prediger aus dem Dominikanerorden (wie auch der anderen Bettelorden) waren zwar nicht immer auch vom Bischof beauftragt, predigten aber auf jeden Fall *commissione papae*, also im Auftrag der obersten kirchlichen Autorität. Da die mittelalterliche Predigt mit ihren verschiedenen Zielen (Unterweisung und Erbauung, Unterhaltung und Nachrichtenvermittlung) ein überaus wichtiges Informations- und Kommunikationsmittel war, mußte jeder weltlichen Obrigkeit an einem ausgebauten und guten städtischen Predigtwesen gelegen sein. Sie förderte deshalb die mendikantische Predigt und kontrollierte sie auch. Insofern waren die jeweils bestellten Konvents- und Stadtprediger *personae publicae*, ihre Predigten zwar nicht anhörungspflichtige *actus publici*, wohl aber amtlich gefördert und geschützt.

dieser Allgemeinheit nicht zutreffend.

43 Zum *officium praedicationis* als bischöflicher und pfarrlicher Amtspflicht siehe FRANK, Predigt im Mittelalter (wie Anm. 35), 248f., 251f.

44 Siehe dazu die Hinweise in Anm. 19.

45 Zum Predigtgottesdienst siehe FRANK, Predigt im Mittelalter (wie Anm. 35), 249–251. – E. WEISMANN, Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen, in: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 3, Kassel 1956, bes. 15–25. – J. A. JUNGMANN, Missarum solemnia 1, Freiburg i.Br. ^{5}1962, 614–627.

Konkurrierende Ausnahmeseelsorge

Mit dem seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts dichter werdenden Netz von Niederlassungen schufen die Dominikaner eine die normale und an die Pfarrei gebundene Seelsorgestruktur überlagernde bzw. ihr zur Seite tretende Organisation der *cura extraordinaria*. Ausnahmeseelsorge ist diese zu nennen im Blick auf den Rechtsgrund: Durchbrechung des pfarrlichen Seelsorgemonopols kraft päpstlicher Privilegien, die zum Teil durch das Konzil von Vienne (1311) zur allgemeinen Rechtsnorm erhoben wurden[46]. Konkurrierend ist diese *cura extraordinaria* zu nennen im Blick auf das pastorale Angebot. Denn auch in den Kirchen und Kapellen der Pfarreien gab es Unterweisung durch Predigt, Memorialdienste und Altarfrömmigkeit. Diese eigenartige und letztlich nur von einer auf den päpstlichen Jurisdiktionsprimat ausgerichteten Ekklesiologie her verständliche Verdoppelung der Seelsorgeorganisation führte zu Spannungen mit dem Weltklerus[47]. In Abmachungen, genannt *compositiones*, sollte das Nebeneinander in erträgliche und geregelte Bahnen gelenkt und der Anlaß zu Streitigkeiten von vorneherein beseitigt werden[48]. Wo man sich nicht daran hielt, stand ein »Bettelordensstreit« ins Haus, die Kehrseite mendikantischer Seelsorge im Mittelalter[49].

46 Siehe dazu Anm. 27.

47 Wegen päpstlicher Erlaubnis bzw. Beauftragung zur Seelsorge hatten die Mendikanten ein starkes Interesse an der ekklesiologischen Absicherung dieses Auftrages; im Extremfall deuteten sie den päpstlichen Jurisdiktionsprimat als *fons et origo omnis potestatis in ecclesia*.– Siehe dazu J. RATZINGER, Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre, in: DERS., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 49–71. – Ausführlicher Y. CONGAR, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et au debut du XIVe, in: Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen-âge 36, 1961, 247–271.

48 Aufschlußreich dafür bereits die erste nachweisbare *compositio* zwischen Pariser Dominikanern und Domkapitel wegen der Laienseelsorge an ihrer Kapelle St. Jacques vom Dezember 1220; für den angenommenen finanziellen Verlust hatten die Dominikaner an die Pfarrkirche einen bestimmten Geldbetrag als Kompensation abzuführen; abgedruckt in Monumenta Diplomatica (wie Anm. 9), nr. 134. – Vgl. dazu auch FRANK, Frömmigkeit (wie Anm. 25), 108–110. – In Zürich zwang Papst Gregor IX. mit einem Mandat vom 14.5.1231 den Klerus der Stadt zu einer die Dominikaner begünstigenden Abmachung; siehe dazu oben Anm. 30. – Zu einer Abmachung zwischen dem Würzburger Bischof, dem Domkapitel und den Dominikanern vom 16.2.1231 sowie deren Verbesserung zugunsten letzterer siehe SEHI, Bettelorden (wie Anm. 7), 51–60, 67–77; 423–424 Abdruck der ersten Abmachung. – Indirekte Hinweise zu einer *compositio* des Passauer Bischofs mit den Wiener Dominikanern bei FRANK, Frömmigkeit (wie Anm. 25), 108. – Bei KUEHL, Dominikanerkirche (wie Anm. 38), 87 Anm. 42, zu einer Abmachung der Regensburger Dominikaner mit dem Bischof (1281/82). – Hinweise auf *compositiones* auch bei Th. BERGER, Die Bettelorden in der Erzdiözese Mainz und in den Diözesen Speyer und Worms im 13. Jh. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 69), Mainz 1994, 89f., 101f., 126f.

49 Bettelordensstreit hier im Sinne allgemeiner Querelen um Einzelfälle mendikantischer Seelsorge mit dem betroffenen Pfarrklerus. Zu diesen wohl für jeden Konvent nachzuweisenden Streitigkeiten ist jedoch auch das vielfältige, durch persönliche und institutionelle Interessen geprägte Bezugsgeflecht der einzelnen kirchlichen Institutionen im gemeinsamen städtischen Gemeinwesen zu beachten, das Züge eines sich gegenseitig bedingenden Gefüges aufwies. Insofern sind die Nachrichten über die gelegentlichen Streitigkeiten, die kurzfristig sehr heftig sein konnten, zu relativieren. – Im strengen Sinn des Wortes versteht man unter Bettelordensstreit jenen hauptsächlich an der Pariser Universität nach der Mitte des 13. Jahrhunderts geführten Streit, der den Mendikanten grundsätzlich *docentura* und *praedicatura*, also universitäre Lehrtätigkeit und nebenpfarrliche Seelsorge absprach. – Siehe dazu zuletzt U. HORST, Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroverse des 13. und beginnenden 14. Jh.s (QFGD NF 1), Berlin 1992,

Die Konkurrenz des Angebots der *cura ordinaria* bestand jedoch nicht nur zur Pfarrkirche. Anbieter auf diesem »Markt«, vor allem für Memorialdienste und Altarfrömmigkeit, waren in vielen Städten dazu noch Kirchen und Kapellen von Stiften, Klöstern, Spitälern usw. Da es in den größeren Städten meist mehrere mendikantische Kultzentren gab, ist auch deren Konkurrenz untereinander zu beachten. Sie muß in ihrer Wichtigkeit besonders herausgestrichen werden[50].

Im Blick auf die beachtliche Position mendikantischer Seelsorge in den mittelalterlichen Städten wird dazu zu sagen sein, daß die Mendikanten diese durch ihr geistig-geistliches Profil erlangten und gesichert haben. Sie waren also – und das wird weit ins 14. Jahrhundert hinein zu gelten haben – qualifizierte Fachleute für die von ihnen angebotenen und in Anspruch genommenen Dienste[51]. So bildete sich um jedes mendikantische Kultzentrum im Laufe der Zeit so etwas wie eine »informelle Gemeinde«. Allerdings darf man im Kontext der mittelalterlichen Stadt den Begriff »Gemeinde« nicht strapazieren. Mit »experimentierenden Basisgemeinden« hatte das alles nichts zu tun! Integrierende Sozialfunktion kam den mendikantischen Kultzentren nicht zu[52]. Sozialisiert waren die Menschen zuerst durch ihre Familialbezüge, dann durch Zünfte, Bruderschaften usw. In etwa auch durch die Pfarrei, die ja wichtige öffentliche Funktionen zu erfüllen hatte und der Ausdehnung nach oft mit einem »Stadtviertel« identisch war. Die Dienste der mendikantischen *cura extraordinaria* wurden für die individuellen und kollektiven Akte der privaten Frommheit in Anspruch genommen. Dabei darf natürlich nicht vergessen werden, daß solche privaten Akte ins kirchlich-religiöse Milieu der Städte »gehörten«, also Teil der ins Öffentliche reichenden Frömmigkeit waren und somit auch eine das Gemeinwesen stabilisierende Sozialfunktion hatten[53]. Die Auswahl unter den »Anbietern« erfolgte unter den verschiedensten und kaum auf einen Nenner

bes. 29–134. – Siehe auch die Hinweise in Anm. 47.

50 Alle vier Bettelorden in Esslingen; Dominikaner, Franziskaner und Augustinereremiten in Basel, Freiburg, Konstanz, Schwäbisch Gmünd, Straßburg, Zürich (statt Augustinereremiten in Augsburg Karmeliten); neben Dominikanern noch Franziskaner in Bern, Hagenau, Kolmar, Schlettstadt, Ulm.

51 Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang vor allem auf das verpflichtende methodische Studium, also die methodische Schulung in den verschiedenen Kursen der Studienorganisation sowie in dem damit verbundenen raschen Transfer von Wissenschaft und Bildung; siehe dazu FRANK, Profil, 26f.

52 Als Ausnahme muß allerdings auf die stabilisierende und normierende mendikantische Frauenseelsorge hingewiesen werden. Über verschiedene Stufen der Regulierung wurden die *feminae devotae* (Beginen) *moniales ordinis praedicatorum* oder zu *sorores tertii ordinis*, d.h. zu Terziarinnen; in dieser Beziehung entfalteten die oberdeutschen Dominikaner eine auffallende Aktivität. – Für die breitgestreute Betreuung durch den Rottweiler Konvent siehe HECHT, Dominikanerkloster (wie Anm. 19), nr. 40–46. – WEHRLI-JOHNS, Geschichte (wie Anm. 30), 100–142, 152–164. – Generell A. WILTS, Beginen im Bodenseeraum, Sigmaringen 1994; Die Beginen und Begarden in der Schweiz (HS 9/2), Basel 1995.

53 Von öffentlicher Wichtigkeit waren natürlich die Konventsprediger, auf deren Ernennung die Stadträte im Laufe des späteren Mittelalters Einfluß nahmen; für die Franziskaner belegt bei P. L. NYHUS, The Franciscans in South Germany, 1400–1530 (Transactions of the American Philosophical Society NS, Part 8), Philadelphia 1975, 8–10; die Arbeit ist insgesamt ein eindrucksvoller Beleg für die fortschreitende »Kommunalisierung« der mendikantischen Kultzentren, die, so möchte ich zugespitzt sagen, so lange von der städtischen Obrigkeit gefördert wurden, bis die (in vielen Fällen gar nicht der städtischen Alleinverfügung unterstehende) Pfarrkirche kommunalisiert war, was freilich erst mit der Neuordnung des städtischen Kirchenwesens auf reformatorischer Grundlage ganz gelang.

zu bringenden Gesichtspunkten. Daß dabei die Oberschichten eher die Predigerbrüder als die Minoriten bevorzugt hätten, kann man in solcher Verallgemeinerung nicht sagen[54].

Zum Abschluß noch folgender Hinweis: Plausibel war die konkurrierende *cura extraordinaria* mendikantischer Kultzentren solange, als die damit verbundenen soziologischen Gegebenheiten der Städte und vor allem die theologischen Begründungen hingenommen wurden. Mit den reformatorischen Umwälzungen des 16. Jahrhunderts wurden die theologischen Begründungen für die überlieferte Frömmigkeit negiert und das parochiale Monopol für die auf die Predigt orientierte Seelsorge rigoros zur Anwendung gebracht. Damit war den mendikantischen paraparochialen Kultzentren die Existenzberechtigung entzogen. Sie waren überflüssig geworden; standen also zur Liquidation an. Interessant dabei ist, daß im Zuge des Aufhebungsprozesses der einzelnen Klöster durch die Obrigkeit, die ihr Kirchenwesen auf reformatorischer Grundlage neu ordnete, oft die mendikantische Seelsorge durch rigorose Anwendung des Pfarrzwangs unmöglich gemacht und damit die Konvente auch finanziell ausgetrocknet wurden[55]. Die dezisive und oft auch noch gehässige Mendikantenfeindlichkeit in der katholischen Aufklärung, die dann in den verschiedenen Klostersäkularisationen zur Aufhebung der Mendikantenklöster führte, bezog sich ebenfalls auf die ausschließliche Geltung des Pfarrprinzips. Daß das Pfarrprinzip in solcher Ausschließlichkeit der pastoralen Weisheit letzter Schluß sei, wird allerdings heute kaum jemand mehr zu sagen wagen; weder auf reformatorischer noch auf katholischer Seite.

54 Der kurz- oder langzeitig sich an ein Mendikantenkloster bindende Personenkreis kann nur durch entsprechende Detailuntersuchungen, die im Ergebnis von Stadt zu Stadt variieren, festgestellt werden. Ganz im Sinne der Sorge für das Seelenheil war es, wenn Meßstiftungen an mehreren Kirchen getätigt wurden.

55 Siehe dazu die Hinweise in Anm. 53. Instruktiv dafür z.B. der «Ratschlag der Klöster« (31. Mai 1525) zum Vorgehen des Nürnberger Rates gegen die Mendikanten der Stadt. – Siehe dazu J. Funk, in: A. Osiander, Gesamtausgabe 2, hg. v. G. Seebass/G. Müller, Gütersloh 1977, 142–160. – Zum Seelsorgeverbot mit Argumenten des Pariser Bettelordensstreites durch Zwingli in Zürich siehe Wehrli-Johns, Geschichte (wie Anm. 30), 13 mit Anm. 29, 225.

THOMAS BERGER

Die Ausbreitung der Dominikaner in den Städten des südwestdeutschen Raumes

Der Dominikanerorden, dessen Ausbreitung im südwestdeutschen Raum nachfolgend skizziert wird, gehört zu den neuen Ordensgemeinschaften des 13. Jahrhunderts[1]. Diese werden unter dem Oberbegriff *Bettelorden* zusammengefaßt. Daneben findet auch der Terminus *Mendikanten* für ihre Mitglieder Verwendung[2]. Die kirchenamtliche Bezeichnung der nach ihrem Gründer, dem Spanier Dominikus de Guzmán benannten Dominikaner lautet *Ordo fratrum Praedicatorum*, wovon sich die Bezeichnungen »Predigerorden« sowie »Predigerbrüder« ableiten[3].

Ausbreitung, Förderung und Funktion des Dominikanerordens hängen miteinander zusammen und sind in Bezug zum kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext zu sehen, dem die Bettelorden ihre Entstehung verdanken. Um die Faktoren, die in dem genannten Gefüge wirksam waren, erfassen zu können, ist daher zunächst dieser Kontext aufgrund der gemeinsamen Charakteristika der Bettelorden zu beschreiben. Sie geben Auskunft über den geschichtlichen Hintergrund, auf dem sich die Entstehung dieser neuen Form der *vita religiosa* vollzog. Zugleich lassen sie die wesentlichen Elemente erkennen, von denen der Dominikanerorden in seinem äußeren Erscheinungsbild und seiner inneren Ausrichtung geprägt war und geben damit die Rahmenbedingungen an, unter denen sich die Ausformung dieser Gemeinschaft vollzog.

Die gemeinsamen Charakteristika der Bettelorden

Sowohl in der kirchengeschichtlichen als auch in der stadtgeschichtlichen Forschung wird die besondere Bedeutung der Bettelorden für die Entwicklung der mittelalterlichen Stadt seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts anerkannt und damit auch ihre Funktion bei der Gestaltung des städtischen Lebensraumes wahrgenommen. So gelten die Bettelorden als eine spezifisch urbane Erscheinung mit entscheidenden Einflußmöglich-

1 Der vorliegende Aufsatz beruht auf einem vom Autor am 19. September 1996 im Rahmen der Studientagung zum Dominikanerorden in Weingarten gehaltenen Vortrag, der leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen wurde.

2 Kaspar Elm, Bettelorden, in: LexMA 1, 1980, 2088–2092; der Terminus *Mendikanten* ist abgeleitetet von latein. »mendicare« = betteln. – Einen ausführlichen Überblick geben Franco Dal Pino/Luciano Barbaglia, Mendicanti, Ordini, in: Dizionario degli istituti di perfezione 5, 1978, 1163–1212.

3 Isnard W. Frank, Dominikanerorden, in: LThK^3 3, 1995, 309–318. – William Hinnebusch, The History of the Dominican Order. Vol. 1: Origin and Growth to 1500, New York 1966; Vol. 2: Intellectual and Cultural Life to 1500, New York 1973.

keiten in den kirchlichen Belangen der Stadt um 1300[4]. Am Beispiel des Dominikanerordens läßt sich nicht nur zeigen, worin diese Einschätzung gründet, sondern daß die Bettelorden über den binnenkirchlichen Bereich hinaus zu einem interessanten Faktor für die Städte werden konnten.

Zu den wichtigsten Ergebnissen in der Geschichte der religiösen Bewegung vom ausgehenden 11. bis in das 13. Jahrhundert sind die Bettelorden zu zählen[5]. Als Grundlage für ihre Entstehung ist der tiefgreifende soziale, wirtschaftliche und kulturelle Wandel anzusprechen, der auch in den religiösen Bereich ausstrahlte. Ausgangspunkt waren dabei die Veränderungen, die für die Bevölkerung Europas mit der zunehmenden Urbanisierung im 12. und 13. Jahrhundert einhergingen. Die Stadt erhielt als Lebensraum einen neuen Stellenwert, was seinen Niederschlag in Politik, Recht, Handel, Verkehr, Architektur und religiösem Leben fand, um die wichtigsten Aspekte zu benennen. So erlangte das Bürgertum insbesondere jener Städte, die vom aufblühenden und gewinnbringenden Fernhandel geprägt waren, aufgrund seiner wirtschaftlichen Erfolge ein größeres Selbstbewußtsein, das sich außer in einem Streben nach politischer Unabhängigkeit vom bischöflichen, königlichen oder adeligen Stadtherren unter anderem auch im religiös-kirchlichen Bereich zeigte[6]. Man begnügte sich oft nicht mehr mit den bestehenden Formen der Heiligung des städtischen Lebensraumes, wie sie durch die religiös-kultischen Dienste der Kirche vorgesehen war, zu denen an erster Stelle die Feier der Hl. Messe zählte. Das heißt aber nicht, daß diese Formen des Gottesdienstes nun keine Rolle mehr spielten. Vielmehr fand der Gedanke, die im Evangelium vorgelegte *forma vitae* mehr als bisher zur Gestaltungsnorm für das alltägliche Leben werden zu lassen, das Interesse vieler Menschen. Hieraus ergaben sich schließlich verschiedene Ansichten, wie ein evangeliengemäßes Leben konkret zu führen sei, die sowohl in ihrem

4 Exemplarisch sei hier auf folgende Sammelbände verwiesen: Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft, hg. v. Kaspar ELM (Berliner historische Studien 3/ Ordensstudien II), Berlin 1981. – Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit, hg. v. Dieter BERG (Saxonia Franciscana 1), Werl 1992, mit der dort vorgelegten Auswahlbibliographie. – Von stadtgeschichtlicher Seite kann mit Bezug auf den hier zu behandelnden Raum genannt werden: Peter EGGENBERGER/Georges DESCOEUDRES, Klöster, Stifte, Bettelordenshäuser, Beginen und Begarden, in: Stadtluft, Hirsebrei und Bettelmönch – Die Stadt um 1300 (Katalog zur Ausstellung Stadtluft, Hirsebrei und Bettelmönch – Die Stadt um 1300, Stadtarchäologie in Baden-Württemberg und in der Nordostschweiz. Eine gemeinsame Ausstellung des Landes Baden-Württemberg und der Stadt Zürich), hg. v. Landesdenkmalamt Baden-Württemberg und der Stadt Zürich, Stuttgart 1992, 437–451.

5 Vgl. dazu Herbert GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt [4]1977, 13–18, 70–156. – Zum gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund vgl. Richard W. SOUTHERN, Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters, übers. von Michael RICHTER, Berlin 1976, 263–289. – Guy BEDOUELLE, Dominikus. Von der Kraft des Wortes. Aus dem Franz. übers. und bearb. von Hilarius BARTH, Graz u.a. 1984, 20–34. – Isnard W. FRANK, Kirchengeschichte des Mittelalters (Leitfaden Theologie 14), Düsseldorf 1994, 125–130.

6 Zur Stadtentwicklung im 13. Jahrhundert Hans PLANITZ, Die deutsche Stadt im Mittelalter. Von der Römerzeit bis zu den Zunftkämpfen, Wiesbaden 1996 (Lizenzausgabe der 5. Auflage Weimar 1980), bes. 161–249, 295–342. – Die Stadt des Mittelalters, hg. v. Carl HAASE, 3 Bde. (Wege der Forschung 243, 1–3), Darmstadt [3]1978. – Für den Bezug der Mendikanten zur Stadt siehe BEDOUELLE, Dominikus (wie Anm. 5), 22–26. – Ingo ULPTS, Stadt und Bettelorden im Mittelalter, in: Wissenschaft und Weisheit 58/2, 1995, 223–260, hier bes. 237–241. – Eine Untersuchung zur Ausbreitung der Mendikanten in den Städten des mittelrheinischen, hessischen und thüringischen Raumes bei Thomas BERGER, Die Bettelorden in der Erzdiözese Mainz und in den Diözesen Speyer und Worms im 13. Jahrhundert (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 69), Mainz 1995, bes. 280–316.

religiösen Gehalt als auch in den aus diesem abgeleiteten sittlich-moralischen Forderungen von einem radikalen und rustikalen Biblizismus geprägt waren[7]. Beispielhaft ist auf den reichen Kaufmann Petrus Waldes aus Lyon hinzuweisen[8]. Im Jahre 1176 stiftete er, von Zweifeln an der Rechtmäßigkeit seines Reichtums geplagt, sein Vermögen den Armen und verbreitete mit einer Gruppe von Gleichgesinnten seine theologischen Ansichten durch Wanderpredigt. Zum Scheitern seiner Bewegung führte zum einen die Unerfahrenheit im Umgang mit der Hl. Schrift und ihrer Auslegung. Andererseits wurde diese Gruppe seitens der Kirche wegen ihrer fehlenden Einbindung in die kirchlichen Ordnungsstrukturen, die ihr aufgrund der unzureichenden theologischen Kompetenz ihrer Mitglieder versagt blieb, beargwöhnt und schließlich wegen ihrer heftigen, meist aber wohl berechtigten Kritik am laxen Lebenswandel vieler Kleriker abgelehnt. Am Ende der Entwicklung stand schließlich die Aussonderung dieser laikalen Gruppen aus der Kirche, so auch der Waldenser.

Ihre Ausstrahlung machte die Sekten schließlich auch in Städten und Landstrichen, die auf den ersten Blick kirchlich gut versorgt waren, wenigstens zu einer latenten Gefahr, denn die Gläubigen verlangten neben den religiös-kultischen Diensten zunehmend eine seelsorglich-katechetische Betreuung. Die Antwort der Kirche auf diese Entwicklung, waren die Bettelorden. Grundlegende Entscheidungen für ihre Entstehung und ihre Organisation fielen während der Pontifikate Innozenz' III. (1198–1216) und seiner Nachfolger Honorius' III. (1216–1227) und Gregors IX. (1227–1241) im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts[9]. Zunächst ist hier der Predigerorden des hl. Dominikus (ca. 1175 bis 1221) zu nennen. Dominikus, von Hause aus ein Spanier, kam aus dem Domstift von Osma, dessen Mitglieder im ausgehenden 12. Jahrhundert durch ihren Bischof Martin von Bazan der Kanonikerreform zugeführt worden waren. Ab 1206 engagierte sich Dominikus in Südfrankreich mit seinem neuen Konzept von Seelsorge, für dessen Entwicklung er auch die erfolgreiche Vorgehensweise der häretischen Wanderprediger analysiert hatte[10]. Neben dieser Klerikergemeinschaft entstand der Orden der Minderen

7 GRUNDMANN, Bewegungen (wie Anm. 5), 70–127. – FRANK, Kirchengeschichte (wie Anm. 5), 156–159, 164f. (Literatur). – Für die bedeutende katharische Bewegung vgl. Arno BORST, Die Katharer, Freiburg[4]1996, 74–95, 110–148, 162–167.

8 Kurt-Victor SELGE, Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca (Arbeiten zur Kirchengeschichte 31/1–2), Berlin 1967. – Zur waldensischen Bewegung Amedeo MOLNÁR, Die Waldenser. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung, Göttingen 1980. – Martin SCHNEIDER, Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert. Gemeinschaftsform – Frömmigkeit – Sozialer Hintergrund (Arbeiten zur Kirchengeschichte 51), Berlin 1981. Zu den Gründen für die Kritik am Klerus vgl. BEDOEULLE, Dominikus (wie Anm. 5), 26–28, 38. – Horst FUHRMANN, Gregor VII., »Gregorianische Reform« und Investiturstreit, in: Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 11: Das Papsttum I: Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon, hg. v. Martin GRESCHAT, Stuttgart 1984, 155–175, hier 159 mit Beispielen für Simonie in Frankreich im 11. Jahrhundert (Vergabe des Erzbistums Narbonne für 100.000 Goldschillinge). – Zur Kritik der Waldenser vgl. Ignaz von DÖLLINGER, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, Bd. 2, München 1890, ND Darmstadt 1968, 215ff. – Für den oberrhein. Raum vgl. Ludwig BAUR, Die Ausbreitung der Bettelorden in der Diözese Konstanz, II: Die Orden der Dominikaner, Augustinereremiten und Karmeliten, in: FDA NF 2, 1901, 1–107, hier 20, mit Klagen über den Klerus in Zürich.

9 Karl S. FRANK, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Grundzüge 25), Darmstadt [5]1993, 86–108. – Ein kurzer Abriß zur Entstehung der einzelnen Orden auch bei BERGER, Bettelorden (wie Anm. 6), 4–13, 204–228, zu ihrer päpstlichen Förderung.

10 MEISTER JORDAN, Das Buch von den Anfängen des Predigerordens, aus dem Latein. übertr. von Mechthild Dominika KUNST (Dokumentarische Reihe 1), Kevelaer 1949, 22f., cap. 19f., 26

Brüder (*Ordo Fratrum Minorum*) des hl. Franziskus (1181/82–1226) der anfangs von einem starken laikalen Element geprägt war. Im zweiten Drittel des Jahrhunderts kamen – allerdings unter anderen Ausgangsbedingungen – noch die Augustinereremiten (*Ordo Eremitarum Sancti Augustini*) und die Karmeliten (*Ordo Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo*) hinzu.

Wenn auch die Wege dieser Gemeinschaften von ihren Anfängen hin zum kirchlich anerkannten Bettelorden recht unterschiedlich waren, so sei hier jedoch bemerkt, daß das Konzept des Predigerordens, das von den Idealen der franziskanischen Bewegung weitere Impulse erhielt, richtungsweisend war. Als gemeinsame Zielsetzung dieser vier Orden ergab sich das Anliegen, die Bindung der Stadtbevölkerung an die Kirche durch ein dem Zeugnis der Hl. Schrift entsprechendes Leben in Armut und durch die Verkündigung der Botschaft Christi vor den Einflüssen der sich ausbreitenden häretischen Bewegung zu schützen. Die Voraussetzungen, die dafür zu erfüllen waren, lassen sich an folgenden Merkmalen, die den Bettelorden schließlich im Ergebnis gemeinsam waren, ablesen. Ihre Verbindung stellt eine Neuheit im monastischen Leben dar[11].

Ortsunabhängiger Personenverband

Alle Mitglieder waren unabhängig davon, welchem Konvent sie gerade angehörten, zusammengefaßt in einem vom Generalmeister oder Generalprior des Ordens geleiteten Gesamtverband[12]. Die Leitung des Gesamtverbandes war gebunden an eine von zahlreichen demokratischen Elementen bestimmte Verfassung. Dominikus übernahm, aus der kanonikalen Tradition des Domstifts von Osma kommend, für seinen Orden die Regel des hl. Augustinus, die genügend Freiraum für die beabsichtigte seelsorgliche Tätigkeit ließ. Daneben wurden als Ausführungsbestimmungen die Konstitutionen des Ordens entwickelt[13]. Provinz- und Generalkapitel dienten der Kontrolle und der Festlegung von Leitlinien.

cap. 31. – Vladimir J. Koudelka, Dominikus. Gotteserfahrung und Weg in die Welt, Freiburg 1983, 29–61. – Bedouelle, Dominikus (wie Anm. 5), 71–82.

11 Zur Stellung der Bettelorden im monastischen Kontext vgl. Isnard W. Frank, Franz von Assisi. Frage auf eine Antwort, Düsseldorf 1982, ND Mainz 1992, 165–198, 198–219, zu ihren gemeinsamen Merkmalen. – Dazu auch Ders., Die Bettelorden im mittelalterlichen Mainz, in: Mainzer Zeitschrift 84/85, 1989/1990, 129–142, hier 129f. –Zusammenfassend Berger, Bettelorden (wie Anm. 6), 13–15. – Zu ihrer Akzentuierung im Dominikanerorden vgl. Bedouelle, Dominikus (wie Anm. 5), 34–36, 143–172, 205–207.

12 Auch die prinzipielle Ortsungebundenheit ist als neuartiges Merkmal der Bettelorden anzusehen, wenn auch die Einflüsse des städtischen Umfelds der Konvente zu einer gewissen Verlokalisierung führen konnte; zur Ortsunabhänigkeit vgl. Isnard W. Frank, Die Spannung zwischen Ordensleben und wissenschaftlicher Arbeit im frühen Dominikanerorden, in: Archiv für Kulturgeschichte 49, 1967, 164–207, hier bes. 176–184. – Ders., Franziskaner und Dominikaner im vorreformatorischen Ulm, in: Kirchen und Klöster in Ulm. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Hans Eugen Specker u. Hermann Tüchle, Ulm 1979, 103–147, hier 104.

13 Bedouelle, Dominikus (wie Anm. 5), 111f. – De oudste Constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, tekst, bronnen en ontwikkeling (1215–1237), ed. Antonin Thomas (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 42), Louvain 1965.

Armut und Bettel

Die Besitzlosigkeit galt für die Gemeinschaft sowie den einzelnen. Der Idee nach sollte der Lebensunterhalt durch das Betteln, das diesen Orden kirchenrechtlich zugestanden worden war, gesichert werden. Zu betteln war bis dahin für Kleriker unvorstellbar. Deshalb begegneten die Mendikanten der Kritik am oftmals überzogenen Besitzstreben des Klerus eindrucksvoll durch den Verzicht auf jeden herrschaftsbegründenden Besitz und die damit verbundenen festen Einkünfte. Von diesem auffälligsten, weil bis dahin der Würde des Klerikers unangemessen empfundenem Faktum leitet sich dann auch der Begriff *Bettelorden* ab, der die neuen Orden im Blick auf ihre weiteren Charakteristika aber nur unzureichend beschreibt. So enthalten auch die Konstitutionen des Dominikanerordens die Bestimmung, daß das Leben der Brüder *sine possessionibus et reditibus* zu führen sei[14]. Ausgenommen waren jedoch bald der Besitz der Konventsanlage und des dazugehörigen Gartens, wie sich auch hinsichtlich der Einkünfte im Laufe der Zeit Entschärfungen ergaben. Im Sinne des zeitgenössischen Armutsverständnisses ist auch die Bezeichnung aller Ordensmitglieder als *Brüder* (*fratres*) zu verstehen, in der gleichfalls Demut im Sinne des Evangeliums und der Verzicht auf jegliche Herrschaftsansprüche zum Ausdruck gebracht wurde.

Predigt und Studium

Der verfassungsmäßig festgelegte Einbau einer methodisch-wissenschaftlichen Ausbildung der Ordensmitglieder diente deren Befähigung zur Verkündigung und Auslegung der Botschaft Jesu[15]. Schon in den ältesten Konstitutionen des Predigerordens hieß es: *nullus conventus mittatur sine priore et doctore*[16]. Für jeden Konvent war also ein Vorsteher für die Gemeinschaft und ein Lehrer der Theologie (*lector sacrae theologiae*) vorgesehen. Damit wurde der Notwendigkeit einer ordnungsgemäßen Leitung und Ausbildung der Ordensmitglieder Rechnung getragen. Die gute Ausbildung war eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Seelsorge der Bettelorden, die zunächst vor allem in Form von Predigt und Katechese als *cura extraordinaria* mit der regulären Pfarrseelsorge konkurrierte. Man wollte damit dem Interesse der Gläubigen an theologischem Wissen und an einer *perfectio vitae* durch eine christliche Lebensgestaltung gerecht werden und sie dadurch vor den Einflüssen der häretischen Wanderprediger aus den verschiedenen Sekten schützen. Aufgabe der Konventslektoren war neben der Unterweisung der noch im Studium stehenden Mitglieder ihres Konvents die ständige Weiterbildung ihrer bereits in der Seelsorge tätigen Mitbrüder. Ihre eigene Ausbildung erhielten sie in den zentral angelegten Generalstudien der einzelnen Provinzen. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß es eine regelmäßige Unterweisung der Gläubigen

14 Constituties (wie Anm. 13), 360, Dist. II, cap. 26. – FRANK, Ulm (wie Anm. 12), 104. – Ausführlich dazu Isnard W. FRANK, Existenzsicherung und Armut bei den Bettelorden im 13. und 14. Jahrhundert, in: Christliche Unternehmer. Büdinger Forschungen zur Sozialgeschichte 1992 und 1993, hg. v. Francesca SCHINZINGER (Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 19), Boppard 1994, 43–60.

15 Zur Studienorganisation vgl. Dieter BERG, Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert (Geschichte und Gesellschaft 15), Düsseldorf 1977. – Für den Dominikanerorden siehe auch Isnard W. FRANK, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Archiv für österreichische Geschichte 127), Graz 1969, bes. 29–35, 165ff.

16 Constituties (wie Anm. 13), 358, Dist. II cap. 23.

durch die Predigt der Pfarrer noch nicht gab. Inhaber der Lehrgewalt war der Bischof in seiner Diözese, der gelegentlich auch einige theologisch besonders qualifizierte Kleriker mit der Predigt beauftragte[17]. Von daher war die Unterweisung der Gläubigen durch die Mendikanten ein entscheidender Neuansatz. Diese verfügten zwar für ihren apostolisch-seelsorglichen Auftrag über Sonderrechte, die ihnen die Päpste gewährten, sollten aber ihre Tätigkeit auch mit dem zuständigen Ortsbischof abstimmen[18]. Die Tendenz zur Klerikalisierung der Bettelorden – der Predigerorden bestand von Anfang an fast nur aus Priestern – hatte die Möglichkeit der Sakramentenspendung an die Gläubigen, insbesondere des Bußsakramentes im Blick.

Bezug zur Stadt

Die Bettelorden errichteten ihre Häuser und Kirchen in der Stadt, unter deren Bevölkerung sie hauptsächlich wirkten, und nicht mehr in der Abgeschiedenheit von Wäldern oder Tälern, wie das bis dahin – abgesehen von Ausnahmen, die es im Bereich der Kanoniker gab – der Fall war. Man suchte die Stadt auf, um hier unter der Bevölkerung zu wirken und verband auf diese Weise die *vita apostolica* mit der *vita ascetica et contemplativa*. Darüber hinaus ist zu bedenken, daß es eines wirtschaftsstarken Bürgertums bedurfte, das sich den Unterhalt eines Mendikantenkonventes überhaupt leisten konnte. Mit den bescheidenen Spenden der bäuerlichen Landbevölkerung als Existenzgrundlage wäre es den Mendikanten wegen des Verzichts auf Grundbesitz und dessen Bewirtschaftung nicht möglich gewesen, zu einem dauerhaften Faktor zu werden. Gleichwohl wurden von den Brüdern auch Predigtrundreisen in die ländliche Umgebung der Städte durchgeführt, bei denen Almosen gesammelt wurden. Der *terminus praedicationis* war das Einzugsgebiet eines Konventes[19].

Die Ausbreitung der Dominikaner im südwestdeutschen Raum

Bevor im Folgenden die Ausbreitung des Dominikanernordens nachgezeichnet wird, bedarf es zunächst noch einer räumlichen und zeitlichen Präzisierung. Wenn in diesem Abschnitt vom südwestdeutschen Raum die Rede ist, so bezieht sich diese Angabe auf das Gebiet der Oberrheinlande und Schwabens in den Grenzen des alten Reiches. Konkret handelt es sich unter geographischem Aspekt um das Elsaß, Südbaden, Schwaben und die nördliche Hälfte der Schweiz, unter kirchenorganisatorischem Aspekt um die ehemaligen Diözesen Konstanz, Straßburg, Basel, Chur und Augsburg sowie den Anteil

17 Zum Predigtrecht vgl. Rolf Zerfass, Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert (Untersuchungen zur praktischen Theologie 2), Freiburg 1974, hier bes. 247f., 253–500, mit bes. Berücksichtigung des Predigtrechts der Mendikanten.

18 Zur Förderung der Ausbreitung und seelsorglichen Tätigkeit der Mendikanten durch die Päpste vgl. exemplarisch Berger, Bettelorden (wie Anm. 6), 204–228.

19 Latein. *terminus* = Grenze; die für die Predigtrundreisen und das Almosensammeln bestimmten Brüder hießen Terminarier; Häuser, welche die Bettelorden zu diesem Zweck in Dörfern oder Städten unterhielten, in denen sie keine Konvente hatten, hießen entsprechend Terminhäuser. Zum Terminwesen vgl. für die Dominikaner die Studie von Gilles Meersseman, De domibus terminariis in antiquo comitatu Flandriae, in: AFP 8, 1938, 263–273. – Zur Begriffsklärung vgl. auch Hinnebusch, History (wie Anm. 3), Bd. 1, 265, 269. – Frank, Ulm (wie Anm. 12), 114, zum Problem der Terminbeschreibung.

der Diözese Lausanne, der noch zur Ordensprovinz *Teutonia* des Dominikanerordens gehörte, die im 13. Jahrhundert errichtet wurde. Neben den Staufern sind in diesem Gebiet vor allem die Habsburger und die Bischöfe von Straßburg als Territorialherren anzusprechen[20]. Die Ordensprovinz Teutonia umfaßte bis zu ihrer Teilung im Jahre 1303 alle Konvente im deutschen Raum und hatte ihr organisatorisches Zentrum in Köln, wo im Jahre 1221 ein Dominikanerkonvent gegründet worden war. Zur besseren Organisation war das von der Nordsee bis in die Alpen reichende Gebiet zunächst auf Empfehlung des Generalkapitels von Bologna 1275 in mehrere als *nationes* bezeichnete Distrikte unterteilt worden, deren Zuschnitt sich an den geographischen Regionen orientierte. Der südwestdeutsche Raum war 1276 untergliedert in die *nationes Alsatia* (Elsaß, Baden, Schweiz) und *Suevia* (Württemberg, Schwaben)[21].

Der zeitliche Rahmen erstreckt sich vom ersten Viertel des 13. Jahrhunderts mit der Gründung des Straßburger Dominikanerkonventes bis in das erste Viertel des 14. Jahrhunderts mit der Gründung der Niederlassung in Breisach. Danach kam es erst im 15. Jahrhundert im Zuge der Observanzbewegung zu vereinzelten weiteren Gründungen, so in Laufenburg im Aargau 1469 und in Stuttgart 1473[22].

Als einer der Ausgangspunkte für die Ausbreitungsbewegung des Predigerordens am Oberrhein ist der 1221 von Paris aus in der Bischofsstadt Metz gegründete Dominikanerkonvent anzusehen. Zum Personal der ersten Ausbreitungswelle werden einige Deutsche gehört haben, die zum Studium der Theologie nach Paris gegangen und dort in den neuen Orden eingetreten waren[23].

20 Zur Gründung der Provinz Teutonia auf dem Generalkapitel zu Bolgona 1221 vgl. Acta Capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum I, rec. Benedikt M. Reichert (MOPH 3), Rom 1898, 2. – Paulus von Loë, Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia (QFGD 1), Leipzig 1907, 2. – Angelus Walz, Compendium historiae Ordinis Praedicatorum, Rom ²1948, 123, 151. – Hinnebusch, History (wie Anm. 3), Bd. 1, 92f. – Arnold Kühl, Die Dominikaner im deutschen Rheingebiet und im Elsaß während des 13. Jahrhunderts, phil. Diss. (masch.) Freiburg (1922) 1923, 14–17. – In Köln befand sich auch das Studium generale der Teutonia, vgl. dazu Gabriel M. Löhr, Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, Freiburg/Schweiz 1946. – Als Karten für die kirchenorganisatorische Einteilung des umschriebenen Raums siehe: Die Bistümer Mitteleuropas, in: Westermanns Atlas zur Weltgeschichte, hg. v. Hans-Erich Stier u.a., Braunschweig 1956, 89. – Die Bistümer im Heiligen Römischen Reich um 1500, in: Gatz, Bischöfe 1996, Anhang. – Für den ersten Überblick zur territorialen Entwicklung vgl. Günther Haselier, Die Oberrheinlande, in: Reich und Länder, Geschichte der deutschen Territorien, Bd. 1: Die Territorien bis zum Ende des alten Reiches, hg. v. Georg Wilhelm Sante, Darmstadt 1978, 267–291. – Eberhard Gönner/Wolfgang Zorn, Schwaben, in: ebd., 291–325.

21 Frank, Ulm (wie Anm. 12), 118. – Für den Beschluß des Generalkapitels von 1275 vgl. Acta Capitulorum generalium (wie Anm. 20), 177. – Zur Einteilung der nationes vgl. von Loë, Teutonia (wie Anm. 20), 6. – Gabriel M. Löhr, Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform (QFGD 19), Leipzig 1924, 156–157.

22 von Loë, Teutonia (wie Anm. 20), 8f. Nrr. 57 u. 61; der unter Nr. 55 angeführte Konvent in Lauffen am Neckar war ein Frauenkloster, das in einen der Observanz angehörenden Männerkonvent umgestaltet werden sollte, siehe dazu Löhr, Teutonia (wie Anm. 21), 18, Anm. 18. – Zur ersten Information vgl. Angelus Walz, Dominikaner und Dominikanerinnen in Süddeutschland 1225–1966, Meitingen 1967, 10–27, mit der Datenübersicht 12f. – Für Stuttgart vgl. Bernhard Neidiger, Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58), Stuttgart 1993.

23 Für Metz vgl. Kühl, Elsaß (wie Anm. 20), 6–8. Im Rahmen der Ausbreitungsbewegung läßt sich ein zunehmender Bezug der Ordensmitglieder zu den Städten, in denen Niederlassungen gegründet wurden, beobachten: Jordan von Sachsen, der große Organisator der Ausbreitung des Or-

Da Quellen, die Aufschluß über die Ausbreitungsstrategie des Ordens geben, fehlen, wie etwa die verloren gegangenen Provinzkapitelsakten der Ordensprovinz Teutonia, ist es unmöglich, für den gewählten Raum eine genaue Linie des Ablaufs der Ausbreitungsbewegung zu zeichnen, die zeigt, in welchem Abhängigkeitsverhältnis zueinander die Konvente entstanden sind, wenn nicht überhaupt die Mitglieder einer neuen Niederlassung von verschiedenen Konventen delegiert wurden. Deshalb werden die Gründungen, soweit sich das aus den zur Geschichte der einzelnen Konvente vorfindlichen Quellen erschließen läßt, einfach in ihrer chronologischen Reihenfolge angeführt. Auch eine detaillierte Beschreibung der oft langwierigen Abläufe bei der Gründung der einzelnen Niederlassungen ist hier nicht möglich[24]. Für die richtige Einschätzung der Vorgänge im Ausbreitungsprozeß ist zu beachten, daß zwischen der Ankunft der ersten Fratres in einer Stadt bis hin zur formalen Anerkennung des neuen Konventes durch das General- bzw. Provinzkapitel unter Umständen mehrere Jahre vergehen konnten. Zunächst wurde meist ein Haus als provisorische Unterkunft eingerichtet, danach wurden die weiteren Schritte in Richtung Konventsgründung eingeleitet, wenn sich die Möglichkeit eines dauerhaften Verbleibs aufgrund des Interesses und der Zuwendungen der Bürger abzeichnete. Das durch die Konstitutionen festgelegte Minimum an Mitgliedern für einen Konvent war, Prior und Lektor miteingeschlossen, mit mindestens zwölf Fratres festgeschrieben, wodurch die Bewältigung der anfallenden Aufgaben in den Konventen gewährleistet werden sollte[25].

dens im 13. Jahrhundert, lernte die Predigerbrüder als Theologiestudent in Paris kennen; Conrad von Höxter, der erste Provinzial der Teutonia, stieß während seines Studiums der Kanonistik in Bologna zur Gemeinschaft des Dominikus; dort wurde auch Johannes Teutonicus (von Wildeshausen) von Dominikus in den Orden aufgenommen; Elger von Hohenstein, der die Ansiedlung des Ordens in seiner thüringischen Heimat betrieb, war zuvor Theologiestudent in Paris gewesen; zu Jordan und Conrad vgl. John B. Freed, The Friars and German Society in the Thirteenth-Century Germany (The Medieval Academy of America 86), Cambridge/Mass. 1977, 121, 123. – Zu Johannes vgl. Meinolf Lohrum, Johannes Teutonicus, in: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon 3, 1992, 595f. – Zu Elger vgl. Freed, Friars (wie Anm. 23), 226. – Berger, Bettelorden (wie Anm. 6), 51. – In der nächsten Phase wurden inzwischen hinzugewonnene Ordensmitglieder, die aus der Nähe der Städte kamen, in denen eine Niederlassung errichtet werden sollte, herangezogen, so z.B. für die Gründung des Wormser Konvents Eberhard von Leininigen, ein Neffe des Wormser Bischofs und Stadtherrn Heinrichs II. von Leiningen, vgl. Berger, Bettelorden (wie Anm. 6), 170f., 185. – Der ehemalige Straßburger Patrizier Hugo Rippelin wurde 1232 in Zürich Prior, der aus dem Elsaß stammende Heinrich von Westhofen wurde erster Prior in Basel, vgl. Kühl, Elsaß (wie Anm. 20), 66f. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 121, 123.

24 Hierfür sei auf die nachfolgend angeführte Literatur bzw. auch auf vorliegende Darstellungen zur Konventsgeschichte verwiesen. Eine Übersicht zum jeweils ersten quellenmäßigen Beleg für die einzelnen Konventsgründungen bietet Freed, Friars (wie Anm. 23), 212–220. Für den oft langwierigen und schwierigen Vorgang der Konventsgründung sei exemplarisch auf die Wormser Ordensniederlassung verwiesen, vgl. dazu die Datenübersicht bei Berger, Bettelorden (wie Anm. 6), 170–175.

25 Vgl. die Bestimmungen der Konstitutionen bei Constituties (wie Anm. 13), 358, Dist. II cap. 23. – Das Schema des Konventsgründungsvorgangs bei Jacques Le Goff, Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation sociologique et geógraphique des ordres mendiants, du XIII[e] au XV[e] siècle, in: Annales Économies Sociétés Civilisations 23, 1968, 335–352, hier bes. 340. – Isnard W. Frank, Zur Gründungsgeschichte des Wiener Dominikanerklosters, in: Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag, hg. v. Viktor Flieder, Bd. 2 (Sammlung »Aus Christentum und Kultur« Sonderbd. 2), Wien 1970, 53–104, hier 67f. – Ders., Ulm (wie Anm. 21), 111–112, 117f. – Zum Problem der Datierung einer Konventsgründung vgl. auch Le Goff (wie oben).

Für die Phase der organisatorischen und institutionellen Stabilisierung des Ordens bis etwa 1240 ist zunächst der auch für die weitere Ausbreitung wichtige Konvent in der Bischofsstadt *Straßburg* zu nennen, dessen Gründung für das Jahr 1224 angegeben wird[26]. Ein Motiv für die Konventsgründung mag die Zurückdrängung der Waldenser gewesen sein, die von Metz aus über Straßburg ihren Einflußbereich in den oberrheinischen Raum ausbreiten wollten[27]. Die Dominikaner errichteten ihre erste Niederlassung zunächst außerhalb der Stadtmauer. Sie blieb auf lange Zeit die einzige Niederlassung des Ordens in der Diözese. Die Bemühungen zur Umsiedlung in die Stadt um die Jahrhundertmitte trafen auf den heftigen Widerstand des Straßburger Klerus, der die zunehmende Konkurrenz des Predigerordens in der Seelsorge fürchtete.

Die nächste Stadt, in welcher die Gründung eines Konventes angestrebt wurde, war die Bischofsstadt *Augsburg*, wo die ersten Fratres im Jahre 1225 urkundlich nachweisbar sind[28]. Die formale Anerkennung als Konvent durch das Generalkapitel des Ordens erfolgte wohl erst 1245. Auch in der Diözese Augsburg kam es erst im letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts zu einer weiteren Konventsgründung.

Ansiedlungen von Dominikanern sind innerhalb dieser frühen Phase auch in der Diözese Konstanz in Zürich und Esslingen um 1230 festzustellen.

In *Zürich* lag die erste Unterkunft der Dominikaner zunächst außerhalb der Stadtmauern in Stadelhofen, von wo aus sie 1231 gegen die Proteste von Bischof Konrad von Tegerfeld und des Klerus in die Stadt hinein verlegt wurde. Dieser Widerstand wurde durch das Eingreifen Papst Gregors IX. gebrochen[29].

Nach *Esslingen* sollen die Dominikaner unter Mitwirkung des Staufers Heinrich VII., des Sohnes Kaiser Friedrichs II., gekommen sein. Urkundlich sind sie hier 1233 nachweisbar[30].

26 Für diese Phase vgl. KÜHL, Elsaß (wie Anm. 20), 16f. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 30–39 mit Karte 2: Dominican convents founded before 1250. – Zur Gründung des Straßburger Dominikanerkonventes vgl. BAUR, Bettelorden (wie Anm. 8), 18. – KÜHL, Elsaß (wie Anm. 20), 16, mit Ankunftsdatum 1223, 52–79, bes. 53–61. – Medard BARTH, Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter (Études Générales, Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß NS 4), Straßburg 1960, Wiederabdruck in: Archives de l'eglise d'Alsace 29 = NS 13, 1962/1963, 1364. – J. François HIMLY, Atlas des villes médiévales d'Alsace (Publications de la fédération des sociétés d'histoire et d'archeologie d'Alsace 6), o.O. 1970, 21, 120f. Nr. 11. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 32, 36, 45, 212. – Andreas RÜTHER, Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter (Berliner historische Studien 26. Ordensstudien XI), Berlin 1997, 70–78.

27 Adolf POINSIGNON, Das Dominikaner- oder Predigerkloster zu Freiburg, in: FDA 16, 1883, 3 zu Straßburg; BAUR, Bettelorden (wie Anm. 8), 30. – SELGE, Waldenser (wie Anm. 8), 288–293. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 138, mit dem Hinweis auf das Übergreifen der Waldenser von Metz her, sowie 145 für Freiburg.

28 Polykarp SIEMER, Geschichte des Dominikanerklosters St. Magdalena in Augsburg (1225–1808) (QFGD 33), Vechta 1936, 25–29, bes. 26 Anm. 8. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 45, 215.

29 BAUR, Bettelorden (wie Anm. 8), 19–22. – KÜHL, Elsaß (wie Anm. 20), 16. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 32, 36, 38, 45, 213. – Martina WEHRLI-JOHNS, Geschichte des Zürcher Predigerkonvents (1230–1524). Mendikantentum zwischen Kirche, Adel und Stadt, phil. Diss. Zürich 1980, 7–25. – Zu Bischof Konrad vgl. Konrad EUBEL, Hierarchia catholica medii aevi sive summorum Pontificum, S.R.E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series, Vol. 1, 1198–1431, Münster 1913, 204.

30 BAUR, Bettelorden (wie Anm. 8), 23. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 46, 143, 214. – Walter BERNHARDT, Die Dominikaner und Franziskaner in Esslingen. Gedanken zu ihrer Niederlassung sowie zum Bau und zur Finanzierung ihrer Klöster, in: Esslinger Studien (Zeitschrift) 28, 1989, 1–24, hier 3, datiert die Ankunft des Ordens in Esslingen auf 1221; desgleichen Falk JAEGER, Das Dominikanerkloster in Esslingen (Esslinger Studien, Schriftenreihe 13), Esslingen 1994, 119, der sich

Ebenfalls für das Jahr 1233 wird die Konventsgründung in der Bischofsstadt *Basel* festgehalten[31]. Bischof Heinrich von Thun, dem an der Unterstützung durch die Dominikaner in der Seelsorge gelegen war, soll sie in die Stadt gerufen haben und ihnen bei der Ansiedlung vor dem Kreuztor behilflich gewesen sein.

Im selben Jahr ist auch die Ansiedlung des Ordens in *Freiburg* urkundlich bezeugt[32]. Der Stadtherr, Graf Egeno von Urach, der den Orden über seinen Bruder, Kardinal Konrad von Porto, kennengelernt hatte, bat gemeinsam mit der Bürgerschaft um die Gründung eines Konventes, der dann zunächst im Vorstadtbereich auf einer Dreisam-Insel nahe des Martinstores lag[33]. Außer dem Stadtherrn und den Bürgern zeigte auch der neue Konstanzer Bischof, Heinrich I. von Thann, Interesse an den Dominikanern, mit deren Einsatz er wohl hoffte, den immer noch als bedrohlich empfundenen Einfluß der Waldenser zurückzudrängen, die sich anschickten, in den oberrheinischen Raum einzudringen.

1235 lassen sich die Dominikaner dann auch in *Konstanz* nieder, wo ihnen Bischof Heinrich und das Domkapitel eine Hofstatt auf der Bodenseeinsel überließen, die sie bis in die siebziger Jahre zu einer großzügigen Konventsanlage ausbauen konnten[34].

für die Datierung auf eine aus dem Jahr 1663 stammende Abschrift einer alten Tafel beruft, die sich im ehemaligen Dominikanerkloster befunden habe. Danach wären die Dominikaner 1221 nach Esslingen gekommen und hätten 13 Jahre außerhalb der Stadt im sogenannten Weiher zugebracht, bevor sie 1233 in die Stadt hineingezogen sind. Zwar ist diese frühe Datierung der Ankunft nicht zwingend zu widerlegen, doch spielt hier wohl auch das Interesse des Verfassers der Inschrift mit, zur größeren Ehre des Konvents dessen Anfänge noch zu Lebzeiten des hl. Dominikus anzusetzen. Zu dieser Tendenz der Ordenshistoriographie in der frühen Neuzeit vgl. die Hinweise von FRANK, Ulm (wie Anm. 12), 106f. Ein ähnlich angelegter Fall ist für den Mainzer Dominikanerkonvent festzuhalten, wo das Gründungsdatum des Klosters auf einer Inschrift in der Konventskirche anläßlich einer im Jahr 1609 abgeschlossenen Renovation mit 1234 angegeben wurde. Die Bestätigung der Aufnahme des Ordens in die Stadt durch Erzbischof Gerhard I. erfolgte hier seitens Papst Alexanders IV. dagegen erst am 14 . Nov. 1257, vgl. dazu BERGER, Bettelorden (wie Anm. 6), 106–108. Der Minoritenkonvent in Oppenheim/Rhein soll nach Auskunft der Konventschronik sogar schon im Jahre 1211 durch Kaiser Otto IV. erfolgt sein, vgl. ebd., 134. – Wahrscheinlich kamen die Dominikaner um 1230 nach Esslingen, um dort die Gründung einer Niederlassung vorzubereiten, und entschlossen sich zur Konventsgründung, als ihnen dort 1233 innerhalb der Stadtmauer durch Schenkung die Möglichkeit dazu eröffnet wurde.

31 KÜHL, Elsaß (wie Anm. 20), 16. – Georg BONER, Das Predigerkloster in Basel. Von der Gründung bis zur Klosterreform 1233–1429, phil. Diss. (masch.) Basel 1934, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 33, 1934, 195–303, hier bes. 204ff.; 34, 1935, 107–259. – François MAURER, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, Bd. 5: Die Kirchen, Klöster und Kapellen, 3. Teil: St. Peter bis Ulrichskirche (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 52), Basel 1966, 203–317, hier 206. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 45, 214. – Zu Bischof Heinrich vgl. EUBEL, Hierarchia (wie Anm. 29), 129. – Albert BRUCKNER u.a., Die Bischöfe von Basel, in: HS I/1, Bern 1972, 159–222, hier 176f.

32 POINSIGNON, Freiburg (wie Anm. 27), 3f. – BAUR, Bettelorden (wie Anm. 8), 32. – KÜHL, Elsaß (wie Anm. 20), 16 gibt 1235 an, weiter ebd., 118–127, bes. 118–120, zum Termin des Freiburger Konventes ausführlich 121–123. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 34, 45, 214.

33 Auf die Beziehung Konrads von Porto zu den Dominikanern verweisen POINSIGNON, Freiburg (wie Anm. 30), 5. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 156. – Zu Bischof Heinrich vgl. EUBEL, Hierarchia (wie Anm. 29), 204.

34 BAUR, Bettelorden (wie Anm. 8), 31. – KÜHL, Elsaß (wie Anm. 20), 16, 127–132, bes. 127–129. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 45, 214. – M. Brigitta HILBERLING, Das Dominikanerkloster St. Nikolaus auf der Insel vor Konstanz, Sigmaringen 1969. – Helmut MAURER, Konstanz im Mittelalter. I. Von den Anfängen bis zum Konzil (Geschichte der Stadt Konstanz 1), Konstanz 1989, 131f.

Danach ist zunächst eine Stagnation im Ausbreitungsvorgang des Ordens festzustellen, deren Grund in der Zuspitzung der Auseinandersetzung Papst Innozenz' IV., für dessen Position die Dominikaner eintraten, mit Kaiser Friedrich II. und seinen Anhängern zwischen 1245 und 1250 zu sehen ist[35].

Erst im Jahr 1266 erfolgte die Ansiedlung des Ordens in *Rottweil*. Der Staufererbe Konradin soll den Bürgern die Unterstützung des Konventes sogar empfohlen haben, – ein Indiz dafür, daß beide Seiten bestrebt waren, wieder zu ausgeglichenen Verhältnissen zu kommen[36].

Auf das Jahr 1269 wird die Ankunft der Dominikaner in der Reichsstadt *Bern* in der Diözese Lausanne datiert, wohin sie zur Gründung eines Konventes ausdrücklich vom Rat der Stadt unter Hinweis auf die Präsenz ihres Ordens in anderen Städten eingeladen worden waren[37].

In die Jahre 1277/80 fällt die Niederlassung der Dominikaner in der Stauferstadt *Colmar*, das um 1278 den Status einer Reichsstadt hatte. 1283 legte König Rudolf von Habsburg den Grundstein für das Kloster[38].

Ebenfalls im Jahre 1277 war Konrad II. von Chur, der Nachfolger des Dominikaners Heinrich von Montfort auf dem Bischofsstuhl, an den Provinzial der Teutonia mit der Bitte um Unterstützung in der Seelsorge seitens des Ordens herangetreten[39]. Für die Gründung des Konventes in *Chur*, der bis 1293 im Vorfeld der Stadt lag, hatte ein bischöflicher Ministeriale eine großzügige Stiftung gemacht. 1280 wurde die Niederlassung in die Teutonia aufgenommen.

Die nächsten Gründungen sind wieder in der Diözese Konstanz zu verzeichnen. Seit 1281 sind die Dominikaner in *Ulm* nachweisbar, wo sie mit Hilfe der Stiftungen vor al-

35 Vgl. dazu die Untersuchung Freeds, Friars (wie Anm. 23), 135–138, der die auf einem unzureichenden kontextuellen Einbund der Quellenanalyse beruhende Fehleinschätzung des Verhältnisses zwischen den Mendikanten und den Staufern insbesondere durch die historische Forschung des 19. Jahrhunderts herausstellt. So hatte die politische Zugehörigkeit der Stadtherren für die Bettelorden vor dem Pontifikat Innozenz IV. in der Regel noch keine entscheidene Bedeutung. Sie versuchten sich weitgehend aus den Streitigkeiten herauszuhalten. Ähnliche Beobachtungen lassen sich etwa für den mittelrheinischen und hessischen Raum feststellen, siehe dazu Berger, Bettelorden (wie Anm. 6), 184–203, bes. 198–200.

36 Zu dieser Phase der Ausbreitung des Predigerordens vgl. Freed, Friars (wie Anm. 23), 43–53 mit der Karte 3: Dominican and Franciscan Convents founded after 1250, A. Southwestern Germany. – Für die Gründung der Niederlassung in Rottweil vgl. Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 66f. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 46, 162, 216. – Winfried Hecht, Das Dominikanerkloster Rottweil (1266–1802) (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 13), Rottweil 1991, 19.

37 Freed, Friars (wie Anm. 23), 45f., 216. – Georges Descoeudres/Kathrin Utz Tremp, Bern. Französische Kirche – Ehemaliges Predigerkloster. Archäologische und historische Untersuchungen 1988–1990 zu Kirche und ehemaligen Gebäuden, Bern 1993, 122f., 131.

38 Kühl, Elsaß (wie Anm. 20), 23, 143–147, bes. 143–145. – Barth, Kirchen (wie Anm. 26), 228–230. – Maurer, Basel-Stadt (wie Anm. 31), 208. – Himly, Atlas (wie Anm. 26), 13, 23, 60f. Nr. 7. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 43f., 46, 218.

39 Zu den Bischöfen Heinrich von Montfort und Konrad von Belmont vgl. Eubel, Hierarchia (wie Anm. 29), 219. – H. Grote, Stammtafeln mit Anhang calendarium medii aevi, Leipzig 1877, ND 1990, 120, 481. – Otto Clavadetscher/Werner Kundert, Die Bischöfe von Chur, in: HS I/1, Bern 1972, 466–505, hier 480. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 131, 154. – Für die Gründung des Konvents in Chur vgl. Oskar Vasella, Geschichte des Predigerklosters St. Nicolai in Chur. Von seinen Anfängen bis zur I. Aufhebung (1280–1538) (Dissertationes historicae. Institutum Historicum FF Praedicatorum 1), Paris 1931, 1–9. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 218.

lem der Familie des Schreibers Krafft, aber auch von Einzelpersonen sowie späteren Grundstückszuweisungen der Stadtgemeinde ein Kloster bauten[40].

Der 1286 im schweizerischen *Zofingen*, einer Stadt der Grafen von Froburg, gegründete Konvent, vermochte sich wegen ungünstiger wirtschaftlicher Verhältnisse und anderer Schwierigkeiten nicht zu halten[41].

In der Diözese Straßburg fand die Ausbreitungsbewegung der Dominikaner um 1288 mit der Gründung der Konvente in *Hagenau*[42] und *Schlettstadt*[43] ihre Fortsetzung. Diese sind möglicherweise aus Terminhäusern hervorgegangen.

Die nächsten Ansiedlungen erfolgten in den Jahren 1293/94 im in der Diözese Augsburg gelegenen *Schwäbisch Gmünd*[44], das seit der Mitte des 13. Jahrhunderts reichsstädtischen Status hatte, sowie in dem erst 1271 mit Stadtrechten versehenen *Gebweiler*[45] in der Diözese Basel, wo der Abt des Klosters Murbach der Stadtherr war und den Orden um die Errichtung einer Niederlassung gebeten haben soll.

Den Abschluß bildete schließlich 1319 die Gründung des Konvents in *Breisach*, das zur Diözese Konstanz gehörte[46].

Beobachtungen zu Ausbreitung, Förderung und Funktion

Aufgrund dieser Übersicht zur Ausbreitung des Predigerordens läßt sich zunächst feststellen, daß in der Diözese Konstanz mit acht Niederlassungen die meisten Konventsgründungen der Dominikaner erfolgten. Deutlich darunter liegen die Zahlen für die Diözesen Straßburg und Basel mit jeweils drei Konventen und für die Diözese Augsburg mit zwei Konventen. Für die Diözesen Chur und Lausanne ist jeweils die Gründung eines Konventes festzuhalten. Weiterhin lassen sich drei Ausbreitungsphasen unterscheiden. Die erste Phase beginnt 1224 mit der Ansiedlung der Dominikaner in Straßburg und findet mit der Gründung des Konventes in Konstanz 1235 ihren Abschluß. Nach einer Pause von ca. 20 Jahren folgen zwei Konventsgründungen in den Jahren 1266 in Rottweil und 1269 in Bern. Ab 1277 werden dann bis 1319 noch einmal neun Konvente gegründet.

Zur Typisierung der Städte, in denen die Gründungen vorgenommen wurden, ist anzumerken, daß den Anfang mit Ausnahme von Konstanz die Bischofsstädte Straßburg, Augsburg, Basel und schließlich Chur bildeten[47]. In Chur gründeten die Domini-

40 Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 72. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 45, 218. Ausführlich Frank, Ulm (wie Anm. 12), 111–117.

41 Ludwig Sutter, Die Dominikanerklöster auf dem Gebiet der heutigen Schweiz im 13. Jahrhundert, phil. Diss. München 1893, 103f. – Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 74. – Vasella, Chur (wie Anm. 39), 6f. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 52, 219.

42 Kühl, Elsaß (wie Anm. 20), 23, 151f. – Barth, Kirchen (wie Anm. 26), 503f. – Himly, Atlas (wie Anm. 26), 15, 23, 76f. Nr. 51. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 45, 219.

43 Kühl, Elsaß (wie Anm. 20), 23, 148f. – Barth, Kirchen (wie Anm. 26), 1245f. – Himly, Atlas (wie Anm. 26), 20, 23, 112f. Nr. 58. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 46, 220.

44 Freed, Friars (wie Anm. 23), 45, 219.

45 Kühl, Elsaß (wie Anm. 20), 23, 150f. – Barth, Kirchen (wie Anm. 26), 1245f. – Himly, Atlas (wie Anm. 26), 15, 23, 72–73 Nr. 36. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 46, 220.

46 von Loë, Teutonia (wie Anm. 20), 8. – Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 77.

47 Für den rechtlichen Status der Städte vgl. zu Augsburg: Heinz F. Deininger, Augsburg, in: Das Deutsche Städtebuch, hg. v. Erich Keyser, Bd. 5: Bayern (2), München 1974, 61–78, hier 62. – Zu Basel: Rudolf Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel, Bd. 1, Basel 1907, 57–76. – Zu Chur:

kaner zudem den einzigen Mendikantenkonvent der Diözese überhaupt. In der Diözese Lausanne befand sich in Bern die einzige Niederlassung des Ordens auf ihrem zur Teutonia gehörenden Anteil.

Weiterhin ist festzuhalten, daß die Dominikaner abgesehen von den Bischofsstädten vorwiegend in Städten siedelten, die bis zur Ankunft des Ordens reichsstädtischen Status erlangt hatten: Bern, Breisach, Colmar, Esslingen, Hagenau, Rottweil, Schlettstadt, Schwäbisch Gmünd, Ulm, Zürich[48]. Nur Freiburg, Gebweiler und Zofingen hatten einen adeligen bzw. geistlichen Stadtherrn[49].

Die eingangs in wenigen Strichen skizzierte neue Form der Verkündigung des Evangeliums und der *vita monastica* war nur ein Initialimpuls für die Ausbreitung und Integration der Bettelorden in den Städten. Bald spielten verschiedene andere Faktoren in das Gefüge von Ausbreitung, Förderung und Funktion mit hinein. Die wichtigsten dieser Faktoren können in sechs Punkten benannt werden.

1. Das Ausbreitungskonzept des Ordens

Daß den Konventsgründungen ein Ausbreitungskonzept zugrunde lag, ist anzunehmen. Aus der Übersicht zum Ausbreitungsvorgang läßt sich aber erkennen, daß die Ordensleitung bestrebt war, zuerst in den Bischofsstädten, denen als wichtigen kirchlichen Zentren Schlüsselfunktion zukam, Konvente zu gründen. Eine Ausnahme bildete Konstanz, wo man wohl wegen der ablehnenden Haltung Bischof Konrads von Tegerfeld erst später Einlaß fand[50].

In einem nächsten Schritt versuchte der Orden seine Niederlassungen in Städten mit politischer und/oder wirtschaftlicher Bedeutung zu gründen. Danach ging es, abhängig vom Stand der Urbanisierung, um möglichst flächendeckende Präsenz. Die beiden zuletzt genannten Phasen waren bestimmt von den lokalen politischen, wirtschaftlichen und kirchenorganisatorischen Bedingungen sowie den persönlichen Interessen der Gläubigen.

Christoph SIMONETT, Geschichte der Stadt Chur. 1. Teil: Von den Anfängen bis ca. 1400 (Reihe Historia raetica 4), Chur ²1986, 136–139. – Zu Konstanz vgl. Franz GÖTZ, Konstanz, in: Handbuch der historischen Stätten Deutschlands, Bd. 6: Baden-Württemberg, hg. v. Max MILLER, Stuttgart 1965, 352–357, hier 353. – Zu Straßburg: HIMLY, Atlas (wie Anm. 26), 21.

48 Für den rechtlichen Status der Städte vgl. zu Bern: Richard FELLER, Geschichte Berns, Bd. 1: Von den Anfängen bis 1516, in: Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern 38/2, 1946, 26–28. – Zu Breisach: vgl. Wolfgang STÜLPNAGEL, Breisach, in: Handbuch (wie Anm. 47), 92–94, hier 93. – Zu Colmar: HIMLY, Atlas (wie Anm. 26), 13. – Zu Esslingen: vgl. Robert UHLAND, Esslingen, in: Handbuch (wie Anm. 47), 159–164, hier 159. – Zu Hagenau: HIMLY, Atlas (wie Anm. 26), 15. – Zu Rottweil: vgl. Hans-Martin MAURER, Rottweil, in: Handbuch (wie Anm. 47), 569–573, hier 569. – Zu Schlettstadt: HIMLY, Atlas (wie Anm. 26), 20. – Zu Ulm: vgl. Max HUBER, Ulm, in: Handbuch (wie Anm. 47), 687–693, hier 687. – Zu Zofingen: Michael STETTLER: Die Kunstdenkmäler des Kantons Aargau, Bd. 1: Die Bezirke Aarau, Kulm, Zofingen (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 21), Basel 1948, 309. – Zu Zürich: Anton LAGIADÈR, Geschichte von Stadt und Landschaft Zürich, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Aufklärung, Zürich 1945, 37.

49 Vgl. zu Freiburg: Wolfgang STÜLPNAGEL, Freiburg, in: Handbuch (wie Anm. 47), 181–186, hier 181. – Zu Gebweiler: HIMLY, Atlas (wie Anm. 26), 15. – Zu Schwäbisch Gmünd: Rudolf KIESS, Schwäbisch Gmünd, in: Handbuch (wie Anm. 47), 608–610, hier 608.

50 FREED, Friars (wie Anm. 23), 38 mit Anm. 45 (für Freiburg). – WEHRLI-JOHNS, Zürich (wie Anm. 29), 17. – Ähnliche Beobachtungen für die Erzdiözese Mainz und die Diözesen Speyer und Worms bei BERGER, Bettelorden (wie Anm. 6), 201f.

Beeinflußt wurde das Ausbreitungskonzept natürlich auch von der Konkurrenz zu den anderen Bettelorden. Nach der Anzahl der Gründungen hielt der Minoritenorden die führende Position unter den Bettelorden. Bis zum Ende des Jahrhunderts gründeten seine Mitglieder in fünf der genannten Diözesen außer in den Städten, in denen auch die Dominikaner eine Niederlassung hatten noch in zwölf weiteren Städten ihre Konvente. Nur in Esslingen, Zürich und Konstanz konnten die Dominikaner vor den Minoriten Fuß fassen. In Chur, Gebweiler und Rottweil blieben die Konvente der Dominikaner die einzigen Mendikantenniederlassungen[51].

Im zweiten Drittel des Jahrhunderts waren schließlich auch die Karmeliten und vor allem die Augustinereremiten als weitere Konkurrenten ins Spiel gekommen.

Bei der im Vergleich mit den Minoriten deutlich geringeren Zahl von Niederlassungen der Dominikaner ist die Vorschrift der Konstitutionen von 1228 zu beachten, daß ein Konvent einschließlich Prior und Lektor mindestens zwölf Mitglieder haben mußte. Dabei ist zu bedenken, daß der Predigerorden insgesamt im Vergleich mit den Minoriten, die in diesem Punkt von der Integration der Laienbrüder profitierten, einen geringeren Personalstand hatte.

Ein weiterer Faktor, der das Ausbreitungskonzept des Ordens mitbestimmt haben mag, war die Betreuung von *feminae devotae*, also der frommen Frauen, die aus Patrizier- und Ministerialengeschlechtern stammten und in den Frauenklöstern des Zweiten Ordens Aufnahme gefunden hatten. Unter dem Zweiten Orden soll hier schon der Zusammenschluß von Frauen, die nach der Augustinusregel lebten, von Dominikanern seelsorglich betreut wurden und die Konstitutionen des Ordens beachteten, verstanden werden[52]. So wurden in der Teutonia 65 Dominikanerinnenklöster gegründet. Allein in den hier berücksichtigten Städten finden sich 19 Frauenklöster. In Straßburg gab es bis zur Umsiedlung des Konventes in die Stadt bereits sechs Frauenklöster innerhalb der Stadtmauern. In Colmar und Schlettstadt mögen die Konventsgründungen zu Beginn der achtziger Jahre auch im Zusammenhang mit der Betreuung der dort schon lange zuvor bestehenden Frauenkonvente stehen (Colmar 1230; Schlettstadt 1245). Die Niederlassung in Zofingen soll ebenfalls vor allem zur Betreuung der umliegenden Frauenklöster des Zweiten Ordens errichtet worden sein[53].

51 Vgl. die Statistik bei FREED, Friars (wie Anm. 23), 45f. Table IV.

52 Zu den Dominikanerinnen vgl. Luigi-Abele REDIGONDA, Domenicane, Monache, in: Dizionario degli istituti di perfezione 3, 1976, 780–793. – GRUNDMANN, Bewegungen (wie Anm. 5), 208–252. – Hieronymus WILMS, Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206–1916, Dülmen i.W. 1920. Zur Integration von Beginen in den Dominikanerorden vgl. Brigitte DEGLER-SPENGLER, Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginen, in: RJKG 3, 1984, 75–88. – DIES., »Zahlreich wie die Sterne des Himmels«. Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern, in: RJKG 4, 1985, 37–50. – Für die Konstitutionen der Dominikanerinnen vgl. Vera SACK, Bruchstücke von Regel und Konstitution südwestdeutscher Dominikanerinnen aus der Mitte des 13. Jahrhunderts (1241/42), in: ZGO NF 84, 1975, 115–167.

53 BAUR, Bettelorden (wie Anm. 8), 25f., 35. – Hieronymus WILMS, Das älteste Verzeichnis der deutschen Dominikanerinnenklöster (QFGD 24), Leipzig 1928, 49f. (Colmar), 52 (Schlettstadt), 53–57 (Straßburg). – WALZ, Süddeutschland (wie Anm. 22), 16–18. – Zu Straßburg vgl. FREED, Friars (wie Anm. 23), 36, 49f. mit Anm. 73. – Zu Colmar vgl. HIMLY, Atlas (wie Anm. 26), 60f. Nr. 4. – Zu Schlettstadt vgl. ebd., 112f. Nr. 56. – Zu Zofingen vgl. BAUR, Bettelorden (wie Anm. 8), 74.

2. Das Interesse der Bischöfe am Predigerorden

Zwar waren die Dominikaner beim Konstanzer Bischof Konrad von Tegerfeld auf Widerstand gestoßen, wie sich aus den Vorgängen in Zürich erkennen läßt, wo er auf der Seite des städtischen Klerus stand, der die Mendikanten als unliebsame Konkurrenten ablehnte. Aber sein Nachfolger, Heinrich I. von Thann, zeigte – ebenso wie in Basel Bischof Heinrich II. von Thun oder später in Chur Bischof Konrad II. – Interesse an der Unterstützung durch den Orden bei der Bewältigung der neuen, eingangs kurz skizzierten seelsorglichen Aufgaben. Die gelegentlich in der Literatur genannte Ketzerverfolgung spielte zu diesem Zeitpunkt nicht die zentrale Rolle[54].

Zeigten sich einige Bischöfe ablehnend, so hatte das entweder politische Hintergründe, die sich aus dem Konflikt der Päpste mit dem staufischen Kaiserhaus ergaben, oder der Diözesanklerus, der Eingriffe in seine Rechte befürchtete, machte seinen Einfluß geltend. Das ist beispielsweise in Zürich bei der Gründung des Konvents und in Straßburg im Zusammenhang mit dessen Umsiedlung in die Stadt zu beobachten[55].

3. Die reichspolitischen Verhältnisse

Die beschriebenen Ausbreitungsphasen des Predigerordens geben relativ genau den Stand ihrer Beziehungen zum staufischen Kaiserhaus wieder, das im hier betrachteten Gebiet vielerorts das stadtherrliche Regiment ausübte. Wenn sich die Staufer auch nicht in besonderem Maß an der Ausbreitung der Bettelorden in ihren Städten interessiert zeigten, so stellten sie sich ihr aber auch nicht in den Weg[56]. In Esslingen soll die Konventsgründung der Dominikaner auf dem Hintergrund des gemeinsamen Anliegens der Häresiebekämpfung sogar mit der Unterstützung König Heinrichs erfolgt sein[57].

Daß sich das Verhältnis seit der Zuspitzung des Konflikts Friedrichs II. mit Innozenz IV. verschlechterte, ist aufgrund des Eintretens der Bettelorden für die päpstliche Position verständlich. Zu beachten ist aber, daß Konradin, der Enkel Friedrichs, sich in Rottweil eigens für eine Unterstützung der Dominikaner durch die Bürger aussprach, was als Indiz dafür angesehen werden kann, daß ihm an einer Normalisierung der Verhältnisse gelegen war[58].

Die Gegner der Staufer, zu denen die Grafen von Urach zählten, zeigten sich ebenfalls an den Bettelorden interessiert, wie sich an der Konventsgründung in Freiburg ablesen läßt[59].

54 Poinsignon, Freiburg (wie Anm. 27), 4. – Zum vielschichtigen Komplex Inquisition vgl. hier insgesamt Freed, Friars (wie Anm. 23), 142–145. – Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 32, für die Berufung der Dominikaner nach Freiburg. – Für Basel vgl. Maurer, Basel-Stadt (wie Anm. 31), 206. – Für Chur vgl. Vasella, Chur (wie Anm. 39), 3–5.

55 Vgl. für Straßburg Freed, Friars (wie Anm. 23), 36. – Für Zürich vgl. Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 19f. – Als Beispiel außerhalb des hier behandelten Raumes sei Worms genannt, vgl. Berger, Bettelorden (wie Anm. 6), 250f., 267. – In Chur mag möglicherweise die Parteinahme Bischof Volkards von Neuenburg (1237–1251) zugunsten der Staufer die Gründung einer Dominikanerniederlassung behindert haben, vgl. Vasella, Chur (wie Anm. 39), 1. – Simonett, Chur (wie Anm. 47), 129. – Zu Bischof Volkard vgl. Eubel, Hierarchia (wie Anm. 29), 219. – Clavadetscher/Kundert, Bischöfe (wie Anm. 39), 479.

56 Freed, Friars (wie Anm. 23), 138, 149, 150.

57 Ebd., 143.

58 Ebd., 150–162. – Zu Rottweil auch Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 66. – Hecht, Rottweil (wie Anm. 38), 24.

59 Poinsignon, Freiburg (wie Anm. 27), 5. – Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 32; außerdem

Rudolf von Habsburg, der aus dem familiären Geflecht der Staufergegner stammte, unterhielt als König freundschaftliche Beziehungen zu den Mendikanten, die nach seiner Wahl für ihn eintraten. Seine Förderung findet unter anderem in der Grundsteinlegung für den Dominikanerkonvent in Colmar ihren Ausdruck[60].

4. Die Verbesserung der kirchenorganisatorischen Verhältnisse und die Möglichkeit der laikalen Einflußnahme auf das kirchliche Leben

Neben der kirchlichen Überversorgung – zumindest in struktureller und organisatorischer Hinsicht – wie sie sich in den Bischofsstädten mit ihren zahlreichen Pfarr- und Stiftskirchen beobachten läßt, traten in anderen Städten zunehmend institutionell-organisatorische Schwierigkeiten zu Tage. Diese ergaben sich insbesondere dann, wenn die bestehende Pfarrorganisation nicht der Erweiterung des Stadtgebietes durch die Gründung neuer Pfarreien angepaßt wurde, um etwa eine Minderung der Einkünfte für die bestehende Pfarrkirche zu vermeiden. Als Beispiele für Städte, in denen die Bewohner auf eine einzige Pfarrkirche fixiert waren, können Bern, Esslingen, Freiburg, Gebweiler, Rottweil, Schwäbisch Gmünd oder Ulm genannt werden. In Ulm lag die zuständige Pfarrkirche dazu noch außerhalb der Stadtmauern auf freiem Feld[61]. Weiterhin ist zu bedenken, daß die Pfarrkirchen in institutioneller und sozialer Hinsicht in der Hand der adelig bestimmten Bischofs- und Klosterkirchen lagen. Für eine bürgerlich bestimmte Stadtkirche war in der mittelalterlichen Kirchenverfassung kein Platz vorgesehen[62]. Zur Überwindung dieses Problems konnten die Bettelordenskirchen beitragen. Das religiöse Leben verlagerte sich mehr und mehr dorthin, abgesehen vom Sonntagsgottesdienst in der Pfarrkirche; es galt ja der Pfarrzwang. Die Konventskirchen entwickelten sich so allmählich zu einer Art »paraparochialer Kultzentren«. Auf die sich daraus ergebenden Konflikte mit dem Pfarr- und Stiftsklerus, wie z.B. in Zürich und Straßburg zu beobachten, wurde schon hingewiesen. Auch in Zofingen soll der Stiftsklerus gegen die Konventsgründung der Dominikaner polemisiert haben[63].

Eine Übernahme der regulären Pfarrseelsorge durch die Bettelorden, denen vom Kirchenrecht her nur eine außerordentliche Seelsorge möglich war, gab es im Mittelalter nicht, auch wenn das gelegentlich behauptet wird[64].

Freed, Friars (wie Anm. 23), 156.

60 Für Colmar vgl. Kühl, Elsaß (wie Anm. 20), 145. – Maurer, Basel-Stadt (wie Anm. 31), 208. – Zum Verhältnis insgesamt Oswald Redlich, Rudolf von Habsburg. Das Deutsche Reich und der Untergang des alten Kaisertums, Innsbruck 1903, 206f. – Freed, Friars (wie Anm. 23), 162.

61 Planitz, Stadt (wie Anm. 6), 228. – Für Ulm vgl. auch Frank, Ulm (wie Anm. 12), 131. – Zur Situation der Pfarrorganisation vgl. Karl Fröhlich, Kirche und städtisches Verfassungsleben im Mittelalter, in: ZSRG.K.22, 1933, 188–288, hier 205. – Wolfgang Müller, Pfarrei und mittelalterliche Stadt im Bereiche Südbadens, in: Festschrift für Max Miller, hg. v. Werner Fleischhauer, Walther Grube u. Paul Zinsmair (VKBW.B 21), Stuttgart 1962, 69–80. – Otto Feger, Das Städtewesen Südwestdeutschlands vorwiegend im 12. und 13. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas), Linz 1963, 41–54, hier 52.

62 Zum Komplex des Patronatsrechts vgl. Peter Landau, Ius Patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronatsrechts im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 12), Köln-Wien 1975.

63 Für Zofingen vgl. Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 75. – Zur Mendikantenkirche als paraparochialem Kultzentrum vgl. den Beitrag von Isnard W. Frank, Das mittelalterliche Dominikanerkloster als paraparochiales Kultzentrum, in diesem Band (mit Lit.).

64 Baur, Bettelorden (wie Anm. 8), 21; außerdem Frank, Mainz (wie Anm. 11), 133.

5. Die Interessen der Bevölkerung

Bisher blieben Klosterstiftungen wegen der damit verbundenen Aufwendungen allein dem wohlhabenden grundbesitzenden Adel vorbehalten. Da die Bettelorden auf die Ausstattung ihrer Häuser mit umfangreichem Grundbesitz verzichteten und ihren Lebensunterhalt aus den Zuwendungen der Gläubigen bestritten, ermöglichten sie auch nichtadeligen Schichten das »verdienstliche Werk« der Stiftung und des Unterhalts eines Klosters[65].

Beispiele dafür finden sich etwa im Zusammenhang mit den Konventsgründungen in Bern und Ulm. Aber auch der Adel trat als Förderer auf, wie das etwa für Esslingen und Rottweil angenommen wird[66].

6. Kommunalpolitische Interessen – Stadtentwicklung

Mit der zunehmenden Integration der Mendikanten fanden ihre Konvente auch Beachtung in der Kommunalpolitik. Diese war für den Ausbreitungsvorgang zwar nicht ausschlaggebend, spielte aber im Laufe des Jahrhunderts zunehmend in die Entscheidung über die Aufnahme eines Bettelordens in eine Stadt hinein.

So konnte die Ansiedlung eines Konventes in Städten mit schwacher kirchlicher Infrastruktur zur Steigerung des Prestiges beitragen, wenn andere bedeutende kirchliche Einrichtungen und Gebäude wie z.B. Stiftskirchen fehlten, wie sich das etwa für Esslingen, Freiburg, Gebweiler, Rottweil, Schlettstadt, Schwäbisch Gmünd und Ulm zur Zeit der Konventsgründung festhalten läßt[67]. Eine Stadt mit finanzkräftigen Bürgern konnte sich sogar mehrere dieser modernen Klöster leisten.

Beachtung verdient auch die Lokalisation der Konventsgebäude innerhalb des Stadtgebietes. Hier lassen sich verschiedene Varianten feststellen.

1. Die Lage im städtischen Randgebiet: Gemeint sind die Bereiche Stadtmauer und Stadttor sowie deren nähere Umgebung. Seitens der Mendikanten sprach für die Ansiedlung in diesem Bereich die Möglichkeit, den Gedanken der Einfachheit praktisch umsetzen zu können. Hier lebte man bei der ärmeren Bevölkerung, die sich das Wohnen im Zentrum nicht leisten konnte. Zudem war in der »Innenstadt« meist schon alles besiedelt. So finden wir die ersten Dominikaneransiedlungen oft erst außerhalb der Stadtmauern, wie etwa in Basel, Chur, Esslingen, Freiburg und Straßburg[68]. Aus Sicht der Stadt ergaben sich zur Errichtung der Konventsgebäude im Stadtrandbereich folgende Überlegungen: Der Stadtherr, manchmal auch der Stadtrat, der über die Wehrhoheit und verbunden damit über das Befestigungsrecht verfügte, war an der Errichtung großer, massiver Steingebäude zur besseren Sicherung und Verstärkung von Stadtmauern und Stadttoren interessiert, wozu sich die neuen Klosteranlagen eigneten. Im Verteidigungsfalle hatten die Klosterbewohner die Gebäude

65 FRANK, Kirchengeschichte (wie Anm. 5), 126–128. – DERS., Bettelorden (wie Anm. 12), 136–138.
66 Vgl. für Bern: UTZ TREMP, Bern (wie Anm. 37), 122. – Für Ulm: FRANK, Ulm (wie Anm. 12), 114f. – Für Esslingen: BERNHARDT, Esslingen (wie Anm. 30), 4. – JAEGER, Dominikanerkloster (wie Anm. 30), 120. – Für Rottweil: HECHT, Rottweil (wie Anm. 38), 21.
67 Vgl. FREED, Friars (wie Anm. 23), 53.
68 Zur Lage der Konvente vgl. für Basel: MAURER, Basel-Stadt (wie Anm. 31), 206. – Für Chur: vgl. VASELLA, Chur (wie Anm. 39), 8f. – Für Esslingen: vgl. BAUR, Bettelorden (wie Anm. 8), 23. – BERNHARDT, Esslingen (wie Anm. 30), 3. – Für Freiburg: POINSIGNON, Freiburg (wie Anm. 27), 5. – KÜHL, Elsaß (wie Anm. 20), 119. – Für Straßburg: KÜHL, Elsaß (wie Anm. 20), 54. – FREED, Friars (wie Anm. 23), 36.

für die Stadtwache frei zu machen. Beispiele für die mögliche Einbeziehung von Mendikantenkonventen in diese Überlegungen finden sich in Basel, Colmar, Esslingen, Gebweiler, Rottweil, Schlettstadt und Zürich[69].

2. Die Lage im inneren Bereich der Stadt: Hier erhielten die Mendikanten gelegentlich Häuser und ältere kleine Kapellen, die wiederum erst im Laufe der Zeit zu richtigen Konventsanlagen umgestaltet wurden. Diese Umgestaltung konnte der Verbesserung der baulichen Struktur in der Innenstadt dienen. Kirchen und Klöster waren ja durchaus Symbole für städtischen Wohlstand und damit auch Prestigeobjekte. Man konnte mit ihnen einen städtebaulichen Akzent setzen[70]. Mancherorts finden sich Mendikantenkonvente auch im Zentrum von Stadterweiterungsgebieten. Wenn eine Vorstadt durch einen neuen Mauerring in das Stadtgebiet aufgenommen wurde, hatten die Mendikantenkirchen dann städtebauliche Zentrumsfunktion. Als Beispiele dafür können die Dominikanerkonvente in Bern, Gebweiler und Hagenau gelten. Die letztgenannten Gründe konnten natürlich auch im Falle der Stadtrandlage, wie etwa in Gebweiler und Zürich zum Tragen kommen[71].

Abschließend und zusammenfassend lassen sich die Beobachtungen schon allein zur Ausbreitung der Dominikaner in den Oberrheinlanden und im schwäbischen Raum dahingehend zusammenfassen, daß die Ansiedlung von Mendikantenkonventen hier als Indikator für den Stand der Urbanisierung einer Region betrachtet werden kann. Darüber hinaus wurde auch deutlich, daß zwar der Schwerpunkt der Motive für die Ansiedlung von Bettelorden in religiös-kirchlichen Belangen liegt, daß die ausschließliche Rückführung ihres Ausbreitungserfolges im 13. Jahrhundert auf diese Motivation aber viel zu kurz greift. Die keineswegs vollständigen Beobachtungen zu den kommunalen

69 Das Befestigungsrecht lag in der Regel beim adeligen Grund- bzw. Stadtherrn, ohne dessen Zustimmung eine Ansiedlung in wehrtechnisch sensiblen Bereichen wie Stadtmauer und Stadttor nicht denkbar ist. Zum Befestigungsrecht vgl. Alexander COULIN, Befestigungshoheit und Befestigungsrecht, Leipzig 1911, 81. – Allgemeine Hinweise bei Heinrich KOLLER, Die mittelalterliche Stadtmauer als Grundlage städtischen Selbstbewußtseins, in: Stadt und Krieg, hg. v. Bernhard KIRCHGÄSSNER u. Günter SCHOLZ, 25. Arbeitstagung Südwestdeutscher Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung (Stadt in der Geschichte 15), Sigmaringen 1989, 9–25. – Weitere Hinweise zur fortifikatorischen Nutzung und zur Stadtrandlage von Mendikantenkonventen bei Bernhard E. J. STÜDELI, Minoritenniederlassungen und mittelalterliche Stadt. Beiträge zur Bedeutung von Minoriten- und anderen Mendikantenanlagen im öffentlichen Leben der mittelalterlichen Stadtgemeinde, insbesondere der deutschen Schweiz (Franziskanische Forschungen 21), Werl 1969, 83, und FREED, Friars (wie Anm. 23), 50. – Ingo ULPTS, Stadt und Bettelorden im Mittelalter, in: Wissenschaft und Weisheit 58/2, 1995, 223–260, hier 243f. – Bernd MÖLLER, Kleriker als Bürger, in: Festschrift für Hermann HEIMPEL (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36/2), Göttingen 1972, 195–224, hier 197f. – Zur Lage der Konvente im Stadtgebiet vgl. für Basel: MAURER, Basel-Stadt (wie Anm. 31), 207. – Für Colmar: HIMLY, Atlas (wie Anm. 26), 61 Nr. 7. – Für Esslingen: BERNHARDT, Esslingen (wie Anm. 30), 6, Stadtriß J.G. KANDLERS. – JAEGER, Dominikanerkloster (wie Anm. 30), 107–110, weist auf den Wehrcharakter der westlichen Konventsanlage hin. – Für Gebweiler: HIMLY, Atlas (wie Anm. 26), 73 Nr. 36. – Für Rottweil: PLANITZ, Stadt (wie Anm. 6), 245. – Für Schlettstadt: HIMLY, Atlas (wie Anm. 26.), 113 Nr. 58. – Für Zürich: Konrad ESCHER, Die Kunstdenkmäler des Kantons Zürich, Bd. 4: Die Stadt Zürich (Teil 1) (Die Kunstdenkmäler der Schweiz 10), Basel 1939, 215, 218f. – PLANITZ, Stadt (wie Anm. 6), 226.

70 Wichtige Hinweise dazu bei FRANK, Kultzentrum (wie Anm. 63).

71 Vgl. zu Bern: PLANITZ, Stadt (wie Anm. 6), 174. – Zu Gebweiler: HIMLY, Atlas (wie Anm. 26), 73 Nr. 36. – Für Hagenau vgl. ebd., 77 Nr. 51. – Für Zürich: PLANITZ, Stadt (wie Anm. 6), 226.

Nutzungsmöglichkeiten und Interessen zeigen, daß sich hier mit zunehmender Etablierung der Bettelorden verschiedenste weitere, von den Initiatoren der mendikantischen Bewegung wohl kaum erahnte Interessenkombinationen und -varianten ergeben konnten, die der dauerhaften Integration der Bettelorden entgegenkamen[72].

72 Le Goff, Apostolat mendiant (wie Anm. 25), überprüfte die These, daß die Mendikantenkonvente Indikatoren für den Urbanisierungsprozeß sind, vgl. dazu auch M. de Fontette, Villes médiévales et ordres mendiants, in: Revue historique de droit français et étranger 48, 1970, 390–407, bes. 390f. – Siehe auch die Beobachtungen für den hessischen Raum mit einer anderen Stadtlandschaft bei Berger, Bettelorden (wie Anm. 6), 202.

WOLFGANG SCHENKLUHN

Kirchenarchitektur der Dominikaner*

Die sogenannte *Bettelordensarchitektur* knüpft sich im wesentlichen an den Dominikaner- und Franziskanerorden und ist infolge der raschen Ausbreitung beider seit dem zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts ein europaweites Phänomen. Sie hat das Bild der mittelalterlichen Stadt radikal verändert. Kaum ein Ort von Bedeutung, dessen Weichbild nicht von den Kirchen und ausgedehnten Klosteranlagen der beiden Orden bestimmt war. So ist *Bettelordensarchitektur* im Gegensatz zur monastischen Architektur früherer Zeiten eine genuin städtische Erscheinung.

Nach regional begrenzter Wirksamkeit erfolgte die Verbreitung beider Orden ab 1217 geradezu explosionsartig. Die größte Dynamik erzielten dabei die Franziskaner, die es um 1280 auf über 1500 Niederlassungen brachten. Aber auch die Predigerbrüder erreichten in dieser Zeit mit fast 500 Niederlassungen in ganz Europa eine Zahl, die Größe und Ausbreitungstempo des Zisterzienserordens hundert Jahre zuvor weit übertraf[1]. Angesichts dieser Expansion kann man nur erahnen, welche Anstrengungen unternommen worden sind, um all diese Niederlassungen mit Bauwerken auszustatten. Seit dem 2. Viertel des 13. Jahrhunderts entstand in relativ kurzer Zeit eine so große Zahl von neuen Klöstern, wie sie die monastische Bewegung zuvor nie gesehen hat. Der Neubau der Klosterkirchen erfolgte ebenfalls so rasch, daß es architekturgeschichtlich zu höchst komplexen und parallel laufenden Entwicklungen kam, die wohl auch schon der Zeitgenosse nicht mehr überblickte.

Die Kunstgeschichte hat sich diesem Prozeß der Entstehung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit einem beschreibend-katalogisierenden Interesse genähert. Sie unterscheidet in der Regel nicht zwischen Dominikaner- und Franziskanerkirchen, sondern unterteilt die Bettelordensarchitektur nach landschaftlichen, nationalen und typologischen Gesichtspunkten[2]. Diese traditionelle Methode steht dem historischen Prozeß einer

* Der Vortrag wurde für die Drucklegung nur geringfügig verändert und mit Anmerkungen versehen. Er faßt einige Ergebnisse meiner demnächst bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erscheinenden Arbeit »Architektur der Bettelorden« zusammen, wobei der Schwerpunkt der Betrachtung auf der Kirchenarchitektur des Dominikanerordens im 13. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raums liegt.

1 William Hinnebusch, The Dominicans. A short History, New York 1975, 19f. – Heribert Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg 1909, 163.

2 Die wichtigsten Arbeiten dieser Art sind: Felix Scheerer, Kirchen und Klöster der Franziskaner und Dominikaner in Thüringen. Ein Beitrag zur Kenntnis der Ordensbauweise, Jena 1910. – Richard Krautheimer, Die Kirchen der Bettelorden in Deutschland, Köln 1925. – Johannes Oberst, Die mittelalterliche Architektur der Dominikaner und Franziskaner in der Schweiz, Zürich 1927. – Richard K. Donin, Die Bettelordenskirchen in Österreich. Zur Entwicklungsgeschichte der österreichischen Gotik, Baden bei Wien 1935. – Helma Konow, Die Baukunst der Bettelorden am Oberrhein, Berlin 1954 (postum veröffentlichte Arbeit der 1942 verstorbenen Autorin).

massenhaft entstehenden und sich rasch wandelnden Architektur oft statisch und merkwürdig unvermittelt gegenüber. Dabei werden Fragen, welcher der beiden Orden wann welche Kirchenbaukonzepte entwickelt hat, woher sie stammen, was sie inhaltlich bedeuten und wie sie untereinander ausgetauscht wurden, kaum gestellt. Die Fragen setzen eine historisch vermittelnde Perspektive voraus, vor allem die Annahme, daß sich Dominikaner- und Franziskanerkirchen im Grundsatz voneinander unterscheiden lassen. Sie verlangen schließlich eine gesicherte Materialbasis, die es für weite Bereiche der Mendikantenarchitektur leider nicht gibt. Allzuoft wird das Überkommene für das einst Erbaute gehalten.

Seit kurzem haben wir eine Arbeit vorliegen, die die Daten zur Kirchenarchitektur der Bettelorden im deutschsprachigen Raum bis 1300 gesammelt und computergestützt ausgewertet hat. Diese an der Universität Stuttgart angefertigte Dissertation hat einige interessante Ergebnisse erbracht, die hier an den Anfang gestellt werden sollen[3].

Von 1221, dem Jahr, in dem die Dominikaner auf ihrem 2. Generalkapitel in Bologna die Provinz Teutonia gründeten und die Franziskaner erstmals erfolgreich Deutschland missionierten, bis zum Ende des Jahrhunderts entstanden in den deutschen Provinzen 294 Konvente. 94 davon gehörten den Dominikanern. Um die Jahrhundertmitte lag das Verhältnis noch bei 124:38, was zeigt, daß die Dominikaner in der zweiten Jahrhunderthälfte noch erheblich aufgeholt haben. Vor allem kam es in den neunziger Jahren zu einer ganzen Reihe von Neugründungen, während sie zwischen 1237 und 1243 keine einzige Niederlassung realisieren konnten. Franziskanische Gründungen ließen im Laufe der fünfziger Jahre stark nach. Nach stürmischen Anfängen war dies wohl einer einsetzenden Sättigung geschuldet. Nach 1250 blieben im großen und ganzen auch nur kleinere Orte übrig oder jene, die sich in staufischer Zeit den Mendikanten verweigert hatten. Darüber hinaus gab es nur die Möglichkeit, in neugegründete Städte einzuziehen.

Zwischen Niederlassung und Baubeginn lagen bei den Dominikanern im Schnitt sechs bis neun, bei den Franziskanern bis zu zwölf Jahre. So setzte der Kirchenbau erst richtig in den dreißiger Jahren ein. Vor 1230 besaßen die Franziskaner noch keinen Konvent, hingegen bauten die Dominikaner in Köln, Magdeburg, Lübeck und Wien ihre ersten Klöster. In den beiden darauffolgenden Jahrzehnten kam es zu einem regelrechten *Bauboom*, während gegen 1260 bereits meßbare Umbautätigkeiten an den Erstbauten einsetzten. In der Mehrzahl betrafen diese Umbauarbeiten den Chor. Bis zum Ende des Jahrhunderts wurden von den Dominikanern und Franziskanern in den deutschen Provinzen 293 Kirchen errichtet. Davon sind heute 171, das sind 58%, zerstört. Von einem Viertel der Kirchen wissen wir nicht, wie sie ausgesehen haben, und nur 24 haben sich in der Gestalt des 13. Jahrhunderts mehr oder weniger erhalten.

Ein hoher Prozentsatz der Kirchen ist also für unsere Kenntnis für immer verloren und vieles kann nur noch nach bildlichen und schriftlichen Quellen rekonstruiert werden. Trotzdem läßt sich noch feststellen, daß die große Zeit des Kirchenbaus, die Umsetzung neuer Konzepte, die vierziger und fünfziger Jahre des 13. Jahrhunderts waren, bevor es mit dem Rückgang der Niederlassungszahlen schon zu gesteigerter Umbautätigkeit kam.

In der ersten Aufbauphase errichteten die Franziskaner vornehmlich Saalbauten, während die Dominikaner eindeutig der Basilika und der Hallenkirche den Vorzug gaben. Die ersten franziskanischen Basiliken entstanden nach 1240, ihre ersten Hallenkir-

3 Otto GRAF, Klassifikationsprobleme der Bettelordensarchitektur. Computergestützte Analysen zur Architektur der Dominikaner und Franziskaner, Diss. Univ. Stuttgart 1994, 45–72.

chen sogar erst nach 1250, als die erwähnte Verlangsamung in der Niederlassungstätigkeit eintrat. In dieser Zeit wandten sich die Dominikaner verstärkt dem Bau von Saalkirchen zu. Gegen Ende des Jahrhunderts stellten die Franziskaner den Neubau von Basiliken ein und kehrten zum Saalraumtypus zurück, während die Dominikaner noch einmal verstärkt Basiliken und Hallenkirchen errichteten.

Bei den Chortypen lassen sich Beobachtungen dieser Art nur schwer anstellen. Das resultiert vor allem aus der Umbauphase der zweiten Jahrhunderthälfte, als man bei Dominikanern und Franziskanern dem polygonalen 5/8-Chorschluß den Vorzug gab. Außerdem sind uns 24% der Chorschlüsse an Dominikanerkirchen und 38% an Franziskanerkirchen schlicht unbekannt. Beide Orden scheinen aber zunächst den flach geschlossenen, rechteckigen Chor bevorzugt zu haben, bevor sie zum komplexeren polygonalen Typus übergegangen sind.

Die Daten lassen Dominikaner- und Franziskanerkirchen als unterschiedliche und zugleich komplementäre Erscheinungen erkennen. Ein Hauptprinzip bei der Wahl des Bautyps war offenbar, sich vom Ordenskonkurrenten zu unterscheiden. Eine organische Entwicklung vom Saalraum über die Basilika hin zur Hallenkirche, wie die ältere Forschung unterstellt, gab es nicht, auch keine, die auf den Hallentypus als Ziel der Entwicklung zugelaufen wäre. Die Dominikanerarchitektur beginnt und endet im 13. Jahrhundert mit einer Präferenz für Basilika und Hallenkirche, was wir im folgenden an charakteristischen Bauten näher beleuchten wollen.

Die erste Dominikanerkirche der Provinz Teutonia entstand in Köln, wo sich die Prediger 1221 in einem Hospital bei St. Andreas niedergelassen hatten[4]. Drei Jahre später war unweit davon schon ihr Kloster in Bau, 1229 ihre Kirche. Vollendet wurde sie spätestens 1253, benutzt hat man sie wahrscheinlich aber schon 1245, als das Generalkapitel des Ordens in Köln stattfand, was das erste Mal war, daß die Ordensleitung sich außerhalb von Paris und Bologna traf. Dieser Umstand weist auf die herausragende Stellung des Kölner Konvents hin, der neben Paris, Bologna und Oxford 1248 auch als erster ein Studium Generale erhielt.

Die Grabungsergebnisse im Bereich der 1804 zerstörten Kirche lassen einen ursprünglich dreischiffigen, querhauslosen Bau erkennen, der ein flach geschlossenes, kurz eingezogenes Chorhaupt besaß, so daß am Ende der Seitenschiffe zwei kleine Nebenkapellen entstanden (Taf. 1, Abb. 1). Wie die Choreckpfeiler zeigen, war das Chorhaupt der Kölner Kirche allem Anschein nach gewölbt, wohingegen im Langhaus Rundpfeiler standen, die vermutlich eine Holzdecke trugen.

4 Wolfgang SCHENKLUHN, Ordines studentes. Aspekte zur Kirchenarchitektur der Dominikaner und Franziskaner im 13. Jahrhundert, Berlin 1985, 205–213. – Zur Dominikanerkirche in Köln, siehe jüngst auch: Klaus Gereon BEUCKERS, Köln: Die Kirchen in gotischer Zeit (Stadtspuren 24), Köln 1998, 84–87 und 319–322.

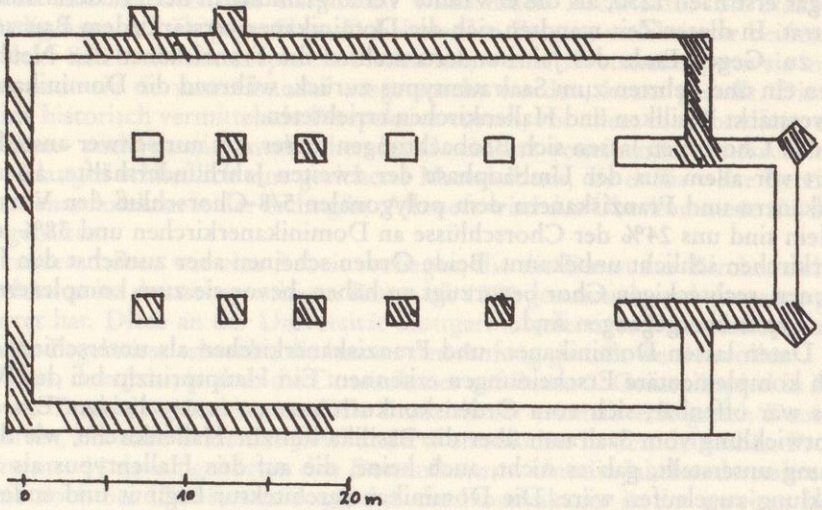


Abb. 1: Köln, Hl. Kreuz, Dominikanerkirche, Grundrißrekonstruktion (Schenkluhn 1985)

Den Grundriß teilt die Kölner Dominikanerkirche mit dem der Zisterzienserkirche Kamp bei Xanten[5]. Kamp war die erste Niederlassung des Zisterzienserordens in Deutschland und wurde genau hundert Jahre vor Ankunft der Dominikaner mit Hilfe des Kölner Erzbischofs gegründet. Die heutige Kirche geht auf einen Neubau des 15. Jahrhunderts zurück, hat aber allem Anschein nach die Disposition des Vorgängers beibehalten, da der Grundriß für die Zeit des Neubaus antiquiert wirkt (Abb. 2).

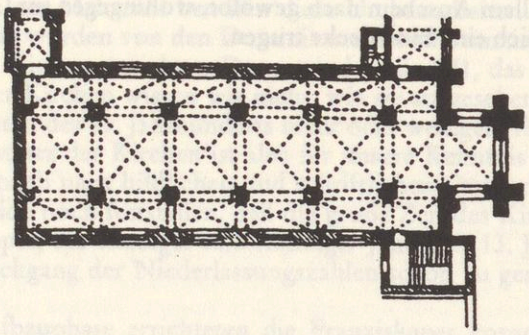


Abb. 2: Kamp, Zisterzienserkirche, Grundriß (nach Dimier 1949)

5 Hanno Hahn, Die frühe Kirchenbaukunst der Zisterzienser, Berlin 1957, 240.

Wie in Köln, zeigt er das typische Schema einer Zisterzienserkirche, wie sie zu Zeiten des hl. Bernhard erbaut worden ist, allerdings ohne ausladendes Querhaus und der entsprechend höheren Kapellenzahl. Dieses reduzierte Schema findet man um 1230 auch bei einigen Humiliatenkirchen in Oberitalien, etwa bei der Kirche Sta. Maria in Follina in Venetien (Abb. 3)[6]. Die Humiliaten, einst als ketzerische Bewegung verfolgt, waren um 1200 anerkannt und der Observanz der Zisterzienser unterstellt worden. Wie die Kölner Kirche im einzelnen aussah, ist bis auf die Rundpfeiler unsicher. Es gibt jedoch gute Gründe anzunehmen, daß es eine Hallenkirche war, worauf ich hier aber nicht weiter eingehen will.

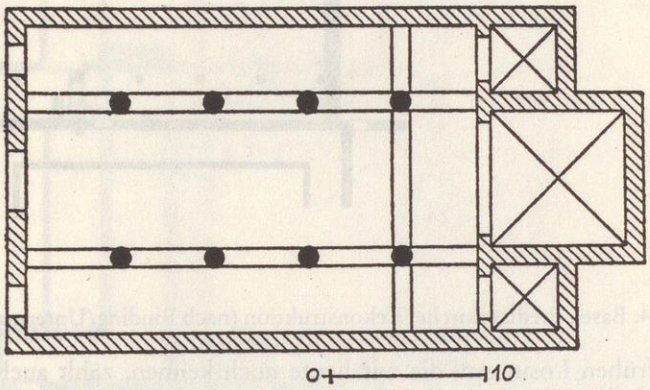


Abb. 3: Follina, Sta. Maria, Humiliatenkirche, Grundriß (nach Dellwing 1970)

Noch einmal trifft man auf dieses Chorschema bei der Predigerkirche in Basel[7]. 1233 ließ sich der Orden in der Stadt nieder und vollendete Kloster und Kirche vor 1255. Der Ursprungsbau, aus einer Behelfskirche hervorgegangen, war dreischiffig und querhauslos, bereits angelegt in Breite der heutigen Kirche, aber um zwei Joche kürzer (Abb. 4). Charakteristisch ist das rechteckige hervortretende Chorhaupt mit zwei Seitenkapellen. Die Mittelschiffswände der beiden östlichen Joche, im 19. Jahrhundert erneuert, gehören noch zu diesem Ursprungsbau. Quadratische Pfeiler tragen hohe, unprofilierte Arkaden und in den glatten Wänden sitzen runde, nach oben geschobene Paßfenster. Der Ostteil der Kirche war als Mönchschor durch einen Lettner über alle drei Schiffe vom flachgedeckten Langhaus abgegrenzt. Über eine Wölbung des Chorraums ist nichts bekannt.

6 Herbert DELLWING, Die Kirchenbaukunst des späten Mittelalters in Venetien, Worms 1990, 14f.

7 François MAURER-KUHN, Predigerkirche Basel, Basel 1979. – Vgl. auch Günther BINDING/Matthias UNTERMANN, Kleine Kunstgeschichte der Ordensbaukunst in Deutschland, Darmstadt [2]1993, 338, Abb. 391/92.

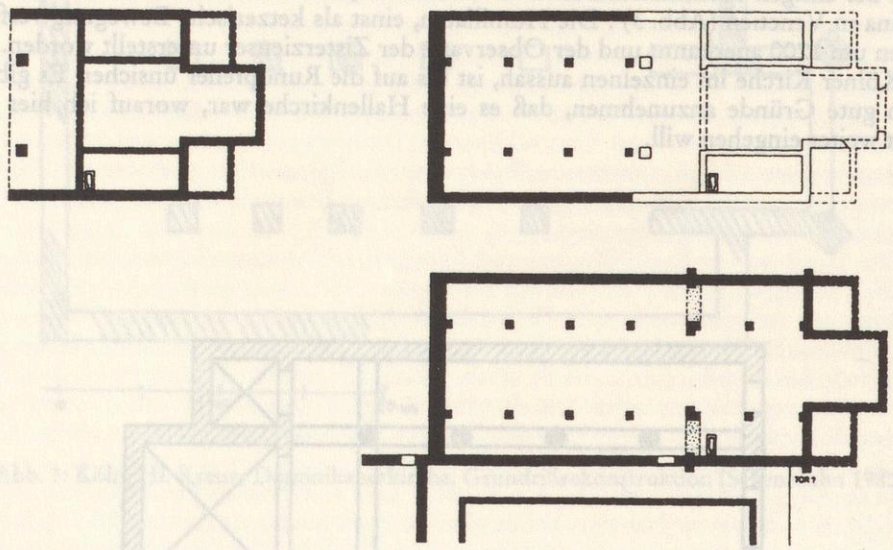


Abb. 4: Basel, Predigerkirche, Rekonstruktion (nach Binding/Untermann 1985)

Unter die frühen Lösungen, die wir heute noch kennen, zählt auch die nach 1236 errichtete Dominikanerkirche in Konstanz[8]. Sie war, bevor man sie am Ende des letzten Jahrhunderts zum Inselhotel umbaute, eine querhauslose Basilika mit einem dreiteiligen, nach Osten gestaffelten Kastenchor, der vom Langhaus durch einen Lettner geschieden war (Abb. 5). Der Grundriß orientiert sich am Vorbild des Konstanzer Münsters, vor allem der dreiteilige Kastenchor. Auch der Aufriß des Langhauses folgt im Prinzip der Bischofskirche, wie das durchlaufende Horizontalgesims deutlich zeigt. Allerdings folgt die Querhauslosigkeit und die Übereckstellung der Würfelkapitelle der nahegelegenen Benediktinerkirche St. Georgen in Stein am Rhein[9]. Wirkt schon die Verwendung von Säulen und achteckigen Würfelkapitellen in dem einst wohl eher dunklen Kirchenraum ausgesprochen retrospektiv, so verleiht ihm der offene Dachstuhl, der weder im Münster noch in St. Georgen vorkommt, eine geradezu profane Note (Taf. 2).

Ohne auf weitere Beispiele einzugehen, zeigen die Kirchen in Köln, Basel und Konstanz bereits wesentliche Elemente früher Dominikanerarchitektur. So die Adaption des (reduzierten) Zisterzienserschemas, die Trennung von Chor- und Langhausbereich sowie den Rückgriff auf altertümliche und profanbauartige Formen. Manches davon läßt sich schon in der ersten Ausbreitungsphase des Ordens ab 1217 beobachten. Leider ist dies eine kaum dokumentierte Zeit, es mangelt an Aufarbeitung, aber auch an archäolo-

8 Konow, Baukunst der Bettelorden (wie Anm. 2), 5f.
9 Hans Christ, Romanische Kirchen in Schwaben und Neckar-Franken, Stuttgart 1925, Taf. 105–107.

gischen Befunden. Der Dominikanerpater Gilles Meersseman hat diese Periode vor fünfzig Jahren einmal schon wie folgt charakterisiert: Übernahme von bestehenden Klosteranlagen, Neubau einzelner Konventsgebäude und Um- und Ausbau vorhandener Kirchen. Wichtigste Neuerung sei die Einrichtung von Studierzellen, die Kombination von Arbeits- und Schlafgelegenheit in den Dormitorien gewesen, eine Idee von Dominikus. Neue Kirchen seien aber nicht entstanden[10].

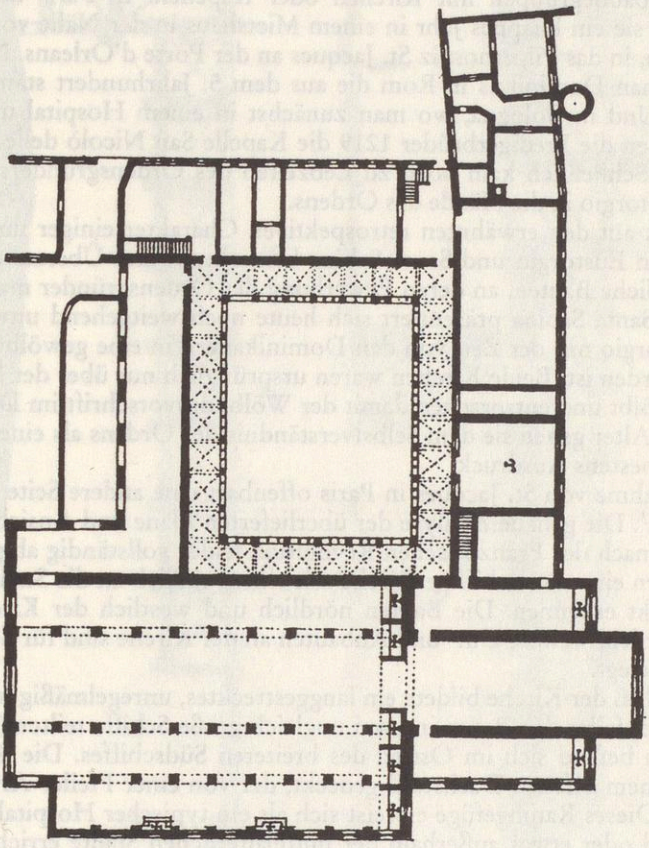


Abb. 5: Konstanz, Dominikanerkirche, Grundriß (KDM Inventar 1887)

Versteht man diese Charakterisierung für den Zeitraum bis circa 1228, so sind die ersten Bauaktivitäten der Dominikaner nach heutigem Kenntnisstand immer noch richtig beschrieben, was den Bau von kleineren Oratorien als Übergangslösung nicht aus-

10 Gilles Meersseman O.P., L'architecture Dominicaine au XIII[e] siècle. Législation et pratique, in: AFP XVI, 1946, 136–190.

schließt[11]. Typisch für das frühe Niederlassungsmuster war etwa die Übernahme der kleinen Kirche St. Romanus in Toulouse im Jahre 1216. An sie wurde, wie Jordan von Sachsen zu berichten weiß[12], rasch ein kleines Kloster für die 16 Mitbrüder angebaut. Es enthielt zu Studienzwecken bereits ein Dormitorium mit Einzelzellen. Von dieser nicht mehr vorhandenen Anlage ging aber kein Impuls für den an anderen Orten sich entfaltenden Dominikanerorden aus. Die erste Niederlassung in Toulouse war ein nur kurzes Intermezzo (1215/17), der eigentliche Aufbau des Ordens erfolgte ab 1218 von Paris und Bologna aus. Dabei übernahmen sie in bestimmten Städten sehr zielstrebig bereits bestehende Gebäudegruppen mit Kirchen oder Kapellen. In Paris übersiedelten sie 1218, nachdem sie ein knappes Jahr in einem Mietshaus in der Nähe von Notre-Dame gewohnt hatten, in das Pilgerhospiz St. Jacques an der Porte d'Orleans. Noch im selben Jahr übergab man Dominikus in Rom die aus dem 5. Jahrhundert stammende Kirche Santa Sabina. Und in Bologna, wo man zunächst in einem Hospital untergekommen war, übernahmen die Predigerbrüder 1219 die Kapelle San Nicolò delle vigne im Norden der Stadt. Schließlich kam noch zu Lebzeiten des Ordensgründers die Mailänder Kirche San Eustorgio in die Hände des Ordens.

In Hinblick auf den erwähnten retrospektiven Charakter einiger ihrer frühen Kirchen stellen San Eustorgio und Santa Sabina bemerkenswerte Übernahmen dar. Beide sind frühchristliche Bauten, an deren Erwerbung der Ordensgründer maßgeblich beteiligt war. Nur Santa Sabina präsentiert sich heute noch weitgehend unverändert, während San Eustorgio mit der Zeit von den Dominikanern in eine gewölbte Hallenkirche verwandelt worden ist. Beide Kirchen waren ursprünglich nur über der halbkreisförmigen Apsis gewölbt und entsprachen damit der Wölbungsvorschrift im Dominikanerstatut. Durch ihr Alter gaben sie dem Selbstverständnis des Ordens als einer apostolischen Gemeinschaft bestens Ausdruck.

Die Übernahme von St. Jacques in Paris offenbart eine andere Seite der Dominikanerarchitektur[13]. Die genaue Analyse der überlieferten Pläne und Ansichten des Pariser Konvents, der nach der Französischen Revolution leider vollständig abgerissen worden ist, läßt als Kern eine zweischiffige Kirche mit einem südlich an die Stadtmauer stoßenden Klostertrakt erkennen. Die Bauten nördlich und westlich der Kirche sind später ausgeführt worden, weitere Um- und Anbauten an der Kirche sind für die Mitte des 14. Jahrhunderts belegt.

Den Grundriß der Kirche bildete ein langgestrecktes, unregelmäßiges Rechteck, wobei zwölf Rundpfeiler den Raum in zwei ungleich große Schiffe teilten (Abb. 6, Taf. 3). Der Altarraum befand sich im Ostteil des breiteren Südschiffes. Die Kirche war vermutlich mit einem offenen Dachstuhl gedeckt, der von einer Pfeiler-Arkadenwand gestützt wurde. Dieses Raumgefüge erweist sich als ein typischer Hospitalbau, wie er zumeist am Rand oder etwas außerhalb der mittelalterlichen Städte errichtet worden ist.

11 Diese Einzelfälle liegen zumeist im dunkeln. So sollen in Krakau die Dominikaner 1222–25 ein Oratorium in der Größe von 17,5 x 11 m und in Prag, nach 1226, einen Saalraum von 16,6 x 6 m Größe errichtet haben. Siehe dazu: Andrej GRZIBKOWSKI, Early Mendicant Architecture in Central-Eastern Europe. The present state of research, in: Arte medievale I, 1983, 137f. Für die Dominikanerkirche in Padua ist eine Grundsteinlegung durch den Bischof der Stadt für den 26. Oktober 1226 urkundlich überliefert. Quelle abgedruckt bei: Cesira GASPAROTTO, Il convento e la chiesa di S. Agostino dei Domenicani in Padova, Florenz 1967, 46. Hier könnte es sich in der Tat um einen etwas größeren Bau gehandelt haben, der allerdings nach nur drei Jahren vollendet war.

12 Libellus de principiis ordines Praedicatorum auctore Jordano de Saxonia, ed. v. H.C. SCHEEBEN, in: MOPH XVI, 1935, 44.

13 SCHENKLUHN, Ordines studentes (wie Anm. 4), 55–68.

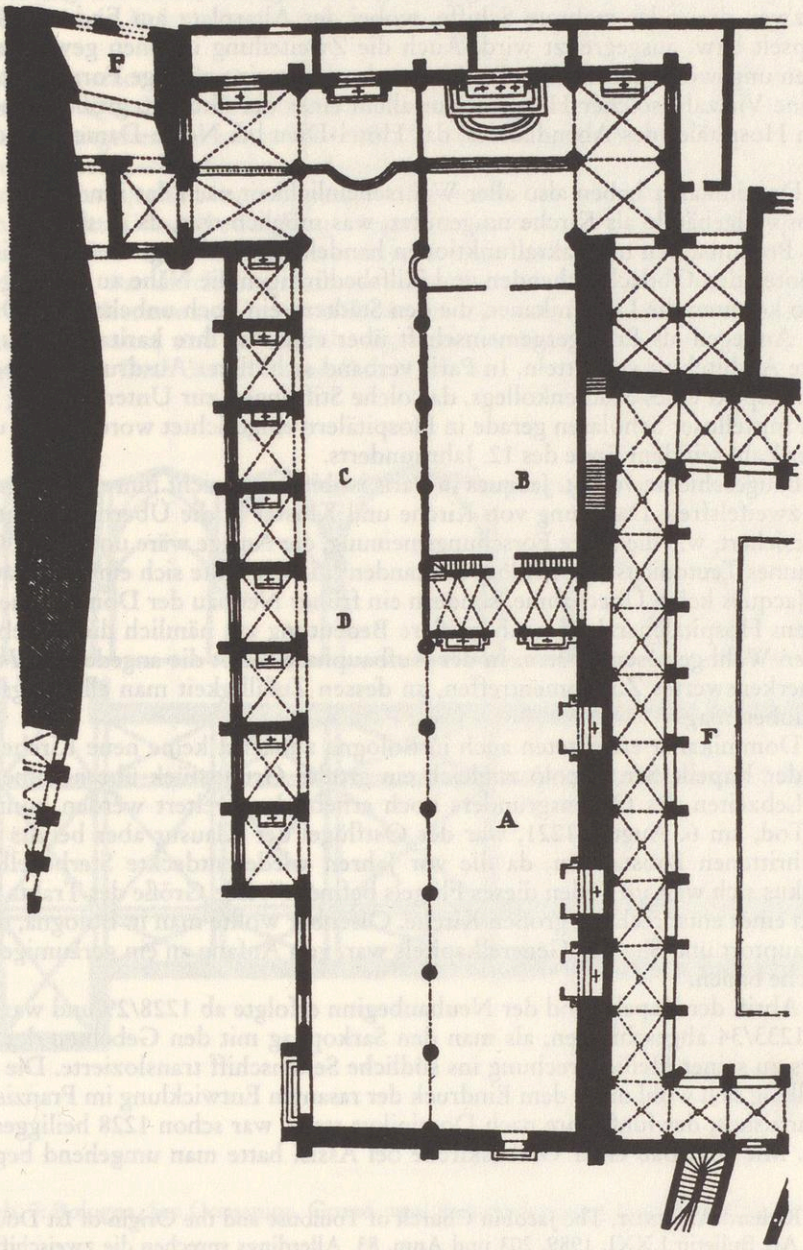


Abb. 6: Paris, St. Jacques, Dominikanerkirche, Grundriß (nach Lenoir 1856)

Seine Kennzeichen sind die unregelmäßige Teilung eines meist holzgedeckten Raumes in zwei, drei oder mehrere Schiffe, wobei der Altarplatz am Ende eines Schiffes eingekapselt bzw. ausgegrenzt wird. Auch die Zweiteilung in einen gewölbten Chor- und einen ungewölbt anschließenden Hospitalsaal war eine gängige Form. Gerade Paris besaß eine Vielzahl solcher Hospize, vor allem eines der ältesten, größten und bedeutendsten Hospitäler des Abendlandes, das Hôtel-Dieu bei Notre-Dame auf der Ile-de-la-Cité.

Die Dominikaner haben also aller Wahrscheinlichkeit nach das ihnen 1221 übereignete Hospitalgebäude als Kirche umgenutzt, was möglich war, da es sich bei Hospitälern um Profanbauten mit Sakralfunktionen handelte. D.h. ihre großen Gemeinschaftsräume boten den Obdachsuchenden und Hilfsbedürftigen die Nähe zu einem geweihten Altar. So konnten die Dominikaner, die den Städtern ein noch unbekannter Orden waren, ihr Anliegen als Predigergemeinschaft über eine, für ihre karitativen Funktionen bekannte Architektur vermitteln. In Paris verband sich dieser Ausdruck darüber hinaus mit dem Aspekt eines Studienkollegs, da solche Stiftungen zur Unterstützung und Unterkunft mittelloser Scholaren gerade in Hospitälern eingerichtet worden sind und zwar in großer Zahl seit dem Ende des 12. Jahrhunderts.

Die Baugeschichte von St. Jacques in Paris ist bis heute nicht hinreichend geklärt. So ist eine zweifelsfreie Datierung von Kirche und Kloster in die Übernahmezeit ebensowenig gesichert, wie die ältere Forschungsmeinung, die Anlage wäre unter dem Generalat des Johannes Teutonicus (1241–1252) entstanden[14]. Doch sollte sich einmal herausstellen, daß St. Jacques keine Übernahme, sondern ein früher Neubau der Dominikaner war, so käme dem Hospitalcharakter noch größere Bedeutung zu, nämlich die, Ergebnis einer bewußten Wahl gewesen zu sein. In der Aufbauphase bleibt die angedeutete *Ikonologie* ein bemerkenswertes Zusammentreffen, an dessen Zufälligkeit man allerdings nicht so recht glauben mag.

Die Dominikaner errichteten auch in Bologna zunächst keine neue Kirche, obwohl sie mit der Kapelle San Nicolò zugleich ein großes Grundstück übernommen hatten, das zu Lebzeiten des Ordensgründers noch erheblich erweitert werden konnte[15]. Bei dessen Tod, am 6. August 1221, war der Ostflügel der Klausur aber bereits in einem fortgeschrittenen Baustadium, da die vor Jahren wiederentdeckte Sterbezelle des hl. Dominikus sich weit im Süden dieses Flügels befindet[16]. Die Größe des Trakts weist auf den Plan einer entsprechend großen Kirche. Offenbar wollte man in Bologna, das neben Paris Hauptort und Sitz des Generalkapitels war, von Anfang an ein geräumiges Kloster mit Kirche bauen.

Der Abriß der Kapelle und der Neubaubeginn erfolgte ab 1228/29 und war im Kern bereits 1233/34 abgeschlossen, als man den Sarkophag mit den Gebeinen des Ordensgründers zu seiner Heiligsprechung ins südliche Seitenschiff translozierte. Die Realisierung vollzog sich wohl unter dem Eindruck der rasanten Entwicklung im Franziskanerorden. Franziskus, der fünf Jahre nach Dominikus starb, war schon 1228 heiliggesprochen worden. Mit dem Bau einer Grabeskirche bei Assisi hatte man umgehend begonnen[17].

14 Vgl. Richard A. Sundt, The Jacobin Church of Toulouse and the Origin of Ist Double-Nave Plan, in: Art Bulletin LXXI, 1989, 203 und Anm. 83. Allerdings sprechen die zweischiffigen Kirchen der Dominikaner in Toulouse, St. Jacques I (1229–35), und die Klarissenkirche St. Agnes in Prag (1231–35) für eine frühe Datierung von Paris.

15 Alfonso D'Amato, I Domenicani a Bologna, Bd. I: 1218–1600, Bologna 1988. – Schenkluhn, Ordines studentes (wie Anm. 4), 85–114.

16 Venturino Alce, La cella dove morì San Domenico, Bologna 1978.

17 Wolfgang Schenkluhn, San Francesco in Assisi: Ecclesia specialis, Darmstadt 1991.

Dahinter konnte der Dominikanerorden nicht zurückstehen. So diente der rasch in Szene gesetzte Neubau in Bologna auch der Forcierung der Heiligsprechung des eigenen Ordensgründers.

Bei San Domenico in Bologna handelt es sich um eine dreischiffige, über 80 m lange und 20 m breite Querhausbasilika, deren mittelalterliche Gestalt sich unter der barocken Verkleidung weitgehend erhalten hat (Abb. 7). Am schmalen, kurz ausladenden Querhaus befanden sich flach schließende Kapellen, die mit den anschließenden, unterschiedlich tiefen Langhausjochen kreuzrippengewölbt waren. Das übrige Langhaus im Westen war flach gedeckt. Diese Zweiteilung entsprach genau der erwähnten Vorschrift über den Raumabschluß einer Dominikanerkirche. Der gewölbte Bereich umfaßte den Mönchschor und war durch einen Lettner vom Westteil abgeschrankt. In dem gewölbten Joch vor dem Lettner standen zwei Altäre für die Messe der im ungewölbten Raumteil anwesenden Laien, und im südlich angrenzenden Seitenschiffsjoch befand sich für alle zugänglich das Grab des hl. Dominikus (Abb. 8).

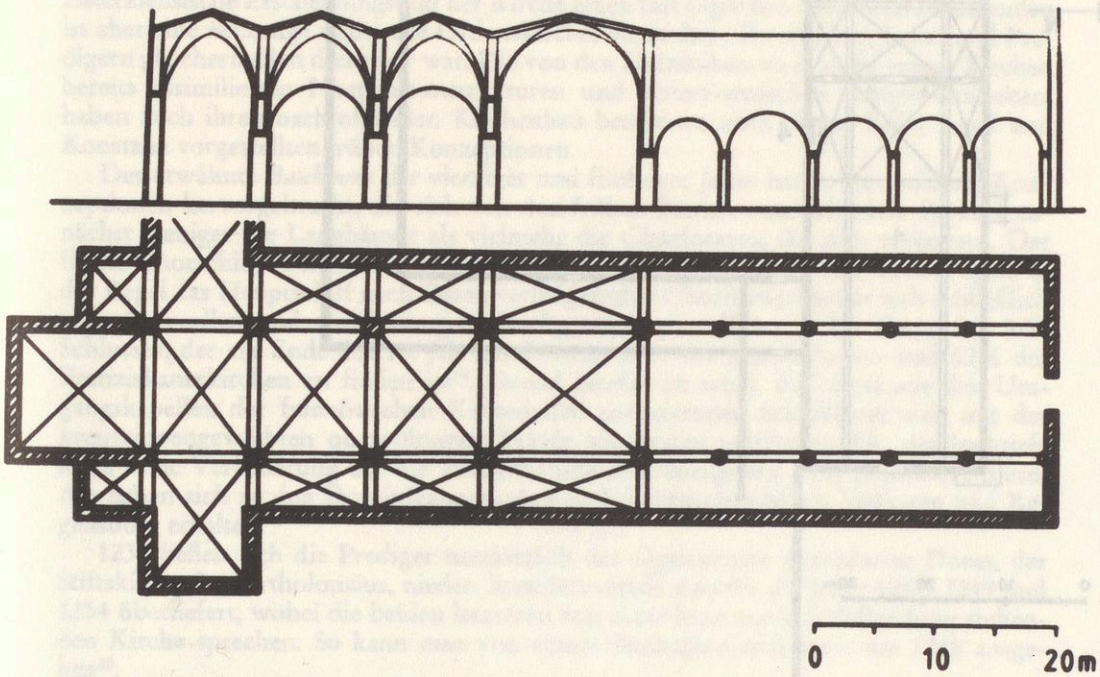


Abb. 7: Bologna, San Domenico, Grund- und Aufrißrekonstruktion (Schenkluhn 1985)

Der Bau umspannte gewissermaßen zwei Kirchen. Die Gestalt des gewölbten Ostteils folgt in Grund- und Aufriß der älteren Kirchenarchitektur der Zisterzienser in Oberitalien, etwa dem Beispiel von Chiaravalle milanese aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Der ungewölbte Westteil hingegen, der auf schmalen Rundpfeilern ruhte und wahrscheinlich mit einem offenen Dachstuhl gedeckt war, ist im ältesten Nachfolgebau, der Dominikanerkirche San Giovanni in Piacenza, noch gegenwärtig. Nach 1230

begonnen, setzte man in Piacenza die zweigeteilte Konzeption der Mutterkirche in eine Hallenkirche um (Taf. 4). Dabei macht die Vorderkirche deutlich, wie man sich den Westteil der Bologneser Kirche vorzustellen hat. Neben den bereits erörterten Hospitalbaubezügen zeigen sich hier Affinitäten zu den Wirtschaftsgebäuden der Zisterzienser[18]. Dies waren aus Stein errichtete Hallenräume, deren Schiffe für gewöhnlich durch Holzständer, aber auch durch steinerne Rund- oder Vierkantpfeiler abgeteilt und mit einer offenen Balkenkonstruktion gedeckt waren.

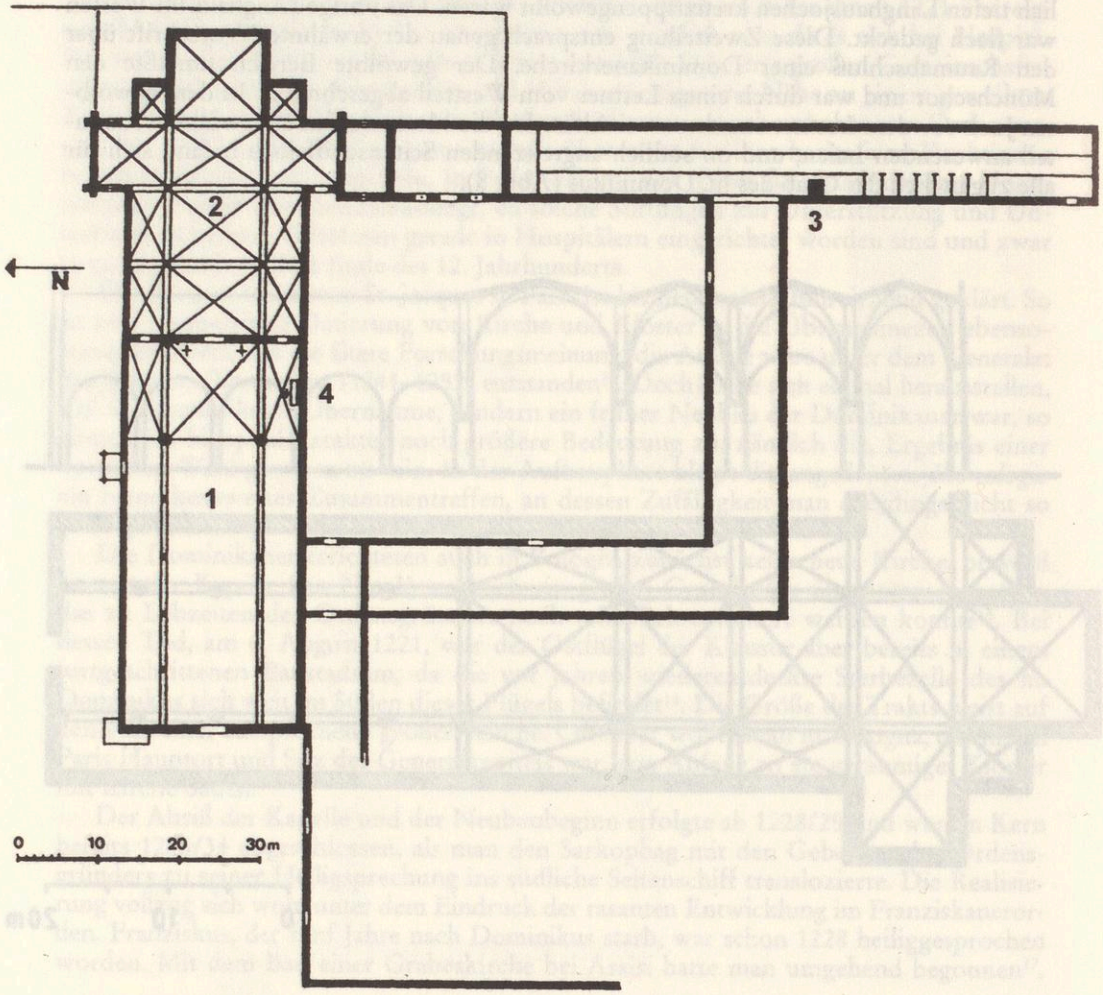


Abb. 8: Bologna, San Domenico, Grundriß mit Lettner (nach d'Amato 1988)

1 Laienkirche, 2 Mönchskirche, 3 Sterbezelle des hl. Dominikus, 4 Grab des hl. Dominikus

18 Vgl. Malcolm Kirk, L'art des Granges, Paris 1994.

In Bologna wurden diese Profanbauadaptionen erstmals mit einer Rezeption von Zisterzienserarchitektur in Verbindung gebracht. Zisterziensisch bestimmt wirkte vor allem auch der Außenbau, wie Rekonstruktionen im Vergleich zeigen. Tradiert wird der frühe Kirchenbau der Zisterzienser, das sogenannte *bernhardinische Schema* mit am Querhaus aufgereihten, flach geschlossenen Chorkapellen. Architekturgeschichtlich transformierten die Dominikaner damit eine monastische Sakralbauform in die Stadt. Da ihre Kirche der erste Großbau dieser Art war, zugleich Grablegekirche ihres Ordensgründers, dürfte diese Rezeption auch eine inhaltliche Bedeutung haben.

Die Ordensidee des Dominikus ging aus der Bekehrung der Katharer in Südfrankreich hervor, einer Aufgabe, die dort vor ihm die Zisterzienser ausgeübt hatten. Die ersten Schritte des Ordens wurden dort sehr massiv von einem ehemaligen Zisterzienserabt, nämlich Bischof Foulques von Toulouse (1205–1231), unterstützt. Als Prediger wurde Dominikus bei der Heiligsprechung in Bologna als ein zweiter Bernhard von Clairvaux gefeiert. Auch seinen Orden sah man in der Nachfolge der Zisterzienser. Von ihnen hatte man institutionell die Einrichtung des Generalkapitels übernommen, das anfänglich auch alle zwei Jahre in Bologna tagte. Vor diesem Hintergrund gewinnt das zisterziensische Erscheinungsbild der Kirche einen fast logischen Charakter. Entstanden ist aber eine neuartige städtische Ordenskirche, die in ihrer Zweiteilung Laien und Predigern gleichermaßen dienstbar war. Die von den Dominikanern in ihren ersten Kirchen bereits assimilierten Hospitalbaustrukturen und zisterziensischen Baugewohnheiten, haben auch ihren nachfolgenden Kirchenbau bestimmt, auch die in Köln, Basel und Konstanz vorgestellten frühen Konzeptionen.

Der erwähnte *Bauboom* der vierziger und fünfziger Jahre hat in Deutschland Konzeptionen hervorgebracht, die sich von den frühen Bauten unterscheiden. Es sind zunächst weniger die Langhäuser als vielmehr die Chorformen, die sich verändern. Der flache Chorschluß weicht dem polygonalen Chor. Als Abschluß eines einschiffigen, in der Regel das Hauptschiff nach Osten verlängernden Chorhauses, hat er sich schließlich gegenüber allen anderen Lösungen durchgesetzt, vor allem in der Form des 5/8-Schlusses, der am Ende des 13. Jahrhunderts an 65% der Dominikaner- und 62% der Franziskanerkirchen zu finden ist[19]. Grund hierfür ist wohl, daß diese aus den Umgangskapellen der französischen Kathedralen resultierende Schlußform sich mit der kreuzrippengewölbten queroblongen Travée am besten verbindet, d.h. die Jochtiefe kann ohne Veränderung auf die Polygonabschnitte übergehen. Polygonalchöre dieser Art haben sich an den Dominikanerkirchen in Frankfurt am Main, Esslingen und Regensburg erhalten.

1238 ließen sich die Prediger nordöstlich des sogenannten Frankfurter Doms, der Stiftskirche St. Bartholomäus, nieder. Spendenaufrufe sind für die Jahre 1240, 1249 und 1254 überliefert, wobei die beiden letzteren von einer kurz vor der Vollendung stehenden Kirche sprechen. So kann man von einem Baubeginn spätestens um 1245 ausgehen[20].

Die Kirche (Taf. 5), deren Langhaus im Zweiten Weltkrieg zerstört worden ist, war eine dreischiffige Halle mit außergewöhnlich schmalen Seitenschiffen[21]. Kräftige Rundpfeiler begrenzten in relativ weitem Abstand den Mittelschiffsraum. An das

19 Graf, Klassifikationsprobleme (wie Anm. 3), 181.

20 Zur Klostergeschichte immer noch unentbehrlich: Heinrich Weizsäcker, Die Kunstschätze des ehemaligen Dominikanerklosters in Frankfurt am Main, nach den archivalischen Quellen, München 1923.

21 Gottfried Edelmann, Zur Baugeschichte der Dominikanerkirche in Frankfurt am Main, in: Schriften des Historischen Museums Frankfurt 9, 1958, 37–48.

Hauptschiff *angesetzt* war ein regelmäßiger 5/8-Chor mit Vorjoch, heute verändert durch die spätgotische Erneuerung des Gewölbes und der Chorfenster. Das Langhaus war von Anfang an gewölbt, allerdings mit breiteren, die Schiffe stärker trennenden Scheidbögen und in der Mitte niedriger, ohne die sichelförmigen Wandfelder über den Arkaden, die vor der Zerstörung den Eindruck einer Staffelhalle erzeugten. Ähnlich wie Frankfurt war die Wormser Dominikanerkirche gestaltet, die um 1240 begonnen und im 19. Jahrhundert abgerissen worden ist[22]. Nach Köln und Worms dürfte die Frankfurter Dominikanerkirche die dritte Hallenkirche des Ordens in Deutschland gewesen sein.

In Esslingen, wo sich die Prediger 1233 niedergelassen hatten, weihte 1268 der berühmte Albertus Magnus, damals Bischof von Regensburg, Altäre im Chor der neuen Kirche. Wann diese begonnen wurde, ist strittig[23]. Da aber ihr Bauvolumen nicht groß ist und einige Detailformen die untergegangene Dominikanerkirche in Straßburg vorauszusetzen scheinen, kann man einen Baubeginn um 1255 annehmen. Es handelt sich im Gegensatz zu Frankfurt um eine dreischiffige Basilika mit vorspringendem 5/8-Polygon (Taf. 6). Durch die geschlossenen Wände in den beiden östlichen Mittelschiffsjochen ergibt sich eine Art *eingezogener* Chor. Die westlichen Langhausjoche, deren Gewölbe einer Inschrift zufolge 1487 »erneuert« worden sein sollen, waren, wie erst jüngst nachgewiesen worden ist[24], vor diesem Datum nie gewölbt, was dekorative Wandmalereien an der Mauerkrone oberhalb der Gewölbe belegen.

Der 5/8-Schluß von Frankfurt und Esslingen dürfte nach heutiger Kenntnis erstmals beim Bau der Regensburger Dominikanerkirche verwendet worden sein[25]. Diese viel beschriebene Kirche stellt nicht nur einen Höhepunkt der Dominikanerarchitektur dar, sondern der Gotik allgemein. Es handelt sich um eine dreischiffige Gewölbebasilika von neun Jochen Länge, deren um ein Joch längeres Mittelschiff, ebenso wie die Seitenschiffe, in 5/8-Polygonen enden (Abb. 9). Die Mittelschiffswände sind im Bereich der vier östlichen Joche geschlossen, so daß im Prinzip ein dreiteiliger Langchor entsteht wie bei der Dominikanerkirche in Konstanz. In Regensburg ist er jedoch *nach innen gezogen*, gleichsam in den querschifflosen Gesamtbau integriert, so daß man ihn am Außenbau nicht ablesen kann. Der Chorraum wirkt sehr geschlossen, da die Chorjoche deutlich schmäler als die im Langhaus sind und die Gewölbedienste an der Wand in Höhe der Langhausarkaden abkragen (Taf. 8). Die schmalen Wandfelder im Chorpolygon nehmen langgestreckte Lanzettfenster ein, die aus der Gewölbezone bis auf die Kämpferhöhe der Langhausarkaden reichen. Auch sie sind so in die Wandfelder gesetzt, daß sie das Wandkontinuum nicht unterbrechen. Die im Polygon bis auf den Boden reichenden, wie im Chorhaus ausgesprochen dünnen Dienste betonen die Wandecken nicht, sondern verdecken sie lediglich.

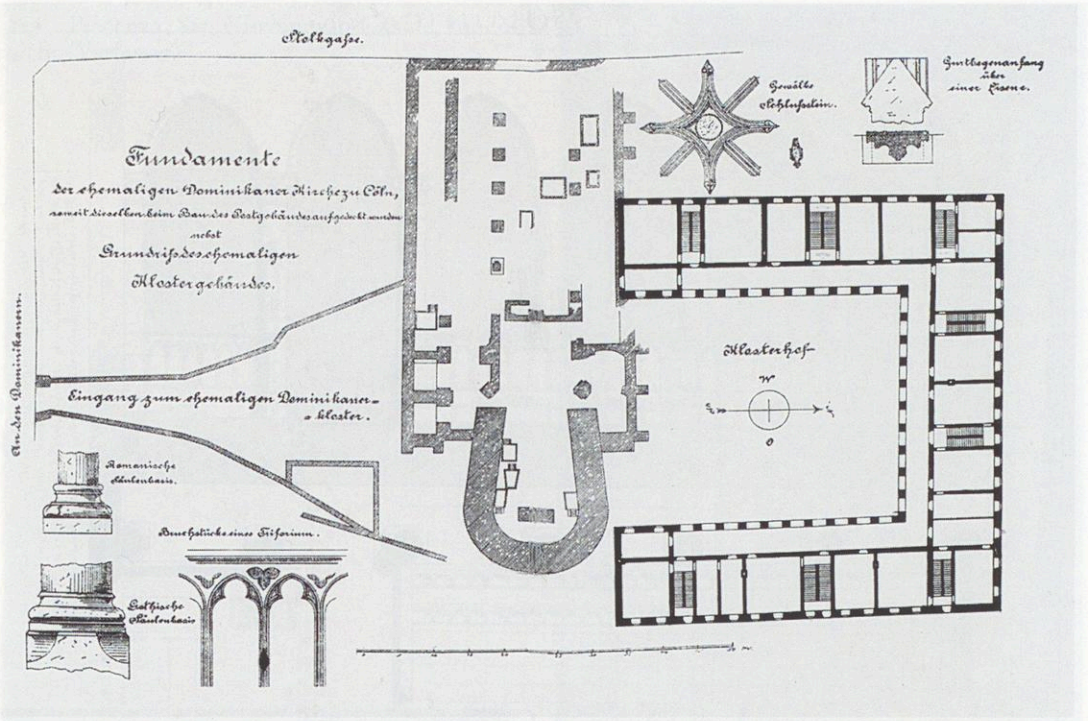
Eine nähere Beschäftigung mit dieser Kirche würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Doch sollte deutlich geworden sein, daß sie, neben dem eingezogenen Chor, durch ein neues Verhältnis von Wand und gotischer Gliederstruktur bestimmt wird, wobei der Wand die Priorität zukommt. Eine Ableitung dieser Formqualitäten ist nicht einfach und zeigt eher den innovativen Charakter des Baus. Die zusammenspielenden

22 Eugen KRANZBÜHLER, Verschwundene Wormser Bauten, Worms 1905, 86–93.

23 Falk JÄGER, Das Dominikanerkloster Esslingen. Baumonographie von Kirche und Kloster (Esslinger Studien. Schriftenreihe 13), Esslingen 1994, spricht allgemein vom 2. Drittel des 13. Jahrhunderts.

24 JÄGER, Dominikanerkloster Esslingen (wie Anm. 23), 43–48. Abb. 108–112.

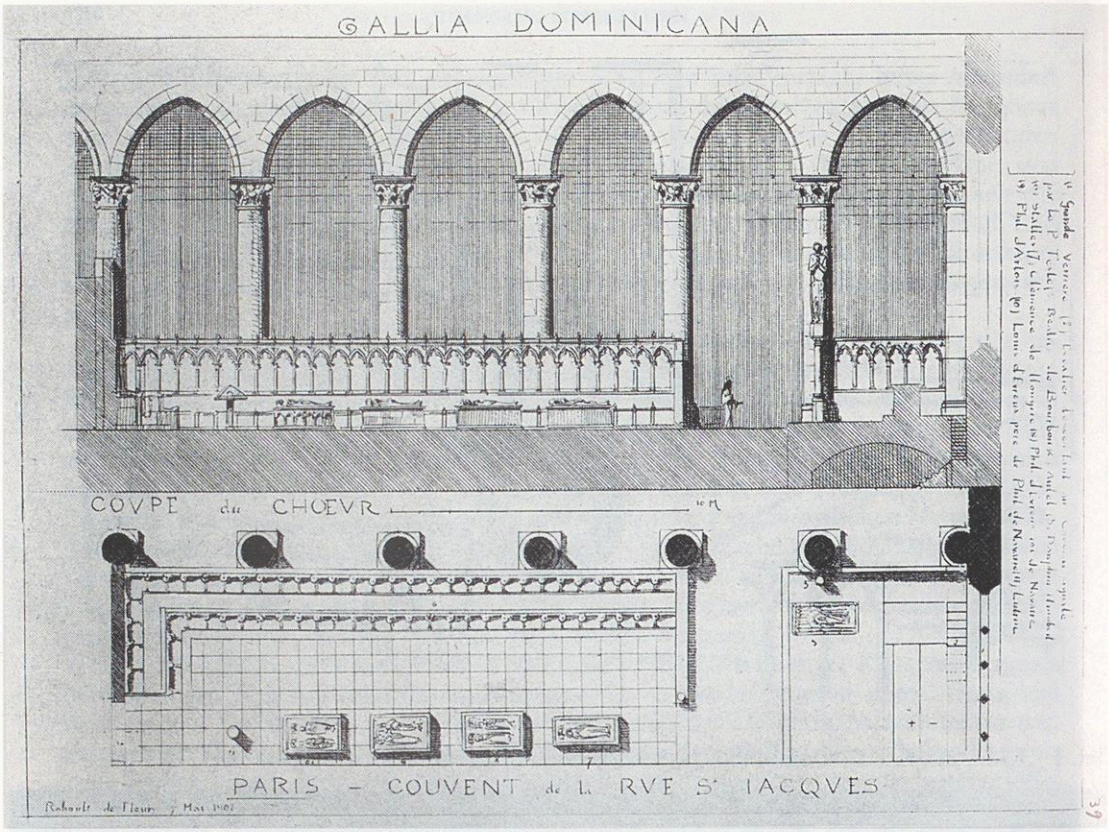
25 Beatrice KÜHL, Die Dominikanerkirche in Regensburg. Studien zur deutschen Bettelordensarchitektur im 13. Jahrhundert, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 20, 1986, 75–211.



Taf. 1 Köln, Hl. Kreuz, Dominikanerkirche, Grabungsbefunde (nach Wagner 1893)



Taf. 2 Konstanz, Dominikanerkirche, Innenansicht (nach Krautheimer 1925)



Taf. 3 Paris, St. Jacques, Dominikanerkirche, Innenansicht (Rohault de Fleury 1902)

Taf. 4 Piacenza, San Giovanni in Canale, Innenansicht (Verfasser)

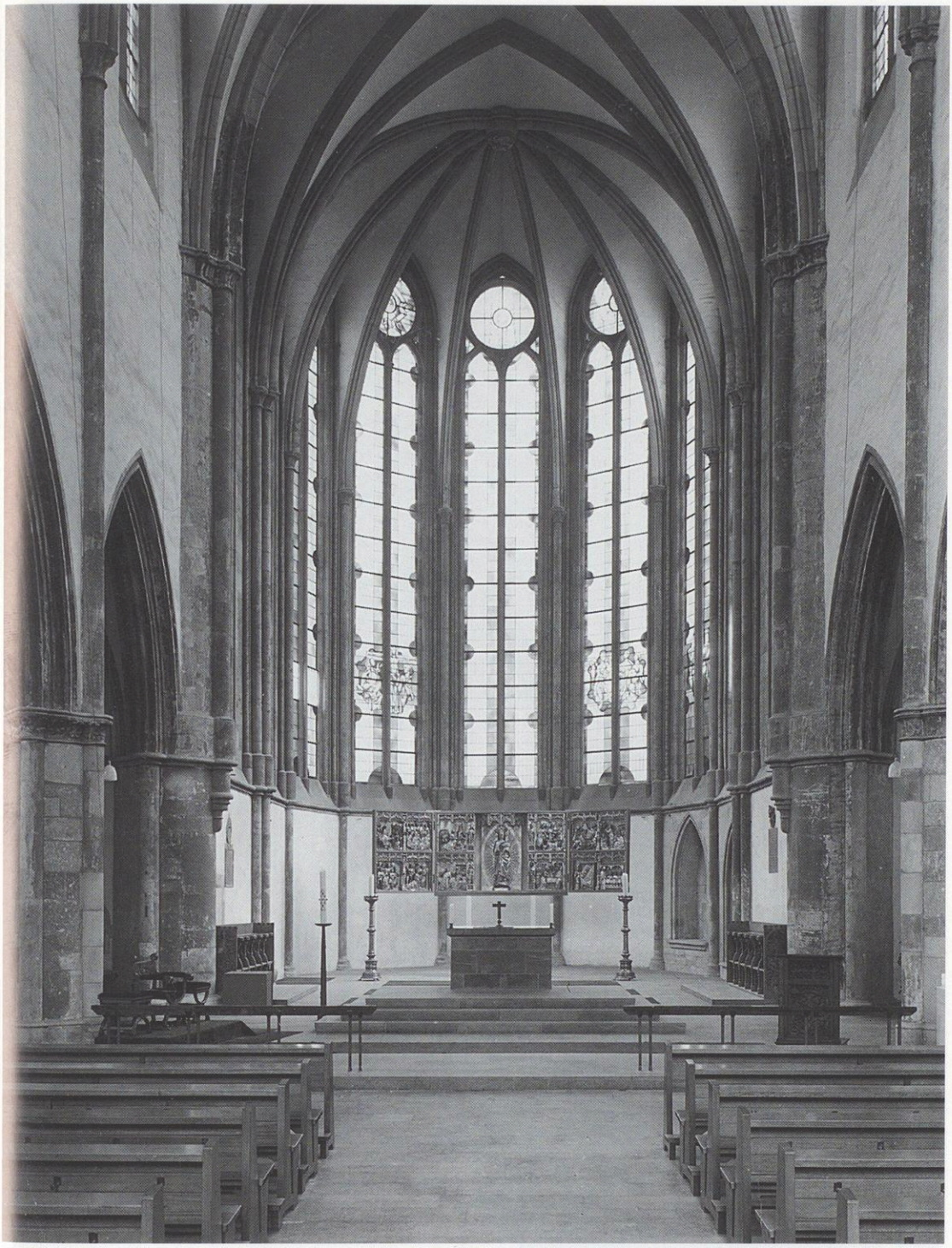




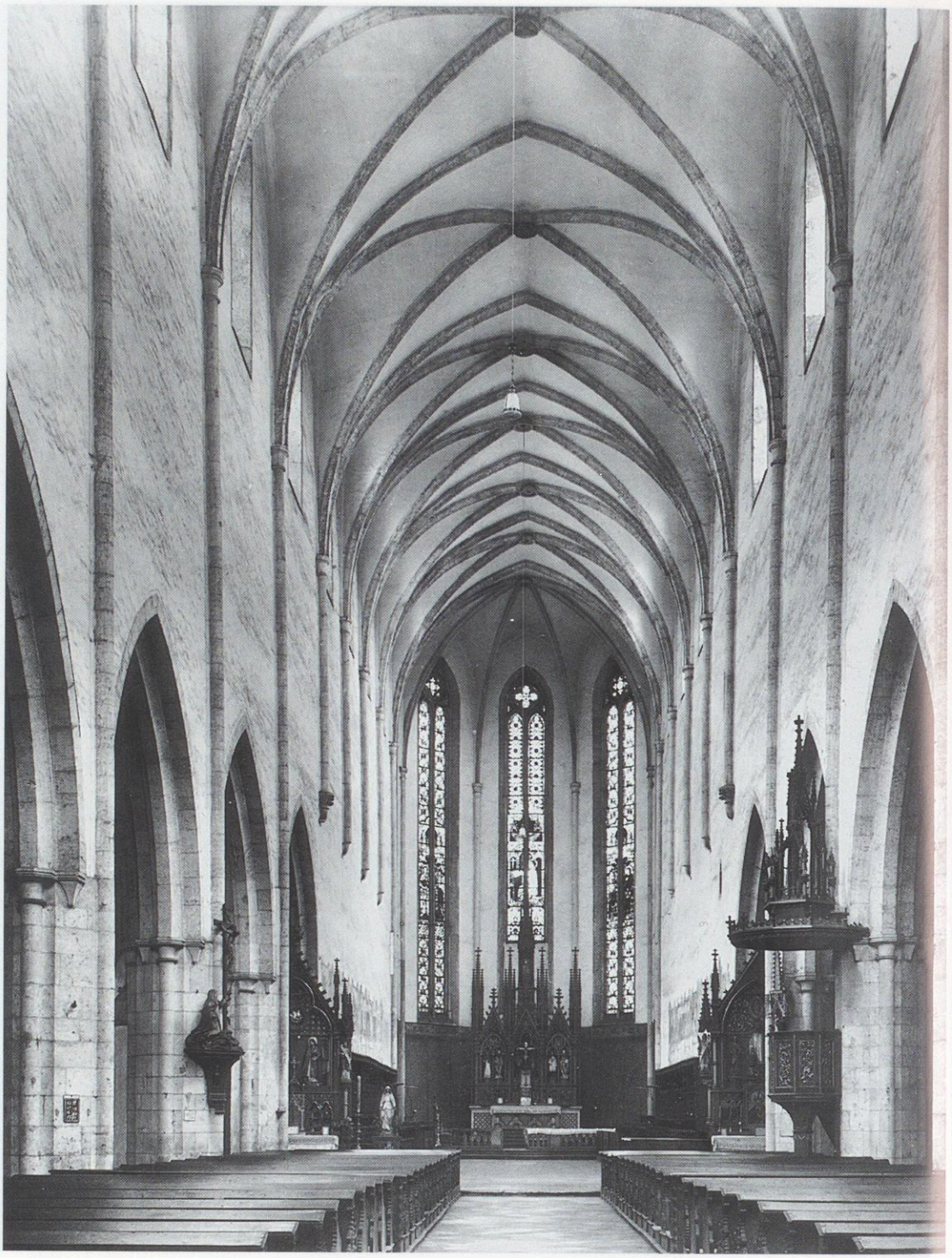
Taf. 5 Frankfurt, Dominikanerkirche, Innenansicht (Stadtarchiv Frankfurt/Main)



Taf. 6 Esslingen, St. Paul, Dominikanerkirche, Innenansicht (Foto Marburg)



Taf. 7 Köln, Minoritenkirche, Chor (Rheinisches Bildarchiv)

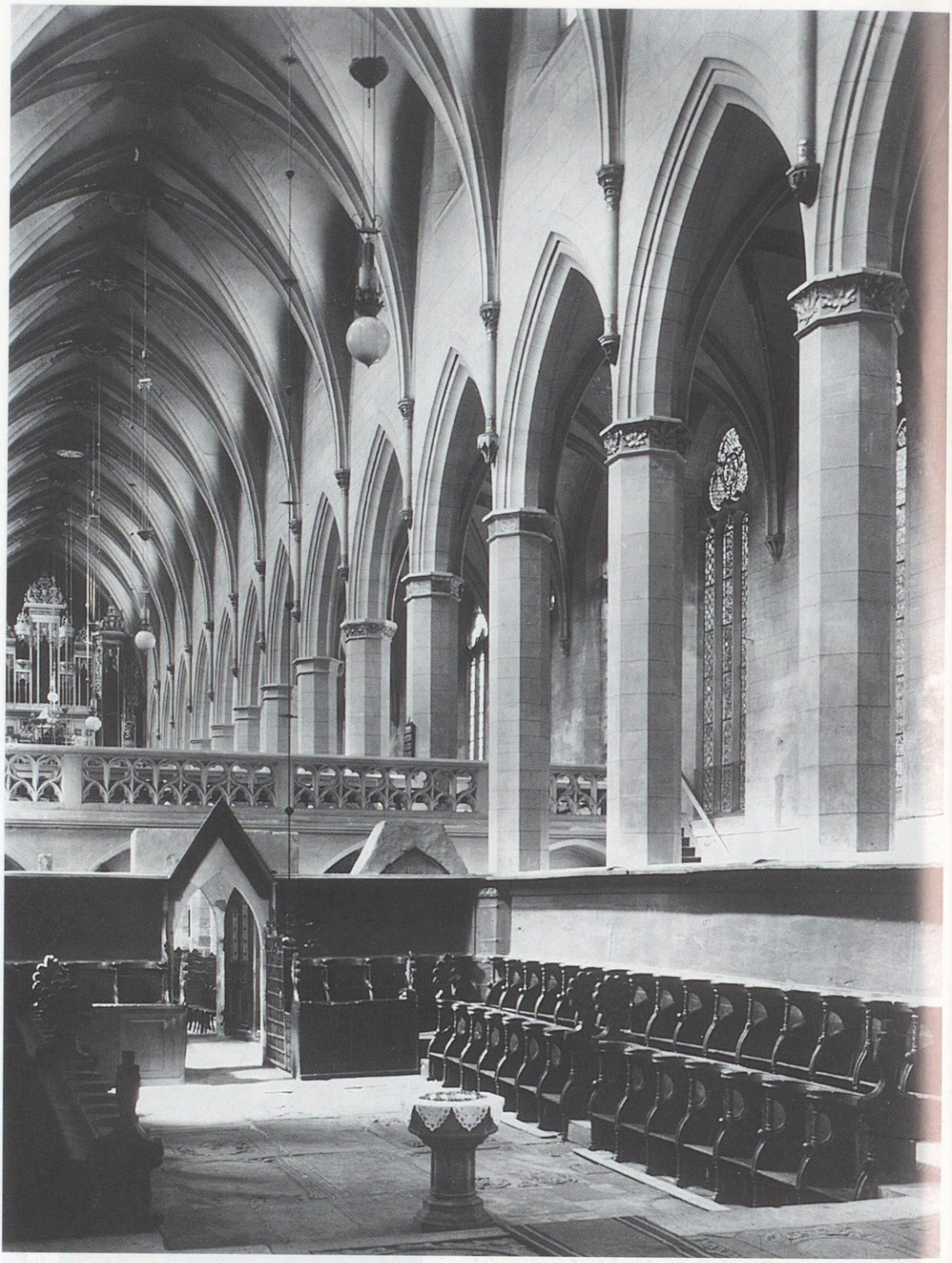


Taf. 8 Regensburg, Dominikanerkirche, Innenansicht (Foto Marburg)

Taf. 9 Straßburg, Dominikanerkirche, Baldung Grien (nach Koch 1941)



Taf. 10 Colmar, Dominikanerkirche, Innenansicht (Foto Marburg)



Taf. 11 Erfurt, Predigerkirche, Innenansicht (Foto Marburg)

Motive, wie Betonung der Wandhaftigkeit, Vereinheitlichung des Gewölbe-Wandvorlagensystems zu einem graphischen Liniengerüst und das Integrieren des Pfeilers in den Wandaufbau, sind ohne Parallele. Auch für den eingezogenen Langchor kommt aus dem Kreis der bekannten frühgotischen Chöre Deutschlands, wie z.B. Trier, Marburg oder Naumburg, konzeptionell keiner als Vorbild in Betracht.

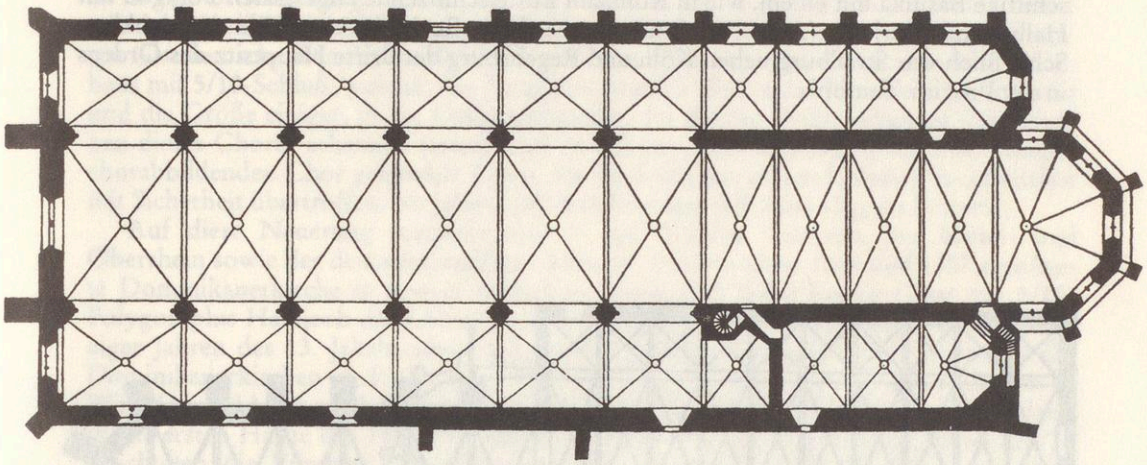


Abb. 9: Regensburg, Dominikanerkirche, Grundriß (nach Dehio/Bezold)

Das vielfach gebrochene Polygon, der 5/10 und 7/12-Schluß, der in den Umgangschören der französischen Kathedralgotik im Binnenchor entstanden ist, findet sich nur in rund 10% der deutschen Mendikantenkirchen[26]. Welchem Orden bei der Einführung dieser Schlußformen die Priorität gebührt, ist allerdings kaum mehr zu entscheiden. So begegnet der 7/12 fast gleichzeitig an den Dominikanerkirchen in Koblenz und Neu-Ruppin sowie der Franziskanerkirche in Trier infolge von Chorumbauten um 1270[27].

Von großer Bedeutung war die Adaption des 5/10-Schlusses. Mit seiner Übernahme verband sich die Rezeption der kathedralgotischen Binnenchorwand, die eine Auflösung der polygonalen Wandfelder durch langgestreckte Maßwerkfenster mit sich brachte. Zum ersten Mal wurde dies wahrscheinlich in der 1248 begonnenen Minoritenkirche in Köln[28] verwirklicht (Taf. 7), die darin dem Vorbild der 1245 vollendeten

26 Graf, Klassifikationsprobleme (wie Anm. 3), 181. – Zu den Schlußformen gotischer Kathedralen vgl. Schenkluhn, Ordines studentes (wie Anm. 4), 194, Anm. 231.

27 Die Datierungen der Inventare zu den Dominikanerkirchen in Trier und Koblenz sind viel zu früh. Vgl. Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 13, Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Trier 3, Düsseldorf 1938, 48–65. – Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 20, Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Koblenz 1, bearb. v. F. Michel, Düsseldorf 1937, 228–245. Die rheinischen Beispiele sind, vielleicht über die Zisterzienserkirche in Altenberg, wahrscheinlich vom Kölner Domchorschluß geprägt. Neu-Ruppin steht in Abhängigkeit zum Chorschluß der Zisterzienserkirche Chorin.

28 Schenkluhn, Ordines studentes (wie Anm. 4), 223f. – Beuckers, Köln (wie Anm. 4), 85–86

Hofkapelle des französischen Königs, der Ste. Chapelle in Paris, folgte. Die Verdrängung der Wand zugunsten von Fensterfläche steht im Gegensatz zum wandbetonten Chorkonzept der Regensburger Dominikanerkirche. Überhaupt stehen sich mit diesen beiden Chören, typologisch gesehen, zwei Modelle gegenüber: der kurz *angesetzte* Hochchor und der *eingezogene* Langchor. Auf die gesamte Chorpartie gesehen, der einschiffige und der mehrschiffige (mehrteilige) Chor.

Den nachweislich ersten 5/10-Chorschluß in der Dominikanerarchitektur besaß die Dominikanerkirche in Straßburg[29]. Der Grundstein wurde 1254 gelegt, genau 30 Jahre nach Ankunft der Prediger in der oberrheinischen Stadt[30]. Es handelte sich um eine dreischiffige Basilika mit einem, wie in Köln, am Mittelschiffsende *angesetzten* Polygon mit Halb- und Vorjoch (Abb. 10). Eine unmittelbare Reaktion auf Köln ist denkbar. Schließlich war Straßburg neben Köln und Regensburg der dritte Hauptsitz des Ordens in der Provinz Teutonia.

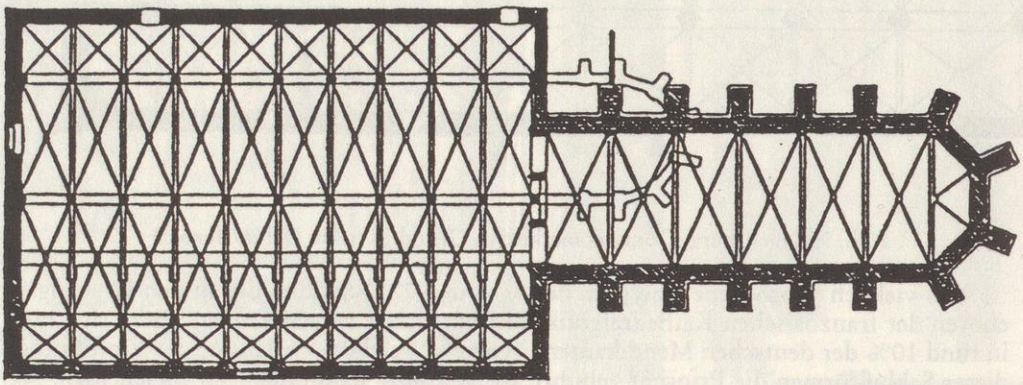


Abb. 10: Straßburg, Dominikanerkirche, Grundriß (nach Binding/Untermann 1985)

und 257–261.

29 Roland Recht, L'Alsace gothique de 1300 à 1365. Étude d'architecture religieuse, Colmar 1974, 98–110. Vielleicht hatte aber auch schon die untergegangene Dominikanerkirche in Trier einen 5/10-Schluß. Bei einem quellenmäßig verbürgten Baubeginn von 1240 wäre eine direkte Vermittlung über die Liebfrauenkirche in Trier denkbar, die diese Schlußform von der Kathedrale in Reims übernommen hat. Zur Trierer Dominikanerkirche siehe: Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Trier (wie Anm. 27), 407–409, Abb. 291.

30 Arnold Kühl, Die Dominikaner im deutschen Rheingebiet und im Elsaß während des 13. Jahrhunderts, Diss. masch. Freiburg 1922, 52–79.

Der Chor der Minoritenkirche in Köln, vielleicht aber auch der Straßburger Polygonalchor, hat bei den Kölner Dominikanern den Wunsch geweckt, den Kastenchor ihrer erst 1245 weitgehend fertiggestellten Kirche durch einen neuen Chor zu ersetzen. Damit war der Anstoß für die Entstehung des *langhausüberragenden Hochchors* gegeben. Wann die Kölner Dominikaner mit ihrem Chor begonnen haben, ist ungewiß, aber schon 1261 rügt das Generalkapitel in Barcelona, daß er den Bauvorschriften des Ordens widerspräche und umgehend korrigiert werden müsse. Da die Statuten nur die Höhe des Kirchenbaus regeln, muß ein offenbar zu großes Chorhaus in Bau gewesen sein[31]. Der einmalige Fall deutet auf eine einzigartige Lösung hin. Trotz der Widerstände in der Ordensleitung wurde 1271 dann doch wohl ein großer Chor geweiht, wenn wir den überlieferten Abbildungen der Kölner Kirche und den ergrabenen Fundamenten Glauben schenken. Es handelte sich um ein schätzungsweise drei Joche tiefes Chorhaus mit 5/10-Schluß, welches das Langhaus deutlich überragte. Wie ein Triforiumsrest und die Größe einiger, in die Umgangskapellen des Kölner Doms gelangter Glasscheiben dieses Chores erkennen lassen, muß es sich um einen kathedralgotischen, binnenchorabbildenden Chor gehandelt haben. Im Eindruck hat er den Kölner Minoritenchor mit Sicherheit übertroffen. Im Jahre 1280 wurde in ihm Albertus Magnus bestattet.

Auf diese Neuerung reagierte man in der Provinz Teutonia, am Mittel- und Oberrhein sowie der deutschsprachigen Schweiz. Die zwischen 1266 und 1307 errichtete Dominikanerkirche in Speyer scheint in ihrem drei Joche langen Chor mit 5/10-Polygon plus Halbjoch die Kölner Situation vereinfacht zu wiederholen[32]. In den achtziger Jahren des 13. Jahrhunderts folgten mit langhausüberragenden Hochchören die Dominikanerkirchen in Freiburg und Rottweil, um 1300 die Dominikanerkirchen in Wimpfen und Marburg[33]. Eine neue, monumentale Qualität erreichte dieser Typus dann in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Zürich, Basel und Straßburg. Um 1320/25 errichteten die Zürcher Dominikaner einen vier Joche langen Hochchor mit 5/8-Polygon[34]. Ebenfalls vor 1325 datiert der Hochchor der Basler Barfüßerkirche, der dieselbe Grundform wie Zürich zeigt. Ein Joch mehr hatte das langgestreckte Chorhaus der Dominikanerkirche in Straßburg, die zwischen 1307 und 1345 in eine vierschiffige Hallenkirche umgebaut worden ist[35]. Ihren Chor hat uns Hans Baldung in einer Zeichnung überliefert (Taf. 9).

Durch die Verbindung der hochgotischen Travée mit dem dreiseitigen Schluß und den wandauflösenden Maßwerkfenstern im Aufriß entstand eine einheitliche, im Ausdruck monumentale Chorform, die zu den Besonderheiten und Charakteristika deut-

31 Zum Vorgang im Zusammenhang vgl. Richard A. SUNDT, Mediocres domus et humiles habeant fratres nostri: Dominican Legislation on Architecture and Architectural Decoration in the 13th Century, in: Journal of the Society of Architectural Historians XLVI, 1987, 401, Quelle im Wortlaut: 405.

32 Die Seminarkirche, ehemalige Dominikaner- oder Predigerklosterkirche in: Kunstdenkmäler Bayerns. Die Kunstdenkmäler der Pfalz, Stadt und Bezirksamt Speyer 3, bearb. v. H. RÖTTGER, München 1934, 471–479.

33 Den einzigen langhausüberragenden Hochchor der Franziskaner hatte um 1300 die heute abgerissene Franziskanerkirche in Ulm, vgl. KONOW, Baukunst der Bettelorden (wie Anm. 2), 32.

34 Adolf REINLE, Die mittelalterliche Predigerkirche, in: Zürcher Predigerchor. Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, Zürich 1987, 35–46.

35 KONOW, Baukunst der Bettelorden (wie Anm. 2), 33. Der Umbau von Straßburg kann nicht am Chor begonnen worden sein. Wie ein Blick auf den Grundriß lehrt (vgl. Abb. 19), war vor Änderung der Schiffe ein Neubau des Chors nicht denkbar. Die Vergleichsbeispiele in Zürich und Basel lassen eine Datierung des Chors in die Endphase des Umbaus, gegen 1330/35, am wahrscheinlichsten erscheinen.

scher Mendikantenarchitektur gezählt werden darf. In Zürich z.B. (Abb. 11) erreicht der Chor mit 28 m Länge und einer Höhe von 22 m fast die Ausmaße der Oberkirche der Ste. Chapelle in Paris. So wurde der langhausüberragende Chor, einst Produkt eines Umbaus in Köln, um 1300 zu einer eigenständigen Form.

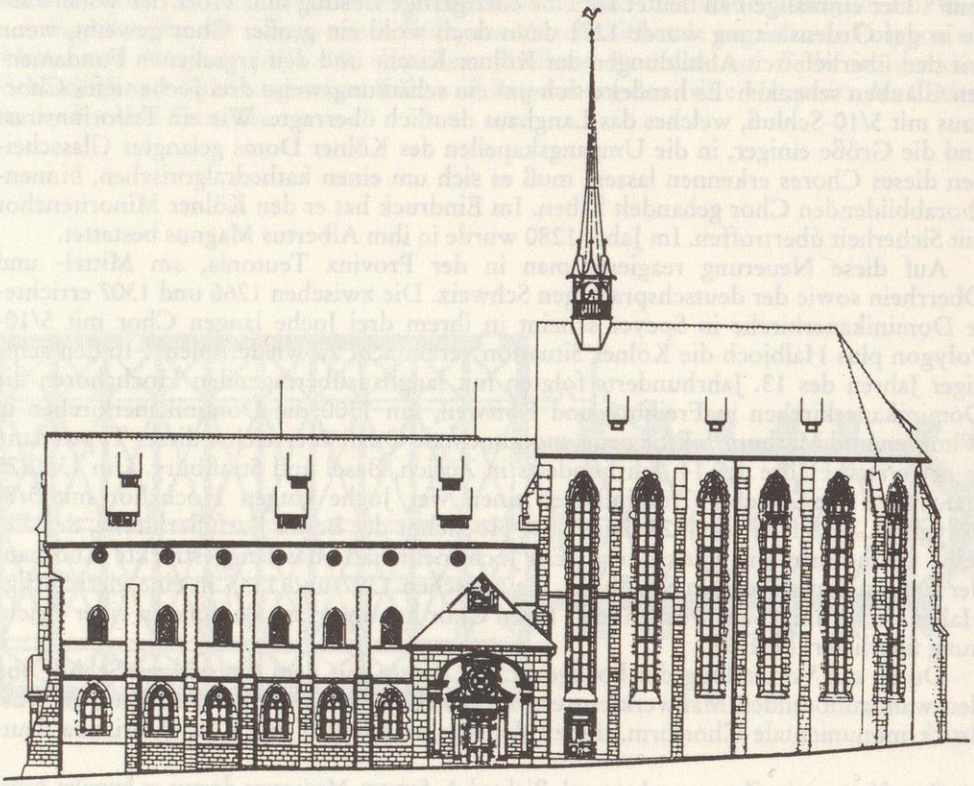


Abb. 11: Zürich, Predigerkirche, Choransicht (Inventar)

Im ausgehenden 13. Jahrhundert entstanden noch einmal neue Konzeptionen, die man auch Variationen älterer Vorstellungen nennen kann, weil die beiden Orden, wie eingangs erwähnt wurde, wieder stärker auf die Bautypen der Anfangszeit zurückgriffen. Allerdings entstanden mehr Kirchen durch Umbau als durch Neuplanung. Der letzte basilikale Erstbau der Franziskaner im 13. Jahrhundert war 1283 Rothenburg ob der Tauber. Die Dominikaner hingegen errichteten ab 1288 wieder neue Basiliken in Landshut, Gebweiler, Hagenau, Ulm und Mergentheim. Die Franziskaner wandten sich wieder mehr dem Bau von Saalkirchen zu, die Dominikaner neben der Basilika wieder

der Halle. Überhaupt erlebten die Dominikaner eine zweite Blüte. Nach 1280 verzeichnet man im deutschsprachigen Raum mehr dominikanische als franziskanische Niederlassungen und ab 1290 auch mehr dominikanische als franziskanische Kirchenneubauten.

Die beeindruckendste Hallenkonzeption verwirklichten die Dominikaner in Colmar (Taf. 10). Zwischen 1283 und 1291 wurde zunächst ein fünfjochiger Langchor mit 5/8-Schluß errichtet, bevor man das Langhaus erbaute und im zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts fertigstellte[36]. Stangenartig aufragende, kapitellose Rundpfeiler tragen kurze, dünne Wände über leicht profilierten Arkaden und unterteilen den kastenförmigen, flachgedeckten Raum mit seinen hallenartig hohen Seitenschiffen.

Dieses Erscheinungsbild erinnert an die frühen oberitalienischen Dominikanerkirchen, vor allem an San Giovanni in Canale in Piacenza, deren Konzept hier wiederaufgenommen und verwandelt erscheint[37]. Befreit vom Eindruck des Profanbauartigen und Scheunenhaften entstand in Colmar ein neuer, monumental wirkender Sakralbautyp. Zusammen mit dem angesetzten Langchor gibt er dem Thema der Gegenüberstellung von gewölbtem Mönchschor und ungewölbtem Laienraum, wie es in San Domenico in Bologna zuerst formuliert wurde, einen neuen Ausdruck.

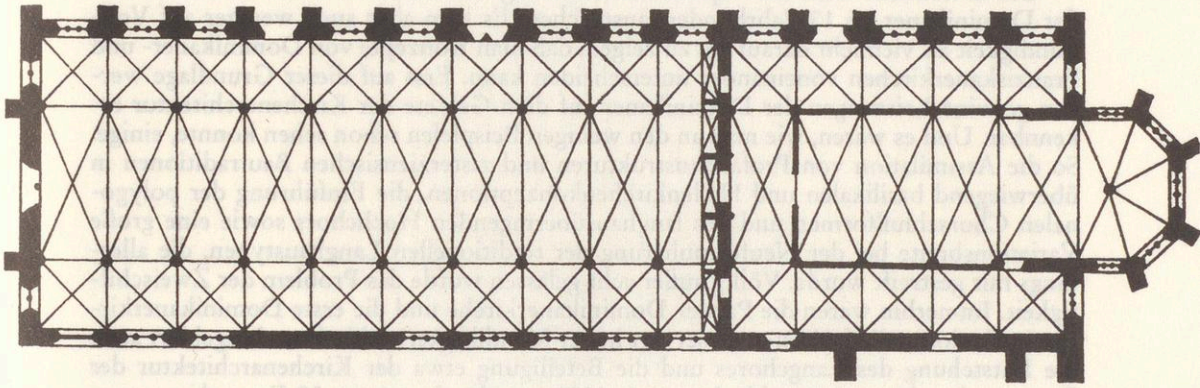


Abb. 12: Erfurt, Predigerkirche, Grundriß (nach Krautheimer 1925)

36 Recht, L'Alsace gothique (wie Anm. 29), 127–134. – Konow, Baukunst der Bettelorden (wie Anm. 2), 24–28. Die späte Vollendung ist aufgrund des Bauvolumens höchst unwahrscheinlich, es sei denn, man rechnet mit einer langen Unterbrechung, wofür sich am Bau aber keine Anhaltspunkte ergeben.

37 Zur Verbreitung dieses »Bologna/Piacenza-Konzepts« in Oberitalien vgl. Carl-Benno Heller, Gotische Hallenkirchen in Piemont und Lombardei, Diss. masch. Frankfurt 1968.

Auch der Basilika gewinnt man neue Facetten ab. Hierfür kann stellvertretend die Predigerkirche in Erfurt stehen[38]. Ihr nach 1280 begonnenes Langhaus, eine zunächst ungewölbt gebliebene dreischiffige Basilika, wurde gegen 1352 fertiggestellt. Hohe und eng stehende Achteckpfeiler mit ornamentierten Kapitellbändern bestimmen den Raumeindruck (Abb. 12, Taf. 11). Fein profilierte Arkaden tragen schildartig kurze Obergadenwände mit kleinen Fenstern, die sich hinter den weit in den Raum hängenden Gewölbekappen verbergen. Die hallenartig hoch aufragenden Pfeiler schaffen im basilikalen Raum eine Weite, die aber nicht auf die Schiffsausrichtung verzichtet. Darin ähnelt die Erfurter Basilika im Eindruck dem Hallenlanghaus der Elisabethkirche in Marburg, ohne daß beide etwas direkt miteinander zu tun hätten. Entstanden ist in Erfurt der Typ einer *obergadenwandlosen Basilika*. D.h. die Kapitelle der geplanten, etwas später eingezogenen Gewölbe liegen auf Höhe der Arkadenspitzen, so daß nur Gewölbewand und Zwickelwand seitlich der Arkaden stehen geblieben sind. Es fehlt also die aufgehende Wand, die die Basiliken der Mendikanten um die Jahrhundertmitte so sinnfällig prägt. Die weiten Wandflächen der Regensburger Dominikanerkirche z.B. sind in Erfurt einfach weggefallen. Die abgekragten Dienste enden auf dekorativen Konsolen in den Arkadenzwickeln. Diese spezifische Bildung trägt zur Monumentalisierung der Pfeiler im Eindruck bei, sie scheinen optisch enorme Höhen zu erreichen. Darin trifft sich die Raumauffassung von Erfurt mit der in Colmar, wo die stangenartigen Pfeiler bis fast an die Decke reichen. In beiden Kirchen wurden auf unterschiedliche Weise die traditionelle Halle und Basilika neu formuliert.

Gewiß konnten nicht alle Aspekte berücksichtigt werden, die die Kirchenarchitektur der Dominikaner im 13. Jahrhundert ausmachen. Es kam aber auch weniger auf Vollständigkeit als vielmehr darauf an, zu zeigen, daß man Konzepte von Dominikaner- und Franziskanerkirchen voneinander unterscheiden kann. Erst auf dieser Grundlage werden genuine Leistungen der Dominikaner auf dem Gebiete der Kirchenarchitektur erkennbar. Und es waren, wie man an den wenigen Beispielen schon sehen konnte, einige. So die Assimilation von Profanbaustrukturen und zisterziensischen Bautraditionen in überwiegend basilikalen und Hallenkirchenkonzeptionen, die Einführung der polygonalen Chorschlußformen und des langhausüberragenden Hochchors sowie eine große Variationsbreite bei der Neuformulierung der traditionellen Langhaustypen, die allerdings nur gestreift wurde. Völlig außer acht gelassen wurde das Problem der Zweischiffigkeit. Immerhin waren die Pariser Dominikanerkirche und die erste Dominikanerkirche in Toulouse die frühesten dieser Art in der Mendikantenarchitektur. Ungeklärt auch die Entstehung des Langchores und die Beteiligung etwa der Kirchenarchitektur der Frauenorden daran. Immerhin lagen um 1280 von den insgesamt 58 Frauenkonventen des Dominikanerordens 40 in der Provinz Teutonia[39].

Zusammen mit den Franziskanern haben die Dominikaner bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts eine *vielgestaltige* Kirchenarchitektur hervorgebracht, die auf keinen einheitlichen Nenner zu bringen ist, die aber die mittelalterliche Baukunst um vieles bereichert hat. Für den Einzelfall vermögen wir das aus den spezifischen Verhältnissen zum

38 Scheerer, Kirchen und Klöster (wie Anm. 2), 60–76. – Krautheimer, Kirchen der Bettelorden (wie Anm. 2), 105f. – Gerhard Kaiser, Die Predigerkirche zu Erfurt (Schnell Kunstführer 1855), Regensburg [2]1996.

39 Ein früher Hinweis auf diese Problematik bei Konow, Baukunst der Bettelorden (wie Anm. 2), 40f. – Weiterführend die Zusammenstellungen von Nonnenkirchen der Bettelorden im Rahmen einer Dissertation über Zisterzienserinnenkirchen bei: Ernst Coester, Die einschiffigen Cistercienserinnenkirchen West- und Süddeutschlands vom 1200–1350 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 46), Mainz 1984.

näheren architektonischen Umfeld, zu Konkurrenz- und Vorbildbauten vor Ort, aber auch zu Leitbauten des eigenen und der traditionellen Orden erklären können. Doch ergibt sich im Ganzen ein vielschichtiger Prozeß, der nicht leicht und vor allem noch lange nicht erfaßt ist.

So nimmt es Wunder, daß es bei der Vielfalt der Konzepte doch auch zu Anpassungsleistungen gekommen ist, z.B. in der Annäherung der Chorform, dem äußeren Erscheinungsbild, der Polarisation von Langhaus und Chor, also von Laien- und Klerikerraum, so daß den Kirchen der Bettelorden durchaus ein hoher Wiedererkennungswert eigen ist, der es auch einem Betrachter mit nur geringer Kenntnis ihrer Eigenart relativ einfach macht, eine *Bettelordenskirche* als solche zu erkennen. Das ist aber ein anderes Thema.

CHRISTOPH MARTIN

Henri Lacordaire und die Restauration des Predigerordens in Frankreich

I. Vorbemerkungen

Die Französische Revolution hatte die Orden verboten. Henri Lacordaire führte die Wiederbegründung des Predigerordens in Frankreich durch, indem er bewußt staatliche Gesetze brach, illegal also. Bevor wir in diese Geschichte eintreten, ein paar Vorbemerkungen zur Methode: erstens, es werden nicht so sehr die gesellschaftlichen Strukturen sein als vielmehr die handelnden Personen, die uns interessieren. Wir wollen diesen Mangel in Kauf nehmen, weil es uns sicher scheint, daß die Wiederbegründung des Ordens in Frankreich das Werk eines Mannes war: ohne Henri Lacordaire keine Dominikaner in Frankreich. Zweitens, wir werden die einzelnen Quellen nicht Wort für Wort analysieren, obwohl das die eigentlich angezeigte Arbeit wäre. Im Zusammenhang dieser Tagung, deren Schwergewicht auf dem Mittelalter liegt und die in Deutschland stattfindet, wo die Vorgänge in Frankreich allgemein wenig bekannt sind, scheint uns vielmehr der große Überblick, das Erfassen der Situation und der Stimmung, wichtiger.

II. Überblick

Henri Lacordaire, geboren 1802, stammte aus der angesehenen, aber keineswegs reichen Bourgeoisie der französischen Provinz. Nach Schule und Studienzeit in Dijon ging er nach Paris, um dort Karriere als Jurist zu machen. Seine Begabung fiel sehr bald allgemein auf und ohne Zweifel hatte er eine glänzende Laufbahn vor sich[1]. Nach einer inneren Krise fand er Anfang der zwanziger Jahre zum christlichen Glauben seiner Kindheit zurück und trat sofort ins Seminar ein. Als junger Priester stand er in Kontakt mit der Gruppe um Félicité de Lamennais (1782–1854), der mit seinen politisch-philosophischen Schriften damals in ganz Europa größtes Aufsehen erregte. Nach der Revolution von 1830 gründeten die Männer um Lamennais die Zeitschrift *L'Avenir* (»Zukunft«). Sie trug den Untertitel *Dieu et la liberté* (»Gott und die Freiheit«), und es war dies das erste Mal, daß sich Katholiken zu der freiheitlichen Gesellschaft bekannten, die aus der Französischen Revolution hervorgegangen war. Hier liegen die Anfänge des liberalen Katholizismus, der bis herauf zum II. Vatikanischen Konzil für Spannungen in der Kirche sorgen sollte. Besonders mit der Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche brachten diese katholischen Journalisten den etablierten Klerus Frankreichs, die Bischöfe und die Regierung gegen sich auf. Rom gewährte ihnen keine Unterstützung,

1 Über die Situation der Generation Lacordaires vgl. Alan B. Spitzer, The French Generation of 1820, Princeton 1987.

sondern verurteilte im Sommer 1832 in der Enzyklika *Mirari Vos* die Lehren des *Avenir*. Lacordaire unterwarf sich ohne jedes Zögern der römischen Entscheidung, für Lamennais begann der Prozeß der Trennung von der Kirche.

Das Jahr 1834 sah den Anfang der großen Karriere Lacordaires als Prediger. Seine Konferenzen über die Kirche hatten erstaunlichen Erfolg, brachten ihm aber auch die hartnäckige Opposition rechtsgerichteter Kreise ein. Vor den ständigen Querelen wich er 1836 von Paris nach Rom aus. Dort entdeckte er dann seine eigentliche Berufung: den Orden der Predigerbrüder in Frankreich wiederzubegründen. Diesem Projekt waren die folgenden Jahre mit den großen Predigtreihen in den Städten Frankreichs gewidmet. Die Revolution von 1848 brachte Frankreich die Republik und den Pater Lacordaire als Abgeordneten auf der Linken ins Parlament. Vom Regime Napoleons III., der seine Diktatur mit Hilfe der Katholiken durchgesetzt hatte, distanzierte er sich öffentlich und zog sich in die von ihm gegründete Internatsschule von Sorèze im Süden Frankreichs zurück. Dort konzentrierte er sich ganz auf die Erziehung der Jugend. In den letzten Jahren seines Lebens stand er mit dem General des Ordens im Streit um die Observanzen. Kurz vor seinem Tod wurde er Mitglied der Académie Française. Henri-Dominique Lacordaire starb am 21. November 1861 in Sorèze.

III. Die Zeit

Lacordaire ist bekannt als *l'homme de son siècle*, als ein Katholik, der die Zeit liebte, in die ihn die Vorsehung – so einer der wichtigsten Begriffe seines Denkens – gestellt hatte. Deswegen ist es so wichtig, diese Zeit mitzubedenken. Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts war für Frankreich geprägt von politischer Instabilität: die Revolution von 1789, über lange Jahrzehnte hinweg allgegenwärtig; die Diktatur Bonapartes; die Rückkehr des legitimen Monarchen in der Restauration; die Revolution von 1830 und die Julimonarchie unter Louis-Philippe; 1848 eine neue Revolution und ein kurzes republikanisches Zwischenspiel, schließlich das zweite Kaiserreich. Auf politischer Ebene streiten Liberalismus und Legitimismus.

Die Romantik tut viel dazu, die Religion zu neuer Blüte zu bringen. Der Einfluß der Literatur – so etwa Chateaubriands *Génie du Christianisme*, Lamennais' *Essai sur l'indifférence* – ist beachtlich. Die Romantik wird bekämpft vom noch immer lebendigen Klassizismus des 18. Jahrhunderts. In der Kirche streitet der alte Gallikanismus gegen den modernen Ultramontanismus, in der Gesellschaft krasser Individualismus gegen die sozialistischen Utopien christlicher Färbung.

Bei Lacordaire selbst findet sich gleichzeitig klassische Bildung und romantische Imagination, Pathos und Weltschmerz, Herkunft aus der liberalen, irreligiösen Bourgeoisie und Bekehrung nicht nur zum Christentum, sondern auch zur Kirche, Sehnsucht nach Ruhm – *gloire* – und Abgeschiedenheit, Freundschaft und kühle Verschlossenheit, Weltläufigkeit und extreme Bußübungen.

Viele Gegensätze also, und eine Welt auf dem Weg zur pluralistischen Gesellschaft. Vielleicht rührt daher das große Bedürfnis des 19. Jahrhunderts nach der Affirmation, der Sicherheit, die die Tradition und die Autorität zu bieten scheinen.

»In Frankreich waren die Orden verboten...« – das stimmt und stimmt nicht[2]. Was wir hier behalten müssen, ist, daß der französische Staat das Ordensleben nicht als Pri-

2 Zur juristischen Situation des Ordenslebens im nachrevolutionären Frankreich vgl. Jean-Michel LENIAUD, Le statut juridique des congrégations religieuses vers 1840, in: Lacordaire, son pays, ses

vatangelegenheit ansah und daß die juristische Situation zur Zeit Lacordaires außerordentlich komplex war. Im Wesentlichen blieb das Verdikt der Revolution gültig, die 1792 alle Ordensgemeinschaften aufgehoben und verboten hatte. Davon waren 15–18000 Stiftsherren, 20–25000 Ordensmänner (davon 1220 Dominikaner) und 30–40000 Ordensfrauen betroffen[3]. Später wurden einige ausgewählte Orden wieder zugelassen, formell oder nur faktisch. So gab es 1815 immerhin wieder über 12000 Ordensfrauen. Die Situation der Gemeinschaften hing aber allein von der Interpretation der rechtlichen Bestimmungen durch die Regierung ab. Theoretisch gibt es vor dem Staat, der sich auf die Revolution beruft, nur Individuen, nicht aber Gruppen. Für das 19. Jahrhundert ist der Staat Ziel und letzter Ausdruck allen sozialen Lebens, zustandegekommen durch den Contrat social, den Zusammenschluß der Individuen. Er kann nichts neben sich dulden. Das betrifft wissenschaftliche Akademien, Gewerkschaften, Bruderschaften, Bischofskonferenzen – und eben die Orden[4]. Eine Kongregation mit eigener moralischer Persönlichkeit, speziellem Recht, ohne nationale Grenzen, am Rand der Gesellschaft lebend muß als potentielle Gefahr für die nationale Souveränität erscheinen. Hinzu kommt, daß für die kapitalistisch-bürgerliche Gesellschaft das Besitzrecht moralischer Personen eine ökonomische Gefahr darstellt. Das besondere Mißtrauen dieser Gesellschaft gilt, auch das ein Erbe des 18. Jahrhunderts, den kontemplativen Gemeinschaften, dem Bettel und einem zu großen Einfluß auf das Schulwesen. So ist das Kriterium für den Bestand einer Ordensgemeinschaft allein der öffentliche Nutzen, wie ihn die bürgerliche Gesellschaft eben versteht. Daher rührt die Duldung solcher Orden, die sich mit karitativer Arbeit und Grundschulwesen oder den dem Kolonialstaat nützlichen Missionen befassen (schon hier sei vermerkt, daß Lacordaire seine Argumentation auf die gesellschaftliche Nützlichkeit der Orden aufbauen wird). Die Orden, die unter solchen Umständen zugelassen werden, sind überdies strikt auf den Bischof ausgerichtet, der ja selbst als eine Art Beamter des französischen Staates verstanden wird: ein typisches Element der gallikanisch-napoleonischen Ekklesiologie[5].

All diesen Widerständen gegenüber steht das in der Verfassung anerkannte Prinzip der Religionsfreiheit, auf das sich die verschiedenen Wiederbegründer der Orden berufen. Wie kommt nun Lacordaire auf die Idee, in einem solchen Staatswesen den Predigerorden wieder zu begründen?

IV. Die Berufung

Auch der große Erfolg der Konferenzen von Notre-Dame in den Jahren 1834 und 1835 kann Lacordaire nicht darüber hinwegtäuschen, daß er im Klerus ein Außenseiter ist. Man wirft ihm vor, der Stil seiner Predigt sei zu modern, es mangle ihm an Orthodoxie[6],

amis et la liberté des ordres religieux en France. Actes du colloque tenu à l'Institut de France 1er – 2 décembre 1989, hg. v. Guy Bedouelle, Paris 1991, 21–36. – Vgl. auch Gaston Bordet, L'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse dans l'affaire de l'abbaye de Melleray, 1831–1832, in: ebd., 61–79, hier 63–67.

3 HKG VI/1, 17, und Bernard Bonvin, Lacordaire – Jandel. Suivi de l'édition originale et annotée du Mémoire Jandel. La restauration de l'Ordre dominicain en France après la Révolution, Paris 1989, 21.

4 Vgl. Leniaud, Statut juridique (wie Anm. 2), 24f., 35.

5 Ebd., 29f.

6 Siehe etwa: Abbé Boniver an Lacordaire, 27. Mai 1835 (Dijon, Bibliothèque Municipale, Ms. 1723, Bd. 1, Nr. 81).

und er betreibe (die falsche) Politik auf der Kanzel. Wer zwei Jahre hintereinander Notre-Dame füllen kann, Chateaubriand, Lamartine und Tocqueville unter seinen Zuhörern hat, ist kein »loser«. Aber Lacordaire erkennt, daß die Opposition gegen ihn zu hartnäckig ist, und die Unterstützung durch seinen Bischof, Hyacinthe-Louis de Quelen (1778–1839), zu unsicher. Seine Vergangenheit, die Verbindung zu Lamennais, steht ihm nach wie vor im Weg. Er beschließt, ins Exil zu gehen, nach Rom. Dort will er seine theologische Bildung vervollständigen und innerlich reifen.

In seiner Jugend hat Lacordaire nicht nur Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gelesen, sondern auch Joseph de Maistre (1753–1821). Dessen berühmtestes Werk trägt den Titel *Du Pape*. Eine Zeitlang war Lacordaire der Kampfgefährte Lamennais' gewesen, damals noch der Prophet des Ultramontanismus. Seit seiner Bekehrung zum Christentum ist für Lacordaire Rom das Synonym für Freiheit: Freiheit auch von der Enge der rückwärtsgewandten gallikanischen Kirche. Es ist bezeichnenderweise Lacordaire, der im Winter 1831 Lamennais und Charles de Montalembert (1810–1870) für den Plan gewinnt, nach Rom zu pilgern, um dort vom Papst die Doktrin des *Avenir* billigen zu lassen[7].

Rom ist der Ort, an dem die oberste Autorität der Kirche ihren Sitz hat. 1836 war das Hauptziel des Weges nach Rom »die vollständige Rehabilitierung seiner Orthodoxie«, so Foisset, sein Freund und Biograph[8]. Ohne sie würde er künftig vor dem Klerus wie vor der öffentlichen Meinung nicht bestehen können. Das Terrain in Rom war geebnet durch seine verschiedenen öffentlichen Stellungnahmen gegen Lamennais[9] sowie durch verschiedene Empfehlungsschreiben, vor allem an die einflußreichen Jesuiten; und in der Tat bereiteten ihm alle wichtigen Leute in Rom, bis hin zu Gregor XVI. (1831–1846) einen wohlwollenden Empfang. Er konnte sich sicher fühlen.

Aber er konnte nicht zurück nach Paris, auf die Kanzel der Kathedrale. Den Weg dorthin hatte er sich verbaut mit der Veröffentlichung seiner *Lettre sur le Saint-Siège*[10], seiner Antwort auf Lamennais' *Affaires de Rome*. Der Erzbischof von Paris war gegen die Publikation, und so kommt es zum Bruch zwischen diesen beiden in politischer Haltung und Charakter so unterschiedlichen Männern[11]. Die anscheinend verbaute Karriere, die inzwischen auch materiell prekäre Situation, die Sehnsucht nach der französischen Heimat und den Freunden dort, die Einsamkeit in Rom: Lacordaire erlebt eine menschliche Krise.

Ob es stimmt, daß Lacordaire »immer mit innerer Bewegung« von den Mönchen gesprochen hat, wie sein Biograph es behauptet[12], sei dahingestellt. Sicher ist, daß er nie negativ vom Ordensleben sprach und daß sein Charakter ihn für dieses Leben disponierte.

7 André Duval, La curie romaine devant le projet dominicain, in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 91–111, hier: 92.

8 »Le but principal de son voyage (la réhabilitation complète de son orthodoxie par la plus haute autorité doctrinale qui soit sur la terre) [...]« : (Théophile) Foisset, Vie du R. P. Lacordaire, 2 Bde., Paris 1873, Bd. 1, 368.

9 So etwa seine *Considérations sur le système philosophique de M. de la Mennais*, Paris 1834.

10 *Brief über den Heiligen Stuhl* – siehe dazu Foisset, Lacordaire (wie Anm. 8), 363–381.

11 Zu dieser Affäre vgl. André Duval, Lacordaire et Monseigneur de Quelen 1836–1838. La «Lettre sur le Saint-Siège» et la vocation dominicaine, in: AFP 56, 1986, 381–428; 57, 1987, 291–340.

12 »Lacordaire avait toujours parlé avec émotion des moines«: Foisset, Lacordaire (wie Anm. 8), 423. – Zur Berufung Lacordaires vgl. das noch immer unumgängliche Werk Henri-Dominique Nobles, La vocation dominicaine du P. Lacordaire, Paris 1914.

Einsamkeit, Schweigen, Freundschaft waren ihm wichtig, eine gewisse Kargheit im alltäglichen Leben von jeher eigen[13].

Hier soll eine kurze Erklärung den Gang der Erzählung unterbrechen. Wir gebrauchen mit Bedacht den Begriff »Mönch«, denn für Lacordaire und seine Zeitgenossen war es, anders als heute, eine Selbstverständlichkeit, »Predigerbruder« und »Mönch« gleichzusetzen. Man muß dabei um die enge, planmäßige Verwandtschaft der beiden Restaurationen des Benediktinerordens und des Predigerordens wissen, muß auch wissen, daß Montalembert, der Freund und vielleicht die große Liebe Lacordaires, in diesen Jahren die Arbeit zu seinem monumentalen Werk über die Mönche des Okzidents begann[14]; oder daß Bernhard von Clairvaux 1830 zum Kirchenlehrer ausgerufen wurde[15]. Es ist bekannt, mit welcher Faszination die Romantik das christliche Mittelalter betrachtete.

Zurück zu Lacordaire selbst: in die erwähnten Stimmungen und Überlegungen hinein fällt die Ankunft Dom Prosper Guérangers (1805–1875) in Rom, der dort die Wiedererrichtung des Benediktinerordens in Frankreich erreichen will. Für Lacordaire, der in allem das Wirken der Vorsehung ausmachte, ohne Zweifel ein zeichenhafter Umstand. Die beiden Männer kennen sich aus der Zeit des *Avenir*, denn auch Guéranger war einmal mit Lamennais verbunden gewesen. Er ist es nun, der Lacordaire auf die Prediger aufmerksam macht und ihm, als sein Interesse geweckt ist, ein Exemplar der Konstitutionen besorgt. Um Pfingsten 1837 herum macht Lacordaire Exerzitien unter der Leitung eines Jesuiten. Nach Foisset fiel die Entscheidung während dieser Tage und zwar in deutlicher Parallelität zum Unternehmen Dom Guérangers[16].

In seinem Testament erklärt Lacordaire seine Beweggründe: er war Anfang dreißig, seit zwölf Jahren Priester, zweimal schon glanzvoll an die Öffentlichkeit getreten[17], aber immer noch ohne feste, innere Bindung an eine kirchliche Institution. Der herkömmliche Pfarrdienst kam für ihn nicht in Frage, und überhaupt bot ihm die Kirche Frankreichs keine Perspektive. Er mußte endlich wissen, wohin er gehört[18].

Zu diesen persönlichen Gründen treten die äußeren Gründe, vor allem die Situation der Kirche in Frankreich. Für Lacordaire ist es klar, daß sie mit der Zerstörung der Orden die »Hälfte ihrer Kraft«[19] verloren hat; in Rom und im Studium der Geschichte hat er die Spuren dieser großen Einrichtung sehen können; in den Gelübden erkennt er »die

13 Einigen Aufschluß in dieser Frage wird das Repertorium der gesamten Korrespondenz Lacordaires bringen, welches derzeit unter der Leitung von Prof. Guy Bedouelle OP, Fribourg, erstellt wird. Vor allem das Sachregister wird es ermöglichen, die Sprache und damit das Denken Lacordaires in seiner Entwicklung zu analysieren.

14 Charles de MONTALEMBERT, Les moines d'Occident, depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard, 7 Bde., Paris 1860–1877, u. Ü.

15 Bernard CATTANÉO-BRISSARD, Montalembert et les Moines d'Occident, in: BEDOUELLE, Lacordaire (wie Anm. 2), 325–432, hier: 385.

16 FOISSET, Lacordaire (wie Anm. 8), Bd. 1, 427. Es bleibt allerdings anzumerken, daß die gesamte Korrespondenz des Jahres 1837 nicht mehr bietet als gelegentliche Andeutungen, die auf eine Beschäftigung mit dem Ordensleben im allgemeinen schließen lassen. Von einem Entschluß, den Dominikanerorden wiederzubegründen, hier keine Spur.

17 Gemeint sind hier die Predigten im Collège Stanislas, 1834, und die Predigten in Notre-Dame, 1835 und 1836.

18 André DUVAL, Le «Testament» du P. Lacordaire publié par le comte [Charles] de Montalembert (Text und Kommentar), in: Mémoire Dominicaine, 4, 1994, 225–299, hier: 268 u. 273.

19 *[...] depuis la destruction des ordres religieux, elle avait perdu la moitié de ses forces* (ebd., 268).

Schlußsteine des Evangeliums und der vollkommenen Nachfolge Christi«[20]. Von daher kann er in der Revolution allenfalls eine Strafe für den Verfall des Ordenslebens, nicht aber sein endgültiges Ende erkennen. »Ich gelangte also zur Überzeugung [...], daß der größte Dienst, den man in unserer Zeit der Christenheit erweisen konnte, es war, etwas für die Auferstehung der Orden zu tun«[21].

Aber war er es, der dazu berufen war? Er fährt fort: »mein Glaube [...] war tief: ich liebte Jesus-Christus und seine Kirche mehr als alle geschaffenen Dinge. Ich hatte keinerlei Ambition auf kirchliche Ehren[22]; [...] aber allein der Gedanke, meine Freiheit einer Regel und Oberen zu opfern, versetzte mich in Angst und Schrecken«[23]. Auch die enormen Schwierigkeiten waren ihm klar: geeignete Männer zu finden, die materielle Absicherung, die unabsehbare Haltung der Regierung und schließlich die öffentliche Meinung, ohne deren Zustimmung nichts auszurichten war und die, was das Ordensleben betraf, ganz im 18. Jahrhundert verhaftet war, die Orden als unnütz, politisch gefährlich, anachronistisch und der Freiheit entgegen ansah. Nichts als Hindernisse also: »mein einziger Rückhalt war die Kühnheit, die die ersten Christen beseelte und ihr unerschütterlicher Glaube an die Allmacht Gottes«[24]. – Das Vorbild der Urchristen und noch mehr der Glaube an das Wirken der göttlichen Vorsehung sind große Konstanten im Denken Lacordaires.

Die erste Frage, die Lacordaire sich in dieser Zeit stellte, war die, ob das Ordensleben an sich Sinn macht und ob es seine Berufung ist. Welchem Orden er sich zuwenden sollte, war zunächst zweitrangig. Was den Orden der Prediger betraf, erschreckten ihn die Härten der Regel, die ihm unvereinbar erschienen mit, wie er sagt »unseren übereizten Körpern«[25] und den Anforderungen des Apostolats; aber er erkannte eine Chance in der Flexibilität der Regel. Das demokratische Element der Verfassung des Predigerordens zog ihn an, und natürlich beeindruckte ihn ein Orden, der die *Predigt* schon im Namen trägt.

Man muß sich seine Situation vor Augen halten: Was kannte er damals wirklich vom Orden außer diesem Namen? Er hat in Frankreich keinen lebendigen Dominikaner gesehen; die Priester, die ihn beraten, sind ein Jesuit, ein Benediktiner, der selbst kaum Profeß gemacht hat, ferner ein ehemaliger Mitarbeiter des *Avenir*, der Abbé Philippe-Olympe Gerbet (1798–1864). Hatte Lacordaire die Konstitutionen studiert? Er hat sie überflogen, einen Abend lang. Was ihn wirklich entscheiden wird, ist seine Vision von der Kirche, wie er sie in langen Jahren des Studiums und der Betrachtung erworben hat und seine Erfahrung der Predigt.

20 *[...] les trois vœux [...] clef de voûte de l'Evangile et de la parfaite imitation de Jésus-Christ* (ebd., 269).

21 *Je me persuadais donc [...] que le plus grand service à rendre à la chrétienté au temps où nous vivions, était de faire quelque chose pour la résurrection des ordres religieux* (ebd., 269). – Lacordaire schreibt *résurrection* und nicht *restauration*!

22 *Ma foi [...] était profonde: j'aimais Jésus-Christ et son Eglise par-dessus toutes les choses créées. Je n'avais aucune ambition des honneurs ecclésiastiques [...]* (ebd.).

23 *L'idée seule de sacrifier ma liberté à une règle et à des supérieurs m'épouvantait* (ebd., 270).

24 *Ma seule ressource était dans l'audace qui animait les premiers chrétiens, et dans leur inébranlable foi à la toute-puissance de Dieu* (ebd., 271.

25 *[...] nos corps énervés* (Duval, Le »Testament« [wie Anm. 18], 272).

V. Die Gründung

Als Lacordaire Ende 1837 nach Frankreich zurückkehrte, war er noch nicht endgültig entschieden und verriet selbst engsten Freunden nichts von seinen Plänen. Das tat er erst Ende April 1838. Es scheint, daß keiner ihn wirklich ermutigte. Man ließ ihn eher machen als ihn zu unterstützen, wenn man die Idee nicht sowieso für eine Chimäre hielt. Die einen fanden, die Zeit der Orden sei vorbei, die anderen, die Gesellschaft Jesu reiche völlig aus; wieder andere sahen gerade im Dominikanerorden die Verkörperung des finsteren Mittelalters und rieten ihm, wenigstens etwas *Neues* zu gründen. Die endgültige Entscheidung fiel in Solesmes, als er im Juni 1838 dort unter der Leitung Dom Guérangers Exerzitien machte.

Die Geschwindigkeit, mit der er jetzt alles betreibt, ist schwindelerregend. Er fährt nach Rom. Am Morgen des 25. August verläßt er seine Wohnung dort, um sich zu den entscheidenden Audienzen bei Francesco Capaccini (1784–1845), dem Substituten des Staatssekretariats, und beim Ordensmeister Angelo Ancarani (1838–1844) zu begeben. Gegen halb ein Uhr schreibt er bereits: »Wir sind Herr der Situation [...] Ich habe alles erreicht[26]. Er schreibt das wohlgemerkt noch bevor er den Kardinalstaatssekretär getroffen hat und offenbar in der Annahme, daß alles, was er vorschlägt, auch schon beschlossene Sache sei, wie etwa das von den Italienern abgesonderte Noviziat. Wie sich in der Folge zeigen sollte, hörte man ihm in Rom zwar höflich zu, fühlte sich aber deswegen keineswegs gebunden. Lacordaire sieht alles in himmelblau. An Montalembert schreibt er wenig später: »Dies ist das erste Mal, daß ein Priester sich gleichzeitig auf Rom und den Geist der Moderne stützt, wie es das erste Mal seit fünfzig Jahren ist, daß Rom selbst einen Schritt auf die neue Ordnung zu macht, die die Revolution geschaffen hat«[27]. Dies ist selbstverständlich eine unhaltbare Übertreibung (wie sie Lacordaires Stil entspricht), aber die Formulierung sagt viel aus über seinen Traum.

Lacordaire hielt sein Tempo durch: Ohne die Audienz beim Kardinalstaatssekretär Luigi Lambruschini (1776–1854) abzuwarten – als ob diese nur noch eine protokollarische Formalität wäre – expediert er am 27. August die Notiz, die der *Univers* am 11. September veröffentlichen wird. Mit dem Präfekten der Religiosenkongregation, Kardinal Giuseppe Antonio Sala (gest. 1839) spricht er erst gar nicht! Er stört die Eminenz beim Mittagessen, nur um von der Affäre Solesmes zu sprechen, erwähnt aber sein eigenes Projekt mit keinem Wort. Kein Wunder, daß dieser Kardinal in der Folge nicht zu den Freunden zählen wird[28].

Das erste, was der designierte Restaurator des Ordens also unternahm, war ein Mediencoup: Er ließ in einer Pariser Zeitung eine Art Annonce setzen, die das Projekt ankündigt (unter dem Titel *Nouvelles consolations pour l'Eglise* [»Neuer Trost für die Kirche«]) und um künftige Mitglieder wirbt, die in Santa Sabina ihr Noviziat machen sollen. Nur, nichts dergleichen war in Rom beschlossen worden. Dort ist man etwas befremdet, über die Methode selbst wie auch über die Behauptung, was den Ort des

26 *Nous sommes maîtres [...] je suis comblé.* An die Prinzessin Borghese, 25. August 1838. Zitiert in André Duval, Curie romaine (wie Anm. 7), 93. – Der Briefwechsel Lacordaires mit der Prinzessin ist veröffentlicht in: Le Correspondant, 185, 1897, 7–30.

27 *C'est la première fois qu'un prêtre sera appuié tout ensemble sur Rome et sur l'esprit moderne, comme c'est la première fois que Rome elle-même, depuis cinquante ans, fait un pas vers le nouvel ordre qu'a créé la révolution.* 2. November 1838, in: Lacordaire – Montalembert. Correspondance inédite 1830–1861, hg. v. Louis Le Guillou, durchgesehen von André Duval, Paris 1989, 408.

28 Duval, Curie romaine (wie Anm. 7), 93–98.

Noviziats betrifft. Vor allem aber ist man beunruhigt, weil die Annonce eine Provokation der Regierung darstellt und den Heiligen Stuhl als Komplizen einer illegalen Operation vermuten läßt. Die Skepsis in Rom nimmt zu, als der Internuntius in Paris, Pietro Antonio Garibaldi (1797–1853), meldet, eines der größten Hindernisse der Restauration könne Lacordaire selbst sein. Offenbar agiert hinter den Kulissen auch de Quelen – ein alter Freund Salas – gegen die »Neo-Dominikaner«[29]. Die unsichere politische Situation in Frankreich[30] macht Rom vollends nervös.

Inzwischen wendet sich Lacordaire mit dem *Mémoire pour le rétablissement en France des Frères Prêcheurs* an die Öffentlichkeit (Frühjahr 1839). Sie bittet er gleichsam um Erlaubnis, nicht den König, nicht die Regierung und auch nicht die Kirche von Frankreich. Sämtliche Minister, Bischöfe, Abgeordnete, Gerichtspräsidenten usw. erhalten ein Freiexemplar: das Establishment also[31]. Lacordaire fordert darin für die Ordensleute die Freiheit, also *die* Errungenschaft der modernen Gesellschaft und behauptet, die Freiheit der Orden werde bestimmend sein für alle anderen Freiheiten[32].

Aufgrund verschiedener Ereignisse in Frankreich kommt es schließlich so weit, daß das Staatssekretariat den Ordensgeneral anweist, die Abreise ins römische Noviziat zu stoppen. Ein entsprechendes Schreiben Ancaranis verfehlt Lacordaire, der bereits aus Paris abgereist ist. Ein zweites Schreiben (»Diese Reise ist unnötig. Mein Entschluß steht fest, die europäischen Umstände erlauben die Ausführung des Projekts [...] nicht[33]) erreicht Lacordaire in Bologna. Er findet dort allerdings auch ein Schreiben P. Vincent Lamarches (1780–1849), Socius des Generals, der ihm sagt, dieser habe den Brief schreiben müssen, um dem Kardinalstaatssekretär Genüge zu leisten, sei aber bereit, Lacordaire im Orden zu empfangen. Es wird allerdings kein Noviziat in Santa Sabina geben und erst recht keinen feierlichen Einzug dort, wie ihn Lacordaire sich erträumt hatte. Es wird aber auch kein Noviziat im fernen Piemont geben, wie es Kardinal Sala wollte. Ancarani schickt die drei Kandidaten nach La Quercia, einen Konvent der Provinz von Rom, nahe Viterbo[34]. Sie werden also Novizen der römischen Ordensprovinz sein und zunächst keinen französischen Sonderweg gehen. Lacordaires beharrlicher und vielleicht auch dreister Mut und Ancaranis feinsinnige Komplizenschaft[35] waren gemeinsam am Werk, um den Widerstand der Kurie zu überwinden.

Am Fest des hl. Thomas von Aquin, dem 7. März 1839, machte sich Lacordaire mit zwei Gefährten auf den Weg nach Rom. Am 9. April 1839 empfingen die drei Franzosen in einer Seitenkapelle der Minerva das Ordenskleid. Bei den Mitnovizen Lacordaires handelt es sich um einen Weltgeistlichen und einen jungen Mann aus der Schule des Sozialreformers Philippe-Joseph-Benjamin Buchez (1796–1865)[36]. Sie wird dem neubegründeten Orden gleich mehrere Mitglieder stellen. Buchez, von Beruf Arzt, war in sei-

29 Duval, Curie romaine (wie Anm. 7), 100, 104.

30 2. Februar 1839: Auflösung der Kammer und Neuwahlen.

31 Foisset, Lacordaire (wie Anm. 8), Bd. 2, 4f.

32 Vgl. Henri Lacordaire, Mémoire pour le rétablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs, in: Ders., Œuvres, 9 Bde., Paris 1872, Bd. 9, 61–208, hier: 206–208. – Vgl. Bernard Bonvin, Mémoire pour le rétablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs, in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 81–89, hier: 81, 87.

33 *Ce voyage est inutile. Ma détermination est ferme, les circonstances européennes ne permettent pas de mettre à exécution le projet [...]* Duval, Curie romaine (wie Anm. 7), 107. Vgl. dazu ebd., 106–108.

34 Foisset, Lacordaire (wie Anm. 8), Bd. 1, 462.

35 Duval, Curie romaine (wie Anm. 7), 99, 101, 104.

36 Ebd., 451f.

ner Jugend Freimaurer und republikanischer Verschwörer gewesen, schloß sich dann den Saint-Simonisten an und gründete später eine eigene Schule, die sich am Ideal der Brüderlichkeit orientiert und stark christlich geprägt ist, ohne jedoch kirchlich zu sein.

Lacordaire lebte im Noviziat keineswegs in stiller Abgeschiedenheit, sondern war weiterhin höchst aktiv in seinem großen Vorhaben. Von La Quercia aus betrieb er die Gründung verschiedener Bruderschaften, so für Künstler (Gounod war eines der Mitglieder[37]), Ärzte oder Anwälte[38]. Er schafft also Strukturen, die dem Orden zuarbeiten sollen. Auch studierte er weiter, den hl. Thomas vor allem, um so zum echten Dominikaner zu werden. Der Gründlichkeit der Ausbildung wegen entstand der Plan, noch weitere drei Jahre in Rom zu verbringen[39]. Einen Tag nach der Profeß in La Quercia brechen die Franzosen also nach Santa Sabina auf. Auf Bitten des französischen Botschafters predigt Lacordaire am Ostertag in der Nationalkirche der Franzosen, zum ersten Mal im Ordenskleid! Neben Begeisterung handelt er sich bei dieser Gelegenheit auch entschiedene Ablehnung und neue Unruhe unter den wichtigen Leuten ein: der bayerische Gesandte, Graf Spaur, befindet, Lacordaire predige nicht die Auferstehung, sondern den Aufstand[40].

Im Dezember 1840 erscheint sein neuestes Werk *Vie de Saint Dominique*. Auch Lacordaire selbst erscheint in Frankreich, durchquert das Land in einem Gewand, das man dort 50 Jahre lang nicht gesehen hatte. In Paris diniert er im Dominikaner-Habit beim Justizminister, zusammen mit den Erzbischöfen von Paris und Bordeaux, dem Internuntius und über 40 anderen Geladenen[41]. Zehn Jahre zuvor, bei der Revolution von 1830, konnte sich kein Geistlicher auf der Straße zeigen, ohne sich Angriffen auszusetzen!

Das »Leben des hl. Dominikus« war in der klaren Absicht geschrieben, den Ordensgründer von der Inquisition zu dissoziieren. Das gefiel nicht allen. So nahm z.B. Dom Guéranger Anstoß an der Art, wie Lacordaire das Thema behandelte : »Der gute Abt von Solesmes ist sehr unzufrieden, daß ich den hl. Dominikus und die Dominikaner nicht als Menschenbrenner dargestellt habe, und ich glaube tatsächlich, er hoffte, wir würden mit einem kleinen Autodafé auf der Place du Carroussel beginnen«[42]. Im übrigen ist es Lacordaire gelungen, anhand der Quellen eine Biographie zu verfassen, die auch den Ergebnissen der neuesten Forschungen standhält[43]. Dominikus ist für ihn einer, der das Ideal der apostolischen Predigt verwirklicht, indem er es an eine bestimmte Lebensform bindet.

Am 14. Februar 1841 erscheint Lacordaire zum ersten Mal auf der Kanzel von Notre-Dame, auch hier im Ordenskleid, vor Tausenden von Zuhörern, allem, was Rang und Namen hat in Paris. Eineinhalb Stunden lang spricht er über die »Religiöse Berufung der französischen Nation«[44].

37 Ebd., Bd. 2, 6.
38 Ebd., 4–8.
39 Ebd., 18.
40 Ebd., 23.
41 Ebd., 36.
42 *Ce bon abbé de Solesmes est très mécontent de ce que je n'ai pas représenté saint Dominique et les Dominicains comme des brûleurs d'homme, et je crois vraiement qu'il espérait que nous débutérions par un petit autodafé sur la place du Carroussel.* Lacordaire an Montalembert, 22. August 1839, in: Le Guillou, Lacordaire – Montalembert (wie Anm. 27), 438.
43 Vgl. Bonvin, Lacordaire – Jandel (wie Anm. 3), 86.
44 *Discours sur la vocation de la nation française.* Lacordaire, Œuvres (wie Anm. 32), Bd. 9, 211–234.

Der Siegeszug wurde brüsk gestoppt, als die Religiosenkongregation plötzlich anordnet, die Franzosen in Rom hätten sich in zwei verschiedene Noviziate aufzuteilen und Lacordaire selbst solle allein in Rom bleiben, ohne seine Gefährten weiterhin zu leiten[45]. Grund dieser Maßnahme war das Mißtrauen des Kardinals Lambruschini, für den Lamennais und Lacordaire nach wie vor eins waren, und der Druck der österreichischen Regierung, die eine von Lacordaire geführte Ordensrestauration für politisch gefährlich hielt[46].

In dem Moment, wo Lacordaire in Rom als Revolutionär verdächtigt wird, beschuldigt man ihn in Paris, ein Agent der Gegenrevolution zu sein. Im Mai erregt eine Rede des Abgeordneten François-André Isambert (1792–1857) Aufsehen, der erklärte, die modernen Institutionen seien in Gefahr, weil man in Frankreich einen der gefährlichsten Mönchsorden retablieren wolle[47]. Die Angst vor der Inquisition und einer neuen Bartholomäus-Nacht war damals tatsächlich weit verbreitet; keiner fand diese Anschuldigungen lächerlich und neben der Rede des pfaffenfressenden Abgeordneten ließen sich andere Beispiele zitieren[48].

Daß die Stimmung in Frankreich wieder kirchenfeindlicher wurde, hatte mit der ungewohnt festen Haltung des Episkopats in der Unterrichtsfrage zu tun, auch mit der Maßlosigkeit der katholischen Presse – und vielleicht mit dem triumphierenden Auftreten Lacordaires bei seinem letzten Aufenthalt in Paris. Montalembert, damals schon Leader des katholischen Lagers, schätzt die Situation so ernst ein, daß er Lacordaire rät, seine Rückkehr nach Paris auf unbestimmte Zeit zu verschieben, um nicht durch sein Erscheinen alles zur Explosion zu bringen und das eigene Projekt und die Kirche überhaupt zu gefährden. Man muß hier bedenken, daß Lacordaire diese schwierige Lage alleine meistern mußte. Die ersten französischen Dominikaner waren damals noch in Italien, sicherlich qualitätvolle Männer, aber nicht geeignet, in die große Politik einzugreifen. Hier wird einmal mehr deutlich, wie sehr die Wiedererrichtung des Ordens auf die Person Lacordaires konzentriert war. Dieser konnte auch kaum auf die alten Freunde zählen: Sophie Swetchine (1782–1857)[49], eine konvertierte Russin und von beträchtlichem Einfluß im katholischen Milieu, seit Jahren die mütterliche Freundin Lacordaires, schwieg sich aus, Montalembert riet ab, und die römischen Dominikaner hatten von der Situation in Frankreich keine Ahnung. Lacordaire fand die Idee eines freiwilligen Exils unannehmbar, war allenfalls bereit, über sekundäre Dinge wie das Ordenskleid in der Öffentlichkeit zu verhandeln[50]. Es ist interessant, daß Dom Guéranger ihn dafür kritisierte[51]. Er dürfe gar nicht erst verhandeln, denn das allein wäre schon eine Anerkennung des staatlichen Rechtes. Vielleicht zieht der Benediktinerabt die Trennung von Staat und Kirche, wie sie sie alle zur Zeit des *Avenir* gefordert hatten, mit der größeren Folgerichtigkeit durch? Wie auch immer, schließlich erreichte man, daß sich die Regierung wenigstens nicht auf eine harte Haltung festlegte und die Frage des Habits momentan offenließ. Dies konnte sie um so leichter tun, als die Gesetzgebung in dieser

45 Foisset, Lacordaire (wie Anm. 8), Bd. 2, 46.
46 Ebd., 52.
47 Vgl. unseren Artikel: Opposition à la restauration dominicaine, in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 349–365, hier: 357–359.
48 Vgl. Foisset, Lacordaire (wie Anm. 8), Bd. 2, 54.
49 Über ihren Einfluß vgl. André Duval, Sur Madame Swetchine [...] in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 317–323.
50 Foisset, Lacordaire (wie Anm. 8), Bd. 2, 58.
51 Louis Soltner, Dom Guéranger et la liberté monastique, in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 205–215, hier: 210.

Frage nicht eindeutig war[52]. Lacordaire konnte also die Reise in die Heimat antreten, um dort zu predigen.

Es folgten die großen Predigten von Bordeaux, Nancy und Grenoble[53]. Alle wurden ein Erfolg und allen gingen nervöse und heikle Verhandlungen zwischen dem jeweiligen Bischof und dem Ministerium voraus, jedesmal wegen des Ordenskleides. Man einigte sich auf die seltsamsten Kompromisse, nur um am Ende festzustellen, daß die öffentliche Ordnung durch den Dominikaner kein einziges Mal ernstlich in Gefahr geraten war.

Im November 1842 lebten im piemontesischen Noviziat bereits elf französische Dominikaner. Alle waren sie von großem Ernst und Eifer beseelt und alle stammten sie aus den freien Berufen, waren schon Anwälte, Architekten, Maler oder Priester gewesen. War es jetzt nicht an der Zeit, den Orden in Frankreich auch offiziell wiedereinzuführen? Die Ordenskurie in Rom war dazu bereit, aber der König lehnte rundheraus ab. Als der Internuntius bei ihm sondiert, meint Louis-Philippe (1830–1848): »Wie kann ich die Wiedererrichtung eines revolutionären Ordens wohlwollend mit ansehen?«[54] Natürlich gelangte diese Äußerung nach Rom und stellte dort neuerlich alles in Frage.

In Nancy kamen die französischen Dominikaner aufgrund der Predigt Lacordaires zu ihrer ersten Niederlassung. Ein wohlhabender junger Mann bot Lacordaire sein Haus an, und von 1843 an können sich die Einwohner von Nancy an den Anblick der Mönche gewöhnen. Die Regierung hatte umsonst gedroht, sie werde gegen diesen »Konvent« einschreiten[55]. Im darauffolgenden Jahr konnte Lacordaire die alte Kartause Chalais in der Diözese Grenoble erwerben[56]. Für den Ernstfall eines Polizeieinsatzes gegen die Mitbrüder gab er der Kommunität genaue Anweisungen, wie sie sich verhalten sollten. Nicht umsonst war er Jurist gewesen...

Ende 1843 predigte er endlich wieder in Notre-Dame. Die antiklerikale Stimmung war damals so angeheizt, daß man ernstlich mit Unruhen rechnete[57]. Der Sturm des Mobs auf die Kirche Saint-Germain l'Auxerrois und das erzbischöfliche Palais waren erst 13 Jahre her. Die Regierung drohte, falls Lacordaire im Habit in Notre-Dame erscheine, werde man ihn am Fuß der Kanzel festnehmen. Er gehorchte schließlich einer ausdrücklichen Weisung des Ordensmeisters und predigte im Kleid des Weltpriesters. Notre Dame wurde nicht verwüstet, Lacordaire nicht verhaftet. Insgesamt war der Winter 1843/44 ein Erfolg für den Dominikanerorden, für das Ordensleben überhaupt wie auch für die Religionsfreiheit. Lacordaire trug durch sein Auftreten zur Emanzipation der französischen Katholiken bei. Die Regierung akzeptierte die Restauration des Ordens mehr und mehr als fait accompli; sein öffentliches Ansehen wuchs beständig und seine Existenz in Frankreich wurde mehr und mehr eine Selbstverständlichkeit. Ende Juli 1845 wurde Chalais als reguläres Noviziat errichtet, Nancy wurde 1846 offiziell Konvent, 1848 folgten Flavigny und Paris.

An dieser Stelle einige Bemerkungen zur Gründungspolitik Lacordaires, besonders in finanzieller Hinsicht. Zuerst können wir festhalten, daß er keinen bestimmten geographischen Plan verfolgte. Die Gründung von Niederlassungen richtete sich nach dem Wohlwollen des jeweiligen Bischofs, der politischen Lage vor Ort, nach der Existenz

52 LENIAUD, Statut juridique (wie Anm. 2), 27.

53 Siehe dazu die entsprechenden Beiträge in: BEDOUELLE, Lacordaire (wie Anm. 2).

54 ›*Comment pourrais-je*‹, *sécria le Roi,* ›*voir de bon œil le rétablissement d'un Ordre révolutionnaire?*‹ (Unterstreichung im Text): FOISSET, Lacordaire (wie Anm. 8), Bd. 2, 66.

55 Ebd., 78f., 83–87.

56 Ebd., 120–125.

57 Vgl. dazu ebd., 90–98, 109–113, 137.

von Wohltätern und geeigneten Immobilien[58]. Es zeigt sich, daß der ausschlaggebende Faktor immer die Zustimmung des Ortsbischofs war. Demgegenüber blieb das Verhalten der Regierung ein Akzidenz. Je mehr sich ein Bischof getragen weiß von der Zustimmung der öffentlichen Meinung, d.h. den Notabeln seiner Diözese, desto leichter kann er es wagen, die Dominikaner aufzunehmen. In allen Städten seiner Predigten hat Lacordaire beharrlich den Kontakt zu den einflußreichen Gesellschaftskreisen gesucht.

Von 1841 bis 1860, ein Jahr vor seinem Tod, konnte Lacordaire sieben Konvente und zwei Schulen errichten[59]. Dabei nutzte er verschiedene Möglichkeiten der Finanzierung: Die Immobilie wurde zum Geschenk gemacht, ganz wie in Nancy oder teilweise wie in Flavigny, wo der Weltklerus der Diözese Dijon unterstützend eingriff; sie wurde gekauft (Chalais, Toulouse, Saint-Maximin, Dijon) oder zur Nutzung überlassen, so der frühere Karmeliterkonvent in Paris, der im Besitz der Diözese blieb. Zur Existenzsicherung der künftigen Provinz von Frankreich griff Lacordaire zunächst auf seinen eigenen Besitz wie auf den der (künftigen) Ordensmitglieder zurück; später wurden die Predigten der Brüder und die Organisation von Subskriptionen eine wichtige Einnahmequelle. Neben alldem darf man die verläßliche und großzügige Spendentätigkeit der französischen Katholiken nicht vergessen. Zeitweise, in den ersten Jahren nämlich, wo Lacordaire der einzige war, der Geld beschaffen konnte, weil sich die Brüder noch in der Ausbildung in Italien befanden, war dieser Faktor so wichtig, daß sie alle tatsächlich von den Gaben der Wohltäter leben mußten und sich als echte Mendikanten empfinden konnten[60]. Was es nicht gab, war die Unterstützung des Staates oder sonstiger öffentlicher Gruppen, auch nicht die der Kirche als solcher.

Die kanonische Errichtung der Provinz von Frankreich geriet noch einmal in Gefahr, als Lacordaire 1850 in einen Streit um die Inquisition verwickelt wurde. Ein Kanonikus aus Angers nahm Äußerungen Lacordaires zum Anlaß, ihn öffentlich anzuklagen, er habe schlecht von der Inquisition gesprochen[61]. Im Nu entsteht eine längere Diskussion der Frage im *Univers*. Das wirft das Projekt in Rom zurück. Dort ist nämlich Pius IX. (1846–1878) dabei, die Orden zu reformieren. Er will in diesem Zusammenhang einen französischen Dominikaner an die Spitze des Ordens stellen, den P. Alexandre-Vincent Jandel (1810–1872), einen der ersten Gefährten Lacordaires. Nun sollte aber in dieser Ernennung keinesfalls eine Sanktionierung der liberalen Ideen Lacordaires zu sehen sein. Man legte diesem nahe, sich zu erklären, d.h. zu widerrufen. Er reiste sofort nach Rom, um die Restauration zu retten. Am 11. September 1850 schrieb er an den Papst[62], beteuerte seine Orthodoxie, gerade in den Fragen der Zwangsgewalt der Kirche und des Kirchenstaates. Am 14. September wurde die Provinz von Frankreich bestätigt; einen Tag später wurde Lacordaire Provinzial für vier Jahre und Jandel wurde zum Oberen des Ordens ernannt.

Hier könnte man die Schilderung abbrechen. Aber einige Erläuterungen zum berühmten Streit zwischen Lacordaire und Jandel werden das Dilemma der Restauration beleuchten, auch wenn diese Auseinandersetzung nicht mehr zum Thema im engeren Sinn zu rechnen ist[63]. Der Streit schwelte von Anfang an und brach mit der Ernennung

58 Guy Bedouelle, Comment Lacordaire a-t-il financé ses fondations dominicaines? in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 187–196, hier: 191f., und André Duval, Discussion et conclusion de la deuxième partie, in: ebd., 196–201, hier: 199.

59 Ebd., 187; vgl. 192–195.

60 Ebd., 193f. – Vgl. Foisset, Lacordaire (wie Anm. 8), Bd. 2, 60.

61 Ebd., 210f.

62 Wortlaut ebd., 214–217.

63 Zu diesem Streit vgl. Bonvin, Lacordaire – Jandel (wie Anm. 3).

Jandels zum Generalvikar des Ordens offen aus. Der äußere Anlaß war, daß Lacordaire in der Provinz von Frankreich das Nachtoffizium von drei auf vier Uhr verlegte. Am Ende des Konflikts stand die Abspaltung der observanten Provinz von Lyon. Natürlich ging es dabei um viel grundsätzlichere Dinge als um das Nachtoffizium: darum, wie sich der Orden in einer seit dem Mittelalter von Grund auf veränderten Gesellschaft positionieren sollte, um Modernität oder Tradition, Nachahmung des Gründers oder Primat der Regel; anders gesagt um die Frage: ist die Regel ein Instrument des Dialogs mit der neuen Zeit oder Zeuge der Tradition, der den Widerspruch gegen diese Zeit verkörpert?[64]

VI. Wertung

Es ist erstaunlich, daß im 19. Jahrhundert mehr Orden gegründet wurden als je sonst (wobei übrigens die Frauengemeinschaften in deutlicher Überzahl sind)[65]. Entscheidend ist bei all diesen Gründungen die Initiative eines Einzelnen. Die Ortskirche war in Frankreich in den Jahrzehnten nach der Revolution viel zu sehr mit der Reorganisation des pfarreilichen Lebens beschäftigt, um hier inspirierend wirken zu können, und Rom mischte sich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts nur sporadisch ein.

Der Revolution war es nicht gelungen, einen vollständigen Bruch durchzuführen. Die Traditionen des alten Ordenslebens konnten sich erhalten, z.B. im Raum der rasch wieder erstarkenden Frauenorden, die mit Bedacht alte Klosteranlagen besiedelten, nicht nur aus ökonomischen Gründen, sondern auch, um vom Geist und vom Image dieser Häuser zu profitieren. Auch die spirituelle Literatur oder das Regelwerk der jungen Kongregationen stammten oft aus der Zeit vor der Revolution. Oder es ist, wie z.B. in der Bretagne, der Weltklerus, der die Dritten Orden über die Jahre rettet.

Am Anfang der Gründungsbemühungen stand der Wille zu einer integralen Restauration des Katholizismus, der von der Revolution weitgehend destrukturiert worden war. Die neuen Kongregationen profitierten vom Vorbild und Prestige der großen alten Orden. Sie übernahmen nach Möglichkeit die Exemption, die traditionellen Muster des alten monastischen Lebens in Kleidung, Regeln und sozialem Gefüge und sie stellten sich gerne unter das Patronat der großen Stifter.

Für unseren Zusammenhang ist es von Bedeutung, daß schon Lamennais das Ordensleben wiederbeleben wollte[66]. Ihm schwebte ein *neue* Kongregation vor, die sich wie früher einmal die Dominikaner oder die Jesuiten den Herausforderungen des Jahrhunderts stellen sollte. Die *Congrégation de Saint-Pierre* war eine wenn auch kurzlebige Verwirklichung dieses Planes[67]. Nach 1832 spielte die Verurteilung Lamennais für jeden potentiellen Gründer eine große Rolle, denn jeder, der einmal mit ihm verbunden gewesen war – und das war fast die gesamte Elite des jungen französischen Klerus – konnte kaum etwas unternehmen, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, die Schule des Apostaten wieder aufleben lassen zu wollen. Von hier aus wird klar, daß es ein weniger gefährlicher Weg war, bestehende Orden wiederzubegründen – wobei Dom Guéranger sozusagen die intransigente Seite Lamennais, Lacordaire aber die liberale Seite aufnimmt.

64 Claude Langlois, La vie religieuse vers 1840: un renouveau modèle, in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 39–49, hier: 49.
65 Ebd., 39.
66 Ebd., 47f.
67 Zur Geschichte dieser Kongregation vgl. Louis Le Guillou, La Congrégation de Saint-Pierre, in: ebd., 51–60.

Was die Vorgehensweise betrifft, ist die Zeit des *Avenir* die Generalprobe. In diesem Blatt gebrauchte Lacordaire zur Verteidigung der mit Militärgewalt vertriebenen Trappisten von Melleray[68] genau die Argumente, die er knapp zehn Jahre später für die Apologie des Predigerordens anwenden wird: Berufung auf die bürgerlichen Grundrechte, also eine laikale, nicht klerikale Argumentation. Was für die Argumente gilt, gilt auch für die Methode: schon in den zwei Jahren des *Avenir* tat sich Lacordaire hervor durch seine bravouröse Beherrschung der Medien.

Dom Guéranger und Lacordaire sind eher der Abschluß einer Entwicklung als der Anfang. Dabei darf man nicht vergessen, daß auch andere Orden zu dieser Zeit Restaurationsanstrengungen unternahmen. Nur hatten sie weniger charismatische Persönlichkeiten zur Verfügung[69]. Was die beiden »großen« Wiederbegründer von allen anderen unterscheidet, ist, daß beide einen echten Neuanfang wollten, sich ungewöhnlicher, aufsehenerregender Methoden bedienten und selbst weithin bekannte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens waren.

Vielleicht hat Lacordaire und haben andere mit ihm etwas gespürt vom *besoin monastique* (Deriès)[70] des post-revolutionären Frankreich, von jener psychischen Notwendigkeit, den Bruch zwischen Altem und Neuen zu überwinden. Zu diesem Zweck konnte der Mythos des Mönchtums Geschichte oder, anders gesagt, Zukunft schaffen.

Eine Zukunft, die viele grundsätzliche Fragen aufwirft. Es waren meist Männer, die schon Priester waren, bevor sie sich entschlossen, in den Mönchsstand überzuwechseln und einen Orden wiederzubegründen. Hier ergibt sich das Problem, wie sich die monastische Spiritualität und der priesterliche Dienst mit seinen ganz eigenen weltlichen Anforderungen vereinen lassen. Wie weit geht die Vermischung zweier Ordnungen in diesen Restaurationen? Muß der Mönch wirklich über seine soziale Nützlichkeit Rechenschaft geben?[71]

Jede Restauration birgt in sich die Gefahr, zu einer archäologischen Anstrengung zu werden. Was soll eigentlich restauriert werden? Diese Frage stellt sich besonders dann, wenn das zeitlich letzte Modell, in unserem Fall das 18. Jahrhundert, als zu Recht überholte Dekadenzerscheinung angesehen wird. Es stellt sich auch die Frage nach den historischen Quellen der Restauration und nach der Historiographie[72].

Alle diese Fragen sollten im Konflikt zwischen Lacordaire und Jandel sehr schnell Fleisch und Blut annehmen. Gerade in den Augen des letzteren war jede, auch die leiseste Neuerung Schuld und Herd künftigen Verfalls. Nicht Modernität galt es zu schaffen, sondern sich einzufügen in die unveränderliche Tradition. Und man täusche sich nicht: neu, »modern«, wollte auch Lacordaire nicht sein.

Das Ordenskleid war für beide unaufgebbar. Mag es für Lacordaire auch ein Propagandamittel gewesen sein, vor allem ist der Habit ein »Gedächtnis«, er schafft die Verbindung zum legitimierenden Alten und ist zudem ein Protest in der säkularen Gesellschaft. So erklärt sich die Bedeutung, die man ihm beimißt. Ähnliches ließe sich sagen für die Gebäude, die Architektur, die Ausstattung usw.[73].

68 Vgl. dazu Gaston BORDET, L'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse dans l'affaire de l'abbaye de Melleray, 1831–1832, in: ebd., 61–79.

69 Zu den anderen Grüdungsbemühungen vgl. BEDOUELLE, Lacordaire (wie Anm. 2), 3. Teil, 205–313.

70 Die »Notwendigkeit des Mönchischen«: zitiert bei Bernard PLONGÉRON, Restaurer un ordre au XIXe siècle? Quand le mythe crée l'histoire, in: ebd., 383–406, hier: 383.

71 Ebd., 386.

72 Ebd., 385f., 392.

73 Ebd., 393f.

Trotzdem, Lacordaire huldigt keinem Kult der Vergangenheit. Sie ist für ihn nicht das, was sie ist, sondern das, was man daraus macht. Er will sie in Treue (*dévouement*) und mit der rechten Intuition fortführen. Deswegen ist, zumindest in seinem Fall, der Begriff »Restauration« doppelt fragwürdig. Auch weil er die Sympathie seiner Zeitgenossen braucht. Sein Werk ist nicht nur für sie, es lebt auch unter ihnen, und deswegen ist die Zustimmung der öffentlichen Meinung so wichtig. Andere Restauratoren haben nicht im selben Maß um sie gerungen[74]. Jandel konnte sagen: »Ich liebe den Ausdruck »die Kirche mit der Gesellschaft versöhnen« nicht, denn ich denke, daß sich die Gesellschaft mit der Kirche versöhnen muß«[75].

Restauration im strengen Sinn verhärtet, sie drängt ihre Autorität auf und will die Gegenwart nach dem Bild ihrer Nostalgie formen[76]. *La tradizione sono io* – das berühmte Wort Pius' IX. trifft hier sehr gut. Wiederbegründung dagegen (*rétablissement*) meint eine Treue, die befreit und erfinderisch macht.

Lacordaires Treue ist kritisch, in beide Richtungen. Die Wiederbegründung des Ordens, wie er sie betrieben hat, ist eine Absage an den Staat. Sie ist auch Widerspruch gegen die Revolution, die die Gelübde verboten hatte, weil sie der Freiheit des Menschen entgegen seien. Lacordaires Argument enthält aber auch Zustimmung zur Revolution, wenn er behauptet, gerade das Gelübde sei Ausdruck und Garant der Freiheit, wenn er sich bei seinem Unterfangen nicht auf das Recht der *Societas perfecta* beruft, sondern auf die Rechte des Bürgers[77]. Seine Wiederbegründung des Dominikanerordens ist eine Herausforderung an die bürgerliche Gesellschaft, die der Anhäufung von Besitz huldigt und dem Nationalismus, die in der Religion in erster Linie ein Mittel sieht, die Ordnung aufrechtzuerhalten. Lacordaire bricht die Gesetze dieser Gesellschaft und fordert ihre Konventionen heraus. Seine Liebe zur Zeit ist kritisch, aber nicht wie bei Jandel, Veuillot und so vielen anderen Katholiken feindlich gegenüber der Moderne. Lacordaire und sein Werk – das ist vielleicht eines der letzten Male vor dem II. Vatikanischen Konzil, wo die Kirche sich nicht leiten ließ vom Mißtrauen[78].

Der erste Anstoß zur Wiedererrichtung lag in der Situation der Kirche Frankreichs, genauer gesagt in ihren Mängeln. Wie schon im XIII. Jahrhundert ist der Predigerorden auch jetzt eine Antwort auf eine Not der Kirche. Dieser Orden ist Tradition und Moderne, Gehorsam und Freiheit, im Dienst der Kirche Frankreichs und an Rom gebunden, damit französisch und supranational. So konnte die Restauration sowohl einer Kirche zusagen, die im Autoritätsprinzip damals die einzige Rettung sah, als auch einer Zeit, die die Freiheit als Wert und Grundrecht zu entdecken begann.

Es ist eindeutig, daß Lacordaire den Orden in Frankreich wiederbegründet hat durch seine Predigt. Sie war seine vertrauensbildende Maßnahme, durch sie gewann er die Sympathie der Bevölkerung in vielen großen Städten des Landes, gelangte er zu nationaler Bedeutung, wurde populär – und damit wurden es seine Brüder auch. Seine Schriften, Reisen, Begegnungen, sein Organisationstalent, seine fast dreiste Kühnheit,

74 Ebd., 400–403.

75 *[...] je n'aime pas cette expression réconcilier l'Eglise avec la société, car je tiens que c'est la société qu'il faut réconcilier avec l'Eglise.* An P. Rouard de Card, 11. Dezember 1865, Archiv des Predigerordens, Santa Sabina, Rom, IV, 228–470 A; zitiert in Bonvin, Lacordaire – Jandel (wie Anm. 3), 210.

76 Plongéron, Restaurer un ordre (wie Anm. 70), 404.

77 Ebd., 411.

78 René Rémond, Conclusion générale, in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 407–412, hier: 408–410.

die Freunde, die ihn geistlich und praktisch unterstützen[79], all das waren Hilfsmittel. Vor allem war er Prediger.

Dieser Prediger lebte aus einer großen Liebe zum Gekreuzigten. Das ist die verborgene Seite des modernen »Medien-Stars«, eine Seite, von der er selber kaum sprach, von der lange Zeit nur die Mitbrüder wußten.

Die Öffentlichkeit machte sich ihr eigenes Bild von Lacordaire[80]. Oft und oft war er vor ihren Augen erschienen, von der Zeit des *Avenir* bis zur Aufnahme in die Académie Française kurz vor seinem Tod. Die Wiederbegründung des Ordens war von Anfang bis Ende eine öffentliche Angelegenheit, auch im Sinn eines Medienereignisses. Die Presse griff jede Etappe des Unterfangens auf, das ist richtig. Aber bei genauerer Betrachtung erweist es sich, daß sowohl Lacordaire selbst als auch sein Biograph Foisset dieses öffentliche Echo sehr gefärbt darstellen. Die Angriffe, gerade die von links, werden betont, und das Schweigen wird als Billigung interpretiert, niemals aber als das Desinteresse der modernen Gesellschaft. Eine Prüfung der Pariser Presse jener Zeit läßt Zweifel aufkommen, ob dem Projekt tatsächlich so viel Aufmerksamkeit zukam, wie die katholisch-dominikanische Geschichtsschreibung seit Lacordaire selbst es glauben machen möchte.

Falls man in den Zeitungen von Lacordaire spricht, überwiegt die Skepsis oder die Gegnerschaft. Erstaunlicherweise ist sie eher gegen den Restaurator selbst als gegen den Orden oder das Ordensleben überhaupt gerichtet. Die Kritik, sofern sie sich denn äußert, kreist um folgende Punkte: das Unternehmen sei anachronistisch. Warum ausgerechnet dieser Orden? Die Rechtslage stehe entgegen. Besonders kurios ist ein Artikel des staatstragenden *Constitutionnel*, der meint, Lacordaire sei als Dominikaner Untertan des Papstes und könne demzufolge in Frankreich gar nicht predigen; die Gesetze stünden dem entgegen[81]. Die schärfste und gehässigste Kritik kommt von der republikanischen *Réforme*; die seriöseste und kompetenteste dagegen von protestantischer Seite. Die Zeitschrift *Le Semeur* nimmt immer wieder zu den Veröffentlichungen Lacordaires Stellung. Sie fragt sich z.B.: Lacordaire »bringt eine Broschüre an die Öffentlichkeit. Das heißt sein Jahrhundert verstehen. Aber vielleicht kann man sich mit Recht fragen, ob das Jahrhundert der Broschüren auch das Jahrhundert der Mönche sein kann«[82]. Alle diese Blätter erreichen freilich nur einen sehr eingeschränkten Kreis von Menschen.

Es gibt, selbstverständlich, eine Opposition gegen die Restauration: bei einem Teil des Klerus oder in den legitimistischen Salons des Faubourg Saint-Germain. Sie schwankt nach Milieu und Moment, nach Tagespolitik und Ort. Was hier auftritt, mag im Grunde eher Irritation oder Neugierde sein als eine echte Gegnerschaft. Ein Mann wie Lacordaire ist ja nicht leicht zu verstehen und er hat sich vorgenommen, einen Orden wieder ins Leben zu rufen, der für die meisten seiner Zeitgenossen ein Rätsel sein mußte. Dieser Orden repräsentiert in ihren Augen das Mittelalter, die Inquisition, Abtötung, Opfer, Gehorsam – die fremdartigsten Seiten des Katholizismus.

Die Opposition hat auch verschiedene Nuancen: der Antiklerikale des 19. Jahrhunderts lehnt die Kirche überhaupt ab, ob sie nun von einem Benediktiner oder einem

79 Guy Bedouelle, Discussion et conclusion de la quatrième partie, in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 377–379, hier 377. –Vgl. auch Le rôle des amis et de l'opinion (4. Teil der Akten des Kolloquiums), ebd.

80 Zum Folgenden vgl. unseren Beitrag in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 47).

81 Vgl. dazu auch Soltner, Dom Guéranger (wie Anm. 50), 213.

82 *[...] il lance une brochure dans le public. C'est comprendre son siècle; mais peut-être serait-on en droit de se demander si le siècle des brochures peut être le siècle des moines.* Zitiert in Yves-Marie Hilaire, Lacordaire et la presse, in: Bedouelle, Lacordaire (wie Anm. 2), 371–376, hier: 374.

Dominikaner vertreten wird. Im Inneren der Kirche selbst gibt es die Opposition gegen die Orden; sie kommt von den Bischöfen, die einen Machtverlust fürchten oder einfach von Katholiken, die die Notwendigkeit nicht sehen, eine mittelalterliche Idee wiederzubeleben. Und es gibt schließlich die, die mit den Dominikanern ganz einverstanden sind, aber nicht mit Lacordaire. Neben der Opposition gibt es das Wohlwollen, stillschweigend und diskret oder öffentlich, aktiv.

Es gibt aber auch die dritte Option: das Schweigen der Gleichgültigkeit. Diese Möglichkeit hat Lacordaire nie anerkannt. In seiner Naivität oder seiner (katholischen) Egozentrik ist für ihn das Schweigen schon Zustimmung. Er sieht seine Zeit in einem großen apokalyptischen Kampf, in dem es nur Freunde oder Gegner gibt. Über den Ausgang des Kampfes hat dieser Mann keinen Zweifel. Folgendes Zitat mag das illustrieren und gleichzeitig zu kritischen Fragen anregen. Der Pater Lacordaire predigt einmal von der Kanzel in Notre-Dame: »Frankreich wird christlich sein, England katholisch und Europa wird in der Hagia Sophia die Messe singen«[83]. Dieser Dominikaner liebte seine Zeit, das ist wohl wahr. Aber am Ende aller Bemühungen stand für ihn immer die katholische Gesellschaft – und nicht die pluralistische Gesellschaft, in der wir leben.

83 *La France sera chrétienne, l'Angleterre catholique, et l'Europe chantera la messe à Sainte-Sophie.* Henri-Dominique LACORDAIRE, Œuvre (wie Anm. 32), Bd. 9, 207.

MARTINA AMRHEIN OP/AGNES BLANK OP

Die Dominikanerinnenklöster Zoffingen in Konstanz und St. Katharina in Wil zur Zeit der Aufklärung*

Im ausgehenden 18. Jahrhundert stellten die Ideen der Aufklärung den Sinn und die Bedeutung des monastischen Lebens innerhalb und außerhalb der Kirche grundlegend in Frage. Die bereits in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts einsetzenden Klosteraufhebungen erreichten in der durch den Reichsdeputationshauptschluß legitimierten Säkularisation von 1802/03 ihren Höhepunkt, dem bis 1810 fast alle Klöster in Südwestdeutschland zum Opfer fielen[1]. Die folgenden beiden Beiträge zeigen an zwei konkreten Beispielen, welche Möglichkeiten für den Fortbestand von Konventen gegeben waren.

I. Das Dominikanerinnenkloster St. Katharina in Wil

Zum besseren Verständnis sei ein kurzer Blick auf die Geschichte des Klosters vorangestellt[2]: 1228 in St. Gallen gegründet, wurde der Konvent 300 Jahre später – 1528 – im Zuge der Reformationszeit aufgehoben. Erst nach 27 Jahren hartnäckigen Widerstrebens unterschrieben Frau Regula Keller und ihre beiden noch verbliebenen Mitschwestern den Auflösungsvertrag mit der Stadt St. Gallen, in dem es u.a. heißt, daß die »Frauen wieder in ihr Kloster zurückkehren könnten, wenn der Ordensstand wieder für gut und Gott wohlgefällig befunden werde.« Soviel Weisheit – dies zu beurteilen – trauten die Schwestern dem St. Galler Rat wohl nicht zu, denn nur fünf Jahre später erfolgte die Neugründung auf dem Nollenberg (zwischen Wuppenau und Schönholzerswilen), Schwester Regula wurde die erste Priorin des wiederbegründeten Konvents.

* Der Beitrag gibt die beiden, an der Studientagung »Der Dominikanerorden. Geschichte – Theologie – Seelsorge« gehaltenen Vorträge in leicht gekürzter Form wieder. Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten. Die Bearbeitung der Geschichte von St. Katharina/Wil stammt von Martina Amrhein OP, während Agnes Blank OP den Beitrag zum Kloster Zoffingen/Konstanz verfaßt hat.

1 Zur allgemeinen Diskussion vgl. Uwe SCHARFENECKER, Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: RJKG 9, 1990, 235–246.

2 Folgende Quellen und Literatur liegen den Ausführungen zugrunde: Chronik des Dominikanerinnenklosters St. Katharina zu Wil (mit Auszügen aus den Archivalien des Klosterarchivs). – Aquinata KOCH OP, Das Dominikanerinnenkloster St. Katharina zu Wil/St. Gallen, 1228–1928. – Hans WECHSLER, 150-Jahr-Jubiläum der Mädchensekundarschule St. Katharina/Wil am 10. Juni 1995 (Festansprache). – Alois SCHWAGER, Die Klosterpolitik des Kantons Thurgau 1798–1848. Teil 1: 1798–1836, in: Thurgauische Beiträge zur vaterländischen Geschichte 118, 1981, 5–153.

Nach dem Brand und zweckmäßigeren Neuaufbau im Jahre 1590 verschaffte der Fürstabt von St. Gallen Joachim Opser den Schwestern eine finanzielle Abgeltung von 24.000 Gulden für die ehemaligen Klosterliegenschaften in St. Gallen und damit unter seinem Nachfolger, Fürstabt Bernhard Müller von Ochsenhausen, die Voraussetzung, dem ungeliebten Nollenberg, als »einem zu allem geistlichen Wesen recht ungelegenen Ort« zu entkommen und auf dem Territorium der Fürstabtei vor der befestigten Stadt Wil im südlichen Vorgelände (»in der Bündt«) ein neues Kloster St. Katharina, nunmehr den dritten Bau, zu errichten.

Am 7. März 1605 legte Abt Bernhard den Grundstein zu Kirche und Kloster, am 26. Juli 1607 wurde die Klosterkirche vom Konstanzer Weihbischof feierlich eingeweiht, und am Vorabend des Festes Mariä Himmelfahrt (14. August 1607) bezogen acht Schwestern ihr neues Kloster, das sich in dem städtischen Umfeld gut entwickelte, obwohl es einzig dem Offizium Dei, dem Gebet und Gottesdienst, verpflichtet war. Ungetrübte Beziehungen zu den Vertretern der fürstäbtischen Obrigkeit sind aus der Klosterchronik dieser Zeit ablesbar. Ruhige, der Arbeit und dem Gebet gewidmete Jahre wechselten in der Folge wiederum mit bedrohlichen Jahren, so zur Zeit des Toggenburgkrieges – auch Zwölferkrieg genannt (1712–1718) – als die Schwestern sich gezwungen sahen, ihr Kloster erneut zu verlassen und für mehr als ein Jahr Unterkunft bei Verwandten und Bekannten fanden.

Die Folgen dieses Krieges für das Kloster waren katastrophal sowohl in bezug auf das klösterliche Leben (Observanz) als auch in finanzieller Hinsicht. Mit Hilfe der Priorin Frau Maria Dominika von Rottenberg vom Kloster St. Katharinental in Dießenhofen konnten Klosterdisziplin und Klausur schon 1725 wieder hergestellt werden, während sich der Konvent in ökonomischer Hinsicht lange nicht erholte. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schloß sich das Kloster als zweitletztes der st. gallischen Frauenklöster der neuen Bewegung an, die die Verehrung (Anbetung) des allerheiligsten Altarsakramentes statt des Breviergebetes (Stundengebetes) zum Mittelpunkt des klösterlichen Lebens machte. Wenn auch manche Schwestern dafür keine große Begeisterung zeigten, so schien mit der Einführung der Anbetung am 10. März 1784 eine neue Aufgabe, ein neuer Sinn für das gemeinsame Leben im anbetenden Verweilen vor der Monstranz, im fürbittenden Gebet für die friedlose Welt gefunden zu sein.

Ein Blick in den Vermögensstatus des Klosters von 1781 zeigt dagegen, daß in finanzieller Hinsicht noch keine Besserung in Sicht war. Diesem Mißstand wurde mit Hilfe eines erfahrenen Ökonoms des Stiftes St. Gallen in einem Projekt entgegengearbeitet; Titel: »Wie dem Löblichen Gotteshauß St. Catharina vermittelst einer besseren Oekonomie aufzuhelfen sei.«[3] Die Denkschrift enthält konkrete Kritikpunkte und Reformvorschläge, so z.B.: »[...] daß die Frauen [gemeint sind die Chorfrauen] die zur arbeit bestimbte zeit mit kräplen bachen und distillierung gebränter wässern der kirsche, gold- und rossewassers und mit stick und nehen solcher sachen verwenden, worzue die materialien als hönig, gewürzt, kirschen, gold, silber, band und seiden mit vilem gelt erkauft und da alles ohnentgeltlich und nur verehrungsweiss hingegeben und zerstreut wirdt [...]

Um den gebrauch des gewürzes mehl und schmalz möglichst zu mässigen und sparsamer einzurichten, würde ratsam seyn, dass zwey frauen die küche versehen, selbst kochen und jederweilen die überbleibende speisen auf künftiges essen aufbehalten möchten, von denen schwestern aber eine oder zwey frauen das nötige zubringen und aufwachsen, übrige alle dem spinnen oder einer anderen nützlichen arbeit obliegen sol-

3 Stiftsarchiv St. Gallen, Rubrik 31, 6, Nr. 103 v. 1783.

len [...] Sollte niemand die küchen betreten aussert denjenigen, die darzu bestimbt und verordnet sind; desswegen wenn eine frau oder schwester ein caffee, thee oder sonstige speis haben möchte, solle selbe nicht in die küche gehen und selbst kochen, sondern ein jeweilige küchenmaisterin darum ersuchen und ihro die milch und allübriges nötige bezahlen; wovon dann die küchenmaisterin alle Quatember der frau Priorin rechnung erstatten solle.«

Diese wenigen zitierten Ratschläge mögen zeigen, daß sich unter solchem Wirtschaftsregiment das Kloster sicher bald erholt hätte, wären nicht neuerdings politische Hindernisse seiner Entwicklung in den Weg getreten; sie zeigen auch, daß die innere, klösterliche Entwicklung – trotz aller Bemühungen – noch einiges vom ursprünglichen Ordensideal der Armut und des Gehorsams entfernt war.

Mit der Französischen Revolution war der Auftakt zu einer neuen Epoche gegeben, deren Unruhe wie die Wiler Stadtchronik berichtet: »durch Propagandisten auch in die Stadt Wil getragen wurde« (September 1797), um dort »Aufruhr und Unzufriedenheit zwischen Obrigkeiten und Untergebenen, Städten und Ländern, Bürgern und Herren anzuzetteln.« Das Schickalsjahr 1798 brachte beinahe das Ende für St. Katharina in Wil. Französische Revolutionstruppen marschierten in die Schweiz ein, die alte Eidgenossenschaft mit ihrer traditionellen Gesellschaftsordnung wurde vom Helvetischen Rat und der Helvetischen Verfassung abgelöst. Auf der Klosterwiese zu Wil kampierte eine französische Truppeneinheit, die von den Schwestern zu verköstigen war. Unter dem Diktat von Paris erklärte der Helvetische Rat (8. Mai 1798) das Vermögen der schweizerischen Klöster zum nationalen Eigentum. Ein Monat später (6. Juni 1798) erfolgte der Grundsatzbeschluß zur Aufhebung aller Klöster mit Ausnahme des Hospizes auf dem St. Bernhard, am 6. Juli 1798 des gleichen Jahres das Verbot der Novizenaufnahme.

Die helvetische Regierung schickte Kommissionen in alle Klöster, die zu verkünden hatten, daß »jede Klosterfrau die Erlaubnis und Freiheit habe, in die Welt zurückzukehren«. Doch weder Drohung noch Schmeichelei hatten den gewünschten Erfolg. Wie Gelassenheit (und sogar Humor) aus dem Glauben an die Führung und den Schutz Gottes wachsen, zeigt ein kleiner Bericht aus der Klosterchronik über dieses Ereignis:

Bei der Ankunft der Kommission versammelte sich der Konvent im Refektorium. Dabei wählten sie die Plätze so, daß die jüngeren mit körperlicher Schönheit ausgestatteten Frauen im Hintergrund ihren Platz fanden, die älteren und diesbezüglich weniger Begabten im Vordergrund sich aufstellten. Dies veranlaßte den französischen Kommissär zu dem Ausruf: *Quelles vilaines dames* (welch häßliche Frauen). Eine der Frauen, Amanda Reutti aus Wil, deren Verwandter Mitglied der Kommission war, soll während der Versammlung aus den Reihen der Schwestern heraus getreten sein und in ironischer Weise ihren Verwandten also angeredet haben: »Herr Vetter, chamer noch nach äema Johr au no ustrette?« »Natürlich«, erwiderte dieser, hocherfreut über den augenscheinlichen Erfolg. Sie aber erwiderte in unverhaltenem Spott: »So guät, denn wartet mer emol no bis übers Johr«, und kehrte an ihren Platz zurück. Ohne Erfolg verließ die Kommission das Kloster.

Große Schwierigkeiten hatte das Kloster in den folgenden Jahren unter staatlicher Verwaltung zu bestehen. Der Verkauf von Liegenschaften zur Deckung der Schulden und das gleichzeitige Ausbleiben von Zinsen ließ den damaligen Klosterverwalter Märk nicht an ein Überleben des Klosters glauben. Aber er hatte die seit 1801 amtierende Priorin Augustina Stiefenhofer unterschätzt, von der es in der Klosterchronik heißt: »Mit männlichem Geiste bewahrte sie das Kloster vor der Auflösung, und sie wird daher nicht mit Unrecht die zweite Stifterin des Klosters Wil genannt.« Die Möglichkeit dazu war eine der positiven Folgen der Aufklärung für das Kloster. Fehlte ihren Vertretern auch jegliches Verständnis für das kontemplative Ordensleben, so hatten sie ein

umso größeres Interesse am Aufbau eines zeitgemäßen Schul- und Bildungswesens. Und genau hier sah die Priorin die Chance für ihr Kloster, und so wagte sie auf Geheiß des Konstanzer Generalvikars Ignaz Freiherr von Wessenberg in einem Schreiben im Mai 1808 dem Gemeinderat von Wil die Übernahme der Mädchenschulen der Stadt anzubieten.

Nachdem ein erstes Angebot 1804 keinen Erfolg hatte, wurde in der Sitzung des Gemeinderates vom 17. September 1808 vom Stadtammann Märk der Beschluß der Regierung mitgeteilt, »dem Kloster den Unterricht für die hießigen Töchter zu übertragen« und zwar zu folgenden Bedingungen:

1. Das Kloster St. Katharina übernimmt die Töchterschule für die Gemeinde Wil unentgeltlich für eine auf zwei Jahre festgelegte Probezeit. Das Kloster überläßt die Höhe einer Vergütung der Entscheidung Wils.
2. Die Gemeinde Wil übernimmt die Unkosten für die Schuleinrichtung. Die Unterrichtstätigkeit wird dem Kloster übertragen.
3. Die Lehrerinnen werden auf Kosten der Gemeinde Wil ausgebildet.
4. Schreibmaterialien und Schulbücher werden auf Kosten der Gemeinde angeschafft.

Die Vorbedingung – zwei Schwestern für das Lehrfach ausbilden zu lassen – konnte im Kapuzinerinnenkloster Mariä Opferung in Zug erfüllt werden, das bereits wegen seiner guten Schulen bekannt war. Nach einem halben Jahr (Anfang Oktober 1808 bis Ende März 1809) wurde den beiden Schwestern bestätigt, »daß sie alles mögliche erlärnt und dem Schulfach mit aller Satisfaktion vorstehen könnten«. Die Klosterschule konnte nun nach Beschluß des Schulrats vom 12. April 1809 eröffnet werden mit einer kleinen Spende der Stadt: »Die ersten einfachern Schulbüchlein sollen zur Anfeuerung und Aneiferung den Bürgerkindern für das erstemal unentgeltlich gegeben werden, die Beisäß Kinder aber haben solche zu bezahlen.« Am 13. April 1809 wurde die Schule unter Beisein der gesamten Schulkommission eröffnet, und es begannen nun die zwei Frauen ihre Wirksamkeit mit 52 Schülerinnen. Die Entschädigung von seiten der Stadt war sehr bescheiden. Für die ersten zwei Jahre wurde überhaupt keine Entschädigung verlangt, sondern nur probeweise vorgegangen. Von da an erhielt das Kloster jährlich 300 fl und acht Klafter Holz.

Fast gleichzeitig eröffnete der Konvent ein Töchterinstitut, in der Hoffnung, dadurch Nachwuchs an Lehrkräften zu gewinnen. Mit der Übernahme der Schule und der Eröffnung des Töchterinstituts mußte die vor 80 Jahren eingeführte strenge Klausur entsprechend den schulischen Verpflichtungen gelockert werden, da sowohl die Räumlichkeiten für die Primarschule als auch die des Instituts im Innern des Klosters eingerichtet werden mußten, was vom Konvent empfindliche Opfer verlangte. Zur Freude der Schwestern wurde aber gleichzeitig wieder das Chorgebet (Brevier) anstelle der verpflichtenden Anbetung eingeführt.

Nun schien für die Priorin die Zeit gekommen, gegen das Verbot der Novizenaufnahme anzugehen, das die Zukunft des Klosters immer noch in Frage stellte, was ihr mit Hilfe des Stadtammanns Märk gelang, der die Vorzüge der Schule gegenüber der Kantonsregierung lobend hervorhob: »Alles fühlet den merkbaren Unterschied der vorigen alten Einrichtung und der jetzigen Anstalt und jeder parteilose Vater oder Mutter zollet dafür den aufrichtigen und öffentlichen Dank.« Am St. Katharinentag 1811 erhielt das Kloster die Erlaubnis »dermalen 2–3 Novizinnen aufzunehmen und bei der Aufnahme das Hauptaugenmerk auf solche Subjekte zu werfen, die Anlagen und Fähigkeiten zum Schulunterricht haben [...]«

Nach einigen Jahren Schulpraxis folgten schriftliche Schul- und Lehrpläne für die »Lehrschule« und die »Industrie- und Arbeitsschule«. Da die Lernprogramme hauptsächlich den praktischen Bedürfnissen entsprachen, fehlte es der Schule nicht an Aner-

kennung durch die Bevölkerung, durch die Stadt und die Kantonsregierung. Als der Staat in der Verfassung von 1814 (Art. 2) den Konfessionen die Verantwortung für das Erziehungswesen übertrug, folgte eine relativ ruhige Zeit innerer und äußerer Entwicklung des gesamten st. gallischen Schulwesens, wobei die Klosterschule Wil stets einen hervorragenden Platz belegte.

Weil die Schwestern die Zeichen der Zeit zu deuten wußten, wurde ihnen die wenig glaubens- und klosterfreundliche Geistesströmung der Aufklärung – wenn auch nach hartem Kampf – zum Beginn neuen Lebens, neuer Blüte. In der Nachfolge des hl. Dominikus waren sie offen für eine Neuorientierung im Dienste der Menschen, der Jugend – sie haben Zeugnis abgelegt von der »Kraft des Weizenkorns, das im Sterben erst reiche Frucht bringt.«

Und so wohnte und wohnt dieser Klostergemeinschaft – wie der ehemalige Schulpräsident und Stadtammann Hans Wechsler sich zum 150-jährigen Schuljubiläum am 10. Juni 1995 ausdrückte – »wohnt dieser Klostergemeinschaft St. Katharina von Wil seit ihrer Gründung bis zum heutigen Tag eine ganz besondere Lebenskraft, Dynamik und Bereitschaft zu Veränderung [...] inne, die nicht allein von dieser Welt sein kann.« Wie diese Lebenskraft mit den heutigen Bedrohungen, die sich hinter Schlagwörtern wie Pluralismus, Individualismus, Selbstverwirklichung und Konsumgesellschaft verbergen, fertig werden wird, muß die Zukunft weisen. Und da gilt für unsere Generation dasselbe wie für die früheren: »Man kann das Leben nur rückwärts verstehen, aber leben muß man es vorwärts.« (Sören Kierkegaard)

II. Das Kloster Zoffingen in Konstanz

Das Kloster Zoffingen in Konstanz ist eines der wenigen Klöster, die seit der Gründung im 13. Jahrhundert ununterbrochen bis in die Gegenwart Bestand haben. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf die Zeit der Aufklärung. Als Teil Vorderösterreichs wurde die Bischofsstadt Konstanz in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von einer intensivierten staatlichen Schulpolitik erfaßt. Die Einführung der sog. »Normalschule«, eines festen, für ganz Vorderösterreich verbindlichen Fächerkanons, erfolgte 1774. Mit diesem Schritt war eine Reform des gesamten niederen Schulwesens in der Stadt verbunden[4]. Für das Kloster Zoffingen wurde es der Beginn der Schultätigkeit[5].

Wohl bereits 1773 wandte sich die vorderösterreichische Regierung an das Kloster Zoffingen mit dem Ersuchen, den Unterricht für die Töchter der in Konstanz stationierten Offiziersfamilien zu übernehmen. Der Magistrat von Konstanz unterstützte dieses Vorhaben nachdrücklich, verlangte aber, daß die zukünftige Schule für alle Mädchen der Stadt offen stehen sollte. Vermutlich erteilten Schwestern von Zoffingen bereits Handarbeitsunterricht für Mädchen. Nun sollte das Kloster auch Schwestern für den Elementarunterricht zur Verfügung stellen. Das Kloster gab seine Zusage, nicht nur weil davon eine Besserung der wirtschaftlichen Verhältnisse erwartet wurde, sondern wohl auch im Geist ihres Ordensvaters, des hl. Dominikus, der in den Forderungen und Nöten der Gegenwart den Ruf Gottes erkannte und es als seine Aufgabe betrachtete,

4 Vgl. zum gesamten Kontext: Martin BURKHARDT: Konstanz im 18. Jahrhundert. In: Konstanz in der frühen Neuzeit. Reformation – Verlust der Reichsfreiheit (Geschichte der Stadt Konstanz 3). Konstanz 1991, 313–449, hier: 363–369.

5 Zur Geschichte des Klosters vgl. Brigitta HILBERLING OP, 700 Jahre Kloster Zoffingen 1257–1957, Konstanz 1957 (mit älterer Lit. und Nennung der einschlägigen Archivalien).

diesem Ruf zu folgen. So haben sich die Schwestern von Zoffingen gegenüber dem Anruf ihrer Zeit nicht versagt. Sie waren im Sommer 1774 bereit, zwei Schwestern zu einer einjährigen Ausbildung für Elementarlehrerinnen nach Freiburg im Breisgau zu schikken.

Der Konstanzer Magistrat hatte den Gehalt der beiden Lehrerinnen zu übernehmen wie auch für den Unterhalt der Unterrichtsräume zu sorgen. Entsprechende Regelungen wurden im Frühjahr 1775 getroffen. Wiederholte Bittgesuche und Proteste der Schwestern belegen, daß die Stadt dieser Verpflichtung nur schleppend und in ungenügender Weise nachkam. Die erste Prüfung der Schülerinnen im Mai 1775 wurde in der Presse als Beleg für die Qualität in der neuen Schule gewertet: »In der neu errichteten deutschen Normalschule bey den E.E. Klosterfrauen zu Zoffingen ist die erste Prüfung der allda befindlichen Mägdlein vorgenommen worden. Die zu dortigem Lehramt angestellten drey Klosterfrauen übeten die Jugend nach der neuen Lehrart und gaben von ihrer Geschicklichkeit sowohl als von der Vorzüglichkeit der neuen Methode Proben, die bey gesamten Zuhörern ungemeines Vergnügen und Verwunderung erregten, auch den preiswürdigen Schul-Lehrerinnen den billigsten Ruhm und Ehre zuzogen.«

Das pädagogische Verhalten der Lehrerinnen wurde wohl mehr oder weniger von deren Begabung und Geschick, sowie von der Persönlichkeit der einzelnen Lehrkraft bestimmt. Eine systematische pädagogische Unterweisung sah die Ausbildung der Lehrerinnen im späten 18. Jahrhundert noch nicht vor. Einen Einblick in den Schulalltag vermittelt das sog. »Ehrenbuch«, das bis 1811 in Zoffingen in Gebrauch war. Schülerinnen, die sich im Unterricht oder Verhalten besonders ausgezeichnet hatten, wurden namentlich eingetragen und durften das sog. »Ehrenkreuz« tragen. Ein Eintrag unter dem 21. Mai 1787 besagt: »Schandbuch gegen Ehrenbuch abgerechnet.« Der Eintrag im – später abgeschafften – Schandbuch war mit Strafen verbunden. So hatten geschwätzige Schülerinnen eine rote Stoffzunge zu tragen. Über diesen plastischen Einblick in den Schulalltag hinaus bietet das »Ehrenbuch« auch Hinweise auf die Zusammensetzung der Schülerinnen. Neben bürgerlichen Namen finden sich auch einige wenige adelige Mädchen in den Listen. Mehrere Male erscheint der Name der später berühmt gewordenen Konstanzer Malerin Marie Ellenrieder (1791–1863) sowie ihrer drei Schwestern.

Inzwischen verstärkte sich der von den Gegnern des Ordenslebens ausgehende Druck auf die Klöster. Entsprechend dem Zeitgeist der Aufklärung sollten alle Klöster aufgehoben werden, die nicht durch äußere Tätigkeit dem Gemeinwohl dienten. Nur klösterliche Gemeinschaften, die sich dem Unterricht oder der Krankenpflege widmeten, sollten bestehen bleiben. In den habsburgischen Erblanden zielte die Kirchenpolitik Josephs II. (1765–1790) auf eine Auflösung der Klostergemeinschaften. In Konstanz wurden bis 1788 allen Bettelordenskonventen die Neuaufnahme von Novizen und Novizinnen verboten. Das zweite Konstanzer Dominikanerinnenkloster St. Peter an der Fahr wurde 1785 auf landesherrliche Anweisung gegen den ausdrücklichen Wunsch der Schwestern mit Zoffingen vereinigt, wobei den zugewiesenen Dominikanerinnen aus St. Peter kaum Wohnraum in ihrem neuen Domizil zur Verfügung gestellt werden konnte. Die Entscheidung der vorderösterreichischen Regierung von 1789, die Säkularisierung von St. Peter in die Wege zu leiten, wurde von den Frauen zustimmend aufgenommen. Für den Konvent von Zoffingen hatte diese Entscheidung keine Folgen. Erst der Übergang der Stadt Konstanz an das Großherzogtum Baden 1806 stellte eine erneute ernste Bedrohung für die Weiterexistenz von Zoffingen dar. Nach einer Überprüfung der klösterlichen Finanzen verfügte das Großherzogtum 1807 die Auflösung des Konvents, in dem zu diesem Zeitpunkt 13 Klosterfrauen lebten. Der Protest des Bistumsverwesers Ignaz von Wessenberg führte jedoch dazu, daß die Regierung ihre Entscheidung revidierte, da alle klösterlichen Lehrinstitute erhalten bleiben sollten. Große Teile des Zof-

finger Grundbesitzes wurden dennoch durch die großherzoglichen Behörden zugunsten des Staates verkauft.

Der Alltag im Kloster wurde seit 1811 durch das sog. »Badische Regulativ« bestimmt, dem eine gleichnamige Verordnung Wessenbergs von 1808 vorangegangen war. Die Verordnung von 1811 sah folgende Regelungen vor: Für die Aufnahme von Kandidatinnen wird als Bedingung die Neigung und Eignung für den Lehrberuf vorgeschrieben. Die Überprüfung dieser Bestimmung obliegt einem landesherrlichen Kommissär. Nach mindestens 3jähriger Probezeit entscheidet eine weitere Prüfung durch einen landesherrlichen und einen bischöflichen Kommissär über die endgültige Aufnahme ins Kloster. Ausschlaggebend dabei ist die Tauglichkeit für das Lehramt. Die endgültige Aufnahme erfolgt dann durch Zulassung zur Einkleidung und Profeß. Die Gelübde werden für jeweils drei Jahre abgelegt, ein Austritt ist jederzeit möglich. Gelübde auf Lebenszeit fanden nicht statt. Nach dem 45. Lebensjahr blieben die Gelübde allein vor dem Gewissen der einzelnen Schwester verbindlich. Ein Austritt aus dem Kloster bedurfte zwar der Genehmigung, die aber leicht erteilt wurde.

Auch der Tageslauf im Kloster wurde durch das »Regulativ« bis ins kleinste geregelt: Aufstehen im Winter um 6 Uhr, im Sommer um 5 Uhr, »damit sich die Mitglieder des Instituts zu ihren Tagespflichten gehörig vorbereiten können.«

Die täglichen Gebete sind ebenfalls mit genauer Zeitangabe vorgeschrieben: »Das Morgengebet nebst kurzer Vorbereitung zur hl. Messe hat jede Schwester in ihrem Zimmer aus Deresers Gebetbuch zu verrichten. Während der Messe steht es jeder frei, sich dieses Gebetbuches oder eines anderen guten z.B. von Johann Michael Sailer u.a. zu bedienen.«

Die Bestimmungen des Regulativs blieben bis zum Ende des Großherzogtums gültig. Sie wurden erst durch die Weimarer Reichsverfassung aufgehoben.

Wie verlief die Entwicklung der Zoffinger Schule?

Aufschluß über die Schule und ihren pädagogischen Auftrag im 19. Jahrhundert gibt der Lehrplan für die »Elementar- und Fortbildungsschule des weiblichen Lehrinstituts Zoffingen in Constanz von 1827.« Verfasser ist Joseph Willibald Strasser, »geistlicher Regierungs-Rath, Dom-Pfarrer und Stadt-Schulen Decan in Konstanz.« Strasser war 1811 von Ignaz Heinrich von Wessenberg als bischöflicher Kommissär für das Kloster Zoffingen und seine Schule eingesetzt worden.

Strasser schreibt über eine Schulprüfung: »Die hohe Schulbehörde beehrte die feierliche Prüfung unserer Mädchen-Schule mit ihrer Gegenwart. Die Fertigkeit, mit welcher die Schülerinnen jede Frage beantworteten und jede Aufgabe lösten sowie ihr harmonischer Gesang, erwarben Ihren einsichtsvollen Beifall und Ihre belohnende Zufriedenheit. Dies ermuthigt mich, auf der betretenen Bahn fortzuwandeln, und unsere Schulen auf jene Stufen zu erheben, auf welcher sie stehen müssen, um den gerechten Ansprüchen einer Stadt zu genügen.«

Von Einträgen in ein »Ehren- oder Schandbuch« hielt Strasser nicht viel. Statt dessen betonte er: »Belohnungen und Strafen haben und bedürfen wir nur wenige. Wenn die Eltern mit den Lehrfrauen Rücksprache halten, sind unsere monatlichen Fortgangszeugnisse ein trefflicher Hebel für Fleiß, guten Fortgang und sittliches Betragen: auch Trägheit, Faulheit, Nachlässigkeit, Rückschritte und unmoralisches Betragen heben und verbessern sie. Ihre Wirkung ist weit sicherer, als Ehren- und Schandzeichen, als Kreuz, Medaillen, rothe Zungen und schwarze Täfelchen [...]«. Und zu den »Schulstrafen« heißt es weiter: »Schläge und Ruthenzüchtigungen waren aber nicht leicht ohne Rücksprache mit dem Schulvorstande gebraucht, und in keinem Falle die Ruthenzüchtigungen in der Schulstube gebraucht vor den Kindern, sondern außerhalb derselben vorgenommen. Die unruhigen Kinder strafen wir mit Stehen außerhalb des Schulbanks oder

mit Bodensitzen; die unfleißigen müßen nach der Schule neue Aufgaben machen oder die halbgefertigten vollenden und die fehlerhaften verbessern; wenn das nicht hilft, werden sie mit Entziehung des Mittgagsmahles oder Abendbrotes und dergleichen mehr bestraft. Die Unreinlichen müssen Hand und Gesicht am Brunnen waschen, oder man schickt sie zur Reinigung nach Hause. Bei moralischen Verfehlungen sind wir noch weit behutsamer, denn es läßt sich nicht durch Regeln bestimmen, welche Strafe für dieses oder jenes Vergehen gewählt werden soll.« Strassers Schulstatut mutet in manchen Passagen recht modern an. In der Einleitung heißt es: »Der Unterricht in den Schulen soll erziehend seyn, d.h. er soll die Selbsttätigkeit des Lehrlings zur eigenen Selbstbildung anregen und fördern [...] Die Kinder sollen nicht auf eine mechanische Weise lernen; denn das heißt nur abrichten; abrichten aber taugt wohl für Tiere, doch niemals für Menschen.«

Großen Wert legte Strasser auf die Unterstützung der schulischen Arbeit durch die häusliche Erziehung. »Die schlechte häusliche Erziehung ist in ihren Wirkungen ebenso schrecklich für Kinder, als Reif und Hagelschlag für den Segen der Fluren. Die Schule kann eben so wenig wieder gut machen, was die häusliche Erziehung verdorben hat, als der Landmann es vermag, das wieder herzustellen, was Reif und Hagelschlag zerstörten.« Neben der Elementarschule bestand zudem seit 1785 eine »Arbeitsschule«, in der ein erweiterter Handarbeitsunterricht angeboten wurde. Strasser führte dazu aus:

»Die allgemeine Arbeitsschule hat vor jeder Nähstube der Stadt großen Vorzug. Die Kinder stehen unter trefflicher Aufsicht, und es wird auch für ihre Fortbildung gethan, was Zeit und Lage gestatten. Täglich wird mit ihnen eine zweckmäßige Morgenandacht verrichtet, wöchentlich ihnen zwey Stunden Religionsunterricht gegeben, des öfters aus guten Büchern etwas Lehrreiches und Nützliches vorgelesen, das Kopfrechnen fortgeübt und das Singen guter Lieder fortgesetzt. Das Lesen, Schreiben, Zifferrechnen wiederholen sie in der Sonntagsschule und für ihre Sittlichkeit wird mit mütterlicher Sorgfalt gewacht und dem Stadtgeschwätz keinen Eingang gestattet.« Ziel der Ausbildung an den Zoffinger Schulen war zunächst, den Mädchen das Rüstzeug mitzugeben, um tüchtige Hausfrauen und Familien-Mütter zu werden. An eine eigentliche Berufsausbildung dachte man damals noch nicht. Unter Strassers Leitung blühte die Schule auf. Sie zählte 1834 insgesamt 838 Schülerinnen.

Nachdem Strasser 1837 von der Schulleitung zurückgetreten war, zeigte sich ein Absinken der schulischen Leistungen. Bei den Lehrschwestern war dies auch mitbedingt durch Überbelastung mit anstrengender körperlicher Arbeit, da keine Laienschwestern für die Hausarbeit genehmigt wurden, sowie durch unzureichende Ernährung infolge der Armut in Zoffingen. Die Ausbildung der Lehrerinnen erfolgte durch ältere Schwestern an der Zoffinger Schule, die Prüfungen fanden in Karlsruhe vor dem Oberschulrat statt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts besserten sich die schulischen Verhältnisse in Zoffingen grundlegend. Begabte junge Frauen traten in Zoffingen ein und erhielten eine gründliche Ausbildung. Zum Teil hatten sie sich durch längere Aufenthalte in französischen Klöstern ausgezeichnete französische Sprachkenntnisse erworben.

Der badische Kulturkampf brachte Zoffingen in eine neue schwere Krise. Die städtische Schulbehörde richtete 1869 eine sog. »gemischte Mädchenschule« in Zoffingen als *städtische* Simultanschule ein. In den Unterricht teilten sich vier Klosterfrauen und zwei weltliche Lehrer, ein katholischer und ein evangelischer. Dagegen gingen die Konstanzer Eltern auf die Barrikaden! Katholische, evangelische und jüdische Eltern richteten an den Großherzog eine Bittschrift mit Namenslisten mit der dringenden Bitte, die Klosterfrauen für den Unterricht ihrer schulpflichtigen Kinder zu belassen, da sie keine Lehrer für ihre Mädchen wünschten. Am Schluß der Bittschrift steht als amtlicher Ver-

merk: »Eine Antwort erübrigt sich, da nicht beabsichtigt ist, das Lehrinstitut Zoffingen zu beseitigen.« Diese indirekte Genehmigung wurde vom staatlichen Kommissär absichtlich mit Verspätung bekanntgegeben, damit die Kinder für das neue Schuljahr inzwischen schon an der städtischen Schule angemeldet sein sollten. Trotzdem konnte in Zoffingen mit einem kleinen ersten Jahrgang begonnen werden.

Als ein Parlamentsbeschluß von 1876 die Aufhebung aller badischen Klöster verfügte, blieben Zoffingen und das Zisterzienserinnenkloster Lichtental bei Baden-Baden verschont, wahrscheinlich durch großherzoglichen Einspruch auf Bitten der Großherzogin Luise. Zum Kulturkampf in Konstanz brachte die »Konstanzer Zeitung« 1881 eine Rückblick: »1876 hat die badische Kammer mit Mehrheit die Aufhebung sämtlicher Klosterschulen beschlossen. Schon damals gab es eine starke Opposition der ›ultramontanen (katholischen) Partei‹. Damals waren die Villinger Zeitung, sowie die Rhein-Neckarzeitung der Ansicht, daß man nicht so gewaltsam vorgehen solle, da diese Schulen sich bei der Bevölkerung vieler Sympathien erfreuten. Die Opposition war nutzlos, denn die Kammermehrheit beharrte dabei, es dürfe nicht länger gestattet werden, daß die Klosterschulen für die Ausbreitung ultramontaner Gesinnung tätig seien. Nur die Zoffinger Anstalt in Konstanz friste noch ihr Dasein in Folge einer etwas künstlichen Gesetzesauslegung. Die Erfahrung, die der Gewalt-Liberalismus mit der Aufhebung der übrigen Anstalten gemacht hat, sind nicht verlockend. Rastatt, Freiburg, Villingen waren früher trotz der Klosterschulen liberale Städte; seit der Aufhebung sind alle 3 ›schwarz‹ (Zentrum) geworden. – Die Aufhebung hat jedenfalls der liberalen Partei mehr geschadet als genutzt. Es ist gar nicht nötig, einen großen Teil der Bevölkerung durch Strafmaßnahmen zu zwingen, etwas Tüchtiges zu leisten; dadurch werden sie am wirksamsten vor der Verirrung in ungesunde religiöse Richtung bewahrt. – Sinkt Zoffingen unter ein gewisses Niveau, wird es durch eigene Schuld zugrund gehen, ohne daß man nötig hat, demselben ein Martyrium zu bereiten.«

Bereits 1877 besuchten wieder 215 Mädchen aller Altersstufen und Konfessionen die Zoffinger Mädchenvolksschule. Dazu kam als weitere Schulart die private »Arbeitsschule« mit 300 Schülerinnen. Die Schwestern wurden dafür als »Arbeitslehrerinnen« im Haus ausgebildet und erhielten nach einer Prüfung durch die örtliche Schulbehörde vom badischen Oberschulrat in Karlsruhe die »Befähigung« zum Unterrichten.

Beim Blick auf die Zeugnisse fällt auf, daß ab 1900 zu den Sachfächern auch das Fach »Pädagogik« benotet wurde.

Nachdem Zoffingen durch die »etwas künstliche Gesetzesauslegung« den »Konstanzer Kulturkampf« überstanden hatte, ließ man das Kloster für einige Zeit in Ruhe. Aber die liberale Konstanzer Stadtverwaltung suchte bald von neuem, das Kloster auf kaltem Weg zu beseitigen. Die Stadtverwaltung machte Zoffingen ein verlockendes Angebot: Zoffingen sollte seine private Schule in die städtische Schule eingliedern mit entsprechender Vergütung für die Lehrerinnen. Und – da das Kloster rechtlich aufgehoben sei – sollte das Klostervermögen in ein städtisches umgewandelt werden. Darauf gingen die Schwestern von Zoffingen nicht ein.

Zur Jahrhundertwende 1900 konnte Zoffingen mit einem Lehrerinnenseminar, das bis 1922 Bestand hatte, eine weitere Bildungseinrichtung eröffnen. Es wurde der Höheren Töchterschule durch sog. Seminarkurse angegliedert. Damit war einem jungen Mädchen vom Kindergarten an über Volks-, Fortbildungs- und höhere Töchterschule eine für die damalige Zeit beachtliche Berufsausbildung geboten. Zu den Absolventinnen des ersten Kurses des Lehrerinnenseminars zählte die Konstanzerin Maria Beyerle, die zusammen mit zwei weiteren Frauen in den badischen Landtag der Weimarer Republik einzog.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Zahl der Zoffinger Schülerinnen auf fast 800 gestiegen. Dies war für Zoffingen der Anstoß, sich um Erweiterung der Schulräume zu bemühen. Alle Planungen und Kräfte konzentrierten sich auf einen Neubau in der Nähe des Klosters. Dies wurde möglich durch den Erwerb eines passenden Grundstücks. Die Finanzierung erfolgte unter Verwendung der Mitgiften der Schwestern, die zivilrechtlich als Privatvermögen der einzelnen Schwestern verwaltet wurden. Dazu kamen Beiträge durch Spenden. 1904 konnte das neue Schulhaus eröffnet werden. Die weitere schulische Entwicklung hielt das bisherige hohe Niveau, nicht zuletzt dank der Förderung durch den damaligen Münsterpfarrer Dr. Conrad Gröber, des späteren Freiburger Erzbischofs. Die bisherigen Ausführungen beziehen sich auf die Schultätigkeit des Klosters Zoffingen.

Wie diese Ausführungen zeigen, war es die 1775 übernommene Schultätigkeit, der das Kloster Zoffingen im wesentlichen seinen Fortbestand verdankt: zur Zeit der Aufklärung in der Ära des aufgeklärten Josephinismus wie auch in den klosterfeindlichen Strömungen des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus bis in unsere Zeit.

BERNHARD NEIDIGER

Kirchliches Leben im spätmittelalterlichen Stuttgart[1]

Im Stadtarchiv Frankfurt am Main haben sich einige Briefe erhalten, die der Stuttgarter Stiftsprediger Werner Wick von Onsshausen im Jahr 1504 an den Rat der Stadt Frankfurt richtete[2]. Anlaß dieser Schreiben waren die Auseinandersetzungen zwischen dem Frankfurter Pleban Konrad Hensel und dem örtlichen Dominikanerkonvent über die Art der Empfängnis Mariens, eine damals sehr aktuelle Frage, die die gebildete Welt ungeheuer erregte. Hensel trat für die unbefleckte Empfängnis ein, der Dominikanerorden bekämpfte diese Auffassung. Hensel riet seinen Pfarrkindern daher, die Dominikaner durch Verweigerung von Almosen zu boykottieren[3]. Wick war selbst Pfarrer in Frankfurt gewesen und dort gut bekannt. Als Freund Hensels forderte er den Rat jetzt auf, Frieden zwischen den Parteien zu stiften. Zugleich wandte sich Wick auch an den Provinzial der Dominikaner und bat ihn, die Angelegenheit beizulegen. Der Provinzial lehnte einen Kompromiß jedoch ab und verwies auf den Schaden, der dem Orden durch Hensel schon entstanden sei. Wick ließ nicht locker und schrieb erneut an den Frankfurter Rat. Der Handel errege auch andernorts Aufsehen, der Rat solle ihn zu einem guten Ende bringen. Hensel sei im Recht, müsse aber trotzdem nachgeben; seine Position gegenüber dem mächtigen Dominikanerorden sei aussichtslos. Man solle dem schon hochbetagten Hensel gut zureden und ihm empfehlen, sein Alter in Frieden zu beschließen. Auch Hensel könne die Dominikaner nicht aus ihren Klöstern vertreiben.

1 Der am 14. Oktober 1995 im Rahmen der Mitgliederversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart gehaltene Vortrag beruht in wesentlichen Teilen auf der Darstellung in Bernhard NEIDIGER, Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenpolitik am Ausgang des Mittelalters (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58), Stuttgart 1993 (dort ausführlicher Literaturnachweis, Ergänzungen Anm. 68, 72). Der Vortragstext wird unverändert abgedruckt. Die Anmerkungen beschränken sich auf den Nachweis neu herangezogener Quellen und nötigste Literaturangaben.

2 StadtA Frankfurt Städt. UK 22 (1504). Zum Streit NEIDIGER, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 132–137. Zur Biographie Werner Wicks: Heinrich HERMELINK, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1534, Tübingen 1906, 85–87. – Irmgard KOTHE, Dr. Ludwig Vergenhans und andere Württemberger auf der Universität Ferrara, in: WVjH 42, 1936, 270–281; 281. – DIES., Der fürstliche Rat in Württemberg im 15. und 16. Jahrhundert (Darstellungen aus der württembergischen Geschichte 29), Stuttgart 1938, 145. – Julius RAUSCHER, Die Prädikaturen Württembergs vor der Reformation. Ein Beitrag zur Predigt- und Pfründengeschichte am Ausgang des Mittelalters, in: Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde 1908, II 152–211; 193. – Karl Konrad FINKE, Die Tübinger Juristenfakultät 1477–1534. Rechtslehrer und Rechtsunterricht von der Gründung der Universität bis zur Einführung der Reformation (Contubernium 2), Tübingen 1972, 252. – STIEVERMANN, Juristen (wie Anm. 19), 262.

3 Dazu StadtA Frankfurt Städt. UK 21 (1501) Klageschrift der Dominikaner gegen Hensel; vgl. ebd. 202/5 (Prozeßakte Dominikaner gegen Hensel 1501).

Die Rivalität zwischen Weltklerus und Bettelorden in der Seelsorge prägte das kirchliche Leben des gesamten Spätmittelalters. Ebenso wie Frankfurt wurde auch Stuttgart bald Austragungsort des Streites um die unbefleckte Empfängnis. Doch bevor wir uns den Verhältnissen in Stuttgart zuwenden, müssen wir kurz auf die Vorgeschichte der Auseinandersetzungen eingehen. Erst dadurch wird die Entwicklung in Frankfurt wie in Stuttgart verständlich.

Die unterschiedlichen Anschauungen über die Empfängnis Mariens[4] gingen auf das frühe 14. Jahrhundert zurück. Der Theologe aus dem Franziskanerorden Duns Scotus kritisierte damals die Lehre des Dominikaners Thomas von Aquin und sprach sich für die unbefleckte Empfängnis aus. Nach und nach schwenkten bis auf die Thomas von Aquin verpflichteten Dominikaner alle Orden auf die Position über, die Duns Scotus und in seiner Nachfolge die Franziskaner vertraten. Das Basler Konzil entschied 1439 für die unbefleckte Empfängnis, tagte damals nach Auffassung der Päpste aber schon unrechtmäßig. Die Päpste ihrerseits ließen die Frage Ende des 15. Jahrhunderts offen und ordneten nur an, daß weder die Ablehnung noch die Befürwortung der unbefleckten Empfängnis als häretisch bekämpft werden dürfe. Die Erregung der Kontrahenten ließ sich so jedoch nicht mehr eindämmen. Der bereits länger schwelende Streit flammte in Süddeutschland 1494 offen auf, als der Bursfelderabt Johannes Trithemius in seiner Schrift zum Lob der heiligen Anna für die unbefleckte Empfängnis eintrat. Der Frankfurter Dominikaner Wigand Wirt widersprach Trithemius, dieser reagierte mit einer Sonderveröffentlichung seiner Ausführungen über die unbefleckte Empfängnis und fand dabei die Zustimmung gerade des humanistisch gesinnten Reformweltklerus am Oberrhein. Ein Gutachten der Universität Köln zwang Wirt 1495 zum Nachgeben.

Die Humanisten und die Franziskanerobservanten ließen die Angelegenheit jedoch nicht auf sich beruhen und stichelten weiter. Sebastian Brant, Jurist und Autor des Narrenschiffes, nahm 1498 in seinen *Varia Carmina* gegen die Makulisten Stellung. Die Heidelberger Franziskanerobservanten veranstalteten 1501 eine Disputation gegen die Lehrmeinung der Dominikaner in der Frage der Empfängnis Mariens. An dieser Disputation nahm u.a. auch der Frankfurter Stadtpfarrer Hensel teil. Als Hensel in der Folge in Frankfurt für die unbefleckte Empfängnis predigte, trat ihm der Dominikaner Wirt entgegen und beschimpfte ihn als Lügner. Die Dominikaner verklagten Hensel beim Straßburger Bischof als päpstlichem Beauftragten zur Wahrung ihrer Rechte in Deutschland. Von Sebastian Brant verteidigt, gewann Hensel den Prozeß. Der Dominikanerorden erwog jetzt Schritte in Rom. In dieser Situation veröffentlichte der Humanist und Reformweltkleriker Jakob Wimpfeling 1503 seine Schrift *Concordia curatorum et fratrum mendicantium*. Entgegen der Ankündigung im Titel goß er mit ihr aber eher Öl ins Feuer, verteidigte den Pfarrklerus gegen die Ansprüche der Bettelorden und kritisierte die einseitige Festlegung der Dominikaner auf den Thomismus. Diese sei, so Wimpfeling, auch für die Verurteilung des Theologieprofessors Johannes von Wesel durch ein vor allem mit Dominikanern besetztes Inquisitionsgericht 1479 in Mainz verantwortlich gewesen. Wimpfeling sah in diesem Urteil, das vor allem in Südwestdeutschland großes Aufsehen erregt hatte, einen Angriff der Dominikaner auf alle Weltkleriker und Nicht-

4 Zum Folgenden NEIDIGER, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 84–92, 132–137. – Vgl. auch Ulrich HORST, Nova opinio und Novelli Doctores. Johannes de Montenigro, Johannes Torquemada und Raphael de Pornassio als Gegner der Immaculata Conceptio, sowie Remigius BÄUMER, Die Entscheidung des Basler Konzils über die Unbefleckte Empfängnis Mariens und ihre Nachwirkungen in der Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, hg. v. Johannes HELMRATH u. Heribert MÜLLGER, München 1994, 169–191, 193–206.

thomisten. Der Dominikaner Wigand Wirt giftete zurück. In einem *Dialogus apologeticus* rechtfertigte er den Schuldspruch gegen Johann von Wesel, bezeichnete Wimpfeling als einen zweiten Johann von Wesel und klagte auch Hensel und die Franziskanerobservanten der Weselianischen Ketzerei an.

Die Auseinandersetzungen zwischen Weltklerus und Bettelorden[5] setzten schon im 13. Jahrhundert ein. Die Päpste sahen in den Mendikanten zunächst vor allem Stützen ihrer Kirchenpolitik und statteten sie, um ihnen die seelsorgerische Wirksamkeit zu ermöglichen, mit den dafür nötigen Privilegien aus. Dies bedeutete, daß zum Schaden des Weltklerus die hierarchische Funktionsschiene Papst-Bischöfe-Pfarrklerus außer Kraft gesetzt wurde. Nachdem die Bettelorden ihre Rechte mit Hilfe der Päpste durchgesetzt hatten, riß der Streit mit dem Pfarrklerus vor allem um die Abgaben, die die Mendikanten diesem von Schenkungen und Stiftungen entrichten sollten, auch im Verlauf des 14. und 15. Jahrhunderts nicht mehr ab.

Bei den Bettelorden war die fundierte theologische Ausbildung Grundlage der Seelsorge. Zu diesem Zweck bauten die einzelnen Bettelorden mehrfach gestufte Studiensysteme auf, die es ihnen ermöglichten, selbst in kleinen Städten und Terminierstationen bestens ausgebildete Seelsorger und Prediger einsetzen zu können. Diesem Qualitätsvorsprung hatte der Weltklerus im 13. und 14. Jahrhundert nichts entgegenzusetzen. Der Weltklerus blieb gegenüber den Bettelorden letztlich auch im ganzen 15. Jahrhundert in der Defensive. Gerade in dessen zweiter Hälfte läßt sich jedoch eine deutliche Akzentverschiebung feststellen. Nicht nur bei den einzelnen Orden, sondern auch beim Weltklerus setzten jetzt durchgreifende Reformanstrengungen ein. Diese zielten mit Bezug auf die Konzilien von Konstanz und Basel auf die Stärkung der geistlichen Gewalt der Bischöfe, auf die fundierte theologische Ausbildung der seelsorgerisch tätigen Weltkleriker und auf einen dem Amt angemessenen Lebenswandel. Das Studium insbesondere des Kirchenrechtes hatte Weltklerikern bisher vor allem dazu gedient, höher dotierte Pfründen zu erwerben, während die Seelsorge kaum ausgebildeten Substituten überlassen worden war. Jetzt sahen es die theologischen Fakultäten vieler Universitäten als ihr vorrangiges Ausbildungsziel an, auch den Mitgliedern des Weltklerus eine umfassende theologische Schulung für Seelsorge und Predigt zu bieten. Vor allem Erfurt, aber auch Freiburg im Breisgau, Basel oder Tübingen sind zu nennen. An den Bischofs- und Pfarrkirchen wurden besondere Prädikaturen eingerichtet und mit studierten Theologen, nicht selten Professoren, besetzt. Auch für normale Geistliche galten jetzt Mindestanforderungen, auf die Diözesansynoden und von ihnen erlassene Statuten den Klerus verpflichteten.

Graf Eberhard der Erlauchte von Württemberg verlegte zwischen 1307 und 1320 das bis dahin in Beutelsbach ansässige Stift nach Stuttgart. 1323 wurden dem Stift mit der Stuttgarter Kirche auch die Pfarrechte der Stadt inkorporiert[6]. Filialkirche der Stifts-

5 Zum Folgenden Bernhard NEIDIGER, Die Bettelorden im spätmittelalterlichen Rheinland, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 67, 1993, 50–74. – Jürgen MIETHKE, Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert, in: Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft, hg. v. Kasper ELM (Berliner Historische Studien 3; Ordensstudien 2), Berlin 1981, 119–153. – Isnard W. FRANK, Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500 (Archiv für österreichische Geschichte 127), Wien 1968. – Dieter MERTENS, Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten, in: RJKG 11, 1992, 11–28. – HS I/2 Basel 1993, Teil 1, 351–385. – Die Bischöfe von Konstanz, hg. v. Elmar L. KUHN u.a., Friedrichshafen 1988, Bd. 1, 90–109. – Michael MENZEL, Predigt und Pfarrorganisation im Mittelalter, in: HJ 111, 1991, 337–384.

6 Sönke LORENZ, Stuttgart auf dem Weg zur Landeshauptstadt: Die Residenz der Grafen von

pfarrei war die Leonhardskirche in der gleichnamigen Vorstadt. Um 1430 beschloß das Stiftskapitel den Bau einer größeren Kirche, nach Gabelkover auch wegen des Wachstums der Stadt. Bis 1455 konnte mit Förderung Graf Ulrichs, aber auch der Gläubigen, der Bau des Langhauses, abgesehen von der Westfassade, abgeschlossen werden. Die Arbeiten zogen sich noch bis Anfang der 90er Jahre hin. Nach 1460 wurde auch ein Neubau der Leonhardskirche fertiggestellt[7].

Die heutige Stiftskirchenforschung bemüht sich, diese kirchlichen Einrichtungen durch horizontalen Vergleich aus ihrer lokalen Sonderung zu lösen und ihren Stellenwert innerhalb der Stiftskirchenlandschaften, denen sie angehörten, zu ermitteln. Im Zentrum solcher Untersuchungen stehen neben dem Bemühen um eine genaue Typologie die Fragen nach der Rolle der Stifte als Begegnungsstätten von Kirche und Welt, der inneren Geschichte der Stifte, Geist und Selbstverständnis der Chorherren und Pröpste, Selbstkritik und Reformansätzen oder der geistlichen und wirtschaftlichen Bedeutung der Stifte in den Orten ihrer Ansiedlung. Peter Moraw und Erich Meuthen haben das im einzelnen ausgeführt[8]. Sucht man derartige Aufschlüsse in der Literatur über das Stuttgarter Stift, dann ist der Forschungsstand nicht sehr ermutigend. Die Biographien der Chorherren und Pröpste sind zumeist nur soweit erforscht, wie diese auch als geistliche Räte der württembergischen Grafen oder an der Universität Tübingen in Erscheinung traten[9]. Im übrigen liegt eine Dissertation aus dem Jahr 1951 vor[10], die aber neben einschlägigen Quellenwerken[11], den Studien zum landesherrlichen Kirchenregiment und Rauschers Untersuchung zu den Prädikaturen in Württemberg[12] vor allem lokalgeschichtliche Arbeiten[13] ausschreibt, die sich ihrerseits außer auf Christian Friedrich Sattler (1705–1785)[14] zumeist auf die Angaben des württembergischen Historiographen

Württemberg, in: Die alte Stadt 16, 1989, 302–314; 303. – Württemberg im Spätmittelalter. Ausstellung des Hauptstaatsarchivs und der Württembergischen Landesbibliothek. Katalog bearb. v. Joachim Fischer, Peter Amelung u. Wolfgang Irtenkauf, Stuttgart 1985, 62.

7 Helmut Schmidt, Das Stuttgarter Chorherrenstift zum Heiligen Kreuz. Ein Beitrag zur schwäbischen Rechtsgeschichte. Diss. masch. Tübingen 1951, 141–143. – Otto Schmitt, Das Stuttgarter Aposteltor, in: ZWLG 10, 1953, 201–209. – Gustav Wais, Die St. Leonhardskirche und die Hospitalkirche zu Stuttgart, Stuttgart 1956, 13.

8 Peter Moraw, Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hg. v. Max-Planck-Institut für Geschichte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68, Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980, 9–37. – Erich Meuthen, Stift und Stadt als Forschungsproblem der deutschen Geschichte, in: Stift und Stadt am Niederrhein, hg. v. Erich Meuthen (Klever Archiv 5), Kleve 1984, 9–26.

9 Wie Anm. 2; vgl. Anm. 19.

10 Schmidt, Stuttgarter Chorherrenstift (wie Anm. 7).

11 Urkundenbuch der Stadt Stuttgart, bearb. v. Adolf Rapp (Württembergische Geschichtsquellen 13), Stuttgart 1912. – WR. – REC.

12 Wie Anm. 2; vgl. Julius Rauscher, Die ältesten Prädikaturen Württembergs, in: BWKG NF 25, 1921, 107–111.

13 Karl Pfaff, Geschichte der Stadt Stuttgart, Teil 1, Stuttgart 1845. – Zustand der Wissenschaften und Künste in Schwaben, 1. – 3. Stück, Augsburg 1781–1782. – Schwäbisches Magazin von gelehrten Sachen auf das Jahr 1776, Stuttgart 1776. – Materialien zu einer Geschichte des Stifts Beutelsbach und der jetzigen Stiftskirche in Stuttgart, Augsburg 1781. – Nachfolgende lokalgeschichtliche Arbeiten zu Stuttgart bei Schmidt, Stuttgarter Chorherrenstift (wie Anm. 7) Literaturverzeichnis. – Vgl. auch Gustav Wais, Die Stuttgarter Stiftskirche, Stuttgart 1952. – Ders., St. Leonhardskirche (wie Anm. 7). Zu kritisieren ist weniger die Dissertation von Schmidt als vielmehr der heutige Forschungsstand.

14 Vgl. Otto Herding, Geschichtsbewußtsein, Geschichtsschreibung und -forschung im Her-

Oswald Gabelkover (1539–1616)[15] und seines Sohnes Johann Jakob Gabelkover (1578–1635) stützen. Versuchen wir trotzdem, wenigstens die Frage nach der Bedeutung des Stifts für das kirchliche Leben im spätmittelalterlichen Stuttgart zu stellen.

Das Stuttgarter Stift ist als ein Residenzstift anzusprechen, das die Grablege der Dynastie mit feierlichem Gottesdienst pflegte. Dem Stift kamen auch gewisse kirchliche Mittelpunktfunktionen für Württemberg zu[16]. Das Stift war zugleich aber auch die für den Hof und die Bürgerschaft zuständige Pfarrkirche. Von den 48 im 15. Jahrhundert nachweisbaren Chorherren stammten immerhin 19 aus dem Hof verbundenen Stuttgarter Familien[17].

Für den Erwerb einer Chorherrenpfründe im Stift stellten die Priesterweihe und ein gewisser Bildungsgrad die Voraussetzung dar; ständische Schranken bestanden nicht. Neue Chorherren oder Vikare – das Stift verfügte insgesamt über 12 Chorherren und 12 Vikare – wählte zwar das Kapitel der Chorherren. De facto konnte man jedenfalls im 15. Jahrhundert aber nur mit Zustimmung des Landesherrn Chorherr oder Vikar im Stuttgarter Stift werden[18]. Insbesondere Dieter Stievermann verdanken wir genauen Aufschluß über die Bedeutung der geistlichen Räte für den württembergischen Territorialstaat des späten Mittelalters. Auch das Stuttgarter Stift diente den Landesherren vorrangig als Versorgungsstätte solcher Mitarbeiter. Die Pröpste der Stifte Sindelfingen, Stuttgart und Herrenberg waren in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts »Vorreiter des Prälatenstandes in der Zentralsphäre« der Verwaltung[19]. Entsprechend der landesherrlichen Besetzungspolitik nahm der Bildungsstand der Chorherren und Pröpste gerade in diesen Jahrzehnten erheblich zu[20]. Auf Johannes von Westernach folgten als Pröpste der Doktor des Kirchenrechts Johannes Vergenhans[21], Doktor Ulrich Wirtemberger[22] sowie die Doktoren beider Rechte Martin Keller[23] und Ludwig Vergenhans[24].

zogtum Württemberg, in: ZWLG 51, 1992, 205–231.

15 Vgl. ADB 8, 290. – Südwestdeutsche Persönlichkeiten, bearb. v. Heinrich Ihme (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde), Stuttgart 1988, Bd. 1, 256.

16 Schmidt, Stuttgarter Chorherrenstift (wie Anm. 7), 19–24; 102. – Dieter Stievermann, Landesherrschaft und Klosterwesen im spätmittelalterlichen Württemberg, Sigmaringen 1989, 145f.

17 Schmidt, Stuttgarter Chorherrenstift (wie Anm. 7), 198–218, vgl. zur Kirchenfabrik in der Hand der Stadt 138.

18 Ebd., 46, 58–61.

19 Dieter Stievermann, Die gelehrten Juristen der Herrschaft Württemberg im 15. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Kleriker-Juristen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für das landesherrliche Kirchenregiment, in: Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, hg. v. Roman Schnur, Berlin 1986, 229–271. – Ders., Die württembergischen Klosterreformen des 15. Jahrhunderts. Ein bedeutendes landeskirchliches Strukturelement des Spätmittelalters und ein Kontinuitätsstrang zum ausgebildeten Landeskirchentum der Frühneuzeit, in: ZWLG 44, 1985, 65–103. – Ders., Landesherrschaft (wie Anm. 16), 253 (Zitat). – Vgl. Schmidt, Stuttgarter Chorherrenstift (wie Anm. 7), 103, und Heidrun Hofacker, Kanzlei und Regiment in Württemberg im späten Mittelalter, phil. Diss. Tübingen 1989.

20 Schmidt, Stuttgarter Chorherrenstift (wie Anm. 7), 50, 177–181, 186–188, 198–218 auch zum Folgenden.

21 Finke, Tübinger Juristenfakultät (wie Anm. 2), 81–95.

22 Ebd., 88. – Kothe, Der fürstliche Rat (wie Anm. 2), 140.

23 Ebd., 145.

24 Anton Nägele, Dr. Ludwig Vergenhans, der Bruder Nauklers, Kanzler und Stiftspropst in Stuttgart († 1512), in: ThQ 115, 1934, 224–273. – Ders., Dr. Ludwig Vergenhans im Dienste der Grafen und Herzöge von Württemberg, in: WVjH 41, 1935, 32–82. – Kothe, Der fürstliche Rat (wie Anm. 2), 131.

Von den Chorherren wiesen bis 1450 nur zwei den Magistergrad wohl der Artesfakultät auf, von 1451 bis 1500 immerhin acht. 1453 erhielt der Doktor der Heiligen Schrift Johann Wüdmann von Dinkelsbühl eine Chorherrenpfründe[25]. Ferner sind der Stiftsdekan Georg Hartesser mit Studium in Tübingen und Freiburg bis zum Grad des Doktor decretorum[26], der Professor und Rektor der Universität Basel Hildbrand Brandenburg, der bedeutende Humanist und Doktor beider Rechte Peter von Arlun, zugleich Propst von Backnang[27], der Tübinger Juraprofessor Konrad Schöfferlin[28], Konrad Blenderer oder der 1502 verstorbene Tübinger Lizentiat der Theologie Johann Hiller[29] zu erwähnen. Weniger wissen wir über die Vikare des Stifts, von denen Andreas Stengelin 1470 aber immerhin als Hauskaplan Graf Ulrichs amtierte, und die Kapläne[30].

Nur vereinzelt Theologen, dafür viele Juristen und Kirchenrechtler gerade in leitenden Positionen, Chorherren- oder Propstamt als Lohn für dem Landesherrn geleistete Verwaltungsdienste, zudem nicht wenige Pröpste und Chorherren im Besitz weiterer Pfründen oder Pfarreien: Die Verhältnisse am Stuttgarter Stift scheinen ein Musterbeispiel für die kirchlichen Mißstände im Ausgang des Mittelalters darzustellen. Und doch wäre ein solches Bild, jedenfalls was die Ausübung der Seelsorge in der Stuttgarter Stiftskirche nach 1450 angeht, grob verzeichnet. Wichtig war in diesem Zusammenhang die Salvebruderschaft, deren Gründung mit Genehmigung des Stifts Graf Ludwig 1429 bestätigte. Sie sei gestiftet worden, so der Graf, wegen des großen Sterbens durch *etliche* von seinen Räten und seinem Hofgesinde *und ander die unsern geistlich und weltlich.* Die Bruderschaft richtete sofort ein tägliches Salve-Regina-Singen im Stift ein (daher der Name) und plante von Anfang an aus ihren Einnahmen – der Mitgliedsbeitrag betrug 20 Pfund jährlich – die Stiftung weiterer Meßpfründen und einer Prädikatur im Stift[31]. Der Plan zur Einrichtung einer Prädikatur zum Zeitpunkt 1429 kann direkt mit den Reformbestrebungen des damals in Basel tagenden Konzils in Verbindung gebracht werden. Graf Ludwig und seine Frau Mechthild sorgten 15 Jahre später, wie Mechthilds Verwandte in Heidelberg, für die Reform der Franziskanerklöster ihres Territoriums, was ebenfalls Beschlüsse des Konzils aufgriff[32]. Die tatsächliche Berufung eines Prädikanten erst im Jahr 1459 ist damit zu erklären, daß einerseits zuerst das Kapital für die Ausstattung der Pfründe angesammelt werden mußte, andererseits aber die Fertigstellung des Hauptschiffs der neuen Stiftskirche abzuwarten war[33]. Voran gingen Stuttgart in der Region mit Prädikaturen nur die Reichsstädte Heilbronn 1426 und Ulm 1437

25 Vgl. Anm. 35.
26 FINKE, Tübinger Juristenfakultät (wie Anm. 2), 111ff.
27 KOTHE, Der fürstliche Rat (wie Anm. 2), 150. – STIEVERMANN, Die gelehrten Juristen (wie Anm. 19), 262. – Vgl. Anm. 40.
28 FINKE, Tübinger Juristenfakultät (wie Anm. 2), 101.
29 HERMELINK, Theologische Fakultät (wie Anm. 2), 33, 207.
30 UB Stuttgart (wie Anm. 11), 667f., 288 Nr. 524.
31 Ebd., 124 Nr. 271; vgl. ebd. 503f., 485f. – RAUSCHER, Prädikaturen Württembergs (wie Anm. 2), 143.
32 Bernhard NEIDIGER, Die Observanzbewegung der Bettelorden in Südwestdeutschland, in: RJKG 11, 1992, 174–196; 186f. – Vgl. über Basler Einflüsse bei der Reform des Zisterzienserinnenklosters Rechentshofen von 1432: Kloster Maulbronn 1178–1978. Ausstellung anläßlich der 800-Jahr-Feier der Kirchweihe Maulbronns, Maulbronn 1978, Kat. 26f. (mit Literatur). – Bruno GRIESSER, Die Reform des Klosters Rechentshofen in der alten Speyerer Diözese durch Abt Johann von Maulbronn, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 8, 1956, 270–284.
33 Wie Anm. 7.

sowie Tübingen als zweite Residenz Graf Ludwigs 1446 (in Oberschwaben zudem Biberach, Altheim und Ehingen)[34].

Als ersten Stiftsprediger berief die Salvebruderschaft 1459 den Chorherrn des Stifts und Doktor der Theologie Johann Wüdmann von Dinkelsbühl, nach dessen Tod Werner Wick von Onsshausen[35]. Wick stammte aus Hessen, studierte von 1451 bis 1466 in Leipzig u.a. Theologie und dann in Italien Kirchenrecht. 1468 erwarb er in Ferrara den Grad des Doktor decretorum und kam unmittelbar darauf nach Stuttgart. Die Präsentationsurkunde der Salvebruderschaft für den Konstanzer Bischof[36] erwähnt aber nicht Wicks juristische Grade, sondern bezeichnet ihn als Bakkalar der Theologie, was für die Anstellung Bedingung war. Von 1470 bis 1473 wirkte Wick wie erwähnt als Pfarrer in Frankfurt. 1477 wurde er geistlicher Rat Graf Ulrichs und 1480 Graf Eberhards d.Ä., 1479 Beisitzer am Hofgericht. Bis 1486 promovierte Wick auch zum Doktor der Theologie[37] und lehrte um 1500 in Tübingen Theologie. In den Ausfallzeiten vertrat ihn in Stuttgart wahrscheinlich ein anderer Prediger. Wick, der sein Amt bis zu seinem Tod im Jahr 1510 innehatte, muß in Stuttgart sehr beliebt gewesen sein. 1486 verlieh ihm das Stift zusätzlich die Pfründe am Laurentiusaltar, was einer Gehaltsaufbesserung gleichkam. Auch die Errichtung der neuen goldenen Kanzel im Jahr 1500 zeugt für das Ansehen der Predigt im Stift[38].

Die Feier der Messe im Stift war Aufgabe der Chorherren unter Leitung des Propstes. Die Errichtung der Prädikatur intensivierte die Predigtfunktion. Neben dem Prädikanten predigten in der Stiftskirche aber nach wie vor auch die Pröpste[39]. Kleriker wie Johann und Ludwig Vergenhans, aber auch Chorherren wie Peter von Arlun, die als Repräsentanten des Humanismus im Umkreis Graf Eberhards d.Ä. bekannt sind[40], waren dazu als hochgebildete Kleriker ohne weiteres in der Lage, wenn ihnen der Herrscherdienst Zeit für diese Aufgabe ließ. 1481 ließ man sich allerdings gerade von Papst Sixtus IV. eine Abmilderung des Eids der Kanoniker im Hinblick auf die Residenzpflicht *propter certas causas* approbieren[41]. Für innere Reformen im Stift gibt es kaum Belege. Sichere Aussagen sind ohne aufwendige Indiziensuche also nicht möglich. Das Fehlen von Reformstatuten muß bei den großen Quellenverlusten in der Überlieferung des Stiftes allerdings noch nichts besagen[42]. Reformpotential jedenfalls war vorhanden,

34 RAUSCHER, Prädikaturen Württembergs (wie Anm. 2). – DERS., Die ältesten Prädikaturen (wie Anm. 12).

35 Zu den Biographien Anm. 2, 36, 37. – Der in der Chronistik genannte Georg von Giengen war nicht Stiftsprediger (wie Anm. 36). Zu seiner Biographie HERMELINK, Theologische Fakultät (wie Anm. 2), 192f.

36 UB Stuttgart (wie Anm. 11), 273 Nr. 492a (WR 12855, 12856).

37 Vgl. UB Stuttgart (wie Anm. 11), 346f. Nr. 607a und öfters.

38 WAIS, Stuttgarter Stiftskirche (wie Anm. 13), 69.

39 Ausdrücklich erwähnt von Graf Ulrich in seiner Urkunde über die Predigtzeiten von Stift und Dominikanerkloster von 1473: Christian Friedrich SATTLER, Geschichte des Herzogthums Würtenberg unter der Regierung der Graven, Bd. 4 Tübingen ^{2}1777, Beylagen 138–140 Nr. 30.

40 Dieter MERTENS, Eberhard im Bart und der Humanismus, in: Eberhard und Mechthild. Untersuchungen zu Politik und Kultur im ausgehenden Mittelalter, hg. v. Hans-Martin MAURER (Lebendige Vergangenheit 17), Stuttgart 1994, 35–81; 50f.

41 WR 12882.

42 WR. – HStAS A 525, A 525L u. H 102/72. Von der umfangreichen Bibliothek blieben nur zwei Handschriften erhalten (WLB Theol. HS. 1; Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Theol. 1535). Nach Hansmartin DECKER-HAUFF, Geschichte der Stadt Stuttgart, Bd. 1, Stuttgart 1966, 362 Kommentar zu Bildern 191f., wurden noch 1917 Unterlagen aus dem Archiv des Stifts vernichtet.

gerade auch im Hinblick auf die Wahrnehmung der Seelsorge. Als Beispiel mag Propst Johannes Vergenhans dienen[43]. Er hatte unmittelbar vor seinem Amtsantritt in Stuttgart 1464/65 als Jurist an der Universität Basel gelehrt und war dort mehreren bedeutenden Reformklerikern wie Peter von Andlau oder Heynlin von Stein begegnet. Diese Basler Kontakte von Vergenhans spielten in der Folge für die Konzeption der neuen Tübinger Universität auch im Bereich der Theologie eine entscheidende Rolle. Heynlin von Stein wirkte, nachdem er in Paris den theologischen Doktorgrad erworben hatte, in Basel zunächst als Seelsorger und Prediger der Pfarrei des windesheimischen Stiftes St. Leonhard, dann als Münsterprediger. 1477 wurde er als erster Ordinarius der Theologie nach Tübingen berufen. Wie aufgeschlossen auch Johannes Vergenhans selbst der Seelsorge gegenüberstand zeigt, daß er nach Heynlins Weggang von Tübingen für einige Jahre die zuvor von Heynlin betreute Stelle des Pfarrers und Predigers an der Tübinger Stiftskirche mitübernahm. Ebenso kritisierte er in dieser Zeit gegenüber Graf Eberhard d.Ä. ausdrücklich die in Württemberg geübte Praxis als simonistisch, kirchliche Pfründen als Lohn für dem Landesherrn geleistete Dienste zu verleihen. Die Anteile, die im Lebenswerk hochgestellter Kleriker dieser Zeit der theologischen oder juristischen Wissenschaft, dem Dienst des Landesherrn, den geistlichen Verpflichtungen als Chorherren, der Seelsorge und dem Bemühen um die Kirchenreform zukamen, wären quantitativ wie qualitativ erst einmal zu ermitteln. Auch die wissenschaftliche Schwerpunktsetzung im juristischen Bereich spricht nicht gegen Reformgesinnung, wie neben vielen anderen etwa das Beispiel des berühmten Kleinbasler Plebans und Prädikanten Ulrich Surgant beweist[44]. Zum vorbildlichen Leben der Kleriker äußerte sich auch Stiftsprediger Werner Wick. Seine im Jahr 1500 gedruckten Ausführungen faßte er in drei Fragen zusammen, die Christus den Klerikern und vor allem den Inhabern von Pfarrstellen beim jüngsten Gericht stellen werde: Ob sie ihre Ämter kanonisch oder simonistisch erlangt, ob sie gerecht gelebt und die kanonischen Stunden immer genau eingehalten, ob sie gegen Verfehlungen ihrer Untergebenen sowie gegen sündhaftes Verhalten der Gläubigen angemessene Maßnahmen ergriffen hätten[45].

Ein Kloster der Bettelorden gab es in Stuttgart bis 1473 nicht. Seitdem sich die einzelnen Bettelorden in Esslingen niedergelassen hatten (Dominikaner schon 1219), waren Brüder dieser Klöster aber auch in Stuttgart präsent. Denn die Konvente übten Seelsorge und Bettel nicht nur in den Städten ihrer Ansiedlung aus, sondern auch in ihrem Terminierbezirk, der sich jeweils bis zu dem des nächsten Klosters ihres Ordens erstreckte[46]. Schenkungen und Ordenseintritte von Stuttgartern belegen diese Beziehun-

43 Wie Anm. 21. – Reinhold RAU, Der Beitrag der Basler Hochschule zu den Anfängen der Universität Tübingen, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 52, 1953, 14–36. – NEIDIGER, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 92–97.

44 Dorothea ROTH, Die mittelalterliche Predigttheorie und das Manuale Curatorum des Ulrich Surgant (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 58), Basel 1956. – Jürgen KONZILI, Studien über Ulrich Surgant, in: ZSKG 69, 1975, 265–309; 70, 1976, 107–167 u. 308–388; 71, 1977, 332–392.

45 ONSSHUSEN, Tractatus trium quaestionum, o.O. und o.J. (Tübingen 1500) = WLB Alte Drucke Inc. 4° 12011. – Vgl. Karl STEIFF, Der erste Buchdruck in Tübingen (1498–1534), Tübingen 1881 ND Nieuwkoop 1963, 65f. Nr. 12. – HERMELINK, Theologische Fakultät (wie Anm. 2), 85, 162f.

46 Zu den Esslinger Bettelordensklöstern Robert UHLAND, Die Esslinger Klöster im Mittelalter, in: Esslinger Studien 8, 1961, 7–42. – Jörg OLSZEWSKI, Das Mendikantenkloster im 13. und 14. Jahrhundert am Beispiel von Esslingen, in: Varia historica. Beiträge zur Landeskunde und Geschichtsdidaktik. Rainer Jooß zum 50., hg. v. Gerhard HERGENRÖDER u.a., Esslingen 1988, 107–182. – Karl PFAFF, Geschichte der Reichsstadt Esslingen, Bd. 1, Esslingen 1840.

gen[47]. Die Esslinger Franziskaner erbauten 1346 in Stuttgart sogar ein Haus, als ihr Lektor Johannes von Dachenhausen zum Beichtvater Graf Eberhard des Greiners berufen wurde[48]. Von den zwei Stuttgarter Beginenhäusern unterstand Ende des 15. Jahrhunderts eines den Franziskanerobservanten[49]. Die religiösen Bindungen der einzelnen Stuttgarter Familien und Sozialgruppen an die angestammte Stiftspfarrei bzw. St. Leonhard und auswärtige Klöster, nicht nur der Bettelorden, wären eine eigene Untersuchung wert[50]. Neue Meßpfründen stifteten in Stuttgart im 15. Jahrhundert nicht nur württembergische Gräfinnen, sondern auch Stiftsherren und reiche Bürger[51]. Das intensivierte religiöse Interesse am Ausgang des 15. Jahrhunderts führte auch zur Gründung einer Jakobs- und Sebastiansbruderschaft am Stift, einer Annenbruderschaft in St. Leonhard und mehrerer Bruderschaften der Handwerkszünfte im Stift sowie in der Kirche des Stuttgarter Dominikanerklosters[52].

Dieses Stuttgarter Dominikanerobservantenkloster gründete Graf Ulrich der Vielgeliebte im Jahr 1473[53]. Württemberg war damals, seit 1442, in die beiden selbständigen Territorien Württemberg-Stuttgart und Württemberg-Urach geteilt. Graf Eberhard d.Ä. von Württemberg-Urach arbeitete seit 1463 auf die Wiedervereinigung des Landes hin, die ihm nach Graf Ulrichs Tod 1480 im Jahr 1482 gelang. Als Motive Ulrichs für die Berufung der Dominikanerobservanten nach Stuttgart lassen sich vor allem vier Gründe benennen:

1. Persönliche Frömmigkeit. Peter Haußmann hat in seiner Studie über den Konstanzer Bistumsstreit[54] den papsttreuen Charakter von Ulrichs Religiosität herausgearbeitet; dazu paßten von den Orden vor allem die Dominikaner.
2. Sorge für das geistliche Gedeihen von Residenzstadt und Territorium. Neben der Reform der Dominikanerinnenklöster seines Herrschaftsbereichs war es Ulrich wichtig, das Bildungsniveau in Stuttgart zu heben und das seelsorgerische Angebot zu verbreitern. Die Bevölkerung Stuttgarts nahm erheblich zu, das Kloster wurde im Mittelpunkt der von Ulrich angelegten neuen Vorstadt errichtet.
3. Mehrung seines Herrscherprestiges in Konkurrenz zur Uracher Linie. Der Uracher Landesteil verfügte über mehrere zum Teil observante Bettelordenskonvente und die

47 So UB Stuttgart (wie Anm. 11), 1 Nr. 4 (1262), 16 Nr. 43 (1315), 35 Nr. 78 (1341), 42 Nr. 94 (1349), 44 Nr. 100 (1352), 47 Nr. 110 (1358), 49 Nr. 117 (1364), 62 Nr. 151 (1385), 72 Nr. 169 (1394), 358 Nr. 625 (1478), 379 Nr. 652 (1481), 430 Nr. 704 (1484).

48 Ebd., 40 Nr. 89 (WR 12767).

49 UB Stuttgart (wie Anm. 11), 591f. Nr. 864: Regulierung durch den Vikar der Franziskanerobservanten Kasper Waler 1495 (zu Waler: HS V/1, Bern 1978, 144f.). – PFAFF, Geschichte der Stadt Stuttgart (wie Anm. 13), 326f. – UB Stuttgart (wie Anm. 11), 190f. Nr. 341.

50 Wie Anm. 46–47. – Adolf DIEHL, Die offene Armenfürsorge in Stuttgart vor der Reformation, in: WVjH 42, 1936, 37–92. – PFAFF, Geschichte der Stadt Stuttgart (wie Anm. 13), 379–425. – UB Stuttgart (wie Anm. 11), 668f. – Das Jahrzeitbuch von St. Leonhard erhalten in HStAS H 14/238 (1383–1519). – Zu Adelberg WR 12918 (1491), 12922 (1492). – Vgl. Karl Otto MÜLLER, Urkundenregesten des Prämonstratenserklosters Adelberg 1178–1536 (Veröffentlichungen der württembergischen Archivverwaltung 4), Stuttgart 1949.

51 So WR 12714 (1440), 12745 (1491). – WAIS, St. Leonhardskirche (wie Anm. 7), 14–16.

52 UB Stuttgart (wie Anm. 11), 287f. Nr. 523, 507–510 Nr. 790, 558–560 Nr. 829.

53 Zum Folgenden NEIDIGER, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 26–35.

54 Die Politik der Grafen von Württemberg im Konstanzer Schisma der Jahre 1474–1480, in: Mittel und Wege früher Verfassungspolitik, hg. v. Josef ENGEL, Kleine Schriften 1 (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 9), Stuttgart 1979, 320–355.

Kartause Güterstein, der Stuttgarter Landesteil nur über eine kleine Ansiedlung von Augustiner-Eremiten an der Wallfahrtskirche Engelberg[55].

4. Abgrenzung von der Uracher Linie, die sich (wie auch ihre Ulrich verhaßten Verwandten in Heidelberg) vor allem den Franziskanerobservanten verbunden fühlte.

Graf Ulrich wünschte also die Anwesenheit der gelehrten Ordensleute, die zugleich als vorzügliche Prediger und Seelsorger ausgewiesen waren, in seiner Residenz. Sie sollten sich ganz dem Studium und der Seelsorge widmen und daher auf die Annahme von Jahrtag- und Ewigmeßstiftungen sowie die mit diesen verbundenen Besitzungen und festen Einkünfte gänzlich verzichten. Dieses besondere Armutsgebot, das bis 1513 in Kraft blieb, überrascht auf den ersten Blick. Denn Graf Ulrich dotierte das Stuttgarter Dominikanerkloster so schlecht, daß wirtschaftliche Schwierigkeiten die Entwicklung der Neugründung eher hemmten. Alle wichtigen Dominikanerobservantenkonvente der Provinz Teutonia nahmen zudem Stiftungen von ewigem liturgischem Gedächtnis und die damit verbundenen festen Einkünfte regelmäßig an, schon um das aufwendige Studienwesen zu finanzieren, das Grundlage ihres Ordenslebens war[56]. Das gilt auch für das Nürnberger Kloster, das auf Befehl des Ordens Brüder nach Stuttgart entsandte und die Grundausstattung des Konventes u.a. mit Büchern im Wert von insgesamt 511 Gulden aus seinen Mitteln finanzierte[57]. Trotzdem schärfte der Nürnberger Prior in seinen Statuten für den Stuttgarter Konvent von 1475 den Brüdern die Armut besonders ein; gleiches befahl der Ordensgeneral. Das verschärfte Armutsgebot in Stuttgart entsprach also ganz offenbar dem Willen Graf Ulrichs. Die Dominikanerobservanten beugten sich diesem Wunsch, weil sie an einer Niederlassung im Gebiet der beiden württembergischen Grafen unbedingt interessiert waren.

Die Idee besonders armer Dominikanerobservanten war jedoch keine Erfindung Graf Ulrichs. Vielmehr wurden derartige Vorstellungen im Dominikanerkloster Basel entwickelt[58]. Eine kleine Gruppe von Brüdern, zu der auch der Chronist der dominikanischen Observanzbewegung Johannes Meyer gehörte, erlangte 1465 das Privileg, das von ihnen gewünschte arme Leben gemeinsam im 1460 reformierten Dominikanerkloster Gebweiler im Elsaß verwirklichen zu dürfen. Die Brüder standen dabei in engem Kontakt zu dem Basler Weltkleriker und Theologieprofessor Johannes Kreutzer, der dem Basler Konvent von der Universität und gemeinsamen Bemühungen um die Klosterreform her verbunden war. Kreutzer trat dann selbst in das Dominikanerkloster Gebweiler ein und mit ihm mehrere gelehrte Weltkleriker, zumeist seine Schüler, was dem Gebweiler Konvent zu einem erheblichen wissenschaftlich-theologischen Potential und hervorragenden Predigern verhalf. Das Kloster wurde bald über das Elsaß hinaus bekannt, seine Brüder nach Chur, aber auch nach Heidelberg berufen.

55 Vgl. zu dieser Ansiedlung WR 11950, 11957, 11961.

56 Dazu jetzt auch Isnard W. FRANK, Ordensarmut und missae speciales bei den spätmittelalterlichen Mendikantenorden, in: Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider, hg. v. Bernd Jochen HILBERATH u. Dorothea SATTLER, Mainz 1995, 208–224.

57 StadtA Nürnberg, Urkunden (A 1) 1473 Dezember 18. Der Nürnberger Konvent forderte eine Rückzahlung nur für den Fall, daß der Stuttgarter Konvent von der Observanz abweiche.

58 Zum Folgenden Bernhard NEIDIGER, Der Armutsbegriff der Dominikanerobservanten. Zur Diskussion in den Konventen der Provinz Teutonia (1389–1513), in: ZGO 145, 1997, 117–158. – Der von der übrigen Überlieferung abweichende Bericht in: Johannes MEYER, Chronik der Päpste, StadtA Freiburg/Brsg. HS 203, 69^{v}–71^{v}, und Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin Haus 2, HS germ. quart. 195, 251^{r}–253^{r}.

Auf Wunsch Graf Ulrichs sollten sich die Dominikaner in Stuttgart neben der Seelsorge vor allem dem Studium widmen. Der Konvent erlangte insgesamt zwar nur den allerdings schon beachtlichen Rang eines Partikularstudiums. Es stellt sich aber die Frage, ob Graf Ulrich eine Universität in Stuttgart zu gründen beabsichtigte. Einen Quellenbeleg gibt es für diese Annahme nicht. Die Gründung von Dominikanerobservantenkonventen in landesherrlichen Städten stand jedoch häufig im Zusammenhang mit Plänen zur Universitätsgründung (so in Pforzheim) oder zur Universitätsreform (so in Heidelberg)[59]. Auch das Muster von Gebweiler für Stuttgart in Fragen der Armut gibt hier einen Sinn, denn in Gebweiler befanden sich überproportional viele Brüder mit höheren Universitätsabschlüssen[60]. In die Überlegungen einzubeziehen ist auch, daß Graf Ulrich sich weigerte, den Freiheitsbrief für die Tübinger Universität mitzubesiegeln, obwohl Eberhard d.Ä. alle Änderungswünsche erfüllte, die Ulrichs Räte auf seine Anweisung hin bei den verschiedenen Verhandlungen erhoben[61].

Die Zeiten für Gottesdienst und Predigt der Dominikaner legte Graf Ulrich genau fest und stimmte sie mit denen des Stifts ab, das er für zu erwartende Einnahmeausfälle entschädigte. Die Prediger des Ordens konkurrierten jetzt mit dem Stiftsprediger Werner Wick, der dann 1473 auch sofort von Frankfurt nach Stuttgart zurückkehrte[62]. Über lange Jahre stand Wick jedoch in einem guten Verhältnis zu den Dominikanern in Stuttgart, mit deren Lektor Pruser er als Rat Graf Ulrichs auch bei der Reform der Dominikanerinnenklöster in dessen Landesteil zusammenarbeitete. Im Jahr 1500, als Propst und Kapitel des Stiftes ihn mit einer Prüfung der Seelsorgerechte der Stuttgarter Dominikaner beauftragten, sprach er sich nach eingehender Darlegung der Privilegien der Mendikanten sogar ausdrücklich dafür aus, diese nach dem Wortlaut der ihnen von den Päpsten zugestandenen Rechte gewähren zu lassen, nicht ohne beiden Seiten Ratschläge für ein friedliches Miteinander zu geben[63]. Wick mag entgegengekommen sein, daß der Orden ausgesprochen qualifizierte Theologen und Prediger nach Stuttgart entsandte. Zu nennen sind der Gründungsvikar Haas, Johannes Pruser, der Nürnberger Prior Johannes Kirchschlag, der seit dem Rücktritt Prusers vom Priorenamt 1475–1486 auch dem Stuttgarter Konvent vorstand, Prior Johannes von Aufkirchen, der 1489 nach Stuttgart versetzt und später Provinzial wurde, aber auch Johann Schlecht, der Stuttgarter Johannes Welling oder Petrus Geiger, der auch in der Bischofsstadt Bamberg als Prediger wirkte. Werner Wick bedachte 1503 in einer Stiftung nicht nur Arme, Schüler und Geistliche, sondern mit 22 Gulden jährlich für Tuch auch die Observanten der Bettelorden in Stuttgart, Leonberg und Esslingen. Er widerrief sein Legat an die Bettelorden jedoch wieder. Ob wegen des Henselstreites in Frankfurt oder wegen der nachfolgenden theologischen Auseinandersetzungen in Stuttgart, auf die wir noch kommen, ist allerdings nicht bekannt[64].

Graf Eberhard d.Ä. von Württemberg-Urach[65] hatte seinerseits bereits 1475 mit den Dominikanerobservanten wegen der Reform der Dominikanerinnenklöster seines Lan-

59 Eugen HILLENBRAND, Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, hg. v. Kaspar ELM, Berlin 1989, 219–271; 252f.

60 Wie Anm. 58.

61 Waldemar TEUFEL, Universitas Studii Tuwingensis. Die Tübinger Universitätsverfassung in vorreformatorischer Zeit (Contubernium 12), Tübingen 1977, 44f.

62 Wie Anm. 2 (Biographie Wicks).

63 Wie Anm. 45.

64 DIEHL, Offene Armenfürsorge (wie Anm. 50), 44.

65 Zum Folgenden NEIDIGER, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 77–126.

desteils Kontakt aufgenommen. Sie wurde 1478 für beide württembergische Teilterritorien vollzogen. Ebenfalls 1478 verhandelte Eberhard mit dem Provinzial Fabri von Stubach über die Berufung der Dominikanerobservanten an die Universität Tübingen. Der Graf wollte den Dominikanern in Tübingen das Kloster der Augustiner-Eremiten zuweisen, die ihrerseits auf den Böselsberg bei Vaihingen umziehen sollten. Die Kontakte Eberhards zu den Dominikanerobservanten endeten jedoch 1480 mit der Reform des Dominikanerinnenklosters Offenhausen, die Berufung der Brüder an die Universität Tübingen kam nicht zustande. Stattdessen übertrug der Graf die an der Universität Tübingen und im Uracher Landesteil den Dominikanern zugedachten Aufgaben jetzt den Kanonikern vom gemeinsamen Leben, denen er 1477 das neu geschaffene Stift seiner Residenz Urach übergeben hatte. Bei den Kanonikern, deren führender Kopf Gabriel Biel 1482 auch eine Theologieprofessur an der Tübinger Universität übernahm, handelte es sich um eine Gemeinschaft von Weltklerikern, die in der Rechtsform des Stiftes gemeinsam lebten und das Theologiestudium als Grundlage ihrer vorbildlichen Seelsorge ansahen. Nach der Wiedervereinigung Württembergs verlegte Graf Eberhard d.Ä. 1483 seine Residenz nach Stuttgart und lebte hier bis zu seinem Tod 1496. Eberhard förderte als Stadtherr das Dominikanerkloster in keiner Weise, sorgte wahrscheinlich aber noch dafür, daß der Ordensgeneral den Brüdern ihr besonders armes Leben 1496 erneut einschärfte[66].

Eberhards d.Ä. Sinneswandel hinsichtlich der Dominikanerobservanten läßt sich nicht zuletzt mit einer Änderung im theologischen Konzept dieser Ordensgemeinschaft erklären, die sich damals vollzog. Der Graf hatte über die Berufung der Ordensleute nach Tübingen ausschließlich mit solchen Brüdern verhandelt, die der älteren, von Johannes Nider begründeten Ordensschule der Observanten angehörten. Auch an ihrem Wiener Generalstudium orientierten sich die Dominikaner im 15. Jahrhundert verstärkt an Thomas von Aquin. Im Mittelpunkt stand dort aber, wie Isnard W. Frank herausarbeitete, eine Erbauungs- und Verkündigungstheologie, die auf die Seelsorge abzielte. Nach der Reform des Kölner Klosters 1464 gerieten die deutschen Dominikanerobservanten dort in den Sog eines Thomismus, der an der Kölner Universität zunächst von Theologen des Weltklerus gepflegt worden war. In Köln lasen zuerst Heinrich von Gorkum († 1431) und Johannes Tinctoris († vor 1469) statt über die Sentenzen des Petrus Lombardus über Thomas' von Aquin *Summa theologiae* und legten sie nach dem *Modus expositionis* aus. Den Schritt vom *Modus expositionis* zum *Modus quaestionis* vollzog während der 60er Jahre in Köln zuerst Gerhard von Elten. Diese Art der Thomasauslegung hob auf die spekulative Erfassung theologischer Probleme ab und maß Theologen anderer Schulen kritisch an den Aussagen des Aquinaten. Der Kölner Thomismus insbesondere in der Prägung Gerhards von Elten, der 1466 selbst in den Dominikanerorden eintrat, legte die Brüder allein auf Thomas von Aquin und die *Via antiqua* fest, Züge devoter Frömmigkeit entfielen, das Interesse lag jetzt »eindeutig in der spekulativen Erfassung theologischer Probleme. Das Erbauliche, das seit dem 15. Jahrhundert im Dienst einer der individuellen Frömmigkeit zugekehrten Verkündigungstheologie stand«, so I. W. Frank, fehlte jetzt ganz[67]. In einer Art von Generationenwechsel und

66 1496 Februar 22 (WR 12960) Dieser Befehl des Ordensgenerals dürfte auf Wunsch Herzog Eberhards d.Ä. ergangen sein. Das arme Leben entsprach sowohl Eberhards d.Ä. Vorstellungen von strikter Observanz (vgl. Franziskanerobservanten) wie dem Willen seines verstorbenen Onkels Ulrich. Der Orden hatte kein besonderes Interesse an Observantenkonventen ohne feste Einkünfte (wie Anm. 58).

67 Zum Thomasstudium in Köln und Wien zuletzt Erich Höhn, Köln als Ort der ersten Kommentare zur »Summa theologiae« des Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquino. Interpretation

nicht ohne erhebliche Spannungen vollzogen die Dominikanerobservanten der Teutonia nach und nach den Wechsel von der Verkündigungstheologie und der älteren Thomasauslegung nach dem *Modus expositionis* zum Kölner Thomismus nach dem *Modus quaestionis.* Der Ausgang des von Kölner Dominikanern geleiteten Prozesses gegen Johannes von Wesel 1479 in Mainz, auf den wir anfangs schon zu sprechen kamen, verdeutlichte einer breiten akademischen Öffentlichkeit sowohl diese Änderungen im dominikanischen Theologieverständnis als auch den Korpsgeist, mit dem die Dominikaner der Kölner Schule als Inquisitoren gegen Andersdenkende vorgingen. Jakob Wimpfeling warf den Dominikanerobservanten seiner Zeit mit deutlichem Bezug auf diese Entwicklung denn auch vor, anders als noch Johannes Nider stützten sie sich nicht mehr auf Johannes Gerson und Theologen der verschiedenen Schulen, sondern hingen einseitig nur noch Thomas von Aquin und der *Via antiqua* an[68].

Auf das enge Beziehungsgeflecht zwischen Eberhards d.Ä. Beratern und dem oberrheinischen Humanistenkreis, für den auch Jakob Wimpfeling steht, kann an dieser Stelle nicht im einzelnen eingegangen werden. Das Fanal des Weselprozesses war jedoch ein wichtiger Grund dafür, daß die Berufung der Dominikaner nach Tübingen doch nicht zustande kam. Der Kölner Thomismus, der sich dann auch in der Bibliothek des Stuttgarter Dominikanerklosters deutlich niederschlug[69], paßte nicht in das von Eberhard und seinen Beratern gewünschte Profil von Kirchenreform und in Tübingen gelehrter Theologie. Alle Reformgruppierungen im Umkreis Eberhards d.Ä. zeichnete neben strikter Observanz die Aufgeschlossenheit für devote Frömmigkeitsansätze und die Orientierung an konziliaren Reformvorstellungen im Geist von Johannes Gerson aus. Auch der Reform des Weltklerus maß man im Kreis um Eberhard d.Ä. von Anfang an einen hohen Stellenwert bei. Verbunden mit diesen Vorstellungen war der Wunsch nach einer schulübergreifenden Theologie wahrer Frömmigkeit, wie sie die oberrheinischen Humanisten forderten und wie sie in Tübingen Gabriel Biel mit dem Handwerkszeug des Nominalismus dann formulierte, wobei er den Belangen der praktischen Seelsorge wie den religiösen Anliegen seiner Zeit in gleicher Weise Rechnung trug. Für die Tübinger Theologie und auch für den Ockhamisten Biel kam dabei der Theologie des Duns Scotus große Bedeutung zu. Unmittelbar nach dem Weselprozeß verlegte Biel 1479 den Schwerpunkt seiner Tätigkeit vom hessischen Stift Butzbach nach Urach und stieg zum wichtigsten Berater des Grafen in geistlichen Fragen neben Johannes Vergenhans auf. Die Dissertation von Gerhard Faix[70] wird zeigen, daß Biel wesentliche Teile seiner Ausführungen über das gemeinsame Leben der Kleriker dem *Liber Vitasfratrum* des Augustiner-Eremiten Jordan von Sachsen entnahm. Er stand diesem Orden deshalb und aufgrund gemeinsamer Bezüge zur Erfurter Universität besonders nahe. Obwohl

und Rezeption, hg. v. Willehad Paul Eckert (Walberberger Studien, Phil. Reihe 5), Mainz 1974, 641–655. – Isnard W. Frank, Der Wiener Dominikaner Johannes Werd († 1510) als Verfasser von Thomaskommentaren, in: Ebd., 609–640 (Zitat 625), jeweils mit älterer Literatur. – Neidiger, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 37–40.

68 Neidiger, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 80–122. – Vgl. dazu jetzt Heiko A. Oberman, Gansfort, Reuchlin and the »Obscure Men«: First Fissures in the Foundation af Faith, in: Festschrift Erich Meuthen (wie Anm. 4), 699–735. – Arnold Mentzel-Reuthers, Dass der Prediger nijt ungerecht geprediget...Eine niederdeutsche Relation des Examen Magistrale Johanns von Wesel, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 42, 1990, 255–283. – Neidiger, Selbstverständnis und Erfolgschancen der Dominikanerobservanten (in diesem Band).

69 Neidiger, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 32.

70 Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben in Oberdeutschland (Spätmittelalter und Reformation NR 10), erscheint 1998.

Eberhard d.Ä. die Kanoniker Biels schon 1477 nach Urach berufen hatte, verhandelte er noch 1478 mit den Dominikanerobservanten. Erst nach dem Weselprozeß stand fest, daß die Augustiner-Eremiten ihr Tübinger Kloster behalten durften. Sie wurden reformiert, Teil der sächsischen Reformkongregation ihres Ordens und in den Universitätsbetrieb integriert. Die Augustiner-Eremiten werden uns auch in Stuttgart noch begegnen.

Weltliche und geistliche Motive sind im späten Mittelalter kaum voneinander zu trennen. Der Kampf der Dominikaner für Thomas von Aquin und dann gegen die unbefleckte Empfängnis beruhte auf dem Glauben an die Überlegenheit der eigenen Theologie und deren heilsgeschichtlicher Bedeutung. Konnten die Brüder die Gläubigen überzeugen, dann stiegen aber auch die Einkünfte aus Bettel und Seelsorge, die ihre Existenz sicherten. Bei Graf Eberhard d.Ä. mischte sich bei der Entscheidung gegen die Dominikanerobservanten mit Erwägungen über Theologie und Frömmigkeit auch das außenpolitische Kalkül. Die Dominikanerobservanten waren dem Haus Habsburg von Anfang an eng verbunden. Gerade in den Jahren 1479 und 1480 spitzten sich die Auseinandersetzungen zwischen Eberhard d.Ä. und Österreich zunächst um Oberhohenberg, dann um den Mägdeberg (Friedinger Fehde) zu. Beide Parteien rüsteten, und es kam zu ersten militärischen Aktionen[71]. Innenpolitisch wiederum brauchte der Graf nach dem Tod seines Onkels Ulrich im Hinblick auf Landeseinung und Universität keine Rücksicht mehr auf dessen Vorliebe für die Dominikaner zu nehmen.

Das Gebet vorbildlicher Kleriker und Ordensleute erhöhte auch die Wohlfahrt des Landes. Prediger, die sich dem Landesherrn verbunden fühlten und bei den Gläubigen Ansehen genossen, stärkten die Affinität der Untertanen zum Herrscher. Beides erhöhte die Macht der sich ausbildenden Territorialstaaten ebenso, wie das landesherrliche Kirchenregiment selbst. Dennoch kann die Kirchenreformpolitik Eberhards d.Ä. kaum erklärt werden, wenn man seine persönliche Frömmigkeit außer Acht läßt, die gleichermaßen von Bursfeldern, Kartäusern und Franziskanerobservanten, von humanistisch gesinnten Weltklerikern seines Beraterkreises sowie dann von Gabriel Biel und seinem Schüler Wendelin Steinbach geprägt wurde. Insbesondere Eberhards d.Ä. Vorliebe für die Kanoniker vom gemeinsamen Leben konnte in Württemberg nur ein kleiner Kreis seiner engsten Vertrauten nachvollziehen. Selbst Stiftsprediger Werner Wick, seit 1480 immerhin geistlicher Rat des Grafen und diesem eng verbunden, fand in dem erwähnten Klerikerspiegel vom Jahr 1500 kaum mehr als bittere Worte für die Kanoniker Biels, auch wenn er ihre Lebensform als rechtmäßig anerkannte[72].

Den Stuttgarter Dominikanern brachte der Tod Graf Eberhards d.Ä. im Jahr 1496 deutlichen Aufschwung[73]. Schon 1497 mußte Herzog Eberhard d.J. verbieten, daß Kloster und Stift gegeneinander predigten. Unter Herzog Ulrich erlebte der Konvent seine zweite Blütezeit. Gründe der Bevorzugung der Dominikaner durch den neuen Herzog waren, daß auch seine Stiefmutter, die Gräfin Salm, diesen Orden schätzte, vor allem aber, daß Ulrich eine radikale Abkehr von der besonderen Kirchenreformpolitik seines

71 HILLENBRAND, Observantenbewegung (wie Anm. 59), 249–252. – Fritz ERNST, Eberhard im Bart. Die Politik eines deutschen Landesherrn am Ende des Mittelalters, Stuttgart 1933, 166–179. – Dieter MERTENS, Württemberg, in: Handbuch der Baden-Württembergischen Geschichte, Bd. 2, Stuttgart 1995, 62.

72 Wie Anm. 45. – Vgl. zur Reformmotivation und Frömmigkeit der Landesherren auch Berndt HAMM, Von der spätmittelalterlichen Reformation zur Reformation: der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: Archiv für Reformationsgeschichte 84, 1993, 7–82; 61–70.

73 Zum Folgenden NEIDIGER, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 127–142.

Onkels Eberhard d.Ä. ganz bewußt vollzog. Zahlreiche Stiftungen des Herzogs und seines Hofes auch für den Klosterbau lassen sich nachweisen; 1503 fand der Orden reiche Unterstützung, als er sein Provinzkapitel in Stuttgart abhielt. Das besondere Besitzverbot wurde 1513 aufgehoben. Das Stift zeigte deutliche Nervosität und beauftragte im Jahr 1500 Werner Wick mit dem erwähnten Gutachten über die Seelsorgerechte der Dominikaner in Stuttgart[74]. Nicht zuletzt aufgrund der Begünstigung der Dominikaner durch Herzog Ulrich wurde Stuttgart nun Austragungsort des Streites um die unbefleckte Empfängnis Mariens. Wir verließen Wigand Wirt im Jahr 1504. Das Provinzkapitel seines Ordens scheint ihm 1506 ausdrücklich den Rücken für seinen Kampf gegen die unbefleckte Empfängnis gestärkt zu haben. 1506 versetzte die Provinz Wirt auch nach Stuttgart, wo er Prior wurde. Diese Versetzung macht durchaus Sinn. Die Dominikaner können Stuttgart als Nebenkriegsschauplatz ausgewählt haben, wo Wirt, gestützt auf das Wohlwollen des Herzogs, weiter seine Anschauungen verbreiten konnte, nachdem der Erzbischof von Mainz und seine Suffragane die Verbreitung von Wirts Kampfschrift *Dialogus apologeticus* verboten hatten. Wirt schlug an der Tür der Stuttgarter Dominikanerkirche eine Gegendarstellung zum Verbot seines *Dialogus* an, in der er die Franziskanerobservanten und ihre humanistischen Mitstreiter erneut beschuldigte, Anhänger der Häresie Johanns von Wesel zu sein. Im gleichen Sinn predigte er von der Kanzel seiner Kirche. Der Vikar der Franziskanerobservanten verklagte ihn daraufhin in Rom, wo Wirt nach längerem Prozeß 1513 zum Widerruf verurteilt wurde, den er außer in Rom bezeichnenderweise nicht in Stuttgart, sondern in Heidelberg mit seinem akademischen Forum leisten mußte.

In Stuttgart schlugen die Predigten Wirts und seine Aburteilung hohe Wellen. Die Stadt war in Anhänger der Dominikaner und Befürworter der unbefleckten Empfängnis, zu denen auch das Stift zählte, gespalten. In dieser Situation kam es 1511 zur Stiftung einer Prädikatur in St. Leonhard. Diese Vorgänge brauchen hier nicht mehr im einzelnen erörtert werden. Wichtig ist, daß neben dem eigentlichen Stifter Johannes Vestner, einem Kaplan von St. Leonhard, auch das Stift bzw. seine Salvebruderschaft, Vogt und Gericht als Pfleger der Salvebruderschaft sowie der Humanist Johannes Reuchlin an der Einrichtung der Prädikatur in St. Leonhard beteiligt waren. Als Prediger wurden zweimal hintereinander Augustiner-Eremiten berufen. Beide hatten auch in Tübingen studiert, konnten als Scotisten gelten und waren Anhänger der Lehre von der unbefleckten Empfängnis. Vereinfacht gesagt stellte die Prädikaturstiftung ein Mittel dar, die Prädikantenstelle im Stift, die nach Wicks Tod 1510 unbesetzt blieb, nach St. Leonhard zu verlegen[75], um so als Gegengewicht zur Position der Dominikaner den Augustiner-Eremiten und der in Tübingen gelehrten Theologie in Stuttgart Wirksamkeit zu verschaffen. Für diese Annahme sprechen schon die engen Beziehungen, die zwischen der sächsischen Kongregation der Augustiner-Eremiten und der Tübinger theologischen Fakultät lange Zeit bestanden hatten. Den Augustiner-Eremiten fühlte sich nach seinem Bruch mit den Dominikanern aber auch Johannes Reuchlin eng verbunden. Der Ordensgeneral der Augustiner-Eremiten Aegidius von Viterbo, der mit Reuchlin wissenschaftlichen Kontakt auch in der Frage der hebräischen Texte hielt, betonte die gemeinsame Basis beim Kirchenvater Augustinus, als er den Stuttgarter Gelehrten 1516 in die Gebetsverbrüderung seines Ordens aufnahm.

Dem Ansehen der Dominikaner beim Herzog, seinem Hof und traditionell dem Dominikanerkloster verbundenen Familien schadeten die Predigten Wirts jedoch in

74 Wie Anm. 45.

75 So schon RAUSCHER, Prädikaturen Württembergs (wie Anm. 2), 194.

keiner Weise. Im Jahr 1514 suchte Wirt Prediger seines Heimatklosters Frankfurt zu werden. Dies lehnte der dortige Rat energisch ab und erinnerte den Provinzial an ein gegebenes Versprechen, Wirt gegen den Willen der Stadt nicht mehr nach Frankfurt zurückzuversetzen. Der Provinzial informierte Wirt von dieser Ablehnung. Wirt war entsetzt. Denn in Stuttgart hatten ihn, wie er dem Provinzial erklärte, Herzog und Bevölkerung ausdrücklich gebeten, seine Predigttägigkeit fortzusetzen. Er habe mit Hinweis auf seinen neuen Wirkungsort Frankfurt jedoch schon abgelehnt[76].

Es ist jetzt nicht mehr möglich, auf die weitere Entwicklung der Prädikatur in St. Leonhard oder auf die personellen Kontinuitäten der Seelsorge zwischen vor- und nachreformatorischer Zeit in Stuttgart einzugehen[77]. Stattdessen sei abschließend der bereits erwähnte Bibliothekar und Archivar Johann Jakob Gabelkover zitiert, der in seiner 1624 verfaßten Stuttgarter Chronik im Abschnitt *Allerlay Unfall, so die Statt Stuetgardt getroffen* an erster Stelle die greuliche Plage des Antichrists oder päpstlichen Zwanges anführt, die so lange Jahre die Verkündigung des reinen Gotteswortes verhindert und dieses durch Menschensatzung und erdichtete Tradition ersetzt habe. Unter *werendem Bapstumb* habe es in Stuttgart sogar ein Bordell gegeben[78]. Dieses Diktum Gabelkovers, an dem die altwürttembergische Geschichtsschreibung sich bis zum heutigen Tag dem Sinn nach orientiert, hilft kaum bei der Untersuchung des kirchlichen Lebens in vorreformatorischer Zeit. Es erklärt bis zu einem gewissen Grad aber, warum über eine so wichtige kirchliche Institution wie das Stuttgarter Stift noch keine brauchbare historische Untersuchung vorliegt.

76 StadtA Frankfurt/Main Städt. UK 24.

77 Vgl. RAUSCHER, Prädikaturen Württembergs (wie Anm. 2). – Gustav BOSSERT, Zur Geschichte Stuttgarts in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde 1914, 139–181. – NEIDIGER, Dominikanerkloster Stuttgart (wie Anm. 1), 140. Erster Prediger in St. Leonhard nach Einführung der Reformation wurde der ehemalige Stuttgarter Dominikaner Johannes Lendlin, der inzwischen mit einer ehemaligen Begine verheiratet war (RAUSCHER, Prädikaturen Württembergs [wie Anm. 2], 203. – BOSSERT, 170).

78 Johann Jakob GABELKOVER, Geschichte der Stadt Stuttgart von 1624 (Abschrift masch. StadtA Stuttgart) Bd. 2, 214. – Vgl. Anm. 14/15.

HUBERT WOLF

Denunzianten, Nuntiaturen, päpstlicher »Geheimdienst«

Oder: Von der großen Verlegenheit des Kardinalstaatssekretärs Lambruschini im Fall Schöninger 1841/42

Der Fall des Franz Xaver Schöninger (1792–1845) gehört nicht zu den bedeutenden theologischen oder kirchenpolitischen Causen der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Neben den großen Lehrzuchtverfahren gegen Georg Hermes[1], Anton Günther[2], Antonio Rosmini[3] oder Johannes Evangelist Kuhn[4] und den kleinen Rottenburger Affären um Johann Sebastian von Drey[5], Johann Baptist Hirscher[6], Ignaz von Jaumann[7] oder Urban von Ströbele[8] ging er sogar völlig unter, so daß die Forschung ihn bislang übersehen hat. Zwar war bekannt, daß Schöninger zu Beginn der 1840er Jahre unter zehn möglichen Kandidaten – an wenig aussichtsreicher Stelle stehend – als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge für den Rottenburger Bischof Johann Baptist von Keller ins Spiel gebracht worden war und daß er – wie nicht anders zu erwarten – zusammen mit allen anderen Regierungskandidaten von der römischen Kurie verworfen wurde[9]. Diese Ablehnung durch Rom war jedoch nichts Außergewöhnliches, sie bildet noch

1 Dazu Herman H. SCHWEDT, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (RQ Supplementband 37), Rom 1980.
2 Herman H. SCHWEDT, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: ZKG 101, 1990, 155–197.
3 Dazu Gianfranco RADICE, Pio IX e Antonio Rosmini (Studi Piani 1), Città del Vaticano 1974.
4 Dazu Hubert WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992.
5 Abraham Peter KUSTERMANN, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt (Contubernium 36), Tübingen 1988. – Hubert WOLF, Johann Sebastian Drey auf dem Index? Zu Mutmaßungen über die ›Beichtschrift‹ von 1815, in: Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Abraham Peter KUSTERMANN, Würzburg 1994, 92–102.
6 Herman H. SCHWEDT, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), hg. v. Georg DENZLER u. Ernst Ludwig GRASMÜCK, München 1990, 107–167, hier 117–130. – Hubert WOLF, Der Freiburger Moraltheologe Johann Baptist Hirscher als Rottenburger Bischofskandidat 1842/47 im Spiegel der Korrespondenz Albert von Rechbergs, in: FDA 114, 1994, 173–190.
7 Herman H. SCHWEDT, Augustin Theiner und Pius IX., in: Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hohberg Bd. 2, hg. v. Erwin GATZ (Miscellanea Historiae Pontificiae 46), Rom 1979, 825–868.
8 Hubert WOLF, Augustin Theiner und die Rottenburger Bischofswahl von 1846, in: Arichiv für schlesische Kirchengeschichte 47/48, 1989/1990, 205–218.
9 Wolfgang ZOLL, Die Rottenburger Bischofswahlen 1845–1847. Zur Kirchenpolitik Metternichs (Studien zur Theologie und Geschichte 12), St. Ottilien 1994, 27–130. – WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 4), 85f.

keine ausreichende Grundlage für einen eigenen Fall. Schöninger teilt hier das »normale« Schicksal Dutzender Bischofskandidaten im Vormärz, namentlich in der Oberrheinischen Kirchenprovinz. Hier herrschte zwar de jure ein Domkapitelswahlrecht, faktisch konnte jedoch ohne Zustimmung der protestantischen Landesregierung und der römischen Kurie niemand katholischer Bischof werden[10], wobei Staat und Kirche sich nicht selten gegenseitig blockierten, was Bischofswahlen zu einem äußerst komplizierten und langwierigen Geschäft machte. Schlug die Regierung einen Kandidaten vor, galt er in Rom a priori als »Staatskirchler« und Kirchenfeind und wurde abgelehnt; nannte die Kurie einen Geistlichen episkopabel, verdächtigte man ihn im zuständigen Staatsministerium für Kultus- und Kirchenfragen genauso ungeprüft als »Römling« und »ultramontanen« Staatsfeind und strich ihn aus der Bewerberliste.

Dies geschah auf beiden Seiten meist ohne viel Federlesens und differenzierte Prüfungsverfahren, ganz nach dem Motto, die jeweils andere Seite wolle einem ohnehin nur ein Kuckucksei unterschieben. Wenn man sich einmal die Mühe machte, interne Gutachten über die vom staatskirchenrechtlichen Gegenüber vorgeschlagenen Bewerber für einen Bischofsstuhl in Auftrag zu geben, dann kaum in der Absicht, zu einem »objektiven« bzw. »gerechteren« Bild zu kommen. Vielmehr hatte der Gutachter zumeist nur das von vornherein feststehende negative Urteil über einen Bischofskandidaten mit »Fakten« zu untermauern, damit man gegebenenfalls Argumentationsmaterial für die diplomatische Auseinandersetzung in der Hand hatte.

Im Falle des Riedlinger Stadtpfarrers und Dekans Franz Xaver Schöninger[11], der von der Stuttgarter Regierung als möglicher Koadjutor für Bischof Keller ins Spiel gebracht wurde und dem nach dem skizzierten üblichen Procedere die pauschale apriorische römische Ablehnung hätte sicher sein müssen, verlief alles ganz anders. Aus einem aussichtslosen Bewerber und Streichkandidaten wurde unerwartet ein hoffnungsvoller Aspirant auf die Cathedra des Hl. Martin zu Rottenburg – und dies alles wegen einer peinlichen Panne im sonst so hochgelobten kurialen Informationssystem aus Staatssekretariat, Nuntiaturen und Denunzianten – wie ein eigener kleiner Faszikel im Archiv der »Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten«[12] zeigt[13]. Dieses Dikasterium – zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden – war unmittelbar dem Staatssekretariat zugeordnet und hatte den Kardinalstaatssekretär in wichtigeren kirchenpolitischen Angelegenheiten zu beraten, wozu Bischofswahlen ohne Zweifel gehörten. Im Archiv der »Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari« (AES) wur-

10 Als Überblick über die Entwicklung der Bischofswahlen vgl. Anton LANDERSDORFER, Die Bestellung der Bischöfe in der Geschichte der katholischen Kirche, in: Münchner Theologische Zeitschrift 41, 1990, 271–290. – Emil FRIEDBERG, Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat mit Aktenstücken, Leipzig 1874 (Reprint: Aalen 1965). – Für Württemberg vgl. August HAGEN, Die Rottenburger Bischofswahl vom Jahre 1846, in: Festschrift Ulrich Stutz zum 70. Geburtstag (Kirchenrechtliche Abhandlungen 117/118), Stuttgart 1938, 333–370. – Zu Köln, wo es im ganzen 19. Jahrhundert trotz Domkapitelswahlrecht zu keiner einzigen Wahl im eigentlichen Sinne kam, vgl. Norbert TRIPPEN, Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 1), Köln/Wien 1972.

11 Franz Xaver Schöninger (1792–1845), 1822 zum Priester geweiht, 1824 Repetent im Wilhelmsstift Tübingen, 1825 Pfarrer in Westernhausen, 1832 Pfarrer und Dekan in Zwiefalten, 1836 Dekan und Stadtpfarrer in Riedlingen; über ihn NEHER[1], 468.

12 Lajos PÁSZTOR, La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850, in: AHP 6, 1968, 191–318. – Egon Johannes GREIPL, Das Archiv der Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari und seine Bedeutung für die Forschung, in: RQ 79, 1984, 255–262.

13 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294.

den Selekte aus anderen Serien des Archivio Segreto Vaticano (Staatssekretariat, Nuntiaturen: Berichte und Weisungen etc.) zu einschlägigen Themenbereichen gebildet, so daß man das wichtigste Material zu einer Sache hier beieinander hat. Allerdings entnahm man meist die Originalakten aus den Provenienzbeständen, ohne Kopien anfertigen zu lassen. Auf diese Weise finden seit Öffnung des Archivs der AES vor rund 15 Jahren die von der Forschung immer wieder beklagten Lücken in den Korrespondenzserien des Staatssekretariats mit den Nuntiaturarchiven eine späte, aber plausible Erklärung[14].

Überraschenderweise mußte sich diese für die brisanteren politischen Themen zuständige Kongregation der Kurie auch mit dem bis dahin in Rom völlig unbekannten oberschwäbischen Dekan Schöninger beschäftigen. In einem Schreiben an den Apostolischen Nuntius in München Michele Viale-Prelà vom 12. Februar 1842, dessen Entwurf sich in den Akten der AES findet, räumte Kardinalstaatssekretär Luigi Lambruschini mit bemerkenswerter Offenheit ein, daß er sich in größter Verlegenheit befinde und diese wesentlich mit der Person Schöningers zusammenhänge[15].

Wie kam es zu dieser Verlegenheit des päpstlichen Außenministers und damit zum Fall Schöninger? Dieser hängt einerseits engstens mit der spätestens seit Ende der 1830er Jahre schwelenden Rottenburger Bischofsfrage und andererseits mit dem kurialen Informationssystem respektive päpstlichen »Geheimdienst« bzw. seinen Tücken zusammen.

Bischof Johann Baptist von Keller (1774–1845)[16] hatte 1828 nach langem Tauziehen zwischen Staat und Kirche als Kompromißkandidat den Rottenburger Bischofsstuhl bestiegen. Durch das ausschließlich mit »Staatskirchlern« besetzte Domkapitel, das durch das Modell der kollegialen Bistumsleitung den Bischof weitgehend majorisieren konnte, und die strikte Kontrolle seiner Amtsführung durch den Katholischen Kirchenrat, der auf der genauen Einhaltung des staatlichen Aufsichtsrechts auch über die katholische Landeskirche bestand, waren Keller weitgehend die Hände gebunden. Er war zum Lavieren zwischen den Ansprüchen des Staates und der Kirche gezwungen. Vor allem von seiten der jungen, ultramontan orientierten Klerikergeneration gerieten Bischof, Domkapitel und zahlreiche ältere Dekane und Pfarrer verstärkt unter Druck. Man bezichtigte sie, Anhänger der kirchenfeindlichen Aufklärung bzw. »Josephiner« zu sein. Seit Mitte der dreißiger Jahre wurde auch die Regierung, die bis dahin Keller gegen kirchliche Angriffe in Schutz genommen hatte, immer skeptischer. Man befürchtete in Stuttgart offenbar, der irenische und ängstlich veranlagte Bischof werde dem stärker werdenden Druck der römischen Kurie und der »Jungkirchler« nicht länger standhalten und die Seiten wechseln, d.h. zu den Gegnern überlaufen. Rom und Stuttgart sahen in Keller – gleichermaßen – mehr und mehr einen unsicheren Kantonisten. Da aber der Bi-

14 Immer noch unverzichtbar als Grundübersicht über die Bestände des Vatikanischen Archivs, auch des Staatssekretariats, Karl August FINK, Das Vatikanische Archiv. Einführung in die Bestände und ihre Erforschung, Rom ²1951, hier 80–114.

15 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 32f.; Lambruschini an Viale-Prelà, 12. Februar 1842. Die Korrespondenz des Staatssekretärs mit den Nuntien erfolgte in unserem Fall in italienischer Sprache. Im Interesse einer besseren Verständlichkeit wird hier jeweils in deutscher Übersetzung zitiert, für deren Anfertigung ich meiner Mitarbeiterin Beate Müller (Frankfurt/Main) herzlich danke.

16 Über ihn Rudolf REINHARDT, Johann Baptist von Keller, in: GATZ, Bischöfe 1983, 366–369. – LThK³ Bd. 5, 1387 (Rudolf REINHARDT). – 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.

schof trotz seiner durch die »Landesherrliche Verordnung« vom 30. Januar 1830[17] stark eingeschränkten Kompetenzen die zentrale Figur auf dem kirchenpolitischen Schachbrett blieb, mußten beide Seiten – Kurie und »ultramontaner« Klerus sowie Regierung und »liberaler« Klerus – einen Mann ihres Vertrauens in diese Schlüsselposition bringen. Da Staat und Kurie das Vertrauen zu Keller verloren hatten und beide Seiten angesichts der Imponderabilien einer regulären Bischofswahl einen ungewissen Ausgang derselben nach Kellers Tod (mit dem man angesichts des fortschreitenden Verfalls fast täglich rechnete) befürchteten, kamen Stuttgart und Rom gleichzeitig und wohl unabhängig voneinander auf dieselbe Idee, das anstehende Problem elegant zu lösen: durch eine zwischen Papst und König abgestimmte Ernennung eines Koadjutors für Keller mit dem Recht der Nachfolge[18]. Geheimdiplomatie und Kabinettspolitik sollten das heikle Thema von äußeren, unkalkulierbaren Einflüssen freihalten; es wurde quasi zur Chefsache erklärt.

Während die »Ultramontanen« im Bistum Rottenburg schon seit längerem die Absetzung Kellers bzw. eine »Kaltstellung« durch einen linientreuen Koadjutor gefordert hatten und damit in Rom durchaus auf offene Ohren gestoßen waren, ging der erste konkrete Schritt doch von der Stuttgarter Regierung aus. Im Sommer 1840 ließ sie der römischen Kurie eine Liste mit zehn Bischofskandidaten präsentieren, auf der neben den sechs Rottenburger Domkapitularen vier weitere Priester aus dem sonstigen Diözesanklerus standen[19]. Damit begann die in diesen Fällen übliche diplomatische Ranküne: Es mußte gelingen, dem kirchenpolitischen Gegenspieler (die Regierung der Kurie und umgekehrt) glauben zu machen, einer oder mehrere der Vorgeschlagenen seien eigentlich dessen Leute bzw. Parteigänger oder zumindest Kompromißkandidaten, während sie in Wirklichkeit natürlich Vertrauenspersonen der vorschlagenden Seite waren. Man mußte den staatskirchenrechtlichen Partner also über kirchenpolitische Couleur, theologische Einstellung und Charakter der Kandidaten täuschen, wollte man einen eigenen Parteigänger durchbringen. Gelang dies nicht und durchschaute die andere Seite das Spiel, blockierte man sich solange gegenseitig, bis eine Partei einen Fehler machte oder man sich auf einen wirklichen Kompromißkandidaten einigte.

An dieser Stelle kommt das kuriale Informationssystem ins Spiel. Denn selbstredend mußten sich römische Kurie und Stuttgarter Regierung über die jeweils von der anderen Seite präsentierten Bewerber ein Bild machen. Da nach der päpstlichen Bulle »Ad dominici gregis custodiam« vom 11. April 1827[20] ausschließlich Kandidaten aus dem Diözesanklerus als Bischof in Frage kamen, hatte es der Staat viel leichter als Rom, an entsprechende Personalinformationen heranzukommen. Die Bewerber waren als »Landeskinder« Untertanen des Königs und den staatlichen Behörden, namentlich dem Katholischen Kirchenrat, meist persönlich bekannt. Zumeist hatten sie auch ihre Stellen aufgrund königlicher Ernennung inne, da in Württemberg ein Großteil der Pfarrstellen unter königlichem Patronat stand. Notfalls konnte man über einen Pfarrer und Dekan jederzeit mit Hilfe der Oberämter Informationen in kürzester Frist einholen.

In dieser Hinsicht hatte die römische Kurie im Spiel um die rechten Bischofskandidaten zweifellos die schlechteren Karten. Die römischen Entscheidungsträger, namentlich der Kardinalstaatssekretär und seine Mitarbeiter, konnten sich keinen unmittelbaren

17 Text bei Ernst Rudolf HUBER/Wolfgang HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert Bd. 1, Berlin ²1990, 280–284.

18 WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 4), 76–93. – ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 9), 27f.

19 Die Liste findet sich in AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 18.

20 Text bei HUBER/HUBER I (wie Anm. 17), 268–271.

persönlichen Eindruck von den Kandidaten verschaffen – schon aufgrund der räumlichen Distanz. Sie mußten sich ihre Informationen umständlich über Mittelsmänner besorgen; das dauerte oft Wochen und Monate, manchmal Jahre, wenn man über keinen »Spitzel« in der unmittelbaren Nähe des »zu beobachtenden Objekts« verfügte. Dann mußte ein solcher erst gefunden und aufgebaut werden. Dies machte es der Kurie oft unmöglich, rasch und flexibel zu reagieren. Die Informationswege waren nicht selten zu lang und zu umständlich. In der Regel funktionierte das kuriale Informationssystem in der Art eines (päpstlichen) Geheimdienstes[21]. Als »Geheimdienstkoordinator« fungierte der Kardinalstaatssekretär als päpstlicher Außenminister. In seinem Büro liefen alle Kanäle und Informationsstränge zusammen. Hier wurden die eingehenden Nachrichten gesammelt, systematisiert und bewertet oder neue Informationen angefordert. Überschritt die Intensität der zu einem Thema eingehenden Informationen eine bestimmte Schwelle, ging sozusagen im Staatssekretariat die rote Lampe an, wurde ein Fall daraus, der dann nicht selten auch in der AES behandelt werden mußte. Bei komplexeren Causen wurde zur Bewertung des eingegangenen Materials ein internes Geheimgutachten in Auftrag gegeben, das die Grundlage für die Beratungen in der Kardinalskongregation und die Entscheidungen des Staatssekretärs bildete. Als wichtigste Informationslieferanten fungierten die apostolischen Nuntiaturen als diplomatische Vertretungen des Hl. Stuhls in verschiedenen Ländern, wobei deren territoriale Kompetenzen nicht immer scharf abgegrenzt waren. So teilten sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nicht weniger als drei Nuntiaturen für Südwestdeutschland die Zuständigkeit: Wien, München und Luzern[22]. Die Nuntien ihrerseits waren auf ein Netz von Spitzeln und Denunzianten angewiesen, die sie mit den nötigen Informationen versorgten, was den Nuntiaturen nicht selten den Spottnamen De-nuntiaturen einbrachte. Solche Informanten mußten gepflegt und ästimiert werden, denn der Nuntius war weitgehend von der Qualität des von ihnen gelieferten Materials abhängig – und diese war, wie eine erste kursorische Auswertung des Münchner Nuntiaturarchivs zeigt[23], sehr unterschiedlich. Sie reichte vom Klatsch notorischer Briefschreiber über Wichtigtuer mit Halbinformationen bis hin zu seriösen Berichterstattern, die nachprüfbare Fakten lieferten. Die Stärke eines Nuntius zeigte sich gerade in der richtigen Einschätzung der eingehenden Informationen. Wie glaubwürdig ist der Denunziant? Verfolgt er eigene kirchenpolitische Ziele, für die er die Kurie instrumentalisieren will? Wes Geistes Kind habe ich vor mir? Lohnt es sich, die Informationen nach Rom weiterzuleiten, oder handelt es sich um aus der

21 Erwin GATZ, Gesandtschaftswesen, päpstliches, in: TRE 12, 1984, 540–547. – Giuseppe de MARCHI, Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956 (Sussidi eruditi 13), Roma 1957. – Christoph WEBER, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahren des Kirchenstaates 1876–1878, 2 Bde., (Päpste und Papsttum 13), Stuttgart 1978.

22 Zur Wiener Nuntiatur vgl. Walter WAGNER, Die Bestände des Archivio della Nunziatura di Vienna bis 1792, in: Römische Historische Mitteilungen 2, 1957/58, 82–203. – Zur Kölner Nuntiatur Michael F. FELDKAMP, Die Erforschung der Kölner Nuntiatur: Geschichte und Ausblick, in: AHP 28, 1990, 200–283, hier 219–223. – Zur Münchner Nuntiatur vgl. Egon Johannes GREIPL, Die Bestände des Archivs der Münchner Nuntiatur in der Zeit von 1877–1904, in: RQ 78, 1983, 192–269. – Hubert WOLF, München als Reichsnuntiatur? Aus Anlaß der vollständigen Öffnung des Archivio della Nunziatura di Monaco, in: ZKG 103, 1992, 231–242. – Zur Luzerner Nuntiatur vorläufig Konstantin MAIER, Die Luzerner Nuntiatur und die Konstanzer Bischöfe, in: Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, hg. v. Manfred WEITLAUFF u. Karl HAUSBERGER, St. Ottilien 1990, 513–536. Derzeit entsteht im Vatikanischen Archiv ein Gesamtinventar der Luzerner Nuntiatur.

23 Vgl. dazu vorläufig WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 4), passim. – DERS., München als Reichsnuntiatur? (wie Anm. 22).

Luft gegriffenes Geschwätz? Manche Nuntien haben fast alles an die Kurie gemeldet, andere haben wohlüberlegt ausgewählt. Die Entscheidung, was mit einer Information oder Denunziation letztlich geschah, lag beim Kardinalstaatssekretär, der dabei jedoch weitgehend vom Urteil seines Nuntius vor Ort abhängig war. Meldete dieser etwa zahlreiche Nachrichten eines Spitzels weiter und erklärte den Informanten zugleich als vertrauenswürdig, mußte der Staatssekretär dessen Einschätzung entweder für bare Münze nehmen oder weitere Informationen über dieselbe Sache bei anderen Mitarbeitern der betreffenden Nuntiatur oder besser über andere Nuntiaturen (wie im Falle Württemberg durchaus möglich) anfordern. Entschied er sich für den zweiten Weg, riskierte er eine Verzögerung um Monate und mußte eventuell eine für die Kurie günstige Konstellation ungenutzt lassen. Traute er seinem Nuntius und dessen Informanten, konnte er – ohne Gegenprüfung des von diesem gelieferten Materials durch andere, möglichst unabhängige Quellen – leicht einer Fehlinformation aufsitzen, mit fatalen Folgen für die kuriale Politik. Er konnte sich ein X für ein U vormachen lassen; eventuell wurde ihm unbemerkt ein Kuckucksei untergeschoben. Lambruschini entschied sich im Fall Schöninger für diesen Weg und geriet dadurch in größte Verlegenheit.

Auf der im Sommer 1840 vom württembergischen Geschäftsträger in Rom, Konsul Karl von Kolb (1800–1868)[24], der Kurie im Auftrag der Stuttgarter Regierung präsentierten Liste mit möglichen, dem König genehmen Koadjutor-Kandidaten standen:

1. Domdekan Ignaz von Jaumann[25]
2. Domkapitular Franz Ferdinand von Dossenberger[26]
3. Domkapitular Johann Nepomuk von Vanotti[27]
4. Domkapitular Urban von Ströbele
5. Domkapitular Johann Martin von Münch[28]
6. Domkapitular Joseph Ignaz von Laiber[29]
7. Oberkirchenrat Anton Volz[30]
8. Wilhelmsstiftsdirektor Franz Schott[31]
9. Dekan Franz Xaver Schöninger
10. Stadtpfarrer Thaddäus Ritz[32]

Im päpstlichen Staatssekretariat scheint man die Liste zunächst nach dem oben skizzierten, bewährten Verfahren pauschal abgelehnt zu haben – ohne weitere Einzelprüfung. Dafür spricht die Aussage des Münchner Nuntius Viale-Prelà, ein Koadjutor müsse das volle Vertrauen des Hl. Vaters besitzen, wie er am 26. Juli 1840 der Stuttgarter Regierung mitteilte[33], was dechiffriert und im Klartext nichts anderes bedeutet als: keiner der vorgeschlagenen Bewerber besitzt dieses Vertrauen.

24 Über ihn Gabriele von König-Warthausen, Karl von Kolb, in: Schwäbische Lebensbilder II, Stuttgart 1941, 303–313.
25 Über ihn Rudolf Reinhardt, Ignaz von Jaumann (1778–1862), in: Gatz, Bischöfe 1983, 349f.
26 Über ihn Neher[1], 19.
27 Über ihn Neher[1], 19f.
28 Über ihn Neher[1], 21.
29 Über ihn Neher[1], 20.
30 Über ihn Neher[1], 30f.
31 Über ihn Werner Gross, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen 1978, 116–171.
32 Über ihn Rudolf Reinhardt, Thaddäus Ritz (1805–1866), in: Gatz, Bischöfe 1983, 623f.
33 ASV ANM 67; Viale-Prelà an die Stuttgarter Regierung, 26. Juli 1840.

Durch die berühmte Motion, die Keller am 13. November 1841[34] im Landtag vortrug, scheint der Bischof das ohnehin angeschlagene Vertrauen der württembergischen Regierung vollends verloren zu haben. Die Forderungen nach mehr Autonomie für die katholische Landeskirche und die sich darin artikulierenden Emanzipationsbestrebungen der Katholiken vom protestantischen Staat(skirchenregiment) ließen es für König und Ministerium dringend geraten erscheinen, möglichst bald einen »sicheren« Mann auf den Rottenburger Bischofsstuhl zu bringen. Sie forcierten daher ihre Bemühungen um einen Koadjutor mit Nachfolgerecht und blieben bei ihrer Kandidatenliste, da diese von der Kurie bislang nicht offiziell verworfen worden war. Die Vermutung, der Hl. Stuhl seinerseits habe nach Kellers Motion »keinerlei Veranlassung mehr« verspürt, den Bischof »seines Amtes zu entheben«[35], steht dagegen auf schwachen Füßen. Kardinalstaatssekretär Lambruschini teilte dem Wiener Nuntius Ludovico Altieri[36] im Dezember 1841 vielmehr ausdrücklich mit, Kellers Rede in der Kammer könne »das Ansehen des Bischofs beim Hl. Stuhl nicht verändern«. Er hoffte vielmehr im Gegenteil, sie werde »dazu beitragen, das zu verwirklichen, was wir uns bei den weit fortgeschrittenen Verhandlungen vorgenommen haben, nämlich diesem Prälaten die Herrschaft über seine Diözese zu entziehen«[37]. Das heißt im Klartext: Staat und Kirche wollen einen Koadjutor, sie haben seit eineinhalb Jahren darüber verhandelt, die Motion wird der vielleicht noch zögernden Regierung die nötige Motivation verleihen – so sah es zumindest der Staatssekretär und beauftragte zugleich die Nuntiaturen in Wien und München, über die Kandidaten der württembergischen Zehnerliste vom Sommer 1840 differenzierte Informationen einzuholen[38]. Dabei rechnete Lambruschini – soviel wird zumindest zwischen den Zeilen deutlich – kaum mit einem positiven Urteil über einen der Staatskandidaten.

Die Antwort aus Wien traf am 29. Januar 1842 in Rom ein und enthielt eine dicke Überraschung: Nuntius Altieri hatte einen ehemaligen Zögling des Germanikums – im »ultramontanen« Katholizismus des 19. Jahrhunderts eine besonders zuverlässige Adresse – befragt, der offenbar die Rottenburger Szene ziemlich genau kannte. Dieser hielt neun der zehn Koadjutoriebewerber auf der Liste für völlig ungeeignet. Sein Urteil fiel ziemlich vernichtend aus:

1. Jaumann spielte 1818 in Frankfurt[39] eine unrühmliche Rolle. Als führender Kopf in der antikatholischen Partei des Klerus ist er bei der Regierung beliebt, doch alle guten Katholiken hüten sich vor ihm.
2. Dossenberger ist ein unbedeutender Mann. Er war einer der Verfasser der Kirchenordnung bzw. Gottesdienstordnung der Diözese Rottenburg[40], die von der Zeitung »Der Katholik«[41] zu Recht kritisiert wurde.

34 Text bei HUBER/HUBER I (wie Anm. 17), 525–529.

35 So ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 9), 31f.

36 Über ihn MARCHI, Nunziature (wie Anm. 21), 46. – WEBER, Kardinäle II (wie Anm. 21), 426f.

37 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 17f.; Lambruschini an Altieri, 23. Dezember 1841. Von einer Schließung der Akte Keller zum Jahreswechsel 1841/42, wie Zoll behauptet, kann also keine Rede sein; ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 9), 32.

38 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 17f.; Lambruschini an Altieri, 23. Dezember 1841.

39 Zu den Frankfurter Verhandlungen und der Rolle Jaumanns bei denselben bereitet mein Schüler Dominik Burkard eine umfangreiche Monographie vor. Dazu vorläufig Franz Xaver BISCHOF, Das Ende des Bistums Konstanz (Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart 1989, 438–539 (Lit.).

40 Allgemeine Gottesdienstordnung für das Bistum Rottenburg, Rottenburg 1837.

41 Neben den »Historisch-politischen Blättern« war »Der Katholik« die einflußreichste »ultra-

3. Vanotti zeichnet sich durch sein Wissen auf nicht-theologischem Gebiet, besonders im Bereich der Meteorologie, aus. Seine Einstellung zur Kirche und ihren Institutionen ist jedoch fragwürdig.
4. Ströbele war der Hauptherausgeber des Gesangbuchs[42]. Er hat auch die Gottesdienstordnung mitverfaßt.
5. und 6. Münch und Laiber sind vollkommen unbekannt, daher wenig glaubwürdig. Fazit: Im Rottenburger Kapitel gibt es niemanden, dem der Hl. Vater die Verwaltung des Bistums vertrauensvoll überlassen kann.

Zu den anderen Geistlichen bemerkt der Wiener Informant in der Wiedergabe des Nuntius:

7. Volz ist Mitglied des Stuttgarter Kirchenrates. Gegen ihn hat sogar der sehr nachgiebige Bischof Keller protestiert. Er ist absolut regierungstreu, ein Freund der Protestanten und ein Gegner der katholischen Kirche. Er wäre ein folgsames Werkzeug in den Händen der Regierung.
8. Schott ist ebenfalls auf Seiten der Protestanten. Er hält hübsche Predigten, in denen es jedoch nicht um Religiöses, sondern um die Schönheit der Natur geht. Er hat sich bei der Affäre um den Prof. Mack[43] gegen diesen gestellt. Weder er noch Volz erfüllen die Voraussetzungen, die zur Verwaltung der Diözese nötig sind.
9. Ritz ist sehr wenig bekannt, doch aus der Tatsache, daß er Pfarrer in Stuttgart ist, kann man schließen, daß er sehr tolerant ist, weil er sonst der Regierung, die ihn für diese Stelle ausdrücklich dem Bischof empfohlen hat, nicht genehm wäre. Die Empfehlungen der württembergischen Regierung begünstigen nämlich immer die Geistlichen, die die katholische Kirche in ihrem beklagenswerten Zustand lassen.

Nach diesem Rundumschlag mit den üblichen negativen Topoi fährt Altieri fort:

»Um so mehr muß es daher verwundern, auf der Vorschlagsliste dieser Regierung
10. den Riedlinger Dekan und Pfarrer Schöninger zu finden. Man könnte annehmen, daß er quasi irrtümlich oder versehentlich auf die Liste gesetzt worden ist, denn er ist ein junger Mann, 36 Jahre alt[44], sehr gebildet, äußerst fromm, der Kirche eng verbunden und besitzt eine sehr starke Persönlichkeit. Nur er scheint fähig zu sein, die Wunden zu heilen, welche die unglückliche Diözese Rottenburg seit langem plagen. Außerdem ist der Umstand, daß er zusammen mit den anderen Vorgeschlagenen auf der Liste steht, sehr günstig, weil man daraus schließen kann, daß er sich in gutem Einvernehmen mit der Regierung befindet, was die Schwierigkeiten, die seine Position mit sich brächte, erheblich verringern würde.

Der Informant schließt mit den Worten, daß er die Auskünfte zu Füßen des Gekreuzigten niedergeschrieben hat und damit nichts als das Wohl der Diözese beabsichtigt. Er fügt dann im Postskriptum hinzu: ›Ich wiederhole noch einmal, daß es im Rottenburger Domkapitel *keinen* gibt, der Mgr. Keller ersetzen könnte, und daß allein der Pfarrer Schöninger eines solchen Amtes würdig ist‹«[45].

montane« Zeitschrift im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Zu beiden Zeitschriften vgl. Rudolf Pesch, Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848 (VKZG.B 2), Mainz 1966.

42 Katholisches Gesang- und Gebetbuch zur Feier des öffentlichen Gottesdienstes im Bisthum Rottenburg, Stuttgart 1839. – Zur Verfasserschaft Ströbeles vgl. Wolf, Theiner (wie Anm. 8), 205–218.

43 Zum Fall Mack vgl. Rudolf Reinhardt, Martin Joseph Mack (1805–1885). Theologieprofessor – Universitätsrektor – Dorfpfarrer, in: RJKG 12, 1993, 95–112, hier 101–105.

44 Schöninger war damals 49 Jahre alt, geb. am 7. September 1792; Neher[1], 468.

45 AES Germania Pos. 475 Fasz. 294 fol. 21–24; Altieri an Lambruschini, 21. Dezember 1842

Diese äußerst positive Beurteilung Schöningers scheint den Kardinalstaatssekretär geradezu elektrisiert zu haben. Eigenhändig schrieb er auf die Depesche aus Wien: Alle Kandidaten sind sehr schlecht, zwei sogar völlig wertlos, einzig auf Dekan Schöninger kann man zählen, weil er sehr fähig und bei den guten Katholiken sehr angesehen ist[46]. Aus dieser Sachlage – wenn die Wiener Einschätzung tatsächlich zutraf – ergaben sich für die Kurie ungeahnte Möglichkeiten. Dann hätte nämlich die württembergische Regierung im wahrsten Sinn des Wortes ein Eigentor geschossen, d.h. sie hätte mit Schöninger einen Mann vorgeschlagen, den man in Stuttgart zwar als linientreu und antirömisch einschätzte, der aber in Wirklichkeit ein Mann des Papstes und kein Mann des Königs war – jedenfalls nach dem Urteil der »Buoni« in Württemberg. Wenn nun der Hl. Vater diesen Mann aus eigenem Antrieb ebenfalls als geeigneten Koadjutor für Keller ins Spiel brachte, konnte Stuttgart ihn, da es ihn selbst als tauglich vorgeschlagen und auf die eigene Zehnerliste gesetzt hatte, nicht mehr ablehnen. Damit könnte die Kurie die leidige Rottenburger Bischofsfrage äußerst elegant lösen und ohne jeden Konflikt mit dem württembergischen Staat einen Mann ihrer Couleur auf die Cathedra des Hl. Martin befördern. Damit würde sie »in Feindesland« einen äußerst wichtigen »Brückenkopf« gewinnen – ohne einen einzigen »Schuß« abgeben zu müssen. Ein solcher Coup hätte Lambruschinis diplomatischer Karriere die Krone aufgesetzt.

Die Aussicht auf einen solchen kampflosen Sieg auf der Grundlage eines diplomatischen Eigentores der württembergischen Regierung versetzte den Kardinalstaatssekretär offenbar in eine solch euphorische Stimmung, daß er beschloß – ohne weitere Absicherung durch Informationen über Schöninger aus anderen Quellen und unter Verzicht auf die sonst im diplomatischen Spiel der Kurie übliche Zurückhaltung –, alles auf eine Karte zu setzen und aus den Wiener Informationen unmittelbar kirchenpolitisches Kapital zu schlagen, um die einmalige Gelegenheit, den Kairos, das Geschenk des Himmels, Rottenburg einen romtreuen Koadjutor bzw. Bischof zu geben, nicht ungenutzt verstreichen zu lassen. Am 29. Januar 1842 war der Wiener Bericht in Rom eingetroffen; wie sich aus einem Schreiben Lambruschinis an Viale-Prelà vom 12. Februar ergibt, handelte der Kardinalstaatssekretär umgehend und signalisierte der württembergischen Regierung, daß man sich auch in Rom Schöninger als Rottenburger Koadjutor vorstellen könne. Die Nachrichten aus Wien schienen – wie Lambruschini feststellt – »zu keinerlei Unschlüssigkeit Anlaß zu geben. Deshalb wurde dem Beauftragten seiner Majestät des Königs von Württemberg, als dieser zu neuer Eile wegen Beendigung besagter Angelegenheit antrieb, nicht verheimlicht, daß der einzige der Vorgeschlagenen, den der Hl. Stuhl akzeptieren könne, eben der Riedlinger Pfarrer Schöninger sei«[47].

Damit schien aus römischer Sicht die Sache auf bestem Wege zu sein. Die Freude des Kardinalstaatssekretärs über den gelungenen diplomatischen Coup gegen den württembergischen Hof sollte indes kaum vierzehn Tage dauern. Wie sich zeigen sollte, hatte Lambruschini voreilig gehandelt und alle Regeln diplomatischer Klugheit außer acht gelassen: Statt sich bei seinem »Schnellschuß« nur auf eine einzige Information zu stützen und zu verlassen, hätte er die Glaubwürdigkeit der Nachrichten aus Wien durch andere Quellen erhärten bzw. falsifizieren müssen, was der Staatssekretär zunächst wohl auch vorgehabt hatte, wie der gleichzeitige Auftrag an die Nuntien in Wien und München, die Kandidaten der württembergischen Zehnerliste kritisch zu durchleuch-

[sic; richtig ist 1841].

46 Ebd.; von Lambruschini auf den Kopf der Wiener Depesche notiert.

47 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 32f.; Lambruschini an Viale-Prelà, 12. Februar 1842.

ten, nahelegt. Viale-Prelàs Antwort aus München vom 31. Januar 1842[48], die kurz vor dem 12. Februar in Rom eingetroffen sein muß, stürzte Lambruschini in tiefe Verlegenheit. Dem Münchner Nuntius war es nach intensivem Bemühen gelungen, einen »höchst achtbaren« württembergischen Geistlichen als Informanten zu gewinnen. Ohne den Namen des Denunzianten preiszugeben, legte Viale-Prelà eine italienische Übersetzung von dessen Schreiben[49] bei. Wie der Kardinalstaatssekretär bestürzt feststellen mußte, »stimmten zwar die Informationen [aus München] über die vom König Württembergs vorgeschlagenen Personen im wesentlichen mit denjenigen überein, die mir vor zehn Tagen Mgr. Altieri [aus Wien] zukommen ließ, nur in bezug auf die Person Schöningers – wie Ihr durch einen Vergleich feststellen könnt – weichen sie stark voneinander ab, obwohl Ihr die Quelle, aus der sie stammen, ebenfalls als achtbar bezeichnet habt. Nach diesen Ausführungen verstehen Euer Hochwohlgeboren gut, in welcher Verlegenheit ich mich befinde«[50].

Tatsächlich schilderte Viale-Prelàs württembergischer Informant Schöninger wie die übrigen drei Kandidaten aus dem Diözesanklerus nur in den dunkelsten Farben; über den Riedlinger Dekan berichtete er sogar das schiere Gegenteil von dem, was Altieris Spitzel gemeldet hatte. Obwohl der Münchner Nuntius seinen Informanten auch dem Kardinalstaatssekretär gegenüber nicht enttarnte und lediglich dessen »Führungsoffizier« namhaft machte, förderte eine Durchsicht der einschlägigen Scatole des Münchner Nuntiaturarchivs[51] die deutschen Originale der Denunziationsbriefe – es handelt sich um zwei, obwohl der Nuntius lediglich von einem Schreiben spricht – zutage. Der württembergische Informant war der Professor für Exegese des Alten Testaments an der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät Benedikt (von) Welte (1805–1885)[52], der im Gegensatz zu seinen Fachkollegen Carl Joseph von Hefele und Johannes Ev. von Kuhn bislang als Mitarbeiter der Münchner Nuntiatur kaum in Erscheinung getreten bzw. von der Forschung als solcher enttarnt worden ist.[53] In Parteikreisen der württembergischen Ultramontanen galt er zwar als »Romain«[54], aufgrund seines eher zurückhaltenden Charakters[55] war er jedoch als Bannerträger im Kirchenkampf weniger geeignet. Daher fiel Welte weniger auf – vielleicht ein Grund dafür, daß es bis heute kein Lebensbild des Tübinger Alttestamentlers gibt. Es wirft allerdings ein bezeichnendes Licht auf Welte, daß sein »Draht« zum Münchner Nuntius nicht wie bei den übrigen Tübingern über den Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger[56] führte[57], sondern

48 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 25; Viale-Prelà an Lambruschini, 31. Januar 1842.
49 Ebd., fol. 26–30 italienische Zusammenfassung der deutschen Denunziationsschreiben.
50 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 32f.; Lambruschini an Viale-Prelà, 12. Februar 1842.
51 Dazu Rupert HACKER, Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Heiligen Stuhl in der Regierungszeit Ludwig I. (1825–1848) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 27), Tübingen 1967, 20–42. – Ferner WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 4), passim.
52 Benedikt von Welte (1805–1885), 1833 ordiniert, 1835 Repetent am Wilhelmsstift Tübingen, 1838 außerordentlicher und 1840 ordentlicher Professor der Exegese des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Tübingen. 1846 übernahm er zusammen mit H. Wetzer die Redaktion des »Kirchenlexikons« (Wetzer-Welte), 1857 Domkapitular in Rottenburg. Über ihn NEHER[3], 53. – Paul VETTER, Welte, in: WWKL[2] Bd. 12, 1319–1321. Eine moderne Biographie fehlt. Vgl. dazu auch Friedrich SECK/Gisela KRAUSE/Ernestine STÖHR, Bibliographie zur Geschichte der Universität Tübingen (Contubernium 27), Tübingen 1980, 531.
53 Erste Hinweise bei WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 4), 74.
54 ASV ANM 125 Fasc. 2a; Joseph Mast an Münchner Nuntiatur, 9. August 1846.
55 So jedenfalls die Einschätzung der Württembergischen Regierung in den Jahren 1839/40, HStAS E 11 Bü 168.
56 Über ihn: Geschichtlichkeit und Glaube (wie Anm. 6). – Neuestens Franz Xaver BISCHOF,

über den ausgesprochen intransigenten Münchner Domkapitular Friedrich Heinrich Windischmann (1811–1861)[58] lief[59], der später in eine äußerst problematische Abhängigkeit zur Seherin Luise Beck und der durch sie repräsentierten »Höheren Leitung« der bayerischen Redemptoristen geraten sollte[60]. Windischmann, der damals in Rom in hohem Ansehen stand, verbürgte sich dem Nuntius gegenüber ausdrücklich für die Güte (*qualità*) seines Informanten. Dessen beide Briefe vom 26. Dezember 1841 und 9. Januar 1842 sprechen für sich und können hier ohne größere Kommentierung ediert werden (Beilagen I und II). Es handelt sich um geradezu typische Denunziationsschreiben, in denen die vier nicht-domkapitularischen Kandidaten aus dem Rottenburger Klerus pauschal als unkirchlich und unkatholisch, weil aufgeklärt, liberal, ökumenisch und staatskirchlich, abgekanzelt werden – womit die wichtigsten einschlägigen negativen Epitheta des ultramontanen Sprachgebrauchs versammelt wären. Neben diesen kirchenpolitischen »Sünden« kommen bei Schöninger schwere charakterliche Mängel und moralische Verfehlungen hinzu, wobei selbstredend das eine das andere bedingt: Wer das rechte Parteibuch hat, ist auch ethisch in Ordnung und umgekehrt. Beim Riedlinger Dekan ist – jedenfalls in der Sicht Weltes – keines von beiden der Fall: Er unterhält ein illegitimes Verhältnis zu seiner Haushälterin (ein Standardargument, will man einen katholischen Geistlichen diskreditieren, von »Ultramontanen«, »Nationalsozialisten« und »Kommunisten« gleichermaßen benutzt), steht völlig unter ihrem Pantoffel, geht mir ihr Arm in Arm, ist dem Trunk ergeben und folgt als treuer »Josephiner« in allem dem Katholischen Kirchenrat in Stuttgart statt der kirchlichen Obrigkeit.

Wozu kirchlich gefördertes und belobtes Denunziantentum führen kann, zeigt nichts deutlicher als folgende Abschrift aus Weltes Brief, den man nicht anders als mit einer gewissen Abscheu lesen kann: »Da die bisherigen Urteile großenteils sehr hart lauten, so glaube ich, noch feierliche Beteuerung beifügen zu sollen, daß ich, die Wichtigkeit der in Frage gestellten Sache ahnend, nur nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit zu sagen und ebensowenig zu vergrößern als zu verkleinern mich bemüht habe; ohnehin bin ich von jeder etwaigen persönlichen Leidenschaftlichkeit gegen die genannten Männer vollkommen frei und mit denselben bisher nie in andere als freundliche Berührung gekommen«[61].

Weltes Auslassungen über Schöninger ließen Lambruschinis schönen Koadjutortraum platzen wie eine Seifenblase. Er hatte sich zu weit vorgewagt, als er Richtung Stuttgart signalisierte, der Hl. Vater könne sich den Riedlinger Dekan als künftigen Bischof von Rottenburg durchaus vorstellen. Er brauchte dringend neue Informationen, um die Faktengrundlage seines Dossiers »Schöninger« zu verbreitern, und konnte nur darauf hoffen, daß Altieris Gewährsmann recht hatte und Viale-Prelàs Informant sich als weniger zuverlässig erweisen würde. Was der Kardinalstaatssekretär hätte tun sollen, bevor er sich nach außen äußerte und sich dadurch auf glattes diplomatisches Parkett begab, geschah jetzt. Unter dem Datum vom 12. Februar 1842 wurden die Nuntien in

Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens (Münchener Kirchenhistorische Studien 9), Stuttgart 1997.

57 SCHWEDT, Vom liberalen zum ultramontanen Döllinger (wie Anm. 6), 107–169. – WOLF, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 4), 70–76.

58 Über ihn Anton ZEIS, Windischmann, in: GATZ, Bischöfe 1983, 819f.

59 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 43–45; Viale-Prelà an Lambruschini, 1. März 1842.

60 Dazu Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (Münchner Theologische Studien, I. Historische Abteilung, Bd. 22), St. Ottilien 1983, passim.

61 Siehe Beilage I.

Wien, München und der Schweiz[62] angewiesen, »mit der größten Diskretion die genauesten und wahrheitsgetreuesten Informationen« über Schöninger einzuholen[63], damit »ich ruhigen Gewissens zu einer endgültigen Entscheidung kommen kann«[64]. Außerdem scheint Lambruschini den Deutsch-Römer und schlesischen Oratorianer Augustin Theiner[65], auf dessen Wort man damals in Rom vertraute und der sich mehr und mehr zum kurialen Deutschlandexperten entwickeln sollte[66], beauftragt zu haben, seine guten Beziehungen zu den württembergischen Ultramontanen spielen zu lassen, um so an authentische Hinweise über die Koadjutorkandidaten heranzukommen. Theiner war damals freilich noch nicht offiziell Konsultor des AES; er dürfte vielmehr als freier Mitarbeiter fungiert haben[67].

Zunächst antwortete am 25. Februar 1842 der Wiener Nuntius[68]. Altieri war es gelungen, drei weitere Quellen zum Thema Zehnerliste »anzuzapfen«, in denen jeweils die im November des Vorjahres im Landtag eingebrachte Motion Kellers eine wichtige Rolle spielte. Der erste Brief, den der Nuntius dem Kardinalstaatssekretär im deutschen Original beilegt, stammt »von sechs der bedeutendsten Katholiken Stuttgarts, die zum Teil aus den vornehmsten mediatisierten Familien Deutschlands stammen«. Er ist als »Zeugnis der achtbarsten Angehörigen des katholischen Adels Württembergs« für Altieri unbedingt »glaubwürdig«. Der Nuntius gibt an, durch Vermittlung der »unvergleichlichen (*impareggiabile*) Herzogin von Anhalt-Koethen«[69] Kontakt mit den katholischen Standesherren Württembergs aufgenommen zu haben. Da sich mit Albert von Rechberg ein Bruder des engen Metternichvertrauten Bernhard von Rechberg[70] unter den sechs Unterzeichnern befand, der seinerseits auch sonst in kirchenpolitischen Fragen eng mit Altieri kooperierte, verwundert es nicht, daß die Informationen des katholischen württembergischen Adels zur schwebenden Koadjutorfrage via Wien und nicht via München, das sich aufgrund der geographischen Nähe angeboten hätte, an die römische Kurie gelangten. Die Achse Donzdorf-Wien-Rom war eingespielt und sollte sich auch künftig noch bewähren. Jedenfalls lehnen die katholischen Standesherren in ihrem Schreiben vom 1. Februar 1842[71] (Beilage III) alle von der Regierung vorgeschlagenen

62 Zur Bedeutung der Luzerner Nuntiatur für Württemberg vgl. A. F. Ludwig, Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirche um die Wende des 18. Jahrhunderts, 2 Bde., Paderborn 1904 und 1906. – August Hagen, Franz Karl Felder (1766–1818) und seine »Literaturzeitung für katholische Religionslehrer«, in: ThQ 128, 1948, 28–70, 161–200 und 324–342. – Emil Göller, Die Vorgeschichte der Bulle »Provida solersque«, in: FDA 56, 1928, 436–613.

63 AES Germania Pos. 475 Fasz. 294 fol. 34; Lambruschini an D'Andrea, 12. Februar 1842.

64 AES Germania Pos. 475 Fasz. 294 fol. 32f.; Lambruschini an Viale-Prelà, 12. Februar 1842.

65 Über ihn Hubert Jedin, Augustin Theiner. Zum 100. Jahrestag seines Todes am 9. August 1874, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 31, 1973, 134–176.

66 Schwedt, Theiner (wie Anm. 7), 825–868.

67 Wolf, Theiner (wie Anm. 8), 205–218.

68 AES Germania Pos. 475 Fasz. 294 fol. 35–38; Altieri an Lambruschini, 25. Februar 1842.

69 Julie von Anhalt-Köthen (1739–1848), geb. Gräfin von Brandenburg, Tochter Friedrich Wilhelms II. von Preußen und der Gräfin Julie von Dönhoff, seit 1816 verheiratet mit Ferdinand (dessen zweite Ehe) von Anhalt-Köthen (geb. 1769, reg. 1818–1830), 1825 zusammen mit ihrem Ehemann Konversion zum Katholizismus in Paris; vgl. Art.: Anhalt, in: LThK[1] Bd. 1, 443 (Hermann Sacher).

70 Über ihn Franz Ilwolf, Johann Bernhard Graf Rechberg und Rothenlöwen, in: ADB 53, 233–246.

71 AES Germania Pos. 475 Fasz. 294 fol. 39–41; Schreiben der katholischen Standesherren an Graf Königsegg-Aulendorf, 1. Februar 1842.

Männer pauschal ab, da »jene Kandidaten, welche die Staatsregierung wünscht, schon im voraus der Verdacht treffen dürfte, daß sie als die Fügsamsten in die Wünsche des Staates gelten«. Die Ablehnung trifft auch Schöninger, da man »an einer durchgreifenden kirchlichen Gesinnung bei allen Priestern zweifeln« müsse, die »das Amt eines Dekans übernehmen« – aufgrund königlicher Nomination.

Schon wegen dieses Briefes war Altieri gezwungen, sein vorbehaltlos positives Urteil über Schöninger zu korrigieren. In einem weiteren Schreiben eines Informanten, das er Lambruschini auszugsweise in italienischer Übersetzung mitteilt, werden die Bedenken gegen den Riedlinger Dekan etwas greifbarer; harte Faktenbelege konnte Altieri freilich auch jetzt nicht liefern: »Die Geistlichen, über die man meine Meinung zu hören wünschte, sind, wie jeder in Württemberg weiß, die größten Feinde der Kirche. Der erste derjenigen, die aus den Reihen der Klerikern der Diözese vorgeschlagen werden (Volz), ist durch seine Stellung als königlicher Kirchenrat hinreichend charakterisiert; die anderen sind Anhänger von Pflanz[72] (einem sehr bekannten febronianischen[73] Schriftsteller). Außerdem steht Schöninger (den ich aufgrund der Aussage eines anderen Berichterstatters als achtbare Person bezeichnet hatte) unter dem Einfluß seiner niederen Bediensteten. Die Katholiken, die wissen, was der Kirche zu wünschen ist, bitten den Herrn mit gefalteten Händen, daß der Hl. Stuhl sich hütet, Maßnahmen zu ergreifen, die das Übel größer machen, als es jetzt ist. Denn wenn durch eine Notlage die Wahl eines neuen Bischofs zum Verwalter der Diözese Rottenburg unvermeidbar würde, so wäre es sicher viel besser, der Hl. Stuhl gäbe sich damit zufrieden, das kleinere Übel zu ertragen, solange er nicht die Gewißheit hat, daß der neue Bischof besser als der jetzige sein wird. – In der Tat kann man in diesen wenig oder kein Vertrauen setzen, auch nicht nach seiner Motion in den Kammern, die als Beweis seiner Unfähigkeit betrachtet werden muß; nichtsdestoweniger ist er dafür zu loben, daß er etwas unternommen hat, um den bestehenden Ärgernissen ein Ende zu bereiten. Und wen sollte man zu seinem Nachfolger machen? – Am sichersten ist es, sich nach dem Grundsatz *cantando restituit rem* zu richten. Es ist jedoch sehr hilfreich, über dem Haupt dieses unbeständigen Feiglings immer das Damoklesschwert schweben zu lassen. Im übrigen ist die württembergische Kirche inzwischen so heruntergekommen und verderbt, daß nur Gebete diese schwere Krankheit heilen können, doch leider haben die Katholiken, die Seite an Seite mit den Häretikern leben, das wahre Beten verlernt«[74].

Für einen weiteren Berichterstatter stand dagegen ganz die Wirkungsgeschichte der Motion Kellers im Vordergrund: »Das Ansehen Mgr. Kellers beim Volk nahm deutlich zu, nachdem er die berühmte Motion in den Kammern vorgetragen hatte. Für diese wird ihm von der Mehrzahl der über das Reich verstreuten Katholiken Dank bezeigt. Zu diesen Danksagungen kommen Petitionen aus vielen Gemeinden, die mit der gleichen Absicht an die Staaten des Reichs gerichtet werden und so den wahren Grund für die nun zu neuem Leben erweckte Kraft in der Seele des Bischofs offenbaren«[75].

Der Wiener Nuntius mußte – obwohl er keine eindeutigen Beweise für das Gegenteil vorlegen konnte – zugeben, daß er Schöninger voreilig als »achtbare Person« eingeschätzt hatte. Er suchte dem Dilemma, in das er dadurch geraten war, zu entgehen, in-

72 Zu Pflanz vgl. unten, Anm. 101.

73 Dazu Volker Pitzer, Artikel Febronius/Febronianismus, in: TRE 11, 1983, 67–69. Im Grunde genommen handelt es sich um einen reichskirchlichen Episkopalismus, der die Stellung der Bischöfe gegenüber einer ausufernden römischen Zentralisierung stärken wollte.

74 AES Germania Pos. 475 Fasz. 294 fol. 35–38; Altieri an Lambruschini, 25. Februar 1842.

75 Ebd. Zur vorläufigen Wende im »ultramontanen« Keller-Bild vgl. Wolf, Keller (wie Anm. 16), 220–222.

dem er die Besserung der Rottenburger Zustände durch die Motion Keller hervorhob, was die Koadjutorie – zumindest für den Augenblick – als weniger dringend erscheinen ließ.

Der Münchner Nuntius antwortete auf die Nachfrage des Kardinalstaatssekretärs gleich zweimal. In seinem ersten Schreiben vom 1. März 1842[76] machte er deutlich, er könne sich »die Diskrepanz nicht erklären, die zwischen den Informationen des Wiener Nuntius und denen, die ich Euch selber zukommen lassen durfte, besteht«. Zugleich verbürgte er sich für die Qualität seines Mittelsmannes (Windischmann) und seines Informanten (Welte). Dann versuchte auch Viale-Prelà – ebenso wie Altieri –, die Brisanz der Rottenburger Koadjutorfrage herunterzuspielen: »Unterdessen braucht der Hl. Stuhl die Dinge zum jetzigen Zeitpunkt nicht zu sehr vorantreiben, da die Situation des Katholizismus in Württemberg eine sehr positive Wendung nimmt. Der Herr scheint sich eines sehr schwachen Werkzeugs in Gestalt des Bischofs von Rottenburg bedienen zu wollen, um das Gute zu bewirken, und es bewahrheitet sich, daß *infirma mundi eligit ut fortia queque confundat*. Bei den Katholiken Württembergs zeigt sich eine neue Lebendigkeit, und man kann sagen, daß jetzt in dieser Gegend geschieht, was 1837 schon in den Rheinprovinzen geschehen ist«[77]. Als Beleg für seine Einschätzung der Lage übersandte er eine italienische Zusammenfassung der wesentlichen Forderungen der Motion Keller[78].

Knapp zwei Wochen später – am 12. März 1842[79] – konnte Viale-Prelà Lambruschini endlich melden, daß zwei weitere Informanten die negative Sicht Weltes über Schöninger teilten. Damit sei der Beweis für dessen verkehrte kirchenpolitische Ansichten und charakterliche Verderbtheit endgültig erbracht. Der Riedlinger Dekan war damit für die Kurie – zumindest in der Sicht des Münchner Nuntius – als Koadjutorkandidat völlig unmöglich geworden: Die neuen Informationen über Dekan Schöninger »bestätigen völlig und in allen Punkten, was ich schon in anderen Depeschen zu dem Thema gesagt hatte« – so Viale-Prelà. »Zwei Berichterstatter haben darüber geschrieben. Einer von ihnen sagt, daß Schöninger kein theologisches Wissen besitzt und vollkommen im josephinistischen[80] Geiste geprägt ist. Er fügt hinzu, daß dieser ein Werkzeug des gottlosen Kirchenrats ist und das volle Vertrauen des Direktors desselben genießt. Außerdem wird alles bestätigt, was in den anderen Berichten über seine skandalöse Beziehung zu seiner Haushälterin gesagt wurde. Es wird versichert, daß kein Geistlicher dieses Dekanats bei ihm zu erscheinen wagt, bevor er der Haushälterin seine Aufwartung gemacht und sie über die Angelegenheit, die er mit dem Dekan besprechen will, unterrichtet hat. Von diesem heißt es außerdem, daß er diejenigen schützt oder haßt, die von dieser Frau gehaßt oder geschützt werden. Man sagt auch, daß er sich fortwährend beim öffentlichen Spaziergang und an anderen Orten in Gesellschaft der-

76 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 43; Viale-Prelà an Lambruschini, 1. März 1842.

77 Zum Kölner Ereignis von 1837 und seinen Folgen vgl. neuerdings Markus HENSEL-HOHENHAUSEN, Clemens August Freiherr Droste zu Fischering, Erzbischof von Köln, 1773–1845, 2 Bde., Egelsbach 1991.

78 Italienische Zusammenfassung der wesentlichen Forderungen der Motion Keller in: AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 44f.

79 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 53; Viale-Prelà an Lambruschini, 12. März 1842.

80 Unter »Josephinismus« wurde ursprünglich die Kirchenpolitik Kaiser Josephs II. verstanden. Der Begriff erfuhr allerdings eine starke Ausweitung und wurde bis weit ins 19. Jahrhundert hinein als Kampfbegriff verwendet. Er steht dann synonym für Staatskirchler; vgl. Peter F. BARTON, Josephinismus, in: TRE 17, 1988, 249–255.

selben zeigt, womit er bei der dortigen Bevölkerung großen Anstoß erregt. Kurz, Schöninger wird als [...] jemand, von dem alles zu befürchten ist, charakterisiert.

Ein anderer Berichterstatter bestätigt *in allen Punkten* die oben aufgeführten Informationen über diese Person und gleichzeitig, was ich Eurer Eminenz schon ein anderes Mal mitteilen durfte, daß Schöninger mehr, als es sich schickt, dem Wein zugetan ist. Es wird berichtet, daß er einmal in der Öffentlichkeit so betrunken war, daß er von dem Stuhl fiel, auf dem er saß, und damit bei allen Gästen Anstoß erregte. Dies wurde auch in den Mitteilungen, die ich Euch früher zukommen lassen durfte, erwähnt. Auch der zweite Berichterstatter ist ein wirklich achtbarer Geistlicher. Mit der größten Gewißheit, die bei einer menschlichen Sache möglich ist, kann ich Eurer Eminenz versichern, daß Schöninger wie seine von der Württemberger Regierung vorgeschlagenen Kollegen ein durch und durch verderbter Mensch ist«.

Zwar lassen sich die von Viale befragten Informanten bislang nicht eindeutig identifizieren. Es steht jedoch zu vermuten, daß sie aus dem Umfeld der »ultramontanen« Fraktion der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät stammen. Hinter einem der Denunzianten wird man den Kirchenhistoriker Hefele sehen dürfen, der via Döllinger über beste Kontakte zur Münchner Nuntiatur verfügte und diese im Vormärz wiederholt nutzte[81].

Damit wäre die Koadjutorkandidatur Schöninger endgültig vom Tisch gewesen, wenn nicht aus der Schweiz Nachrichten eingetroffen wären, die das ursprünglich positive Bild, das sich Altieri in Wien und Lambruschini in Rom vom Riedlinger Stadtpfarrer gemacht hatten, voll bestätigten. Der Luzerner Nuntius Girolamo d'Andrea[82], der sich in den fünfziger und sechziger Jahren als äußerst gemäßigter Kurienkardinal erweisen sollte, stellte Schöninger mit Schreiben vom 9. März 1842[83] ein sehr gutes Zeugnis aus, das ihn als rechtgläubigen »kurialen« Koadjutor für Rottenburg durchaus für geeignet erklärte:

1. »Franz Xaver Schöninger wurde am 7. September 1792 geboren und am 21. September 1822 im Alter von 30 Jahren zum Priester geweiht. Im Jahr 1825 wurde er Pfarrer in Westernhausen, und am 29. Februar 1832[84] wurde er auf die Pfarrei Zwiefalten und gleichzeitig zum Dekan befördert. Am 14. Dezember 1836 wurde er Pfarrer und Dekan in Riedlingen. Die Bürger Riedlingens waren wegen ihrer großen Treue zur katholischen Kirche immer sehr angesehen, und in der Familie Schöninger gab es in der letzten Zeit drei hochgeschätzte Priester.
2. Von dem guten Ruf, den der Herr Dekan durch seine Bildung und sein Verhalten ebenso in der Öffentlichkeit wie bei der katholischen und der protestantischen Geistlichkeit genießt, zeugen seine schnellen Beförderungen.
3. Wahrscheinlich hat er kein Werk veröffentlicht[85]; aber um sicher zu sein, müßte man genauere Informationen einholen.
4. Es wurde nie vernommen, daß er gegen den Heiligen Stuhl gerichtete Prinzipien oder Grundsätze geäußert hat.
5. Zur Zeit verwaltet er die Pfarrei gewissenhaft und zur Zufriedenheit der seiner Fürsorge anvertrauten Pfarrkinder, die mit ihm ebenso zufrieden sind, wie sie mit seinem unmittelbaren Vorgänger unzufrieden waren.

81 Vgl. Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 4), 86, Anm. 109 und passim.
82 Über ihn Marchi, Nunziature (wie Anm. 21), 245. – Weber, Kardinäle II (wie Anm. 21), 454f.
83 AES Germania Pos. 475 Fasz. 294 fol. 47; D'Andrea an Lambruschini, 9. März 1842.
84 Nach Neher[1] 468, erfolgte die Ernennung am 19. Februar 1832; ansonsten stimmen die Daten überein.
85 »Er schrieb mehrere Abhandlungen in Landeskirchenblättern 1832–1834«; so Neher[1], 468.

6. Schließlich ist er ein reger und fleißiger Mann, was ihm die Ehre verschafft hat, ein zweites Dekanat zugewiesen zu bekommen.
   Dies sind die Informationen, die ich über oben genannten Herrn Dekan einholen konnte; und Eure Eminenz kann sicher sein, daß sie der Wahrheit entsprechen, da ich sie aus sicherer Quelle erfahren habe«.

Einen knappen Monat später mußte D'Andrea seine für Schöninger günstige Einschätzung relativieren. Andere Quellen und der erste Informant, »ein vorsichtiger und dem Hl. Stuhl sehr ergebener Geistlicher«, der wiederum einen Bekannten im Umfeld Riedlingens hatte, berichtete nun wesentlich differenzierter über »Moral und Religion Schöningers«: »Nun hat derselbe Geistliche, der mir die ersten Informationen zukommen ließ, mir andere übermittelt, welche die ersten, die hinreichend positiv waren, nicht zunichte machen, sie aber doch teilweise in den Schatten stellen, was sowohl auf den größeren Fleiß des berichtenden Geistlichen als auch auf dessen größere Gewissenhaftigkeit zurückzuführen ist. Sicher hat er weder durch Leichtfertigkeit noch durch Neid gesündigt, und er besitzt genug moralisches Fundament, so daß man davon ausgehen kann, daß er mich richtig informiert hat. Hier ist also der Inhalt der anderen Informationen, die ich erhalten habe.

1. Dekan Schöninger denkt zwar katholisch, aber wenn der königliche Kirchenrat in Stuttgart ihm einen Wink gibt, werden der ganze Katholizismus und jede bessere Überzeugung vergessen. Im übrigen ist seine Lebensweise lobenswert, außer daß eine Magd bei ihm sehr hoch im Kurs steht. Was ihm viel Wertschätzung einbringt, ist vor allem die Tatsache, daß er die Amtsgeschäfte mit Erfahrung erledigt und im Berichte-Schreiben sehr geübt ist. Weil er den kirchlichen Prinzipien der Württembergischen Regierung folgt, hat er auch zum größten Teil das Vertrauen des ihm untergebenen Klerus.
2. Er hat niemals ein wissenschaftliches Werk herausgegeben.
3. Er hat niemals irgendeine Schmähung gegen den Heiligen Stuhl getan, vielmehr seine Hochachtung erwiesen.
4. Das Beichthören, das Versehen und den Besuch der Kranken, Taufen, Beerdigungen überläßt er, wenn es sich nicht um irgendwie einflußreiche Personen handelt, seinem Vikar und seinen Kaplänen. Er selbst ist bei seinen Funktionen sehr schnell und absolviert das Meßopfer in einer Viertelstunde. Seine Predigten werden gerne gehört. Er ist fleißig, aber vor allem hinsichtlich der Dekanatsgeschäfte.

Am Schluß schreibt der berichtende Geistliche, daß Schöninger in einer Zeitung namens ›Sion‹ (vom Januar 1842)[86], in die ich noch keinen Einblick nehmen konnte, da sie in diesem Bundesstaat nicht erscheint, negativ charakterisiert wurde.

86 Sion 11, 1842, Nr. 10 vom 23. Januar. »Nun mache ich es mir zur Pflicht, zur Vervollständigung der ihn betreffenden Auskünfte hinzuzufügen, daß ich nach Ineinsichtnahme der Zeitung ›Sion‹ (auf die ich in meiner letzten Depesche hinwies), in der, wie man mich annehmen ließ, Schöninger negativ charakterisiert sein sollte, entdeckt habe, daß dort im wesentlichen nichts Schwerwiegenderes bezüglich seines Verhaltens zu finden ist als das, was ich Eurer Eminenz bereits berichtet habe. In dieser Zeitung heißt es, daß er, obwohl seine Rede *streng* katholisch ist, sich doch in bestimmten Situationen, getrieben von einem gewissen Ehrgeiz und dem Wunsch, die Gunst der Magnaten zu gewinnen, gegenüber dem sogenannten Kirchenrat, der in Württemberg über kirchliche Angelegenheiten nach den Grundsätzen des wohlbekannten Staatskirchenrechts entscheidet, allzu ergeben zeigt«. AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 59; D'Andrea an Lambruschini, 13. April 1842.

Nimmt man also die Gesamtheit der Informationen, so scheint es, daß der Dekan Schöninger in einem zweifelhaften Ruf steht, sei es, weil er vielleicht wirklich eine dubiose Person ist, sei es durch den Neid oder die Bosheit anderer.

Ich bin gewiß, daß man das, was über ihn gesagt wird, über alle Dekane des Reiches Württemberg und über die Domherren des Rottenburger Kapitels, die schon Dekane waren, sagen kann; denn sie alle sind – unter anderem – Schützlinge des Kirchenrates, *quod nil vult audire de principiis hierarchicis ecclesia, ac Gubernio illimitatam in res ecclesiasticas potestatem attribuit.*

Allgemein gelobt wird der Priester Mack, ehemals Theologieprofessor an der Universität Tübingen und heute Pfarrer in Ziegelbach, ein hervorragender und sehr katholischer Mann, der aus diesem Grund das Wohlwollen der Regierung verloren hat und von der Universität verwiesen wurde. Vielleicht wäre dieser für die Ernennung zum Koadjutor von Bischof Keller geeignet«[87].

Trotz der für Schöninger eher negativen Informationen bemühte sich D'Andrea um ein ausgewogenes Urteil. Im Gegensatz zu Altieri und Viale-Prelà, die die Mitteilungen ihrer Informanten ungefiltert nach Rom weiterleiteten, versuchte der Schweizer Nuntius, den betroffenen Personen gerecht zu werden und Einschätzungen verschiedener Informanten vorsichtig gegeneinander abzuwägen – eine Haltung, die ihm zwei Jahrzehnte später die Suspendierung als Präfekt der Indexkongregation durch Pius IX. einbringen sollte, weil er sich weigerte, ohne ein »audiatur et altera pars« dem Wunsch des Papstes nach Verurteilung eines seiner Meinung zu Unrecht angeklagten Theologen nachzukommen[88]. Ein solcher Standpunkt und ein solch ausgewogenes Gerechtigkeitsempfinden begegnete selten bei kurialen Spitzendiplomaten des 19. Jahrhunderts[89].

Da Theiners Informant, Kurat Johann Georg Mennel[90], ein Mitglied der »Donzdorfer Fakultät«[91], sich zwar sehr ausführlich und eindeutig negativ über Kirchenrat Volz äußerte[92], den die Stuttgarter Regierung offenbar jetzt als Koadjutor für Keller favo-

87 AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 57f.; D'Andrea an Lambruschini, 6. April 1842.

88 Dazu WEBER, Kardinäle I (wie Anm. 21), 333–339.

89 Zum Ganzen WEBER, Kardinäle I und II (wie Anm. 21).

90 Über ihn NEHER[2], 68.

91 Dazu Hubert WOLF, Im Zeichen der »Donzdorfer Fakultät«. Staatskirchenregiment – »Liberale« Theologie – Katholische Opposition, in: Hohenstaufen/Helfenstein. Historisches Jahrbuch für den Kreis Göppingen III, 1993, 96–116.

92 »Über Herrn Volz habe ich von Graf Rechberg, einem der einflußreichsten Männer der Kammer, welcher der Stolz und die Stütze unserer Kirche ist, genauere Informationen erhalten, die alles, was ich bereits berichtet habe, bestätigen.
Nichts ist natürlicher, als daß die Regierung Monsignore Keller durch Herrn Volz zu ersetzen wünscht, da er als der treuste und am wenigsten katholische aller Hofgeistlichen mehr als jeder andere alle irrigen Grundsätze der Neuerer dieses Jahrhunderts vertritt und stets einen ebenso gegen die Disziplin wie gegen die Dogmen unserer Kirche gerichteten Sinn gezeigt hat; er ist ein wahrer, eingefleischter, starrköpfiger Josephinist und kennt von der kirchlichen Lehre nichts als die Schale des hohlen protestantischen Wissens.
Die Regierung will den Eindruck erwecken, daß Volz an der Eheschließung zwischen Fürst Alexander von Württemberg und der Tochter des Königs Louis-Philippe sowie an der Heirat von Fürst Neiperg und einer Tochter unseres Königs beteiligt war, aber das ist alles falsch, im Gegenteil, es gibt sogar keinen Geistlichen, der mehr als er die unglückselige Praxis der [Einsegnung von] gemischten Ehen begünstigt. Er traut jede beliebige gemischte Ehe ohne jegliche Bedingung und schärft den Dekanen und Landpfarrern ständig ein, ebenso zu handeln.
2.) Als Mitglied des antikatholischen Kirchenrates hat er nichts anderes getan, als fortwährend die heiligsten Rechte der Kirche zu verraten, um diese immer mehr zum Knecht des Staates zu machen;

risierte[93], sich über die übrigen Kandidaten – auch Schöninger – jedoch ausschwieg, ergab sich für Lambruschini und die Kongregation für die Außerordentlichen Kirchlichen Angelegenheiten Anfang Mai 1842 folgendes Bild:

1. Altieri (Wien) mußte seine zunächst eindeutig positive Beurteilung des Riedlinger Dekans revidieren. Die nun gegen Schöninger erhobenen Einwände blieben aber recht blaß und pauschal.
2. Viale-Prelà (München) konnte seine eindeutige Damnatio vom Dezember 1841 eindrucksvoll bestätigen. Zahlreiche z.T. pikante Details (Verhältnis mit der Haushälterin etc.) aus verschiedenen Informationsquellen wurden ausgebreitet, die Schöningers moralische, religiöse und kirchenpolitische Verderbtheit belegen sollten.
3. D'Andrea (Schweiz) – erst in der zweiten Runde eingeschaltet – bestätigte zunächst Altieris günstiges Schöninger-Bild. Als ihm dann negativere Informationen zugingen, korrigierte er vorsichtig sein positives Urteil, ohne freilich ins pure Gegenteil zu verfallen. Der Schweizer Nuntius verfiel somit nicht in Schwarzweißmalerei, sondern schöpfte die Möglichkeiten, die ihm die zahlreichen Grautöne boten, voll aus.

er ist der Urheber aller Repressionen gegen Geistliche, die gemischte Ehen nicht bedingungslos einsegnen wollen. Auf seinen Rat hin wurden deshalb die hervorragenden Seelsorger Joseph Zell [Joseph Zell (1811–1862), 1837 Repetent in Tübingen, 1840 Pfarrer in Dotternhausen, seit 1848 Dekan in Schömberg, NEHER[1], 508; Die Bestrafung des katholischen Pfarrers Zell in Württemberg wegen Verdacht, die Benediktion einer gemischten Ehe verweigert zu haben, Schaffhausen 1842.] und Ludwig Schmitt suspendiert, deren Appellation an den Hl. Stuhl wahrscheinlich schon in Rom eingetroffen ist.

3.) Er ist Mitarbeiter der Zeitung *Der Liberale (Il liberale)* [gemeint sind die »Freimütigen Blätter über Theologie und Kirchentum, die von 1830 bis 1844 erschienen], dessen Herausgeber ein gewisser Pflanz ist; in dieser Zeitung findet man überall Boshaftigkeit und Haß auf die Kirche, weshalb sie selbst von den liberalen Geistlichen verschmäht wird; und Volz hat öffentlich sein großes Bedauern darüber zum Ausdruck gebracht, daß diese Zeitung nicht mehr das Wohlgefallen des Klerus findet.

4.) Er ist ein frecher Rationalist und zeigt dies überall, auf der Kanzel wie bei der Prüfung der zu Ordinierenden. Vor einem Jahr erst stellte er beim Examen einiger von ihnen, die Seelsorger werden sollten, folgende Fragen: 1.) Wie unterscheidet sich der Fanatismus von der wahren Liebe (*zelo*) zur Religion und zur Kirche; und welcher Mittel muß sich der Seelsorger bedienen, um seine Gemeinde vor der Pest des Fanatismus zu schützen? 2.) Wie urteilt die Kirche über die sogenannten wundertätigen Bilder? Und was hat der Priester zu tun, wenn solche Bilder oder Bücher, in denen man über diese schreibt und sie empfiehlt, durch die Bigotterie sowohl der Laien als auch der Geistlichen bei seinen Gemeindemitgliedern Verbreitung finden? 3.) Ob der Papst über dem allgemeinen Konzil stehe und 4.) wie heute die Worte des Herrn »oportet Deo plus obedire quam hominibus« [Apg. 5,29] zu verstehen sind.

5.) Mit Sicherheit war er Anführer und Sprachrohr der berüchtigten Zölibatsgegner.

6.) Was schließlich seine Frömmigkeit betrifft, so scheint es, daß er überhaupt keine besitzt: selten, selbst sonntags nur in ganz wenigen Fällen, liest er die heilige Messe; vom Brevier hat er nicht einmal gehört; sein Benehmen ist überaus weltmännisch. Der unvergeßliche Möhler nannte Volz einen eitlen Angeber, der durch das Lesen von Romanen Theologe geworden ist und die Kanzel mit pantheistischen und romanhaften Reden entehrt.

Dies sind in groben Zügen die Eigenschaften von Volz; wir sind sicher, daß der Hl. Stuhl einen solchen Mann niemals als Koadjutor oder als Bischof anerkennen wird«. AES GERMANIA Pos. 475 Fasz. 294 fol. 61–64; italienischer Auszug aus einem Brief Mennels an Augustin Theiner vom 6. Mai 1842.

93 Clemens BAUER, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahr 1848 (Schriften zur deutschen Politik 23/24), Freiburg i.Br. 1929, 102. – ZOLL, Bischofswahlen (wie Anm. 9), 33.

Für den Kardinalstaatssekretär war dadurch der geniale Schachzug, zu dem er sich durch Altieris erste Informationen hatte verführen lassen, unmöglich geworden. Lambruschini hatte sich der Stuttgarter Regierung gegenüber zu weit vorgewagt mit seinem Hinweis, auch der Hl. Vater könne sich Schöninger als Koadjutor mit Nachfolgerecht für Keller sehr gut vorstellen. Allerdings blieben ihm größere diplomatische Peinlichkeiten erspart, da die Stuttgarter Regierung auf die Möglichkeit, ihrerseits mit Schöninger (falls er wirklich ein Mann der Regierung war) den großen Coup zu landen, verzichtete. Das überraschende Signal des Kardinalstaatssekretärs, Rom könne mit dem Riedlinger Dekan einverstanden sein, ließen König und Ministerium offensichtlich an ihrem eigenen Kandidaten zweifeln, da man der Kurie ein diplomatisches Eigentor nicht zutraute. Statt dessen favorisierte man jetzt – wie gezeigt – Ritz. Da die Regierung auf ihren Kandidaten, die Rom nicht akzeptieren konnte, beharrte, und die von der Kurie und den württembergischen Ultramontanen vorgeschlagenen Bewerber allesamt die staatliche Exklusive erhielten, kamen die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche um eine Koadjutorie für Bischof Keller im Sommer 1842 zu einem vorläufigen Ende. Konsul Kolb wurde angewiesen, alle weiteren Bemühungen in dieser Frage einzustellen[94] – eine Entscheidung, die Lambruschini sicher zupaß kam, ersparte sie ihm doch den Offenbarungseid. Letzte Klarheit über die genaue Einschätzung Schöningers durch den Kardinalstaatssekretär läßt sich indes nicht gewinnen. Er blieb wohl ein unsicherer Kantonist, der weder eindeutig auf der Seite des Staates noch eindeutig auf der Seite der Kurie stand. Eine Kandidatenliste in der AES aus dem Jahr 1844, als die Sondierungen über einen Koadjutor wegen des sich rapide verschlechternden Gesundheitszustands Kellers wieder aufgenommen wurden, bemerkt zu Schöninger, er liege inzwischen auch mit der Regierung im Streit, weshalb sie ihn von ihrer Liste gestrichen habe[95].

Der »Fall Schöninger« dauerte lediglich wenige Monate; er bildete nur einen kleinen Ausschnitt der sich über fast acht Jahre hinziehenden Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche um die Nachfolge Keller (Koadjutorieverhandlungen 1840/45 und Bischofswahlen 1845/48). Wäre es nicht zu der überraschend positiven Einschätzung des Riedlinger Dekans durch den Wiener Nuntius gekommen, hätte man in Rom wenig Aufhebens gemacht und ihn von vornherein in die Schublade der für die Kurie nicht akzeptablen Regierungskandidaten eingeordnet – ohne genauere Prüfung von »Moral und Religion« des Vorgeschlagenen. Da aber die Routine-Nachfrage des Kardinalstaatssekretärs in München und Wien unterschiedliche Ergebnisse zutage förderte und sich Lambruschini – durch die einmaligen Möglichkeiten, die ihm Altieris Informationen zu bieten schienen, verführt – (zu) weit aus dem diplomatischen Fenster gelehnt hatte, wurde die ganze römische Informationsmaschinerie für den sonst kirchenpolitisch eher unbedeutenden Riedlinger Dekan in Gang gesetzt. So wurde die Causa Schöninger zu einer Möglichkeit, den Verlauf kurialer Informationsnetze aufzudecken, aber auch die Tücken der Tätigkeit des päpstlichen »Geheimdienstes« kennenzulernen. Informationen über eine bestimmte Person sind nicht schon deshalb wahr, weil sie im Bericht eines Spitzendiplomaten an seinen Außenminister stehen; sie sind aber aufgrund dieser Tatsache auch nicht von vornherein einfach falsch. Ein Nuntius war – wie jeder heutige Gesandte auch – auf Informanten, Zuträger, Denunzianten und Spitzel angewiesen. Von deren Verläßlichkeit hing alles ab. Diese war jedoch nicht selten nur schwer zu eruieren, da man die Motivation bzw. Intention eines Informanten für eine bestimmte Nachricht kaum eindeutig fassen konnte. Daher wäre es schon die Aufgabe des Wiener Nuntius

94 Bauer, Politischer Katholizismus (wie Anm. 93), 102.
95 Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 4), 85, Anm. 108.

gewesen, zuerst mehrere voneinander unabhängige Gewährsleute zu befragen, ehe er für Schöninger Richtung Rom grünes Licht gab. Vor allem aber Lambruschini hätte zuerst den Eingang aller Nuntiaturberichte (also auch aus München) abwarten bzw. von vornherein die dritte Nuntiatur (Schweiz) mit der Recherche beauftragen sollen. Nur nach dem kritischen Abwägen der ihm aus drei Informationssträngen (Wien, München, Rom) mit den hier gebündelten Nachrichten etwa eines Dutzends »freier Mitarbeiter« zugehenden Nachrichten hätte der Kardinalstaatssekretär im Fall Schöninger nach außen aktiv werden dürfen. Nur wenn ihm von allen Seiten – aus unterschiedlichen Quellen des kurialen Informationssystems gespeist – identische positive Einschätzungen des Riedlinger Stadtpfarrers zugegangen wären, hätte Lambruschini sich offiziell positiv zu dessen Kandidatur äußern dürfen.

Eine Zusammenschau all dieser Quellen ergab jedoch weder damals noch heute ein eindeutiges Bild Schöningers. Es war nicht mit letzter Sicherheit zu klären, ob er ein »Josephiner« oder ein »Ultramontaner« war. Wahrscheinlich taugen diese polemisch besetzten Begriffe ohnehin nicht, um eine komplexe Persönlichkeit zu erfassen. Wie dem auch sei: Der Fall Schöninger eröffnet nicht nur interessante Einblicke in die kirchenpolitische Landschaft des katholischen Württemberg im Vormärz und die Tücken im Umgang mit Spitzelmaterial im Bereich des päpstlichen Informationssystems, er warnt zugleich vor allzu »blauäugigem« Umgang mit Aussagen in Geheimdienstmaterial jeder Couleur (Stasi, Gestapo oder Sekten etc.). Was in den Akten steht, ist nicht schon deshalb wahr, weil es in den Akten steht und umgekehrt – eine »Binsenwahrheit«, die nicht nur, wie die Geschichte zeigt, für das Thema »Was in der Zeitung steht« gilt.

Beilage I[96]

Benedikt von Welte an Domkapitular Friedrich Windischmann *Tübingen, 1841 Dezember 26*

Ausfertigung (eigenhändig). – Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nunziatura di Monaco 66 (nicht foliert).

Hochwürdiger hochwohlgeborner Herr Domkapitular!

Indem ich für das auszeichnende Vertrauen, womit Sie mich in Ihrem verehrten Schreiben vom 20. November letzten Jahres[97] erfreut haben, herzlich danke, will ich ohne Umstände sogleich an die Hauptsache, die Beantwortung der dort gestellten Fragen mich machen.

Euer Hochwürden wünschen zu wissen: wie 1. Herr Kirchenrat *Volz* in Stuttgart, 2. Herr Konviktsdirektor *Schott* in Tübingen, 3. Herr Dekan *Schöninger* in Riedlingen und 4. Herr Stadtpfarrer und Dekan *Ritz* in Stuttgart in kirchlicher Beziehung von den

96 Entsprechend der Grundsätze zur Edition zeitgeschichtlicher Quellen, vorgelegt vom »Arbeitskreis Editionsprobleme des 20. Jahrhunderts« in: Jahrbuch der historischen Forschung 1975, Stuttgart 1976, 137–147, wurde die Interpunktion und Orthographie dem heutigen Sprachverständnis angepaßt und Abkürzungen aufgelöst.

97 Kardinal Staatssekretär Lambruschini hat also bereits unmittelbar nach Eingang der Stuttgarter Zehnerliste im Sommer 1840 den Münchner Nuntius Viale-Prelà mit entsprechenden Recherchen beauftragt.

gutgesinnten Katholiken in Württemberg beurteilt werden; wie vor allem ihr Wandel, ihre Frömmigkeit, ihre Wissenschaft, ihr Eifer, ihre Festigkeit, ihre katholische Gesinnung beschaffen ist, und wenn etwa Exurptionen dagegen gemacht werden können, welche Fa[k]ta bekannt sind, auf welche sich dieselben begründen.

Im allgemeinen ist das verlangte Urteil über die genannten Herren in folgendem enthalten: Dieselben gehören unter diejenigen, welche der bei uns verfolgten bekannten antikirchlichen Richtung[98] zugetan sind und müssen unter denselben als die hervorragendsten bezeichnet werden, man mag ihre äußere Stellung oder ihre religiöskirchlichen Bestrebungen berücksichtigen. Letztere sind durchaus die unseres sogenannten katholischen Kirchenrates[99] in Stuttgart, welche ja überall bekannt sind. Diese Bestrebungen werden aber von den genannten Männern nicht bloß gutgeheißen und gegen etwaige Bedenklichkeiten in Schutz genommen, sondern mit möglichstem Eifer, wie es die Stellung eines jeden erlaubt, gefördert; und ihre ängstlichste Besorgnis scheint die zu sein, daß kirchlicher Sinn und Geist in unserem jüngeren Klerus und selbst schon in den Theologie Studierenden überhand zu nehmen drohe oder gar schon überhand genommen habe. Die Gutgesinnten beklagen es daher einstimmig, daß den genannten Männern Stellungen angewiesen sind, die zum Nachteil unserer kirchlichen Verhältnisse so leicht und folgenreich mißbraucht werden können; vom Dekan Schöninger gilt dies weniger, weil er eben nichts weiter als Dekan ist und insofern immerhin einen beschränkteren Wirkungskreis hat und im übrigen nur den meisten Dekanen unseres Landes gleich steht, deren Haupttugend darin liegt, durchaus kirchenrätlich gesinnt zu sein. Kurz, diese Männer gelten bei Katholiken und Protestanten als Gegner der katholischen Kirche und als Freunde des von den Protestanten so geschätzten Liberalismus, als Männer der Aufklärung und des Lichtes, dergleichen die katholische Kirche überall in Menge noch erhalten müsse, bis in die Finsternisse ihres hundert- und tausendjährigen Aberglaubens einige Dämmerung kommen könne. *Katholisch* kirchlichen Sinn und Geist muß demgemäß allen in gleicher Weise ganz abgesprochen werden und der entgegengesetzte ist als der ihrige zu bezeichnen. Von Eifer und Festigkeit für Verfechtung irgend katholischer Interessen kann daher bei ihnen keine Rede sein; dagegen sind sie nötigen Falles eifrig, wenn es sich darum handelt, die Autonomie und Freiheit der Kirche zu unterdrücken und die der kirchlichen Lehre und Disziplin widerstreitende Staatsgesetzgebung aufrecht zu erhalten. Ob wahre Frömmigkeit unter solchen Umständen möglich sei, wird kaum einer Antwort bedürfen, jedenfalls stehen die Genannten bei niemandem im Geruch oder Verdacht derselben. Ihr Wandel gilt als äußerlich ehrbar. Es ist von keinem etwas bekannt, was diesfalls einen schweren Vorwurf begründete, aber ebensowenig anderes, was zu besonderem Lobe gereichte.

Zur näheren Modifizierung dieses allgemeinen Urteils kann ich über die einzelnen noch folgende Notizen geben:

Volz hat sich nie sonderlich viel auf theologische Wissenschaften verlegt, und sein theologisches Wissen gilt als geringfügig. Nicht sehr lange nach erhaltener Priesterweihe hat er sich der praktischen Seelsorge entzogen und dem philologischen Lehramte sich gewidmet, für welches er im Sommer 1834 definitiv befähigt wurde[100]. Als Professor am

98 Gemeint sind damit aus »ultramontaner«, jungkirchlicher Sicht die älteren, im aufgeklärten, wessenbergianischen bzw. josephinischen Geist geprägten Geistlichen; dazu Rudolf REINHARDT, Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Tübinger Theologen, 1–42, hier 26.

99 Zum Katholischen Kirchenrat vgl. HAGEN, Geschichte I, 53–56. Eine moderne Gesamtdarstellung dieser Institution fehlt.

100 Anton Volz (1803–1843) wurde 1831 provisorischer und 1834 definitiv Gymnasialprofessor

Gymnasium in Rottweil lebte er in vertrauter Freundschaft mit *Pflanz*[101], und dessen religiös-kirchliche Meinungen und Tendenzen wurden auch die seinigen, soweit sie es nicht schon waren; auch liberalen Zusammenkünften zwischen Pflanz, Sprißler[102] und Gleichgesinnten wohnte er mitunter bei. Später wurde er Stadtpfarrer und Dekan in Stuttgart, wo das Urteil über seine Predigten von Lobrednern und Tadlern dahin übereinstimmte, daß sie in gezierter, blumenreicher Sprache nichts spezifisch Katholisches, ja nur wenig eigentümlich Christliches enthalten. Daß er nicht Mitglied des Kirchenrates werden konnte, bevor man sich von seiner aufrichtig kirchenrätlichen Gesinnung versichert hatte, bedarf wohl keiner Bemerkung. Zu seiner Charakteristik mag auch dienen, daß er ein Liebling der Herren von Jaumann und Vanotti ist; letzterer pflegt bei etwaigen Besuchen in Stuttgart bei ihm zu wohnen, so wie Volz bei Vanotti sich aufhält, wenn er nach Rottenburg kommt.

Schott soll schon wiederholt das sittliche Gefühl der besseren Zöglinge des Konviktes[103] beleidigt haben durch Äußerungen wie folgende: Das höchste Ziel ihres Strebens müßte sein die Zufriedenheit der Oberbehörde (Kirchenrat) in Stuttgart. In der bekannten Angelegenheit des Professors *Mack*[104] hat er sich unverzüglich auf die Seite seiner Gegner gestellt, gegen ihn eifrig agiert und das theologische Votum[105] zuerst motu proprio konfisziert, worauf dasselbe später allerdings verboten wurde. Als die Catholica[106] erschienen und inzwischen nicht nur keinem Verbote unterlagen, sondern ein solches auch nicht sehr zu befürchten war, wie es denn auch wirklich nicht erfolgt ist, hat er einzelnen der Konviktoren, die die Schrift in ziemlicher Anzahl kauften, derbe Verweise gegeben und ihnen namentlich groben Undank vorgeworfen, daß sie so hastig nach einer Schrift greifen, welche die Regierung, die ihnen die Mittel zu ihrer Ausbildung gebe, doch verboten habe; infolgedessen entstund unter den Konviktoren, welche den Prof. Mack hochachten, auf einige Zeit nicht geringe Erbitterung gegen ihn. Einige Konviktoren suchten nach ihrer Weise dadurch Rache zu nehmen, daß sie die Laupp'sche Buchhandlung (von welcher allein Exemplare zu beziehen waren) bestimmten, dem Konviktsdirektor auf etwaiges Verlangen kein Exemplar zu geben. Dies geschah aber nicht zum Vorteil der Buchhandlung. Schott wußte sich dadurch zu rächen, daß er bei den literarischen Beschaffungen für die Konviktsbibliothek nichts mehr von der Laupp'schen

in Rottweil, 1834 Dekan und Stadtpfarrer in Stuttgart und 1840 Oberkirchen- und Studienrat; über ihn NEHER[1], 30f.

101 Benedikt Alois Pflanz (1797–1844), 1820 ordiniert, 1826 Professor am Gymnasium in Rottweil, 1831–1838 Mitglied der württembergischen Abgeordnetenkammer, 1830–1844 Herausgeber der aufgeklärten Zeitung »Freimütige Blätter über Theologie und Kirchentum«. Pflanz galt als ausgesprochener Liberaler; über ihn NEHER[1], 465f. – August HAGEN, Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs, Stuttgart 1953, 279–335.

102 Joseph Sprißler (1795–1879), Pfarrer in Veringenstadt, später in Empfingen-Hohenzollern, Mitglied der Nationalversammlung 1848 als Abgeordneter des Fürstentums Hohenzollern-Sigmaringen, über ihn FDA 20, 1889, 10. – HAGEN, Aufklärung (wie Anm. 101), 288.

103 Über Schotts Zeit als Direktor des Wilhelmsstifts Tübingen vgl. GROSS, Wilhelmsstift (wie Anm. 31), 120–171.

104 Martin Joseph Mack (1805–1885), seit 1832 außerordentlicher, 1835 ordentlicher Professor für neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, 1840 als Rektor der Universität durch die Regierung auf die Pfarrei Ziegelbach strafversetzt; über ihn REINHARDT, Mack (wie Anm. 43), 95–112.

105 Martin Joseph MACK, Über die Einsegnung der gemischten Ehen. Ein theologisches Votum, Tübingen/Wien 1840.

106 Martin Joseph MACK, Catholica – Mitteilungen aus der Geschichte der katholischen Kirche Württembergs, Augsburg 1841.

Buchhandlung bezog. Sonst hat Schott an allen Bestrebungen der katholischen Fakultät zur Erzielung besserer kirchlicher Zustände, z. B. Berufung tüchtiger und gutgesinnter Repetenten an das Wilhelmsstift, nicht nur keinen [a]Vorschub getan[a][107], sondern wohl auch insgeheim entgegengewirkt (letzteres ist zwar nicht streng erweislich, aber der Verdacht groß)[108]. Sein theologisches Wissen gilt als sehr gering, dabei hält er es auch gar nicht für nötig, von etwaigen Leistungen im Gebiete der katholischen Theologie viele Notiz zu nehmen. Sein Liberalismus, nicht gerade konsequent und selbständig, sondern nach den Absichten des Kirchenrats und der Regierung wandelbar, hat bereits allgemeine Anerkennung gefunden und gereicht ihm bei angesehenen hiesigen Protestanten zu desto größerem Ruhme, je intoleranter deren Gesinnungen gegen die Katholiken sind, weshalb er von denselben auch manche freundliche Einladung zu Abendunterhaltungen etc. erhält, wo dann auch über das pfäffische und jesuitische Wesen des einen oder anderen katholischen Professors Beschwerde geführt wird. Mit dem unter den Katholiken durch fast fanatische Intoleranz berüchtigten lutherischen Dekan Tübingens[109] scheut er sich nicht, Arm in Arm durch die Straßen zu ziehen. Auch Schott ist ein viel geschätzter Freund der Herren von Jaumann und Vanotti.

Über Dekan *Schöninger* werde ich nach kurzem genauere Nachrichten erhalten und was von Erheblichkeit ist, Ihnen dann unverzüglich mitteilen. So viel kann ich jetzt schon sagen, daß er ungefähr in der Mitte der zwanziger Jahre als Repetent am Wilhelmsstifte den Intrignanten [sic] spielte in der Absicht, sich beim katholischen Kirchenrat beliebt zu machen. Sodann ist notorisch, daß ihn seine Haushälterin, wie man zu sagen pflegt, unter dem Pantoffel hat. In jüngster Zeit soll er auch den Petitionen um die verfassungsmäßigen Rechte und Freiheiten der Kirche, welche die Geistlichkeit auch in seinem Dekanate an die Ständeversammlung vorzubereiten suchte, entgegengewirkt haben. Gewiß ist, daß er den auf eine Kaplanei seines Dekanats versetzten Pfarrer Schmitt[110] (das hierauf bezügliche Schriftchen: »Das Verfahren des königlich-württembergischen katholischen Kirchenrats etc.[111]« in Kommission der Kollmannschen Buchhandlung in Augsburg wird Ihnen bekannt sein; bei uns ist es in der Buchhandlung bereits konfisziert worden, jedoch erst, als keine Exemplare mehr vorhanden waren) auf kirchenrätliche oder antikirchliche Weise schikanierte und verfolgte.

Ritz war früher eine Zeit lang in Rottweil Vikar, wo er sich mit Pflanz auf sehr freundlichen Fuße stellte. Als er später Pfarrer in Weißenstein war, wurde er einmal auf nahezu ¾ Jahr als interimistischer Hilfsarbeiter beim Kirchenratskollegium beigezogen, weil sich durch anhaltende Krankheit eines Mitgliedes die Arbeiten sehr gehäuft hatten. Bei dieser Gelegenheit überzeugte man sich von seiner Brauchbarkeit für die Zwecke des Kirchenrates so vollständig, daß man ihn, als die katholische Stadtpfarrei zu Stutt-

107 [a–a]Überschrieben für: Anteil genommen

108 Dazu Gross, Wilhelmsstift (wie Anm. 31), 129–143.

109 Johann Gottfried Pressel (1789–1848), Studium in Tübingen, 1809 Magister, Tätigkeit als Vikar, 1814 Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen, 1817 2. Diakonus in Tübingen, 1818 Heirat mit Friederike Elisabeth Jäger, 1822 1. Diakonus, 1823 Vorlesungen über Pastoraltheologie an der Universität Tübingen, 1838–1848 Dekan in Tübingen; freundliche Mitteilung von Herrn Harald Müller-Baur M.A., Landeskirchliches Sprengelarchiv Tübingen.

110 Ludwig Schmitt (1807–1877), ordiniert 1833, 1834 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, 1837 Pfarrer in Nagelsberg, 1841 strafversetzt als Kaplan nach Unlingen wegen Nichteinsegnung gemischter Ehen, 1849 Pfarrer in Möglingen, 1857 Pfarrer in Oberginsbach; über ihn Neher[1], 498.

111 Das Verfahren des Königlich-Württembergischen Katholischen Kirchenrats und des Bischöflichen Rottenburger Ordinariats gegen den katholischen Pfarrer Ludwig Schmitt in Nagelsberg wegen Verweigerung der Einsegnung einer gemischten Ehe, Augsburg 1841.

gart in Erledigung kam, auf diese erste Pfarr- und Dekanatsstelle des Landes beförderte, obgleich er noch sehr jung war und keine besondere Verdienste aufzuweisen hatte. Durch theologische Wissenschaft hat er sich nie ausgezeichnet, wohl aber früher durch große Fähigkeit zum Biertrinken, die er auch jetzt noch zuweilen bewähren soll, obgleich förmliche *Skandala* diesfalls nicht notorisch sind. Zu seiner näheren Charakteristik mag folgender Fall dienen. Sein voriger Vikar, Lichtenstein[112], der neulich eine Hofmeisterstelle beim Erbgrafen von Zeil[113] angenommen, hatte gleich anfangs erklärt, er werde keine gemischte Ehe einsegnen[114], wo nicht im voraus katholische Kindererziehung zugesagt werde. Um seinen Vikar zu schonen (was gewiß löblich!) und nicht zu Denunziationen Anlaß oder gar Nötigung zu erhalten, trug ihm Ritz sofort auch keine solche Einsegnung auf, sondern nahm sie statt seiner selbst vor. Als er aber einen anderen Vikar bekam, unterredete er sich mit demselben sogleich über die Einsegnung solcher Ehen und suchte ihn zur Vornahme derselben geneigt zu machen und führte unter allerlei Motiven auch dieses an, daß ja auch Lichtenstein sich dazu verstanden, allerdings aber den Wunsch ausgedrückt habe, mit diesfälligen Aufträgen womöglich verschont zu bleiben. Diese Versicherung seines nunmehrigen Prinzipals glaubte der neue Vikar, Dannecker[115], ein Freund Lichtensteins, ungern und verfügte sich, statt die gewünschte Zusage zu geben, sogleich zu letzterem, der Stuttgart noch nicht verlassen hatte, um ihn darüber zu befragen. Begreiflich wurde sofort diese niederträchtige Unredlichkeit (um das Wenigste zu sagen) des katholischen Stadtpfarrers und Dekans in Stuttgart sogleich offenkundig (ich habe diese Sache aus Lichtensteins eigenem Munde und nicht den entferntesten Grund, in seine Aussage Zweifel zu setzen).

Das werde ich kaum noch nachträglich zu bemerken brauchen, daß genannte Herren ihre Mißachtung höherer kirchlicher Bestimmungen und Entscheidungen des Oberhauptes der ganzen Kirche dadurch faktisch zu dokumentieren nicht nur keinen Umstand nehmen, sondern sich freuen, daß sie gemischte Ehen unter allen Bedingungen mit freudiger Zuvorkommenheit einsegnen. Schott hat einmal (vielleicht mehr als einmal, aber einmal weiß ich) in der Konviktskirche bei einer solchen Gelegenheit zu großem Ärger einiger aus Neugierde anwesender Konviktoren in einer zierlichen Rede an die Brautleute feierlich seine besondere Freude bezeugt über das Glück, einen solchen Akt vornehmen zu können.

Sonderbarerweise sind die besprochenen Herren zugleich solche, von denen es heißt, daß sie dem heiligen Stuhle als taugliche und würdige Kandidaten für die Stelle eines zu ernennenden Koadjutors oder Generalvikars unseres Bischofs genannt seien. Lieber Gott! Wenn das wahr und der heilige Stuhl an die vorgebliche Würdigkeit zu glauben geneigt wäre, dann gingen bei uns die letzten Dinge einem tausendmal schlimmeren Ziele entgegen als die ersten. Etwas folgenreich Schlimmeres könnte unter den jetzigen

112 Karl Lichtenstein (1816–1866), Dr. phil., 1839 ordiniert, Vikar in Weingarten und Stuttgart, 1842 Hofmeister der Söhne des Fürsten von Waldburg-Zeil, 1850–56 Direktor des Lehr- und Erziehungsinstituts in Neutrauchburg, 1858 Pfarrer in Meratshofen, 1860 Stadtpfarrer in Weingarten und 1863 Dekan des Landkapitels Ravensburg; über ihn HAGEN, Gestalten I, 120–149. – ADB 18, 554–556. – NEHER[1], 516f.

113 Siehe unten Anm. 139.

114 Vgl. August HAGEN, Der Mischehenstreit in Württemberg (1837–1855) (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 58), Paderborn 1931. – Sebastian MERKLE, Zum württembergischen Mischehenstreit, in: ThQ 119, 1938, 60–108.

115 Anton Dannecker (1816–1881), 1841 Priesterweihe und Vikar in Stuttgart, 1849 Stadtpfarrer in Stuttgart, 1860 Domkapitular in Rottenburg; über ihn NEHER[2], 80.

Umständen wohl nicht geschehen, als wenn ein Mann von solcher Art zu der bezeichneten Stelle erhoben würde. Im Interesse der Regierung liegt es allerdings, jetzt gerade so schnell als möglich einen derartigen Mann, der in allweg und unbedingt ihren Zwecken diente, dem Bischof an die Seite zu stellen und ihn damit gleichsam außer Wirksamkeit zu setzen, nachdem er einmal den Kampf um die Rechte der Kirche auf eine Weise begonnen hat, die ihm das Rückwärtsgehen unmöglich macht. Es wäre das für die Regierung der leichteste und sicherste, wo nicht einzige Weg, das unter guten Hoffnungen Begonnene wie mit *einem* Schlage wieder gänzlich und auf lange Zeit zu vernichten. Der bloße Gedanke, daß man unserem Bischof jetzt gerade einen Generalvikar[116] geben will, den die Regierung zu beantragen hat, erregte große Besorgnis; die Regierung wird schwerlich je einen Mann vorschlagen, von dessen unbedingter Brauchbarkeit für ihre antikirchlichen Zwecke sie sich nicht hinlänglich überzeugt hat. Dürfte ich eine Bitte an Sie wagen, so wäre es diese, Ihren bedeutenden Einfluß in dieser Sache dahin zu verwenden, daß doch ja nicht zu schnell vorgeschritten und in etwaige dem ersten Anscheine nach plausible Vorschläge unserer Regierung vorläufig nur großes Mißtrauen gesetzt werde; denn Vertrauen von katholischer Seite hat dieselbe in der Tat nicht verdient dadurch, daß sie, der dringendsten Anlässe und Aufforderungen ungeachtet und den mahnungsreichsten Ereignissen im Auslande die Augen verschließend, fortwährend auf ihrem alten System zu beharren eine hartnäckige Entschlossenheit kundgibt. Unser Bischof ist allerdings bereits auf Jahren und wäre eines Beistandes bedürftig, aber keines solchen wie er davon in seinem Kapitel schon genug hat an Herren wie von Jaumann und Vanotti. Besser als diese Männer wären die Vorgenannten in der Tat nicht, die religiös kirchliche Gesinnung und Tendenz würden sie durchaus mit diesen teilen, an Wissen, Einsicht und Gewandtheit aber denselben erheblich nachstehen und sofort auch von ihnen beherrscht werden, so daß eigentlich nicht sie zum Generalvikar, sondern von Jaumann und Vanotti zum Bischof gemacht würden. – Ich weiß aus zuverlässiger Quelle, daß unser König[117] im vorigen Sommer vor seiner Reise nach Italien sich über die Personen instruieren ließ, die etwa zu der Stelle eines bischöflichen Koadjutors oder Generalvikars in Antrag gebracht werden könnten, aber nur beim Domdekan von Jaumann und dem Stuttgarter Kirchenrat sich diesfalls erkundigte, so daß die Vorgeschlagenen jedenfalls, seien es die vorher Genannten oder andere, im Grunde eben vom Kirchenrat und Domdekan vorgeschlagen sind. Das dürfte wohl geeignet sein, Mißtrauen zu erwecken.

Da die bisherigen Urteile großenteils sehr hart lauten, so glaube ich, noch feierliche Beteuerung beifügen zu sollen, daß ich, die Wichtigkeit der in Frage gestellten Sache ahnend, nur nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit zu sagen und ebensowenig zu vergrößern als zu verkleinern mich bemüht habe; ohnehin bin ich von jeder etwaigen persönlichen Leidenschaftlichkeit gegen die genannten Männer vollkommen frei und mit denselben bisher nie in andere als freundliche Berührung gekommen (einen derselben, Schöninger, kenne ich gar nicht persönlich), wiewohl damit nicht gesagt sein soll, daß ich mit dem einen oder anderen auf freundlichem Fuße stehe; aber wie gesagt, bei mehrfachen Berührungen, mit Schott besonders, auch mit Volz, habe ich nie einen Schatten von persönlicher Kränkung, immer weit eher das Gegenteil erfahren.

116 Dazu Hubert Wolf, Das Domkapitel als Bischöfliches Ordinariat? Monarchische (Generalvikar) oder kollegiale (Domdekan) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg, in: RJKG 15, 1996, 173–197.

117 Über ihn Otto Heinrich Elias, König Wilhelm I. (1816–1864), in: 900 Jahre Haus Württemberg, hg. v. Robert Uhland, Stuttgart 1984, 306–327.

Obwohl ich zwar gewiß bin, daß ihnen die letzthinige Motion unseres Bischofs vollständig bekannt ist, so dachte ich mir doch die Möglichkeit, Ihnen durch Übersendung einer Abschrift, wie ich solche von meinem Kollegen Hefele[118] gerade noch erhalten konnte, vielleicht einen kleinen Dienst erweisen zu können, und legte deshalb dieselbe bei. Zugleich habe ich die Abschrift einer Petition an die Ständeversammlung und einer Dankadresse an den Bischof beigefügt, welche von dem Klerus unseres katholischen Oberlandes, an dessen Spitze Prof. Mack steht, mit zahlreichen Unterschriften versehen, gegen die Mitte des [b]laufenden[b][119] Monats an ihrem Bestimmungsorte abgegeben wurden[120]. Dergleichen Eingaben wurden mehrere an die Ständekammer gerichtet, obgleich selbst Oberamtmänner durch zutrauliche Privatschreiben unseres Ministers des Innern zu Reaktionen gegen dieselben aufgefordert wurden. Ich dachte, die Sache werde insofern einiges Interesse für Sie haben, als sie die vorherrschende Gesinnung und Stimmung unseres Klerus teilweise zu erkennen gibt.

Und nun will ich Ihre Geduld nicht mehr mit anderweitigem ermüden; und bitte nur noch einen Wunsch zu genehmigen, daß Ihnen Gott ein recht freuden-, alles an geistigem Segen und ewigen Früchten reiches neues Jahr geben wolle und zugleich Ihrem frommen Andenken und Gebete mich empfohlen sein zu lassen und geharre mit größter Hochachtung und Ehrerbietung

Euer Hochwürden Hochwohlgeboren

ganz ergebenster
dankbarster
Benedikt Welte

Tübingen den 26ten Dezember 1841.

Beilage II

Benedikt von Welte an Domkapitular Friedrich Windischmann — *Tübingen, 1842 Januar 9*[121]

Ausfertigung (eigenhändig). – Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Nunziatura di Monaco 66 (nicht foliert).

Hochwürdiger hochwohlgeborener Herr Domkapitular!

Soeben bin ich durch einige Nachrichten über Dekan Schöninger zu Riedlingen in den Stand gesetzt worden, meine letzthinigen Mitteilungen an Sie über diesen zuverlässigen

118 Carl Joseph von Hefele (1809–1893), 1832 ordiniert, 1834 Repetent am Wilhelmsstift Tübingen, 1835 Privatdozent für Kirchengeschichte, 1837 außerordentlicher, 1840 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte. Über ihn: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf, Ostfildern 1994.

119 [b–b] Überschrieben für: vorigen.

120 Dazu Reinhardt, Mack (wie Anm. 43), 103–105.

121 Welte schrieb ursprünglich irrtümlicherweise 1841.

Mann des Stuttgarter Kirchenrates noch nachträglich zu vervollständigen. Was ich sagen werde, habe ich von zwei Geistlichen aus seinem Dekanate, die als sehr kirchlich gesinnt, eifrig und gewissenhaft bekannt sind, und die Ansichten und Handlungen ihres Dekans gut kennen. Da es sich nicht um Urteile, sondern um Tatsachen handelt, so glaube ich folgendes als bemerkenswert anführen zu sollen.

Als Seelsorger steht er bei seiner Pfarrgemeinde in schlechtestem Kredit. Eine Sonntagschristenlehre z. B. hat er, solang er in Riedlingen ist, noch nie gehalten, sondern dieses Geschäft immer den jüngeren Vikarien überlassen, was kürzlich bedeutende Klagen veranlaßt haben soll. Will er als Pfarrer irgendeine Anordnung treffen, so erinnert man an seine Nachlässigkeit in der Kirche und sein Verhältnis zur Haushälterin und kümmert sich nichts darum. Der gewöhnliche Terminus, womit seine Pfarrkinder seine pfarrliche Tätigkeit bezeichnen, ist: »Er hängt seine Pfarrei an den Nagel«. Vor wenigen Tagen erklärte ein Riedlinger in einem dortigen Gasthause laut und offen, Schöninger hätte lieber ein Pascha von drei Roßschweifen als ein Dekan werden sollen. Daß ihm ein weltliches Amt besser anstünde als ein geistliches, wird oft gesagt. Welchen Einfluß er auf seine Gemeinde habe, ergibt sich auch aus folgendem: Der Stadtrat und Bürgerausschuß von Riedlingen, wohl wissend, wie sehr ihr Dekan dagegen war, entwarfen eine Petition an die Landstände zur Unterstützung der bischöflichen Motion; einmal nach gehaltenem Stiftungsrate, noch ehe die Versammlung auseinander ging, las der Stadtschultheiß, ein gut denkender und einsichtsvoller Mann, dieselbe dem Dekan vor und befragte ihn um seine Ansicht. Der Dekan aber, welcher bereits durch jedes erdenkliche Mittel solchen Petitionen bei seiner Kapitelsgeistlichkeit entgegengewirkt hatte, ließ sich jetzt seinen Pfarrkindern gegenüber zu der Erklärung bewegen, daß eine solche Petition ein ganz ort- und zeitgemäßes Unternehmen sei.

Um kirchliche Vorgesetzte kümmere er sich nichts; nach dem bischöflichen Ordinariate frage er nichts, wenn's darauf ankomme, sagt er unverhohlen zu Geistlichen seines Dekanats; und die bischöfliche Motion tadelt er ungescheut am Wirtstische zum Ärger seiner Pfarrkinder. Was das Ordinariat bei uns noch ohne Rücksprache mit dem Kirchenrat tun kann, ist die Bestellung der Vikarien und Pfarrverweser. Wenn nun eine diesfällige Weisung des Ordinariats auch an Schöninger gelangt, so frägt er vor allem beim Kirchenrat in Stuttgart an, ob dem Vollzug derselben nichts im Wege stehe; wenigstens hat er das schon öfters getan. Mit welchen Mitteln er den vorgenannten Petitionen entgegenwirke, läßt sich daraus abnehmen, daß Pfarrer Sonntag[122] zu Uigendorf (im Dekanat Riedlingen) bloß aus dem einzigen Grunde seine Unterschrift zu einer solchen Petition verweigerte, weil seine Abkurung (er kommt auf die Pfarrei Zwiefaltendorf) bevorstehe, wo er bei seinem Dekan übel davonkommen würde, wenn er unterzeichnete.

Um so mehr kümmert sich aber Schöninger, wie schon aus dem Bisherigen einleuchtet, um den Stuttgarter Kirchenrat; mit dem Direktor desselben stehe er in einem vertraulichen Briefwechsel, und seine Kapitelsgeistlichkeit hat die Überzeugung, daß er denselben zu den bösartigsten Denunziationen benütze. In all seinen amtlichen Schreiben an seine Geistlichkeit bildet die Terminologie des kirchenrätlichen Geschäftsstiles die Lieblingsausdrücke Schöningers.

Sein theologisches Wissen gilt als höchst oberflächlich; man glaubt, er beschäftige sich mit Theologie nur noch so weit, daß er als Dilettant einige ihm zusagende theologi-

122 Joachim Sonntag (1792–1862), 1818 ordiniert, 1834 Pfarrer in Uigendorf, 7. Dezember 1841 in Reutlingendorf; NEHER[1], 464.

sche Flugschriften lese, jedenfalls aber nicht ernstlich auf theologische Studien sich verlege.

Den meisten Anstoß nimmt seine Pfarrgemeinde an seiner Haushälterin. Man weiß nicht sicher, woher sie ist und wie sie heißt, sondern nur, daß sie mit dem Dekan nicht verwandt ist, »Fräulein Therese« tituliert wird und sich den Rang der Oberamtmännin vindiziert, weil Dekan und Oberamtmann bei uns auf gleicher Rangstufe stehen. Spaziergänge und Ausfahrten macht er jetzt noch gern in ihrer Begleitung, in der ersten Zeit aber, wo er in Riedlingen war, ging er auch Arm in Arm mit ihr durch die Straßen, was er sich jetzt nicht mehr zu tun getraue. Man will zuverlässig wissen, daß Schöninger sogar die periodischen Berichte über die wissenschaftliche Tätigkeit, die Sittlichkeit und seelsorgerlichen Eifer der ihm unterstellten Geistlichen mit seiner Therese berate und im Einverständnis mit ihr ausfertige, so daß es für einen, der höheren Orts gut prädiziert zu werden wünsche, ebenso unerläßlich sei, der Haushälterin des Dekans als diesem selbst die untertänige Aufwartung zu machen.

Vor ein paar Wochen ungefähr wurde der bisherige Gymnasialrektor zu Rottweil, Abgeordneter in der zweiten Kammer der Ständeversammlung, Keller[123], als Pfarrer in Offingen, Dekanats Riedlingen, investiert. Da die Pfarrei sehr einträglich ist, gab er auch einen guten Inauguralschmaus, bei dem der Wein nicht gespart wurde. Der investierende Dekan versah sich dabei so sehr, daß er in Folge von Trunkenheit zwischen den Stühlen niedersaß; Trunkliebe wird ihm überhaupt von denjenigen zur Last gelegt, die ihn von früher her kennen.

Am besten scheint Schöninger die zeitlichen Vorteile seines Amtes wahrzunehmen. Er ist eifrig besorgt, daß keine Pfründe seines Dekanats lang erledigt bleibe, aus dem Grunde, weil die Stelle um so bälder wieder erledigt werden kann, je schneller sie besetzt wird, und eben vom Erledigtwerden, nicht vom Erledigtbleiben, er seinen Nutzen hat, nämlich die Einkünfte des ersten Monats (Dekanatsmonats). Er macht aus dieser seiner Maxime sogar kein Geheimnis, daß er sie offen ausspricht.

Wenn meine letzthin ausgesprochene Vermutung, die durch das ganze Land verbreitet zu sein scheint, richtig ist, daß nämlich auch diesem Mann von unserer Regierung ein höheres Kirchenamt zugedacht sei, so sehen Sie hieraus, was dazu gehöre, damit ein katholischer Geistlicher bei uns eine persona grata werde.

Über Kirchenrat Volz kann ich nachträglich noch sagen, daß er im Herbst 1830 mit Dursch[124] und Lipp[125] eine Reise nach München machte, auf welcher die Idee des Antizölibatsvereins[126] gefaßt und der Plan besprochen wurde. Als der Verein zustande kam, war er Mitglied desselben und sammelte in der Gegend von Gmünd Unterschriften.

123 Johann Tiberius Keller (1792–1851), 1817 ordiniert, 1821 Professor am Gymnasium in Rottweil, 1824 Vorstand des Konvikts in Rottweil, 1833 Rektor des dortigen Gymnasiums, 1841 Pfarrer in Offingen, 1851 Pfarrer in Hoskirch; über ihn NEHER[1], 463.

124 Johann Georg Martin Dursch (1800–1881), Dr. theol. et phil., 1825 ordiniert, 1828 Repetent in Tübingen, 1829 Professor in Ehingen, 1842 Dekan in Wurmlingen, 1850 Stadtpfarrer und 1858 Dekan in Rottweil; über ihn Franz MARQUARDT, Johann Georg Martin Dusch und seine Stellung in der Geschichte der katholischen Pädagogik, Spaichingen 1937.

125 Joseph von Lipp (1795–1869), 1819 ordiniert, 1825 Professor am Gymnasium in Ehingen, 1833 Rektor, seit 1847 Bischof von Rottenburg; über ihn Rudolf REINHARDT, Joseph von Lipp, in: GATZ, Bischöfe 1983, 453–455.

126 Dazu HAMMER, Der Zölibatsturm in Württemberg im Jahre 1831, in: Rottenburger Monatsschrift 3, 1919/20, 111–115, 143–146, 158–160, 179–185, 202–206 und 230–233. – HAGEN, Geschichte I, 107–121. – Vgl. auch Paul PICARD, Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland zur Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft

In Betreff des Konviktsdirektors Schott habe ich das letzte Mal vergessen, an den ohne Zweifel auch Ihnen bekannt gewordenen Artikel in der Darmstädter Kirchenzeitung[127] zu erinnern, wo ihm nicht nur aller Katholizismus, sondern auch alles Christentum mit großer Zuversicht abgesprochen wird. Schott kam sehr schwer und nur infolge starken Zudringens von einer gewissen Seite her dazu, im Beobachter[128] eine Gegenerklärung abzugeben, die aber auf gar nichts Spezielles sich einläßt und im höchsten Grade allgemein gefaßt und nichts besagend ist.

Sonderbarerweise trägt gegenwärtig die Partei, zu der er gehört, den Kopf ziemlich hoch und scheint voll zuversichtlicher Freude zu sein über die baldige Erfüllung ihrer Wünsche, welche mit der wahrscheinlichen Removierung oder wenigstens bedeutenden Demütigung unseres Bischofs eintreten werde.

Am sonderbarsten aber ist die Versicherung, die man zuweilen selbst von solchen aussprechen hört, die man zu den besser Unterrichteten zählen muß, daß Rom die Motion unseres Bischofs ungern sehe und mit seinen letzten Schritten in unserer Ständekammer sehr unzufrieden sei. Selbst der Regierungspräsident von Rummel[129], der sich in der staatsrechtlichen Kommission der bischöflichen Motion mit Eifer angenommen hat, will solches wissen. Dürfte ich nicht die Bitte an Sie wagen, mir, wenn Sie etwa sonst zu einem Schreiben an mich veranlaßt werden sollten, Ihre Ansicht oder was wohl an der Sache sein möge, mitzuteilen.

In der Voraussicht, daß ich ziemlich bald wieder Anlaß zu einem Schreiben an Sie erhalten werde, will ich die anderweitige Beantwortung Ihres verehrten Schreibens an mich noch aufschieben, um nicht gar zu lang zu werden.

Mit der dringenden Bitte, zur Erhebung der in unserem Lande sehr gedrückten Kirche Ihren Einfluß verwenden zu wollen, empfehle ich mich Ihrem gütigen Wohlwollen und Gebete.

Euer Hochwürden
ergebenster dankbarster

Benedikt Welte.

Tübingen, den 9ten Januar 1841.

und der Menschenrechte (Moraltheologische Studien, Historische Abteilung III), Düsseldorf 1975.

127 Gemeint ist der Artikel »Württemberg« von »einem Protestanten« in: Allgemeine Kirchenzeitung, Darmstadt, Nr. 145, 14. September 1841, der eine Lobrede auf die »liberalen« Katholiken Schott, Huber, Pflanz, Dursch, Landerer, Wocher und Lipp brachte.

128 Vgl. die Erwiderung von Dursch, Schott und Wocher in: Allgemeine Kirchenzeitung, Darmstadt, Nr. 201, 21. Dezember 1841, in der diese allgemein unrichtige Angaben über sich zurückweisen und betonen, keine »Indifferentisten« zu sein.

129 Rummel, Regierungsdirektor, Katholik, Korreferent des Berichts der staatsrechtlichen Kommission über die Motion Keller; vgl. Sion 11, 1842, Nr. 3 vom 7. Januar.

Beilage III

Sechs katholische Standesherren Württemberg an Franz Xaver Karl Graf von Königsegg-Aulendorf — *Stuttgart, 1842 Februar 1*

Ausfertigung. – Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Germania Pos. 475 Fasc. 294 Fol. 39–41.

Seiner Erlaucht!

Dem hochgebornen Herrn Grafen von Königsegg-Aulendorf[130] eilen die Unterzeichneten, das Resultat Ihrer Besprechung über den Inhalt des schätzbaren Schreibens vom 13. und insbesondere jenem vom 5. Jänner 1842 mit dem sehnlichsten Wunsche mitzuteilen, daß Ihr eifriges Bestreben der hochwichtigen Angelegenheit der Religion, damit der gerechten Sache und der Wahrheit zu dienen, durch Gottes gnädigen Beistand unterstützt und dadurch geheiligt werde.

So groß auch der Kummer aller guten Katholiken über die bisherige Handlungsweise des hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg gewesen sein mag, so haben doch die neuesten Schritte desselben unter dem Volke den Glauben verbreitet, daß er damit die bisherigen Fehler, so weit als ihm noch möglich, wiedergutgemacht habe, weswegen sich auch die Anhänglichkeit und Zuversicht zu Ihm unter dem Volke sowohl wie unter der Geistlichkeit bedeutend gehoben hat.

Nichtsdestoweniger aber möchte sowohl die anscheinende Abnahme seiner physischen Kräfte, wie überhaupt die Totalität der Sachlage Maßregeln rätlich machen, welchen am jetzigen Augenblick günstiger als früher sein, und die Lage der katholischen Kirche in Württemberg im Wege einer erneuerten Verhandlung mit der hohen Staatsregierung von seiten des Oberhauptes der katholischen Kirche weit mehr verbessern könnte als ein beschleunigter Wechsel der Personen, welcher – ohne vorherigen Abschluß – eher schädlich wirken könnte.

Die Katholiken Württembergs, welche sich auf die weise Fürsorge des heiligen Stuhles getrösten, hegen dabei auch das vollste Vertrauen auf die gerechten und wohlwollenden Gesinnungen Ihres allergnädigsten Königs, welcher ebengleich ein gütiger Landesvater für hochdessen katholische Untertanen ist, und deshalb einer Beilegung der vorliegenden Anstände selbst wünschen und befördern lassen dürfte, weshalb die erneuten Hoffnungen auf eine Übereinkunft mit dem Oberhaupte der katholischen Kirche und der Staatsregierung beruhen.

Ohne diese Regulierung aber dürfte es im Gebiete der Wahrscheinlichkeit liegen, daß durch die Aufstellung eines Koadjutors nichts gewonnen wäre und infolgedessen der Rat und die Bemühungen des verstorbenen Kirchenrats Werkmeister in Erfüllung gehen, welcher nur dahin getrachtet haben soll, einen Salber, wie er es nannte, zu erhalten, um der nötigen Geistlichkeit formelle Geltung verschaffen zu können.

Über die persönlichen Verhältnisse der unter 10 Nummern bezeichneten Personen begründete und ausführliche Nachrichten zu erteilen vermögen wir nicht und wollen

130 Franz Xaver Karl Graf zu Königsegg-Aulendorf (1784–1863), erbliches Mitglied der Kammer der Standesherren im Königreich Württemberg, Magnat von Ungarn, k.k. Kämmerer. – Europäische Stammtafeln NF Bd. V, Standesherrliche Häuser II, hg. v. Detlev Schwennicke, Marburg 1988, Tafel 52.

nur dasjenige angeben, was wir entweder aus Akten schöpfen oder worüber gleichstimmende Ansichten bestehen.

Zu Nr. 1) [Jaumann] also ist bekannt, daß derselbe einen tätigen Anteil an Verfassung der sogenannten Frankfurter Pragmatik[131], welche in ihren Hauptpunkten von Rom verworfen, unter dem 10. Februar 1830 aber doch als Regierungsverordnung verkündet wurde, genommen hat, und daß derselbe, abgesehen von der geringen Idee, welche von seinem moralischen Wandel im Volke herrscht, als vorzüglicher Ratgeber der Staatsregierung in dermaligen betrübten Verhältnissen gilt.

Nr. 2) [Dossenberger] ist ein exemplarischer Geistlicher in seinem Wandel und soll auch von den jüngeren Geistlichen, welche in ihrer Gesamtheit sehr gut sind, als der beste des Domkapitels, wenn dies überhaupt als Empfehlung gelten dürfte, bezeichnet werden. Nicht verschwiegen darf aber werden, daß er seiner Zeit als Landdekan ein eifriges Werkzeug aller Neuerungen des Kirchenrates und insbesondere des dortmaligen Diözesanverwesers Freiherrn von Wessenberg[132] war und mit dem entschiedensten Eifer für Ausbreitung der deutschen Liturgie, die heilige Messe nicht ausgenommen, wirkte.

Nr. 3) [Vanotti] wird am besten kenntlich, wenn man die Blätter des diesjährigen Jahrganges des fränkischen Kuriers aus Würzburg liest. Allgemein wird geglaubt, daß er bei der Frage über Suspension der Geistlichen bei Nichteinsegnung gemischter Ehen erklärt habe: Nicht suspendieren, zum Land hinaus soll man solche Geistliche jagen. Auch ist er es, welcher den Antrag an die Regierung gemacht haben soll, von den angehenden Theologen auf der Universität schon einen Revers zur Einsegnungszusicherung gemischter Ehen unter allen Bedingungen zu erlangen. Auch ist er es gewesen, welcher bei Gründung des katholischen Kirchenrates durch die konstituierende Versammlung den katholischen Kirchenrat für den Zweck nützlich und notwendig erklärte, um die Prätentionen der römischen Kurie zurückzuweisen.

Nr. 4, 5, 6 [Ströbele, Münch, Laiber] halten wir in jeder Beziehung für untauglich.

Was Nr. 1, 2, 3, 4 [Volz, Schott, Schöninger, Ritz] aus dem Diözesanklerus betrifft, so glauben wir darauf aufmerksam machen zu müssen, daß jenen Kandidaten, welche die Staatsregierung wünscht, schon im voraus der Verdacht treffen dürfte, daß sie als die fügsamsten in die Wünsche des Staates gelten. Übrigens darf wohl in Betrachtung gezogen werden, daß jeder katholische Geistliche, welcher sich in das Kollegium des Kirchenrates begibt, was hier der Fall ist, schon aus dem Grunde, weil er sich zum Kirchenrat hat machen lassen, zu der Würde des Bischofes niemals zuzulassen sei, weil sich sonst die Meinung feststellen und die Praxis bilden dürfte, man müsse ehevor Kirchenrat gewesen sein, ehe man Bischof werden könne. Die Folgen würden unschwer in ihrer ganzen Schädlichkeit zu erkennen sein.

Wir glauben auch durchaus nicht, daß Nr. 1 [Volz] von den Katholiken gewünscht werde.

Nr. 2, 3 und 4 ist [Schott, Schöninger, Ritz] uns zum größten Teil unbekannt, gestehen aber, daß wir an einer durchgreifenden kirchlichen Gesinnung an allen den Priestern zweifeln, welche das Amt eines Dekans übernehmen, wie auch die neuesten Ereignisse mit der bischöflichen Motion zu bestätigen scheinen, und so wie wir nicht zweifeln, daß es noch viele würdige Männer unter dem katholischen Klerus zu dem

131 Text der Frankfurter Kirchenpragmatik vom 14. Juni 1820 bei HUBER/HUBER I (wie Anm. 17), 258–264. Die Bestimmungen gingen weitgehend wörtlich in die Landesherrliche Verordnung vom 30. Januar [sic] 1830 ein. Text bei HUBER/HUBER I (wie Anm. 17), 280–284.

132 Vgl. Manfred WEITLAUFF, Zwischen katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, in: RJKG 8, 1989, 111–132.

Amte eines Bischofs, insbesondere unter der niederen katholischen Geistlichkeit gebe, dürfen wir die Herren Mack, Hefele, Kuhn und Welte[133], welche letztere drei Professoren der Universität Tübingen sind, nicht übergehen und müssen um so mehr derselben erwähnen, als dieselben im Geiste Möhlers[134] gebildet, in seinem Sinne bisher dahin gewirkt haben, so daß wir mit freudiger Hoffnung auf die durch sie herangebildete Geistlichkeit blicken können.

Mit dem innigen Bedauern, nicht alles dem Papiere übergeben zu können, was in der fraglichen Sache zu sagen nötig oder wünschenswert sein könnte, fühlen wir um so lebhafter die schmerzliche Lücke, welche die durch Krankheit verursachte Abwesenheit Euer Erlaucht unter uns bildet und schließen mit der Hoffnung, daß der Herr durch seinen Segen ersetzen werde, was wir in unserer Darstellung mangelhaft gelassen haben.

Stuttgart, den 1. Februar 1842

Friedrich Fürst von Waldburg-Wolfegg-Waldsee[135]
Leopold Fürst zu Waldburg-Wurzach[136]
Albert Graf von Rechberg[137]
Otto Karl Prinz zu Öttingen-Spielberg[138]

133 Mack, Hefele, Kuhn und Welte galten im Vormärz nicht nur als die »ultramontane« Fraktion in der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät, sondern als die jungkirchlichen Hoffnungsträger schlechthin. Alle vier werden wiederholt in Vorschlägen württembergischer »Ultramontaner« als Koadjutor- bzw. Bischofskandidaten genannt; vgl. Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 4), 66–116. – Zoll, Bischofswahlen (wie Anm. 9), passim.

134 Johann Adam Möhler (1796–1838), 1819 ordiniert, 1823 Privatdozent, 1826 Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, 1835 in München, 1838 Domdekan in Würzburg. Über ihn Paul Werner Scheele, Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Katholische Theologen II, 70–98. – Mit Möhler hatte sich an der Tübinger Katholischen Fakultät eine Wende vom eher aufgeklärten Denken hin zu romantisch-ultramontanen Kirchenvorstellungen vollzogen. Dazu Reinhardt, Fakultät (wie Anm. 98), 22–32.

135 Fürst Friedrich von Waldburg zu Wolfegg und Waldsee (1808–1871), Sohn von Joseph Anton Xaver Eusebius Maria Wunibald von Waldburg zu Wolfegg und Waldsee und Josepha geb. Gräfin Fugger zu Babenhausen, seit 1833 2. Fürst von Waldburg zu Wolfegg und Waldsee, seit 1832 verheiratet mit Elisabeth Gräfin von Königsegg-Aulendorf; Schwennicke, Stammtafeln V (wie Anm. 130), Tafel 156.

136 Leopold Maria Karl Eberhard Fürst von Waldburg-Zeil-Wurzach (1795–1861), Sohn von Leopold Erbgraf von Waldburg-Zeil-Wurzach und Maria Walburga Franziska Gräfin Fugger zu Babenhausen, seit 1807 2. Fürst von Waldburg-Zeil-Wurzach, seit 1821 verheiratet mit Maria Josepha Gräfin Fugger zu Babenhausen; Schwennicke, Stammtafeln V (wie Anm. 130), Tafel 165.

137 Albert Graf von Rechberg und Rothenlöwen (1803–1885), seit 1841 Mitglied der württembergischen Kammer der Standesherren, 1860–1874 deren Präsident. Rechberg verfügte über beste Beziehungen zu Hefele und Kuhn; dazu Hubert Wolf, »Damals noch jung, frei und lebensfroh, jetzt viel geplagt und voller Sorgen«. Die Korrespondenz Carl Josephs von Hefele mit Albert Graf von Rechberg, in: RJKG 12, 1993, 175–245, hier 179–181. – Wolf, Donzdorfer Fakultät (wie Anm. 91), passim.

138 Otto Karl Fürst zu Oettingen-Oettingen und Oettingen-Spielberg (1815–1882), Sohn von Johann Aloys III. Anton zu Oettingen-Oettingen und Oettingen-Spielberg und Amalia Fürstin von Wrede, seit 1843 6. Fürst zu Oettingen-Oettingen und Oettingen-Spielberg, seit 1843 verheiratet mit Georgine Gräfin zu Königsegg-Aulendorf; Europäische Stammtafeln Bd. XVI, Bayern und Franken, hg. v. Detlev Schwennicke, Berlin 1995, Tafel 103.

Konstantin Erbgraf von Waldburg-Zeil[139]
August Freiherr von Hornstein[140]

139 Constantin Maximilian Fürst von Waldburg zu Zeil und Trauchburg (1807–1862), Sohn von Franz Thaddäus Joseph von Waldburg zu Zeil und Trauchburg und (erste Ehe) Christiane Henriette Polyxene Prinzessin zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, seit 1845 3. Fürst von Waldburg zu Zeil und Trauchburg, seit 1833 verheiratet mit Maximiliane Gräfin von Quadt-Wykradt-Isny, Mitglied der Nationalversammlung, württembergischer Reichserboberhofmeister. SCHWENNICKE, Stammtafeln V (wie Anm. 130), Tafel 160.

140 August Freiherr von Hornstein (1798–1855); über ihn Walter Siegfried KIRCHER, Adel, Kirche und Politik in Württemberg 1830–1851. Kirchliche Bewegung, katholische Standesherren und Demokratie (Göppinger Akademische Beiträge 79), Göppingen 1973, 29.

WINFRIED HECHT

Ergänzungen zur Geschichte des Rottweiler Dominikanerklosters

Vor sieben Jahren veröffentlichte der Verfasser dieses Artikels die Monographie »Das Dominikanerkloster Rottweil (1266–1802)« über den nicht sonderlich bedeutenden schwäbischen Konvent des Predigerordens[1]. Bei der Quellenlage zur Geschichte dieses Klosters, für welches sich kein Konventsarchiv erhalten hat, war zu erwarten, daß sich besonders die Listen von Prioren und Konventualen am Ende des Buches im statistischen Teil würden ergänzen und verbessern lassen[2]. Dies ist für die Geschichte der deutschen Dominikaner über ihren Rottweiler Konvent hinaus von einer gewissen Bedeutung, so daß die entsprechenden Erkenntnisse an dieser Stelle zu veröffentlichen sind.

Zu ergänzen ist demnach die Liste der Rottweiler Prioren wie folgt[3]:

Philipp	1301	ZGO 15, 1863, 121
Friedrich	vor 1307	HStAS B 477 U 28
Wolfhart von Haigerloch	1343	HStAS B 462 U 810
Johann Schriber von Esslingen	1375	HStAS A 602 (vgl. WR) 8159 (1375 April 30)
Konrad Sattler	1404	HStAS A 602 (vgl. WR) 8296 (1404 April 28)
Johann Stotzer	1420	HStAS A 602 (vgl. WR) 8300 (1420 März 9)
Jakob Weber	1593, 1595, 1597	HStAS B 582 Bü 81
Konrad Hotzing	1604, 1605	HStAS B 582 Bü 81
Petrus Ebinger	1609	HStAS B 582 Bü 81
Daniel Bogner	1627	HStAS B 582 Bü 81
Gabriel Schenk	1658	StASig OA Rottweil Bd. 2 (1658 April 7)
Jakob Ernst Lindenberger	1668	HStAS B 580 Bü 502/503 (1668 Juni 23)

1 Vgl. Winfried Hecht, Das Dominikanerkloster Rottweil (1266–1802) (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Rottweil 13), Rottweil 1991.
2 Wichtige Nachweise sind hier H. P. Müller, Empfingen, zu verdanken, namentlich auf Grund eines Bestandes von Quittungen des Rottweiler Konvents über die Verzinsung eines 1538 an die Herren von Gültlingen gewährten Darlehens von 300 Gulden (vgl. HStAS B 582 Bü 81).
3 Vgl. Hecht, Dominikanerkloster (wie Anm. 1), 190ff.

Entdeckt wurde inzwischen in der Katharinen-Kapelle von Kloster Kirchberg bei Sulz, wo die Rottweiler Dominikaner seit dem späten 13. Jahrhundert und mit geringen zeitlichen Unterbrechungen bis zum Untergang ihres Konvents die *cura monialium* innehatten[4], der Grabstein des bisher von 1744 bis 1748 nachgewiesenen Rottweiler Priors Augustin Mahlmeister[5]. Die Kalksteinplatte mit einem einfachen Kleeblatt-Kreuz und den Maßen 154 cm/78 cm an der Südostwand der genannten Kapelle trägt den Text: A.D. 1749. DIE 20 JULII PIE IN DOMINO OBIIT DM REVERENDUS AUGUSTINUS MAHLMEISTER SS. THEOLOGIAE LECTOR PRIOR ROTTWILAE. FILIUS CONVENTUS HERBIPOLENSIS. R.Q.C.I.P. Demnach könnte man sich vorstellen, daß Prior Mahlmeister zum Zeitpunkt seines Todes am 20. Juli 1749 in Ausübung seelsorgerlicher Aufgaben bei den Kirchberger Schwestern plötzlich starb und bei ihnen dann auch begraben wurde.

Bei den Subprioren ist inzwischen nachzuweisen[6]:

Ambrosius Schroll	1662	Ortschronik Wellendingen (Ms. im Stadtarchiv Rottweil o. Pag.)

Die Reihe der Lesemeister ist wie folgt zu ergänzen[7]:

Heinrich Koch von Rottenburg	1395	HStAS B 38 Bü 1690

Als Rottweiler Konventualen sind künftig zu berücksichtigen[8]:

Ulrich an Halden	1383, 1393	HStAS A 602 (vgl. WR) 6760, 6764 (1383 Juni 19, 1393 Aug. 9)
Konrad an Halden	1383, 1393	HStAS A 602 (vgl. WR) 6760, 6764 (1383 Juni 19, 1393 Aug. 9)
Simon Batzenhofer	1598	HStAS B 582 Bü 81
Dominikus Gerni	1674	StadtA Horb, Kontraktenprotokoll 1674/1681 o. Pag.

4 Vgl. Ebd., 42ff.
5 Vgl. Ebd., 193.
6 Vgl. Ebd., 194ff.
7 Vgl. Ebd., 195ff.
8 Vgl. Ebd., 197ff.

RUDOLF REINHARDT/DOMINIK BURKARD

Die Portraits der frühen Tübinger

An einer entlegenen Stelle, in Band Miscellanea 167 der Staatsbibliothek Bamberg, liegt ein Brief des Tübinger Moraltheologen und Neutestamentlers Martin Joseph Mack (1805–1885) vom 11. Februar 1838. Adressiert ist das Stück an den Bamberger Bibliothekar Dr. Michael Stenglein (1810–1879).

Der Lebensweg von Martin Joseph Mack darf hier als bekannt vorausgesetzt werden[1]. Wir können uns deshalb auf die wichtigsten Daten beschränken. Geboren 1805 auf Burg Neuhaus bei Mergentheim, war Mack ein Landsmann seines späteren Lehrers Johann Adam Möhler (1796–1838). In Tübingen studierte er Theologie und wurde 1828 zum Priester geweiht. Nach kurzer Vikarszeit erhielt er 1829 den Ruf als Repetent ans Tübinger Wilhelmsstift und machte dann rasch Karriere an der Katholisch-Theologischen Fakultät. Bereits 1836 war er ordentlicher Professor (Lehrgebiet zunächst Neues Testament, später Moraltheologie und Teile der Neutestamentlichen Exegese). Theologisch stand Mack in der Tradition Johann Baptist Hirschers (1788–1865); kirchenpolitisch war er »Möhlerianer« und »Ultramontaner«. Seine Schrift über das staatliche Mischehenrecht führte Ende 1839/Frühjahr 1840 zu seinem Sturz; obwohl amtierender Rektor der Landesuniversität, versetzte ihn die Regierung auf die Pfarrei Ziegelbach bei Waldsee. In der Folgezeit wurde er verschiedentlich bei der Besetzung auswärtiger Lehrstühle genannt; Mack blieb aber bis zu seinem Tod 1885 in Ziegelbach. In den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der sechziger und siebziger Jahre gehörte er zu den gemäßigt Ultramontanen.

Michael Stenglein[2] wurde 1810 in Bamberg geboren. Nach der Priesterweihe 1835 ging er zu weiteren Studien an die Universität München. Dort promovierte er mit der Arbeit »Historische Zeugnisse der vier ersten Jahrhunderte über den Verfasser des Hebräerbriefes« (1835) zum Doktor der Theologie[3]. Auf diese Zeit geht seine intensive Bekanntschaft mit Johann Adam Möhler zurück[4]. Dazu kam eine gemeinsame ultramontane Grundstimmung der beiden Gelehrten. Für Michael Stenglein läßt sich dies an

1 Dazu Rudolf Reinhardt, Martin Joseph Mack (1805–1885). Theologieprofessor – Universitätsrektor – Dorfpfarrer, in: RJKG 12, 1993, 95–112.

2 Über ihn Friedrich Wachter, General-Personal-Schematismus der Erzdiözese Bamberg, 1007–1907. Eine Beigabe zum Jubeljahre der Bistumsgründung. Mit Hilfe der Gesamt-Diözesan-Geistlichkeit zusammengestellt, 2 Teile, Bamberg 1908, 489. – Galerie berühmter Pädagogen, verdienter Schulmänner, Jugend- und Volksschriftsteller und Componisten aus der Gegenwart in Biographien und biographischen Skizzen, hg. v. Dr. Johann Baptist Heindl, München 1859, II, 487–491. – ADB 36, 1893, 50f. (Franz Heinrich Reusch).

3 Die Arbeit wurde gedruckt: Historische Zeugnisse der vier ersten Jahrhunderte über den Verfasser des Briefes an die Hebräer: Eine historisch-kritische Untersuchung, Bamberg 1835. – Martin Joseph Mack rezensierte die Arbeit wohlwollend in: ThQ 18, 1836, 281–289.

4 Darüber berichtete Stenglein dreißig Jahre später, gedruckt bei: Johann Adam Möhler. Band 1: Gesammelte Aktenstücke und Briefe, hg. und eingeleitet v. Stefan Lösch, München 1928, 490–494.

seinem Aufsatz »Über den 25jährigen Episkopat des heiligen Petrus in Rom«[5] zeigen. Eine andere »Brücke« war der Bamberger Theologe Adam Gengler (1799–1866); dieser war mit Stenglein freundschaftlich verbunden und unterhielt lange Zeit auch rege Beziehungen zur Tübinger Fakultät[6].

Einer Schwerhörigkeit wegen konnte Stenglein nicht in der Seelsorge eingesetzt werden; er wandte sich deshalb dem Bibliotheksdienst zu. Dieser gab ihm auch die Möglichkeit, schriftstellerisch und wissenschaftlich tätig zu sein. Dadurch kam Stenglein in engen Kontakt mit seinem Landsmann Ignaz Döllinger (1799–1890). Auf die intensive Korrespondenz dieser Jahre kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden[7]. 1848 wurde Stenglein Staatsbibliothekar in Bamberg. Es ist auffallend, daß seine Kontakte zu Döllinger jetzt abbrechen. Zu einer Wiederbelebung der Korrespondenz kam es 1864. Bei einer Rom-Reise 1867 diente Stenglein Döllinger als »Briefträger« (Lord Acton)[8]. Rege wurde der Briefwechsel 1869. Nun stand die kirchenpolitische Entwicklung, vor allem die zu erwartende Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, im Mittelpunkt des beiderseitigen Interesses. In überaus scharfen Worten nahm Stenglein dagegen Stellung. Ebenso scharf attackierte er die Entfaltung eines kurialen Zentralismus und alle jesuitischen Machenschaften. So hatte auch Stenglein den Weg vom Ultramontanen zum Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit und des römischen Zentralismus gemacht, ähnlich wie viele seiner Zeitgenossen (Ignaz von Döllinger, Carl Joseph von Hefele, Moritz Aberle usw.). Stenglein starb am 11. Mai 1879 in Bayreuth.

Bei einer Interpretation des Mack-Briefes von 1838 können wir hier die einleitenden Bemerkungen Macks zur Rezension des Werkes von Friedrich Windischmann (1775–1839) übergehen. Bemerkt werden soll allein, daß die Ablehnung seiner Besprechung die Ursache für die ausführliche Abhandlung über den 25jährigen Episkopat des Apostels Petrus war, auf die wir bereits verwiesen haben. Auch die Artigkeiten, die der Tübinger Professor nach Bamberg sandte, sind hier ohne Belang. Die Nachrichten über Johann Sebastian Dreys (1777–1853) schwere Erkrankung sind ebenso wenig neu[9] wie die Mitteilungen über die Turbulenzen, welche der Abgang Hirschers nach Freiburg verursacht hatte[10].

Hier soll allein auf die Bemerkung Macks eingegangen werden: *Die Wahrnehmung verehrtester Herr Doktor, welche Sie hinsichtlich des Porträts von Möhler machten, gilt in ziemlicher Weise auch von den Abbildungen des seligen Herbst, Dreys und Hirschers.* Gemeint sind die vier Lithographien, die 1834 bei H. Laupp erschienen waren; dieser

5 ThQ 22, 1840, 231–281, 425–463.

6 Stefan Lösch, Prof. Dr. Adam Gengler, 1799–1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J. J. J. Döllinger und J. A. Möhler. Ein Lebensbild mit Beigabe von 80 bisher unbekannten Briefen, darunter 47 neuen Möhler-Briefen. Zugleich ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte Bambergs im XIX. Jahrhundert (Darstellungen aus der fränkischen Geschichte 17), Würzburg 1963.

7 Döllingers Briefe in der Staatsbibliothek Bamberg, Miscellanea 167. Stengleins Briefe in der Staatsbibliothek München, Döllingeriana II. Die Korrespondenz ist teilweise gedruckt bei Johannes Friedrich, Ignaz von Döllinger. Sein Leben aufgrund seines schriftlichen Nachlasses, Bd. 2, München 1899, passim.

8 Ignaz von Döllinger, Briefwechsel 1820 bis 1890. Bearb. von Victor Conzemius. Erster Band: Briefwechsel mit Lord Acton, 1850–1869, 476, 479.

9 Zu dieser Erkrankung zusammenfassend Abraham Peter Kustermann, »Daß ich der Universität und der Katholisch-Theologischen Fakultät nützen könne...«. Zum 200. Geburtstag Johann Sebastian von Dreys. Biographische Hinweise und Quellen, in: Tübinger Theologen, 49–166; 87f.

10 Dazu Werner Gross, Theologe und Seelsorger aus Leidenschaft. Zur Biographie Johann Baptist Hirschers, in: Walter Fürst/Werner Gross, Der edle Hirscher. Beiträge zu seiner Biographie und Theologie, Rottenburg 1988, 9–68; 31–37.

Verlag betreute damals die Theologische Quartalschrift. Die vier genannten Professoren waren Herausgeber der Zeitschrift; wir können also annehmen, daß die Lithographien in diesem Zusammenhang entstanden sind. 1837 trat Mack in den Herausgeberkreis ein; von ihm erschien im folgenden Jahr ebenfalls eine Lithographie. Ein weiterer Herausgeber, Benedikt Andreas Feilmoser, bereits im Jahre 1831 verstorben, war im selben Jahr porträtiert worden. Alle sechs Bilder stammten von Ludwig Anton Helwig (1796–1855)[11], einem Tübinger Lithographen.

Die kritischen Bemerkungen Macks und Stengleins standen nicht allein. Möhler vertrat dieselbe Meinung. Am 22. Oktober 1834 schrieb er an Gengler: *In der Beilage erhältst Du einen Steindruck, ein Bild darstellend, welches man das Meinige nennt; wenigstens steht es so darunter. Da Dir meine Züge wohl noch gegenwärtig sind, so urteile, ob nicht eine falsche Schrift unter das Bild gesetzt ist*[12]. Entsetzt waren die Geschwister und Verwandten des Theologen. Carl Joseph Hefele (1809–1893), sein Schüler, äußerte sich ähnlich: *Ich bin so frei, Ihnen Möhlers Portrait beizulegen; er ist zwar nicht ganz getroffen; doch ›meminisse juvabit‹.*

Mit dem Mißgeschick um das Möhler-Portrait von 1834 können wir leben; von Möhler gibt es noch weitere Bilder, etwa das bekannte Portrait von Eduard Istas im Georgianum in München[13]. Dasselbe gilt von Johann Baptist Hirscher, der später ebenfalls des öfteren porträtiert wurde[14]. Von Martin Joseph Mack konnte Stefan Lösch (1882–1966) 1928 ein Ölbild ausfindig machen; das Bild selbst ist verschollen, es existiert aber eine photographische Aufnahme aus dem Jahre 1935[15]. Für Drey, Feilmoser (1777–1831) und Herbst (1787–1836) sind die Helwig-Lithographien hingegen die einzigen erhaltenen Bilder. Auch die Galerie der Tübinger Rektoren-Bilder hilft nicht weiter. Die drei Gelehrten haben darauf verzichtet, sich als Rektoren porträtieren zu

11 Helwig war aus Stuttgart gekommen; hier hatte er eine Lithographische Anstalt betrieben (u.a. Arbeiten für den Verleger Cotta), seit Juni 1821 in Tübingen einer der beiden Universitätszeichenlehrer. Der Arbeitsvertrag ist vom 17. August 1822 datiert. Auch in Tübingen hatte Helwig eine Lithographische Anstalt. Neben Lithographien für medizinische und naturwissenschaftliche Dissertationen verlegte er vor allem Porträts bekannter Persönlichkeiten. 1827 Heirat mit Rosina Charlotte Ammermüller, die am 24. Juni 1840 starb. Helwig selbst starb am 16. Mai 1855 im Alter von 59 Jahren im Tübinger Spital. Über ihn: Tübinger Ansichten und Maler im 19. Jahrhundert, bearb. von Christina Melk (Tübinger Kataloge 27), Tübingen 1986, 34–36. (Dem Tübinger Stadtarchiv, Diplomarchivarin Antje Zacharias, sei auch an dieser Stelle für Hilfe und Auskunft gedankt.)

12 Lösch, Gengler (wie Anm. 6), 128. In ThQ 17, 1835 rückte der Verlag Laupp eine Anzeige ein und bot die Portraits von Möhler, Hirscher, Herbst und Drey zum Kauf an.

13 Dieses Portrait wurde schon oft publiziert, auch als Umschlagbild verwendet. Zu Istas vgl.: Drei Möhler-Briefe aus dem Nachlaß Stefan Lösch, eingeleitet und hg. v. Jochen Köhler, in: ThQ 152, 1972, 162–164. – Eine Kurzbeschreibung des Bildes in: Kirche, Kunstsammlung und Bibliothek des Herzoglichen Georgianums, hg. v. Reiner Kaczynski, Regensburg 1994, 87. – Ein ähnliches Bild vom selben Maler befindet sich im Besitz der Erben von Stefan Lösch. Es wurde publiziert in: Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796–1838). Aus dem Nachlaß Stefan Lösch († 1966), unter Mitarbeit von Jochen Köhler und Carola Zimmermann durchgesehen, ergänzt und hg. v. Rudolf Reinhardt, Göttingen 1975 (durch ein Versehen des Herstellers wurde das Bild seitenverkehrt gedruckt).

14 Als Beispiel das Portrait von Kreszentia Stadler aus dem Jahre 1842, in: Der edle Hirscher (wie Anm. 10).

15 Dazu die Korrespondenz, heute im Besitz von Professor Rudolf Reinhardt, Stuttgart. Wann das Bild entstanden ist und wer es gemalt hat, ließ sich nicht in Erfahrung bringen.

lassen[16]. So müssen wir weiterhin mit den Portraits von Ludwig Helwig Vorlieb nehmen, nun wissend, daß sie recht ungenau sind[17].

Beilage

Martin Joseph Mack an Michael Stenglein. Tübingen, 1838 Februar 11
Ausfertigung (eigenhändig). – Staatsbibliothek Bamberg, Miscellanea 167.

Hochwürdiger, hochzuverehrender Herr Doktor!

Als Ihre Recension der Windischmannschen Vindiciae[18] am 6. des Monats an mich kam, hatte ich eine Anzeige derselben Schrift der Redaction der Quartalschrift, welche in diesem Jahre Professor Kuhn besorgt, bereits übergeben. Ich war in Anbetracht, daß meine Anzeige weder so ausführlich noch so sorgfältig als Ihre Recension gearbeitet ist, alsbald entschlossen, jene zurückzunehmen und erklärte dieses dem Redakteur. Allein Professor Kuhn glaubte von dem Grundsatze der Priorität, welchen die Quartalschrift in der Aufnahme der ihr zugeschickten Beiträge befolgt, nicht abgehen zu dürfen und gewährte mir den Wunsch, meine Arbeit sonst verwenden zu können, nicht.

Übrigens bedauerte er mit mir die eingetretene Collision und ließ Ihnen den Vorschlag machen, unter Wiederaufnahme Ihres früheren Vorhabens, die Punkte, welche den Aufenthalt Petri zu Rom und seinen Martyrertod daselbst betreffen, in einer eigenen Abhandlung[19], etwa mit Beziehung auf den betreffenden Theil der Vindiciae, darzustellen und der ThQ zuzuschicken, wozu ich bemerke, daß meine Anzeige eben nur auf den ersten Theil der Vindiciae etwas näher eingeht und sonach jenen Puncten um so weniger vorgreift.

Eine Beurtheilung der neutestamentlichen Propädeutik[20] wird die Quartalschrift mit Dank annehmen; dabei bittet jedoch die Redaction auf die einem Institut, wie unsere Quartalschrift ist, gebotene Einschränkung hinsichtlich des Umfangs aufmerksam machen zu dürfen.

Die Wahrnehmung, verehrtester Herr Doctor, welche Sie hinsichtlich des Portraits von Möhler machten, gilt in ziemlicher Weise auch von den Abbildungen des sel. Herbst, Dreys und Hirschers. Letzter wirkt jetzt zu Freiburg mit Anerkennung und Nutzen, wenngleich nicht ohne die Wahrnehmung, daß seine Berufung dahin Mehreren gar unangenehm gewesen. Drey erholt sich eben von einer heftigen Krankheit, die ihn Ende November vorigen Jahres befallen. Dem trefflichen Herrn Prof. Gengler hätte ich seine literarische Zurückgezogenheit aus mehr als einem Grund zu verübeln, wenn nicht gehofft werden müßte, daß die Stille, in welche er sich für jetzt begeben, nur ihre

16 Freundliche Auskunft von Herrn Archivdirektor Dr. Volker Schäfer (Universitätsarchiv Tübingen).
17 Die Portraits wurden immer wieder in Jubiläums- und Festschriften, Sammelbänden und Biographien reproduziert, so auch im Jubiläumsheft von ATTEMPTO 25/ 26, 1968, 40–57. – Das Drey-Portrait war auch die Vorlage für die Bronze-Gedenktafel an der Johann-Sebastian-von-Drey-Hauptschule in Dreys Heimat Ellwangen-Röhlingen (dazu Ellwanger Jahrbuch 27, 1977/78, 120).
18 Fridericus WINDISCHMANN, Vindiciae Petrinae, Regensburg 1836.
19 Diese erschien dann 1840: Michael STENGLEIN, Über den 25jährigen Episkopat des heiligen Petrus in Rom, in: ThQ 22, 1840, 231–281, 425–463.
20 In der ThQ nicht nachzuweisen.

Früchte künftig zeigen werde. Ich bitte, demselben meine verehrungsvolle Empfehlung auszurichten.

Mein Commentar über die Pastoralbriefe[21] hat im Bamberger wöchentlichen Anzeiger (Januar 1837)[22] eine sehr freundliche Anzeige erfahren, welche ich auf Sie, Herr Doctor, zurückzuführen sehr geneigt bin. Täusche ich mich hierin, so bitte ich Sie mich in Anbetracht des Wohlwollens gegen meine Person, die ich Ihnen zuzutrauen mich genöthigt fühle, zu entschuldigen und mir gelegentlich den wirklichen Urheber jener Anzeige zu nennen. Habe ich aber recht gerathen, so sage ich Ihnen meinen herzlichen Dank für die Aufmerksamkeit, die Sie meinem Commentare selbst geschenkt und die Sie auch bei anderen auf ihn gelenkt haben.

Schließlich erlaube ich mir, Euer Hochwürden, ein Exemplar meines Berichtes über Strauß[23] mit der Bitte beizulegen, dasselbe als einen schwachen Beweis der Achtung anzunehmen in der ich bin

Hochzuverehrender Herr Doctor.

Ihr ergebenster Diener

Mack

21 Martin Joseph Mack, Commentar über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus, Tübingen 1836.

22 Wöchentlicher Anzeiger für die katholische Geistlichkeit, 1837 Nr. 7 (Mittwoch, 25. Januar) 57–63, Nr. 8 (Samstag, 28. Januar) 65–69. – Der Staatsbibliothek Bamberg sei für ihr wohlwollendes Entgegenkommen auch an dieser Stelle gedankt.

23 Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauß, in: ThQ 19, 1837, 35–89, 259–325, 425–505, 633–686.

HELMUT FELD

Religiöse Idee und Darstellung des heiligen Franziskus von Assisi

Mit der Eigenart der religiösen Weltvorstellung des frühen Franziskanertums und dem Bild (im ideellen und ikonographischen Sinn) des Franziskus von Assisi befassen sich mehrere in jüngster Zeit erschienene Werke, von denen im folgenden sechs besprochen werden sollen. Sie alle haben die Forschung über diesen wichtigen Sektor der Religions- und Kunstgeschichte des Mittelalters entscheidend weitergebracht.

I.

Dies gilt vor allem für das monumentale Werk von Chiara Frugoni, dessen Titel übersetzt lautet: »Franziskus und die Erfindung der Stigmata« und das die souveräne Kompetenz und Sachkenntnis der Verfasserin auf den Gebieten der mittelalterlichen Religionsgeschichte, Theologie und Kunstgeschichte bezeugt[1]. Das Buch enthält die bisher wohl umfassendste Untersuchung über die Behandlung der Stigmata in den frühen franziskanischen Quellen und ihre Darstellung in der Kunst des 13. und 14. Jahrhunderts. In dem doppeldeutigen Wort *invenzione* des Titels ist bereits die grundlegende These der Verfasserin *in nuce* enthalten. *Invenzione* bedeutet in der Kunstgeschichte die »Erfindung« eines neuen, bisher nicht dagewesenen ikonographischen Elementes oder einer neuen, originellen Gestaltung eines traditionellen Themas. Im vorliegenden Fall sind es die Stigmata des Franziskus, und die Verfasserin will sagen, daß die »Erfindung« ihrer Darstellung in der Kunst ihre »Erfindung« im historischen Sinn zur Voraussetzung hat, mit anderen Worten: daß die Stigmata am Leib des Franziskus bei dessen Lebzeiten oder nach dessen Tod nicht wirklich vorhanden waren, sondern nachträglich *erfunden* wurden.

Das erste Kapitel ist der Quellenfrage gewidmet: ein Problem, an dem keine umfassende Darstellung des frühen Franziskanertums vorbeikommt und dessen jeweilige Lösung die Erörterung der nachfolgenden philologischen und historischen Fragen weitgehend beeinflußt. Die Verfasserin geht dabei einen anderen Weg, als er bisher in der Forschung eingeschlagen wurde, indem sie eine Art Traditionsgeschichte der ursprünglichen Intentionen des Franziskus gibt, wie sie sich in den Legenden des 13. Jahrhunderts, von der ersten *Vita* des Thomas von Celano (I Cel) bis zur *Legenda maior* des heiligen Bonaventura, widerspiegelt. Die Aufmerksamkeit gilt dabei in gleichem Maße dem »Ideal« des Franziskus wie den historischen Umständen, unter denen die verschiedenen Lebensbeschreibungen entstanden sind und den Tendenzen, die sie, in bezug auf

1 Ch. Frugoni, Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto (Saggi 780). Torino: Giulio Einaudi 1994. XXII. 431 S. 180 Abb.

die Rolle des Stifters, verfolgen. In den weiteren neun Kapiteln entfaltet die Verfasserin dann, wie sich ihrer Ansicht nach der Vorgang der *Erfindung* der Stigmata abspielte und wie dieser Mythos dann in den frühen Biographien des Heiligen und in den franziskanischen Tafelbildern, Bilderzyklen und Buchminiaturen verarbeitet wurde.

Eines der Hauptanliegen der Verfasserin ist es, herauszuarbeiten, welchen Anteil der heilige Bonaventura an dem bis heute weithin herrschenden Bild von Franziskus hatte, wie er zu seiner (letztlich verfälschenden) Deutung der Intentionen des Ordensgründers kam und worin, im Gegensatz dazu, dessen wirkliches »Programm« bestand. Dementsprechend beginnt das Buch mit der Anführung des *Gleichnisses von der armen und schönen Frau in der Wüste,* das Franziskus dem Papst Innocenz III. erzählte, als er im Frühjahr 1209 mit seinen ersten elf Gefährten vor ihm erschien, um die Billigung seiner Lebensform zu erhalten. Die Verfasserin sieht in dem Gleichnis mit Recht eine »polemische Erzählung«, die im Kontext mit dem Franziskus-Bild steht, das die ältesten literarischen und ikonographischen Quellen überliefern, »bevor Bonaventura die Vernichtung aller Biographien anordnete, die seiner eigenen vorausgingen, und Giotto, sein genialer Interpret, einen anderen Franziskus auftauchen ließ [...] Mit Bonaventura fielen die beunruhigendsten Teile des Programms des Franziskus dem Schweigen anheim: sich als Armer in die Gesellschaft der Armen zu begeben und der Verzicht auf jegliche Sicherheit für den nächsten Tag, die Ablehnung der Spielregeln von Macht und Gewalt, welche die menschlichen Beziehungen beherrschen; um nur ein Beispiel zu nennen: Franziskus hielt, in schweigendem Dissens von der Entscheidung der Kirche für den bewaffneten Kreuzzug, an der friedlichen Bekehrung der Ungläubigen fest« (S. 3). Der Schluß des Buches unterstreicht nochmals die Transformation des Franziskus zu einem himmlischen Heiligen von einzigartigem Rang, dessen Vollkommenheit verehrt und bewundert, aber nicht nachgeahmt werden kann, wie sie Bonaventura in seiner *Legenda maior* vorgenommen hat (S. 413f.).

Nach Vernichtung der älteren Legenden sollte die *Legenda maior* ab 1266 nach dem Willen ihres Verfassers als einzige Lebensbeschreibung des Franziskus übrigbleiben. Nur einige wenige Exemplare der älteren Lebensbeschreibungen entgingen durch glückliche Zufälle einer der größten Bücherverbrennungen (»roghi«) des Mittelalters, deren gigantische Dimensionen die Verfasserin eindrucksvoll herausstellt (es muß sich um mehrere tausend Codices gehandelt haben: S. 25). Der Grad der Zuverlässigkeit der älteren Legenden als Geschichtsquellen und ihr Verhältnis zueinander sind nach wie vor Gegenstand der »Franziskanischen Frage«, in deren dichten »Wald« die Verfasserin nicht eindringen möchte. Von der Wertung dieser Quellen hängen jedoch die Antworten auf nicht wenige Fragen bezüglich der Intentionen und des religiösen Weltbildes des Franziskus ab. Seit der bahnbrechenden Untersuchung von Raoul Manselli: »Nos qui cum eo fuimus«[2] wissen wir, daß die in der *Legenda Perusina*, dem *Speculum perfectionis* und ähnlichen Sammlungen festgehaltenen Traditionen tatsächlich auf die Erinnerungen der Gefährten des Franziskus zurückgehen und somit einen hohen historischen Wert besitzen[3].

2 R. Manselli, Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla Questione Francescana (Biblioteca Seraphico-Capuccina 28), Roma 1980. – Vgl. auch: Ders., Dal Testamento ai Testamenti di San Francesco, in: Collectanea Francescana 46, 1976, 121–129; 129.

3 Vgl. insbesondere die jetzt vorliegende zweite Auflage der kritischen Edition der *Legenda Perusina*: »Compilatio Assisiensis« dagli Scritti di fra Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi. Dal Ms. 1046 di Perugia. II edizione integrale riveduta e corretta con versione a fronte e varianti a cura di Marino Bigaroni (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana Chiesa Nuova – Assisi 2), Porziuncola 1992.– Zum historischen Wert der sogenannten »nicht-offiziellen« Quellen s. auch die

Aber auch die sogenannte Drei-Gefährten-Legende (3 Soc) erweist, hinsichtlich ihrer Nähe zu den Ereignissen selbst und ihrer Glaubwürdigkeit, bei vielen Gelegenheiten ihre Überlegenheit über die beiden »offiziellen« Legenden des Thomas von Celano (I und II Cel), wie immer ihr Verhältnis zu den »echten« Erinnerungen Bruder Leos und der anderen Gefährten und dem ihr vorangestellten Brief aus Greccio sein mag. Dies wird meines Erachtens von der Verfasserin zu wenig beachtet, so etwa, wenn sie das Gleichnis von der armen, schönen Frau der zweiten Biographie des Celano zuordnet (S. 5). Die 3 Soc enthält jedoch gegenüber II Cel die ursprünglichere, das heißt: die dem Franziskus näher stehende Version, wie vor allem die beiden grundverschiedenen Deutungen des Gleichnisses beweisen. Die in der Drei-Gefährten-Legende überlieferte Interpretation ist die des Franziskus selbst. Sie enthält den ungeheuerlichen, die Grenzen der kirchlichen Orthodoxie überschreitenden Anspruch, daß die Anhänger der von Franziskus ins Leben gerufenen Bewegung die legitimen Söhne Christi, das neue Volk, die Auserwählten Gottes sind, die inmitten der »Fremden«, das heißt: der übrigen Christen und Glieder der Kirche, leben. Thomas von Celano, dem diese Deutung bekannt gewesen sein muß, hat sie in seiner zweiten Legende (II Cel 17) durch seine eigene erbauliche, mit der kirchlichen Rechtgläubigkeit konforme Interpretation ersetzt. In ihrem moralisch-allegorisierenden Duktus ist die ursprüngliche Intention des Erzählers nicht mehr erkennbar, das kirchenkritische und das apokalyptisch-endzeitliche Motiv sind eliminiert. Man sieht, daß die Schaffung eines »anderen Franziskus« (vgl. S. 25f.) schon längst vor Bonaventura eingesetzt hat.

Das zweite Kapitel: »Der Brief des Elias, der Zettel Leos« (S. 51–104) ist grundlegend sowohl hinsichtlich der Benutzung der Quellen als auch für die Hauptergebnisse der Untersuchung. In ihm versucht die Verfasserin den Nachweis zu führen, daß die *Erfindung* der Stigmata auf Bruder Elias zurückgehe: Der »Vikar« des Franziskus (in Wirklichkeit war Elias beim Tode des Heiligen gewählter und amtierender Generalminister des Ordens)[4] habe unter dem Eindruck des Leichnams, auf dem die Spuren eines lebenslangen Martyriums zu erkennen waren, diese Narben in das Wunder der fünf Stigmata des Gekreuzigten umgewandelt – ganz ähnlich wie bei der Sezierung des Leichnams der Klara von Montefalco deren fromme Mitschwestern in ihrem Herzen genau das fanden, wonach sie suchten, nämlich die Wahrzeichen der Passion (S. 82). Die Verfasserin betont, daß Elias in seinem unmittelbar nach dem Tode des Franziskus verfaßten Rundbrief an den Orden nichts von dem Berg Alverna als Ort der Stigmatisierung und der Erscheinung des Seraphen ebendort erwähnt, und sie schließt daraus, daß diese Nachrichten im Jahre 1226 *noch nicht* mit den Stigmata verbunden waren (S. 72).

Nun gibt es als zweites gewichtiges Zeugnis für die Existenz der Stigmata schon zu Lebzeiten des Franziskus die *Chartula Fratri Leoni data,* den Zettel, den der Heilige unmittelbar nach der Erscheinung des Seraphen dem tief verunsicherten Bruder Leo schrieb, mit den *Laudes Dei altissimi* auf der einen und dem Segen für Bruder Leo und der Zeichnung des Tau mit beerdigtem bärtigem Kopf auf der anderen Seite. Hier hat Bruder Leo eigenhändig mit roter Tinte vermerkt, daß Franziskus die auf der Rückseite des Blattes stehenden *Laudes* »nach der Vision und den Worten des Seraphen und der Eindrückung der Stigmata auf seinem Leib« verfaßt habe. Ein gewichtiges und, wie ich meine, sehr zuverlässiges Zeugnis, das man, wenn man es für unecht oder unzutreffend

Einleitung von Alfonso MARINI zu: Vita del povero et humile servo de Dio Francesco dal ms. Capponiano-Vaticano 207 a cura di Marino BIGARONI (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana Chiesa Nuova – Assisi 4), Porziuncola-Assisi 1985.

4 S. hierzu ausführlich: H. FELD, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, 358–360.

hält, irgendwie wegdiskutieren muß. Das tut Frau Frugoni denn auch, indem sie annimmt, Bruder Leo habe diese Notiz »viele Jahre nach dem Aufenthalt auf dem Berg La Verna« auf den Zettel geschrieben, vielleicht bei Gelegenheit der Übergabe des »Breviers des heiligen Franziskus« an die Äbtissin Benedetta, die Nachfolgerin der heiligen Klara, um 1257/1258 (S. 76). Nun handelt es sich hier um reine, unbeweisbare Vermutungen. Daß Leo das Schriftstück zusammen mit dem Brevier an die Äbtissin Benedetta übergeben hat, halte ich für ganz unwahrscheinlich; denn Franziskus hatte ihm ausdrücklich ans Herz gelegt, den Zettel »bis zu seinem Todestag sorgfältig« aufzubewahren (II Cel 49). Der darauf dokumentierte Segen mit dem Tau war nämlich kein gewöhnlicher Segen, sondern enthielt die verbindliche Erwählungs- und Heilszusage an den durch die vorausgehenden Ereignisse auf dem Berg La Verna verunsicherten Gefährten. Er war so etwas wie die *Tessera* für den Eintritt in die ewige Seligkeit. Bruder Leo hat also das Schriftstück bestimmt nicht aus der Hand gegeben, und es hat sich auch nie in S. Chiara, sondern immer (bis auf den heutigen Tag) im Sacro Convento befunden.

Um die beiden wichtigsten Zeugen für das tatsächliche Vorhandensein der Stigmata am Körper des Franziskus noch zu dessen Lebzeiten zu eliminieren, muß man also annehmen, daß der Nachfolger des Heiligen im Amt des Generalministers in dem offiziellen Schreiben, in welchem er den wichtigsten Amtsträgern des Ordens, den Provinzialministern, und über sie dem gesamten Orden den Tod des Stifters mitteilte, bewußt gelogen hat. Denn nichts anderes bedeutet die »Erfindung« der Stigmata beim Anblick des Leichnams. Wenn man das annimmt, muß man ein überlegtes und einleuchtendes Motiv dafür nennen. Das Charakterbild des Elias mag zwar in mancher Hinsicht fragwürdig erscheinen, aber dieser große, geniale Franziskaner (magnus franciscalis vir) war gewiß alles andere als ein Dummkopf und Gerüchtekolporteur. Was Bruder Leo betrifft (bekanntlich waren er und Elias keine Freunde!), so ist es im Grunde unerheblich, wann er seine Notiz auf der *Chartula* angebracht und damit die Entstehung der Stigmata »zwei Jahre vor dem Tod« des Heiligen bezeugt hat. Wenn man wie die Verfasserin annimmt, daß es sich auch hier um eine nachträgliche »Erfindung« handelt, dann unterstellt man dem Gefährten des Franziskus bezüglich des für sein Leben einschneidendsten Ereignisses entweder ein schlechtes Gedächtnis oder eine bewußte, schriftlich fixierte Falschaussage. – Die Annahme, daß Leo seine Bemerkungen nicht zu seiner persönlichen Erinnerung aufgeschrieben habe, sondern damit dem Pergamentblatt den Charakter eines öffentlichen Zeugnisses für die Wahrheit der Erscheinung des Seraphen und des Auftretens der Stigmata habe geben wollen (S. 76), halte ich weder für historisch noch für psychologisch überzeugend; der Text des Bruders Leo ist nichts anderes als ein Kommentar zu dem (das individuelle Heil zusagenden) Segen und der Zeichnung des »Tau mit Kopf«, die Franziskus ihm gegeben hatte; er dient somit seiner eigenen Selbstvergewisserung, nicht einer »Veröffentlichung« des Dokuments. – Bemerkenswert ist, daß Frau Frugoni bei zwei anderen Gelegenheiten die Möglichkeit einräumt, daß der Bericht Bruder Leos über die Alverna-Ereignisse schon sehr früh in Umlauf war, nämlich zur Zeit der Niederschrift der ersten Celano-Legende (1228/1229: S. 155) und zur Zeit der Entstehung der Tafel des Bonaventura Berlinghieri in Pescia (um 1235), »entweder mittels mündlicher Überlieferung oder in Texten, die nicht auf uns gekommen sind« (S. 203).

Bruder Leo hat während seines Lebens mehrfach die Existenz der Stigmata und die Vision des Seraphen bezeugt, so gegenüber dem Chronisten Salimbene de Adam, der

ihn persönlich kannte[5], und dem bei Thomas von Eccleston erwähnten Bruder Warin von Sedenefeld (Seefelden?) (auch von der Verfasserin erwähnt: S. 69f.)[6]. Aber es gibt weitere, von Elias und Leo unabhängige Zeugnisse für die Stigmata, namentlich das der Drei-Gefährten-Legende (3 Soc 69), in dem die Erscheinung des Seraphen (inter alas gerens formam pulcherrimi hominis crucifixi) und die Einprägung der Stigmata auf dem Leib des Franziskus »zwei Jahre vor seinem Tod« in eindeutigem Zusammenhang überliefert sind. In der *Legenda Perusina* steht sodann die Episode von der in S. Elia (bei Rieti) ausgebrochenen Rinderseuche. Die Bewohner des Dorfes besorgten sich das Waschwasser von Händen und Füßen des Franziskus, der damals in Fonte Colombo weilte, um die Rinder damit zu besprengen[7]. Schließlich wäre noch das Zeugnis des römischen Adeligen Giovanni Frangipane, des Sohnes der Jacopa de' Settesoli zu nennen, der als kleiner Junge zusammen mit seiner Mutter die Stigmata am Leichnam des Franziskus gesehen hatte und sich als erwachsener Mann an alles noch genau erinnerte[8].

Nun wird als gewichtiger Beweis gegen das wirkliche Vorhandensein der Stigmata die Tatsache angeführt, daß Gregor IX. in der Kanonisationsbulle »Mira circa nos« (Perugia, 19. Juli 1228) die Stigmatisierung des Franziskus mit keinem Wort erwähnt (S. 66). Nach Meinung der Verfasserin hätte der Papst erst um das Jahr 1237 seine ablehnende Haltung bezüglich der Wundmale des Franziskus geändert (S. 94, Anm. 74; 281f.). In diesem Jahr erließ er nacheinander drei Bullen, in denen ausführlich von den Stigmata die Rede ist. In dem überaus scharfen Schreiben »Usque ad terminos« (Viterbo, 31. März 1237) an den Bischof Friedrich von Olmütz betont Gregor IX. sowohl Wahrheit und Tatsächlichkeit der Stigmata als auch deren heilsgeschichtliche Bedeutung[9]. Der Bischof hatte es gewagt, in einem Brief an alle Gläubigen gegen die bildliche Darstellung des Franziskus mit den Wundmalen Stellung zu nehmen. Demgegenüber gibt der Papst eine ausführliche Theologie der Stigmatisierung des Franziskus, indem er sie unter die großen Heilstaten Gottes einreiht; ihre Bestreiter sind Gotteslästerer; für die Kirche aber war sie ein besonderer Grund zur Heiligsprechung des Franziskus[10]. In einer am gleichen Tag an die Oberen des Prediger-Ordens in Mähren gerichteten Bulle (»Non minus dolentes«) sagt Gregor IX., das Wunder der Stigmata sei für ihn persönlich das entscheidende Motiv gewesen, Franziskus in das Verzeichnis der Heiligen aufzunehmen[11]. Dasselbe unterstreicht er auch in dem an die gesamte Christenheit gerichteten Schreiben »Confessor Domini« vom 4. April 1237[12]. In allen diesen Schreiben betont der Papst ferner, daß die Tatsächlichkeit der fünf Wunden am Körper des Franziskus durch glaubwürdige Augenzeugen einwandfrei bezeugt worden sei.

5 Cronica Fratris Salimbene de Adam, ed. O. Holder-Egger, Hannover und Leipzig 1905–1913 (MGH SS 32, 195).

6 Thomas von Eccleston, De adventu Fratrum Minorum in Angliam, ed. A.G. Little, Manchester [2]1951, 75.

7 *In illo tempore habebat beatus Franciscus cicatrices in manibus et pedibus et latere* (Leg. Per. 94; ed. Bigaroni[2], 280/282).

8 III Cel 39 (Anal. Fr. 10, 287).

9 Bullarium Franciscanum, ed. J. H. Sbaralea, 1, 211f.

10 *[...] et ad ipsum hoc fidelis mater Ecclesia suffragetur, quae ex huiusmodi miraculo cum multis aliis debita solemnitate probato, causam specialem habuit, quod eundem Sanctum Beatorum catalogo reverenter adscripsit* (ebd., 212a).

11 *[...] nec Nobis, qui ex tanto miraculo, cum ceteris solemniter probato, causam specialem habuimus, quod ipsum adscripsimus Catalogo Beatorum, deferendo* (ebd., 213a).

12 Ebd., 1, 214; vgl. hierzu ausführlich: Feld, Franziskus (wie Anm. 4), 464f.

Hat er sich also an den Heiligsprechungsprozeß nur schlecht erinnert oder hat er bewußt gelogen? Ich meine, daß weder das eine noch das andere der Fall ist und daß man ihm – obwohl er keineswegs zu den einwandfreien Charakteren der Kirchengeschichte zählt – in dieser Sache ruhig Glauben schenken darf. Warum aber hat er dann in der Kanonisationsbulle »Mira circa nos« die Stigmatisierung nicht erwähnt? Man muß bedenken, daß es sich um ein bis dahin in der Kirche unerhörtes »Wunder« handelte, dessen theologische Einordnung dem Papst durchaus Schwierigkeiten bereitet haben muß, zumal die Alverna-Ereignisse ein ungeheures häretisches Potential enthielten – was Gregor IX., auch aufgrund seiner Vertrautheit mit der gesamten Vorstellungswelt des Franziskus, natürlich genau wußte. Er hat deshalb zum damaligen Zeitpunkt noch nicht offen über diesen ganzen Komplex gesprochen, der wegen der großen Nähe zum Erlöser, in welche Franziskus gerückt wurde, oder gar der Identifikation mit demselben sehr brisant war und weiterhin blieb[13].

Von daher gesehen enthalten einige Formulierungen der Kanonisationsbulle vielleicht doch Anspielungen auf die Alverna-Ereignisse, so wenn es heißt, Franziskus habe sich wie Abraham »in das Land der Vision« (Gen 22,2 Vulg.: in terram visionis; hebr.: el-erez hamorijah), »auf einen ihm gezeigten Berg« begeben, wo er im Leiden und der Opferung seines Fleisches die Angleichung an Christus gesucht habe und »Mitbürger der Engel« geworden sei. Der Berg, den Franziskus bestiegen hat, ist nach Gregor freilich die »excellentia fidei«, und die Angleichung an Christus wird mit dem Hinweis auf Gal 2,20: »Folglich lebe nicht mehr ich, vielmehr lebt in mir Christus« in einen für die kirchliche Rechtgläubigkeit erträglichen Rahmen gebracht.

Auch Thomas von Celano hat bereits in seiner ersten, im Auftrag des Papstes unmittelbar nach der Kanonisation des Franziskus verfaßten Lebensbeschreibung eine ausführliche Schilderung der Ereignisse auf dem Berg La Verna gegeben, in welcher Erscheinung des Seraphen und anschließendes Sichtbarwerden der Stigmata in engem Zusammenhang stehen (I Cel 94f.). An anderer Stelle der gleichen Legende hat er eingehend das Aussehen des Leichnams mit den Stigmata beschrieben (I Cel 112f.). Es ist undenkbar, daß beide Passagen Aufnahme in die Legende gefunden hätten, wenn der Biograph damals (1229!) nicht den Glauben des Papstes an die Stigmata hätte voraussetzen können oder die Römische Kurie die Verbreitung des »Wunders« nicht für opportun gehalten hätte. Nach Meinung der Verfasserin hat Thomas an den genannten Stellen eine »Rekonstruktion« vorgenommen, indem er verschiedene Traditionselemente miteinander verknüpfte, wie die im Brief des Elias enthaltenen Informationen und Berichte der Gefährten des Franziskus über dessen fortschreitenden physischen Verfall in den letzten Lebensjahren. Indem er die ursprünglich getrennt überlieferten Ereignisse der Erscheinung des Seraphen und des Auftretens der Stigmata miteinander verband, habe sich Thomas als »storico supplente«, das heißt, als *Konstrukteur*, nicht als Historiker betätigt (S. 153–155).

13 Auch die Translation und definitive Bestattung der Gebeine des Heiligen unter dem Altar der Unterkirche S. Francesco, die Bruder Elias von Cortona im Einverständnis mit den städtischen Behörden von Assisi schon zwei Tage vor den offiziellen Feierlichkeiten am 25. Mai 1230 insgeheim bei Nacht veranlaßt hatte, hat vermutlich mit den Stigmata zu tun: Eine ungeheuere Menge von Brüdern und Gläubigen war zusammengeströmt, um »den heiligen Leib«, das heißt: die Stigmata, zu sehen; der Anblick der verwesten Überreste des Heiligen hätte auf den Orden und die Masse der Gläubigen desillusionierend gewirkt – mit allen daraus entstehenden Folgen! Vgl. Chronica XXIV Generalium (Anal. Fr. 3, 212); THOMAS VON ECCLESTON, De adventu (wie Anm. 6), 65.

Nun hat Celano gewiß eine Art Geschichtsklitterung vorgenommen. Diese besteht aber nicht darin, daß er eine grobe Manipulation der Tatsachen veranstaltet hätte. Als Verfasser einer »offiziellen« Legende sah er sich vielmehr genötigt, die (im Zusammenhang überlieferten) außergewöhnlichen Alverna-Ereignisse im Rahmen der kirchlichen Orthodoxie und einer herkömmlichen, unverfänglichen Spiritualität zu deuten. Seine »Konstruktion« besteht deshalb darin, daß er das Auftreten der Stigmata als *Erklärung* der Neuheit und Fremdartigkeit der Vision eines gekreuzigten Engels und der dabei von Franziskus empfundenen sich widerstreitenden Gefühle hinstellt (I Cel 94). Eben diese Erklärung des »Sinnes der Vision« hat dann der heilige Bonaventura aufgenommen und breiter ausgeführt: die Erscheinung des Seraphen wird darin als Vorbereitung auf den Empfang der Stigmata gedeutet, die ihrerseits eine Art von *geistiger* Wiederholung der Kreuzigung Christi sein sollen[14]. In dieser Deutung, die in allen ihren Zügen unstimmig ist, wird sowohl der Grad der Angleichung des stigmatisierten Franziskus an Christus verringert als auch das eigentlich Brisante an der Geschichte, die Vision des gekreuzigten Engelwesens, über dessen Worte Franziskus bis zum Ende seines Lebens eisernes Schweigen bewahrte (warum wohl?), depotenziert.

Die Verfasserin unterstreicht mit Recht die fundamentale Bedeutung der Bilder, die Franziskus gesehen haben muß, für sein visionäres Erleben. So stimmt das von Franziskus im Spätsommer 1224 auf dem Alverna begangene Michaels-Fasten in überraschender Weise mit den damals auf dem Lettner-Balken der Porziuncola-Kirche befindlichen Darstellungen überein: Sankt Michael, das Kreuz, Maria. Entsprechend begann Franziskus seine Meditationen am 15. August, dem Fest Mariae Himmelfahrt; die Vision des Seraphen mit ihren Begleitumständen ereignete sich um das Fest Kreuzerhöhung (14. September); das Ende der Fastenzeit war durch das Hochfest des Erzengels am 29. September markiert. Es stellt sich dann die Frage, welche Vorstellungen von den Engeln und vom Erlöser für Franziskus maßgebend waren. Frau Frugoni behandelt diesen Komplex in ihrem dritten Kapitel: »Ad imaginem et similitudinem nostram«. Sie kommt dabei zu einer Reihe von interessanten Beobachtungen. So erwähnt sie kurz den möglichen Einfluß des Crucifixus von San Damiano (S. 116), ohne allerdings näher darauf einzugehen, ob diese *Croce dipinta*, auf der neben dem Gekreuzigten selbst das gesamte Erlösungswerk dargestellt ist, Einfluß auf die Erlösungsvorstellungen des Franziskus gehabt haben könnte. (Es ist dort u. a. die Erlösung *der Engel* dargestellt!) Im Anschluß an eine Untersuchung von Norbert Nguyên-Van-Khanh weist sie ferner auf die merkwürdige Tatsache hin, daß nach Franziskus in seinen eigenen Schriften die Erlösung *ein erst noch bevorstehendes Ereignis* ist (S. 117)[15]. Einigermaßen verwunderlich ist, daß in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede ist von einem möglichen Einfluß katharischer Erlösungs- und Engelsvorstellungen auf das Denken des Franziskus[16].

In den Kapiteln 5–9 wird dann mit ungeheurem Kenntnisreichtum und großer Einfühlungsgabe fast der gesamte Bestand der frühen franziskanischen Tafeln, Fresken und Plastiken in Italien bis auf Giotto, – auch in seiner Eigenschaft als eigenständige Quelle

14 Leg. mai. XIII,3 (Anal. Fr. 10, 616f.); Leg. min. VI, Lect. 2 (ebd., 672f.). – Vgl. auch HEINRICH VON AVRANCHES, Legenda versificata XII,47–51 (ebd., 479). Das Opus Heinrichs war Gregor IX. gewidmet und mußte allein schon deshalb eine orthodoxe Deutung der Ereignisse bieten.

15 N. NGUYÊN-VAN-KHANH, Le Christ dans la pensée de saint François d'Assise d'après ses écrits, Paris 1989.

16 Zur katharischen Engels- und Erlösungslehre s. jetzt: Daniela MÜLLER, Frauen vor der Inquisition. Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharerinnen (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 166), Mainz 1996, 131–242: »Die Angelologie als Schlüssel zur katharischen Lehre«.

(voce a parte) für die im Laufe der Zeit eingetretenen Wandlungen im Verständnis des Alverna-Ereignisses innerhalb der Christenheit – ausgebreitet. Das Hauptaugenmerk gilt dabei der Entwicklung des Bildes des Seraphen, angefangen von der ältesten Darstellung des Alverna-Wunders auf der Tafel des Bonaventura Berlinghieri in Pescia (um 1235) und dem Relief über dem Eingang der Kirche der Stigmata auf La Verna aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (S. 203f.). Beidemale ist der Seraph in Kreuzesform, jedoch ohne Kreuz abgebildet[17]. Im Zusammenhang mit den verschiedenen Darstellungen der Vogelpredigt erfährt auch das Naturverständnis des Heiligen von Assisi eine eingehende Würdigung (S. 233–268).

Im 7. Kapitel, in dem die Verfasserin auf einige spezielle Probleme der frühesten Franziskus-Ikonographie näher eingeht, ist auch ausführlich die Rede von den beiden Fresken in der *Cappella di San Gregorio* der Heiligen Höhle von Subiaco, auf denen Franziskus dargestellt ist (S. 269–275). Von der Inschrift auf dem Fresko, das an die Weihe des Altares der Kapelle durch den Kardinal Hugolino erinnert, gibt Frau Frugoni eine Deutung, die von fast allen in der Forschung bisher vorgetragenen Interpretationen abweicht (S. 270). Sie transkribiert:

Pontificis summi fuit anno picta secundo
hec domus, hic primo quo summo fuit honore.
Manserat et vitam celestem duxerat idem
perque duos menses sanctos maceraverat artus [...]

Die Hauptschwierigkeit des Textes besteht darin, wie das »Hic primo quo summo fuit honore« zu verstehen ist. Frühere Interpreten ergänzten bei »primo«, d.h., »anno«. Diese Deutung scheitert aber, wie die Verfasserin zutreffend bemerkt, daran, daß sich Hugolino während des Jahres 1227, in welchem er zum Papst gewählt wurde, beständig in Anagni aufhielt, folglich also nicht in Subiaco gewesen sein kann. Frau Frugoni nimmt deshalb an, daß der zweite Teil der Inschrift nicht auf Hugolino-Gregor IX., *sondern auf Franziskus* bezogen werden muß, und übersetzt:

»Dieses ›Haus‹ wurde im zweiten Jahr des Pontifikats des Papstes ausgemalt, dem ersten, in welchem dieser« (*nämlich Franziskus*!) »seinerseits in der höchsten Ehre der Altäre war. Derselbe hatte sich hier aufgehalten und hatte dort ein himmlisches Leben geführt und hatte über zwei Monate hin seinen heiligen Leib gemartert ...«

Interpretation und Übersetzung der Verfasserin werden aber meines Erachtens durch den letzten Vers der Inschrift: »Pro quo devota fiet hic oratio« widerlegt: Die Aufforderung an den Leser, an dieser Stelle für einen kanonisierten Heiligen zu beten, ergibt keinen Sinn, wohl aber die Bitte um ein Gebet für den regierenden Papst. Ich interpungiere deshalb folgendermaßen:

Pontificis summi fuit anno picta secundo
hec domus. Hic primo quo summo fuit honore
manserat et vitam celestem duxerat idem [...];

17 Die Angaben über die Skulptur und den Stein mit der Inschrift in der Kirche der Stigmata (S. 204 und 225, Anm. 10), für die sich die Verfasserin auf Servus Gieben beruft, sind ungenau; eine genaue Beschreibung der ehemaligen und der aktuellen Situation befindet sich in dem Buch von Marino Bernardo Barfucci, Il Monte della Verna. Sintesi di un millennio di vita, Sacro monte della Verna (Arezzo) 1982, 67f.

und übersetze: »Dieses Haus wurde im zweiten Pontifikatsjahr des Papstes ausgemalt. Hier (nicht: dieser!) hatte er sich aufgehalten, bevor (primo quo = prius quam) er im höchsten Amt war, und er hatte ein himmlisches Leben geführt ...«[18]

Die Untersuchung mündet aus in der These der Verfasserin, daß Franziskus in der Sicht des heiligen Bonaventura und den auf dessen *Legenda maior* basierenden Fresken des Giotto den höchst denkbaren Rang an Heiligkeit erreicht habe. Der »andere Franziskus«, den Bonaventura sich ausdachte, hat die Züge eines apokalyptischen Engelwesens, dessen Vollkommenheit für die Gläubigen unerreichbar geworden ist. Ich meine dagegen, daß Bonaventura dem Franziskus zwar die Züge eines absolut einzigartigen und unerreichbaren Heiligen gegeben, ihn damit aber zugleich aus der unmittelbaren Nähe zum Welterlöser wieder herausgerückt und ihm seinen »göttlichen« Rang genommen hat. Er eliminierte damit die für die kirchliche Orthodoxie gefährliche Identifikation mit dem Erlöser. Entsprechend betont seine Interpretation der Erscheinung des Seraphen und der Stigmatisierung zwar den singulären Charakter des Ereignisses, wehrt aber jede mögliche heterodoxe Deutung des schönen, gekreuzigten Engels ab. In seinem Bericht über die Alverna-Ereignisse (Leg. mai. XIII,3) fehlt z. B. jeder Hinweis auf die außerordentliche Schönheit des Seraphen, die in den älteren Legenden (3 Soc 69; I Cel 94) betont ist. Weil Bonaventura in den älteren Biographien an dieser und vielen anderen Stellen die Gefahr des Abgleitens in christologische und soteriologische Häresien sah, hat er sie vernichten lassen.

II.

Inzwischen ist von der gleichen Verfasserin auch die Übersetzung ihrer Franziskus-Biographie ins Deutsche erschienen[19]. Das in gefälligem, lesbarem Stil geschriebene Buch, das keine Anmerkungen enthält, wendet sich an einen größeren Leserkreis. Im ersten Kapitel, in dem Kindheit und Jugend des Franziskus beschrieben werden, geht die Verfasserin näher auf die politischen Umstände und die geistige Atmosphäre ein, die Bildung und Vorstellungswelt des späteren Heiligen prägten. Daß dabei die Welt der ritterlichen Dichtung eine entscheidende Rolle spielte, ist unbestreitbar und geht klar aus den Quellen hervor. Mit Recht zieht die Verfasserin deshalb die Epen und Ritterromane des 12. Jahrhunderts zur Erhellung der ritterlichen Mentalität des Franziskus und seines höfischen Lebensstils heran (S. 11f; 31–33). Bedenklich ist dagegen, wenn man in einem historischen Werk fehlende Informationen durch »eine gehörige Portion

18 Gerhart B. LADNER hält freilich diese Übersetzung, die schon von V. FEDERICI (Le epigrafi, in: I monasteri di Subiaco II, Roma 1904, 406) vorgeschlagen worden war, für »grammatisch unmöglich«: Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters. Bd. II: Von Innocenz II. zu Benedikt XI., Città del Vaticano 1970, 98–111; ebd., 109, Anm. 3. LADNER interpretiert den fraglichen Satz folgendermaßen: »während er noch im Besitz seiner ›ersten sehr hohen Würde‹ war [...], d.h. wohl während er noch Bischof von Ostia war«. Die Übersetzung Ch. FRUGONIS dagegen, in welcher der Passus auf Franziskus, nicht auf Hugolino, bezogen wird, wurde schon von D. FEDERICI vertreten: San Francesco si preparò alle stimmate nel Sacro Speco, in: Atti e memorie della Società Tiburtina di Storia e d'Arte 26, 1953, 175. LADNER hält sie für »ganz abwegig«. Eine adverbiale oder präpositionale Bedeutung des *primo quo* (ital.: prima che) wäre jedoch sogar im klassischen Latein, geschweige denn im mittelalterlichen, grammatisch durchaus möglich.

19 Ch. FRUGONI, Franz von Assisi. Die Lebensgeschichte eines Menschen. Zürich und Düsseldorf: Benziger 1997. 184 S. 11 Abb.; italienische Originalausgabe: Vita di un uomo. Francesco d'Assisi. Turin: Einaudi 1995. Die Übertragung aus dem Italienischen ist von Bettina DÜRR.

Phantasie« (S. 10) zu ersetzen sucht. Mit welchen Gefühlen der junge Franziskus das berühmte Panorama von Assisi und das Treiben der Menschen in den Gassen der Stadt erlebte (S. 12f.), oder welche Gedanken er während seiner Genesung von einer schweren Krankheit hegte (S. 22), wissen wir nicht. Als einen hervorstechenden Charakterzug nennt Frau Frugoni die *Exzentrik*, die schon beim jungen Franziskus manchen, die ihm begegneten, den Anlaß gab, ihn für verrückt zu halten.

Im zweiten Kapitel: »Die Ablösung« beschreibt die Verfasserin den Vorgang, den Franziskus selbst seine »Bekehrung«, das »Hinausgehen aus der Welt« genannt hat. Mit Recht betont sie, daß Franziskus kein Sozialreformer oder gar Revolutionär war: »Franziskus hat keine politische Antwort auf die sozialen Ungerechtigkeiten dieser Welt. Weder hat er Pläne für machbare und konkrete Veränderungen, noch sinnt er über Kampf und Auflehnung nach« (S. 33). Die Armut, wie Franziskus sie verstand, ist vielmehr in sein religiöses Weltbild, seine Auffassung von Schöpfung und Erlösung einzuordnen. Deshalb hat die Vision des Crucifixus von S. Damiano für ihn vielleicht doch viel bedeutendere Folgen, als die Verfasserin geneigt ist, anzunehmen (S. 35; vgl. dazu auch o. Abschn. I). Frau Frugoni hebt auch die große Bedeutung hervor, welche die französische Sprache für Franziskus hatte: das Französische sei für ihn »die Sprache der väterlichen Geschäfte und die seiner spontanen Gefühlswallungen, die Sprache, die unauflöslich mit den Träumen aus der Zeit seines weltlichen Frühlings verbunden ist« (S. 47). Nicht näher erörtert wird die naheliegende und von der Verfasserin in anderem Zusammenhang (S. 11) auch in Betracht gezogene Möglichkeit, daß es auch seine *Muttersprache* gewesen sein könnte (wiederum mit weitreichenden Folgen für sein Weltbild, wenn Pica Katharerin gewesen wäre!).

Das dritte Kapitel ist den Anfängen der franziskanischen Bewegung gewidmet. Es geht der Verfasserin u. a. darum, festzustellen, daß Franziskus kein Kirchenreformer im modernen Sinne gewesen ist: »Tunlichst vermied er es, sich Situationen auszusetzen, die Kritik oder die Verurteilung der korrupten Sitten der Kirche verlangt hätten. Weder nahm er an Reformplänen teil, noch stellte er Forderungen nach einer aktiveren Beteiligung der Gläubigen in der Kirche« (S. 58). Das ist zweifellos der Fall, doch offenbarten das gesamte Verhalten und insbesondere die symbolischen Handlungen des »Schauspielers Gottes« bei nicht wenigen Gelegenheiten ein kirchenkritisches und häretisches Potential, wie im Falle des Bischofs von Osimo[20] und in der von der zweiten Celano-Legende und der *Legenda Perusina* überlieferten, auch von der Verfasserin (S. 59f.) angeführten Episode vom Gastmahl im Hause des Kardinals Hugolino. Entgegen der Meinung der Verfasserin geht es dort nicht vorrangig um die Würde des Kardinalbischofs, sondern um die *quasi-sakramentale Zeichenhandlung*, die Franziskus mit dem Austeilen der zuvor erbettelten Schwarzbrotstücke an die Teilnehmer des Gastmahls vollzog[21]. In diesem Kapitel wird auch das Verhältnis des Heiligen zu Macht, Besitz, Arbeit, Wissenschaft behandelt und erläutert, wie daraus das (hauptsächlich in der sogenannten *Regula non bullata* festgehaltene) »Programm« der frühen franziskanischen Bewegung entstand. Entgegen den oft unternommenen Harmonisierungen mit dem Ziel, Franziskus modernen Vorstellungen nahezubringen, weist die Verfasserin auf die »offenen Widersprüche« in Charakter und Verhalten des Heiligen hin (S. 76f.).

20 I Cel 77–79 (Anal. Fr. 10, 57–59); vgl. dazu: H. FELD, Beseelte Natur. Franziskanische Tiererzählungen, Tübingen 1993, 39–41.

21 II Cel 73; Leg. Per. 97; zur Interpretation der Episode vgl. H. FELD, Franziskus von Assisi – Der »zweite Christus« (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vortr. Nr. 84), Mainz 1991, 36–39. – DERS., Franziskus (wie Anm. 4), 195f., 294., 348f.

Im vierten Kapitel wird dann die weitere Entwicklung der Bruderschaft im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts sowie die Bekehrung Klaras und die Entstehung des Klarissenordens beschrieben. Die Datierung der *Sacrum Commercium* genannten Schrift wird (S. 87) als ungewiß bezeichnet. Die durchweg unrealistische, idealisierende Schilderung der Verhältnisse in der frühen franziskanischen Gemeinschaft läßt jedoch darauf schließen, daß das Werk erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in Kreisen der radikaleren Richtung des Ordens entstanden ist[22]. Dazu gehört die (S. 90) angeführte Stelle über das Weintrinken; entgegen der Darstellung des *Sacrum Commercium* flohen Franziskus und seine ersten Gefährten den Wein keineswegs wie Gift, sondern tranken ihn ziemlich unbefangen. Das *Gleichnis von der armen, schönen Frau in der Wüste*, das Franziskus dem Papst Innocenz III. erzählte, wird meines Erachtens von Frau Frugoni (S. 94) unzulänglich interpretiert: die Verfasserin geht z. B. nicht auf die beiden überlieferten grundverschiedenen Deutungen (3 Soc 51; II Cel 17) ein. Die Bemerkung, es gebe nirgends einen großen Freskenzyklus über Leben und Wunder der heiligen Klara (S. 106), ist unzutreffend; in der Basilika S. Chiara in Assisi gibt es einen solchen (vgl. dazu den u. Abschn. IV besprochenen Beitrag von Elvio Lunghi: »La decorazione pittorica della chiesa«). Die offizielle Bestätigung der Regel Klaras wurde 1253 von dem Papst Innocenz IV., nicht von dessen Nachfolger Alexander IV., gewährt (S. 107).

Die Kapitel 5–7 sind den Ereignissen des letzten Lebensjahrzehnts des Franziskus gewidmet. Bezüglich der Alverna-Ereignisse entfaltet die Verfasserin ihre These von der *Erfindung der Stigmata*, die wir bereits aus dem oben behandelten Buch: »Francesco e l'invenzione delle stimmate« kennen. Entgegen der hier wie dort entwickelten traditionsgeschichtlichen Kritik, die ich für letztlich nicht überzeugend halte, meine ich, daß Franziskus der »Erfinder« seiner Wundmale war, indem er sie sich selbst beigebracht hat. Im Zeitalter der Kreuzzüge waren Selbstverletzungen als Nachvollzug der Passion Christi keineswegs ungewöhnlich, wie etwa das Beispiel der Marie von Oignies (1177–1213) einer Zeitgenossin des Franziskus[23], und das der bei dem großen Schiffsunglück im Hafen von Brindisi am 5. April 1097 (während des ersten Kreuzzugs) Ertrunkenen zeigt[24]. Der Seraph war nicht stumm (S. 150), sondern Franziskus hat seine Worte nicht mitgeteilt, weil sie im Widerspruch standen zu der traditionellen kirchlichen Erlösungslehre.

Die Übertragung des Buches ins Deutsche von Bettina Dürr zeigt einige Ungeschicklichkeiten, ist aber ansonsten sprachlich gelungen und gut lesbar. Subasio ist ein Berg, kein Ort bei Assisi (S. 50); San Giovanni d'Acri ist Akkon (ebd.); Nachfolger Bonaventuras ist Hieronymus von (it.) Ascoli oder (lat.) Asculum, nicht: Asculo (S. 92); Weltbild und Intention des Franziskus werden mißdeutet, wenn man im *Sonnenlied* »messor lo frate sole« mit: »Herrin, Schwester Sonne« anstatt: »Herrn Bruder Sonne«, »sora luna« mit: »Bruder Mond« anstatt: »Schwester Mond« (S. 172) und »sora nostra

22 Zur Datierung des *Sacrum Commercium* vgl. auch: STANISLAO DA CAMPAGNOLA in seiner Einleitung in: Fonti Francescane, Padova [4]1990, 245.

23 Über die Wunden, die sich Marie von Oignies unter dem Beistand eines Seraphen(!) beibrachte, vgl. ihre Lebensbeschreibung von Jakob von Vitry: Acta SS Jun. IV (1707), 641f.

24 Über die an den Leichen der Ertrunkenen von Brindisi sichtbar gewordenen Stigmata s.: FULCHER VON CHARTRES, Historia Hierosolymitana 1,17,2 (ed. H. HAGENMEYER, Heidelberg 1913, 165f.). – GUIBERT VON NOGENT, Historia quae dicitur gesta Dei per Francos 7,9,31 (MPL 156, 822); vgl. ebd., 4,7,17 (MPL 156, 747) über einen Abt, der behauptete, ein Engel(!) habe ihm ein Stigma auf seiner Stirn beigebracht.

morte corporale« mit: »durch unseren Bruder, den leiblichen Tod« statt: »für unsere Schwester leiblichen Tod« übersetzt (S. 181).

III.

Zeigen die Werke von Chiara Frugoni die überragende Kenntnis und die in langjährigem Umgang mit literarischen und ikonographischen Quellen geschulte Erfahrung der Autorin, so liegt in der Münchener kunsthistorischen Dissertation von Ruth Wolff das mit nicht wenigen Mängeln behaftete Werk einer Anfängerin vor[25]. Das Buch ist, was die Qualität des Drucks, des Bildmaterials und des Einbandes betrifft, hervorragend ausgestattet, der Inhalt entspricht jedoch nicht in jeder Hinsicht den damit geweckten Erwartungen.

In einem einleitenden Kapitel gibt die Verfasserin einen Überblick über frühere Forschungsbeiträge, in denen für ihre eigene Fragestellung Vorarbeiten geleistet wurden, und formuliert das Hauptanliegen ihrer Untersuchung: es geht um »die vergleichende Betrachtung der Art und Weise, wie Franziskus in der hagiographischen Literatur und auf Bildern des 13. Jahrhunderts gedeutet und dargestellt wurde«, sowie um den Zusammenhang von »Traditionslinien und Innovationsleistungen der Überlieferung in den verschiedenen Medien« (S. 16f.). Frau Wolff grenzt ihre Fragestellung von derjenigen Ch. Frugonis ab, der es »um die historische Wahrheit über das Geschehen auf dem Berg La Verna« und die Transformierung derselben in der hagiographischen Literatur und den Bildern gehe. Sie kritisiert an der Untersuchung Frugonis, daß in ihr »die literarische und bildnerische Gestaltung der Schriften, Tafeln und Miniaturen in Einzelbetrachtungen« zerfalle und »der künstlerische Gesamtcharakter der Werke« nicht erkennbar werde (S. 14, Anm. 19). Ich halte diese summarische Kritik für unzutreffend.

Im zweiten Kapitel analysiert die Verfasserin »zwei frühe Beurteilungen der heilsgeschichtlichen Bedeutung von Franziskus«: das Rundschreiben des Bruders Elias von 1226 und die Kanonisationsbulle Gregors IX. »Mira circa nos« von 1228. (Von beiden Dokumenten war bereits o. Abschn. I die Rede.) Frau Wolff betont mit Recht, daß es Bruder Elias letztlich darum geht, den stigmatisierten Franziskus mit Christus gleichzusetzen (S. 27). Dennoch geschieht dies zunächst nicht offen und eindeutig, sondern wird (durch die Zitate aus dem jeweils ersten Kapitel des Johannes- und des Lukasevangeliums) mit dem Hinweis auf Johannes den Täufer noch zurückgehalten. Elias spielt damit auch auf den Taufnamen des Franziskus (Johannes Baptista) an. Man kann also nicht sagen, daß Elias mit den genannten Zitaten überhaupt nicht auf Johannes, sondern allein auf Christus anspielen wolle. Die Verfasserin spricht denn auch kurz darauf zutreffend von der »Ambivalenz in der Interpretation des Franziskus als zweiter Johannes der Täufer und als zweiter Christus« (S. 29f.). Das Schwanken des Elias zwischen beidem ist allerdings nicht auf seine eigene Unsicherheit zurückzuführen, sondern geschieht mit Rücksicht auf die Empfänger und eventuelle theologisch geschulte Leser des Briefes. Eine ganz ähnliche »Zurücknahme« zeigt sich, wenn Elias berichtet, Franziskus habe kurz vor seinem Tod allen seinen Söhnen die Sünden nachgelassen, die sie *gegen ihn* in Taten und Gedanken begangen hatten (S. 30f.). Dagegen steht der Bericht des auch in anderer Hinsicht sehr zuverlässigen Chronisten Jordan von Giano, nach dem

25 R. Wolff, Der heilige Franziskus in Schriften und Bildern des 13. Jahrhunderts. Berlin: Gebr. Mann 1996. 331 S. 62 Tafeln.

der sterbende Franziskus Bruder Elias beauftragt hatte, den Mitgliedern des Ordens seinen Segen zu übermitteln und sie *von allen ihren Sünden* zu absolvieren[26].

Das Zitat (S. 28) ist falsch interpungiert und falsch übersetzt. Es ist zu lesen: »Quod et fecit, prout verus meridies oriens ex alto illustrabat cor eius et accendebat voluntatem igne amoris sui, praedicans regnum Dei [...]«; übersetzt: »Das tat er auch, in dem Maße wie das wahre Mittagslicht, aufgehend aus der Höhe, sein Herz erleuchtete und seinen Willen mit dem Feuer seiner Liebe entzündete, indem er das Reich Gottes predigte [...]« Der Begriff »meridies« (Mittagshelle), dessen Herkunft von der Verfasserin nicht ermittelt werden konnte, stammt aus Is 58,10 (vgl. Iob 11,17: meridianus fulgor; Ps 36,6). Das Auftreten des Franziskus als »Mittagslicht« entspricht der nach III Cel 1 herrschenden »nox media« der Weltzeit.

Ebenso sind der Verfasserin bei der Transkription der Heiligsprechungsbulle Gregors IX. nicht wenige Versehen und bei ihrer Übersetzung ins Deutsche (S. 37–59 und S. 303–307) zahlreiche Fehler unterlaufen, was natürlich auch Folgen in der Auslegung dieses für die Untersuchung insgesamt grundlegenden Dokuments hat. »in Terram visionis« übersetzt Frau Wolff mit: »Land der Schau« (S. 48f.) und: »dem verheißenen Land« (S. 304); Gregor rede hier von der *visio beatifica*, wolle also sagen, »daß sich Franziskus bereits seinem Tod genähert« habe (S. 49). Wie oben (Abschn. I, nach Anm. 13) bereits gezeigt, ist »in Terram visionis« Zitat aus Gen 22,2 und gibt das hebräische *el-erez hamorijah* (»in die Landschaft Morija«) wieder. Der Papst spielt aber mit dem Zitat sicher nicht auf die *visio beatifica*, sondern wahrscheinlich auf die Alverna-Vision an. »quae ipsum interdum deceperat« bezieht sich auf Jud 11,35 (Vulg.): »decepisti me«, womit (gleichfalls fälschlich) das hebräische *hakrea hikrattini* (»du beugst mich tief darnieder«) wiedergegeben wird. Der Papst will sagen, daß Franziskus auf dem Berg sein Fleisch, »das ihn zuweilen noch getäuscht hatte«, *dem Herrn als Opfer dargebracht* habe. Das Wort »Holocaust« ist zwar in den letzten Jahren in Mode gekommen, hat aber hier nichts zu suchen. Es muß (S. 48 und 304) heißen: »Domino«, nicht: »Dominus«. »Concivis (nicht: »Convicis«!) Angelicus« heißt nicht: »Angehöriger des Reiches Gottes« (S. 53 und 305), sondern: »Mitbürger der Engel«, was wegen der erneuten Anspielung auf die Alverna-Vision wichtig ist.

Es kann hier nicht auf alle Übersetzungsfehler und Mißverständnisse der päpstlichen Bulle eingegangen werden. Schon der erste Abschnitt (S. 301) wimmelt davon. »pietatis dignatio« und »dilectio charitatis« sind Subjekt des Satzes, in dem sie stehen, keine bewundernden Ausrufe. »vineam dextera eius plantatam« meint den von der (rechten) Hand Gottes gepflanzten Weinberg, nicht »den Weinberg zu seiner Rechten«. »nec non sentibus extirpatis« heißt: »und nachdem auch das Dornengestrüpp ausgerissen worden war«, nicht das Gegenteil: »ohne daß die Dornbüsche herausgerissen worden wären«. Mit »contemplationi pulchrae quidem, sed sterili« ist eine zwar schöne, aber fruchtlose Betrachtung, nicht die »Betrachtung des Schönen, aber Unfruchtbaren« (S. 305) gemeint. »ad Liae *interdictum* descendit cubiculum« (»stieg er hinab in das *verbotene* Gemach der Lea«) ergibt keinen Sinn. Jakob war ja mit Lea ebenso wie mit Rachel in legaler Ehe verheiratet. Für »interdictum« ist deshalb »interdum« zu konjizieren: Franziskus stieg *bisweilen, von Zeit zu Zeit* in das Schlafgemach der Lea hinab, um die mit

26 *[...] denuncians singulis et universis, quod omnibus, sicut ipsi beatus Franciscus praeceperat, ex parte beati Francisci benediceret et ab omnibus absolveret culpis:* Chronica fratris Iordani, ed. H. Boehmer (Coll. d'Études et de Documents 6), Paris 1908, 45 (c. 50); vgl. auch über den letzten Segen für Klara von Assisi: Leg. Per. 13 (ed. Bigaroni², 44): *[...] ad consolandum ipsam scripsit ei per litteram suam benedictionem ac etiam absolvit ipsam ab omni defectu, si quem habuisset, in eius mandatis et voluntatibus et mandatis et voluntatibus Filii Dei.*

doppelter Leibesfrucht geschwängerte Herde (Cant 6,5!) in das Innere (ad interiora!) der Wüste zu führen. Schließlich ist das Datum der Bulle: »XIV Kal. Augusti« (19. Juli) mit: »den 14. August« übersetzt (S. 307)!

Mit dem *Sacrum Commercium s. Francisci cum Domina Paupertate* möchte die Verfasserin im 3. Kapitel eine besondere Präsentationsform des heilsgeschichtlichen Denkens der frühen franziskanischen Brüdergemeinschaft bekanntmachen. Nach ihr ist das Werk »mit Sicherheit« vor der Mitte des 13. Jahrhunderts, wahrscheinlich im Jahre 1227, entstanden. Nun ist die Datierung des *Sacrum Commercium* in der Forschung umstritten; es kann keineswegs mit Sicherheit als Zeugnis für die in der frühen franziskanischen Gemeinschaft herrschende Mentalität und Spiritualität und erst recht nicht als Quelle für die in ihr herrschenden Lebensgewohnheiten benutzt werden (s. dazu o. Abschn. I, bei Anm. 22). Mit Recht wehrt Frau Wolff allerdings in der älteren Forschung vorgebrachte Fehldeutungen ab, wie die von K. Esser und E. Grau, die den weithin allegorischen Charakter des Werkes bestreiten und es wegen angeblich vorhandener »Regieanweisungen« in die Nähe der Mysterienspiele rücken (S. 64f.). Auch ist die Würdigung des literarischen und sachlichen Charakters der allegorischen Erzählung, ebenfalls in Auseinandersetzung mit früheren Untersuchungen, im ganzen zutreffend. Ob allerdings im *Sacrum Commercium* die sich tatsächlich in der Seele des Franziskus abspielende Suche nach der Tugend (S. 83), »die inneren Realitäten des Franziskus und seiner Brüder« (S. 84) beschrieben sind, scheint mehr als fraglich. Immerhin wird jedoch bereits in der ersten Celano-Legende die Armut zu einer geistigen Macht mit personhaften Zügen hypostasiert (I Cel 35). Was hier anfängt, erreicht seinen Höhepunkt in der Darstellung der Verlobung des Franziskus mit Frau Armut durch Giotto in einem der Velen (Kuppelsegmente) über dem Grab des Franziskus in der Unterkirche S. Francesco.

Im 4. Kapitel werden in der Hauptsache die kompositorischen und inhaltlichen Unterschiede zwischen *Vita prima* und *Vita secunda* des Thomas von Celano dargelegt. Es trifft zu, wenn die Verfasserin (S. 140) resümiert, daß in der *Vita secunda* mehr Visionen berichtet werden, ausführlicher über die innere Entwicklung des Franziskus und über seine Prophezeiungen bezüglich der Zukunft des Ordens gesprochen wird. Ob man aber von einem »hagiographischen Konzeptionswandel« sprechen kann, scheint doch fraglich. Der Bericht von I Cel über die Stigmatisation wird von der Verfasserin zwar ausführlich kommentiert (S. 117–122), jedoch nicht in seiner Bedeutung für die *Welt- und Erlösungsauffassung* des Franziskus erkannt. Deshalb kann sie u. a. behaupten, der Abstand zwischen Franziskus und Gott, der in der *Vita prima* unüberbrückbar erschien, habe sich im *Speculum sanctitatis* (d. i. II Cel) beträchtlich verringert. Dagegen ist die in II Cel berichtete *Vision des Crucifixus von S. Damiano* als *das* für die Bekehrung des Franziskus entscheidende und seine zukünftige religiöse Entwicklung bestimmende Ereignis erkannt (S. 131f.). Leider steht auch zu Beginn dieses Kapitels wieder ein grober Übersetzungsfehler: mit »Domino discernente« in dem Zitat aus Gregor von Tours ist der göttliche Richter gemeint, der beim Jüngsten Gericht »trennt«, »scheidet«, nämlich die Böcke von den Schafen; es heißt nicht: »Gott den Rücken zukehrend« (S. 87). Thomas von Celano hätte in seiner ersten *Vita* schwerlich eine Formulierung aus der Bulle »Usque ad terminos« Gregors IX. übernehmen können, da dieselbe erst neun Jahre später (am 31. März 1237) erlassen wurde (S. 118; vgl. auch o. Abschn. I, nach Anm. 8).

Erst mit dem 5. Kapitel kommt die Verfasserin zu einem eigentlich kunsthistorischen Thema. In eingehender Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung behan-

delt sie darin die Franziskus-Tafel in der *Cappella Bardi* von S. Croce in Florenz[27]. Ch. Frugoni vertritt die Auffassung, die Bardi-Tafel sei von I Cel abhängig und stelle »den Franziskus der *Zelanti*«, also der radikalen Richtung des Ordens, dar (o. c. S. 357–398). Frau Wolff, die Ansatz und Methode Frugonis heftig kritisiert (S. 114, Anm. 16), kommt im wesentlichen zu keinem anderen Ergebnis. Daß aber in den ersten fünf Szenen der Bardi-Tafel die Bekehrung des Franziskus als Weg zur *Vita monastica* geschildert sei (S. 147–161), ist irrig. Auch Thomas von Celano, an dessen Vorgaben sich der Meister des Tafelbildes gehalten hat, spricht niemals von einer *abrenuntiatio monastica* bei Franziskus, und die kreuzförmige Kutte, die der Heilige auf dem dritten Bild erhält, ist keine Mönchstracht (S. 155). Daß Franziskus Mönch geworden sei, behauptet nicht einmal der heilige Bonaventura, da es bekannt war, daß er aus seiner Ablehnung des gesamten Mönchtums nie einen Hehl gemacht hatte.

Im 6. und letzten Kapitel wird schließlich der Freskenzyklus der Oberkirche von Assisi in seiner Abhängigkeit von der Franziskus-Hagiographie des Bonaventura behandelt. Die Verfasserin kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß Franziskus in dem Giotto-Zyklus als ein Heiliger im Rahmen der traditionellen kirchlichen Sicht der Heilsgeschichte dargestellt ist, nicht als *alter Christus* und auch nicht als der Initiator eines »dritten Zeitalters« – was zweifellos zutrifft. Der Wert der Arbeit von R. Wolff liegt somit in den beiden letzten Kapiteln. Insgesamt hätte dem Buch vor der Drucklegung eine gründlichere Revision gutgetan, bei der auch ein Teil der zahlreichen stehengebliebenen Satzfehler hätte beseitigt werden können.

IV.

Eine umfassende Gesamtdarstellung der Architektur, der Kunstschätze und der archäologischen Funde der Basilika S. Chiara in Assisi liegt in dem monumentalen Band der drei Autoren Marino Bigaroni, Hans-Rudolf Meier und Elvio Lunghi vor[28]. Bigaroni, der sich, neben seinen hervorragenden Forschungs- und Editionsarbeiten zur Geschichte des frühen Franziskanertums, auch auf den Gebieten der mittelalterlichen Archäologie und Kunstgeschichte bewährt hat[29], beschreibt in seinem Beitrag die ursprüngliche Gestalt und die baugeschichtliche Entwicklung der Kirche S. Chiara. Besonders bemerkenswert sind die Schilderung der Auffindung des Grabes der heiligen Klara im Spätsommer des Jahres 1850 (S. 30–34) sowie die Lagebeschreibung der ehemaligen Kirche

27 Neben Chiara Frugoni (s. o. Abschn. I) hat sich zuletzt Klaus Krüger eingehend mit der Bardi-Tafel befaßt: Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien. Gestalt- und Funktionswandel des Tafelbildes im 13. und 14. Jahrhundert, Berlin 1992.

28 M. Bigaroni/H.-R. Meier/E. Lunghi, La Basilica di S. Chiara in Assisi. Perugia: Quattroemme 1994, 294 S.

29 Erinnert sei an seine Arbeiten: S. Damiano-Assisi. La chiesa prima di San Francesco, Assisi 1983, in welcher aufgrund der neueren Ausgrabungen der ursprüngliche Baubestand der Kirche und die von Franziskus an ihr vorgenommenen Veränderungen beschrieben werden, und: La Chiesa di San Giorgio in Assisi ed il primo ampliamento della cinta medioevale (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana Chiesa Nuova – Assisi), Assisi 1990; hierzu: H. Feld, Neue Forschungen zu den Grabstätten des heiligen Franziskus in Assisi. GGA 245 (1993), 264–284; 264f.; kürzlich sind in der Reihe der »Quaderni Biblioteca Francescana di Chiesa Nuova – Assisi« erschienen: M. Bigaroni, La Cappella del Transito di S. Francesco in S. Maria degli Angeli. A seguito di recenti indagini archeologiche, Assisi 1997 (auch in AFH 1997). – Ders., S. Maria in San Damiano d'Assisi. Per una datazione dell'affresco nel catino dell'abside, Assisi 1997.

S. Giorgio, in welcher sowohl Franziskus als auch Klara nach ihrem Tode zunächst bestattet wurden; ihre Reste sind noch im Kreuzgang des *Protomonastero di S. Chiara* zu erkennen (S. 41, 50–53).

H.-R. Meier geht in seinem Beitrag: »Protomonastero e chiesa di pellegrinaggio« näher auf die Architektur der Basilika ein. Ausführlich wird das Verhältnis zu S. Francesco (S. 103–106) und anderen umbrischen Franziskanerkirchen des 13. Jahrhunderts (Perugia, Todi, Terni, Gualdo Tadino) behandelt (S. 106–114).

Der umfangreichste Beitrag des Bandes ist der von E. Lunghi. Er ist den Malereien der Basilika gewidmet. Der Verfasser beginnt mit der Beschreibung des Crucifixus von S. Damiano, der bekanntlich in einer Seitenkapelle der Basilika erhalten ist. Es ist die wohl eingehendste und sachkundigste Interpretation, die diese für Franziskus so wichtige *Croce dipinta* bisher erfahren hat, auch hinsichtlich der literarischen Tradition über das Erlebnis des Franziskus vor dem Bild. Bemerkenswert ist der Hinweis auf Bonaventura (Leg. mai. II,1), der die realistische Komponente der Vision minimalisiert, indem er nur davon spricht, daß Franziskus eine geheimnisvolle Stimme gehört habe, und damit das Sprechen des Crucifixus und die Bewegung von dessen Lippen, die Thomas von Celano noch ausdrücklich erwähnt (II Cel 10), eliminiert (S. 142f.).

Es folgt darauf die Beschreibung des Kreuzes der Äbtissin Benedetta, der Nachfolgerin Klaras, das in den Jahren 1255–1260 gemalt wurde (S. 151–161). Zum Vergleich werden mehrere andere *Croci dipinte* herangezogen. Ebenso erfahren die berühmten Tafeln der heiligen Klara (S. 164–188) und der Madonna (S. 188–193) eine eingehende Würdigung. Die erstere wird u. a. mit der *Tavola Bardi* (vgl. o. Abschn. III) verglichen (S. 182f.). Schließlich gibt Lunghi eine detaillierte Beschreibung der (zum Teil schwer beschädigten) Fresken des Querhauses und der Vierung der Basilika. In einem der vier Velen der Kuppel hat die verherrlichte Klara ihren Thron neben dem der Himmelskönigin, wie es ihr Franziskus in seinem Lied für die Armen Damen verheißen hatte.

Der Band schließt mit einer Beschreibung der in S. Chiara aufbewahrten Reliquien, die der Konvent des *Protomonastero* beigetragen hat (S. 283–294). Er ist ausgestattet mit zahlreichen prachtvollen Farbtafeln und Fotografien von hervorragender Qualität. Wie bereits bemerkt, entspricht der Text der Autoren in seiner wissenschaftlichen Qualität dieser Aufmachung.

V.

Marino Bigaroni, Mitglied des Konvents an der Chiesa Nuova zu Assisi und Leiter der dortigen franziskanischen Spezialbibliothek, ist auch als Übersetzer an der Edition eines für die Erforschung des Franziskanertums wichtigen Quellenwerks beteiligt; es handelt sich um die Regelerklärung des Angelus Clarenus (1245–1337), der einer der führenden Köpfe der als »Spiritualen« bezeichneten radikalen Richtung des Ordens war[30]. Die Einleitung hat Felice Accrocca beigesteuert; die Bearbeitung des Textes und den Nachweis der Zitate und Anspielungen, also die eigentliche Edition, besorgte Giovanni Boccali.

Was die kritischen Editionen der Schriften der Spiritualen betrifft, so existieren noch immer große Lücken, wodurch die Forschung über diese Richtung des Franziskaner-

30 Expositio super Regulam Fratrum Minorum di Frate Angelo Clareno a cura di Giovanni Boccali. Con introduzione di Felice Accrocca e traduzione italiana a fronte di Marino Bigaroni (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana Chiesa Nuova – Assisi 7), Assisi: Edizioni Porziuncola 1995. 888 S.

tums nicht eben erleichtert wird. Das mag auch damit zusammenhängen, daß die Spiritualen einmal päpstlicherseits ins häretische Abseits gestellt und schließlich liquidiert wurden, was ihrer gerechten und nüchternen Beurteilung bis in die neueste Zeit abträglich war. Nach den verdienstvollen Editionen der Regelkommentare des Petrus Johannis Olivi und des Hugo von Digne von David Flood[31] liegt damit die ausführliche Stellungnahme eines weiteren geistigen Führers der Spiritualenbewegung zu der päpstlich approbierten Ordensregel der Minoriten von 1223 vor.

Der Text selbst offenbart die überragende Kenntnis, die Angelus Clarenus von den Kirchenvätern hat. Vor allem geht es ihm aber um die Darlegung der genuinen Absichten des Ordensgründers, weshalb er auch die *Regula non bullata*, das Testament und die übrigen Schriften des Franziskus zur Regelerklärung heranzieht. Ein weiterer Basistext für den Autor ist der Regelkommentar Olivis. Die Bulle »Cum inter nonnullos« des Papstes Johannes XXII. vom 12. November 1323 hatte die Auffassung, daß Christus und die Apostel absolut arm gewesen seien, für häretisch erklärt und damit der treuen Anhängerschaft des Franziskus den definitiven Todesstoß versetzt. F. Accrocca betont in seiner Einleitung (S. 51), daß die These von der Armut Christi und der Apostel »Basis und Fundament der franziskanischen Spiritualität«, also nicht Sondermeinung einer extremistischen Gruppe des Ordens war. Die Einleitung gibt überdies eine Einführung in Leben und Schrifttum des Angelus Clarenus sowie eine Skizze vom Verlauf des Armutsstreits von 1230 bis 1323 (S. 44–51; vgl. u. Abschn. VI).

Angelus Clarenus gibt im Zuge seiner Interpretation der Regel eine heilsgeschichtliche Deutung von Leben und Wirksamkeit des Franziskus. Bemerkenswert ist der Epilog, in welchem die Regel in einen kosmologischen Kontext gestellt und in einem Nachruf auf Olivi dessen überragende Heiligkeit und die Schändung seines Grabes und seiner Gebeine durch den eigenen Orden beschrieben werden.

Die Edition enthält eine Bibliographie zum Thema »Spiritualen« (S. 85–97) sowie ausführliche Indices (S. 743–879), wodurch die Benutzung erleichtert wird.

VI.

Der Verlauf der Auseinandersetzungen um die evangelische und franziskanische Armut unter dem Pontifikat des Papstes Johannes XXII. (1316–1334) ist Gegenstand der Monographie von Ulrich Horst[32]. Das Thema wurde zuvor schon mehrfach in der Forschung behandelt, jedoch niemals mit gleicher Gründlichkeit und unter Heranziehung so umfangreichen (auch ungedruckten) Quellenmaterials. Im ersten Teil der Untersuchung werden die geschichtlichen Voraussetzungen und die Anfänge des Armutsstreits beschrieben; im zweiten Teil geht es um den Konflikt des Generalministers Michael von Cesena mit dem Papst; im dritten Teil behandelt der Verfasser mehrere zeitgenössische theologische Traktate, die der Vorbereitung und Verteidigung des päpstlichen Standpunktes in diesem gewaltigen Ringen, das große gesellschaftliche und politische Implikationen hatte und zeitweise die Dimensionen einer Tragödie annahm, dienten.

31 D. Flood, Peter Olivi's Rule Commentary. Edition and Presentation (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 67), Wiesbaden 1972. – Ders., Hugh of Digne's Rule Commentary, Grottaferrata (Romae) 1979.

32 U. Horst, Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34) (Münchener kirchenhistorische Studien 8). Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 164 S.

Aus den sorgfältigen Analysen der Texte, die der Verfasser gibt, wird die Komplexität des gesamten Konflikts deutlich, dessen Wurzeln bis »in die Anfänge der Mendikantenbewegung und deren theoretische Legitimierung durch Theologie und Papsttum« reichen (S. 25). Die umstrittene fundamentale Frage, *ob Christus und die Apostel auf persönlichen und gemeinschaftlichen Besitz verzichtet hatten oder nicht*, war aber keineswegs rein theoretisch, sondern ihre Beantwortung hatte weitreichende Konsequenzen für die Beurteilung des aktuellen Status der Papstkirche und der christlichen Gesellschaft. Zur Darstellung der beiden Rundbriefe, die das in Perugia tagende Generalkapitel der Franziskaner im Juni 1322 an die Christenheit richtete und in denen der Streit einen ersten Höhepunkt erreichte (S. 28–30), wäre zu ergänzen, daß hier zum ersten Mal in der Kirchengeschichte die Autorität der exegetischen Fachgelehrten gegen das päpstliche Lehramt ins Feld geführt wurde: ein Konflikt, der bis heute latent in der Katholischen Kirche vorhanden ist und gelegentlich ausbricht[33].

Das Hauptaugenmerk der Untersuchung gilt der Analyse der im Verlauf des Armutsstreits verfaßten theologischen Traktate und Stellungnahmen, so dem »Tractatus de paupertate« (S. 36–42) und der Verteidigungsrede (S. 44–48) des Franziskaners Bonagratia von Bergamo, dem Brief, den der seines Amtes enthobene Generalminister Michael von Cesena im Jahre 1331 an seinen Nachfolger Geraldus Odonis sandte (S. 95–106) und dem (bisher noch nicht edierten) Traktat des Karmeliters Guido Terreni »De perfectione evangelica« aus dem Jahre 1323, der den Standpunkt des Papstes verteidigte (S. 109–116).

Mit Recht betont der Verfasser, daß der eigentliche und theologisch ernsteste Gegner des franziskanischen Armutsideals Thomas von Aquin gewesen ist, dessen Werke Johannes XXII. eingehend studierte (S. 49), so daß er selbst die treffenden Argumente gegen die Minoriten zur Hand hatte. Auch aus dem Blickwinkel der heutigen exegetischen Wissenschaft gesehen waren Thomas und Johannes XXII. im Recht, wenn sie feststellten, daß das Armutsverständnis der Minoriten nicht identisch war mit der in den Evangelien beschriebenen Armut Christi und seiner Jünger (dieselben lebten nicht absolut besitzlos, und die Armut wurde von ihnen auch nicht mit der Vollkommenheit gleichgesetzt). Dennoch war es nicht nur die Auffassung des Franziskanerordens, sondern *das Armutsverständnis des Franziskus selbst*, das Johannes XXII. für häretisch erklärte, auch wenn er das ausdrücklich (in der Bulle »Ad conditorem canonum«) in Abrede stellte[34]. Außerdem hatte das, was jetzt auf einmal Irrlehre sein sollte, in der Bulle »Exiit qui seminat« Nikolaus' III. von 1279 die allerhöchste kirchenamtliche Billigung und das Siegel der Rechtgläubigkeit erhalten, worauf sich die Spiritualen und der Orden insgesamt immer wieder berufen konnten[35].

Das Armutsverständnis des Franziskus mag sich, vom Standpunkt kirchlicher Rechtgläubigkeit oder auch nach religionsgeschichtlichen Kategorien, als Häresie darstellen. Es ist dennoch mehr als das: nämlich Bestandteil einer Religion und über die Zeiten hin wirksame Utopie.

33 Vgl. dazu: H. Feld, Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vortr. Nr. 66), Wiesbaden 1977, 22–31.

34 Vgl. dazu vor allem: Johannes Schlageter, Wurde die Armutsauffassung des Franziskus von Assisi von der »offiziellen« Kirche schließlich abgelehnt? Francisci Armutsverständnis und der Streit über »dominium Christi« und »paupertas Christi« unter Papst Johannes XXII. (1316–1334), in: Franziskanische Studien 60, 1978, 97–119. – Feld, Franziskus (wie Anm. 4), 3, Anm. 7; 499.

35 Vgl. die Analyse von *Exiit qui seminat* in: Feld, Franziskus (wie Anm.4), 458–463.

OTTO WEISS

Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte?

Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung – Ein Forschungsbericht

Kirchliche und religiöse Themen waren, wenigstens was die Neuzeit betrifft, abgesehen von der Kirche als Institution und ihrer Beziehung zum Staat, lange Zeit in der allgemeinen deutschen Geschichtsschreibung kaum gefragt[1]. Soweit man sich mit religiösen Gebräuchen oder mit Formen der Frömmigkeit befaßte, geschah dies im Rahmen der Volkskunde[2]. Auch die an der Soziologie orientierte frühe Sozialgeschichte kannte kaum entsprechende Fragestellungen. Dasselbe gilt für die frühere deutsche Gesellschaftsgeschichte, die sich mit Strukturen und Prozessen (etwa der Industrialisierung) in der Gesamtgesellschaft befaßte. Gesellschaft äußerte sich nach ihr in Wirtschaft, Politik, Kultur, Herrschaft, nicht aber in Religion. Auch führende deutsche Gesellschaftshistoriker zeigten oft eine kaum verständliche Unkenntnis der Geschichte des Katholischen und seiner Erscheinungsformen[3]. Insbesondere die Ausdrucksformen von Volksreligiosität galten weithin, wenn nicht als Ausdruck eines überholten archaisch-magischen Weltverständnisses und als Aberglauben, so doch als prämoderne »Residualkategorien«[4], die seit der Aufklärung aufgehört hatten, das Leben der Menschen zu bestimmen und daher uninteressant wurden. Selbst die durch Gramsci angeregte Beschäftigung mit katholischer Volkskultur und Religiosität[5] wurde in Deutschland – wenigstens was die Bundesrepublik anlangte – kaum rezipiert.

Es wäre freilich ein Mißverständnis, würde man aus all dem folgern, daß in Deutschland überhaupt keine religiösen und kirchlichen Themen abgehandelt wurden. Inner-

1 Vgl. Wolfgang SCHIEDER, Einleitung, in: Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, hg. v. Wolfgang SCHIEDER (Geschichte und Gesellschaft, Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 11), Göttingen 1986, 7–13. – DERS., Religion in der Sozialgeschichte, in: Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. III: Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte, hg. v. Wolfgang SCHIEDER u. Volker SELLIN, Göttingen 1987, 11ff. – Ders., Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage, in: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, hg. v. Wolfgang SCHIEDER, Stuttgart 1993, 11–28. – Vgl. auch: Margaret Lavinia ANDERSON, Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism, in: Journal of Modern History 63, 1991, 681–716, hier 681f.

2 Vgl. die klassische Studie: Ludwig Andreas VEIT/Ludwig LENHART, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956.

3 So Rudolf LILL, Der deutsche Katholizismus in der neueren historischen Forschung, in: Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, hg. v. Ulrich VON HEHL u. Konrad REPGEN, Mainz 1988, 41–64.

4 Vgl. Christian DIPPER, Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: Volksreligiosität (wie Anm. 1), 73–96.

5 Vgl. E. PACE, The Debate on Popular Religion in Italy, in: Social Analysis 40, 1979, 71–75.

halb des katholischen Milieus geschah dies sehr wohl, wenn auch häufig mit wenig Kontakt zur allgemeinen Geschichtsschreibung und vielfach in Form der Selbststilisierung und Apologetik. Allerdings betrieb man kaum Religionsgeschichte, sondern entweder »Katholizismusgeschichte« oder »Kirchengeschichte«.

Als klassische *Katholizismushistoriker* kann man die Gruppe katholischer Historiker um die *Kommission für Zeitgeschichte* bezeichnen[6], die – politisch eher der CDU/CSU nahestehend –, sich um die Identität der deutschen Katholiken als einer politisch-gesellschaftlichen Gruppierung in der Bundesrepublik bemüht. Sie tut dies, indem sie die Wurzeln in der Vergangenheit aufzudecken sucht. Gegenstand ihrer Forschung ist der »deutsche Katholizismus«, speziell seit der Revolution von 1848 bis zur Gegenwart, das heißt die damals und heute vorherrschende gesellschaftliche und politische Ausdrucksform des Katholischen und ihre Manifestierung in katholischen Verbänden und Vereinen, vornehmlich in der Zentrumspartei[7]. Schon die Entstehungsgeschichte dieser Gruppierung im Jahre 1961 im Anschluß an die sog. Böckenförde-Kontroverse[8] zeigt, daß es dabei auch um Selbstdarstellung geht. Dies schließt nicht aus, daß die Kommission für Zeitgeschichte hervorragende und fundierte wissenschaftliche Leistungen erbracht hat. Ihre zahlreichen Veröffentlichungen, nach ihrem Einband auch »Blaue Bände« genannt, insbesondere ihre Quellenpublikationen, sind im In- und Ausland geachtet[9]. Die Mängel vieler Veröffentlichungen der Kommission liegen darin, daß der Vereinskatholizismus und der tonangebende politische »deutsche Katholizismus«, repräsentiert von der Zentrumspartei, vielfach mit Katholischsein identisch gesetzt wird[10]. Daß es in Deutschland immer auch, im Verständnis Karl Rahners[11], – ich komme darauf zurück – verschiedene Katholizismen gab, wird nicht zur Kenntnis genommen. Dazu kommt, daß – abgesehen von Erscheinungen typischer Bekenntnisfrömmigkeit – die Geschichte des eigentlich Religiösen, die Geschichte der Frömmigkeit und ihrer Formen, auch die Theologiegeschichte kaum thematisiert wird. Das, so glaubt man wohl, könne man den sog. »Kirchenhistorikern«, wenn nicht gar den Verfassern von Erbauungsliteratur, überlassen.

6 Prägnante Vertreter dieser Richtung sind Rudolf Morsey, Konrad Repgen, Hans Maier und Heinz Hürten. – Es sei jedoch betont, daß auch die stark gesellschaftshistorisch ausgerichteten Historiker Urs Altermatt und Wilfried Loth der »Kommission« angehören. Auch Rudolf Lill zeigt eine bemerkenswerte Offenheit für gesellschaftshistorische Fragestellungen.

7 Einen guten Überblick bietet Konrad REPGEN, 25 Jahre Kommission für Zeitgeschichte – ein Rückblick, in: Der deutsche Katholizismus (wie Anm. 3), 9–17.

8 Gemeint ist die Auseinandersetzung um den Artikel von Ernst Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933, in: Hochland 53, 1960/61, 215–239; 54, 1961, 217–245. – Vgl.: Katholische Kirche und Nationalsozialismus, hg. v. Hans MÜLLER, München 1965.

9 Vgl. Die Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, in: Der deutsche Katholizismus (wie Anm. 3), 121–132. – Eines der letzten Projekte ist die zweibändige Edition der Briefe des bekannten Leaders der Zentrumspartei Ludwig Windthorst, deren erster Band vorliegt: Ludwig WINDTHORST, Briefe 1834–1880, bearb. v. Hans-Georg ASCHOFF u. Heinz-Jörg HEINRICH (VKZG.A 45), Paderborn 1995.

10 Dies gilt auch für andere Veröffentlichungen dieser Historikergruppe. Vgl. z.B. die sicher verdienstvollen, aber doch recht einseitigen Veröffentlichungen Hürtens: Heinz HÜRTEN, Katholische Verbände, in: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, hg. v. Anton RAUSCHER, Bd. 2, München-Wien 1982, 215–277. – DERS., Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, Mainz 1986. – DERS., Deutsche Katholiken, 1918–1945, Paderborn 1992.

11 Karl RAHNER, Katholizismus, in: LThK^2 6, 1961, 88f.

Als »Kirchenhistoriker« gelten in Deutschland Theologen (mit dem Examen eines Dr. theol.), die sich, in Abhebung von der »Profangeschichte« mit der Geschichte der Kirche befassen, in erster Linie die Inhaber eines Lehrstuhls für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät einer Universität oder an einer theologischen Hochschule. Ihnen oblag seit eh und je von Berufs wegen die Erforschung kirchlicher Themen. Tatsächlich betrieben die meisten bis heute fast ausschließlich eine katholisch-konfessionalistische Institutionsgeschichte, meist mit besonderer Berücksichtigung – was zu begrüßen ist – der lokalen Verhältnisse[12]. Theologiegeschichtliche Arbeiten waren lange Zeit eher die Ausnahme. Was kaum betrieben wurde, war eine Geschichte der Religiosität und der Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft. Immerhin kam es in den 1970er Jahren, ausgelöst durch einen Vorstoß von Victor Conzemius, zu einer lebhaften Diskussion über das Selbstverständnis des theologischen Faches »Kirchengeschichte«, in deren Mittelpunkt die Frage stand, ob Kirchengeschichte Theologie und »Heilsgeschichte«, oder aber eine »profane Wissenschaft« sei, die sich in Methode und Zielsetzung in nichts von der übrigen Geschichtswissenschaft unterscheiden dürfe[13]. Daß eine solche Diskussion überhaupt möglich war, kann als Symptom für eine Öffnung betrachtet werden. Tatsächlich unterscheiden sich heute die »Kirchenhistoriker«, selbst wenn sie grundsätzlich an dem theologischen Auftrag ihres Faches festhalten, kaum von anderen Historikern.[14] Die von einer Gruppe katholischer deutscher Historiker, Philosophen und Theologen geplante »Zeitschrift für Religionsgeschichte« kam jedoch nicht zustande.[15] Erhalten blieb bis heute vielfach eine gewisse Berührungsangst der deutschen Kirchenhistoriker gegenüber neueren Methoden und Untersuchungsmodellen, vor allem von seiten der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte[16], eine Berührungsangst, die durch eine unvorhergesehene Entwicklung in der übrigen deutschen Geschichtsschreibung eher noch vermehrt wurde.

Diese Entwicklung ging dahin, daß die nicht konfessionell gebundene deutsche »Profangeschichtsschreibung«, insbesondere die Sozial- und Gesellschaftsgeschichte, in zunehmendem Maße die Bedeutung der Religion innerhalb von Gesellschaft und Politik erkannte, und zwar nicht etwa nur für das Mittelalter und die frühe Neuzeit, sondern

12 Die kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen erscheinen vor allem in historischen Zeitschriften der einzelnen Diözesen, die zum Teil ein hohes wissenschaftliches Niveau besitzen. Hervorzuheben ist insbesondere das »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte«. Vorzügliche Beiträge von kath. Seite finden sich auch in der interkonfessionellen »Zeitschrift für Kirchengeschichte«.

13 Vgl. Victor Conzemius, Kirchengeschichte als nichttheologische Disziplin, in: ThQ 155, 1975, 187–197.

14 Vgl. Werner Karl Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden, hg. v. Anselm Doering-Manteuffel u. Kurt Nowak, Stuttgart 1996, 14–59.

15 Zu den Initiatoren der Zeitschrift, die von August Bernhard Hasler angeregt worden war, gehörten »Profanhistoriker« (Heinrich Lutz, Christoph Weber), Kirchenhistoriker (Norbert Brox, Georg Denzler), Exegeten (Josef Blank) und Philosophen (Robert Schlette).

16 Joachim Köhler, Zu diesem Heft (Theoriedefizite der Kirchengeschichte?), in: ThQ 173, 1993, 257f. – Eine Ausnahme bildet der stark von der französischen »histoire moderne « der Annales-Schule beeinflußte Arnold Angenendt, dessen Fachgebiet das Mittelalter darstellt. Vgl. Arnold Angenendt, Das Mittelalter – eine archaische Epoche? In: ThQ 173,1993, 287–300. – Ders., Das Frühmittelalter. Geschichte des abendländischen Christentums von der Völkerwanderung bis zu Karl dem Großen, Stuttgart 1989. – Vgl. auch: Anette Rieks, Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht (Münsteraner Theologische Abhandlungen 2), Altenberge 1989.

gerade auch für das 19. Jahrhundert. Ja, sie entdeckte schließlich im Deutschland des 19. Jahrhunderts, aufgipfelnd im Wilhelminischen Kaiserreich, nach dem vorausgehenden Säkularisierungsprozeß eine Rechristianisierung und Rekonfessionalisierung[17], die u.a. zum Aufbau einer »katholischen Subkultur« geführt habe. In zunehmendem Maße nahm sich die nicht an theologische Lehrstühle gebundene deutschsprachige Geschichtsschreibung verschiedener ideologischer (und parteipolitischer) Ausprägung konfessionsübergeifend des Themas »Religion und Gesellschaft« an[18]. Heute sind die Arbeiten zu diesem Thema so sehr angewachsen, daß der Überblick schwer fällt[19]. Besonders hervorzuheben ist dabei die Tatsache, daß nach dem Urteil von Gesellschaftshistorikern die Katholizismusforschungen weiter fortgeschritten sind als diejenigen zum Protestantismus[20].

1. Die Anfänge: Religion als Objekt der Struktur- und Mentalitätsgeschichte im Gefolge der Annales-Schule und der »Histoire religieuse«

Im Jahre 1972 veröffentlichte der deutsche Mediävist Karl Bosl sein Buch »Die mittelalterlichen Grundlagen der modernen Gesellschaft«[21]. Das Buch, das noch immer bemerkenswert erscheint, ist nicht zufällig Fernand Braudel, dem Begründer der Annales-Schule, gewidmet. Ihr fühlte sich der Autor, der noch vor dem Entstehen der sog. Bielefelder Schule Gesellschaftsgeschichte als Strukturgeschichte betrieb, neben Max Weber, Otto Brunner und Karl Mannheim besonders verpflichtet. Daß daneben auch Ernst Troeltsch, der wie Max Weber der Religion innerhalb allgemeiner Gesellschaftsprozesse einen bedeutenden Platz eingeräumt hatte, zu seinen Gewährsmännern gehörte, ist nicht zufällig. Bei der Betrachtung der vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen Wirtschaft, Herrschaft, Kultur und Politik vergaß Bosl nämlich nicht als weiteren Bezugspunkt die Religion, und zwar nicht nur für das Mittelalter, sondern auch für die Neuzeit. Im privaten Gespräch wies er gerne auf die französische »Histoire religieuse« und auf die Studien Bremonds zur Frömmigkeitsgeschichte hin, die er auch für Deutschland als richtungsweisend ansah[22]. Insbesondere betonte er die Bedeutung der bischöflichen

17 Vgl. Kurt NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995. – Margaret Lavinia ANDERSON, Historiographical Review. The Limits of Secularization: on the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-century Germany, in: The Historical Journal 38,3, 1995, 647–670.

18 Vgl. Olaf BLASCHKE/Frank Michael KUHLEMANN, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf BLASCHKE u. Frank Michael KUHLEMANN (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996, 7–56.

19 Hilfreich sind folgende Sammelbesprechungen: Antonius LIEDHEGENER, Der deutsche Katholizismus um die Jahrhundertwende (1890–1914). Ein Literaturbericht, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 32, 1991, 361–392. – Margaret Lavinia ANDERSON, Piety and Politics (wie Anm. 1). – Michael KLÖCKER, Katholizismus in der modernen Gesellschaft, in: Archiv für Sozialgeschichte 32, 1992, 490–509. – Eric YONKE, The Catholic Subcultur in Modern Germany: Recent Work in the Social History of Religion, in: The Catholic Historical Review 80, 1994, 534–545. – ANDERSON, The Limits of Secularization (wie Anm. 17).

20 BLASCHKE/KUHLEMANN, Religion (wie Anm. 18), 24, 34, 50.

21 Karl BOSL, Die mittelalterlichen Grundlagen der modernen Gesellschaft, Stuttgart 1972.

22 Mein Lehrer Karl Bosl hat mir persönlich in manchen Gesprächen Anregungen in diese Richtung gegeben.

Visitationsberichte und der Akten zu den »Ad-limina-Besuchen«. Als einer der ersten regte er bei seinen Schülern Themen zu Religion und Gesellschaft an. Eine Frucht dieser Anregungen ist eine bahnbrechende Arbeit von Michael Phayer[23], der auch später der katholischen Mentalitätsgeschichte treu blieb[24]. Neben ihm ist Hermann Hörger zu nennen, dessen kaum bekannte Studie zur katholischen Dorfkultur[25], zu Besitzstrukturen, sozialer Schichtung, Frömmigkeit und Moralität, gründend vor allem auf Pfarrmatrikeln, Visitationsberichten sowie Gerichtsprotokollen, ein echtes Gegenstück zu der etwas einseitigen Darstellung von G. Golde[26] bildet. Ich selbst habe mich als Schüler Karl Bosls in meiner 1977 erschienenen Dissertation nicht nur mit der Ereignisgeschichte, sondern auch mit sozial-, struktur- und mentalitätsgeschichtlichen Gesichtspunkten, insbesondere aber mit der Frömmigkeitsgeschichte auseinandergesetzt[27]. Aus der Bosl-Schule kam auch Werner Karl Blessing, der allerdings nicht bei den Vorgaben Bosls stehen blieb, sondern darüber hinaus Untersuchungsmodelle aus der Soziologie übernahm und besonders den Formen von Sozialisation im Katholizismus nachging. Der von ihm in diesem Zusammenhang gebrauchte Milieubegriff nimmt im Grunde bereits die Entwicklung vorweg, die dieser Begriff später – wie wir sehen werden – in der sog. »Bielefelder Schule« nahm: Das Milieu erscheint bei ihm schon immer durchlässiger als bei der späteren Milieuforschung[28], die zum mindesten in ihren Anfängen mit dem Begriff »Milieu« die Vorstellung einer in sich geschlossenen Gruppe verband[29]. Auch Richard van Dülmen, der sich in besonderem Maße dem Thema Religion und Gesellschaft zuwandte[30], war lange Zeit Mitarbeiter Karl Bosls. Schließlich ist der Max-Weber-Forscher Karl-Ludwig Ay in diesem Zusammenhang zu erwähnen[31]. Weitere Namen

23 Michael PHAYER, Religion und das gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750 bis 1850, München 1970.

24 Vgl. Michael PHAYER, Sexual Liberation in Nineteenth Century Europe, London 1977.

25 Hermann HÖRGER, Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5 u. 7), München 1978/83. – In Rezensionen wurde dem Autor bestätigt, daß er »Wege gehen will, die in Deutschland kaum üblich sind und ihre Vorbilder vor allem in der französischen Annales-Schule haben«, daß er eine »bei uns leider stark vernachlässigte Forschungsaufgabe« in Angriff genommen habe. Sein Methodenbegriff sei jedoch »verschwommen«, seine Strukturaussagen seien »oft trivial, leer und unsicher«. Helge GERNDT, Rezension, in: ZBLG 43, 1980, 533–535.

26 G. GOLDE, Catholics and Protestants. Agricultural Modernization in Two German Villages, London 1975 .

27 Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, Diss. München 1977; neubearbeitete, gekürzte Ausgabe, St. Ottilien 1983. – Vgl. die Rezension von M. L. ANDERSON, in: DIES., Piety (wie Anm. 1), 690–694.

28 Vgl. Werner K. BLESSING, Staat und Kirche in der Gesellschaft: Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1982. – DERS., Reform, Restauration, Rezession, Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung, in: Volksreligiosität (wie Anm. 1), 95–122. – DERS., Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm, in: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, hg. v. Wilfried LOTH (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart 1991, 95–123. – DERS., Kirchengeschichte (wie Anm. 14).

29 Vgl. unten den Milieubegriff von Lepsius (wie Anm. 66).

30 Vgl. Richard VAN DÜLMEN, Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt 1989. – Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn, Studien zur historischen Kulturforschung, hg. v. Richard VAN DÜLMEN, Frankfurt 1990.

31 Vgl. Karl-Ludwig AY, Nachwirkungen der Konfessionalisierung in Wortkultur deutscher Regionen. Landesgeschichtliche Beobachtungen über Max Webers Protestantismus-These, in: Sociologia Internationalis. Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung 33, 1995, 21–47.

ließen sich anschließen. Wenig Echo fand allerdings die Anregung Bosls, die Visitationsberichte und Status-animarum-Berichte als Quellen zu verwenden, wenigstens bei seinen eigenen Schülern. Von den wenigen, die sich in Deutschland diesem Quellenbestand stärker zuwandten, sei der Schüler Walter Dürigs, Klemens Jockwig, mit einer bereits 1967 erschienenen Arbeit[32] erwähnt.

2. Von der Strukturgeschichte zur Alltagsgeschichte

Nach 1970 begann dann die deutsche Gesellschaftsgeschichte als Geschichte von Strukturen und Prozessen einen Siegeszug, der – wenn auch nicht ausschließlich – eng verbunden ist mit der sogenannten »Bielefelder Schule« eines Hans Ulrich Wehler und Jürgen Kocka, die die Gesellschaft als Ganzes in das Blickfeld rückten[33]. Im letzten Jahrzehnt war insbesondere das Bürgertum bevorzugtes Objekt der Gesellschaftsgeschichte[34]. Sehr spät allerdings erkannte diese Schule die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft.

Auf all dies ist zurückzukommen. Zuvor jedoch ist einem Phänomen nachzugehen, das als Reaktion auf die an Strukturen und Prozessen interessierte Sozial- und Gesellschaftsgeschichte verstanden werden kann. Plötzlich rückten nämlich der einzelne Mensch und sein Handeln wieder in den Blickpunkt, wobei nun allerdings nicht zuerst die Staatenlenker, sondern die »kleinen Leute« mit ihrer Lebensgeschichte als geschichtswürdig erscheinen, und zwar in der sog. Mikrohistorie oder Alltagsgeschichte, die sich seit Mitte der 1970er Jahre, wenn auch nicht unumstritten[35], in Deutschland mit ihren Methoden (wie der »oral history«[36]) teilweise das Feld zu erobern begann. Ihr zur Seite trat die von amerikanischen Studien angeregte Geschichte der Familie und ihrer

32 Klemens JOCKWIG, Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1848 bis 1873. Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg. Ein Beitrag zur Pastoralgeschichte des 19. Jahrhunderts, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, hg. v. Georg SCHWAIGER u. Josef STABER, Regensburg 1967, 41–408.

33 Vgl. bes. Hans Ulrich WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, (bisher) 3 Bde. München ^{2}1989–^{2}1996. – Gerhard A. RITTER, Die neuere Gesellschaftsgeschichte in der Bundesrepublik Deutschland, in: Sozialgeschichte im internationalen Überblick. Ergebnisse und Tendenzen der Forschung, hg. v. Jürgen KOCKA, Darmstadt 1989, 19–88. – Jürgen KOCKA, Einleitung, in: Ebd., 1–17.

34 Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, hg. v. Jürgen KOCKA, Göttingen 1987. – Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, hg. v. Jürgen KOCKA, 4 Bde., Stuttgart 1985–1991. – Ulrich ENGELHARDT, »Bildungsbürgertum«. Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts, Stuttgart 1986. – Zum katholischen deutschen Bürgertum vgl. Thomas MERGEL, Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914 (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 9), Göttingen 1994. – DERS., Das katholische Bürgertum im Rheinland zwischen bürgerlichem und katholischem Milieu, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 166–192. – Ferner: Josef MOOSER, Katholik und Bürger? Rolle und Bedeutung des Bürgertums auf den deutschen Katholikentagen 1871–1913, Bielefeld 1987. – Michael KLÖCKER, Katholizismus und Bildungsbürgertum, in: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. 2, Stuttgart 1990, 117–138. – Christoph WEBER, Der deutsche Katholizismus und die Herausforderung des protestantischen Bildungsanspruchs, in: Ebd., 139–167.

35 Vgl. Hans-Ulrich WEHLER, Alltagsgeschichte: Königsweg zu neuen Ufern oder Irrgarten der Illusionen? In: DERS., Aus der Geschichte lernen? München 1988.

36 Zu dieser Methode und ihren Grenzen vgl. Alexander von PLATO, Oral History als Erfahrungswissenschaft. Zum Stand der »mündlichen Geschichte« in Deutschland, in: Bios 4, 1991, 97–119.

Strukturen, insbesondere aber die spezifische Frauengeschichte[37]. In diesem Kontext erschienen auch religiöse Themen der Erforschung wert, und zwar nicht nur jene, die bisher die Kirchengeschichte beherrschten, wie die Geschichte der Institutionen, der Dogmen und der Normen, sondern die Geschichte der tatsächlich gelebten alltäglichen Religion[38]. Im großen und ganzen kann man von einer Wiederentdeckung des Volkskatholizismus mit all seinen Formen sprechen[39]. Dabei erscheint es besonders wichtig, daß dieser schon bald nicht mehr nur als retardierendes Moment innerhalb eines allgemeinen Aufklärungs- und Säkularisierungsprozesses gedeutet wurde. Allerdings wurde meist die aus Frankreich übernommene Unterscheidung von Volks- und Elitereligion beibehalten und nur der letzteren ein modernisierender Impuls zugeschrieben. Allgemein wurde die gelebte Religiosität der kirchlich gelehrten Religiosität gegenübergestellt. Die Funktion von Wallfahrtsorten und spezifischen Frömmigkeitsformen wurde untersucht.[40] Ins Blickfeld rückte auch die Beziehung der Religion zur Arbeit und Freizeit. Eine wichtige Bedeutung erlangte die Rolle der Geschlechter, vor allem der Frauen in der Kirche[41], sowie die Sozialdisziplinierung des Volkes durch Beichte und Kommu-

37 Vgl. Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Zwölf Beiträge. Mit einem Vorwort von Jürgen KOCKA, hg. v. Ute FREVERT, Göttingen 1988.

38 Urs ALTERMATT, Prolegomena zu einer Alltagsgeschichte der katholischen Lebenswelt, in: ThQ 123, 1993, 259–271. – Vgl. DERS., Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 261–341.

39 Vgl. Wiederentdeckung der Volksreligiosität, hg. v. J. BAUMGARTNER, Regensburg 1979. – In diesem Zusammenhang seien aus der umfangreichen Literatur folgende Titel genannt: Jonathan SPERBER, Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany, Princeton N. J. 1984. – Volksfrömmigkeitsforschung, hg. v. Wolfgang BRÜCKNER u.a., Würzburg 1986. – Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, hg. v. Michael EBERTZ u. F. SCHULTHEIS, München 1986. – Andreas HELLER, Therese WEBER und Oliva WIEBEL-FANDERL, Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Wien-Köln 1990.

40 Vgl. den Überblick bei ALTERMATT, Prolegomena (wie Anm. 38). – Allerdings fehlen noch spezifische gesellschaftshistorische Untersuchungen zu Wallfahrtsorten im deutschen Sprachraum, wenigstens für das 19. und 20. Jahrhundert (abgesehen von der Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier). Zur Zeit davor vgl. Werner FREITAG, Volks- und Elitenfrömmigkeit der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991. – Ein interessantes Fallbeispiel, allerdings mehr aus seelsorgshistorischer Perspektive, wird vorgestellt von der holländischen Arbeit: Hans EVERS, Pastoraat en Bedevaart. Een onderzoek het pastorale aanbod in het kader van de devotie tot Sint Gerardus Majella en de bedevaart naar Wittem met bijzondere aandacht vor hert gezangrepertoire (Proefschrift op het gebied van de Godgeleerdheid), Breda 1993.

41 Hugh MCLOED, Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Bürgerinnen und Bürger (wie Anm. 37), 134–156. – Edith SAURER, Frauen und Priester. Beichtgespräche im frühen 19. Jahrhundert, in: Arbeit, Frömmigkeit (wie Anm. 30), 141–170. – Vgl. auch: DIES., »Bewahrerinnen der Zucht und Sittlichkeit«. Gebetbücher für Frauen – Frauen in Gebetbüchern, in: L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 1, 1990 Heft 1, 37–58. – DIES., Religiöse Praxis und Sinnesverwirrung. Kommentare zur religiösen Melancholiediskussion, in: Dynamik der Tradition, hg.v. Richard VAN DÜLMEN, (Studien zur historischen Kulturforschung 4), Frankfurt a.M. 1992, 213–239. – Rudolf SCHLÖGL, Sünderin, Heilige oder Hausfrau. Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800, in: Wunderbare Erscheinungen. Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Paderborn 1995, 13–50. – Norbert BUSCH, Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit, in: Ebd., 203–219. – Irmtraud GÖTZ VON OLENHUSEN, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Forschungsstand und Forschungsperspektiven, in: Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Prote-

nion[42], von daher das steigende Interesse an der Geschichte der Beicht- und Kommunionspraxis, der Predigt und der Volksmission, auch bei kirchlich nicht gebundenen Historikern[43]. All dies wollte nicht eine Rückkehr zu einer Ereignisgeschichte auf kleinster Ebene mit unnützer Stoffanhäufung sein, wie sie in früheren Zeiten von Pfarrern und Volksschullehrern auf den Dörfern betrieben wurde[44], vielmehr galten nach wie vor gesellschaftshistorische Untersuchungsmuster, auch wenn man diese bisweilen nicht mehr für ausreichend erachtete[45].

In diesem Zusammenhang sind eine Reihe wichtiger Erscheinungen zur Geschichte der Religiosität und Volksfrömmigkeit zu nennen. Sie betrachten Volksfrömmigkeit nicht isoliert, sondern suchen sie in größere Zusammenhänge und gesellschaftliche Entwicklungen einzuordnen[46]. Ein wichtiger Gesichtspunkt dabei ist sicher die Instrumentalisierung und Organisierung von Massenreligiosität zur Durchsetzung spezifischer Gruppen- und Parteiinteressen. Wolfgang Schieder hat dies an Hand der Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier herausgestellt[47]. Ähnliches läßt sich bei der Instrumentalisierung wunderbarer Erscheinungen, wie der Stigmatisation, aufzeigen[48]. Freilich sollte sich die Beschäftigung mit Volksfrömmigkeit nicht auf diesen einen Gesichtspunkt beschränken. Dies hat schließlich gerade die klassische deutsche Gesellschaftsgeschichte der »Bielefelder Schule« entdeckt, die den Wandel zur Alltagsgeschichte zunächst kaum mitvollzogen hatte. Volksfrömmigkeit mit ihren kulturell-religiösen Symbolen erscheint nun als wichtiger Ausdruck, mehr noch, sozusagen als »Kitt« für das katholische Milieu[49], wie die interessanten Forschungen von Norbert Busch, insbesondere zur Herz-Jesu-Verehrung im 19. Jahrhundert, zeigen[50].

stantinnen unter dem Patriarchat der Kirche, hg. v. I. Götz von Olenhusen, Stuttgart 1995, 9–21 (einschlägig auch die übrigen Beiträge des Bandes).

42 Wichtig in diesem Zusammenhang: Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 93–135.

43 Vgl. Irmtraud Götz von Olenhusen, Fundamentalistische Bewegungen im Umkreis der Revolution von 1848/49 in: Wunderbare Erscheinungen (wie Anm. 41), 131–170.

44 Die damit jedoch oft häufig eine wichtige Vorarbeit leisteten. So gibt es vorzügliche ortskundliche Arbeiten Tiroler Pfarrer.

45 So Altermatt, Prolegomena (wie Anm. 38), 271.

46 David Blackbourn, Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf, London 1987. – Ders., Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford 1993. – Ders., Die von der Gottheit überaus bevorzugten Mägdlein, in: Wunderbare Erscheinungen (wie Anm. 41), 171–201.

47 Wolfgang Schieder, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14, 1974, 419–454. – Ders., Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844, Vierow bei Greifswald 1996. – Vgl. Michael N. Ebertz, Die Organisierung von Massenreligiosität. Soziologische Aspekte der Frömmigkeitsforschung, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 2, 1979, 38–72. – Ders., »Ein Haus voll Glorie schauet...«. Modernisierungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: Religion und Gesellschaft (wie Anm. 1), 62–85.

48 Vgl. Otto Weiss, Seherinnern und Stigmatisierte, in: Wunderbare Erscheinungen (wie Anm. 41), 51–82.

49 Vgl. Michael Klöcker, Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich von 1871, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44, 1992, 241–262. – Blaschke/Kuhlemann, Religion (wie Anm. 18), 7–56, hier 31.

50 Norbert Busch, Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen Jesu, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 136–165. – Ders., Katholische Frömmigkeit und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes zwischen Kulturkampf und

3. Modernisierung – Milieu – Ultramontanisierung

Die Entwicklung ging nicht nur in Richtung »Alltagsgeschichte«. Auch jene Gesellschaftshistoriker, die die Wende zur Alltagsgeschichte nicht oder nur mit großen Reserven mitmachten, wie die »Bielefelder Schule«, entdeckten seit Beginn der 1980er Jahre die Bedeutung und die ungebrochene Wirksamkeit der Religion, auch und gerade im 19. Jahrhundert, wobei – was für das seit der Reformation religiös geteilte Deutschland exemplarisch ist – die Bedeutung der Konfessionen in den Mittelpunkt trat. Unter dem Gesichtspunkt von Geschichtsprozessen studierte man nicht mehr nur die Säkularisierung[51] und Dechristianisierung, sondern auch die Rechristianisierung, darüber hinaus die Rekonfessionalisierung sowie vor allem die sogenannte Ultramontanisierung der Katholiken. Dabei wurden besonders zwei gesellschaftsgeschichtliche Konzepte in ihrer Anwendung auf den Katholizismus diskutiert, der Begriff der Modernisierung und derjenige des Milieus. Dazu kam der Begriff der (Sub)kultur[52], der entweder mit dem Milieubegriff synonym gebraucht wird (katholische Subkultur = katholisches Milieu) oder aber nur einen Teilaspekt des Sozialmilieus meint, nämlich dessen kulturelle, mentale, religiöse und ethische Leitideen.[53] Daß auch der in der Annales-Schule übliche Mentalitätsbegriff (mentalité als Gruppenbewußtsein oder kollektive Psychologie, einschließlich bestimmter Wertvorstellungen) in Beziehung zum Milieubegriff gebracht wurde, liegt nahe[54]. Allerdings hat es einige Zeit gedauert, bis die neuere am Milieu orientierte deutsche Katholizismusforschung intensiver in die religiöse Mentalitätsforschung – wir erwähnten die Herz-Jesu-Verehrung – eingestiegen ist. Fast kaum ins Blickfeld traten bis vor kurzem in der Katholizismusforschung die tieferen Schichten der Gruppenvorstellungen, die Welt der Mythen, Bilder, Stereotypen und Vorurteile[55], die nicht einfach mit den Alltagsvorstellungen identisch sind. Auch die Ansätze ideologiekritischer und »historisierender« Geschichtsschreibung im Gefolge Karl Poppers[56], die den vorwissen-

erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 8), Gütersloh 1997. – Vgl. Ders., Feminisierung (wie Anm. 41), 203–219.

51 Einschlägig zuletzt: Rudolf Schlögl, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Studien zur Religiosität in der katholischen Stadt. Köln-Aachen-Münster (1700–1840), München 1995.

52 Zuerst allgemein verwendet von Altermatt, auch mit dem Synonym »Subgesellschaft«. Vgl. Urs Altermatt, Katholische Subgesellschaft, in: Zur Soziologie des Katholizismus, hg. v. Karl Gabriel u. Franz-Xaver Kaufmann, Mainz 1980, 145–165.

53 Vgl. Blaschke/Kuhlemann, Religion (wie Anm. 18), 7–56.

54 Ebd., 12–21.

55 Eine Ausnahme bildet: Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität, hg. v. Jürgen Link u. Wulf Wülfing, (Sprache und Geschichte 16). Hierin zum Katholizismus: Jutta Kolkenbrock-Netz, Wissenschaft als nationaler Mythos. Anmerkungen zur Haeckel-Virchow-Kontroverse auf der 50. Jahresversammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in München (1877), 212–236. – Dazu in jüngster Zeit: Frank Simon-Ritz, Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewußtseins, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 457–473. – Nikolaus Schlossmacher, Entkirchlichung, Antiultramontanismus und «nationalreligiöse» Orientierungen im Liberalismus der Kulturkampfära, in: Ebd., 474–502. – Peter Walkenhorst, Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Ebd., 503–529.

56 Vgl. Thomas Nipperdey, Kann Geschichte objektiv sein? In: Ders., Nachdenken über deutsche Geschichte, München 1986, 218–234. – August B. Hasler, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12), Stuttgart 1977, 355–366, 527–537. – Otto Weiss, Alfons von Liguori und seine Biographen. Ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirk-

schaftlichen Festlegungen und Instrumentalisierungen nachgeht, wurden im Zusammenhang der neueren Religionsgeschichte nicht genügend weitergedacht. Doch kehren wir zu den beiden Schlüsselbegriffen heutiger deutscher Gesellschaftsgeschichte zurück, zu den Begriffen »Modernisierung« und »Milieu«. Es scheint nötig, diese Konzepte und ihre Rolle in der heutigen deutschen Geschichtsschreibung, zumal in der Katholizismusforschung, kurz vorzustellen. Einige Bemerkungen zu den Begriffen »Ultramontanismus« und »Ultramontanisierung« schließen sich an.

a) Modernisierung

Der Begriff der Modernisierung, gebraucht als allgemeiner Interpretationsrahmen für historische Prozesse, zu dem Begriffe wie Identität, Retardierung, Integration in Korrelation stehen, wurde in Deutschland 1975 von Hans-Ulrich Wehler mit seinen verschiedenen Implikationen allgemein vorgestellt[57]. Er hat sich seither durchgesetzt, zumal sich seiner auch Thomas Nipperdey zur Darstellung von historischen Trends bedient hat. Nach Wehler und Nipperdey umschreibt Modernisierung eine geschichtliche Entwicklung als eine Folge von Trends und Umwandlungsprozessen im wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Bereich, die sich im Laufe einer gewissen Periode mehr oder weniger schnell vollzogen. Da es sich dabei um äußerst komplexe und vielfältige Vorgänge handelt, kann man sie nicht mit einem einzigen Begriff klar umschreiben. Aber man kann das, was man mit dem Wort Modernisierung anzudeuten sucht, mit Blick auf die tatsächlichen Veränderungen entfalten. Modernisierung bedeutet dann Industrialisierung, Parlamentarisierung, Überwindung der personalen Herrschaft und des Klientelsystems zugunsten von Versachlichung und abstrakter Verwaltung, aber auch Vorrang der Gesellschaft vor dem Staat. Modernisierung bedeutet ferner das Ende einer allein von Religion und Kirche bestimmten Gesellschaft, damit Pluralisierung, Entmythologisierung, Säkularisierung, rationale Durchdringung, »das Leben des einzelnen hört auf traditionsgeleitet zu sein [...], an die Stelle weniger vorgegebener Rollen treten viele selbstgewählte und sich widersprechende Rollen«. Leistung, Arbeit, Erfolg treten an die Stelle vorgegebener Ordnungen, der Glaube an Dynamik und Wandel an die Stelle von Stabilität[58]. Vielfach wird zwischen einer strukturellen oder gesellschaftlichen (wirtschaftlichen, politischen) und einer kulturellen Modernisierung unterschieden[59]. Ganz allgemein wird mit dem Modernisierungsbegriff Leistungssteigerung verbunden. *Ungleichzeitigkeiten* in der Modernisierung werden als die eigentlichen Beweggründe hinter politischen und kulturellen Auseinandersetzungen aufgespürt, so wenn der Kulturkampf[60] oder die Modernismuskrise als Modernisierungskrisen interpretiert werden. In den letzten Jahren haben die Modernisierungstheorien in Deutschland allerdings auch erhebliche Kritik erfahren. Insbesondere wird ihnen vorgeworfen, daß sie vielfach – im Sinne einer Fortschrittsideologie – mit dem Modernisierungsbegriff eine unzulässige

lichkeit, in: Spicilegium Historicum CSSR 36/37, 1988/89, 151–284, hier 152–155.

57 Hans-Ulrich Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975, bes. 34–38.

58 Thomas Nipperdey, Probleme der Modernisierung in Deutschland, in: Nachdenken (wie Anm. 56), 44–59, bes. 34–38.

59 Vgl. Karl Gabriel, Katholizismus und katholisches Milieu in den fünfziger Jahren der Bundesrepublik: Restauration, Modernisierung und beginnende Auflösung, in: Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. Franz-Xaver Kaufmann u. Arnold Zingerle, Paderborn 1996, 67–83, hier 77–80.

60 Vgl. Peter Stadler, Der Kulturkampf in der Schweiz. Katholische Kirche und Eidgenossenschaft 1848–1890, Frauenfeld-Stuttgart 1984.

Wertung verbinden[61]. In diesem Zusammenhang wird häufig der Frage nachgegangen, wie weit der Katholizismus notwendig unmodern, ja antimodern sein müsse und geradezu wesensnotwendig gegenüber dem Protestantismus die »rückständige Variante des Christentums« darstelle. Auch katholische Historiker kommen jedenfalls zu dem Ergebnis, daß der deutsche Milieu-, Zentrums- und Verbandskatholizismus entschieden antimodern, wenn auch »Antimodernismus mit modernen Mitteln«, gewesen sei[62]. Es wird jedoch meines Erachtens, beim Blick auf den gesamten deutschen Sprachraum mit seinen mannigfachen Ausprägungen des Katholischen, der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht, wenn dieser antimoderne politische und soziale Katholizismus schlechthin mit Katholischsein gleichgesetzt wird. Darauf ist zurückzukommen.

b) Milieu

Weit stärker als das Modernisierungsmodell hat der Milieubegriff, der vornehmlich bei der Betrachtung des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert zur Anwendung kommt, die Katholizismusforschung befruchtet. Allerdings blieb er nicht unbestritten, und die Diskussion um diesen Begriff hat ein Ausmaß angenommen, das kaum mehr zu überblicken ist. Ein Ergebnis der Diskussion, soweit sie sich nicht nur mit dem sogenannten »katholischen Milieu« befaßt, sei vorweggenommen. Es besteht darin, daß die neueste Forschung auf Grund der vorgebrachten Einwände inzwischen stärker differenziert und von unterschiedlichen »Teilmilieus« oder auch von »Makro-« und »Mikromilieus« spricht, den Wandlungen des Milieus, dessen Ausbildung und »Erosion«, dessen Um- und Überformung nachgeht und die Überlappungen und Verwerfungen innerhalb verschiedener Milieus aufweist[63].

Worum geht es beim Milieubegriff? Der aus der Soziologie stammende Begriff, der auf Georg Simmel, Durckheim und seine Schule, letztlich auf Auguste Comte zurückgeführt wird, meint die soziale Umwelt des Individuums, die Gruppen, denen dieses durch Geburt, Lebensumstände und persönliche Lebenswahl angehört und im Laufe seiner Sozialisation beitritt. In der bis vor kurzem vorherrschenden näheren Bestimmung von Milieu galten jedoch nur solche Gruppierungen als echte Milieus, denen ein *abgrenzendes* Gruppenbewußtsein, mit einer besonderen Wertskala und besonderen Organisationsformen zur Absicherung und Durchsetzung des Gruppeninteresses, verbunden mit bestimmten spezifischen Alltagsritualen, zukommt[64]. Die neuere deutsche Gesellschaftsgeschichte, insbesondere die Katholizismusgeschichte, beruft sich bei ihrer Verwendung des so näher umschriebenen Milieubegriffs auf den Publizisten Carl Amery[65], vor allem jedoch auf einen Aufsatz des Soziologen M. Rainer Lepsius aus dem

61 Vgl. zuletzt: Hadi RESASADE, Zur Kritik der Modernisierungstheorien, Opladen 1984. – Hans VAN DER LOO u. Willem VAN REIJEN, Modernisierung. Projekt und Paradox, München 1992.

62 Vgl. Wilfried LOTH, Der Katholizismus – eine globale Bewegung gegen die Moderne? In: Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung, hg. v. Heiner LUDWIG u. Wolfgang SCHROEDER, Frankfurt a. M. 1990, 11–31. – Urs ALTERMATT, Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln? In: Moderne als Problem des Katholizismus, hg. v. Urs ALTERMATT, Heinz HÜRTEN u.a. (Eichstätter Beiträge 128), Regensburg 1995, 33–50.

63 Überblick zum Diskussionsstand: BLASCHKE/KUHLEMANN, Religion (wie Anm. 18), 22–34; ferner: ARBEITSKREIS FÜR KATHOLISCHE ZEITGESCHICHTE IN MÜNSTER, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Zeitschrift des Westfälischen Instituts für Regionalgeschichte des Landschaftsverbandes Westfalen Lippe 43, 1993, 588–654.

64 So zuletzt noch GABRIEL, Katholizismus (wie Anm. 59), 67f.

65 Carl AMERY, Die Kapitulation – oder: Deutscher Katholizismus heute, Reinbek 1963.

Jahre 1973, in dem dieser die Rollen von »Sozialmilieus« in der Weimarer Republik untersuchte, die er näherhin als soziale Einheiten beschrieb, »die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Traditionen, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzungen der intermediären Gruppen gebildet werden«. Lepsius machte in Deutschland vier verschiedene Milieus aus: das konservative, das sozialistische, das bürgerlich-protestantische und das katholische[66]. Die Frage – die im Grunde auch heute noch hinter der sog. »Milieudiskussion« steht – ist freilich, ob mit einer solchen Festlegung des Milieubegriffes, vor allem hinsichtlich der Geschlossenheit eines Milieus und seiner Abgrenzung nach Außen, nicht von vornherein ein Konstrukt der Wirklichkeit übergestülpt wird. Es scheint jedenfalls beim Blick auf die in den Quellen vorliegende historische Wirklichkeit fragwürdig, allgemein von der Ausbildung eines katholischen Milieus im 19. Jahrhundert in ganz Deutschland zu sprechen, zum mindesten, wenn man den Milieubegriff von Lepsius zugrunde legt[67], der de facto in etwa dem Begriff des »selbstgewählten Ghettos« der Katholiken entspricht, wie er in den 1960er Jahren, in Abhebung zur Öffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils auch von Katholiken, vielfach undifferenziert, gebraucht wurde[68]. Tatsächlich gehen die Differenzierungen in der heutigen Forschung mit ihren Hinweisen auf Makro- und Mikromilieus, auf »Milieuerosion«, auf »Gemengelagen« und »Verwerfungen« in Richtung auf eine gewisse Aufweichung dieses Begriffes. Wie bereits Blessing so spricht etwa auch Wilfried Loth dem Milieu eine weit größere Durchlässigkeit zu als Lepsius und seine Gefolgsleute[69].

Die heutige Milieudiskussion beschränkt sich nicht auf diese Begriffsdiskussion. Auch wenn diese stets mitklingt, wird die Frage bisweilen noch grundsätzlicher gestellt, nämlich: Gab es in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert überhaupt ein katholisches Milieu, zum mindesten in dem von Lepsius beschriebenen Sinne?[70] Und wenn ja, ist es richtig, daß dieses Milieu mit dem sog. »deutschen Katholizismus«, repräsentiert von der Zentrumspartei, identifiziert wird, wobei die Katholiken als eine eng geschlossene Phalanx erscheinen[71], die durch die Führer des politischen Katholizismus und über die

66 M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge, hg. v. Wilhelm Aber u. a., Stuttgart 1966, 371–399.

67 Hier liegt u. a. die Problematik folgender Untersuchungen, bei denen der Milieubegriff nicht klar umschrieben ist: Andreas Holzem, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (VKZG.B 65), Paderborn 1994. – Mergel, Zwischen Klasse und Konfession (wie Anm. 34). – Ders., Das katholische Bürgertum im Rheinland (wie Anm. 34).

68 »Ich selbst kam aus der Hauptströmung, also aus dem Ghetto...« Walter Dirks, Über Ernst Michel, in: Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung (Festschrift Karl Klein), hg. v. B. G. Semper, Siegen ²1983, 239. – Vgl. Otto Weiss, Der Rückzug der Kirche in das selbstgewählte Ghetto, in: Orientierung 22, 1968, 261–265. – Die verallgemeinernden Aussagen dieses Aufsatzes behalten als Untersuchungsmodelle Gültigkeit, bedürfen jedoch der Verifizierung bzw. Falsifizierung an Hand der Quellen. Am Ende dürfte ein differenzierteres Bild von Kirche und Katholizismus stehen. Vgl. jetzt: Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 28–67.

69 Vgl. zuletzt Wilfried Loth, Politischer Katholizismus in Deutschland, Entstehung, Antriebskräfte, Verfall, in: Vatikanum II (wie Anm. 59), 35–52. – Ähnlich schon: Ders., Katholiken im Kaiserreich: Der politische Katholizismus in der Krise des Wilhelminischen Deutschlands. (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75), Düsseldorf 1984.

70 Vgl. Yonke, Catholic Subculture (wie Anm. 19).

71 Christoph Weber, »Eine starke eng geschlossene Phalanx«. Der politische Katholizismus und

Führungskaste des Klerus unter anderem durch Volksmissionen und Reglementierung im Beichtstuhl (Verpflichtung zur Wahl von Zentrumskandidaten) ihre Weisungen von jenseits der Berge, vom ultramontanen Papsttum empfingen[72].

Die Diskussion zu diesen Fragen ist noch in vollem Gange. Nicht uninteressant, wenn auch durchaus logisch, ist die Frontstellung innerhalb dieser Diskussion: Sowohl die konsequentesten Vertreter einer katholischen Selbstdarstellung und Identitätssicherung innerhalb der »Kommission für Zeitgeschichte« wie deren Gegenspieler, – nämlich der ideologisch eher als »linksliberal« und »antiklerikal« einzuordnende Teil der »Bielefelder Schule« –, halten de facto, weithin an einem geschlossenen katholischen »Sozialmilieu« fest, während ideologisch weniger festgelegte Soziologen und Historiker meist stärker differenzieren[73].

Die geographische Heimat deutscher Historiker erscheint dabei zudem – dies sei als These in den Raum gestellt – von besonderer Wichtigkeit. Die an einem geschlossenen katholischen Milieu, repräsentiert durch die Zentrumspartei, festhaltenden Historiker – seien es nun Katholizismushistoriker um die »Kommission für Zeitgeschichte« oder deren linksliberale Gegenspieler – scheinen fast durchwegs im Norden Deutschlands zuhause zu sein[74]. Bei den aus dem Süden stammenden, auch heute noch teilweise eher »großdeutsch«[75] ausgerichteten Historikern findet sich die Milieutheorie häufig entweder gar nicht oder nur in weit schwächerem Maße[76]. Der Grund könnte u. a. darin liegen,

die erste deutsche Reichstagswahl 1871 (Düsseldorfer Studien zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 35), Essen 1992. – Die äußerste Gegenposition zu Weber (das Zentrum ist eine »liberale Partei«) vertritt Margaret L. Anderson, Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 14), Düsseldorf 1988.

72 Weber, »Eine stark geschlossene Phalanx« (wie Anm. 71). – Blaschke, Kolonialisierung (wie Anm. 42). – Mergel, Zwischen Klasse und Konfession (wie Anm. 34), passim. – Vgl. Michael N. Ebertz, »Haus voll Glorie ...« (wie Anm. 47). – Michael Klöcker, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? Versuch einer Neuorientierung in der Milieudiskussion, München 1991. – Andreas Holzem, Geßlerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung, zuletzt in: Kirchliche Zeitgeschichte (wie Anm. 14), 180–202, hier 197–200.

73 Vgl. Yonke, Catholic Subculture (wie Anm. 19).

74 Dies gilt jedoch nicht für die Schweiz (vgl. Altermatt), die hinsichtlich der Ausbildung eines militanten ultramontanen Katholizismus, bzw. eines katholischen Milieus, eine Nähe zu Norddeutschland, speziell zu Westfalen aufzuweisen scheint. Vgl. Stadler, Kulturkampf (wie Anm. 60), passim.

75 Großdeutsch meint in diesem Zusammenhang nicht pangermanistisch, sondern die vor allem von katholischen Politikern und Historikern vertretene Position, daß das Deutsche Reich auch die (deutschsprachigen) Gebiete Österreichs umfassen solle. Damit glaubte man, das protestantisch-preußische Übergewicht in Deutschland zurückzudrängen. – Im weiteren Sinne können jene Historiker als »groß-deutsch« bezeichnet werden, die bis heute in ihren Untersuchungen den deutschen Sprachraum mit dem katholischen Österreich als einen einzigen deutschen Kulturraum mit einer gemeinsamen Geschichte betrachten, auch wenn dieser Raum heute unter verschiedene Staatsnationen aufgeteilt ist. An erster Stelle ist Franz Schnabel zu nennen, zu dessen Schülern Heinrich Lutz und Lothar Gall zählen.

76 Vgl. Hubert Wolf, Württemberg als Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen, in: RJKG 15, 1996, 65–79. – Dominik Burkard, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in: RJKG 15, 1996, 81–98. – Beide Studien befassen sich zwar nicht offiziell mit dem katholischen Milieu, genau so wenig wollen sie Württemberg als »Oase des Friedens« im Kulturkampf zeichnen, dennoch wird deutlich, daß man in Württemberg kaum von einem geschlossenen katholischen Milieu sprechen kann. Vgl. jedoch David Blackbourne, Religion

daß de facto im Süden Deutschlands, wie im katholischen Österreich[77], weder heute noch früher ein (geschlossenes) katholisches Milieu bestand, wenigstens soweit man das Verständnis des Milieubegriffs von Lepsius zugrundelegt. Im demokratisch geprägten deutschen Südwesten wirkte noch lange der offene vorderösterreichische und Konstanzer Reformkatholizismus (Wessenberg) nach[78], bis hin zu noch in unserem Jahrhundert gebräuchlichen »josephinistischen« Gebetbüchern (Dereser), und es ist sicher nicht zufällig, daß noch 1904 in den Quellen von »josephinistischen Geistlichen« in Württemberg die Rede ist[79]. Dazu kam in Württemberg in den Städten vielfach eine gemischtkonfessionelle Gesellschaft ohne sozialisierende Abgrenzungen der Konfessionen. Als markantes Fallbeispiel kann die ehemalige Freie Reichsstadt Ulm gelten, die in der Reformation sich dem Protestantismus zugewandt hatte, deren Unterschicht jedoch seit dem beginnenden 19. Jahrhundert durch Zuzug katholischer Dienstboten und Arbeiter aus Oberschwaben weithin katholisch wurde[80]. Wenn es in Ulm ein Milieu gab, dann kein katholisches[81] – höchstens Ansätze zu einem katholisch-sozialdemokratischen[82] –, sondern ein bürgerlich-protestantisches, das bis in die 1930er Jahre hinein eine Anziehungskraft auf die katholische Unterschicht ausübte[83].

and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Center Party in Württemberg before 1914, Wiesbaden 1980.

77 Bezeichnend für den österreichischen Katholizismus ist die Tatsache, daß am Ende des 19. Jahrhunderts in Österreich zwei katholische Parteien bestanden, die sich bekämpften, die »Katholischkonservativen« und die »Christlichsozialen«. – Vgl. Friedrich FUNDER, Vom Gestern ins Heute. Aus dem Kaiserreich in die Republik, Wien 1952, 132–137. – DERS., Aufbruch zur christlichen Sozialreform. Franz Martin Schindler und seine Zeit, Wien 1954.

78 Vgl. Franx Xaver LINSENMANN. Sein Leben, Band 1: Lebenserinnerungen. Mit einer Einführung in die Theologie Linsenmanns von Alfons AUER, hg., eingeleitet und erläutert von Rudolf REINHARDT, Sigmaringen 1987, bes. 150, Anm. 1. – Für Baden auch: Karl-Heinz BRAUN, Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie, Freiburg/München 1990. – Für Württemberg: HAGEN, Geschichte Bd. 2.

79 Missionsbericht der Redemptoristen über Herrlingen bei Ulm (31. April–8.März 1901): *Post hominum memoriam nunquam hic loci Missio instituta; duo sacerdotes Josephinismo infecti permultos annos parochiam administraverunt. Incolae a parocho novo et ejus vicario bene ad Missionem praeparati.*– Comentarii de rebus in Provincia Germaniae Superioris anno 1901 gestis, Ratisbonae 1903, 21.

80 HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 67), 67–76. – Zu Ulm auch: Peter LANG, Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe: Lebensbedingungen einer konfessionellen Minderheit, Frankfurt a. M. u.a. 1977. – DERS., Die Ulmer Katholiken zwischen Reformation und Mediatisierung, in: Kirchen und Klöster in Ulm. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Hans Eugen SPECKER u. Hermann TÜCHLE, Ulm 1979, 232–252. – Peter RUMMEL, Die Entstehung und Entwicklung katholischer Pfarreien in Ulm und Neu-Ulm vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Kriegsende 1945, in: Ebd., 254–322 [ergänzungsbedürftig aus sozialhist. Sicht].

81 Dies bestätigt auch HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 67), 68.

82 Dies kann der 1934 in einer katholischen sozialdemokratischen Ulmer Arbeiterfamilie geborene Autor dieses Beitrags auf Grund seiner eigenen Lebens- und Familiengeschichte bestätigen.

83 Vgl. Chronik der Redemptoristen von Forchheim, 1, 74, Bericht über die Volksmission (»Hausmission«) in Ulm vom 7. September bis 19. Oktober 1930: *Der Protestantismus ist in Ulm ein scharfer Gegensatz zum Katholizismus, ist noch gläubig zum großen Teil und erhält durch das ragende Münster einen sicheren Pol; das alte Gotteshaus übt sogar auf oberflächliche Katholiken eine Sugestivkraft aus [...].*

In Bayern war die Situation wieder anders. Hier war seit den Tagen Montgelas' die Führungsschicht ausgesprochen liberal[84] bzw. liberal-katholisch, angefangen vom bayerischen Königshaus, dessen Sympathien für Döllinger und später für den bayerischen Reformkatholizismus[85] nicht zufällig waren, bis hin zu den Beamten auch in kleineren Orten. Auf den Dörfern in den katholischen Stammlanden war allerdings die Sozialkontrolle durch das Milieu und die Pfarrer trotz einer weitgehenden »praktischen Säkularisierung«[86] noch weithin intakt, wobei jedoch – was bisher noch kaum erforscht ist – die Nähe der Städte und der Bau der Eisenbahnen[87] zu Erosionen des Milieus führte. In der bayerischen Landeshauptstadt vollends fällt es schwer, von einem Milieu im Sinne von Lepsius zu sprechen. So hat denn eine neuere, sehr interessante Untersuchung mit Recht herausgestellt, daß in München um die Wende zum 20. Jahrhundert Kirchlichkeit mit der Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie durchaus vereinbar war[88], wobei hinzukommt, daß die bayerische Sozialdemokratie unter Georg von Vollmar, einem Adligen und ehemaligen Aspiranten der Theologie, weniger kirchenfeindlich war als die übrige deutsche Sozialdemokratie[89]. Für andere bayerische (vor allem neubayerische) Städte fehlen bis jetzt Untersuchungen. Doch dürfte etwa die ehemalige Reichsstadt Regensburg, die 1810 zu Bayern gekommen war, hinsichtlich ihrer Bevölkerungsstruktur viele Ähnlichkeiten mit Ulm aufweisen. Die Bürgerschaft der Stadt war in der Reformationszeit evangelisch geworden. Daran hatte sich, was das Bürgertum anlangte, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nichts geändert. Doch war inzwischen die gesamte nichtbürgerliche Unterschicht, die über die Hälfte der Bewohner ausmachte, katholischer Konfession[90]. Von einer katholischen Milieubildung wird man jedoch kaum sprechen können. Erst recht kam es in Augsburg mit seiner Gemischtkonfessionalität nicht zur eigentlichen Milieubildung[91].

Zurück zur Milieudiskussion! Es scheint bei ihr inzwischen zu einem gewissen Ausgleich zwischen den beiden Extrempositionen gekommen zu sein[92]. So sehr grundsätzlich an der Ausbildung eines katholischen »Milieus« bzw. einer katholischen

84 Vgl. aus betont katholischer Sicht: Leonhard LENK, Katholizismus und Liberalismus. Zur Auseinandersetzung um den Zeitgeist in München 1848–1918, in: Der Mönch im Wappen, München 1960, 375–408.

85 Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 68), 241f.

86 Das Volk in Bayern hielt am überkommenen Glauben fest. Dagegen wurde der allgemeine soziale Verhaltens- und Sittenkodex in Frage gestellt. Auch das »ländliche Proletariat« der Kleinhäusler und Landarbeiter wollte sich kleiden wie die höheren Klassen, Knechte und Mägde verlangten heiraten zu dürfen wie die Bauern. Vielfach entzogen sie sich durch Wegzug in die Stadt (z. B. in die Münchner Arbeitervorstadt Au) der »gottgesetzten« Sozial-, Kleider- und Heiratsordnung. Vgl. PHAYER, Religion (wie Anm. 23), passim.

87 Vgl. Ebd., 247f. – JOCKWIG, Volksmission (wie Anm. 32), 310. – WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 27), 1084–1092.

88 Karl Heinrich POHL, Katholische Sozialdemokraten oder sozialdemokratische Katholiken in München: ein Identitätskonflikt, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 233–253.

89 Zu Georg von Vollmar und seiner pragmatischen Linie vgl. Reinhard JANSEN, Georg von Vollmar. Eine politische Biographie, München 1958. – Karl MÖCKL, Die Prinzregentenzeit. Gesellschaft und Politik während der Ära des Prinzregenten Luitpold in Bayern, München-Wien 1972, 586 (Personenregister).

90 Vgl. Jakob PASTÖTTER, Neue Lehre – alter Glaube. Die Reformation in Regensburg, in: Regensburg. Historische Bilder einer Reichsstadt, hg. v. Lothar KOLMER u. Fritz WIEDENMANN, Regensburg 1994, 131–171.

91 Vgl. Geschichte der Stadt Augsburg von der Römerzeit bis zur Gegenwart, Stuttgart 1986.

92 Vgl. BLASCHKE/KUHLEMANN, Religion (wie Anm. 18), 22–56.

»Subkultur« festgehalten wird, so erscheint heute dieses »Milieu« weitaus durchlässiger als bei dem Modell von Lepsius. Vor allem wird betont, das katholische Milieu sei äußerst vielschichtig gewesen, es habe innerhalb des katholischen Makromilieus sehr unterschiedliche Teilmilieus gegeben, die sich etwa hinsichtlich der Stellung zu Moderne und Modernisierung unterschiedlich verhielten. Sie hätten von ultramontanen bis zu antiultramontanen Gruppierungen, von Zentrumskatholiken bis zu »liberalen Staatskatholiken« (wie Franz Xaver Kraus) gereicht – so etwa die Position von Wilfried Loth[93]. Damit scheint freilich der Milieubegriff von Lepsius ausgehöhlt, ja aufgegeben. Aber auch der Verwirrung ist Tür und Tor geöffnet. Besser wäre es vielleicht, anstatt den Milieubegriff derartig weit zu fassen, im Sinne von Karl Rahner weiterhin von verschiedenen »Katholizismen« oder »katholisch geprägten Kulturen«[94], das heißt verschiedenen gesellschaftlichen Ausprägungen des Katholischen bei der gemeinsamen Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, zu sprechen[95]. Wer nach wie vor vom katholischen Milieu reden will, sollte den Milieubegriff dann vielleicht doch dem politisch-sozialen Zentrums- und Vereinskatholizismus als einem geschlossenen Sozialmilieu mit einer eigenen Werteskala und mit Institutionen zu deren Durchsetzung vorbehalten, wobei man ein hartes Kernmilieu von den es umgebenden konzentrischen, am Rande der Erosion ausgesetzten Kreisen unterscheiden könnte. Daneben aber wäre herauszustellen, daß dieser vom Zentrum repräsentierte und an Rom orientierte Milieu- oder Ghettokatholizismus durchaus nicht mit Katholischsein gleichzusetzen ist. Die verschiedenen Katholizismen (oder verschiedenen katholischen »Kulturen«) in Deutschland, die sich vor allem von ihrer Stellung zur Moderne wie zur ultramontanen Zentrale Rom her definieren lassen, und die – auch wenn sie damit nicht völlig deckungsgleich sind – mit der Unterscheidung von Elite- und Volkskatholizismus zu tun haben, müßten in ihrer Verschiedenheit klar zur Darstellung kommen.

c) Ultramontanismus und Ultramontanisierung

Eine zentrale Rolle innerhalb der Diskussion um den deutschen Katholizismus spielen die Begriffe »Ultramontanismus« und »Ultramontanisierung«. Meint der Begriff

93 Zuletzt: LOTH, Politischer Katholizismus (wie Anm. 69).

94 Der hier ins Spiel gebrachte Kulturbegriff orientiert sich, über Altermatt hinaus, letztlich an dem großen Pionier der Gesellschaftsgeschichte Karl Lamprecht, der bereits um die Jahrhundertwende gegen eine einseitig politisch orientierte Geschichte Strukturanalyse betrieb, womit er nachweislich auf die Annales-Schule einwirkte. »Kultur« wäre nach ihm die aus dem Zusammenspiel der wirtschaftlichen, sozialen, politischen, herrschaftlichen, mentalen, religiösen Strukturen resultierende Gesamtgestalt einer Gruppe mit ihrem spezifischen Gruppenbewußtsein. Der dem Milieubegriff anhaftende Charakter des Ghettos fällt weg. – Vgl. zu Lamprecht: Gerhard OESTREICH, Die Fachhistorie und die Anfänge der sozialgeschichtlichen Forschung in Deutschland, in: HZ 208, 1969, 320–363. – Ferner Luise SCHORN-SCHÜTTE, Karl Lamprecht, Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik, Göttingen 1984.

95 Vgl. Rudolf REINHARDT, Katholizismus und Katholizismen, in: ZKG 103, 1992, 361–365 (mit Hinweis auf den entsprechenden Wortgebrauch schon bei Blondel). – Ferner: RAHNER, Katholizismus (wie Anm. 11). – Auch Walter Kasper wendet sich im Anschluß an Karl Rahner und mit ausdrücklicher Stellungnahme gegen Heinz Hürten dagegen, das Katholische auf die soziologische Wirklichkeit des (politischen und sozialen) Katholizismus einzuschränken. »Damit dürfte weder historisch die ganze Breite des Phänomens getroffen sein, [...] noch dem normativen Wesenselement Genüge getan sein, das in dem Begriff »katholisch« von Anfang an mitschwingt.« Walter KASPER, Zur Lage des deutschen Katholizismus heute. Stellungnahme eines Theologen, in: Der deutsche Katholizismus (wie Anm. 3) 79–96, hier 81.

»Ultramontanismus« eine bestimmte katholische Subkultur, der alle Merkmale eines Milieus im Sinne von Lepsius zukommen, so meint der Begriff »Ultramontanisierung« den Prozeß der Ausbildung dieses Milieus. Der Begriff »Ultramontanisierung« ist ein moderner gesellschaftshistorischer Begriff, der Begriff »Ultramontanismus« dagegen ist ein Begriff, der uns in den Quellen begegnet.

Was den Ultramontanismusbegriff[96] anlangt, so dürfte bei allen offenen Streitfragen (sie beziehen sich z.B. darauf, ob der Ultramontanismus als Fundamentalismus zu werten ist[97]) als allgemein anerkannter Forschungsstand heute feststehen: Der ursprünglich rein geographisch gebrauchte Begriff »ultramontan« wurde seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, zunächst in Frankreich, dann auch in Deutschland von gegnerischen gallikanischen oder reichskirchlichen Gruppierungen (Febronius[98]) den Verfechtern des römischen Zentralismus beigelegt. Er stellte ursprünglich ein Schlag- und Kampfwort dar, das jedoch von den Betroffenen häufig als Selbstbezeichnung übernommen wurde. Das Wort »ultramontan« löste dabei das ältere Schlagwort »jesuitisch« ab. Dem entsprach auf der Gegenseite die Ablösung des Begriffs »Jansenismus« durch »liberaler Katholizismus« und später »Modernismus«[99]. Bei all diesen Begriffen handelte es sich zunächst um von den jeweiligen Gegnern geprägte Schlagwörter. Sie boten dadurch, daß sie möglichst weit gefaßt waren, die Möglichkeit, den Gegner zu treffen. Dies schließt jedoch nicht aus, daß hinter diesen Begriffen tatsächlich eine ganz bestimmte Wirklichkeit, eine bestimmte Mentalität, ein »Milieu« verborgen war, zumal all diese Begriffe als Selbstbezeichnungen übernommen wurden, und zwar bis heute, wobei allerdings die sich als »ultramontan« verstehenden Katholiken heute den Begriff »streng kirchlich« vorziehen[100].

Inhaltlich läßt sich der »Ultramontanismus« als die zentralistische, an Rom orientierte und zugleich integralistische Richtung im Katholizismus bestimmen, die eine ganz bestimmte Mentalität und eine am Volkskatholizismus orientierte Religiosität (Herz-Jesu-Verehrung, Marienkult bis hin zu Marienerscheinungen, Mirakelglaube, Führungsrolle stigmatisierter Frauen[101]) ausbildete. Sie kann grundsätzlich durch ihre Gegenposition zum modernen Denken, zu Liberalismus und Pluralismus, zu Selbstleitung und

96 Vgl. Heribert RAAB, Zur Geschichte des Schlagworts »ultramontan« im 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: HJ 81, 1962, 159–173. – Otto WEISS, Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur, in: ZBLG 41, 1978, 236–268. – Christoph WEBER, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Katholizismus im Umbruch (wie Anm. 28), 20–45.

97 So Christoph Weber. Dagegen wendet sich Irmtraud Götz von Olenhusen, die den Begriff »Fundamentalismus« »religiösen Massenbewegungen« vorbehalten möchte, die »nicht in kirchliche Strukturen eingebunden sind«. GÖTZ VON OLENHUSEN, Bewegungen (wie Anm. 43), 131, Anm. 3.

98 Vgl. Justinus FEBRONIUS [=Nikolaus VON HONTHEIM], J[uris] C[anonici] de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus, Frankfurt 1763. Hierin Kap. I, 10: Ultramontanorum doctrina de Romani Pontificis infallibilitate.

99 Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 68), 29.

100 Vgl. Einleitung zu: Ludwig WINDTHORST, Briefe (wie Anm. 9). – Ähnlich die Grundtendenz der meisten Beiträge in: Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, hg. v. Walter BRANDMÜLLER, Bd. 3: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, St. Ottilien 1991.

101 Vgl. WEISS, Redemptoristen (wie Anm. 27), 552–671, 822–906. – DERS., Seherinnen und Stigmatisierte (wie Anm. 48). – BLACKBOURN, Volksfrömmigkeit (wie Anm. 46). – DERS., Marpingen (wie Anm. 46). – Anna-Maria ZUMHOLZ, Die Resistenz des katholischen Milieus: Seherinnen und Stigmatisierte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Wunderbare Erscheinungen (wie Anm. 41), 221–251.

Leistungsdenken gekennzeichnet werden, auch wenn nicht zu Unrecht darauf hingewiesen wurde, daß gerade der deutsche Ultramontanismus, repräsentiert von der Zentrumspartei, auch modernisierende, demokratische Tendenzen aufwies, wobei sich darüber streiten läßt, ob diese nur die Form (katholische Vereine) oder auch den Inhalt betrafen[102]. Über den Umfang dieser Tendenzen wird denn auch von den deutschen Katholizismushistorikern diskutiert, wobei die voneinander entferntesten Positionen wohl diejenigen von Margaret Lavinia Anderson und Christoph Weber darstellen.

Umstritten ist in der Forschung jedoch nicht nur die nähere Bestimmung des ultramontanen Lagers und seiner Ideologie. Umstritten ist auch der Umfang und die Leitfunktion des Ultramontanismus in Deutschland, insbesondere aber die nähere Bestimmung des Zeitraums, in dem in Deutschland die allgemeine Ultramontanisierung – die vielfach mit der Milieubildung identifiziert wird – zum Durchbruch gekommen sein soll. Während dieser Durchbruch früher meist mit dem Ersten Vatikanum, dem beginnenden Kulturkampf und der Vorherrschaft der Zentrumspartei gleichgesetzt wurde[103], wird von neueren Veröffentlichungen die Zeit von 1848 bis 1870 als der Zeitraum genannt, in dem eine allgemeine Ultramontanisierung erfolgt sein soll[104], die systematisch vom katholischen Klerus[105], insbesondere von den Jesuiten[106] betrieben wurde und, mit nur geringen Varianten, sich auf ganz Deutschland erstreckt haben soll. Ausgangspunkt für diese Thesen sind einzelne Untersuchungen, deren Ergebnisse wohl zu voreilig verallgemeinert wurden. Hier bedarf es größerer Differenzierungen. Dazu zwei Anmerkungen:

Die erste bezieht sich auf die angeblich *allgemeine* Durchsetzung des Ultramontanismus vor 1870. So richtig es ist, daß bereits vor dem Ersten Vatikanum mit den Dogmen der Infallibilität und des Universalprimates des Papstes auch in Deutschland eine gewisse Engführung im Denken der Katholiken erfolgte, so war diese Engführung doch nicht so allgemein, wie dies bisweilen dargestellt wird[107], ganz abgesehen davon, daß auch die einseitig negative Wertung des aufkommenden Ultramontanismus zurückzuweisen ist[108]. Zum mindesten läßt sich nicht leugnen, daß der enge Anschluß an Rom

102 Vgl. Weiss, Modernismus (wie Anm. 68), 53–58. – Altermatt, Katholizismus (wie Anm. 62).

103 So im Grund noch: Loth, Katholiken im Kaiserreich (wie Anm. 69).

104 Mergel, Zwischen Klasse und Konfession (wie Anm. 34), 167–210. – Irmtraud Götz von Olenhusen, Die Ultramontanisierung des Klerus, in: Deutscher Katholizismus (wie Anm. 28), 46–75. – Etwas differenzierter: Dies., Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106), Göttingen 1994, 277–398. – Ferner: Holzem, Kirchenreform (wie Anm. 67), 178–227. – Für Baden und Württemberg, auf die sich diese Arbeiten beziehen, wird sich die These einer allgemeinen Ultramontanisierung nicht aufrecht erhalten lassen, vgl. die oben unter Anm. 78 angegebene Literatur.

105 Ebd.; sowie: Blaschke, Kolonialisierung (wie Anm. 42).

106 Und zwar durch Volksmissionen. – Mergel, Zwischen Klasse und Konfession (wie Anm. 34), 170–172. – Tatsächlich waren die Jesuiten und die Redemptoristen durch ihre Volksmissionen wichtige Kader im Dienste des ultramontanen (streng kirchlichen) Katholizismus, insbesondere im Bereich der Frömmigkeit. – Zu den Redemptoristen ausführlich: Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 27), passim.

107 So Thomas Mergel (Zwischen Klasse und Konfession), der nicht erklären kann, woher 1870 die weitgehende Ablehnung des extremen Ultramontanismus und der beiden Dogmen des Ersten Vatikanums durch Teile des Klerus kam.

108 Mit Recht wird etwa auf den von ultramontanen Geistlichen geförderten »Caritasfrühling« und das damit verbundene Aufblühen sozial ausgerichteter weiblicher Ordensgenossenschaften hingewiesen. – Vgl. Anton Laubacher, Caritasfrühling in den Diözesen Rottenburg und Freiburg

und den Papst, bei allen Übersteigerungen bis zur Papalatrie[109], der Identitätssicherung der deutschen Katholiken gedient hat[110]. Daneben gab es aber immer auch, gestützt von der deutschen Universitätstheologie, doch nicht auf sie beschränkt, einen »alternativen Katholizismus«. Erinnert sei nur an die sog. Tübinger Schule[111], an die Güntherschule[112], der Männer wie Carl Werner[113] angehörten, an Döllinger und seine historische Ausrichtung[114]. Wozu es gekommen war, war allerdings eine Polarisierung, die sich beim Münchner Gelehrtenkongreß von 1863[115] deutlich zeigte. An vielen Orten waren damals heiße Auseinandersetzungen zwischen der deutschen Universitätstheologie und der aufkommenden Neuscholastik molinistischer Prägung aufgekommen. Der Streit zwischen »Germaner« und »Romaner«, wie man sagte, war allgemein entbrannt[116]. Das alles aber war mehr als eine rein akademische Angelegenheit. Döllinger etwa hatte genügend »romkritische« Anhänger im altbayerischen Pfarrklerus[117]. Aber auch die sogenannte ultramontane Mentalität und Frömmigkeitsform war durchaus nicht allgemein zum Sieg gekommen. Es gab in Bayern Diözesen (Augsburg, Bamberg, Würzburg), deren Bischöfe und Pfarrer sich entschieden und erfolgreich gegen die Einführung der als Vehikel der Ultramontanisierung dienenden Volksmissionen wandten, ganz abgesehen davon, daß in Bayern Regierung und katholisches Königshaus dafür sorgten, daß die Jesuiten keinen Eingang fanden. Wie immer man das beurteilen mag, von einer allgemeinen Ultramontanisierung kann nicht die Rede sein. Richtig ist allerdings, und dies

im 19. Jahrhundert, in: RJKG 6, 1987, 253–262. – Ernst Paul, Religiös-kirchliche Sozialisation und Erziehung, in: Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3 (wie Anm. 100), 681–711.

109 Vgl. Rudolf Zinnhobler, Pius IX. in der katholischen Literatur seiner Zeit. Ein Baustein zur Geschichte des Triumphalismus, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle, hg. v. Georg Schwaiger, München 1975, 387–432.

110 Vgl. Kasper, Zur Lage (wie Anm. 95), 83–87.

111 Vgl. bes. Abraham P. Kustermann, Geharnischtes Tübinger Nachwort zu Ultramontanismus und Erstem Vatikanum. Der unzensierte Schluß des Nachrufs von Felix Himpel auf Aberle (1876), in: RJKG 3, 1984, 169–183. – Ferner: Tübinger Theologen. – Abraham P. Kustermann, Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777–1853). Kritische, historische und systematische Untersuchungen zur Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt (Contubernium 36), Tübingen 1988. – Hubert Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer. Der Münchner Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 85), Mainz 1992. – Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert Wolf, Ostfildern 1994.

112 Vgl. Eduard Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule, Bd. 1, Paderborn 1931. – Herman H. Schwedt, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: ZKG 101, 1990, 303–345. – Otto Weiss, Katholiken in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Autorität. Zur Situation des katholischen Wien und des Wiener Katholikenvereins in den Jahren 1848 bis 1850, in: RJKG 10, 1991, 23–54. – Ders., Zur Religiosität und Mentalität der österreichischen Katholiken im 19. Jahrhundert. Der Beitrag Hofbauers und der Redemptoristen, in: Spicilegium Historicum CSSR 43, 1995, 337–396.

113 Josef Pritz, Mensch als Mitte. Leben und Werk Carl Werners, 2 Bde., Wien 1968. – Johann Reikerstorfer, Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners, Wien 1971.

114 Vgl. Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), hg. v. Georg Denzler u. Karl Ludwig Grasmück, München 1990.

115 Vgl. Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, hg. v. Bonifaz Gams, Regensburg 1863. – Otto Weiss, Döllinger, Rom und Italien, in: Geschichtlichkeit (wie Anm. 114), 212–316, hier 228–242.

116 Vgl. Wolf, Ketzer (wie Anm. 111), 173–183. – Weiss, Redemptoristen (wie Anm. 27), 890f.

117 Vgl. ebd., 819.

hat der sonst eher konservative Katholizismusforscher Hürten in seinen verschiedenen Studien zum deutschen Katholizismus zu Recht herausgestellt, daß nach 1850 eine Verkirchlichung der katholischen Vereine stattfand und die Reglementierung der Gläubigen durch die Geistlichkeit intensiviert wurde.

Eine zweite Anmerkung bezieht sich auf den Zeitraum, in dem angeblich die allgemeine Ultramontanisierung stattgefunden haben soll. Wenn man schon von Ultramontanisierung redet, muß man diesen Beginn lange vor 1848 ansetzen. Ultramontane Gruppierungen unter den deutschen Katholiken gab es schon lange vor 1848, sei es, daß ihre Vorstellungen von Frankreich her über das Elsaß[118] wie über das Einfallstor Mainz nach Deutschland gelangt waren, sei es, daß es sich um autochthone deutsche Gruppierungen handelte, wie zum Beispiel die Exjesuiten von Sankt Salvator in Augsburg[119]. Auslösendes Moment war in Deutschland letztlich das Ende des alten Reiches und seiner Reichskirche. Ein Leerraum war entstanden, der in gleicher Weise von oben, vom Zentrum Rom her, wie von unten, von einer »ultramontanen Volksbewegung«, ausgefüllt wurde. Ein starker Ultramontanisierungsschub setzte dann um 1830 ein, und es dürfte kein Zufall sein, daß dieser in etwa mit dem Regierungsantritt des Papstes Gregor XVI. zusammenfällt, dessen Enzyklika »Mirari Vos« auch anderswo eine neue Richtung einläutete[120]. Richtig ist allerdings, daß spätestens nach 1848, bedingt durch das Zusammenstehen von Thron und Altar gegen »zersetzende« Tendenzen, auch der Ultramontanismus, trotz der Spannung zwischen Nationalstaat und katholischer Überstaatlichkeit, in Deutschland (und Österreich) noch stärkeren Auftrieb erhielt. Wie weit eine systematische »Ultramontanisierung« betrieben wurde, müßte jedoch von Fall zu Fall nachgewiesen werden. Daß der Ultramontanismus dann nach der Reichsgründung derartig erfolgreich war, hatte freilich seinen Grund vor allem darin, daß der sogenannte Kulturkampf auch im Namen eines sich als protestantisch verstehenden deutschen Reiches und einer modernen nationalprotestantischen Überheblichkeit gegen angeblich zurückgebliebene romanisch-katholische Unkultur geführt wurde[121], was zur Solidarisierung der Katholiken gleich welcher Couleur führte. Doch auch jetzt noch bildeten nicht alle Katholiken eine festgeschlossene Phalanx, wie das Beispiel von Franz Xaver Kraus und seiner Ablehnung des Zentrums[122] deutlich zeigt.

118 Vgl. René Epp, Le mouvement ultramontain dans l'eglise en Alsace au XIX^{eme} siècle (1802–1820), Lille-Paris 1975.

119 Aufschlußreich zu dieser Gruppe (aus ultramontaner Sicht): Clemens Henze, Zur Rechtfertigung des Sailer-Gutachtens des Hl. Klemens M. Hofbauer, in: Spicilegium Historicum CSSR 8, 1960, 69–127.

120 Vgl. Weiss, Modernismus (wie Anm. 68), 49f.

121 Vgl. z. B. Heinrich von Treitschke, Luther und die deutsche Nation, in: Ders., Historische und politische Aufsätze, Bd. 4, Leipzig 1920, 3–37. – Vgl. ferner: Weiss, Modernismus (wie Anm. 68), 56f. – Wolfgang J. Mommsen, Kultur und Politik im Kaiserreich, in: Ders., Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich, Frankfurt 1990, 257–268. – Helmut Gollwitzer, Zum politischen Germanismus des 19. Jahrhunderts, in: Festschrift für H. Heimpel, Göttingen 1971, Bd. 1, 288–356. – Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3: Von der «Deutschen Doppelrevolution» bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1849–1914, München 1995, 1773–1776.

122 Vgl. Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus, hg. v. Christoph Weber, Tübingen 1983. – Vgl. ferner: Weiss, Modernismus (wie Anm. 68), 122–133.

Schluß

Die Erforschung der Religiosität innerhalb einer sozialgeschichtlich geprägten Katholizismusforschung hat in Deutschland in den letzten Jahren einen unerwarteten Aufschwung erlebt. Vor allem im Lager der Sozialhistoriker zeichnet sich ein zunehmendes Interesse nicht nur an allgemein katholischen Themen, sondern gerade auch an der Geschichte katholischer Frömmigkeitsformen und ihrer Funktion innerhalb der Gesellschaft ab, so daß man heute an den Veröffentlichungen von dieser Seite nicht mehr vorbeikommt.

Dazu kommt, daß seit einigen Jahren auch evangelische Kirchenhistoriker sich intensiv der gesellschaftshistorischen und sozialreligiösen Betrachtungsweise zugewandt haben[123]. Insbesondere wird die kulturelle Bedeutung der Konfessionen und der jeweilige Führungsanspruch des Kulturprotestantismus und Kulturkatholizismus untersucht. Daneben wird die Bedeutung des Judentums und seine Geschichte immer stärker zum Objekt der Geschichtsschreibung[124]. Auch säkularisierte Formen von Religion, nationale Umdeutungen des Religiösen, die vielbeschworene »Civil Religion«, Transformationen von Religion in »Welt- oder Naturfrömmigkeit«, in positivistischen Fortschrittsglauben, Freimaurertum, Monismus, Theosophie und Anthroposophie treten ins Blickfeld[125]. Ganz allgemein gilt auch, daß nun endlich konfessionsübergreifende religionsgeschichtliche Untersuchungen an die Seite der jeweiligen konfessionellen Kirchengeschichte treten. Ja man kann sagen: Religion ist auch außerhalb des katholisch-kirchlichen Bereiches, zum mindesten bei den Historikern, wieder gefragt.

Allerdings mangelte es lange Zeit an einer wirklichen Begegnung zwischen diesen Historikern und den katholischen »Kirchenhistorikern« alter Prägung, wie sie unlängst erst wieder Wolfgang Schieder gefordert hat[126]. Vor allem von seiten der klassischen katholischen Kirchenhistoriker bestanden merkliche Reserven. Der Einwand, den man bisweilen von ihnen hören konnte, es handle sich bei all dem um eine vorübergehende Modeerscheinung, die nicht allzu ernst zu nehmen sei, erscheint mir allerdings nicht stichhaltig. Ernster zu nehmen ist sicher eine weitere Beobachtung von Kirchenhistorikern: Vielen Sozialhistorikern fehle einfach das nötige Faktenwissen. Gewiß, da gebe es interessante Raster und Untersuchungsmuster, nur würden diese der Wirklichkeit übergestülpt, wobei man es an der Verifizierung oder Falsifizierung an der Wirklichkeit, am mühsamen Gang in die Archive und zu den Quellen, fehlen lasse. Tatsächlich findet man auch heute noch bei sonst hervorragenden nichtkatholischen deutschen Gesellschaftshistorikern bisweilen eine erstaunliche Ignoranz, wo es um einfaches Faktenwissen geht. Dazu kommen noch immer zahlreiche Vorurteile und vorwissenschaftliche Festlegungen in Bezug auf den Katholizismus. Auch die Bezeichnung katholischer Historiker als »klerikal« gehört hierher[127].

123 Vgl. Gangolf HÜBINGER, Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederich-Verlages im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne? In: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, hg. v. Horst RENZ u. Friedrich Wilhelm GRAF, Gütersloh 1987, 82–114. – DERS., Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Kulturprotestantismus im Wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994.

124 Vgl. die Beiträge von Till VAN RADEN und Andrea HOPP, in: Religion im Kaiserreich (wie Anm. 18), 409–453. – Ferner: Olaf BLASCHKE, Katholizismus und Antisemitismus im Kaiserreich, Göttingen 1997.

125 Vgl. SIMON-RITZ, Kulturelle Modernisierung (wie Anm. 55), 457–473.

126 SCHIEDER, Sozialgeschichte (wie Anm. 1), 14.

127 Vgl. Hans-Ulrich WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 2: Von der Reformära bis zur

Zum andern schien auch, und scheint bis heute, für die katholische Seite nicht nur die wissenschaftliche Sachlichkeit entscheidend. So wäre es an der Zeit, daß die »Kommission für Zeitgeschichte« ihre von Konrad Repgen formulierte Zielsetzung katholischer und kirchlicher Identitätssicherung[128] in aller Offenheit ideologisch hinterfragen würde, zumal die bei ihr erscheinenden Werke inzwischen tatsächlich nicht nur diesem Ziel, sondern doch wohl zunächst der historischen Wahrheit verpflichtet sind. Daß die Berührungsangst auf katholisch-kirchlicher Seite jedoch noch immer relativ groß ist, zeigt folgende Episode: Als 1991 das von Winfried Loth herausgegebene Buch »Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne« erschien, in dem sich Historiker verschiedener Prägung und Ausrichtung (Werner K. Blessing, C. Weber, J. Mooser, W. Loth, I. Götz von Olenhusen, O. Blaschke, ferner der Koordinator des »Schwerter Arbeitskreises« A. H. Leugers-Scherzberg, sowie Pater K. J. Rivinius aus der Steyler Missionsgesellschaft) zu Wort meldeten, erregte das Buch wegen der allzu geringen Kenntnis der katholischen Welt bei manchen Autoren, zum Teil sicher zu Recht, heftige Kritik[129]. Jedoch nicht nur deswegen. So wurde in einer Besprechung in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« unter dem Titel »Zu viel Respekt vor den Geßlerhüten der Theorie« mit Anspielung auf Schillers »Wilhelm Tell« zum Ausdruck gebracht, die katholische Geschichtsschreibung habe es nicht nötig, sich vor fremden Autoritäten und ihren Theorien zu verneigen[130].

Zu fragen ist nach den Gründen, die hinter solchen Äußerungen liegen. Einer der Hauptgründe dürfte, abgesehen von allgemeinen ideologischen (ja sogar parteipolitischen) Festlegungen, die Angst vor einem Determinismus sein, den man bei den Gesellschaftshistorikern am Werk sieht. Tatsächlich bestand ja bei manchen gesellschaftlich ausgerichteten Historikern die Gefahr, daß die Geschichtsprozesse gegenüber dem menschlichen Handeln überbetont werden, daß diese im hegelianisch-marxistischen Sinne als ständig (zum Besseren) fortschreitende Entwicklungen betrachtet wurden und die Streitfrage zwischen Croce und Salvemini: »Macht der Mensch die Geschichte oder macht die Geschichte den Menschen?« einseitig zugunsten Croces entschieden wurde. Nur hat sich auch im Lager der Sozialhistoriker in den letzten Jahrzehnten einiges geändert. Selbst im wirtschaftlichen Bereich glaubt niemand mehr an Monokausalität, Entwicklung und Modernisierung wird nicht einfach mit »Fortschritt« gleichgesetzt, und die anthropologische Geschichtsbetrachtung verträgt sich inzwischen recht gut mit gesellschaftshistorischen Modellen.

Die Frage ist: Stehen sich also noch immer verschiedene ideologische Lager gegenüber? Wird auf beiden Seiten nicht nur vorurteilslose Wissenschaft im Sinne Max Webers[131] getrieben, sondern auf ungute Weise Politik gemacht? Mag sein, daß dies da und dort noch immer der Fall ist. Dennoch scheint die Entwicklung in den letzten Jahren auf eine größere Annäherung zwischen den Fronten hinzuweisen und der Wunsch des Kölner Historikers Wolfgang Schieder, daß sich die Kirchenhistoriker der alten Schule mit den modernen Gesellschafts- und Religionshistorikern an einen Tisch setzen[132], ist

industriellen und politischen »Deutschen Doppelrevolution« 1815–1845/49, München [3]1996, 856.

128 Vgl. REPGEN, 25 Jahre (wie Anm. 7).

129 Vgl. Rudolf REINHARDT, [Rezension], in: ThQ 172, 1992, 133f. – Hubert WOLF, [Rezension], in: ZKG 105, 1994, 405–407.

130 Hans MAIER, Zu viel Respekt vor den Geßlerhüten der Theorie. Ein nicht ganz befriedigender Sammelband über Katholiken und Moderne, in: FAZ vom 1. Sept. 1992.

131 Vgl. Max WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes WINCKELMANN, Tübingen 1982, 591, 602, 613.

132 SCHIEDER, Sozialgeschichte (wie Anm. 1), 14.

seit einigen Jahren, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, im »Schwerter Arbeitskreis«[133] für Katholizismus in der Zeitgeschichte in Erfüllung gegangen, bei dem sich alljährlich vornehmlich junge Religions- und Gesellschaftshistoriker treffen. Ein Gesprächsforum zwischen Mitgliedern der Kommission für Zeitgeschichte und der »Bielefelder Schule« ist entstanden Was bisher weithin fehlt, ist allerdings die Einbeziehung erfahrener älterer »Kirchenhistoriker«, die über genügend Insiderwissen verfügen, in das gemeinsame Gespräch. Anderseits beweist die stärkere Berücksichtigung der Gesellschaftsgeschichte innerhalb der »Kommission für Zeitgeschichte«, daß sich die Fronten auflockern. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang die Namen Loth, Altermatt, Leugers-Scherzberg und Mooser. Noch leichter scheinen sich katholische Soziologen zu tun[134]. Schwieriger scheint es, die Vorurteile bei den klassischen Kirchenhistorikern abzubauen. Immerhin hat in der Zwischenzeit auch eine so altehrwürdige Zeitschrift wie die Tübinger »Theologische Quartalschrift« ihre Seiten der religiösen Gesellschaftsgeschichte geöffnet[135].

Die Gefahr eines einseitigen gesellschaftshistorischen Zugriffes auf die Wirklichkeit ist deswegen nicht zu fürchten. Nach wie vor werden ereignis- und institutionsgeschichtliche Arbeiten geschrieben werden. Die erzählende Geschichte, die Biographie vor allem, kommt voll zu ihrem Recht. Auch die Forderung, die Victor Conzemius seit Jahren mit Recht gestellt hat, nämlich nach einer stärkeren Berücksichtigung der Theologiegeschichte, ist keineswegs durch die Hinwendung zu einer gesellschaftsgeschichtlich orientierten Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte in Vergessenheit geraten. Im Gegenteil: In gleicher Weise, wie sich katholische Historiker der Gesellschaftsgeschichte öffneten, haben sie sich in den letzten Jahren auch der Theologiegeschichte zugewandt, wobei zum Teil beides zusammengeht, wie in der Studie von Thomas Ruster zum deutschen Katholizismus in der Weimarer Republik[136]. Weitere einschlägige Studien sind von dem von Peter Hünermann koordinierten Arbeitskreis »Katholische Theologie zwischen den Vatikanischen Konzilien. Kirche und Globalkultur« zu erwarten, dessen kirchenhistorische Sektion in diesem Jahr (bei Schöningh) einen Forschungsband zum Thema »Antimodernismus und Modernismus« vorgelegt hat.

Allerdings dürfte es nicht damit getan sein, daß theologiegeschichtliche Themen in die Forschung einbezogen und darüber hinaus aus gesellschaftsgeschichtlicher Sicht diskutiert werden, wie dies in erfreulicher Weise, wenn auch etwas schematisierend und selektiv, die Arbeit von Thomas Ruster versucht. Es müßte umgekehrt auch das Theologiedefizit vieler Katholizismushistoriker abgebaut werden. Dabei geht es jedoch nicht darum, erneut dogmatische Vorgaben in die Geschichtsforschung hineinzutragen, sondern gerade darum, einseitige Festlegungen und Ansätze abzubauen und das Gesichtsfeld der Neuzeithistoriker, die sich mit Katholizismus befassen, auszuweiten. Um ein Beispiel zu nennen: Katholizismushistoriker gehen häufig, wenn sie von Katholizismus reden, von einer ganz bestimmten nachtridentinischen Wirklichkeit – oder Wunschvor-

133 Benannt nach dem Tagungsort des Arbeitskreises, der Katholischen Akademie in Schwerte.

134 Hier ist an erster Stelle Franz Ludwig Kaufmann zu nennen.

135 Vgl. Theoriedefizite der Kirchengeschichte, in: ThQ 173, 1993, 257–311.

136 Vgl. zu verschiedenen Interpretationsmustern heutiger Theologiegeschichte neben den in Anm. 111 und 112 genannten Werken folgende neuere Arbeiten: Barbara Nichtweiss, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg 1992. – Thomas Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1994. – Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 1), hg. v. Christoph Weber, Frankfurt a. M. u.a. 1994. – Weiss, Modernismus (wie Anm. 68).

stellung – aus. Katholisch bedeutet für sie »kirchlich-konfessionell«. Die Katholiken erscheinen dabei als geschlossene gesellschaftliche Gruppe neben anderen. Daß ein solcher Katholizismusbegriff eine Verengung nicht nur des ursprünglich qualitativen Begriffs des Katholischen, sondern der tatsächlichen Fakten bedeutet, wird nicht gesehen. Jene Katholiken, die vom nachtridentinischen, konfessionalistischen, quantitativen Katholizismusbegriff nicht erfaßt werden, werden von vornherein ausgeklammert, und man endet tatsächlich bei der Gleichsetzung von Zentrumspartei und Katholischsein. Daß schon die deutsche Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, angefangen von Möhler, gegen eine solche Verengung des Katholizismusbegriffes Sturm lief, wird aus lauter Angst um die eigene Identität nicht zur Kenntnis genommen[137].

Worum es auch in der heutigen Katholizismusforschung – angeregt durch solche theologischen Impulse – gehen sollte, ist die Erweiterung des Blickfelds. Dort, wo die historischen Fakten selbst – nicht eine vorwissenschaftliche, dogmatische Festlegung – dies verlangen, sollte deutlich gemacht werden, daß auch in der Neuzeit keine Identität von Katholischsein und der Zugehörigkeit zu bestimmten gesellschaftlichen Gruppen, Parteiungen, Milieus, Sozialstrukturen, Frömmigkeitsformen, Kulturen, Nationen und konfessionellen Abgrenzungen bestand, und daß Katholischsein vor allem nicht mit der Zugehörigkeit zum sogenannten »deutschen Katholizismus« deckungsgleich ist.

137 Vgl. Wolfgang Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, Essen 1964. – Karl Neufeld, Der Sinn des Katholischen. Ernst Troeltsch und der Modernismus, in: Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Festschrift für Max Seckler, hg. v. Michael Kessler u.a., Tübingen/Basel 1992, 237–249.

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin Gatz unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb. Berlin: Duncker und Humblot 1996. XCVI, 871 S., 125 Porträts. Geb. DM 298,–.

Der Rektor des Collegio Teutonico di Santa Maria in Campo Santo und Leiter des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, Prälat Prof. Dr. Erwin Gatz, ist ein agiler und begnadeter Wissenschaftsorganisator. Er nutzt seinen römischen Standortvorteil und die Ressourcen der ihm anvertrauten Einrichtungen zur Realisierung monumentaler Projekte, die nur im Zusammenwirken Dutzender Gelehrter – als Gemeinschaftswerk im besten Sinn des Wortes – denkbar sind. Neben der »Geschichte des kirchlichen Lebens«, von der Jahr für Jahr bei Herder in Freiburg ein stattlicher Band erscheint, der Redaktion der »Römischen Quartalschrift« und dem Band »Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil« (Rom 1994) ist hier vor allem das Bischofslexikon – in der Zunft längst als »der Gatz« rezipiert – zu nennen.

Der hier vorzustellende Band ist bereits der dritte der auf vier Bände konzipierten Reihe. Bd. I – 1983 erschienen – behandelt in über 1000 Kurzbiographien bzw. Biogrammen die Bischöfe, Weihbischöfe und leitenden Bistumsbeamten (Generalvikare, Domdekane etc.) der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1945. Bd. II – 1990 erschienen – bietet über 850 Artikel zum Episkopat (inklusive Weihbischöfe) der 59 Bistümer und Jurisdiktionsbezirke des Heiligen Römischen Reiches von 1648 bis 1803 (vgl. die ausgiebige Würdigung: Hubert Wolf, Fürst und/oder Bischof? In: RJKG 11, 1992, 301–306). Das dort formulierte hohe Lob und die vorsichtigen konzeptionellen Anfragen gelten weitgehend auch für Bd. III des Lexikons, der sich den Bischöfen des Heiligen Römischen Reiches zwischen 1448 und 1648 zuwendet. Ein vierter Band für den Zeitraum 1198–1448 ist in Vorbereitung; bei der zielgerichteten Tatkraft des Herausgebers braucht einem um das baldige Erscheinen des letzten Teils des »Gatz« wahrlich nicht bange zu sein.

Wer weiß, wie schwierig es ist, auch nur fünf Professoren unter einen Hut zu bringen, der steht staunend vor dem 50 Namen umfassenden Mitarbeiterverzeichnis des Bandes. Wieder ist es Erwin Gatz gelungen, ausgewiesene Fachleute für die 62 behandelten Diözesen zu gewinnen. Die zeitliche Eingrenzung zwischen Wiener Konkordat (1448) und Westfälischem Frieden (1648) überzeugt; hier handelt es sich in der Tat um zentrale Zäsuren für die Geschichte des deutschen Episkopats. Freilich decken sich die berücksichtigten Bistümer nicht in allen Fällen mit dem Reichsgebiet. Im Westen wurden Utrecht, Metz, Toul und Verdun einbezogen, die bis 1648 zum Reich gehörten, wobei allerdings die Geltung des Wiener Konkordats in den lothringischen Diözesen umstritten blieb. Cambrai und Tournai fanden dagegen keine Berücksichtigung. Die Einbeziehung des Erzbistums Riga mit seinen Suffraganen Dorpat, Kurland und Ösel scheiterte am Fehlen eines geeigneten Bearbeiters. Berücksichtigung fanden dagegen die altpreußischen Bistümer, obwohl sie seit 1466 nicht mehr zum Reich gehörten.

Das Ergebnis ist beeindruckend: Für eine der bewegtesten Epochen der deutschen Kirchengeschichte, von den Folgen des Baseler Schismas über die Reformation mit ihrem Untergang zahlreicher nord- und mitteldeutscher Bischofssitze bis hin zum Dreißigjährigen Krieg und dem Westfälischen Friedensschluß, sind 650 Lebensbilder der Diözesanbischöfe (davon 125 mit Porträt) und 350 Biogramme der Weihbischöfe, bedeutender Generalvikare sowie solcher Diözesanbischöfe, von denen wenig bekannt ist, entstanden. Hier ist in mustergültiger Weise Material aus oft entlegensten Fundstellen zusammengetragen; landesgeschichtliche Spezialliteratur, die nicht selten nur Experten bekannt war, wird für die »große« Kirchengeschichte fruchtbar gemacht. Angenehm fällt

der völlig unapologetische Ton der Kurzbiographien gerade auch in der Epoche von Reformation und Konfessionalisierung auf. Die Artikel spiegeln jedoch auch den für die einzelnen Diözesen sehr unterschiedlichen Forschungsstand wider. Neben sehr gut erforschten Bistümern wie Köln, Mainz oder Konstanz, steht man bei anderen vor einer tabula rasa. Hier macht das Bischofslexikon auf dringende Forschungsdesiderate aufmerksam. Die Lebensbilder sind durch ein Personenregister und ein Verzeichnis der im Werk behandelten Personen nach Diözesen hervorragend erschlossen. Ein Verzeichnis der zeitgenössischen Regenten und Nuntien, sowie farbige Karten der Diözesen (geistlicher Sprengel) und ihrer Hochstifte (weltliches Territorium) runden den gelungenen Band ab.

Auf dieses einmalige biographisch-bibliographische Nachschlagewerk wird niemand verzichten können, der sich allgemein mit der Epoche zwischen Wiener Konkordat und Westfälischem Frieden, der Geschichte eines Bistums oder Hochstifts, der Biographie eines Bischofs, dem Engagement einer Familie oder Dynastie in der Germania Sacra oder der Sozialgeschichte der Reichskirche beschäftigt. Herausgeber und Autoren verdienen höchstes Lob. *Hubert Wolf*

Die Bischöfe des Bistums St. Gallen, hg. v. JOACHIM MÜLLER. Freiburg/Schweiz: Kanisius 1996. 224 S., zahlreiche Abb. Kart. DM 39,80.

Nach der Aufhebung der Benediktinerabtei St. Gallen von 1805 wurde die barocke Stiftskirche der Gesamtheit der St. Galler Katholiken übereignet und ist seit 1824 Kathedrale eines Bischofs. Die eigentliche Gründung des Bistums St. Gallen kam erst 1847 zustande, weshalb diese sich zum 150. Male jährt.

Das Jubiläum war nun Anlaß, die Biographien der St. Galler Bischöfe in einem Buch vorzustellen. Nach einem Vorwort des derzeitigen Bischofs von St. Gallen, Dr. Ivo Fürer, gibt *Johannes Duft* einen Überblick über die Geschichte des Bistums (S. 13–22). Die 1847 errichtete Diözese St. Gallen umfaßt in ihrem nördlichen Teil Gebiete der ehemaligen Diözese Konstanz, während ihr südlicher Teil zuvor zu Chur gehört hatte. Der nördliche Teil war 1815 nach der Abtrennung von Konstanz Apostolisches Vikariat und 1819 provisorisch Chur übertragen worden. Wie in Württemberg waren die staatlichen Behörden bestrebt, daß alle Katholiken des Kantons unter einer einzigen Leitung stehen sollten. Deshalb konnte 1823 das ganze Kantonsgebiet Teil einer neuen Doppeldiözese Chur-St. Gallen werden. Ein Jahr später wurde der Churer Bischof Karl Rudolf von Buol-Schauenstein auch zu deren erstem Bischof ernannt. Dessen Tod war 1833 für Administrationsrat und Großratskollegium Anlaß, einseitig (also ohne Absprache mit Chur) das Doppelbistum aufzuheben. Sie wählten in der Person von Johann Nepomuk Zürcher einen Bistumsverweser, nachdem das St. Gallische Domkapitel nur einen Kapitelsvikar zu wählen bereit war. In Chur wiederum wurde in kanonischer Wahl Johann Georg Bossi zum Kapitelsvikar und ein Jahr später vom Papst zum Bischof ernannt. Diese Wahl erkannten Administrationsrat und St. Galler Regierung nicht an. Das radikale Vorgehen der staatskirchlichen Behörden führte zur Gegenreaktion: 1834 wurde von rund 5000 Männern der »katholische Verein« gegründet. Zugleich wurde durch das Volksveto das kantonale Gesetz über die »Rechte des Staates in kirchlichen Dingen« abgelehnt. Immerhin wurde 1836 die Trennung zwischen Chur und St. Gallen ausgesprochen. Nach Verhandlungen konnte die Errichtung der Diözese schließlich 1847 in einer päpstlichen Bulle ausgesprochen werden.

Die Geschichte zwischen 1815 und 1847 führte dazu, daß die Herausgeber zunächst die Biographien der beiden Bischöfe von Chur-St. Gallen bringen (S. 23–42). Von den St. Galler Bischöfen seit 1847 seien diejenigen genannt, die auch über die Grenzen des Bistums hinaus bekannt wurden. Zu ihnen gehört etwa Carl Johann Greith (1863–1882), der von seinen liberalen Zeitgenossen als Kämpfer gegen das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit gefeiert wurde. Greith ist hier vor allem auch mit dem Rottenburger Bischof Carl Joseph Hefele zu nennen, die sich »einig waren in der Opposition gegen ›schwärmerische Köpfe‹ und ›unselige und unnötige Beschlüsse‹. Sie wollten einander ›treu‹ zur Seite stehen, allen Extremen abgeneigt, seien sie rechts oder links« (so *Remo Wäspi*, S. 74). Greiths Bewertung in der Schweizer Presse weist zudem viele Parallelen zu derjenigen Hefeles auf (vgl. Barbara Schüler, »Eine trostreiche Erscheinung für gebildete Katholiken?«, in: RJKG 14, 1995, 205ff.). Sein Nachfolger Bischof Augustin Egger (1882–1906) engagierte

sich u.a. in der Bewegung gegen den Alkoholismus und vertrat 1895 den Heiligen Stuhl auf einer entsprechenden internationalen Konferenz in Basel . *Wolfgang Weber* konnte dabei auf die 1994 erschienene Monographie von Cornel Dora zurückgreifen, (vgl. RJKG 15, 1996, 352f.).

Obwohl die soziale Frage seither ein dauerndes Thema bildete, gilt vor allem Alois Scheiwiler (1930–1938) als der große Bischof des sozialen Engagements. *Walter Baumgartner* sucht dabei völlig zu Recht ein differenziertes Bild zu zeichnen. Danach war Scheiwiler vor allem ein »christlich-sozialer« Bischof, weil er diese Bewegung »als Kampforganisation gegen ihre sozialdemokratischen Klassengenossen« verstand (S. 158). In diesem Sinne zeigte sich bei Bischof Scheiwiler eine gewisse Empfänglichkeit für jene sozialpolitischen Bewegungen, wie sie in den 30er Jahren im europäischen Umfeld entstanden. So unterstützte er etwa die sogenannte Freiwirtschaftsbewegung des Johannes Uhde, um sie dann ebenso vehement zu verurteilen, als sie mit der katholischen Soziallehre nicht vereinbar erschien (S. 153). Befremden können heute auch Scheiwilers anfängliche antisemitische Äußerungen, wogegen er dann der einzige Schweizer Bischof war, der 1935 »gegen die Verfolgung der Juden Stellung bezog« (S. 157). Die Vorgänge in Deutschland ließen ihn 1938 nicht unbeeindruckt, »wie gegen Christentum und Kirche ein erbitterter, schonungsloser Kampf geführt wird und wie unsere Glaubensbrüder jenseits der Grenze unter schwerster Verfolgung leiden« (Hirtenschreiben vom Passionssonntag 1938). Er selbst hatte 1937 noch in Posen an einem Christkönigs-Kongreß teilgenommen, dessen Präsident er war (S. 154).

Ganz allgemein versuchten die Autoren, die Bischöfe der Diözese auf dem Hintergrund ihrer jeweiligen Zeit und unter Berücksichtigung der vorhandenen Literatur darzustellen. Das Ergebnis ergibt das Bild einer Ortskirche, wie es sich allgemein in Mitteleuropa beobachten läßt. Auch in der Diözese St. Gallen kam es seit dem 19. Jahrhundert zu einer immer stärker werdenden jungkirchlichen bzw. ultramontanen Ausrichtung der Kirche, die ihr Fundament in einer vorrangig neuscholastischen Theologie hatte. Dies führte vor allem in den seit der Reformation konfessionell gemischten Gebieten zu Geschlossenheit und Abgrenzung. Von daher kann es nicht verwundern, wenn *Meinrad Gschwend* über die Amtszeit von Bischof Josef Hasler (1957–1976) schreibt: »Daß in der Folge des Konzils und im Zusammenhang mit der Synode Meinungsverschiedenheiten entstanden und daß sich Fronten aufbauten, war wohl die größte Sorge, die Bischof Hasler zu tragen hatte« (S. 190). Das Wirken seines Nachfolgers Bischof Otmar Mäder (1976–1994) kann daher nicht hoch genug eingeschätzt werden, »immer wieder vermittelnd, eine Brücke zwischen den Parteien zu bauen« (S. 202).

Die Autoren – die meisten von ihnen Gymnasiallehrer – haben mit diesem Buch einen nicht unwesentlichen Beitrag zum Bistumsjubiläum geleistet. *Beat Bühler*

HANS DÜNNINGER: Wallfahrt und Bilderkult. Gesammelte Schriften, hg. v. WOLFGANG BRÜCKNER, JÜRGEN LENSSEN und KLAUS WITTSTADT. Würzburg: Echter 1995. 668 S., 10 s/w-Abb. Kart. DM 78,–.

Dr. Hans Dünninger (1926–1991), ab 1976 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Lehrbeauftragter der volkskundlichen Abteilung des Instituts für Deutsche Philologie an der Universität Würzburg, wird durch diesen stattlichen Band eine verdiente postume Ehrung zuteil. Seine in diversen Zeitschriften und Sammelwerken in den Jahren 1961 bis 1993 erschienenen Veröffentlichungen zum Themenkreis des Wallfahrtswesens sowie der Marien- und Heiligenverehrung in Franken liegen nun gesammelt vor, eröffnet durch die 1954 abgeschlossene und 1961/62 in den »Würzburger Diözesangeschichtsblättern« abgedruckte Doktorarbeit mit dem Titel »Processio peregrinationis« – einem Standardwerk der fränkischen Wallfahrtsforschung. Weitere Abschnitte des von der Diözese Würzburg finanzierten Werkes vereinigen die bei ihrem Erscheinen oft heftig diskutierten, aber heute zumeist allgemein anerkannten Beiträge Dünningers zur Wallfahrtstheorie (z.B.: Was ist Wallfahrt?), zur Problematik der Gnadenbilder (v.a.: Ablaßbilder – Zur Klärung der Begriffe »Gnadenbild« und »Gnadenstätte«) und zu Aspekten der Marienverehrung, der sein wissenschaftliches Interesse in besonderem Maße galt. Dankenswerterweise fand hier auch die Monographie über die Wallfahrt nach Dettelbach (»Maria siegt in Franken«, 1979) Aufnahme, der bislang zu wenig Beachtung geschenkt wurde.

Der letzte Teil des Buches schließlich, das leider ein Register und einen festen Einband entbehrt, trägt die Überschrift »Fränkische Heilige« – allerdings wenig zutreffend, weil den Leser mitnichten Heiligenbiographien erwarten, sondern Aufsätze zur Kilianiwallfahrt, zur Burkardusgrotte in Homburg, zum Quellenheiligtum Amorsbrunn, zur St. Wolfgangskirche in Ochsenfurt und zu den vorreformatorischen Kirchen, Kapellen und Bildwerken des hl. Wolfgang in Franken und angrenzenden Regionen, wobei die Abhandlungen zur Wolfgangsverehrung zugleich die letzten wissenschaftlichen Arbeiten Dünningers bilden. Bezüglich der Überschrift ist es überdies zumindest fragwürdig, den wohl im schwäbischen Pfullingen geborenen und von 972 bis zu seinem Tode 994 als Bischof von Regensburg amtierenden Wolfgang unter die »fränkischen Heiligen« einzureihen, nur weil er einige Studienjahre in Würzburg verbracht hat und sich nachmals auch im Fränkischen als Patron und Kultobjekt großer Beliebtheit erfreute.

Mit Ausnahme zweier Abhandlungen, die den thematischen Rahmen gesprengt hätten und die zudem mittlerweile durch tiefschürfendere Studien z.T. ersetzt wurden (1. Jean Baptiste Métivier und Karl Victor Keim in ihrer Bedeutung für das fürstliche Bauwesen, in: Beiträge zur Kunst- und Kulturpflege des Hauses Thurn und Taxis, hg. v. Max Piendl [Thurn und Taxis-Studien 3], Kallmünz 1963, 299–323; vgl. hierzu jetzt: Hermann Rau, Jean Baptiste Métivier [Thurn und Taxis-Studien 19], Kallmünz 1997; 2. Der Sulzbacher Kalender für katholische Christen [1841–1915]. Verlag – Programm – geistiger Hintergrund, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 1, 1978, 131–154; vgl. hierzu: Reiner Braun, Der Sulzbacher Kalender [1841–1915], in: Beiträge zur Regensburger Bistumsgeschichte 21, 1987, 391–468), sind in diesem Band somit alle beachtenswerten Forschungsbeiträge des bei Kollegen und Studenten überaus geschätzten Würzburger Dozenten neu ediert. Dies ist um so erfreulicher, als nicht wenige Arbeiten Dünningers keineswegs nur für Franken relevant sind, sondern vielmehr von grundlegender und bleibender Bedeutung für die volkskundliche und frömmigkeitsgeschichtliche Forschung auch über den bayerischen Raum hinaus.

Manfred Eder

Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. 2: Von Martin Luther bis Matthias Claudius, hg. v. Christian Möller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 430 S. Kart. DM 68,–.

Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. 3: Von Friedrich Schleiermacher bis Karl Rahner, hg. v. Christian Möller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 398 S., 23 Abb. Kart. DM 68,–.

Der Titel der nunmehr in 3 Bänden vorliegenden »Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts« ist nicht nur irreführend, sondern auch übertrieben: Es handelt sich um keine Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, sondern höchstens um »Streiflichter zur Seelsorge und geistlichen Begleitung aus verschiedenen Jahrhunderten«. Wäre der Titel so gewählt worden, würden viele Kritikpunkte wegfallen. Aber so wird der Eindruck einer geschichtlichen Darstellung der Seelsorge anhand von konkreten Beispielen erweckt, der nicht eingelöst wird. Ich möchte nur ein paar Kritikpunkte anführen:

1. Die Einleitungen zu den Einzelbänden sind zu summarisch; es hätten wenigstens die Kriterien für die Auswahl der Beispiele genannt werden müssen.
2. Es entsteht der Eindruck, als sei Seelsorge ein Kontinuum gewesen; die Paradigmenwechsel im Seelsorgeverständnis werden zu wenig herausgearbeitet.
3. Sozialgeschichtliche Fragestellungen fehlen völlig: Seelsorge hängt nicht nur von Personen ab, sondern auch von zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen.
4. Kirchenpolitische Dimensionen sind völlig ausgeblendet: So steht etwa das Porträt von Klemens Maria Hofbauer irenisch neben dem von Johann Michael Sailer. Es wäre interessant gewesen, die Denunziation Sailers durch Hofbauer aufzugreifen und deutlich zu machen, wie die Seligsprechung Hofbauers fast zur Indizierung Sailers geführt hat. Harmonistische Porträts fangen die Vielfalt der Geschichte nicht ein.
5. Die Tradition der Tübinger Theologie und Seelsorgelehre des 19. Jahrhunderts (J. B. Hirscher u.a.) wird völlig ausgeblendet (vgl. dazu F. X. Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg 1956).

6. Im Beitrag des Herausgebers über Martin Luther (Bd. 2) ist ein antipsychologischer Affekt unverkennbar. Warum muß ein Seelsorgeverständnis, das historisch ansetzt, so gegen ein zeitgenössisches Paradigma polemisieren?
7. Der Rückgriff auf biblische Beispiele im ersten Band hätte eine Klärung für den später verwendeten Seelsorgebegriff erbringen können. Wenn etwa Seelsorge als »Intervention« deutlich gemacht worden wäre, hätte dieser Begriff auch Auswirkungen auf die einzelnen Artikel gehabt. So aber bleiben diese außer der formalen Gliederung in I. Biographie, II. Exemplarische Texte, III. Wirkung, sehr heterogen und in der Qualität höchst unterschiedlich.

Insgesamt aber soll nicht unerwähnt bleiben, daß sich unter den Artikeln auch echte Pretiosen befinden (ich erwähne nur den Artikel über den Pfarrer von Ars oder über E. Thurneysen). Warum aber ein Seelsorger wie Ernst Lange fehlt, bleibt mir unerklärlich. Es handelt sich um ein facetten- und faktenreiches Kompendium, dem die wissenschaftstheoretische Fundierung fehlt. So bleibt letztlich ein ambivalenter Eindruck! *Erich Garhammer*

Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, hg. v. Elke Kleinau und Claudia Opitz. Bd. 1: Vom Mittelalter bis zur Aufklärung; Bd. 2: Vom Vormärz bis zur Gegenwart. Frankfurt a.M.: Campus 1996. 1268 S., zahlreiche Abb. Geb. DM 186,–.

Mit dem vorliegenden, in der Zusammenarbeit arrivierter und jüngerer Wissenschaftlerinnen aus den Gebieten der Geschichts-, Literatur- und Erziehungswissenschaft, der Philosophie und der Soziologie entstandenen Werk wird ein dringendes Forschungsdesiderat eingelöst: eine moderne, von der intensiv geführten Debatte um die Geschlechtergeschichte geprägte Gesamtdarstellung zur Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung vom Späten Mittelalter bis zur Gegenwart. Aus pragmatischen Gründen, der leichteren Orientierung, entschieden sich die Herausgeberinnen, an den etablierten Epocheneinteilungen der (Bildungs-)Geschichte festzuhalten – obwohl diese für die Geschichte der weiblichen Bildung sowohl im Bereich des gesellschaftlichen Diskurses als auch in der gesellschaftlichen Praxis, wie eindrücklich betont wird, keine Geltung beanspruchen können. Das formale Procedere ist in beiden Bänden identisch: Leitend ist die jeweils zeittypische Relation von Erziehungs- und Bildungszielen bzw. -formen und ihrer (institutionalisierten) Umsetzung. Sinnvollerweise wurden für den ersten Band – als Zäsur wurde das »take-off« der Frauenbewegung im Vormärz gewählt – die außerschulischen Sozialisationsinstanzen verstärkt mit in den Blick genommen: die Eltern, die Hauslehrer, autodidaktische Bildungsbestrebungen von Frauen sowie die (in der konventionellen Bildungsgeschichte häufig übergangene) Vermittlung von weiblichen Rollenmustern über den »Beruf«, exemplifiziert am Beispiel des Hebammenwesens. Der zweite Band konzentriert sich hingegen – primär aus Raumgründen – auf die Institutionalisierung von Mädchenerziehung und Frauenbildung im 19. und 20. Jahrhundert, eine Engführung, die jedoch mit dem sich präzisierenden Bildungsbegriff konform geht. Geographisch konzentrieren sich beide Bände auf den deutschsprachigen Raum – mit der insbesondere für den ersten Band gewichtigen Implikation, daß bekannte Erziehungsschriften des romanischen Sprach- und Kulturraums wie etwa Christine de Pizans »Le Livre des trois vertus« (1405), da im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation nicht rezipiert, auch nicht behandelt wurden. Sie wurden zugunsten der deutschsprachigen höfischen Literatur sowie des moralisch-didaktischen Schrifttums zurückgestellt, dem weibliche Rollenzuschreibungen und Erziehungsziele insbesondere des Adels zu entnehmen sind *(Bennewitz; Liebertz-Grün)*. Einschränkend sollte allerdings hinzugefügt werden, daß gerade der Handlungsspielraum der adeligen Frauen, insbesondere des Hochadels, größer war, als es die Traktatliteratur vermuten ließe – die Regierung durch Frauen etwa wurde hier nicht thematisiert, ist aber häufig bezeugt und war in der gesellschaftlichen Praxis akzeptiert. Im Anschluß daran werden die quellenmäßig greifbaren, in ihrer Zugänglichkeit ständischen Kriterien unterliegenden Erziehungseinrichtungen für Frauen behandelt: das Kloster, die städtischen Schulen sowie (rudimentär ausgebildet) die Zünfte *(Kammeier-Nebel; Opitz; Wiesner-Hanks)*. In den – institutionell vermittelten – Vorstellungen über weibliche Erziehungsziele und Bildungsfähigkeit setzt sich hierbei die spätmittelalterliche Tradition in die Frühe Neuzeit fort – der Humanismus erscheint in der Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung nicht als Bruch, konfessionelle Unterschiede sind marginal *(Bejick; Conrad; Fietze; Küppers-Braun; Westphal)*. Allerdings blieb die

Bedeutung der institutionalisierten Mädchenerziehung beschränkt; gewichtiger für die Ausbildung weiblicher Identität blieb die Einübung in weibliche Rollenmuster im Haus *(Dürr)*. Von dem in der frühen Neuzeit einsetzenden Professionalisierungsschub profitierten die Frauen nicht; im Gegenteil, es drohte der mit professionellem Wissen legitimierte männliche Einbruch in traditionell weibliche Berufs- und Lebenssphären *(Labouvie)*. Gleichzeitig wurden selbst die – wenigen! – gelehrten Frauen aus den sich fester etablierenden Akademikerkreisen ausgeschlossen bzw. in gesellschaftliche Nischen abgedrängt. Hier, insbesondere in pietistischen Kreisen, gelang es gelehrten Frauen am ehesten, sich zu entfalten und leitende Funktionen einzunehmen. Bezeichnenderweise ließ sich jedoch weibliche Selbstreflexion und Erziehung auch im Pietismus nicht institutionalisieren – sie scheiterte an den männlichen Vorgaben eines religiös gebundenen Frauenbildes *(Irwin; Niemeyer; Schiebinger; Witt)*. Selbst das 18. Jahrhundert, das Jahrhundert der Aufklärung, stand trotz aller Diversifikation im Bann der Tradition: Die gelehrte Frau wurde weiterhin diskriminiert, ja sie avancierte zum Feindbild bürgerlicher Aufklärer und Bildungsreformer. Die Institutionen der Mädchenerziehung wurden zwar ausgebaut, blieben jedoch an geschlechtsspezifische und ständische Vorgaben gebunden. Der wachsende Bedarf an Erziehungspersonal für die Töchter der Oberschicht erweiterte zwar die weiblichen Berufsmöglichkeiten als »Lehrerinnen des weiblichen Geschlechts«, doch blieben die Frauen (soweit dies insbesondere von ihrem autobiographischen Schriftwechsel beurteilt werden kann) innerhalb des von Männer bestimmten Gehäuses weiblicher Rollenmuster. Nur in Ausnahmefällen dürfte von einer kreativen Anpassungsleistung der Frauen auszugehen sein, d.h. einer Transzendierung der vorgegebenen Wahrnehmungs- und Handlungshorizonte durch den Rekurs auf die (beruflichen) Entfaltungsmöglichkeiten, die sie boten *(Kleinau; Käthner; Mayer; Meise; Niemeyer; Pinke; Schmid; Toppe; Weckel)*. Ein neues Kapitel in der Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung wird erst mit der sich im oppositionellen Milieu des Vormärz und der Revolution konstituierenden Frauenbewegung aufgeschlagen. Zwar ließ sich ihr Anspruch, klassen- und ständeübergreifend die Forderung nach mehr geistiger Selbständigkeit der Frauen zu vertreten, nicht durchhalten. Bürgerliche und proletarische Frauenbewegung, in den Anfängen noch einem spannungsreichen Miteinander gehalten, trennten sich um die Jahrhundertwende definitiv *(Stemmler; Friese)*. Die Leistungsbilanz der Frauenbewegung war aber gleichwohl beachtlich: Frauen verschafften sich im gesellschaftlichen Diskurs erstmals beachtliche Resonanz, sie initiierten Bildungseinrichtungen wie die »Hochschule für das weibliche Geschlecht« in Hamburg und sie trieben – vor allem über die bürgerliche Frauenbewegung – die Institutionalisierung und Normierung des allgemeinbildenden höheren Mädchenschulwesens voran, das von einem zunehmend professionelleren weiblichen Lehrkörper getragen wurde. Die Frauen fanden somit wieder den Anschluß an den Professionalisierungsstandard der männlichen Lehrkräfte, die, begünstigt durch die gesellschaftliche Machtverteilung zwischen den Geschlechtern, die Frauen zunächst aus dem Lehrberuf verdrängt hatten *(Albisetti; Allen; Drechsel; Ehrich; Gernert; Heinsohn; Kaufmann; Kleinau; Nieswandt; Stammler; Wischermann.* Zur Geschichte der weiblichen Lehrkräfte im schulischen Bildungssystem der BRD und der DDR vgl. die Beiträge von *Hänsel; Kühn; Liebsch; Metz-Göckel* im selben Band). Knapper gewürdigt wird die proletarische Frauenbewegung *(Friese)*, die vor allem in ihren Bemühungen um die – aufgrund vorliegender Erfahrungswerte zwischenzeitlich unterschiedlich bewertete – Koedukation, also die gemeinsame Erziehung beider Geschlechter, zur Sprache kommt *(Horstkemper;* zur gegenwärtigen Beurteilung der Koedukation: *Faulstich-Wieland)*. Diese Verkürzung, die aufgrund der Forschungssituation im Trend der im zweiten Band durchweg zu konstatierenden Dominanz der Ideengeschichte liegt, dürfte nicht zuletzt dem Umstand geschuldet sein, daß die Chancen der proletarischen Frauenbewegung, auf die institutionelle Umgestaltung des weiblichen Bildungswesens hinzuwirken, deutlich geringer waren als die ihrer bürgerlichen Mitkämpfer- und Konkurrentinnen. Das genuine Terrain der proletarischen Frauenbewegung war außerschulischer Art – die Partei bzw. die weibliche Sozialisation in Familien und Vereinen. Die außerschulische weibliche Sozialisation, bei der proletarischen Frauenbewegung weithin ausgeblendet, ist gleichwohl (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) mit einer Reihe repräsentativer Beiträge vertreten – der pädagogischen Reformbewegung, der Jugendbewegung sowie dem nationalsozialistischen »Bund Deutscher Mädel« *(Hansen-Schaberg; Klönne; Reese)*. Wie sehr allerdings auch noch um 1900 weibliche Sozialisation, Erziehung und Bildung durch die normativen Vorgaben zumeist männlicher Bildungstheoretiker geprägt wurden, wird an einem – autobiographische Zeugnisse auswertenden – Beitrag plastisch verdeutlicht *(Klika)*. Brei-

teren, um nicht zu sagen breiten Raum nehmen hingegen die Geschichte der wissenschaftlichen Ausbildung und des universitären Studiums ein, deren zaghafte, in die frühe Neuzeit zurückreichenden Anfänge bereits im ersten Band gewürdigt wurden *(Niemeyer)*.

Behandelt werden die Diskurse um die Studierfähigkeit von Frauen, ihr sukzessives, von mancherlei Rückschlägen unterbrochenes Eindringen in den von Männern beherrschten Universitätsbetrieb, das von Frauen ausgehende Innovationspotential und ihre Chancen, sich auf dem schwierigen, von Männern dominierten universitären Arbeitsmarkt zu behaupten. Völlig zu Recht wird die Bedeutung der neuen Frauenbewegung akzentuiert, über die der Gedanke der Frauenförderung Einzug in den Wissenschaftsbetrieb hielt – wobei programmatische Verlautbarungen und tatsächliche Resultate in aller Regel weit auseinander lagen/liegen *(Burkhardt; Eifler; Glaser; Huerkamp; Kahlert; Kootz; Kriszio; Meyer-Renschhausen; Müller; Schlüter; Stein; Stein-Hilbers; Wobbe)*. Ob dem durch die Modifikationen verkrusteter Hochschulstrukturen bzw. über die Förderung feministischer Wissenschaft entgegengearbeitet werden kann, wie in einer Reihe von Beiträgen argumentiert wird, sei an dieser Stelle dahingestellt. Dem ausgesprochen positiven Urteil über das Gesamtwerk kann dies freilich keinen Abbruch tun. *Norbert Haag*

2. Quellen und Hilfsmittel

Die Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe. Teil 2: Urkundenbestände (1–45), bearbeitet v. Hansmartin Schwarzmaier und Gabriele Wüst (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. 39/2). Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 432 S. Geb. DM 55,–.

Als dritter Teil der auf insgesamt zehn Teilbände angelegten neuen Gesamtübersicht über die Bestände des Generallandesarchivs Karlsruhe ist nunmehr der Band über die Urkundenbestände erschienen, die in der Beständesystematik des Generallandesarchivs mit den Nummern 1 bis 45 bezeichnet werden. Hierzu zählen nicht die in den sog. Kaiser- und Papstselekten enthaltenen Urkunden, die im Gegensatz zu den übrigen Urkundenbeständen mit Buchstaben (A bis E) gekennzeichnet sind und bereits im ersten Teilband der Gesamtübersicht (erschienen 1988) Aufnahme gefunden haben.

Mit fast 120000 Urkunden ist das Generallandesarchiv eines der größten Urkundenarchive in Deutschland. Die überwältigende Mehrheit dieser Urkunden ist in den 45 Beständen enthalten, die in diesem Band auf 432 Seiten vorgestellt werden. Hierbei handelt es sich neben den Urkundenarchiven der alten badischen Markgrafschaften um die Bestände derjenigen Territorien, geistlichen Institutionen und Reichsstädte, die bei der politischen Neuordnung Deutschlands in den Jahren 1803 bis 1806 an Baden gekommen waren.

Die Karlsruher Urkundenbestände sind bereits in der alten Gesamtübersicht von M. Krebs (1954) intensiv behandelt worden. Abgesehen davon, daß in der vorliegenden neuen Übersicht natürlich der heutige Ordnungs- und Verzeichnungsstand wiedergegeben ist, liegt der Vorteil dieses Bandes zum einen vor allem in den einleitenden Texten zu jedem Bestand mit Aufführung der vorhandenen Findmittel, Literaturhinweisen und Darstellung der Bestandsgeschichte, zum anderen aber auch im umfangreichen Orts- und Personenindex, der den ganzen Band erschließt. In der Einleitung schildert *Hansmartin Schwarzmaier* die Geschichte der archivalischen Bearbeitung der Urkundenbestände im Generallandesarchiv, die vor allem im 19. Jahrhundert aus heutiger Sicht nicht unproblematisch war. Da erst durch die Kenntnis dieser Geschichte einige Eigenheiten der Beständesystematik, die das Generallandesarchiv von anderen Archiven unterscheidet, für den Benutzer verständlich werden, ist die Lektüre dieser Einleitung vor allem denjenigen Forschern, die zum ersten Mal auf diese Bestände zurückgreifen, sehr zu empfehlen.

Mit dem vorliegenden Band hat Hansmartin Schwarzmaier, der 1997 die Leitung des Generallandesarchivs abgab, einen Führer durch eines der reichhaltigsten deutschen Urkundenarchive vorgelegt, der jetzt uneingeschränkt an die Stelle der mittlerweile über 40 Jahre alten Übersicht von M. Krebs treten kann. Mediävisten und Frühneuzeit-Historiker in ganz Deutschland und den angrenzenden Ländern werden mit Gewinn zu dieser Veröffentlichung greifen. *Franz Maier*

Übersicht über die Bestände des Hauptstaatsarchivs Stuttgart: Kabinett, Geheimer Rat, Ministerien (1806–1945) (E-Bestände), bearbeitet v. WOLFGANG SCHMIERER und BERNHARD THEIL (Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Bd. 33). Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 170 S. Geb. DM 26,–.

Die E-Bestände mit ihren über 2800 Regalmetern gehören zu den wichtigsten und meistbenutzten Fonds des Stuttgarter Hauptstaatsarchivs. Die erste, 1975 erschienene Gesamtübersicht (bearbeitet von Paul Sauer u.a.) ist seit Jahren vergriffen; überdies wurden inzwischen umfangreiche Ordnungs- und Erschließungsarbeiten durchgeführt sowie die seither von den laufenden Registraturen an das Archiv abgegebenen Akten integriert. Dankbar greift man daher zu der hier anzuzeigenden, mustergültig erarbeiteten Neuauflage.

Wie der Titel bereits andeutet, handelt es sich nicht um ein Repertorium im engeren Sinn, sondern um eine Bestandsübersicht der zwischen 1806 und 1945 erwachsenen Überlieferung folgender württembergischer Regierungsbehörden: Königliches Kabinett, Geheimer Rat sowie des Staats-, Außen-, Kult-, Finanz-, Kriegs-, Justiz-, Arbeits-, Ernährungs- und Wirtschaftsministeriums. Neben der Bestandssignatur und einer präzisen Überschrift wird jeweils eine Kurzbeschreibung der enthaltenen Betreffe und des Umfangs sowie ein Hinweis auf das zu konsultierende Repertorium im Hauptstaatsarchiv geboten, wofür jeder Archivbenutzer besonders dankbar sein wird, zumal zahlreiche dieser Archivbehelfe in den letzten Jahren neu erarbeitet worden sind. Für die Kirchengeschichte im engeren Sinne dürften die Bestände des Ministeriums des Kirchen- und Schulwesens/Kultministeriums (S. 93–96) von besonderer Bedeutung sein, deren größter Teil allerdings im September 1944 bei der Bombardierung Stuttgarts vernichtet wurde.

Die Verluste hinsichtlich der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen können allerdings durch die sogenannten *Lösch-Stenogramme* wenigstens zum Teil kompensiert werden. Der Tübinger Exeget Stephan Lösch stenographierte nämlich in den zwanziger Jahren in Gabelsberger Stenographie die wichtigsten Dokumente der Ministerialüberlieferung für eine von ihm geplante Fakultätsgeschichte ab. Diese wurden inzwischen in Reinschrift übertragen und befinden sich im Besitz von Herrn Prof. Dr. Rudolf Reinhardt (vgl. Rudolf Reinhardt, Quellen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen. Ein unerwarteter Fund im Nachlaß von Prof. DDr. Stefan Lösch († 1966), in: ThQ 149, 1969, 369–388). Einen entsprechenden Hinweis vermißt man in der vorliegenden Übersicht, obwohl gelegentlich durchaus auf weiterführende Literatur verwiesen wird (etwa S. 105f. beim Kriegsministerium). Jedenfalls sollte diese wichtige Quelle, die bereits weitgehend aufbereitet ist, bald im Druck erscheinen, um so wenigstens eine kleine Lücke, die der II. Weltkrieg in die E-Bestände des Hauptstaatsarchivs gerissen hat, zu schließen. *Hubert Wolf*

Quellen zur südwestdeutschen Geschichte in den Archiven der Tschechischen Republik, hg. v. VOLKER RÖDEL (Werkhefte der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg, Reihe A, Bd. 5). Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 164 S. Kart. DM 20,–.

Der vorliegende Band ist das Ergebnis eines im März 1993 in Ochsenhausen abgehaltenen Kolloquiums, auf dem tschechische Archivare diejenigen Bestände in ihren Archiven vorstellten, die für die südwestdeutsche Geschichte relevant sind. Schon auf den ersten Blick wird klar, daß hier noch ein riesiger, weitgehend unerschlossener Quellenfundus ruht, für den mit diesem Buch erstmals ein handlicher Wegweiser durch die tschechische Archivlandschaft vorliegt.

Jedem Historiker, der sich mit südwestdeutscher (bzw. überhaupt deutscher) Landesgeschichte befaßt, ist wohl mehr oder weniger bewußt, daß sich auch in tschechischen Archiven einschlägige Quellen befinden. Doch vor den politischen Umwälzungen der Jahre 1989/90 in Ostmitteleuropa war deren Benutzung mit zahlreichen Schwierigkeiten verbunden, oft fast unmöglich. Bei den Beständen handelt es sich teilweise um verlagerte bzw. geflüchtete Provenienzen von Adelsfamilien, deren Besitz- oder Interessenschwerpunkt sich nach Böhmen verlagert hatte. Häufigstes Beispiel hierfür sind adlige Geschlechter aus dem Rheinland, die sich auf der Flucht vor den französischen Revolutionstruppen in den damaligen habsburgischen Erblanden niederließen. Daneben finden sich Gutsarchive von deutschen Fürstenhäusern und Adelsfamilien, die zwar in Deutschland an-

sässig geblieben waren und dort weiterhin ihre politische Rolle spielten, trotzdem aber auch in ihren böhmischen Gutsarchiven interessante Überlieferung, v.a. biographischer Natur, gebildet haben. Nicht zuletzt enthalten auch die Archive des alteingesessenen böhmischen bzw. erbländisch-österreichischen Adels oft wichtige Unterlagen zur deutschen Geschichte, da dessen Angehörige in kaiserlichen Diensten oft bedeutende Funktionen in der Reichspolitik ausübten.

Zwei einleitende Beiträge behandeln die Verfassungsgeschichte der Böhmischen Länder von 1620 bis 1918 und die heutige Organisation des Archivwesens in der Tschechischen Republik. Die Bestände sind nach den tschechischen Archiven gegliedert, in denen sie heute lagern. Über jeden Bestand wird in einem eigenen Artikel über Geschichte, Art, Umfang, Inhalt und Erschließungsstand berichtet. Im Anhang findet sich ein Adressen- und Telefonverzeichnis der staatlichen Archive sowie der wichtigsten Stadt- und Spezialarchive in der Tschechischen Republik, ein tschechisch-deutsches Glossar archivischer Begriffe und ein vorbildich gestalteter Index, der neben Personen- und Ortsnamen auch einige wichtige Sachbegriffe und Institutionen auswirft. Dieser Index verleitet geradezu zu »Entdeckungsreisen« durch die tschechische Archivlandschaft, wobei sich schnell zeigt, daß der Begriff »südwestdeutsch« im Buchtitel ohne weiteres über ganz Bayern und bis an den Niederrhein ausgedehnt werden kann.

Man kann nur hoffen, daß die deutsche historische Forschung ihre bisherige, angesichts der früheren politischen, aber auch sprachlichen Probleme nicht unbegründete Schwellenangst vor den tschechischen Archiven mit Hilfe dieses Führers überwindet. Der Ertrag solcher Forschungen wird die aufgewendete Mühe in reichem Maß rechtfertigen. *Franz Maier*

Archiv der Freiherren Kechler von Schwandorf. Schloß Unterschwandorf, bearbeitet v. Dagmar Kraus und Heike Talkenberger (Inventare der nichtstaatlichen Archive in Baden-Württemberg, Bd. 22). Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 256 S. Geb. DM 43,–.

Zu den Zielsetzungen der staatlichen Archivverwaltung in Baden-Württemberg gehört es, im Rahmen der Adelsarchivpflege die Archivbestände ehemaliger kleinerer Adelsherrschaften, die nicht selten noch weitgehend unerschlossen und unbekannt auf Burgen und Schlössern lagern, zu erfassen und für die Forschung leichter zugänglich zu machen. Eines dieser Adelsarchive ist das Archiv der Freiherren Kechler von Schwandorf, die in der Zeit des Alten Reiches eine kleine, zwar reichsunmittelbare, aber von württembergischem Gebiet umschlossene Herrschaft am östlichen Schwarzwaldrand bei Nagold besaßen. Ein Teil dieses Archivs war bereits seit einigen Jahrzehnten im Hauptstaatsarchiv Stuttgart untergebracht; die bisher noch auf dem kechlerschen Schloß Unterschwandorf verbliebenen Teile des Archivs wurden jetzt im Rahmen eines Projekts erfaßt, geordnet, verzeichnet und (mit Ausnahme einiger Urkunden) ebenfalls im Hauptstaatsarchiv Stuttgart deponiert. Das Ergebnis dieser Arbeit liegt jetzt als Inventar vor.

Von dem im Verlauf der Jahrhunderte in hohem Maß von Verlusten betroffenen Bestand sind im Inventar 180 Urkunden aus der Zeit von 1288 bis 1829 sowie 494 Akteneinheiten (ca. 5 Regalmeter) erfaßt. Erschwert wurde die Erstellung des Inventars dadurch, daß die Akten im Schloßarchiv von den Bearbeiterinnen in einem völlig ungeordneten Zustand vorgefunden wurden, so daß größtenteils die Akteneinheiten erst wieder gebildet werden mußten. In der ausführlichen Einleitung wird die von zahlreichen und verwickelten Erbteilungen und -zusammenführungen gekennzeichnete Geschichte der Familie Kechler beschrieben, die 1924 im Mannesstamm ausgestorben ist.

Mit diesem Inventar ist wieder ein weiteres der zahlreichen kleinen Adelsarchive in Baden-Württemberg erschlossen worden, was vor allem der orts- und landesgeschichtlichen Forschung für den Raum zwischen Neckar und Schwarzwald, aber auch darüber hinaus für andere ehemals kechlerische Orte (z. B. Diedelsheim bei Bretten), zugute kommen wird. *Franz Maier*

Die illuminierten Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Bd. 3: Die gotischen Handschriften. Teil 1: Vom späten 12. bis zum frühen 14. Jahrhundert, bearbeitet von CHRISTINE SAUER mit Beiträgen von ULRICH KUDER (Denkmäler der Buchkunst, Bd. 12). Stuttgart: Anton Hiersemann 1996. VI, 478 S., 6 Farbtafeln, 441 s/w-Abb. Geb. DM 590,–.

Den Verdiensten, die sich die Württembergische Landesbibliothek seit mehr als drei Jahrzehnten durch die Veröffentlichung vorbildlicher Kataloge um die Erschließung ihrer Handschriftenbestände zurechnen darf, hat sie mit der Herausgabe des hier anzuzeigenden Bandes ein neues hinzugefügt. Darf bislang mit Hilfe der seit 1963 unter dem Titel »Die Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart« erscheinenden Kataloge eine ganze Reihe von Abteilungen des Stuttgarter Handschriftenbestandes bereits als codicologisch mustergültig erschlossen gelten, so ergänzen die seit 1987 unter dem Titel »Die illuminierten Handschriften der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart« erscheinenden Spezialkataloge zu den mit Buchmalereien ausgestatteten Handschriften nicht nur die bereits vorliegenden Kataloge unter kunsthistorischen Aspekten; für illuminierte Handschriften aus Abteilungen, für die noch keine »allgemeinen« Kataloge vorliegen, bieten diese Spezialkataloge vorerst überhaupt die erste codicologische Beschreibung. Nachdem 1987 in zwei Katalogbänden zunächst die illuminierten romanischen Handschriften bearbeitet worden waren, widmet sich der dritte Band, dessen erster Teil hier vorzustellen ist, den gotischen Handschriften. Ihn hatte zunächst *Ulrich Kuder* begonnen; seine Berufung auf eine kunsthistorische Professur hat es sodann notwendig gemacht, die kunsthistorische Beschreibung der Handschriften anderen Händen anzuvertrauen, und so ist es denn *Christine Sauer* zu verdanken, daß das Vorhaben weitergeführt und glücklich abgeschlossen werden konnte; ihr sind ca. vier Fünftel des Katalogteils zu verdanken. Insgesamt werden in diesem ersten Teilband 108 illuminierte Handschriften beschrieben, die in ihrer Mehrzahl tatsächlich als »gotisch illuminiert« bezeichnet werden können; dennoch ist man dankbar für den Entschluß, auch die Beschreibungen einiger »romanisch illuminierter« Handschriften bzw. Handschriften-Fragmente, die aus den verschiedensten Gründen nicht in den eigentlich dafür zuständigen Vorgängerkatalog aufgenommen worden waren, in diesen »gotischen Katalog« gewissermaßen als Nachträge aufgenommen zu finden.

In der Einleitung wird der Benutzer des Kataloges – nach grundsätzlichen Ausführungen zur gotischen Handschriftenproduktion – sogleich mit den Entstehungsorten der in Stuttgart verwahrten gotischen Handschriften vertraut gemacht. Dabei überrascht zunächst, daß ein Großteil der hier zu beschreibenden Handschriften keineswegs auf deutschem Boden hergestellt worden ist, sondern englischer, italienischer und vor allem französischer und hier insbesondere Pariser »Produktion« entstammt. Indessen wäre der landesgeschichtlich Interessierte davor zu warnen, wollte er das dazu Ausgeführte (S. 8ff.) oder auch den entsprechenden Katalogteil (S. 116ff.) überblättern. Denn hier würde er immer wieder auf die Tatsache stoßen, daß diese Handschriften irgendwann einmal in den Besitz südwestdeutscher geistlicher Institutionen gelangt waren, und er würde daran erkennen, daß damit auch Entscheidendes über das Interesse und über den Bedarf dieser Stifte und Klöster an derartigen »ausländischen« Handschriften ausgesagt werden kann. So ist man im Blick auf die zahlreichen, vor allem in der einstigen Konstanzer Dombibliothek verwahrten, im späten 12. und im frühen 13. Jahrhundert in Paris illuminierten Bibel-Kommentare in der Lage, geradezu von einem bewußten Import zu sprechen (S. 9ff.), ja es besteht die begründete Vermutung, daß diese schon früh nach Südwestdeutschland gelangten Bibel-Kommentare wiederum Malzentren am Hoch- und Oberrhein als Vorlagen gedient haben dürften (S. 10f.). Aus der sorgfältigen Untersuchung der Provenienzen (vgl. S. 33ff.) erfährt man im übrigen insgesamt, wo die hier beschriebenen, in den Bibliotheken des Konstanzer Domstifts (1630 durch Verkauf nach Weingarten gelangt), der Stifte Comburg und Oberstenfeld, der Deutschordenskommende Mergentheim, der Benediktinerklöster Weingarten und Zwiefalten sowie des Zisterzienserklosters Schöntal verwahrten und zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch die Säkularisation schließlich nach Stuttgart gelangten gotisch illuminierten Handschriften hergestellt worden waren. Außer »ausländischen« Entstehungsorten sind hier vor allem (vgl. S. 26ff.) die »Konstanzer Malschule« und die Klosterskriptorien von Weingarten und Zwiefalten sowie Skriptorien bzw. Werkstätten in Zürich, Straßburg und Regensburg zu nennen, wobei die Feststellung besonders bemerkenswert ist, daß sich um die Mitte des 13. Jahrhunderts die »Produktion« der Handschriften von den Klöstern zu den Städten verlagert hat, wo vor allem die Dominikaner einen großen Bedarf an Handschriften

entwickelten. Aus Konstanzer »Produktion« sei hier vor allem die im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts entstandene sogenannte Weingartner Liederhandschrift hervorgehoben; ihre Bilder werden im Katalog unter Nr. 3 auf vier Seiten ausführlich, unter Benützung der neuesten Forschungsergebnisse, in ihren kunstgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt. Aber außer diesem »Solitär« finden in dem hier anzuzeigenden Katalog weitere Spitzenwerke gotischer Buchillustration ihre sachgerechte kunsthistorische Beschreibung, so etwa der um 1210 in Thüringen oder Sachsen hergestellte und auf unbekanntem Wege in die Weingartner Klosterbibliothek gelangte sogenannte Landgrafenpsalter (Nr. 39) oder der gleichfalls im Anfang des 13. Jahrhunderts im Bodenseegebiet bzw. am Hoch- oder Oberrhein entstandene sogenannte Waldkirch-Psalter (Nr. 16) oder der etwa zur selben Zeit und in derselben Gegend angefertigte sogenannte Oberndorfer Psalter (Nr. 19) oder – um nur noch dieses letzte Beispiel für Werke von besonderer Qualität zu nennen – der wiederum in derselben Epoche in der Diözese Würzburg geschriebene und illuminierte sogenannte Comburger Psalter (Nr. 30).

Mit diesen wenigen Katalogbeispielen sei der an kirchlicher Landesgeschichte Interessierte eindrücklich darauf verwiesen, welche Quellen auch ihm durch dieses Werk – über die kunstgeschichtlichen, codicologischen und bibliotheksgeschichtlichen Neuerkenntnisse hinaus – neu erschlossen werden. Dazu verhelfen ihm nicht zuletzt auch die dem Band am Schluß beigegebenen Hilfsmittel: eine »Tabelle zu Texten und Ausstattung der Pariser Bibeln«, des weiteren eine »Konkordanz der Bibliothekssignaturen und der Katalog-Nummern«, ein »Verzeichnis der Abbildungen, Abbildungsnachweise«, ein »Personen-, Orts- und Sachregister«, ein »Register zu Buchschmuck, Ikonographie und Einbänden«, ein »Verzeichnis der erwähnten Handschriften und Kunstdenkmäler« und endlich ein »Verzeichnis der Handschriften in chronologischer Reihenfolge«. Die hier ganz bewußt vorgenommene Aufzählung all dieser der Erschließung des Kataloges selbst dienenden Listen, Verzeichnisse usw. soll noch einmal die Prägnanz und die Sorgfalt deutlich machen, die das hier angezeigte Werk auszeichnen. Ein besonderes Lob sei schließlich noch dem Bildteil gezollt, der die Hälfte des Bandes ausmacht und die kunsthistorischen Analysen nachvollziehen läßt.

Helmut Maurer

Die Handschriften des 12. Jahrhunderts der Staatsbibliothek Bamberg, beschrieben v. Gude Suckale-Redlefsen (Katalog der illuminierten Handschriften der Staatsbibliothek Bamberg, Bd. 2). Wiesbaden: Harrassowitz 1995. XLV, 205 S., zahlreiche Abb. Geb. DM 200,–.

Unter den etwa tausend mittelalterlichen Handschriften der Staatsbibliothek Bamberg sind jeweils rund hundert illuminierte Handschriften romanischer und vorromanischer Zeit, die größtenteils aus der Dombibliothek oder dem Kloster Michelsberg stammen. Ihre den DFG-Richtlinien folgende Katalogisierung ergänzt den textorientierten Katalog Friedrich Leitschuhs von 1895–1906. Sie setzt mit dem vorliegenden Bd. 2 ein, der die illuminierten Handschriften des 12. Jahrhunderts umfaßt. Diese sind im Gegensatz zu den berühmten vorromanischen Zimelien der Gründungszeit Bambergs und des Stifters, Kaiser Heinrichs II., einerseits (Bd. 1 in Vorbereitung) sowie gegenüber der nachromanischen Buchmalerei Bambergs im 13. Jahrhundert (Bd. 3) wenig bekannt und weitgehend unbearbeitet.

Der vorliegende Katalog (Bd. 2) beschreibt 97 Handschriften, von denen die ersten 71 im Skriptorium des Benediktinerklosters auf dem Bamberger Michelsberg illuminiert wurden. Unter den Handschriften anderer deutscher Provenienz (Nr. 72–73) ist auf die Miniaturen des 1152–1158 datierbaren Psalters aus Springiersbach (Lit. 62) hinzuweisen, die ein wichtiges Zeugnis der spärlich erhaltenen Trierer Buchmalerei des 12. Jahrhunderts sind. Auffallend groß ist mit 14 Handschriften die Gruppe in Nordfrankreich illuminierter Bibelkommentare und Sentenzen (Nr. 74–87), die seit der Mitte des 12. Jahrhunderts für die Dombibliothek erworben wurden. In der Gruppe der italienischen Handschriften (Nr. 88–95 und 98, Nr. 96 wurde eventuell nach italienischer Vorlage in Bamberg geschrieben!) überwiegen die glossierten Rechtshandschriften aus der Dombibliothek. Hinzuweisen ist besonders auf ihre aufwendigen Schemazeichnungen (Jur. 3, Can. 14, Can. 15), die im Kodex Jur. 18 auch das Textlayout bestimmen. Unbekannt war bisher eine qualitätvolle italienische Miniatur mit dem Autorenbild Cyprians (Patr. 63) vom Ende des 11. Jahrhunderts.

Der Bildteil enthält 14 Farbabbildungen aus acht Handschriften sowie 241 Schwarz-Weiß-Abbildungen. Im Anhang befindet sich ein Verzeichnis der bearbeiteten Handschriften, nach Signaturen geordnet, mit Angabe von Entstehungsort und -zeit. Über das historische Personen-, Orts- und Sachregister läßt sich auch ein Überblick über die illuminierten Texte und Autoren gewinnen; ein eigenes Text- und Autorenverzeichnis wäre allerdings hilfreich gewesen. Angeschlossen ist ein differenziertes und für Kunsthistoriker praktisches Register zu Buchschmuck, Ikonographie und Einbänden.

Anstelle kurzer historischer Einführungen jeweils zu den verschiedenen Skriptorien stellt Suckale-Redlefsen dem Katalogteil eine vorbildliche längere Einleitung voran (S. XI-XLV). In dieser faßt sie die Ergebnisse ihrer Handschriftenuntersuchung zusammen und bindet sie in die Bamberger Geschichte des 12. Jahrhunderts ein. Sie regt den Leser so zu neuen Fragestellungen bei der Benutzung des Katalogs an und weist ihn auf kunst- wie geistesgeschichtlich wichtige Handschriften hin. Dabei entwirft sie, gestützt auf ihre Handschriftenuntersuchungen, ein neues Bild Bambergs im 12. Jahrhundert; und dieses dokumentiert zugleich methodisch die Grundlagen ihrer (neuen) Handschriftendatierungen. Ihre im folgenden kurz resümierten Forschungen geben nicht nur ein genaues Bild der Bamberger Buchmalerei im 12. Jahrhundert, sondern bieten darüber hinaus auch für Historiker und Theologen interessante Aufschlüsse über die Rezeption französischer Theologie im 12. Jahrhundert.

Im großen Michelsberger Skriptorium, in dem Handschriften für die verschiedenen geistlichen Institutionen Bambergs geschrieben wurden, gab es zunächst noch keine ausgebildeten Maler; doch waren zwischen 1125 und 1150 etwa acht bis zehn Schreiber verschiedener Herkunft auch als Initialmaler tätig, ohne daß sich ein homogener Zeichenstil oder eine »Schule« entwickelte. Der Schmuck beschränkt sich in dieser ersten Phase auf unkolorierte Federzeichnungen und eine Initialornamentik, die teilweise ottonische Vorbilder aus der Dombibliothek aufgreift.

Entscheidende Veränderungen setzen unter Bischof Eberhard II. (1146–1170) ein, einem wichtigen Berater Friedrich Barbarossas. Erstens arbeiten in Bamberg nun verschiedene Buchmaler, zweitens werden zahlreiche französische und italienische Handschriften erworben. Die Buchausstattung wird technisch wie inhaltlich anspruchsvoller: Federzeichnungen werden teils laviert und gerahmt, seit etwa 1160 wird auch Deckfarbenmalerei für wichtige Domhandschriften verwendet. Bamberger ottonische Vorbilder werden oft und historisch bewußt zitiert, es entstehen Miniaturen und Bildfolgen. Erinnert sei an einige bekannte Miniaturen des Bamberger Skriptoriums: das Vorsatzblatt des Ambrosius-Codex (Patr. 5), das neben dem hl. Michael zehn Phasen der Buchherstellung zeigt; den Psalmenkommentar des Petrus Lombardus mit der Bildfolge zum Leben Davids (Bibl. 59); die Heinrichsvita (R.B.Msc. 120) und deren aus Bamberg stammende Schwesterhandschrift in Klagenfurt (Kärntner Landesarchiv, GV, Hs 1/29) – letztere wird von Suckale-Redlefsen vor 1167 datiert, da sich die Nimben Ottos und Kunigundes als Nachträge um 1200 erwiesen. Auch das umstrittene Ottobild des Nekrologs (Lit. 144) ist ein Nachtrag um 1189. Das Bild des Skriptoriums wird jetzt durch unbekannt(er)e Bamberger Miniaturen bereichert und differenziert: durch elf Bildseiten im Kopialbuch von St. Jakob von 1148/49 (Bamberger Staatsarchiv, Rep.B. 101, Nr. 1), das Autorenbild zu den Paulusbriefen (Bibl. 122), das Jakobsinitial einer Riesenbibel aus St. Jakob (Bibl. 2). Um das in Deckfarben gemalte Autorenbild einer 1169 datierten Augustinushandschrift (Patr. 33m) gruppiert Suckale-Redlefsen das Oeuvre des sogenannten Augustinus-Meisters: Miniaturen des Domlektionars (Lit. 44), des Domgraduales (Lit. 11) und des Pontifikales (Lit. 55).

Seit etwa 1150 werden auch schmucklose ältere (Kirchenväter-) Handschriften (Bibl. 50, Patr. 35m, Patr. 35n) sowie zeitgenössische französische Glossenhandschriften (Bibl. 34, Bibl. 134, Bibl. 111, Bibl. 15) in Bamberg illuminiert. (Sie werden im Katalog irritierenderweise – wegen der Orientierung an der Herkunft und Datierung des Buchschmucks – unter den Bamberger Handschriften aufgeführt!) Dieser ergänzte Buchschmuck kann bildungsgeschichtlich als Indikator theologischer Wertschätzung (Augustins und der französischen Theologie) in Bamberg interpretiert werden. Er gibt zugleich Aufschluß über Formen kostengünstiger Textverbreitung im Hochmittelalter. Aufmerksam macht Suckale-Redlefsen auf das Korpus der im »Channel-Style« illuminierten Bibelglossen aus Nordfrankreich oder Paris, das bis zum Ende des 12. Jahrhunderts in die Dombibliothek gelangte, wohl auf Initiative des Bischofs (Bibl. 69, Bibl. 117, Bibl. 138, Bibl. 31, Bibl. 32, Bibl. 105, Bibl. 35, Bibl. 29, Bibl. 82, Bibl. 83, Bibl. 60). Besonders hervorgehoben werden muß

eine reich illuminierte, bisher aber unbeachtete Handschrift der Sentenzen des Petrus Lombardus (Patr. 120), die von Suckale-Redlefsen überzeugend vor 1159 datiert wird und damit neben der Handschrift aus Clairvaux von 1158 (Troyes, Bibliothèque Municipale 900) der älteste erhaltene Textzeuge ist!

Suckale-Redlefsen korrigiert mit fundierter Argumentation die ältere Literatur, die diese französische Handschriftengruppe dem 13. Jahrhundert zuwies. Zu überprüfen wäre daher die ältere Datierung der anderen – hier nicht berücksichtigten, da nicht illuminierten – französischen frühscholastischen Texte in Bamberg. Die Forschungen von Suckale-Redlefsen entwerfen ein neues geistiges Profil Bambergs in der Mitte und zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Es wird geprägt durch Bischof Eberhard II. – (für das historische Bild seiner Person bietet der Katalog reiches Material!) – und zeichnet sich aus durch eine frühe Rezeption und starke Ausrichtung auf die französische Frühscholastik, hinter der die Rezeption mystischer Theologen wie Bernhard von Clairvaux (Cantica-Kommentare Patr. 41, Bibl. 71–72), Dionysius Areopagita (Patr. 66, Patr. 67), Hugo und Richard von St. Viktor (Patr. 92, Patr. 130.1) offenbar zurücktritt. Um ein genaueres Bild zu gewinnen, müßten jedoch die nicht-illuminierten Handschriften einbezogen werden und die Bibelglossen genauer bestimmt werden, auf deren Identifizierung hier bedauerlicherweise – im Gegensatz zu den Rechtshandschriften – oft verzichtet wurde; eine Folge auch der von der DFG angelegten Aufteilung zwischen Text- und Spezialkatalogen?

Der Katalog illuminierter Handschriften des 12. Jahrhunderts erschließt unbekanntes Material und ergibt so ein neues, differenziertes Bild des hochmittelalterlichen Skriptoriums wie des Bildungszentrums Bamberg. Die von Suckale-Redlefsen durch kunsthistorische Stilkritik gewonnenen, überzeugenden (Um-)Datierungen und die historische Einbettung der Handschriftenbefunde bieten weiteren Forschungen eine hervorragende Grundlage. Darüber hinaus eröffnen Katalog und Einleitung einer interdisziplinären Mediävistik neue Quellen, Erkenntnisse, Anstöße und Fragen. *Susanne Wittekind*

Beate Braun-Niehr: Der Codex Vaticanus Rossianus 181. Studien zur Erfurter Buchmalerei um 1200. Berlin: Gebr. Mann 1996. 250 S., 80 Abb. Geb. DM 94,–.

Die Monographie, eine geringfügig überarbeitete Bonner Dissertation (1992), stellt eine Missalhandschrift vor, die bis 1921 in Wien-Lainz lag (Bibliotheca Rossiana, Cod. VIII, 120) und dann mit der ganzen Sammlung in den Vatikan gelangte. Der mit 15 Miniaturen ausgestattete Codex konnte von der Autorin in ihrer Magisterarbeit durch Untersuchungen von Kodikologie, Paläographie, Neumentext, Kalendar und Meßtexten datiert und lokalisiert werden. Er entstand im Benediktinerkloster St. Peter und Paul in Erfurt in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts (Zusammenfassung der Magisterarbeit: Beate Braun: Zur Lokalisierung und Datierung des Codex Vaticanus Rossianus 181, in: Codices Manuscripti 12, 1986, 53–75). Musik- und Liturgiewissenschaftler, Historiker und Germanisten hatten sich schon vor den Kunsthistorikern mit der Handschrift befaßt, aber »die Ergebnisse der verschiedenen Disziplinen wurden von den Vertretern der jeweils anderen Fachrichtungen nur in seltenen Fällen zur Kenntnis genommen« (ebda., S. 53), was eine Einordnung bislang verhindert hatte. In exemplarischer und im universitären Alltag seltener Weise konnte die Verfasserin die Disziplingrenzen durchbrechen, indem sie die Handschrift für die Magisterarbeit im Hauptfach Historische Hilfswissenschaften und für die Dissertation dann unter kunsthistorischen Gesichtspunkten bearbeitete. Die Monographie baut auf den historischen Ergebnissen auf, ist aber selbst im wesentlichen stilgeschichtlich und ikonographisch-ikonologisch ausgerichtet.

In ihrem Aufbau ist die Arbeit klar und übersichtlich. Auf die Einleitung mit einem Forschungsbericht folgt ein Kapitel, das Aufbau und Ausstattung der Handschrift im Überblick präsentiert und sich mit der Funktion und System der Miniaturen befaßt. Ein drittes Kapitel stellt in aufsteigender hierarchischer Folge die Auszeichnungsschriften und Initialen vor (Silhouetteninitialen, Fleuronné-Initiale, Rankeninitialen, Deckfarbeninitialen, eine davon figürlich). Die Aufmerksamkeit, die die Verfasserin diesen untergeordneten Ausstattungselementen widmet, ist sehr zu begrüßen, denn gerade in Monographien werden sie noch immer oft sehr pauschal abge-

handelt und selten oder nicht abgebildet. Die weniger aufwendige Ausstattung ist es jedoch (neben der Schrift), in der sich Prachthandschriften und schlichtere Codices vergleichen lassen.

Der Hauptteil stellt die Miniaturen vor (Evangelistenbilder, Miniaturen zum Canon Missae, österlichen Festkreis und zu den Heiligenfesten) und in einem abschließenden Kapitel wird auf die Stellung der Handschrift innerhalb der niedersächsisch-thüringischen Buchmalerei eingegangen. Ein umfangreicher Apparat (Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis, Register der erwähnten Handschriften und Kunstwerke, Abbildungsnachweis) und 80 Schwarzweißabbildungen von guter Qualität runden die auch vom Verlag sehr gediegen ausgestattete Arbeit ab. Zu bedauern ist allenfalls das Fehlen von Farbabbildungen, nur der Schutzumschlag vermittelt ein Bild von der üppigen, vom Goldgrund getragenen Farbigkeit der Handschrift. Im Katalog der Kölner Ausstellung »Bibliotheca Apostolica Vaticana. Liturgie und Andacht im Mittelalter«, Diözesanmuseum Köln 1992/1993, Stuttgart 1992, sind mehrere Seiten in Farbe abgebildet (Kat. 40, S. 198–201, B. Braun-Niehr).

Dem ikonographischen Hauptteil der Arbeit merkt man die wissenschaftliche Sorgfalt und enorme Denkmäler- und Literaturkenntnis der Verfasserin an. Jede Miniatur wird akribisch genau beschrieben, und die Einordnungen sind jeweils eigenständige ikonographische Abhandlungen. Vergleichsbeispiele werden auch aus der Monumentalmalerei, Skulptur und Schatzkunst herangezogen, und die auf den neuesten Stand gebrachten Literaturhinweise gewinnen durch die Anführung auch selten genannter Dissertationen und Aufsätze zusätzlich an Wert. Für vergleichbare Untersuchungen tut sich hier eine Fundgrube von ungewöhnlicher Fülle und Genauigkeit auf. Auch und gerade in dieser kunsthistorischen Einordnung kommt der Autorin ihr interdisziplinärer Ansatz zugute. Eine vergleichbare Vertrautheit mit dem Meßtext und mit den mittelalterlichen Meßallegorien ist für Kunsthistoriker nicht selbstverständlich und lenkt die Interpretationen von vornherein in die richtige Richtung. Den in der Forschung oft ziemlich diffus angedeuteten Bezügen von Miniaturen wie den drei Frauen am Grabe des Auferstandenen zu geistlichen Spielen weist die Verfasserin präzise den richtigen Stellenwert zu (im genannten Beispiel können die drei weihrauchtragenden Marien auf entsprechende Quellen zurückgeführt werden).

Diese Stärke der Arbeit ist zugleich mitunter ein Schwachpunkt. Die üppige Fülle der angeführten Belege kann den Leser hin und wieder schon in die Irre führen, so daß er den Überblick verliert, welcher der vielen Einflüsse denn nun der entscheidende war, und sich der Eindruck einer gewissen Beliebigkeit einstellen kann. Das spiegelt jedoch ziemlich genau die Situation wieder, in der sich der Forscher aufgrund der schütteren Überlieferungslage einerseits und der vielen Vergleichsmöglichkeiten andererseits befindet. Nachweisbare Vorbilder der niedersächsisch-thüringischen Buchmalerei zu Beginn des 13. Jahrhunderts reichten von karolingischen über ottonische Codices der sog. Bayerischen Klosterschule bis zum zeitgenössischen nordfranzösisch-englischen »Channel Style«.

Es handelt sich, zusammenfassend gesagt, um eine sehr vielseitige Untersuchung. Zum einen wird eine interessante Handschrift vorgestellt – reizvoll und ungewöhnlich sind vor allem die einfallsreichen Initialzierseiten, von denen zwei immerhin für die populäre Faksimile-Serie »Schmuckinitialen aus kostbaren Handschriften« des Belser-Verlags interessant genug waren (fol. 25^{r} und 56^{v}) und somit auch einem breiteren Publikum bekannt sind. Die niedersächsisch-thüringische Buchmalerei zwischen Helmarshausen und Zackenstil erfährt eine neue, differenzierte Darstellung. Von hohem Wert sind die ikonographisch-ikonologischen Untersuchungen, und schließlich erhält der Leser auch detaillierte Einblicke in die Arbeitsweise eines monastischen Skriptoriums zu Beginn des 13. Jahrhunderts. *Christine Jakobi-Mirwald*

Bibliographie zum Westfälischen Frieden, hg. v. Heinz Duchhardt (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte, Bd. 26). Münster i. W.: Aschendorff 1996. XIV, 388 S. Kart. DM 180,–.

Pünktlich zum Jubiläumsjahr 1998 legt Heinz Duchhardt eine Bibliographie zum Westfälischen Frieden vor, die bei der Münsteraner Arbeitsstelle Westfälischer Friede/Historische Friedensforschung von den beiden Bearbeitern *Eva Ortlieb* und *Matthias Schnettger* im vergleichsweise kur-

zen Zeitraum von drei Jahren erstellt worden ist. Die Bibliographie enthält insgesamt 4095 Titel, Stichtag für die Aufnahme war der 31. Dezember 1994.

Es wurden dabei nicht nur Titel zum Westfälischen Frieden von 1648 im engeren Sinn, sondern auch zu seinen unmittelbaren Auswirkungen und Folgekonferenzen (Nürnberger Exekutionstag, Regensburger Reichstag von 1653/54) aufgeführt. Nach den Hilfsmitteln und Nachschlagewerken finden sich die Editionen des Friedensvertrages, wobei sich die Bearbeiter allerdings ausnahmsweise auf die nach 1750 publizierten beschränkt haben, mit Rücksicht auf eine bevorstehende Veröffentlichung von Konrad Repgen. Danach wird die bis 1806 erschienene Literatur (mit Quelleneditionen und Flugschriften) getrennt von der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts vorgestellt. Dieses Prinzip einer Zäsur im Jahr 1806 wird durchbrochen in der Aufzählung der »Jubiläumsliteratur« (anläßlich der Friedensjubiläen 1748, 1798, 1848 erschienene Werke) sowie im abschließenden Abschnitt zur Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens in Historiographie und Rechtswissenschaft, Kunst und Literatur.

Das Hauptkapitel mit der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, das naturgemäß den größten Teil der Bibliographie umfaßt, ist außerdem gegliedert in die größeren Abschnitte »Allgemeines und Aufsatzsammlungen«, »Der Weg zum Frieden«, »Der Friedenskongreß«, »Die internationale Dimension«, »Auswirkungen auf das Reich«, »Ökonomische und soziale Aspekte« sowie »Durchführung und Feiern des Friedens«. Jeder Titel ist zwar nur einmal aufgeführt, doch ermöglicht es ein gut durchdachtes System von Querverweisen, auch Titel zu finden, die man in anderen Rubriken erwarten würde. Daneben erschließen jeweils sehr umfangreiche Register der Personen und Verfasser, der anonymen Veröffentlichungen sowie ein Orts- und Sachindex die Fülle des dargebotenen Materials.

Bei letzterem beeindruckt die sorgfältige Zusammenstellung und die sinnvolle Auswahl der Sachbegriffe. Als einzige sachliche Korrektur wäre anzuführen, daß von den beim Stichwort »Dekapolis« aufgezählten Städten Straßburg nie und Mülhausen seit 1515 nicht mehr zu diesem elsässischen Städtebund gehörten, dafür aber die an anderer Stelle erfaßte Stadt Landau. Beim Stichwort »Saint Dié, Bistum« wird auf Titel Nr. 559 verwiesen, was aber wohl richtigerweise Nr. 779 sein muß.

Damit sind aber die Kritikpunkte aus der Sicht des Rezensenten schon erschöpft. Mit dieser Bibliographie wird Studenten, Historikern und historisch interessierten Laien zum Friedensjubiläum im Jahr 1998 ein vorbildlich gestaltetes Arbeitsinstrument an die Hand gegeben, das viele Stunden mühevoller Recherchen zu ersparen hilft. Es ist daher nur zu bedauern, daß der hohe Preis des Buches dessen wünschenswerte Verbreitung in den genannten Personenkreisen wohl nicht gerade fördern wird. *Franz Maier*

Süddeutsche Münzkataloge: Bd. 2: Ulrich Klein/Albert Raff: Die Württembergischen Münzen von 1798–1873. 147 S. DM 98,–. Bd. 3: Ulrich Klein/Albert Raff: Die Württembergischen Münzen von 1693–1797. 239 S. DM 98,–. Bd. 4: Ulrich Klein/Albert Raff: Die Württembergischen Münzen von 1374–1693. 279 S. DM 118,–. Bd. 5: Ulrich Klein/Albert Raff: Die Württembergischen Medaillen von 1496–1797. 468 S. DM 248,–. Stuttgart 1991–1995, jeweils zahlreiche Abbildungen.

Über ein dreiviertel Jahrhundert mußten Numismatiker und Liebhaber württembergischer Münzen und Medaillen auf einen neuen vollständigen Katalog ihres Sammelgebietes warten. Im Jahre 1846 war postum die »Württembergische Münz- und Medaillen-Kunde« von Christian Binder (1775–1840) erschienen; Julius Ebner (1868–1924) konnte nach der Jahrhundertwende eine wesentlich erweiterte dreibändige Neuauflage vorlegen (1904, 1907, 1915), die seither als der »Binder-Ebner« zum Standardwerk der württembergischen Numismatik avancierte. Bereits nach Ende des II. Weltkriegs wurde die Notwendigkeit einer völligen Neubearbeitung des Katalogs, insbesondere auch für die württembergische Hauptlinie, für notwendig erachtet. Entsprechende Pläne, 1954 konkretisiert, scheiterten jedoch wiederholt; ein unveränderter Nachdruck des Binder-Ebner von 1969 belegt dies eindrücklich. Die inzwischen erschienenen deutschen Münzkataloge von Gerhard Schön für das 18. Jahrhundert (München 1984) und der »AKS« (Arnold, Küthmann, Steinhilber) für das 19. und 20. Jahrhundert (München 1985) konnten dieses Manko – nicht zuletzt aufgrund

ihrer »deutschen« Perspektive – nur unvollkommen kompensieren und einen württembergischen Spezialkatalog nicht ersetzen. Daß das 1981 wiederaufgenommene Projekt eines solchen jetzt zu einem erfolgreichen Abschluß gelangt ist, verdanken die Numismatiker letztlich der »Privat«-Initiative der Münzen- und Medaillenhandlung Stuttgart (Charlottenstraße 4), näherhin ihren Inhabern Dr. Michael Brandt und Stefan Sonntag, die sich durch ihr breites Sortiment und ihre sachkundige Beratung von Sammlern einen Namen weit über die Landeshauptstadt hinaus gemacht haben. Es ist vor allem ihr Verdienst, daß die Ergebnisse jahrzehntelanger Recherchen von Ulrich Klein, dem Leiter des Münzkabinetts des Württembergischen Landesmuseums, und Albert Raff, dem kundigen Sammler württembergischer Gepräge, nun in einem stattlichen vierbändigen Katalog publiziert werden konnten. Auch der Druckkostenzuschuß der Landesgirokasse Stuttgart verdient, hier ausdrücklich hervorgehoben zu werden.

Die ersten drei Bände behandeln die württembergischen Münzen, also die gültigen offiziellen Zahlungsmittel, während sich der vierte Band den Medaillen, also den Schau- und Gedenkstücken, die »keine in größeren Mengen von einer staatlichen Autorität produzierten Zahlungsmittel« (Bd. V, S. 10) darstellen, zuwendet. Neben einem kurzen münz- bzw. medaillengeschichtlichen Überblick folgt jeweils der eigentliche, nach den jeweiligen württembergischen Herrschern gegliederte Katalogteil. »Im Gegensatz zu dem von Binder und Ebner befolgten Katalogisierungsprinzip, die Münzen in absteigender Wertigkeit nach Jahrgangsserien anzuordnen, werden hier [...] innerhalb der jeweiligen münzgeschichtlichen oder dynastisch bedingten Prägeperioden sämtliche Jahrgänge ein und desselben Nominals zusammengefaßt« (Bd. II, S. 7), was der Übersichtlichkeit überaus dienlich ist. Die einzelnen Münzen sind jeweils mit Vorder- und Rückseite in Originalgröße abgebildet und nach allen Regeln numismatischer Kunst beschrieben. Besonders dankbar ist man für die Auflösung von Abkürzungen der Umschriften und deren – gegebenenfalls notwendige – Übersetzung aus dem Lateinischen. Die Bild- und Druckqualität ist ausgezeichnet, so daß ein »lebendiger« Eindruck der geprägten Kleinode entstehen kann. Sämtliche vorkommende Typen, Varianten und Proben werden minutiös aufgelistet. Stempelverzeichnisse, Prägetabellen, Konkordanzen etc. runden die einzelnen Bände ab.

Die erste Epoche württembergischer Münzprägung – dokumentiert in Band 4 – beginnt 1374, als Graf Eberhard II., der Greiner, von Kaiser Karl IV. das Münzregal erhielt, das durch die Verleihung der Herzogswürde an Eberhard im Bart 1495 auch auf Goldmünzen (Goldgulden und Dukaten) ausgeweitet wurde, und führt über die Zeit der österreichischen Besetzung (1520–1534) und die Zeit der Münzverschlechterungen in der Kipper- und Wipperzeit (1622–1628) bis hin zu den Prägungen von Friedrich Karl (1677–1693). Band 3 bringt die Münzen der Jahre 1693–1797. Von besonderem kirchenhistorischem Interesse dürften hier die Ausgaben des Schwäbischen Kreises sein. Nach der im Gefolge der sogenannten Reichsreform vollzogenen Einteilung des Reiches in Reichskreise kam dem Kreisdirektorium, das jeweils aus zwei Fürsten bestand, besondere Bedeutung zu. Im Schwäbischen Kreis teilten sich der protestantische Herzog von Württemberg und der katholische Konstanzer Bischof dieses Ausschreibeamt. In dieser Eigenschaft prägten sie etwa 1694 schöne Taler, die auf der Vorderseite das Wappen des Schwäbischen Kreises mit den drei Löwen und auf der Rückseite das viergeteilte württembergische Wappen unter dem Fürstenhut und das Wappen des Konstanzer Fürstbischofs Marquard Rudolf unter Inful mit Krummstab und Schwert zeigen. Band 3 schließlich wendet sich den württembergischen Münzen der Jahre 1798 (Friedrich II./I.) bis 1873 zu, während der Medaillenband auch die Münzen der weiblichen Angehörigen des Hauses Württemberg, nicht selten in ihrer Eigenschaft als Regentinnen, von 1496 bis 1797 bietet.

Mit den bisher vorgelegten vier Bänden ist ein ausgezeichneter Katalog entstanden, zu dem man Herausgebern und Bearbeitern nur gratulieren kann. Bleibt zu hoffen, daß der abschließende Medaillenband (seit 1798) rasch erscheinen kann. Der Rezensent erlaubt sich, die Bitte anzuschließen, nach Fertigstellung der württembergischen Hauptlinie auch die Nebenlinien der Dynastie (wie Mömpelgard, Öls-Bernstadt, Öls-Juliusburg) sowie die Münzen und Medaillen der württembergischen Städte und die Prägungen der geistlichen und weltlichen Herren, die nach der Säkularisation an Württemberg kamen, in ähnlich differenzierten Katalogen zu bearbeiten, um das ganze Sammelgebiet einmal sauber dokumentiert beieinander zu haben. Es müssen zwischen Anregung und Realisierung ja nicht unbedingt wieder vier Jahrzehnte vergehen. Warum die Kommission für geschichtliche Landeskunde sich nicht um die Aufnahme dieses Katalogs in eine ihrer Reihen ge-

rissen hat, bleibt dem Rezensenten angesichts der vorgelegten Qualität nur schwer verständlich. Möglicherweise tut sich die Numismatik im Konzert der historischen (Hilfs-)Wissenschaften eben einfach nach wie vor zu schwer. *Hubert Wolf*

3. Antike und Mittelalter

Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag, hg. v. Joachim Dahlhaus und Armin Kohnle (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 39). Köln u.a.: Böhlau 1995. XIII, 667 S. Geb. DM 138,–.

Den wissenschaftlichen Arbeitsfeldern des Jubilars entsprechend konzentrieren sich die Beiträge auf die kirchliche Rechts- und Papstgeschichte vornehmlich unter landesgeschichtlichen Aspekten. Die streng chronologisch geordneten Aufsätze decken den gesamten Bereich des Mittelalters ab. Darüberhinaus widmen sich drei Verfasser Themen der Frühen Neuzeit, zwei Autoren Problemen der Wissenschaftsgeschichte. Ein ausführliches »Schriftenverzeichnis Hermann Jakobs« (S. 659–667) rundet den Band ab.

R. Schneider (Bischöfliche Thron- und Altarsetzungen, S. 1–16) wertet die von ihm an französischen Beispielen des 13. Jahrhunderts untersuchten Altarsetzungen von Bischöfen und Äbten als einen Vorgang, mit dem »die Unwiderruflichkeit des unmittelbar zuvor beendeten Wahlvorgangs dokumentiert werden sollte«. *J. Ehlers* (Das Früh- und Hochmittelalterliche Sachsen als historische Landschaft, S. 17–36) bietet einen präzisen Überblick über die Konstituierung des historischen Raums Sachsen seit der Karolingerzeit bis in das 12. Jahrhundert und betont die herausragende Rolle politisch-kirchlicher Faktoren in diesem Prozeß. *E. Boshof* (Das Schreiben der bayerischen Bischöfe an einen Papst Johannes – Eine Fälschung Pilgrims?, S. 37–67) erweist das im Zusammenhang mit den sog. Pilgrimfälschungen überlieferte Schreiben des Salzburger Erzbischofs Theotmar und seiner Suffragane an einen Papst Johannes mit Hilfe des Dikatvergleiches und historisch-inhaltlicher Kritik gleichfalls als eine Fälschung. *J. Fried* (Prolepsis oder Tod? Methodische und andere Bemerkungen zur Konradiner-Genealogie im 10. und frühen 11. Jahrhundert, S. 69–119) widmet sich ausgehend vom sog. Hammersteiner Ehestreit aus dem ersten Drittel des 11. Jahrhunderts der Fragestellung, *»wie* sich die Zeitgenossen ihrer Vorfahren und Verwandten erinnerten«, und bietet in diesem Zusammenhang eine Stammtafel der Konradiner sowie drei genealogische Exkurse, darunter auch einen über das vieldiskutierte Problem »Kuno von Öhningen«. *S. Weinfurter* (Der Anspruch Heinrichs II. auf die Königsherrschaft 1002, S. 121–134) glaubt an eine »eigene ›Königsidee‹« Heinrichs II., die auf dem sog. Mainzer Ordo von etwa 961 basierend es dem Herrscher erlaubt habe, sich rasch als König gegen andere Konkurrenten durchzusetzen. *R. Schieffer* (Die ältesten Papsturkunden für deutsche Domkapitel, S. 135–155) betont den im Vergleich zum westlichen Ausland maßgeblich durch den Investiturstreit verursachten Entwicklungsrückstand bei der Vergabe päpstlicher Privilegien für deutsche Domkapitel und unterstreicht die besondere Bedeutung lothringischer Bistümer (Verdun, Toul und Metz), die im 11. Jahrhundert durch Papst Leo IX. erstmalig privilegiert wurden. Auch im darauffolgenden 12. Jahrhundert gebühre den westlichen Bistümern eine Führungsrolle, wobei die päpstlichen Privilegien im Unterschied zu den zeitlich früheren Urkunden eine zunehmende Standardisierung erkennen lassen. *W. Peters* (Papst Stephan IX. und die Lütticher Kirche, S. 157–175) schildert und erklärt die engen Bindungen des Papstes an Lüttich, deren Kathedralkirche er seine intellektuelle Ausbildung verdankt habe. Päpstliche Reliquiengeschenke und Ehrungen des Lütticher Bischofs Dietwin werden vom Autor als Ausdruck der Verbundenheit Papst Stephans mit seiner Heimatkirche gewertet. *J. Dahlhaus* (Zu den Gesta Episcoporum Tullensium, S. 177–194) bietet eine grundlegende Neubewertung von Entstehung und Überlieferung der Touler Bistumsgeschichte, wobei »als erste Redaktion der Gesta [...] diejenige gelten (muß), die in den jüngsten Handschriften entgegentritt.« Es ist zu hoffen, daß nicht zuletzt aufgrund der vom Verfasser mitgeteilten Handschriftenfunde eine baldige Neuedition möglich sein wird. *H. Schwarzmaier* (Die Klostergründungen von Gottesaue und Odenheim, S. 195–226) erörtert die Gründe, die zu einer Verwendung des sog. Hirsauer Formulars für die Klöster Odenheim 1075 bzw. Gottesaue 1122 führten, und betont den »Kompromißcharakter« desselben. *O. Engels* (Die kaiserliche Grablege im Speyrer Dom und die

Staufer, S. 227–254) begreift die Entscheidung Friedrichs II., seinen Onkel Philipp von Schwaben 1213 in Speyer bestatten zu lassen, als wichtigen Markstein im Rahmen einer Entwicklung, die Speyer zur anerkannten Königsgrablege im Spätmittelalter werden ließ. *W. Petke* (Eine frühe Handschrift der »Glossa Ordinaria« und das Skriptorium des Augustiner-Chorherrenstifts Riechenberg bei Goslar, S. 255–296) rekonstruiert das Skriptorium des Chorherrenstiftes Riechenberg und kann anhand von Schriftvergleichen nachweisen, daß der Schreiber der sog. Kassler Gilbertglosse mit dem sog. Schreiber RE des Riechenberger Skriptoriums (Subdiakon Siegfried) identisch gewesen sein muß. Die Beobachtungen des Autors werden dankenswerterweise durch reiches Abbildungsmaterial unterstützt. *L. Falkenstein* (Zur Konsekration des Hauptaltares in der Kathedrale von Chalons-sur-Marne durch Eugen III. am 26. Oktober 1147, S. 297–328) bietet eine ausführliche Vorgeschichte und eine außergewöhnlich eindringliche Darstellung und Wertung der Ereignisse, die zur Altarkonsekration durch Papst Eugen III. geführt haben, und bietet eine Edition der noch als Original überlieferten zeitgenössischen Hauptquelle. *R. Hiestand* (Von Troyes – oder Trier? – nach Reims. Zur Generalsynode Eugens III. im Frühjahr 1148, S. 329–348) weist nach, daß die bisherige communis opinio der Forschung, Eugen III. habe im Herbst 1147 zu einem Konzil nach Trier eingeladen, das dann später 1148 in Reims tagen sollte, auf einem »Editionsfehler« beruht und handschriftlich nicht gestützt werden kann. *D. Lohrmann* (Präskription und Postliminium, S. 349–360) weist anhand eines Rechtsstreites zwischen zwei in der Diözese Besançon gelegenen Klöstern die Verwendung der aus dem römischen Recht stammenden Rechtsfigur des *ius postliminii* in Rom im Jahr 1179 nach. *H. Stehkämper* (Die Stadt Köln und die Päpste Innozenz III. bis Innozenz IV., S. 361–400) betont die besonders enge Bindung zwischen der Stadt Köln und den Päpsten in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die es den Kölner Bürgern ermöglicht habe, ihre rechtliche und politische Unabhängigkeit gegenüber der Territorialpolitik der Kölner Erzbischöfe zu wahren. *A. Wolf* (Seit wann spricht man von Kurfürsten. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, S. 401–435) weist als zeitlich frühesten Beleg für das Wort »Kurfürst« den sog. Reichslandfrieden nach, den der neugewählte König Albrecht am 16. November 1298 in Nürnberg auf seinem ersten Hoftag erließ. *J. Miethke* (Die päpstliche Kurie des 14. Jahrhunderts und die »Goldene Bulle« Kaiser Karls IV. von 1356, S. 437–450) erklärt den Umstand, daß die Goldene Bulle in der Politik des 14. Jahrhunderts keine Rolle gespielt habe, mit der »Taktik des dissimulierenden Verschweigens« Karls IV. *F. E. Reichert* (Köln und das Rheinland in Reisebeschreibungen des späten Mittelalters, S. 451–471) betont die historische Ergiebigkeit von spätmittelalterlichen Reiseberichten vor allem für die Mentalitätsgeschichte und unterstreicht die Prägekraft nationaler und literarischer Völkerstereotype. *E. Meuthen* (Das Itinerar der deutschen Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, S. 473–502) bietet eine minutiöse Rekonstruktion der Reise des päpstlichen Legaten von Anfang 1451 bis Ende März 1452 quasi als Vorstudie zu der im Rahmen der Acta Cusana zu erwartenden Dokumentation. *W. Janssen* (Eine kurkölnische Gesandtschaft an die Kurie im Jahre 1455) bietet die Edition und Besprechung einer Gesandtschaftsinstruktion, die auf den Kölner Erzbischof Dietrich von Moers (1414–1463) zurückging, gleichwohl in Rom folgenlos blieb, aber als Zeugnis landesherrlicher Bestrebungen des Kölner Metropoliten von Bedeutung ist. *K.-F. Krieger* und *F. Fuchs* (Der Prozess gegen Heinrich Erlbach in Regensburg (1472). Reichsstädtische Justiz im Dienste landesherrlicher Macht- und Interessenpolitik, S. 519–553) rekonstruieren einen typischen »politischen Prozeß«, an dessen Ende der ehemalige Rat Herzog Ludwigs von Bayern-Landshut, Heinrich Erlbach, 1472 in der Reichsstadt Regensburg auf Betreiben seiner Gegner, namentlich der Herzöge Ludwig von Bayern-Landshut und Albrecht IV. von Bayern-München, sowie des in herzoglichen Diensten stehenden Rates Dr. Mair, hingerichtet wurde. *A. Kohnle* (Zur Heiligsprechung des Bischofs Benno von Meissen (1523), S. 555–572) untersucht die Vorgeschichte der Heiligsprechung des Meissner Bischofs Benno (gest. ca. 1105/1107) und vergleicht die durchaus unterschiedliche Haltung des im Kanonisationsverfahren besonders eifrig tätigen Herzogs Georg von Sachsen mit derjenigen des spätestens seit 1519 sehr zurückhaltend agierenden Kurfürsten Friedrich des Weisen, des Landesherrn von Martin Luther. *E. Wolgast* (Hochschule und Papsttum. Die Universität Heidelberg in der Zeit der Pfälzer Vorreformation 1517–1556, S. 573–602) rekonstruiert die »uneindeutige« Haltung der Heidelberger Universität vor 1558, die vor allem im Bereich der Theologie offiziell altkirchlich gesinnt blieb, obschon zahlreiche Mitglieder selbst unter den Theologen bereits der reformatorischen Lehre anhingen, was zu einem »religiöse(n) Doppelgesicht« der Universität führen sollte. *V. Sellin* (Der benutzte Vermittler.

Innozenz XI. und der Pfälzische Erbstreit, S. 603–618) erklärt den Mißerfolg der päpstlichen Vermittlungsbemühungen zwischen Kaiser Leopold und König Ludwig XIV. damit, daß Innozenz XI. vom französischen König »nur als Werkzeug benutzt (wurde)«, gleichwohl scheiterte der Versuch einer französischen Einflußnahme auf den Papst, da für diesen die Fortführung des Türkenkreuzzuges von zentraler Bedeutung gewesen sei. *Th. Kölzer* (Mabillons »De Re Diplomatica« in Deutschland: Johann Nikolaus Hert (1651–1710)) kann nachweisen, daß der Gießener Jurist und Professor J. N. Hert zu den frühesten Rezipienten von Mabillons berühmter Einführung in die Diplomatik gehört, die 1681 in Paris erschienen war. *H. Vollrath* (Ein universaler Blick auf Könige und Päpste des Mittelalters: Eugen Rosenstock-Huessys (1888–1973) Buch »Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, S. 629–657) bietet, über den Titel ihres Aufsatzes weit hinausgehend, eine Analyse des Geschichts- und Selbstverständnisses vor dem biographischen Hintergrund dieses deutsch-amerikanischen Rechtshistorikers. *Hans-Henning Kortüm*

Karl Martell in seiner Zeit, hg. v. Jörg Jarnut u.a. (Beihefte der Francia, Bd. 37). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994. 412 S. Geb. DM 138,–.

Todes- und andere Gedenktage erfreuen sich unter Historikern und Verlegern seit jeher besonders großer Beliebtheit, denn sie gestatten es, wissenschaftliche Tagungen abzuhalten, deren Ergebnisse in einschlägigen Tagungsbänden ihren Niederschlag finden. So auch im vorliegenden Fall, der die Erträge eines zu Ehren von Karl Martells 1250. Todestag (15. Oktober 741) abgehaltenen Symposions vereinigt. Der stattliche Band bietet 22 Aufsätze, die entweder direkt mit Karl Martell oder mit zentralen Problemen des 8. Jahrhunderts zu tun haben. Der einleitende Beitrag von *U. Nonn* (Das Bild Karl Martells in mittelalterlichen Quellen, S. 9–22) unterstreicht die Tatsache, daß die überwiegende Mehrzahl der Quellen des 8. und noch der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ein sehr freundliches Bild des Hausmeiers zeichnen und Kritik nur sehr gemäßigt vorgebracht wird. Die eigentliche Zäsur, die für die Zukunft sehr folgenreich sein sollte, sei mit dem Namen des Reimser Erzbischofs Hinkmar verbunden, der in seiner »politischen« *Visio Eucherii* Karl Martell in die Hölle verbannt hatte. *I. Heidrich* (Die Urkunden Pippins d. M. und Karl Martells: Beobachtungen zu ihrer zeitlichen und räumlichen Streuung, S. 23–34) kann deutlich machen, welch großer politischer Aussagewert urkundlichen Quellen zukommt, vorausgesetzt, man stellt die richtigen Fragen an sie. Unter dem Gesichtspunkt der Urkundenfrequenz überflügeln die Hausmeierurkunden die merowingischen Königsurkunden seit Karl Martell; auch das Fehlen von Hausmeierurkunden während bestimmter Zeiträume kann interpretiert werden als eine Periode politischer Schwäche, im Falle Karl Martells etwa die Periode zwischen 714 bis 718. *T. Reuter*, (»Kirchenreform« und »Kirchenpolitik« im Zeitalter Karl Martells: Begriffe und Wirklichkeit, S. 35–59) wendet sich dezidiert dagegen, solche Begriffe wie »Reform« oder »Kirchenpolitik« auf das 8. Jahrhundert anzuwenden, da sie als historische Anachronismen ungeeignet seien, die Wirklichkeit zu beschreiben. Der Autor vertritt die Meinung, daß es »eine Kirche mit hierarchischer oder kollektiver Leitung und kollektivem Bewußtsein, gegenüber der man eine ›Politik‹ hätte überhaupt betreiben können, nicht gegeben (hat)«. Die These von einer besonders intensiv durch Karl Martell betriebenen »Säkularisation« der Kirchengüter wird abgelehnt und stattdessen vermutet, daß, um eine vom Autor präferierte Wendung zu gebrauchen, »der Zugriff auf Kirchengut erst mit den Reformbestimmungen der 740er Jahre intensiviert und systematisiert wurde«. *H. Wolfram* (Karl Martell und das fränkische Lehenswesen. Aufnahme eines Nichtbestandes, S. 61–78) datiert »die Entstehung des Lehenswesens im eigentlichen Wortsinn« erst auf das Kapitular von Herstal 779 und bleibt eher skeptisch, was die Entwicklung des klassischen fränkischen Lehenswesens schon unter Karl Martell angeht, wenngleich Lehen mit beschränkten Eigentumsrechten bereits vom Hausmeier ausgegeben worden seien. *A. Staudte-Lauber* (Carlus princeps regionem Burgundie sagaciter penetravit. Zur Schlacht von Tours und Poitiers und dem Eingreifen Karl Martells in Burgund, S. 79–100) rekonstruiert die historischen Hintergründe der bereits in den zeitgenössischen Quellen auf ein großes Echo stoßenden Schlacht von Tours und Poitiers und vermutet das Bestehen einer *amicitia* zwischen dem *dux Aquitanorum* Eudo und Karl Martell, die letztlich zur Intervention des um Hilfe angegangenen Hausmeiers geführt habe. Darüberhinaus beschreibt die Autorin die vor allem nach dem Tode Eudos 735 verstärkt einsetzende Durchdringung des süd-

burgundischen Raumes, die Karl Martell, gestärkt durch seinen Sarazenensieg, einleiten konnte. *H.-W. Goetz* (Karl Martell und die Heiligen. Kirchenpolitik und Maiordomat im Spiegel der spätmerowingischen Hagiographie, S. 101–118) kann anhand einer eingehenden Quelleninterpretation die oben bereits erwähnte positive zeitgenössische Beurteilung des Hausmeiers Karl Martell, wie U. Nonn sie herausgearbeitet hatte, nur bestätigen. *M. Becher* (Der sogenannte Staatsstreich Grimoalds. Versuch einer Neubewertung, S. 119–147) bietet eine spektakuläre Neuinterpretation der Vorgänge von 656, als nach herrschender Lehre der karolingische Hausmeier Grimoald seinen vom merowingischen König Sigibert III. von Austrasien (gest. 656) adoptierten Sohn Childebert zum König erheben ließ, der dann auch bis zu seinem Tode 661 regieren sollte. Für Becher stellt sich der Vorgang geradezu umgekehrt da. Er vermutet eine Adoption des merowingischen Königssohnes Childebert durch den karolingischen Hausmeier Grimoald und versucht seine Argumentation quellenmäßig abzustützen, u.a. durch den Hinweis auf eine Aussage des längeren fränkischen Königskatalogs in der Fassung III 1, wie er im sog. Codex E 11 vorliegt, doch ist ihm in jüngster Zeit vom Nestor der deutschen Merowingerforschung, Eugen Ewig, mit berechtigter Kritik widersprochen worden (vgl. dazu E. Ewig, Die fränkischen Königskataloge und der Aufstieg der Karolinger, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 51, 1995, S. 1–28, hier S. 11 mit Anm. 67). *W. Joch* (Karl Martell – ein minderberechtigter Erbe Pippins?, S. 149–169) beantwortet die von ihr gestellte Frage mit einem eindeutigen Nein. Für sie handelt es sich bei Karl Martell um einen legitimen Sohn Pippins aus dessen zweiter Ehe. *M. Banniard* (Seuils et frontières langagières dans la Francia romane du VIIIe siècle, S. 171–191) betont die große Adaptionsfähigkeit des merowingischen Lateins im 8. Jahrhundert und unterscheidet zwischen verschiedenen »latinités«, z. B. einer Latinité *ad usum Vulgi*, einer Latinité Médiane und einer Latinité Mediatrice. Der entscheidende Bruch zwischen gesprochener und geschriebener Sprache vollzieht sich nach Banniard am Ende des 8. Jahrhunderts, bedingt durch die damals einsetzende Karolingische Reform. *K. Brunner* (Sachkultur, Kontinuität und Epoche im frühen 8. Jahrhundert, S. 193–204) schildert, ausgehend von einer Urkunde Chilperichs II. für das Kloster Corbie aus dem Jahre 716, Wandel und Kontinuität der in das Frankenreich importierten mediterranen Lebens- und Genußmittel und gibt Hinweise auf deren teilweise veränderte Verwendung in späterer Zeit. *R. A. Gerberding* (716: A crucial Year for Charles Martel, S. 205–216) mißt dem Jahr 716 die Bedeutung eines Epochenjahres für Karl Martell zu, dem es dank seines mütterlichen Erbes gelungen sei, in diesem und dem darauffolgenden Jahr den um seine Stiefmutter Plektrude organisierten Widerstand zu brechen, wobei er entscheidende Unterstützung von dem Echternacher Abt Willibrord erfuhr, der sich auf die Seite Karl Martells geschlagen hatte. *J. Jarnut* (Die Adoption Pippins durch König Liutprand und die Italienpolitik Karl Martells, S. 217–226) untersucht das sehr enge Verhältnis zwischen dem Langobardenkönig Liutprand und dem fränkischen Hausmeier, das dazu geführt habe, daß Karl Martell wiederholten Hilfeersuchen des von den Langobarden bedrängten Papstes nicht stattgegeben habe. Für Karl Martell entscheidend seien die Absicherung der südöstlichen Grenzen des Regnum Francorum und die prestigeerhöhende Wirkung einer in der Form der Adoption eingegangenen Verbindung mit einer ruhmreichen Königsdynastie gewesen. *R. Collins* (Deception und misrepresentation in early Eigth Century Frankish Historiography: Two Case Studies, S. 227–247) betont die einseitige Ausrichtung der Hauptquellen für das 8. Jahrhundert, so z. B. der Historia Francorum des Childebrand und der Annales Mettenses Priores, die sich als harmonisierende karolingische Familiengeschichtsschreibung verstehen und deshalb auch vor Fälschungen der historischen Wahrheit nicht zurückscheuen. Collins nimmt beispielsweise entgegen der bisherigen Forschung an, daß Theudoald, der Sohn Grimoalds II., auch noch in der ersten Hälfte der Zwanziger Jahre eine einflußreiche Rolle in der politischen Entourage Karl Martells gespielt habe. *F. Staab* (Rudi populo rudis adhuc presul. Zu den wehrhaften Bischöfen der Zeit Karl Martells, S. 249–275) versucht eine Rehabilitation der Mainzer Bischöfe Gerold († 738) und Gewilob (abgesetzt 744) und fordert eine differenzierte Behandlung der kriegerischen Bischöfe dieses Zeitalters. *A. Dierkens* (Carolus monasteriorum multorum eversor et ecclesiasticarum pecuniarum in usus proprios commutator? Notes sur la politique monastique du maire du palais Charles Martel) verneint die von ihm aufgeworfene Frage und glaubt, vergleichbar mit dem soeben zitierten Beitrag von F. Staab, an ein bewußtes Schwarzmalen Karl Martells, der zum Prügelknaben einer unversöhnlichen Religionspolitik des Bonifatius und seiner Umgebung geworden sei. *H. Ebling* (Die inneraustrasische Opposition, S. 295–304) betont die relative Schwäche inneraustrasischer Opposition, die am ehe-

sten noch im südaustrasischen Raum um Verdun und Metz, hier z. B. die sog. Wulfoalde, ihre Machtbasis hatten, aber bereits durch Karl Martells Vater Pippin entscheidend geschwächt wurden. *R. Schieffer* (Karl Martell und seine Familie, S. 305–315) betont die im Vergleich zu seinem Vater Pippin »viel stärker persönliche Prägung« der Herrschaft von Karl Martell, die auch dazu geführt habe, daß der Hausmeier in enger Anlehnung an die Tadition des merowingischen Königtums am Ende seines Lebens die Herrschaft unter seine drei Söhne Karlmann, Pippin und Grifo aufzuteilen suchte. Auch dadurch unterschied er sich signifikant von der bisherigen Praxis seiner Dynastie, »die vielmehr stets einen hervorgehobenen oder alleinigen Erben ins Auge gefaßt hatten«. *J. Jahn* (†) (Hausmeier und Herzöge. Bemerkungen zur agilolfingisch-karolingischen Rivalität bis zum Tode Karl Martells, S. 317–344) kritisiert die von der älteren Forschung (H. Löwe u.a.) vertretene Annahme von »bairisch-fränkischen Spannungen« und unterstreicht die zur Zeit Karl Martells vorhandenen engen, nicht zuletzt familiären Beziehungen zwischen dem Herzogshaus der Agilolfinger und dem Hausmeier. *H. Mordek* (Die Hedenen als politische Kraft im austrasischen Frankenreich, S. 345–366) rekonstruiert die politische Bedeutung der Hedenen-Dynastie, deren Familie, seit 590 bezeugt, im 7. und beginnenden 8. Jahrhundert den mainfränkischen Dukat regierte, ehe sie 717 von Karl Martell politisch entmachtet wurde, und die vermutlich mit Herzog Heden dem Älteren von Würzburg (nach 643-nach 676?) den »einzigen namentlich bekannten ribuarischen Gesetzgeber« stellt. *M. J. Enright* (Iromanie-lrophobie revisited: A suggested frame of reference for considering continental reactions to Irish peregrini in the seventh and eighth centuries, S. 367–380) verweist auf die großen Mentalitätsunterschiede zwischen irischer und kontinentaler Religiosität und erklärt diese mit kulturellen Besonderheiten der monastischen Kultur in Irland, namentlich ihrer sehr starken Prägung durch pagane Traditionen auf den Gebieten der Dichtung und des Rechts. Die religiösen Vorstellungen irischer Mönche seien stark durch ein klientelrechtliches Denken geprägt, der einzelne sei demgemäß von dem Gefühl beherrscht gewesen, er befinde sich Gott gegenüber in einem besonderen Verhältnis der Verpflichtung und der Dankesschuld. Diese spezifisch irische Mentalität könne auch das sehr schroffe und harte Verhalten gegenüber Dritten erklären. *P. J. Geary* (Die Provence zur Zeit Karl Martells, S. 381-392) gibt, ausgehend von zwei um 780 entschiedenen placita, Hinweise auf besitzrechtliche und politische Verwicklungen in der Provence, die vor dem Hintergrund miteinander konkurrierender und mit dem karolingischen Haus entweder verbündeter bzw. verfeindeter Adelsclans gedeutet werden müssen. *M. Richter* (›...quisquis scit scribere, nullum potat abere labore‹. Zur Laienschriftlichkeit im 8. Jahrhundert, S. 393–404) widerlegt anhand St. Galler Urkunden des 8. Jahrhunderts die von R. McKitterick (The Carolingians and the written word, Cambridge 1989) vorgetragene These einer verhältnismäßig weitentwickelten Schriftkultur in Laienkreisen. *Hans-Henning Kortüm*

GERHARD BAAKEN: Imperium und Papsttum. Zur Geschichte des 12. und 13. Jahrhunderts. Festschrift zum 70. Geburtstag, hg. v. KARL-AUGUSTIN FRECH und ULRICH SCHMIDT. Köln: Böhlau 1997. IX, 357 S. Geb. DM 98,–.

Der Band vereinigt elf Aufsätze des Jubilars, die zwischen 1968 und 1995 erschienen und deren thematischer Schwerpunkt in der hochmittelalterlichen Kaiser- und Papstgeschichte liegt. Den Anfang macht »Die Altersfolge der Söhne Friedrich Barbarossas und die Königserhebung Heinrichs VI.« (S. 1–29). Der Verfasser legt dar, daß der spätere Herzog von Schwaben ursprünglich Konrad hieß und erst nachträglich den Namen Friedrich annahm, nach dem Tod eines weiteren Sohnes namens Friedrich, der vor Heinrich geboren, aber wegen schwacher Konstitution von der Königs-Nachfolge ausgeschlossen wurde (zugunsten des nach ihm geborenen Heinrich) und früh verstarb. Es schließen an »Die Verhandlungen zwischen Heinrich VI. und Coelestin III.« (S. 31–80), u.a. über das berühmte »höchste Angebot« des Kaisers an den Papst. Worin genau dieses bestand, läßt sich mangels Quellen nicht klären, dennoch macht Baaken wahrscheinlich, daß es nicht nur ein einziges Angebot des Kaisers an die Kurie gab, eben das »höchste«, sondern als Teil eines ganzen Verhandlungspaketes zu betrachten ist, an dessen Anfang die Kreuznahme des Kaisers 1196 stand und im weiteren Verlauf Zugeständnisse wie Pfründenreservationen für Kleriker folgten. Der dritte Aufsatz behandelt die »Unio regni ad imperium. Die Verhandlungen von Verona 1184 und die Eheabredung zwischen König Heinrich VI. und Konstanze von Sizilien« (S. 81–142). In

ihm verdeutlicht Baaken die Zusammenhänge zwischen der Verlobung Heinrichs mit Konstanze und dem Wunsch Friedrich Barbarossas, seinen Sohn zum Mitkaiser krönen zu lassen: Ein staufischer Anspruch auf Sizilien sollte nicht nur von einem Eventualerbrecht Konstanzes abhängig sein, sondern sich ebenso auf das *Ius Imperii* stützen. Das sizilische Königtum seinerseits habe bei der Ehe Konstanzes mit Heinrich einen möglichen Erbfall an die Staufer miteinkalkuliert: Wenn Normannenkönig Wilhelm II. kinderlos sterben sollte, wäre nur ein starker Partner wie das deutsche Reich in der Lage gewesen, den Bestand des normannischen Staatswesens zu garantieren. Im Aufsatz »Recht und Macht in der Politik der Staufer« (S. 143–158) untersucht der Verfasser die Frage, ob es einen spezifischen Begriff für die Politik der Stauferzeit gibt. Heutige Definitionen von Politik sind auf den Staat der Neuzeit zugeschnitten und lassen sich auf das Mittelalter nur bedingt übertragen. Wesentliche Mittel der Staatslenkung im Hochmittelalter sind das Rechtswesen und die Privilegienvergabe. Letztere hat als Herrschaftsinstrument vor allem dann besondere Bedeutung, wenn sie eine Vorbehaltsklausel enthält und widerrufen werden kann. Es schließt an der Beitrag »Zur Beurteilung Gottfrieds von Viterbo« (S. 159–180). Ausgehend vom negativen Urteil der Forschung, Widukinds Aussagen dürften nicht allzu ernst genommen werden, überprüft der Verfasser Widukinds Angaben zu seiner Biographie, unter Hinzuziehung von Urkunden Friedrichs I. und Heinrichs VI. Auf der Basis von Diktat- und Schriftvergleichen – von Gottfrieds Werken sind Autographe erhalten – kommt Baaken zu dem Schluß, daß es sich bei der Sigle Arnold II. C in den Barbarossa-Urkunden um Gottfried von Viterbo handele. Unter dieser Voraussetzung ist Gottfrieds Beteiligung an Regierungsgeschäften naheliegend und die Bewertung dieser Quelle revisionsbedürftig. Als sechster Aufsatz wurde »Pfalz und Stadt« (S. 181–203) aufgenommen, in dem Baaken dem Problem nachgeht, weshalb es im Schwabenspiegel Städte gibt, in denen der König Recht sprechen kann, und Städte, in denen er Recht sprechen muß. Dazu wird hinterfragt, was einen Ort zur Pfalz werden läßt: Hier zähle nicht nur die reine Anzahl von Königsaufenthalten, sondern auch die Qualität der an den jeweiligen Orten getroffenen Entscheidungen. Unter diesem Aspekt nimmt Ulm im vom Verfasser untersuchten Herzogtum Schwaben eine Spitzenstellung ein, was sich mit den Worten des Spieglers deckt, nach denen Ulm der Ort in Schwaben war, in dem der König nach alter Rechtsvorstellung hofhalten mußte. Im Aufsatz »Salvo mandato et ordinatione nostra. Zur Rechtsgeschichte des Privilegs in spätstaufischer Zeit« (S. 205–228) geht der Verfasser dem Ursprung und Zweck der Vorbehaltsklausel nach, die die späteren Staufer nur als Kaiser verwendeten (nicht als Könige) und stellt sie in Zusammenhang mit der kaiserlichen Politik und Gesetzgebung. »Der deutsche Thronstreit auf dem IV. Laterankonzil (1215)« (S. 231–246) wurde erst durch Gesandte Ottos IV. und Friedrichs II. zum Thema erhoben, ursprünglich stand er nicht auf der Tagesordnung des Konzils. Baaken betont, daß sich Ottos Gesandte mit der Bitte um Aufhebung des Bannes gegen ihren Herrn zunächst an das Konzil wandten und erst dann an den Papst. Dieser behielt sich die Entscheidung selbst vor, schob sie aber auf, um ein Druckmittel gegen Friedrich II. in den Händen zu behalten. »Die Verhandlungen von Cluny (1245) und der Kampf Innozenz' IV. gegen Friedrich II.« (S. 247–288) erhellen das päpstliche Vorgehen unmittelbar nach dem Konzil von Lyon und die einzelnen Aktionen gegen Friedrich. Zunächst versuchte der Papst, den französischen König von der Rechtmäßigkeit der Absetzung Friedrichs zu überzeugen, anschließend durch territoriale Zugeständnisse für das französische Königshaus auf seine Seite zu ziehen. Der Aufsatz »Die Erhebung Heinrichs, Herzogs von Schwaben, zum Rex Romanorum (1220/1222)« (S. 289–306) dokumentiert die bereits bald nach seiner Wahl sichtbare Eigenständigkeit Heinrichs als König – eine Konzession Friedrichs II. angesichts päpstlicher Bedenken. Allerdings entläßt Friedrich seinen Sohn nicht aus der *patria potestas*, behält sich also Zugriffsmöglichkeiten vor. Der letzte Aufsatz »Das sizilische Königtum Kaiser Heinrichs VI.« (S. 307–343) stellt die Krönung Heinrichs VI. zum *Rex Siciliae* an Weihnachten 1194 in Frage. Die Überlieferung dafür ist unzuverlässig und Heinrich führte den Titel in Urkunden bereits vorher. Bei der Herrschaft über Sizilien berufe sich Heinrich auf das alte *Ius Imperii* und die Erbschaft der Konstanze, beides reiche als Herrschaftslegitimation aus.

Die Aufsätze bieten einen repräsentativen Querschnitt von Baakens Schaffen und belegen seinen Scharfblick beim Erkennen von Forschungslücken und sein präzises Vorgehen bei der Quellenanalyse. *Detlev Zimpel*

GERD TELLENBACH: Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Nachdruck der 1. Auflage 1936. Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. XII, 243 S. Kart. DM 69,–.

Dieses Buch muß man nicht mehr vorstellen. Erschienen 1936, ist es bereits Teil der Wissenschaftsgeschichte und schon oftmals besprochen worden (verwiesen sei beispielsweise auf die Rezensionen von Arnold Reinke, in: ZKG 56, 1937, 150–152 oder von Theodor Schieffer, in: DA 2, 1938, 282–284). Dabei mag es aus heutiger Sicht und angesichts des späteren Erfolges von Tellenbachs Habilitationsschrift überraschen, daß das Buch anfänglich keineswegs immer auf euphorische Zustimmung stieß (vgl. zum Beispiel Reinke, S. 152). Dies um so mehr, als Tellenbach in seinem »großen Wurf« den wichtigen ideengeschichtlichen Hintergrund des Investiturstreites erhellte und durch seine differenzierte Analyse mittelalterlicher Vorstellungen von der »Freiheit« des Menschen und Zusammenschau mit sachlichen Voraussetzungen (zum Beispiel Eigenkirchenrecht, Staatskirchentum) ein ganz wesentliches Erklärungsmodell für die Entstehung des Investiturstreites lieferte.

Naturgemäß schreitet die Forschung weiter, und so gibt es heute zu einigen von Tellenbachs Ausführungen auch kontroverse Positionen, anderes wurde ergänzt. Zum Einfluß von Laien bei Kirchenbesetzungen (vgl. Tellenbach, S. 134) und hier speziell zur Rolle des Königs würde man heute zusätzlich Rudolf Schieffer, Die Entstehung des Investiturverbots für den deutschen König, 1981 (Schriften der MGH Bd. 28) heranziehen, der herausarbeitete, daß zumindest den König (als *rex et sacerdos*) entsprechende Einschränkungen erst nach Canossa betrafen. Am Verdienst Tellenbachs, den Investiturstreit als Ringen um die rechte Ordnung in der Welt (S. 1) zu verstehen, ändert das indes nichts. Sein Buch hat auch nach 60 Jahren nichts von seiner Eindringlichkeit verloren, es ist noch immer grundlegend für das Verständnis des Investiturstreites und seiner mentalen Voraussetzungen. Der Nachdruck der mittlerweile vergriffenen ersten Auflage ist daher sehr zu begrüßen. *Detlev Zimpel*

GERD TELLENBACH: Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze Bd. 5. Stuttgart: Anton Hiersemann 1996. VI, 243 S. Geb. DM 198,–.

Die ersten vier Bände gesammelter Aufsätze und Vorträge Gerd Tellenbachs, eines der großen und schulbildenden deutschen Mediävisten unseres Jahrhunderts, sind in Bd. 10 (1991) dieses Jahrbuchs, S. 313–315, vorgestellt worden. Zu den dort abgedruckten 58 Beiträgen fügt der vorliegende Band zwölf weitere hinzu: fünf ältere, zwischen 1972 und 1988 erschienene und drei 1994 veröffentlichte Aufsätze sowie vier bisher ungedruckte Vorträge und Aufzeichnungen aus den Jahren 1959, 1970, 1972 und 1978/79. Fünf von ihnen waren zunächst in italienischer Sprache vorgetragen und erschienen und werden hier erstmals in deutscher Fassung vorgelegt. Bei den meisten handelt es sich um weiter ausgreifende und auf grundsätzliche Fragen führende Beiträge zu zentralen Themen des frühen und hohen Mittelalters. Aus Vorträgen hervorgegangen sind Tellenbachs Ausführungen über die Stellung Italiens im christlichen Abendland des 8. Jahrhunderts, über die Bedeutung Karls d. Gr. für das Werden Europas und über die Eigenart des 10. Jahrhunderts innerhalb der abendländischen Geschichte, seine exemplarischen Betrachtungen über die Beziehungen zwischen dem Königtum und den lokalen kirchlichen Institutionen sowie ein umfassender Überblick über die politische und soziale Entwicklung des Alpenraums im Mittelalter. Bei aller Knappheit und Konzentration auf große Linien enthalten alle Beiträge eine Fülle neuer Aspekte und neu gedeuteter Details. Besonders materialreich ist ein kurzer Beitrag über den Begriff *papatus* »Papsttum«, der sich bisher erstmals in einem Schreiben Clemens' II. von 1047 hat nachweisen lassen; die Zahl der von Congar 1961 zusammengetragenen Belege aus dem 11. Jahrhundert ist hier verdoppelt. Tellenbachs »Kritische Bemerkungen« zu dem so geläufigen Begriff »Gregorianische Reform« haben auch nach der Veröffentlichung seiner großen Darstellung Gregors VII. (Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert, Göttingen 1988 [Die Kirche in ihrer Geschichte F1], 152–201) nichts von ihrer Bedeutung verloren. Zwei Aufsätze über Kaiser Heinrich IV. und Heinrich V. stellen explizit die aus den personengeschichtlichen Forschungen des Verfassers erwachsene Frage nach der Möglichkeit, die Individualität eines Menschen des hohen Mittelalters zu erfassen. An diesem zentralen Problem jeder biographischen Arbeit zeigen sich die

vor allem durch die Eigenart seiner Quellen bedingten Grenzen des Mediävisten. Mit Möglichkeiten und Grenzen historischer Arbeit befassen sich auch die letzten drei Beiträge. Von einem Buch Alexander Demandts ausgehend betrachtet Tellenbach die heuristische Funktion »ungeschehener Geschichte« an Beispielen aus dem Mittelalter wie aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Weiter greift der 1972 gehaltene, bisher ungedruckte Abschiedsvortrag des Direktors des Deutschen Historischen Instituts in Rom aus, der in wenigen Sätzen Einsichten eines jahrzehntelangen Wirkens als Historiker zusammenfaßt. Am persönlichsten sind aber seine – hier ebenfalls erstmals veröffentlichten – Aufzeichnungen aus den Jahren 1978/79 über die von ihm miterlebte und mitgestaltete Geschichte des römischen Instituts.

Auch dieser fünfte Band ist voll von wertvollen Beobachtungen, eindringenden Erkenntnissen und weiterführenden Überlegungen nicht nur zum Mittelalter, sondern zur ganzen Geschichte Europas, ja zur Geschichte im allgemeinen. In der Sicht des Verfassers sind Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte immer gegenwärtig; oft stehen sie sogar im Mittelpunkt seiner Betrachtung. Aus einer breiten, souveränen Kenntnis von Quellen und Forschung heraus und mit hohem Problembewußtsein gelingt es ihm immer wieder, auch bekannte Fakten in ein neues Licht zu rücken und überraschende Einsichten in ihre Zusammenhänge zu eröffnen. Nicht zuletzt aber versteht er es, selbst schwierige Sachverhalte ohne unangemessene Vereinfachungen in vorbildlich klarer und schlichter Sprache darzustellen. Er beherrscht die Kunst der Geschichtsschreibung, sieht aber auch immer die Grenzen des Geschichtsschreibers. So bietet der vorliegende Sammelband nicht nur eine Zusammenfassung von Ergebnissen, sondern zugleich eine großartige Einführung in die Arbeit des Mediävisten, die den Anfänger und den Fortgeschrittenen gleichermaßen belehrt. *Ulrich Köpf*

Bernhard Schimmelpfennig: Könige und Fürsten, Kaiser und Papst nach dem Wormser Konkordat (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 37). München: R. Oldenbourg 1996. IX, 160 S. Kart. DM 29,80.

Das Buch behandelt den Zeitraum von 1125 bis 1197 und hier, der Konzeption der Reihe entsprechend, die politische Geschichte. Ein mögliches Mißverständnis räumt der Verfasser im Vorwort gleich selbst aus: Auf eine vergleichende Landesgeschichte, wie sie der Titel möglicherweise mitimpliziert, mußte aus Gründen des Umfangs verzichtet werden. Gegliedert ist das Werk in drei Teile, deren erster einen enzyklopädischen Überblick über die Ereignisgeschichte von Lothar III. bis Heinrich VI. bietet (S. 1–57) und in eine Synthese über Herrschaft im 12. Jahrhundert mündet (S. 58–65). Teil II beschreibt Grundprobleme und Tendenzen der Forschung (S. 67–117), wobei Unterpunkt A den Quelleneditionen und der Quellenkritik gewidmet ist und als Unterpunkt B eine profunde Literaturvorstellung zu in Teil I behandelten Themen folgt, eine gelungene Kombination von Forschungsdiskussion und kommentierter Bibliographie. Teil III (S. 119–144) enthält noch einmal eine Übersicht der Quellen und Literatur, die in Teil II bereits kommentiert wurde. Dabei ist Teil III kein überflüssiges Anhängsel oder doppelte Aufzählung: Aus Raumgründen war im zweiten Teil auf vollständige Titelnennungen verzichtet und stattdessen mittels Nummern auf die vollständigen bibliographischen Angaben in Teil III verwiesen worden – ein legitimes Verfahren. Da sich die Bibliographie in Teil III genau an die Gliederung von Teil II hält (1. Gesamtdarstellungen, 2. Die Herrscher, 3. Die Erhebung zum König, 4. Grundlagen der Herrschaft, 5. Verwaltung des Reiches, 6. Vorstellung von Herrschaft, 7. Königtum und Fürsten, 8. Kaiser und Papst, 9. Beziehungen zu anderen Ländern), kann der Leser, der Informationen zu einem bestimmten Werk sucht, sich unter demselben Unterpunkt in Teil II rasch orientieren. Dieselbe Stringenz der Gliederung hätte man sich auch für die Einbettung des Teiles I in die Gesamtdarstellung gewünscht. Wer zum Beispiel zu Teil I.1.3, Stabilisierung und Expansion des Reiches (S. 8) zum Stichwort »Landfrieden« unter Lothar III. einen entsprechenden weiterführenden Literaturhinweis sucht, wird nicht fündig. Auch andere in Teil I behandelte Themen (etwa I.2.2, Der Konflikt mit den Welfen [unter Konrad III.], S. 14) finden in Teil II keine Entsprechung. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Die wichtigen Forschungsprobleme sind in Teil II kompetent dargestellt. Aber gemäß Vorwort des Reihen-Herausgebers (S. V) soll die Zielgruppe (»Fachhistoriker, Studenten, Geschichtslehrer, Vertreter benachbarter Disziplinen und interessierte Laien«) neben dem aktuellen Forschungsstand auch mit dem allgemeinen Kenntnisstand in den verschie-

denen Bereichen der deutschen Geschichte vertraut gemacht werden. Grundsätzlich wird das Buch beiden Bereichen, Kenntnis- und Forschungsstand, gerecht. Aber der generelle Verzicht auf Fußnoten wirkt sich gerade in Teil I etwas hinderlich aus: Mit diesen hätte man leicht auf Literatur zu Themen wie Landfrieden unter Lothar bzw. Konrad und die Welfen hinweisen können (die Zielgruppe »interessierte Laien« wird dagegen den Verzicht auf Fußnoten vielleicht eher positiv empfinden – es ist nicht leicht, allen gerecht zu werden). Dem Verfasser sind diese Nachteile indes nicht anzulasten, er war hier an die Vorgaben der Reihe gebunden. Das gleiche gilt für die Tatsache, daß bestimmte Begebenheiten und Veränderungen des 12. Jahrhunderts in Theologie und Kunst, neue Ordensgründungen und das Auftreten großer Gruppen religiöser »Abweichler« (Katharer, Waldenser) nicht mitberücksichtigt werden konnten: Dieser Band ist eben der *politischen* Geschichte zugeordnet (der Verfasser bedauert dies selbst als modernen Schematismus, S. 2). Um so mehr ist zu würdigen, was Schimmelpfennig aus dem ihm vorgegebenen Rahmen »gemacht« hat. Es ist keine leichte Aufgabe, den Zeitraum von 1125 bis 1197 auf etwa 60 Seiten zusammenzufassen. Dies ist gelungen, und die Darstellung ist von Zusammenhängen und Begründungen her auf den Punkt gebracht. Ferner beweist der Verfasser in Teil II (Forschungssituation und kommentierte Bibliographie), daß auch eine derartige Darstellung keineswegs spröde und trocken sein muß, sondern eloquent geschildert und mit Vergnügen gelesen werden kann. Zudem bietet dieser Abschnitt den Vorteil, auch auf Forschungsdesiderate aufmerksam zu machen (vgl. zum Beispiel S. 79, fehlende Biographie zu Kaiserin Beatrix): Hier finden sich zahlreiche Anregungen für mögliche Dissertationsthemen.

Schimmelpfennig hat angesichts relativ eng gefaßter Vorgaben – er selbst läßt mehr als einmal seine Schwierigkeiten mit diesen Eingrenzungen durchblicken – einen Band vorgelegt, der wissenschaftlichen Standard verständlich und interessant schildert und damit die Zielgruppen auch jenseits des Fachhistorikers sicher erreichen wird. Ein Register (unterteilt nach Verfassern, Personen, Orten und Ländern, Sachen) beschließt den Band. *Detlev Zimpel*

Eva Sibylle/Gerhard Rösch: Kaiser Friedrich II. und sein Königreich Sizilien. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1995. 256 S., 62 Abb. Geb. DM 58,–.

Zu den rundum erfreulichen Publikationen, die im Zusammenhang mit der 800. Wiederkehr des Geburtstages Friedrichs II. entstanden, darf man dieses Buch zählen, das sich zwar auch an breitere Leserschichten wendet, aber durchaus mit wissenschaftlichem Anspruch und mit Ausschöpfung der einschlägigen Quellen sowie der umfangreichen Literatur zu Leben und Herrschaft dieses Kaisers geschrieben wurde. Über die im Titel angezeigte Beschränkung hinaus ist auf diese Weise eine ansehnliche Biographie des Staufers entstanden, der bekanntlich den größten Teil seines Lebens in seinem Königreich Sizilien verbrachte. Die Autoren folgen bei ihrer Darstellung im allgemeinen dem chronologischen Schema (eine Zeittafel auf S. 177–179 erleichtert den Überblick), durchbrechen dieses jedoch immer wieder, um denkwürdige Ereignisse und Episoden (mit treffenden Überschriften angezeigt) eingehend und farbig zu schildern. Zahlreiche eingestreute Quellenzeugnisse (in deutscher Übersetzung) erlauben eine unmittelbare Vorstellung von wichtigen Stationen im Leben Friedrichs. Zugleich vermag der Band vorzüglich als Einführung für eine Reise auf den Spuren des Kaisers in das *Regnum Siciliae* dienen, da die bedeutendsten Objekte ausführlich beschrieben werden, darunter solche, die im allgemeinen nicht zugänglich sind (La Cuba und La Zisa in Palermo). Die Illustration des Werkes mit vorzüglichen Abbildungen (darunter viele gelungene farbige), zumeist nach Vorlagen der Autoren, gibt in anschaulicher Weise Zeugnisse der Herrschaft und der Umwelt Friedrichs wieder. Eine Stammtafel sowie umfangreiche Bibliographien zu den einzelnen Kapiteln eröffnen dem Leser die Möglichkeit zum eindringenderen Studium, während das Namensregister den Inhalt auch für den nur gelegentlichen Benützer erschließt. *Gerhard Baaken*

HANS-JOSEF KREY: Bischöfliche Herrschaft im Schatten des Königtums. Studien zur Geschichte des Bistums Speyer in spätsalischer und frühstaufischer Zeit (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 703). Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1996. VIII, 167 S. Kart. DM 65,–.

Die Verlegung der salischen Familiengrablege von Worms nach Speyer und der Bau des dortigen Doms brachten die Entwicklung des bis dahin vergleichsweise bescheidenen Hochstifts zum salischen Hausbistum und die Rühmung Speyers als *metropolis Germaniae* in Quellen des 12. Jahrhunderts mit sich. Während in der Forschung – zuletzt von Friedmann (vgl. Rez. RJKG 16, 1997, S. 218f.) – die großzügigste Privilegierung Speyers durch die salischen Herrscher hervorgehoben wurde, kommt Krey zu der interessanten Feststellung, daß es den Speyerer Bischöfen trotz dieser Förderung nicht gelang, eine nennenswerte Territorialgewalt im 12. Jahrhundert aufzubauen. Vielmehr weist er nach, wie sehr die so großzügig anmutenden königlichen Schenkungen an die Speyerer Kirche politisch motiviert waren und sogar die Bewegungsfreiheit der Bischöfe einengten. Krey untersucht die personalen Beziehungen und institutionellen Verflechtungen zwischen König bzw. Kaiser, Bischof, Domkapitel und Ministerialität in der Zeit von Heinrich IV. bis zu Konrad III., wobei er den Pontifikat Bischof Brunos von Saarbrücken, des Bruders Erzbischof Adalberts I. von Mainz, als Phase der Emanzipation des Bischofs im Spannungsfeld zwischen Territorialinteressen und Königtum herausstellt (S. 43). Bei einer Analyse der Verfassung des Hochstifts hebt er den Aspekt der Doppelministerialität hervor, den er als Ausweis der Königsnähe Speyers, zugleich aber auch als Instrument der Kontrolle des Bistums durch den König versteht. Einen zweiten Schwerpunkt der Arbeit bildet die Klosterpolitik der Speyerer Bischöfe in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, die als Versuch der Steigerung der bischöflichen Machtausdehnung gedeutet wird, der schließlich an Friedrich Barbarossa scheiterte. Vor allem die Maulbronn-Politik Bischof Günthers von Speyer wird als eine Möglichkeit zur Ausweitung des bischöflichen Handlungsspielraums im Interessengeflecht zwischen Königtum und Adel herausgestellt. Krey schließt sich der Forschungsmeinung an, die den Wassermangel als Motiv zur Translation der Zisterze von Eckenweiher nach Maulbronn ablehnt. Vielmehr weist er die Klosterverlegung der Initiative des Bischofs von Speyer zu, der auch in der Klostertradition als zweiter Gründer Maulbronns gefeiert wird. Bischof Günther habe in der Neugründung der Abtei eine Möglichkeit des Landesausbaus gesehen, indem er sich der Zisterzienser bei der Erschließung eines Herrschaftsgebietes bediente. Diese These der Mainzer Magisterarbeit wird zusammen mit den Ergebnissen Kreys zu den verwandtschaftlichen Beziehungen der Stifter der Grundausstattung Maulbronns die gerade 850 Jahre nach der Klosterverlegung aktuelle Diskussion um die Frühzeit der Zisterze im Kraichgau nachhaltig befruchten. *Maria Magdalena Rückert*

DIETER KERBER: Herrschaftsmittelpunkte im Erzstift Trier. Hof und Residenz im späten Mittelalter (Residenzenforschung, Bd. 4). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1995. 474 S., 10 Abb. DM 118,–.

Die als Band 4 der von der Residenzenkommission bei der Göttinger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Reihe »Residenzenforschung« 1995 erschienene Dissertation versteht sich, wie auch ihr Untertitel besagt, als Beitrag zum Problemkreis Hof und Residenz im späten Mittelalter. Wegen der Problematik des Begriffs der »Residenz« wurde für den Titel der epochenunabhängige Terminus des »Herrschaftsmittelpunkts« gewählt, unter dem solche Orte zu fassen sind, an denen sich mehrere herrschaftsrelevante Institutionen eines Territoriums konzentrieren. Räumlich beschränkt sich die Untersuchung auf das Gebiet des Erzstifts Trier, dessen Zentrum naturgemäß die Kathedralstadt war, wo sich aber bereits seit dem Ende des 14. Jahrhunderts ein zweiter Schwerpunkt um den 1018 an das Erzstift gelangten Königshof Koblenz ausbildete. Beim Untersuchungszeitraum handelt es sich um den bisher von der Forschung wenig beachteten Pontifikat Johanns II. von Baden (1456–1503), der aufgrund seiner fast 50jährigen Dauer gesicherte Aussagen auf breiter Quellenbasis und in Langzeitperspektive ermöglicht. In einem ersten Teil werden die Rahmenbedingungen und Bestimmungsfaktoren der erzbischöflichen Politik in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts analysiert, um zu einem Bild von Handlungsspielräumen eines zudem ortsfremden Kurfürsten am Mittelrhein zu gelangen. In einem zweiten Teil folgt die Darstellung der Regierungs-, Verwaltungs- und Behördenorganisation sowie des erzbischöflichen Hofes, indem

etwa geistliche Verwaltung, Hofämter, Kanzlei, Gerichts- und Finanzverwaltung untersucht werden. Dabei richtet sich der Blick nicht allein auf die rein institutionelle Seite, sondern auch auf die im Rahmen der Institutionen tätigen Einzelpersonen, die mit Hilfe prosopographisch-sozialwissenschaftlicher Methode erfaßt werden (vgl. Anhang 2: Räte Erzbischof Johanns II. von Baden, S. 369–421). In einer Zeit noch stark personalisierter Herrschaft kommt dem Itinerar des Herrschers zentrale Bedeutung zu, um besonders herrschaftsintensive Räume festzumachen bzw. um Einblick in die Verdichtung von Herrschaft an zentralen Orten zu gewinnen. Aus dem Itinerar Erzbischof Johanns (vgl. Anhang 1, S. 301–353), das Kerber aufgrund ausgiebiger Quellenstudien gegenüber den von Goerz erstellten Regesten der Erzbischöfe von Trier um ca. 700 Aufenthaltsbelege erweitern konnte, ergibt sich folgendes Bild, das durch die Ergebnisse der anderen erwähnten Kapitel bestätigt wird: Die geographische Situation des Erzstifts Trier als langgestrecktes, in Ober- und Niedererzstift unterteiltes Moselterritorium machte es notwendig, die Herrschaft von mindestens zwei Polen aus zu betreiben, nämlich von Trier mit dem stadtnahen Pfalzel auf der einen und von Koblenz mit der Burg Ehrenbreitstein auf der anderen Seite. Zur Zeit Erzbischof Johanns wird erstmals gegenüber seinen Vorgängern und zukunftsbildend für seine Nachfolger die Präferenz des rheinischen Herrschaftszentrums deutlich, an dem nicht nur mehr, sondern auch längere Aufenthalte nachzuweisen sind. Damit korrespondiert der bevorzugte Aufenthalt des Hofes im Raum Koblenz/Ehrenbreitstein, der auch als Sitz der Kanzlei festzumachen ist. Diese Bevorzugung der Stadt Koblenz, vor allem aber der Burg Ehrenbreitstein durch den Kurfürsten sowie die dort festzustellenden Ansätze zur Ausbildung zentraler Hofbehörden lassen diesen Raum als Herrschaftsmittelpunkt des Erzstifts Trier am Ende des Mittelalters erscheinen. Wenn die Herrschaft zu dieser Zeit auch noch durch Mobilität geprägt war und das Erzstift nicht allein von diesem einen Punkt aus regiert werden konnte, so werden doch eindeutige Tendenzen hin zur Ortsfestigkeit faßbar, die sich unter den Nachfolgern Johanns von Baden bestätigen sollten. Neben einer Vielzahl gewinnbringender Erkenntnisse für die mittelrheinische Landesgeschichte liefert die vorliegende Dissertation somit einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Entstehung der Grundlagen moderner Staatlichkeit und der Wesenszüge territorialer Herrschaft im späten Mittelalter.

Maria Magdalena Rückert

Peter Moraw: Über König und Reich. Aufsätze zur deutschen Verfassungsgeschichte des späten Mittelalters, hg. v. Rainer Christoph Schwinges aus Anlaß des 60. Geburtstags von Peter Moraw. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1995. 347 S. Geb. DM 89,–.

Es ist gute akademische Tradition, bedeutende Wissenschaftler zu runden Geburtstagen mit Festschriften zu ehren, von denen wiederum zwei Typen existieren: Bände, in denen Kollegen und/oder Schüler mit Aufsätzen dem Jubilar gratulieren, oder Sammlungen von Aufsätzen des Jubilars selbst. Vorzustellen ist hier ein Vertreter des zuletzt genannten Typs: Anläßlich des 60. Geburtstags von Peter Moraw hat Rainer Christoph Schwinges zwölf zwischen 1975 und 1993 erschienene Aufsätze Moraws unter dem Titel »Über König und Reich« herausgegeben. Gerade dieser Typ von Festschrift steht häufig unter großem Rechtfertigungsdruck, zumal wenn, wie in diesem Fall, sämtliche Aufsätze – mit Ausnahme von »Neue Ergebnisse der deutschen Verfassungsgeschichte des späten Mittelalters« – problemlos zugänglich und zumeist auch breit rezipiert worden sind. Dennoch hat dieser Band – abgesehen von der Ehrung des Jubilars – seinen unbestrittenen Wert und seinen ganz eigenen Reiz.

Peter Moraw hat mit seinen Forschungen das Bild des deutschen Spätmittelalters gründlich verändert; an seinen Arbeiten kommt niemand vorbei, der sich mit der Gestalt des Alten Reichs im Spätmittelalter beschäftigt; auch diejenigen, die Teilen seiner Interpretationen eher skeptisch gegenüberstehen, müssen sich zumindest mit ihm auseinandersetzen. Von Moraw geprägte Begriffe und die dahinter stehenden Modelle wie Königsferne und Königsnähe, die offene Verfassung und die anschließende Verdichtung sind längst zum selbstverständlichen Inventar der Verfassungshistoriker geworden.

Ausgebreitet hat Moraw seine Vorstellung von der deutschen Geschichte des Spätmittelalters vor allem in zwei Synthesen: einer knappen, systematisierenden und stärker auf die einzelnen Institutionen fixierten in der »Deutschen Verwaltungsgeschichte« und einer ausführlichen, an der

Ereignisgeschichte orientierten in dem Propyläen-Band »Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung«. Entwickelt und in nuce belegt aber hat Moraw seine Ansätze und Ergebnisse in zahllosen Aufsätzen, denen im Oeuvre Moraws sicherlich ein überdurchschnittlicher Stellenwert zukommt, da das monographische Werk sich erst vor dem Hintergrund der Aufsätze in seinem Verständnis und seiner Bedeutung voll erschließt.

Darin vor allem liegen der Wert und der Reiz dieses Buches. Direkt Neues gibt es für die mit der Epoche Vertrauten kaum zu entdecken, die erneute Lektüre der Aufsätze läßt aber vielfach die Entwicklung der Ansätze Moraws im Laufe der Jahre von ersten vagen Andeutungen bis zur expliziten, pointierten Formulierung erkennen. So wandte sich Moraw bereits 1977 in »Fragen der deutschen Verfassungsgeschichte im späten Mittelalter« gegen die Annahme einer Existenz des Reichstags im Mittelalter und formulierte die These, daß der königliche Hof und die Kurfürsten als die wesentlichen Quellen des Reichstags anzusehen seien (S. 18f.), was er dann drei Jahre später im »Versuch über die Entstehung des Reichstags« auf breiter Grundlage ausführte.

Auch die Geschichte anderer Morawscher Ansätze läßt sich anhand der Aufsätze gut nachvollziehen. Dazu gehört auch der in den Augen der Rezensentin eher problematische Begriff des institutionalisierten Dualismus, der nach Moraw seit Ende des 15. Jahrhunderts die Reichsverfassung beherrschte. Auch in den hier erneut zum Abdruck gelangten Aufsätzen postuliert Moraw den Dualismus mehr, als daß er seine Existenz und Wirksamkeit schlüssig darlegt: »Von diesem Datum an (Wormser Reichstag 1495, B.B.) kann man den ›institutionalisierten Dualismus‹ als die neue Verfassungsform des Reiches datieren [...]« (»Zu Stand und Perspektiven der Ständeforschung im spätmittelalterlichen Reich«, S. 260). Dabei lassen sich Argumente gegen das dualistische Modell der Reichsverfassung nicht zuletzt bei Moraw selbst finden. Wenn er schreibt: »So kann auch für das 14. und 15. Jahrhundert angenommen werden, daß vieles vom vielberufenen Verfassungsdualismus durch Personenbeziehungen aufgelöst worden ist« (S. 254), so ist dem nur hinzuzufügen, daß dies bis weit in die frühe Neuzeit hinein, in das Zeitalter des institutionalisierten Dualismus also, gilt. Auch im Reichstag standen sich der König und die Stände nicht einfach dualistisch gegenüber, wie das die vielzitierte Klage Maximilians I. über die Beratungen der Stände hinter verschlossenen Türen glauben machen möchte. Zum einen gab es neben der Tagung in Ständekurien durchaus auch andere Verfahren der Beratung und Beschlußfassung wie z.B. die unter Karl V. zu erheblicher Bedeutung gelangten Ausschüsse, zum anderen hat gerade die von Moraw betonte Herkunft des Reichstags aus dem Hof den Blick dafür geschärft, daß die Teilnehmer des Reichstags nicht nur, vielleicht nicht einmal in erster Linie, Vertreter ihres jeweiligen Standes waren, sondern beispielsweise auch Angehörige von Klientelverbänden, und damit nicht zuletzt der königlichen Klientel. Die gerade in den letzten Jahren in ihrer Bedeutung für die Reichsverfassung verstärkt diskutierten Bünde und Einungen fügen sich ebenfalls nur schlecht in ein dualistisches Bild von der Reichsverfassung; gerade an einem der wichtigsten, dem Schwäbischen Bund nämlich, springt dies geradezu ins Auge.

Wenn Moraw dann 1993 für die Zeit nach 1470 von dem »bedeutsamen Gestaltwandel der Reichsverfassung, den man früher ›Reichsreform‹ nannte« (»Neue Ergebnisse der deutschen Verfassungsgeschichte des späten Mittelalters«, S. 54), schreibt, postuliert er freilich einen Sieg seiner eigenen Begrifflichkeit, der so allgemein denn doch nicht ist. Geteilt werden zwar vielfach die Bedenken Moraws, daß der Begriff der Reichsreform möglicherweise das Vorhandensein einer einheitlichen durchdachten Konzeption zur Umgestaltung der Reichsverfassung angesichts gestiegener Anforderungen suggeriere. Schon aufgrund seiner Einprägsamkeit wird aber gerade von Frühneuzeithistorikern an dem Begriff festgehalten, in dem Bewußtsein, daß auch »Reichsreform«, wie andere übergreifende Etiketten und Epochenbezeichnungen der Geschichtswissenschaft, stets von neuem hinterfragt werden muß.

Trotz dieser Vorbehalte im Detail: Deutlich wird in diesem Band der Weg, den Moraw und mit ihm die Forschung in den letzten gut zwei Jahrzehnten zurückgelegt hat: Gegen das anstaltsstaatliche Modell als Verständnisgrundlage für das spätmittelalterliche und auch noch das frühneuzeitliche Reich muß heute – hoffentlich – nicht mehr im Ernst argumentiert werden wie noch 1975 (in: »Personenforschung und deutsches Königtum«).

Das »Programm« für seine Forschungen hat Moraw 1975 zusammen mit Volker Press in dem (hier nicht abgedruckten) Aufsatz »Probleme der Sozial- und Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (13.–18. Jahrhundert)« (in

ZHF 2, 1975, S. 95–108) vorgelegt; die hier abgedruckten Arbeiten sind auch Ausarbeitung dieses Programms. Die Schwerpunktbildung »König und Reich« bedingt, daß andere Schaffensbereiche Moraws eher ausgeblendet werden (direkt prosopographische Studien, Universitäts- und Bildungsgeschichte, Karl IV. und Böhmen), was sicherlich vertretbar, für einen solchen Sammelband vermutlich sogar sinnvoll ist, aber vielleicht doch eine Erwähnung im Vorwort des Herausgebers verdient gehabt hätte. Über die Auswahl der Aufsätze für einen Sammelband läßt sich stets trefflich streiten. Erwartet hätte man unter dem Titel »König und Reich« bestimmt auch einen Aufsatz, der sich dezidiert und eigens mit dem Hof auseinandersetzt, dessen Bedeutung zu betonen Moraw nicht müde wird; auch einen Aufsatz zur territorialen Binnengliederung des Reiches (Stichwort: Königsnähe – Königsferne) sucht man vergebens. Zumindest wüßte man gerne etwas genauer, was die Auswahl bestimmt hat, zumal neben programmatischen Aufsätzen (»Personenforschung und deutsches Königtum«) und Arbeiten, die sich Einzelfragen zuwenden und diese teilweise erschöpfend klären (»Versuch über die Entstehung des Reichtags«), auch Rezensionen Aufnahme gefunden haben, die zwar über die reine Kritik an einem oder mehreren Werken erheblich hinausgehen, aber eben doch ihrem konkreten Anlaß stark verhaftet bleiben (so vor allem »Fragen der deutschen Verfassungsgeschichte im späten Mittelalter« und »Neue Ergebnisse der deutschen Verfassungsgeschichte des späten Mittelalters« sowie die allein 10 Seiten umfassende Literaturliste im Anschluß an »Zu Stand und Perspektiven der Ständeforschung im spätmittelalterlichen Reich«). Der Herausgeber begründet seine Auswahl lediglich damit, daß diese Aufsätze »besonders geeignet erscheinen, Moraws Verfassungsdenken in geballter Form zu präsentieren« (S. XIX). In diesem Sinne ist der vorliegende Sammelband allerdings in der Tat ein höchst willkommenes Arbeitsmittel für alle an der Verfassung des Alten Reiches Interessierten. *Bettina Braun*

Heidi Leuppi: Der Liber Ordinarius des Konrad von Mure. Die Gottesdienstordnung am Grossmünster in Zürich (Spicilegium Friburgense, Bd. 37). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1995. 616 S. Kart. DM 168,–

Das Chorherrenstift St. Felix und Regula in Zürich darf gewiß als eines der besterforschten Stifte innerhalb der alten Diözese Konstanz gelten. Erinnert sei nur an drei Arbeiten der letzten zwei Jahrzehnte: an den von Ulrich Helfenstein und Cécile Sommer-Ramer erarbeiteten ausführlichen Artikel innerhalb des »Kollegiatstift«-Bandes der »Helvetia Sacra« (Bd. II, 2. 1977), an die umfassende baugeschichtliche Monographie von Daniel Gutscher über »Das Grossmünster in Zürich« (1983) sowie an die wichtige, vor allem das Spätmittelalter betreffende personengeschichtliche Arbeit von Andreas Meyer über »Zürich und Rom. Ordentliche Kollatur und päpstliche Provisionen am Frau- und Großmünster 1316–1523« (1986). Diese positive Aussage über den Forschungsstand zur Geschichte des Zürcher Stifts wird sich in den nächsten Jahren gewiß noch um einiges mehr bewahrheiten, wenn sich die Forschung die hier vorzustellende Edition der zentralen Quelle zur Liturgie des Großmünsters im Mittelalter voll und ganz zunutze gemacht haben wird. Gemeint ist jene ausführliche Gottesdienstordnung, ist jenes Ordinarium divini officii bzw. jener Liber Ordinarius, den der auch durch andere »literarische« Leistungen bekanntgewordene Zürcher Chorherr und Kantor Konrad von Mure um 1260 für sein Stift geschaffen hat. Bereits im Jahre 1948 hatte Dietrich W. H. Schwarz den lapidaren Satz niedergeschrieben: »[...] eine wissenschaftliche Edition in nicht allzu ferner Zeit möchte man sehr erhoffen« (vgl. Ders., Ex Fontibus Hauriamus. Ausgewählte Beiträge zur Kulturgeschichte, 1993, S. 69). Als Dietrich Schwarz 1952 selbst eine weitere, für die Kenntnis des Zusammenlebens der Zürcher Chorherren nicht weniger wichtige Quelle, »Die Statutenbücher der Propstei St. Felix und Regula (Grossmünster) zu Zürich«, edierte, konnte man zu eben dieser Zeit denn auch tatsächlich damit rechnen, daß auch der Liber Ordinarius eines nicht allzu fernen Tages gleichfalls in einer vollständigen und kritischen Edition vorgelegt werden würde. Damals hatte Pfarrer Dr. Eugen Egloff (1908–1971) mit den Vorarbeiten zu einer Edition begonnen. »Die von ihm angefertigte, wegen des verwirrenden Erscheinungsbildes der Handschrift aber noch mit vielen offenen Fragen behaftete, vorläufige Abschrift des Textes samt einem Konvolut von Notizen« (s. Vorwort S. 5) bildete denn auch die Grundlage für die jetzt vorgelegte, von Heidi Leuppi musterhaft besorgte Edition. Daß diese Edition, deren Text 300 Druckseiten umfaßt (S. 161–468), zusätzlich mit einführenden Studien und ergänzenden Quellentexten im An-

hang versehen, in dieser großzügig gestalteten Form erscheinen konnte, ist nicht zuletzt auch das Verdienst des langjährigen Mitherausgebers der Reihe, des in Fribourg Liturgiegeschichte lehrenden nachmaligen Bischofs von Basel, Anton Hänggi († 1994), der selbst wichtige Editionen liturgischer Texte in dieser seiner Reihe vorgelegt hat. Hänggi hatte kurz vor seinem Tode in einem Rückblick auf die in der Reihe »Spicilegium Friburgense« erschienenen Bände die Quellensorte der Libri Ordinarii in aller Kürze so gekennzeichnet: »Die ›Libri Ordinarii‹ sind die Bücher, die bis in die Einzelheiten beschreiben und vorschreiben, was wann, wo und wie gefeiert wird.« (vgl. Ders., Édition de sources liturgiques, in: Liturgica Friburgensia, 1993, S. 199).

Die Edition des Zürcher Liber Ordinarius selbst wird – wie nicht anders zu erwarten – vor allem die Erforschung der am Großmünster gepflegten Liturgie und des ebenda üblichen Heiligenkultes und mittelbar auch der Geschichte von Bau und Ausstattung des Großmünsters sowie der Zürcher Sakraltopographie um die Mitte des 13. Jahrhunderts fördern. Erste Versuche in die genannten Richtungen enthalten bereits einige der einleitenden Studien, so wenn die Herausgeberin selbst den neuesten Stand der Erforschung von Geschichte und Baugeschichte des Großmünsters von dessen Anfängen bis ins 13. Jahrhundert umreißt, oder wenn Josef Siegwart »Das Verhältnis der Zürcher Chorherren des Großmünsters zur monastischen Lebensweise und zur Mönchsliturgie« untersucht und dabei neue – meines Erachtens freilich weiterer Diskussion bedürftige – Thesen zur Entstehung des Chorherrenstifts und zu seinen Beziehungen zum Fraumünster vertritt, oder wenn Christine Barraud Wiener und Peter Jezler in einer höchst anregenden und zu weiteren Vergleichen herausfordernden Studie den Beziehungen zwischen »Liturgie, Stadttopographie und Herrschaft nach den Prozessionen des Zürcher Liber Ordinarius« nachgehen und – nicht zuletzt unter Verweis auf die Einbeziehung der Königspfalz auf dem Lindenhof – zusammenfassend dies festzustellen vermögen: »Topographie und vorhandene Bauten boten vorzügliche Voraussetzungen für einen bildhaften Prozessionsplan und eine Spiegelung der sakral überhöhten Königsherrschaft in der Huldigung an den Christus-König« (S. 151; die auf S. 145 erwähnte Untersuchung Reinhold Kaisers über den Lindenhof ist inzwischen erschienen, vgl. Ders., Castrum und Pfalz in Zürich, in: Deutsche Königspfalzen IV, hg. von L. Fenske, 1996, S. 84–109). Mit der edierten Quelle selbst befaßt sich zunächst Pascal Ladner, indem er »Handschrift und Verfasser« vorstellt und dabei vor allem auf Konrad von Mure eingeht (zu der S. 37, Anm. 15 angeführten Literatur über Konrad von Mure als Schreiber wäre noch nachzutragen Ernst Rieger, Das Urkundenwesen der Grafen von Kiburg und Habsburg [Archiv für Diplomatik, Beiheft 5], 1986, S. 116 ff.). Zum Bereich der Bewertung des Liber Ordinarius als Quelle gehören auch die beiden Studien von Anton Hänggi über »Die Messliturgie nach dem Zürcher Ordinarius« und von Peter Wittwer »Zur Herkunft der Liturgie des Grossmünsters«. Angesichts des von den Chorherren für das Großmünster erhobenen Anspruches, nach der Bischofskirche als vornehmste Kirche in der Diözese Konstanz zu gelten (vgl. dazu Barraud Wiener/Jezler, S. 131) verwundert es nicht, daß beide Liturgiehistoriker zu dem Ergebnis gelangen, die gottesdienstlichen Gebräuche des Zürcher Stifts würden keinerlei Beziehungen zur Liturgie der Bischofskirche erkennen lassen (S. 103 und 123).

Der Band wird bereichert durch zahlreiche, vor allem die Zürcher Sakraltopographie erläuternde Pläne und Abbildungen, sodann durch ein Verzeichnis der liturgischen Initien und schließlich durch ein Personen-, Orts- und Sachverzeichnis. Wenn in absehbarer Zeit auch noch Hannes Steiners Untersuchungen zum vermutlich aus dem 10. Jahrhundert stammenden »Großen Rotulus«, der wichtigsten Quelle zur frühen Geschichte der Zürcher Chorherrengemeinschaft, vorliegen wird, dann kann die Aufbereitung der Quellen zur Geschichte der bedeutendsten kirchlichen Institution Zürichs im hohen Mittelalter ohne Übertreibung als geradezu vorbildlich bezeichnet werden. *Helmut Maurer*

Libellus Sancti Jacobi. Auszüge aus dem Jakobsbuch des 12. Jahrhunderts, übertragen und kommentiert v. Hans-Wilhelm Klein und Klaus Herbers (Jakobus-Studien, Bd. 8). Tübingen: Gunter Narr 1997. 150 S., 4 Abb. Kart. DM 39,80.

Der *Liber Sancti Jacobi*, das berühmte sog. »Jakobsbuch" aus dem 12. Jahrhundert, hat gerade in den letzten Jahren das vielfältige Interesse der Forschung gefunden. Diese Kompilation aus Predigtsammlung, Mirakelberichten und Pilgerführer gilt als wichtigstes Dokument zum hochmit-

telalterlichen Jakobuskult und wurde zeitgleich auch in Einzelteilen kopiert und gelesen. Unter Verweis auf diese historische Vorgabe begründet *Klaus Herbers* die vorliegende Teilpublikation des Jakobsbuchs, deren Bezeichnung als *Libellus Sancti Jacobi* freilich ein Kunstgriff ist: Für diese Zusammenstellung gibt es keine mittelalterliche »Libellus-Fassung« als Vorlage, vielmehr wird hier eine Auswahl dessen geboten, was von der Forschung für den deutschsprachigen Leser noch nicht erschlossen war.

Während das vierte und fünfte Buch des fünfteiligen *Liber Sancti Jacobi* (der sog. »Pseudo-Turpin« und der berühmte Pilgerführer) als Edition bzw. in deutscher Übersetzung vorliegen, werden nun die Mirakelsammlung und der Teil über die Translation des Apostelleichnams nach Spanien (Bücher II und III) vorgestellt. Daneben werden aus dem ersten Buch mit liturgischen Texten diejenigen Teile mitgeteilt, »die über den Heiligen selbst, seine Verbindung mit Spanien und besonders über die mittelalterliche Pilgerfahrt Auskunft geben« (S. 12) – sicherlich eine gut begründete Auswahl, wenn man die gleiche publikumsorientierte Intention der zeitgenössischen *Libelli* zugrunde legt. Ebenso wie seine mittelalterlichen Vorbilder hat der erste Bearbeiter der vorliegenden Ausgabe, *Hans-Wilhelm Klein* († 1992), zudem Umstellungen der Vorlage vorgenommen, die zwar jeweils vermerkt wurden, dem an der Originalvorlage interessierten Leser die Orientierung allerdings zusätzlich erschweren. Freilich wird dieser kritische Leser ohnehin zum lateinischen Text greifen wollen, was in Erwartung der angekündigten Faksimile-Ausgabe und Edition des gesamten *Liber Sancti Jacobi* bald möglich sein sollte.

Der vorliegende *Libellus Sancti Jacobi* bietet nun in zuverlässiger, gefälliger Übersetzung, kenntnisreicher Kommentierung und durch ein Register erschlossen zentrale Texte des Jakobsbuches in »neuem Gewand«: Den Auszügen aus den Liturgica aus Buch I (S. 15–67) folgen geschlossen die Mirakelberichte von Buch II (S. 65–106), ergänzt durch verstreute Wunderberichte aus dem Jakobsbuch und dessen Anhang (S. 107–117), und schließlich Buch III mit den Translationsgeschichten (S. 115–130). Der *Libellus* erweitert damit aber nicht nur die Quellenbasis zur Erforschung des Jakobuskultes um eine großartige, angereicherte Mirakelsammlung, er ist dem an Heiligenlegenden interessierten Leser auch als spannende und gediegen aufbereitete Lektüre zu empfehlen. *Peter Rückert*

Marie-Luise Windemuth: Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter (Sudhoffs Archiv Beihefte 36), Stuttgart: Franz Steiner 1995. Kart.

Mit der verstärkten Aufmerksamkeit für wirtschafts- und sozialgeschichtliche Fragestellungen hat die Spitalgeschichtsforschung seit den sechziger Jahren einen bemerkenswerten und langanhaltenden Aufschwung genommen. Eine Vielzahl an Spitälern wurde in den letzten Jahrzehnten zum Gegenstand von Monographien oder ausführlicheren Untersuchungen. Jüngere zusammenfassende Gesamtdarstellungen über das Spitalwesen jedoch fehlen. Siegfried Reickes Untersuchung »Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter« von 1932 und – für den südwestdeutschen Raum – Rudolf Seigels schmaler Band »Spital und Stadt in Altwürttemberg« von 1966 sind immer noch grundlegend. Eine die aktuelle Forschung aufarbeitende Synthese ist ein dringendes Desiderat.

Der Titel der Darstellung von Marie Luise Windemuth »Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter« klingt in diesem Kontext verheißungsvoll. Doch erhebt die Autorin keinen entsprechenden wissenschaftlichen Anspruch. Vielmehr stellt sie in lockerer chronologischer Reihung wesentliche Spitaltypen vor. Dabei verfolgt sie die Leitthese, wonach sich das Hospitalwesen »als anpassungsfähig an veränderte kirchliche und soziale Gegebenheiten erwiesen« habe (S. 148), indem es jeweils neue adäquate Hospitaltypen hervorbrachte.

Ausgehend von der Armenfürsorge in der urchristlichen Gemeinde skizziert die Verfasserin die Entstehung der Xenodochien an den Bischofssitzen des Ostens als die Antwort des Christentums auf die spezifische Armut der spätantiken Städte. Mit deren Niedergang im frühen Mittelalter wurde das Xenodochium als Spitaltyp abgelöst, und es entwickelte sich das Spital der Benediktinerklöster, das der ländlich-agrarischen Gesellschaft und ihrer Armut eher entsprach. Im Spital der Kanonikerstifte sieht Windemuth die Antwort der Kirche auf die Armut in den seit dem Hochmittelalter wachsenden Städten. Viel wichtiger wäre in diesem Zusammenhang freilich das bruderschaftliche Spital außerhalb der Spitalorden gewesen, das von der Verfasserin jedoch übergangen

wird. Dagegen erfahren die quantitativ viel selteneren Spitäler der Antoniter, Johanniter und des Heilig-Geist-Ordens eine ausführliche Würdigung. Die Darstellung endet mit der Kommunalisierung der Spitäler und der Etablierung des Bürgerspitals ohne kirchlichen Träger. Der entscheidende Wandel zur konzentrierten und bürokratisierten Fürsorge mit einer sozialdisziplinatorischen Intention an der Schwelle zur Neuzeit und seine Konsequenzen für die Spitäler bleiben ausgeblendet.

Wissenschaftlichen Maßstäben vermag die Arbeit nicht immer zu genügen. Sie basiert vielfach nicht auf dem aktuellen Forschungsstand. Es fehlt eine Reflexion des mittelalterlichen Armutsbegriffs und seiner für die Entwicklung des Fürsorgewesens im Spätmittelalter entscheidenden Umwertungen. Entsprechend unscharf bleibt auch der Blick auf die Empfänger der Fürsorge und die Insassen der Spitäler.

Windemuth steht in ihrem Ansatz der Tradition der christlich geprägten Forschung des späten 19. und frühen 20.Jahrhunderts (Georg Ratzinger, Gerhard Uhlhorn) nahe. Aus wohlwollender Perspektive würdigt die Autorin die im Glauben und der christlichen Nächstenliebe begründeten Fürsorgeleistungen. Sie schildert erfreulich knapp, anschaulich und klar strukturiert wesentliche Aspekte der komplexen Entwicklung des Spitalwesens. Das schmale Buch ist ansprechend aufgemacht und bebildert. Der flüssige, manchmal freilich auch etwas blumige Stil verschafft eine angenehme Lektüre. Wer eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Gesamtdarstellung lesen möchte, wird aber auch in Zukunft zu Reicke und Seigel greifen müssen. *Herbert Aderbauer*

4. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

BERNARD MCGINN: Die Mystik im Abendland. Bd. 1: Ursprünge. Freiburg i.Br. u.a.: Herder 1994. 527 S. Geb. DM 128,–.

Von dem auf vier Bände angelegten Unternehmen einer Geschichte der christlichen Mystik gilt es im folgenden, den vorliegenden Band 1 zu besprechen. Gegenstand dieses Bandes sind die Ursprünge und Anfänge der christlichen Mystik im Abendland. Bereits an der terminologischen Unterscheidung in Ursprung und Anfang wird ersichtlich, daß der Verfasser um eine kontextuelle Interpretation bemüht ist, die eine Situierung der einzelnen mystischen Texte innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christentums verlangt. Diesem methodischen Konzept entsprechend werden zunächst die geschichtlichen Wurzeln der westlichen Mystik im Judentum, in der griechischen Religionsphilosophie und im frühen Christentum behandelt. Dann folgt eine Darstellung der eigentlichen Gründerväter der abendländischen Mystik im vierten Jahrhundert (Ambrosius, Augustinus, Cassian). Ein Überblick über die moderne Mystikforschung in Theologie, Philosophie und Psychologie rundet die Darstellung ab.

Besonders hervorzuheben ist an der glänzenden, die entscheidenden Aspekte sehr gut herausarbeitenden Darstellung der Versuch, alle relevanten Aussagen am Text zu belegen – entweder durch Textnachweis, oft durch Zitation der betreffenden Schlüsselstelle oder durch eine textnahe Paraphrase. McGinn gelingt es dadurch, die notwendig im Allgemeinen verbleibende Skizzierung der verschiedenen Ansätze so zu konkretisieren, daß der Leser einen eingehenden Überblick über die Texte erhält, die maßgeblich die Geschichte der Mystik in diesem Zeitraum beeinflußt haben. Damit wird auch die grundlegende Position deutlich, die McGinn innerhalb der Mystikforschung bezieht: Volle Zustimmung verdient seine Entscheidung, nicht von einem abstrakten Theoriekonzept her einen Text bzw. die darin zur Sprache gebrachte Erfahrung als mystisch zu qualifizieren, sondern umgekehrt: Für McGinn muß eine Theologie der Mystik »aus den entscheidenden Stadien der Geschichte christlicher Mystik eine kohärente Interpretation ableiten, die als Grundlage für eine entsprechende Theorie und Praxis von Mystik dienen kann.« (S. 10) Dementsprechend sind alle Schriften heranzuziehen, die für die Geschichte der Mystik eine Bedeutung haben (S. 13). Dies setzt aber voraus, daß man immer schon einen Vorbegriff von ›Mystik‹ hat. In diesem Zusammenhang plädiert McGinn dafür, die Kategorie der mystischen Erfahrung im Sinne besonderer Phänomene durch die Kategorie ›Bewußtsein der Gegenwart Gottes‹ zu ersetzen: »Das mystische Element im Christentum ist der Teil der Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge, der das betrifft, was man unmittelbare bzw. direkte Gegenwart Gottes nennen kann, und dies in einem dreifachen

Sinn: als Vorbereitung auf sie, als Bewußtsein von ihr und als Reaktion auf sie.« (S. 16) Zentrale Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Sprache zu: Sie dient nicht zur Information, sondern der Transformation des Hörers/Lesers: »Ziel ist es, den Hörer oder Leser in dem Bestreben zu unterstützen, dasselbe Bewußtsein zu erlangen.« (S. 16)

Angeregt durch die mit großem Gewinn zu lesende Darstellung McGinns und durch die in ihr thematisierten Überlegungen zu zentralen Problemen der Mystikforschung werden folgende Fragen angestoßen:

1. Kann bei der Definition dessen, was unter Mystik zu verstehen ist, auf das Kriterium der *unio* mit Gott verzichtet werden? Ist der Mystikbegriff McGinns (»Bewußtsein der Gegenwart Gottes«) nicht so weit, daß die erforderliche Trennschärfe verlorengeht, die erlaubt, mystische von anderen religiösen Texten zu unterscheiden?
2. Warum soll die Kategorie der Erfahrung durch die des Bewußtseins ersetzt werden, wenn mystische Texte verschiedenster Provenienz durchgängig über eine reiche Erfahrungsterminologie verfügen, der Terminus ›Bewußtsein‹ dagegen eine typisch neuzeitliche Kategorie ist, die den mystischen Prozeß von vorneherein auf eine bestimmte Region des Menschen einengt?
3. Die von McGinn behauptete bewußtseinsbildende Funktion der Sprache muß im Hinblick auf das zentrale Thema mystischer Texte – für McGinn die Gegenwart Gottes – genauer beschrieben werden. Es ist zu vermuten, daß (a) der Sprache als ganzer wie einzelnen sprachlichen Elementen entsprechend den unterschiedlichen Ansätzen der einzelnen Mystiker ein je anderer Stellenwert zugemessen wird, daß (b) die sprachlichen Strategien je nach Autor und den Gattungen, in denen sie angewandt werden, unterschiedlich ausfallen und daß (c) infolgedessen bei der im sprachlichen Medium sich vollziehenden Annäherung an die göttliche Gegenwart die Aufhebung der Sprache in das Unaussprechliche je anders verläuft – ein Sachverhalt, der für die Beschreibung des von jedem Autor in seinen Texten anders inszenierten mystischen Prozeß m.E. höchst bedeutsam ist.
4. Was heißt genau: »das Mystische [...] war immer ›kirchlich‹ [...]« (S. 271)? *Michael Egerding*

Herrscher. Helden. Heilige, hg. v. Ulrich Müller und Werner Wunderlich, Mitarbeit und Redaktion Lotte Gaebel (Mittelaltermythen, Bd. 1). St. Gallen: UVK Fachverlag für Wissenschaft und Studium 1996. 781 S. Geb. DM 148,–.

Wahrlich ein »mega« Projekt, die neue von *Ulrich Müller* und *Werner Wunderlich* initiierte Reihe »Mittelalter Mythen«, genauso »mega« wie der internationale Kongreß, in dessen Umfeld die Beiträge entstanden sind. Das Schwergewicht liegt auf Literaturgeschichte, auch dies findet in Kalamazoo seine Entsprechung, der Tagungsstätte der internationalen Mediävistik, auf der sich Historiker und Sozialhistoriker zuweilen etwas »fachfremd« fühlen. Wer neugierig auf die Entstehungsbedingungen und Intentionen des ersten Bandes ist, dem noch sieben weitere folgen werden (!), enttäuschen die Begleitworte der Herausgeber. Sie lesen sich wie ein Projektantrag. Was wir uns unter Mythen genau vorzustellen haben und was die Herausgeber zur vorliegenden Themenauswahl – und nicht zu einer möglichen anderen – bewegt hat, erfahren wir nicht. (Die Frage stellt sich, ob sie sich überhaupt begründen läßt.) Knapp und gleichsam sehr vage heißt es nur: »Mythen – in diesem Sinne – sind überlieferte oder neu aktualisierte Konkretisationen von Gestalten, Geschehen, Gegenständen und Gegenden, die erzählerisch – gewissermaßen modellhaft – ein Konzept bereit stellen für das Verhältnis des Menschen zu seinen Erfahrungen und zur Welt« (S. X). Die zehn Jahre jüngere Sammelrezension zum Thema »L'histoire et ses mythes« (»Annales« 1986) listet u.a. Titel wie »Die Geburt der französischen Nation«, »Die Bastille, frei zum Einnehmen«, »Der Krieg ohne Ende: die Vendée« oder »Die gerächte Vendée« auf, kurz – obschon etwas marktschreierisch verpackt – Ereignisse, Orte, Konzepte, die – entnehmen wir der Einleitung unseres Sammelbandes – Gegenstand von Bd. 5 bis 7 der »Mittelalter Mythen« sein sollen. »Herrscher, Helden, Heilige« indes handelt, wie der Titel in diesem Fall unmißverständlich besagt, allein von Personen und den sie umgebenden »Kulten« und »Geschichten«. Aber lassen sich »Helden« so einfach von Konzepten, Ereignissen und Orten loslösen? Vor uns erhebt sich der »Olymp« der mittelalterlichen Prominenz (Artus, Brünhild, Karl der Große, Richard Löwenherz, Roland, Siegfried etc.). Sind dies Mythen? Oder nicht doch Stoffe und Motive der »Weltliteratur«,

wie sie dereinst Elisabeth Frenzel zusammengestellt hat? Und was unterscheidet unser monumentales Mythenkompendium von der traditionellen »Rezeptionsgeschichte«? Wie müssen wir »Kult« und »Mythos« auseinanderhalten? Welchen Platz nehmen darin gattungsspezifische »Eigenheiten« ein? Der Fragenkatalog ließe sich mühelos erweitern. In ihrem »Genre«, d.h. als Rezeptionsgeschichten, lesen sich Beiträge wie »Jeanne d'Arc«, »Harun ar Raschid« oder »Wilhelm Tell« mit sehr viel Genuß. Andere machen den Historiker sprachlos, andere ärgern einfach nur, so zum Beispiel *Rüdiger Krohns* »Friederich Barbarossa«: Nach 1980 erschienene Arbeiten scheint der Autor nicht zu kennen, die einzigen Referenzen, die über das Datum hinaus weisen, sind seine eigenen. Unbehagen meldete sich offenbar auch bei der verantwortlichen Redaktorin an, die den Beitrag mit einer kleinen Liste neuerer Werke ergänzt hat. Alles in allem: Wünschenswert wäre es gewesen, etwas weniger »Helden« abzuhandeln, dafür etwas mehr Methodenvielfalt, etwas mehr Sensibilität für die Textualität und Kontextualität bei Produktion und Rezeption von »Helden« und dementsprechend auch etwas mehr über die Gruppengebundenheit dieser Entwürfe. Die Forderung nach »Mehr an« gilt nicht allen Autoren gleichermaßen. Nur wie kann man 47 verschiedenen Beiträgen auf 781 Seiten gerecht werden? *Gabriela Signori*

Hans Christoph Stoodt: Katharismus im Untergrund. Die Reorganisation durch Petrus Auterii 1300–1310 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, Bd. 5). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1996. VIII, 373 S. Geb. DM 198,–.

Die Spätphase des südfranzösischen Katharismus zu Beginn des 14. Jahrhunderts hat bereits wiederholt das Interesse der Historiker auf sich gezogen, nicht zuletzt deshalb, weil in erhaltenen Akten von Inquisitoren aus Carcassonne (ed. Annette Pales-Gobillard, Paris 1984) und Toulouse (ed. Philipp Limborch, Amsterdam 1692) sowie mit den spätestens seit Emmanuel LeRoy Laduries mediävistischen »Bestseller« über das Dorf Montaillou auch weiteren Kreisen bekannten Inquisitionsprotokollen des Bischofs Jacques Fournier von Pamiers (ed. Jean Duvernoy, Toulouse 1965) aussagefähige Quellen zur Verfügung stehen. Der Verfasser des vorliegenden Buches, eine im April 1988 abgeschlossene und trotz der seitdem vergangenen Jahre bedauerlicherweise auch nur bis zu diesem Zeitpunkt erschienene Literatur berücksichtigende evangelisch-theologische Dissertation der Universität Frankfurt, hat diese Quellen erneut gesichtet und für die Biographie des als Reorganisator der seit etwa 1275 weitgehend erloschenen Organisation des südfranzösischen Katharismus bekannten Petrus Auterii sowie zur Beschreibung der von diesem geschaffenen spezifischen Ausprägung der katharischen Religion herangezogen.

Nach kurzer Vorstellung seiner Quellen (S. 4–12) und einer Skizze des bisherigen Forschungsstandes zum südfranzösischen Katharismus im allgemeinen und zur Person des Petrus Auterii im besonderen (S. 12–52), versucht der Autor zunächst vor dem Hintergrund der politischen Entwicklung in der Grafschaft Foix zur Zeit Roger-Bernards III. (1265–1302) das Leben Auteriis als Notar und Familienoberhaupt sowie die Motive für seinen »Ausstieg« und seine »Flucht« im Herbst 1296 nach Cuneo zu erhellen (S. 53–96), analysiert dann die wenigen Nachrichten über Auteriis Aufenthalt in der Lombardei und seine dort (wahrscheinlich von Bernardus Audoyni) vollzogene Aufnahme unter die *perfecti* (S. 97–107), woran er anschließend die von diesem nach seiner im Frühjahr 1300 erfolgten Rückkehr in die Heimat in Angriff genommene und erfolgreich durchgeführte Reorganisation des Katharismus in der Grafschaft Foix und den benachbarten Regionen darstellt (S. 108–210). Ausführlich werden mit *apparelhamentum* und *visio*, *conventio*, *salutatio/reverencia*, *melioramentum*, Brotsegnung und *consolamentum/receptio* die Riten des Petrus Auterii und seiner Gläubigen beschrieben (S. 211–285), ebenso auch dessen Lehre, wobei seine Ansichten über den Mythos von Schöpfung und Fall der Seelen, ihre Gefangenschaft in der materiellen Welt und ihre Rückkehr in die himmlische Heimat die besondere Aufmerksamkeit des Verfassers finden (S. 286–312). Verfolgung, Verhaftung, Vernehmung und Hinrichtung (vermutlich im April 1310) Auteriis werden im abschließenden Kapitel quellennah und in ständiger kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Jean Duvernoy dargestellt (S. 313–330), der wegen seiner zahlreichen einschlägigen Arbeiten auch sonst nicht selten die »Folie« abgibt, vor der Stoodt seine eigenen und Duvernoy gelegentlich korrigierenden Ergebnisse präsentiert. Ein Quellenanhang mit vier zwar bereits anderswo gedruckten, wegen ihrer Relevanz für die Untersuchung und nicht zu-

letzt auch für die in die Darstellung eingeflochtenen Übersetzungen des Verfassers vom Leser hier dankbar begrüßten Texten (S. 331–335), ein knappes Literaturverzeichnis (S. 336–342), sorgfältig gearbeitete Orts-, Personen- und Sachregister (S. 343–373) sowie eine vorzügliche Karte (nach S. 162) über das Wirkungsgebiet des Petrus Auterii sind beigegeben.

Stoodts Buch besticht durch klare Fragestellung, stringente und stilistisch ansprechende Durchführung sowie durch seine Quellenkompetenz, wohingegen sich Mängel in der Literaturerfassung nicht übersehen lassen. Auch irritiert es, wenn man die Briefe Bernhards von Clairvaux nach dem Migne-Druck vorgesetzt bekommt oder wenn man in dem für die Rekonstruktion der Kultpraxis des Petrus Auterii so wichtigen Abschnitt über die *Visio Isaiae* (S. 215–224) bei der Darstellung von deren Textüberlieferung den eine der ältesten Handschriften behandelnden Aufsatz von Claudio Leonardi (Il testo dell' »Ascensio Isaiae« nel Vat. lat 5750) bzw. beim Aufweis ihrer Bedeutung für den Katharismus die auch Petrus Auterii einbeziehende Untersuchung von Antonio Acerbi (La »Visione di Isaia« nelle vicende dottrinali del catarismo lombardo e provenzale) nicht berücksichtigt sieht – beide Arbeiten sind in Cristianesimo nella storia 1 (1980) S. 59–74 bzw. S. 75–122 erschienen. Nicht verschwiegen sei auch, daß der Rezensent sich gelegentlich irritiert fragte, was der Autor denn mit »Inquisition« konkret wohl meine, die er »seit den zwanziger Jahren« in Südfrankreich am Werk sieht (S. 135). Und wenn Stoodt auch erfreulich deutlich und überzeugend die Besonderheit des von Petrus Auterii wiederbelebten und von einer territorialhierarchischen *ecclesia* zu einer territorialunabhängigen Personalgemeinde und Seelsorgegruppe umgeformten Katharismus herausgearbeitet hat, so erscheint es andererseits doch fraglich, ob der von ihm geprägte Begriff »Hospizsystem« für die Gesamtheit der Petrus Auterii und anderen katharischen Seelsorgern Unterschlupf gewährenden Häuser und Familien dafür angemessen ist.

Außer Frage scheint mir zu stehen, daß zur Beurteilung von Auteriis theologischen Positionen und der von ihm vorgenommenen Umformung und Weiterentwicklung katharischer Lehren man auch in Zukunft gut daran tun wird, neben Stoodt auch den von ihm nicht mehr berücksichtigten, 1993 erschienenen vierten Band von Gerhard Rottenwöhrers monumentalem Katharismus-Werk heranzuziehen (bes. Bd. IV/2, S. 156–412), womit dem Reichtum an neuen Erkenntnissen, nicht zuletzt auch prosopographischer und sozialgeschichtlicher Art, sowie der Darstellungskraft Stoodts keinerlei Abbruch getan werden soll, denn ohne allen Zweifel verdanken wir diesem Autor die wichtigste Neuerscheinung des Jahres 1996 über den späten Katharismus, dessen von ihm erstmals angesprochene »geradezu mafiotische Seite« (S. 196) wohl nicht nur im »Centre d'études cathares« zu Carcassonne für Aufregung sorgen wird. *Peter Segl*

Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, hg. v. Robert E. Lerner unter Mitarbeit v. Elisabeth Müller-Luckner (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, Bd. 32). München: R. Oldenbourg 1996. X, 191 S. Geb. DM 78,–.

Der vorliegende Sammelband enthält die Referate einer Tagung, die der Herausgeber *Robert E. Lerner* als Stipendiat des Historischen Kollegs 1993 in München organisierte. Er ist dem Andenken der verdienten Erforscherin der mittelalterlichen Bibelexegese Beryl Smalley gewidmet. Wie der Herausgeber einleitend bemerkt, hatte er das Kolloquium vorbereitet »in der festen Überzeugung, daß das Studium der Bibelexegese unbedingt als Bestandteil des Studiums der mittelalterlichen Kultur angesehen werden muß« (S. IX). Ein weiteres Anliegen war ihm, »die Grenzen zwischen ›reiner Geschichte‹ und Religion zu durchbrechen«, was seiner Meinung nach in den USA leichter ist als in Europa, wo die mangelnde Bereitschaft zu interdisziplinärer Forschung (wegen des Schielens auf die wissenschaftliche Karriere) auch zu einem Mangel an Experten auf dem Gebiet der Auslegungsgeschichte geführt habe (S. X). Im Prinzip hat Lerner damit durchaus recht. Vielleicht hat er sich aber nach Experten in dem genannten Bereich in Europa auch nicht genügend umgeschaut.

Von den zehn Beiträgen, die hier nicht alle gewürdigt werden können, seien nur drei genannt: *Lesley Smith* geht es in ihrem Referat um die Gestalt der Bibel im 12. und 13. Jahrhundert; *Gian Luca Podestà* beschäftigt sich mit dem Schriftverständnis und der Prophetismuskritik des Joachim von Fiore; *David Burr* stellt den Apokalypse-Kommentar des Petrus Johannis Olivi auf seinem religionsgeschichtlichen Hintergrund, den innerfranziskanischen Kontroversen, sowie einen Teil

der durch Olivi ausgelösten Diskussionen über die Deutung einzelner Prophetien der Apokalypse dar. Von den Beiträgen insgesamt gilt, daß sie lehrreich sind und geeignet, das weitere Studium der Geschichte der biblischen Auslegung im Mittelalter anzuregen. *Helmut Feld*

BERNHARD VON CLAIRVAUX: Sämtliche Werke. Lateinisch-deutsch. Bd VI, hg. v. GERHARD B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia 1996. 712 S. Geb. DM 138,–.
BERNHARD VON CLAIRVAUX: Sämtliche Werke. Lateinisch-deutsch. Bd VII, hg. v. GERHARD B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia 1996. 800 S. Geb. DM 134,–.

Die 1990 begonnene deutsch-lateinische Gesamtausgabe der Werke Bernhards von Clairvaux (vgl. RJKG 14, 1995, 291ff. und 16, 1997, 232f.), deren Bände I – VII mittlerweile erschienen sind, hat ihren Stil gefunden und wird konsequent und zügig fortgesetzt. Band VI umfaßt den zweiten Teil der Predigten über das Hohe Lied (39–86) und ergänzt Band V (erschienen 1994); Band VII enthält 57 Predigten zum Kirchenjahr vom Advent bis zur Fastenzeit und soll durch die Predigten zur zweiten Hälfte des Kirchenjahres in Band VIII fortgeführt werden.

Die Editionsprinzipien entsprechen den vorausgehenden Bänden: Die lateinischen Texte einschließlich der Anmerkungsapparate sind aus der kritischen Ausgabe von J. Leclercq und H. Rochais, Sancti Bernardi Opera II und IV, fotomechanisch übernommen. Die parallel abgedruckte deutsche Übersetzung verifiziert in Klammern die biblischen Zitate Bernhards. Ein Anmerkungsteil am Schluß der Bände kommentiert den Text unter Bezug auf Liturgie, Patristik und die weitere Theologiegeschichte, erschließt die verwendeten Stilmittel sowie weitere philologische Details und macht auf Eigenarten in der Zitierung des Bibeltextes aufmerksam. Hier wirkte wiederum der Grazer Patristiker *Johannes B. Bauer* mit, dessen Anmerkungen namentlich gekennzeichnet sind. Als weitere Arbeitsmittel stehen in beiden Bänden zur Verfügung: ein Vorwort und eine Einleitung in die Texte, jeweils vom Herausgeber *Gerhard B. Winkler*; ein Abkürzungsverzeichnis; ein Register, das die Hauptmotive der Texte auffindbar macht; Corrigenda zur lateinischen Übersetzungsvorlage, wobei die 1987 von Jean Leclercq erstellte Errata-Liste erneut erweitert wird; eine je zweiseitige Zeittafel mit wichtigen Daten der Vita Bernhards.

Der Herausgeber sieht die Hoffnung bestätigt, die mit der zweisprachigen Edition verbunden waren: »Wir dürfen es als Erfolg werten, daß immer mehr Leser gewonnen werden können, die ohne Übersetzung keinen Zugang zu den Schriften Bernhards finden würden. Andererseits entdecken aber auch des Lateins Kundige den deutschen Text als Hilfe für die Interpretation ansonst kaum gehobener Schätze. Wir finden es sehr ermutigend, daß die vorliegenden Quelltexte nicht nur bei Theologen und Historikern, sondern etwa auch bei Psychologen Anklang finden« (Bd. VII, S. 15). Die Übersetzung verbindet wiederum in gewohnter Weise fachliche Kompetenz mit einer spürbaren Affinität zum Charisma des Predigers. Für Band VI konnte auf die Kräfte der Zisterzienser und Zisterzienserinnen zurückgegriffen werden (*Sr. Dr. M. Hildegard Brem O.Cist.*, Novizenmeisterin der Abtei Mariastern-Gwiggen bei Bregenz, und *Dr. Kassian Lauterer*, Abtpraeses der Mehrerauer Kongregation), während für Band VII der bewährte Mitarbeiter der Ausgabe, OStR *Dr. Josef Schwarzbauer*, zur Verfügung stand.

Bernhards Predigten gewinnen ihre Aussagekraft noch mehr als seine übrigen Schriften aus der konkreten Anrede und lassen sich daher kaum zusammenfassend darstellen. So sieht sich der Herausgeber bei seinen Einführungen vor eine schwierige Aufgabe gestellt: »Ich bin mir beim Stil Bernhards der Fragwürdigkeit von Abstraktionen bewußt. Komplexe verdichtete Textgebilde, wie sie Bernhard überliefert hat, lassen sich nicht durch wenige zusammenfassende Sätze wiedergeben« (Bd. VII, S. 15). Winklers Einleitung zum zweiten Teil der Hohe-Lied-Predigten baut auf der Einführung zu Band V von Ulrich Köpf, Tübingen (Bd. VI, S. 24 versehentlich »Kopf«) auf und will daher »nur ergänzen, was sich an zusätzlichen Belegen und neuen Fragestellungen durch die Texte dieses Bandes und durch neue Forschungsbeiträge ergeben hat« (Bd. VI, S. 31). G. B. Winkler optiert für eine Verfasserschaft Bernhards auch hinsichtlich der letzten Predigten 85 und 86. »Neue Stilelemente« (Bd. VI, S. 33) geben den »Eindruck vom definitiven Unterschied der beiden Teile der Predigten zum Hohenlied« (Bd. VI, S. 34), die zwischen 1135 und Bernhards Tod 1153 entstanden, und lassen von seinem »Altersstil« sprechen (Bd. VI, S. 33). Dabei zeigt sich u.a., »daß der Schriftsteller im Alter das Prinzip der Text- und Vätertreue etwas freier handhabte als in

jüngeren Jahren« (Bd. VI, S. 35). Nach G. B. Winkler soll selbst die konkrete, streckenweise geradezu autobiographisch wirkende »Mönchsparänese« »letztlich auch für alle Menschen und Christen gelten« (Bd. VI, S. 35).

Eine behutsame Untergliederung des gesamten Predigtzyklus‹ anhand stilistischer und inhaltlicher Kriterien gibt eine gute Lesehilfe und läßt gewisse Parallelen erkennen: »Die Entsprechungen der beiden Teile sind so auffällig, daß es den Anschein hat, als habe Bernhard jeweils versucht, in einem zyklischen Verfahren etwas wie eine Summe der Theologie zu schaffen« (Bd. VI, S. 39). Nicht ganz verständlich ist die Abweichung in der Einteilung der Anmerkungen von der in der Einleitung vorgeschlagenen Gliederung (vgl. Bd. VI, S. 656–696). In seiner eher moraltheologischen Ausrichtung läßt sich der zweite Teil der Predigten als eine praktische Ekklesiologie verstehen. »Somit stimmt für diesen Teil in besonderem Maße, daß Bernhard in der Tradition des Hippolyt († 235) den Hohenliedkommentar als Medium der Ekklesiologie verwendet, natürlich ebenso intensiv nach dem Vorbild des Origenes († 253/254) auch als literarische Form zur Darstellung des geistlichen Lebens« (Bd. VI, S. 41). Die individuelle Anwendung liegt dabei weniger in der Mariologie als vielmehr in der Übertragung auf die einzelne gläubige Seele: »Die Braut aber sind wir selbst, wenn es euch nicht unglaubhaft scheint, daß wir alle zusammen eine Braut sind, und ebenso, daß die Seele jedes einzelnen gleichsam eine einzelne Braut ist« (Bd. VII, S. 377).

Theologiegeschichtlich aufschlußreich sind insbesondere Bernhards Auseinandersetzungen mit der Dreifaltigkeitslehre des Gilbert de Poitiers (Predigt 80) sowie mit frühen Gruppierungen der Katharer, auf die er durch Everwin, Prämonstratenserabt von Steinfeld in der Eifel, 1143 hingewiesen wurde. In seinen Predigten 64–66 vertritt Bernhard eine »irenische Auffassung einer Ketzerbekämpfung durch Belehrung und ohne Gewaltanwendung« (Bd. VI, S. 45), die allerdings in einen Appell an die weltliche Gewalt einmündet: » [...] der Glaube muß überzeugend vorgelegt, nicht einfach auferlegt werden. Dennoch ist es ohne Zweifel besser, sie durch das Schwert in die Schranken zu weisen, und zwar durch das Schwert desjenigen, der es mit Recht trägt (Röm 13,4), als ihnen zu erlauben, viele in ihren Irrtum hineinzuziehen« (Bd. VI, S. 387/389). Insofern ist sein Aufruf zum zweiten Kreuzzug 1146/47 hier vorgezeichnet und die Aussage, diese dunkle Seite seiner Persönlichkeit finde in den Predigten »keinen Widerhall« (Bd. VI, S. 45), beschönigend.

Die Predigten Bernhards zum Kirchenjahr zeugen nach dem Vorwort zu Band VII »wiederum von hervorragender Qualität, sie sind aber, was Gestalt und Gehalt angeht, weniger anspruchsvoll als etwa die vorhergehenden Bände 5 und 6 mit den Predigten über das Hohelied« (Bd. VII, S. 15). Es handelt sich um Predigten zum Advent (7), für den Heiligen Abend (6), zum Weihnachtsfest (5), für die Festtage des Stephanus, des Evangelisten Johannes und der Unschuldigen Kinder (je 1), zu Erscheinung des Herrn (3), für die Oktav (1) und den Sonntag nach der Oktav dieses Festes (2), Pauli Bekehrung (1), Mariä Lichtmeß (3) sowie für die Sonntage Septuagesima (2) und den ersten Fastensonntag (6); 17 Predigten zu den einzelnen Versen des Psalmes 90 (»Qui habitat«) schließen den Zyklus ab, insofern sie ebenfalls als Fastenpredigten gedacht waren.

Der bewußt »überzeitliche Charakter« (Bd. VII, S. 25) der Predigten erschwert ihre Datierung, für die G. B. Winkler mit Leclercq die Zeit »zwischen Ende 1138 und 1145« (Bd. VII, S. 25) ansetzt. Varianten der drei vorliegenden Redaktionen der Predigten werden gegebenenfalls in textkritischen Apparaten abgedruckt. Der Anlaß zur Entstehung der Predigten könnte darin liegen, »daß das Generalkapitel an einer Veröffentlichung eines ›Homiliars‹ interessiert war« (Bd. VII, S. 27). Ein großer Teil der Einleitung ist den Stilmitteln Bernhards gewidmet; hier mag die Form gegenüber dem Inhalt stark in den Vordergrund treten, doch helfen andererseits die Erläuterungen, sich nicht durch die ungewohnte Gestalt von der Aussage ablenken zu lassen. Bemerkenswert ist das Ergebnis des Kommentators Johann B. Bauer, »daß Bernhard erheblich bessere Bibeltexte zur Verfügung hatte als die Leser des Späten Mittelalters, der Reformationszeit und der nachtridentinischen Vulgataausgaben« (Bd. VII, S. 32).

Die Einleitung gibt weiterhin eine Kurzvorstellung der einzelnen Predigtzyklen, die jeweils durch eine gemeinsame Überschrift thematisch charakterisiert, inhaltlich knapp zusammengefaßt und abschließend in ihrem wesentlichen Gehalt beschrieben werden. Doch unterliegt dieser Vorblick unweigerlich derselben Begrenzung wie die vorliegende Rezension: Die Predigten Bernhards richten sich nicht an den analysierenden Verstand, sondern an das liebende Herz: »Von allen Kräften, Sinnen und Gefühlen der Seele ist es allein die Liebe, durch die das Geschöpf, freilich nicht gebührend, dem Schöpfer antworten, oder wenigstens von Ähnlichem ein Gegengeschenk

machen kann [...] Wenn er herrscht, muß ich dienen. Wenn er befiehlt, muß ich gehorchen und nicht als Gegenleistung vom Herrn einen Dienst oder einen Gefallen verlangen. Jetzt kannst du sehen, wie anders das mit der Liebe ist. Denn wenn Gott liebt, will er nichts anderes, als geliebt zu werden: liebt er doch für nichts anderes, als um geliebt zu werden, da er ja weiß, daß alle, die ihn lieben, durch diese Liebe selig werden« (Predigt 80; Bd. VI, S. 617). *Barbara Hallensleben*

WALTER SENNER: Johannes von Sterngassen OP und sein Sentenzenkommentar. Teil I: Studie. Teil II: Texte (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF, Bd. 4/5). Berlin: Akademie Verlag 1995. 2 Bde. 472 und X, 411 S., 1 Mikrofiche. Geb. DM 256,–.

Der Übergang vom 13. zum 14. Jahrhundert ist trotz so berühmter Namen wie Meister Eckhart, Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Heinrich von Gent usw. im Grunde wenig erforscht. Dabei formierten sich in jenen Jahren die Schulen und Positionen, die für das späte Mittelalter und die frühe Neuzeit die dominierenden werden sollten, vor allem fällt in jene Jahre der Kampf um die Lehre des Thomas von Aquin, dessen Ruf und Autorität durch die Lehrverurteilungen von Paris und Oxford auf dem Spiel standen. Obwohl seine Heiligsprechung noch nicht absehbar war, verpflichtete der Dominikanerorden seine Professoren und Studenten auf die Lehren des Doctor angelicus, was freilich nicht ohne Brüche und Widerspruch ablief. Zu den weniger bekannten Gestalten unter den frühthomistischen deutschen Dominikanern zählt Johannes von Sterngassen, der im 19. Jahrhundert als »Mystiker« und Verfasser deutscher Predigten bekannt wurde. Martin Grabmann gelang die Entdeckung seiner lateinischen Werke, vor allem seines Sentenzenkommentars, gleichwohl blieb seine Gestalt aufgrund der kargen Quellenlage weithin im Dunkeln.

Die vorliegende Studie wurde als Dissertation unter Fernand van Steenberghen am Institut Supérieur de Philosophie der Katholischen Universität Löwen angefertigt. Sie untersucht im ersten Band das Werk des Dominikaners vor allem unter textkritischen Gesichtspunkten und ediert im zweiten Band Teile davon. Da der Sentenzenkommentar über weite Strecken vor allem Thomas von Aquin und andere scholastische Autoren referiert, hielt es Senner nicht für sinnvoll, das gesamte Opus zu edieren. Die Textauswahl traf er unter zweifacher Hinsicht: Zum einen sollte das Gesamtwerk repräsentativ erfaßt sein, weshalb Teile aus allen vier Büchern des Kommentars berücksichtigt wurden, zum anderen interessierten natürlich die zwischen 1290 und 1320 kontrovers behandelten Fragen, deren Beantwortung die Stellung des Autors selbst wie auch seine Schule erhellen. Von den insgesamt 236 Quästionen des Kommentars wurden 19 vollständig und sieben einzelne Artikel ediert (Bd. II, S. 81–333). Man mag das Fragmentarische der Auswahl bedauern, zumal der übrige Text offensichtlich im PC Senners aufbereitet ist, doch war seine Entscheidung – auch angesichts des Umfangs des Werkes – richtig. Für die fehlenden Teile wird man hinreichend entschädigt durch die *Tabula questionum* (Bd. II, S. 1–80), die den Inhalt vollständig auflistet, wobei im Apparat die Parallelstellen aus dem Sentenzenkommentar und der Summa Theologiae des Aquinaten nachgewiesen werden. Neben den Auszügen aus dem Sentenzenkommentar edierte Senner die beiden einzig bekannten Quästionen des Johannes von Sterngassen, jene über die Zahl der Engel einer Species und das Fragment über die Ewigkeit der Welt (Bd. II, S. 335–344). Schließlich vereinigte und vervollständigte er die verstreut und mangelhaft edierten deutschsprachigen fünf Predigtfragmente und vier Sprüche (Bd. II, S. 347–378), so daß man nun in der Tat über die »Opera Omnia« des Johannes von Sterngassen in einem Band verfügt. Den Editionsteil runden zwei Sterngassen fälschlich zugesprochene Quästionen über die Gottesliebe ab (Bd. II, S. 380–383). Die Studie untersucht in vier großen Kapiteln zunächst Person und Werk (Bd. I, S. 23–176), sodann den Sentenzenkommentar (Bd. I, S. 179–308), schließlich die übrigen Werke des Johannes von Sterngassen (Bd. I, S. 311–343) und im als Ausblick konzipierten Schlußkapitel Aspekte seiner »Lehre« (Bd. I, S. 347–382).

Das Hauptanliegen der Arbeit ist nicht primär die Edition des Sentenzenkommentars, sondern will vielmehr die theoretischen Vorüberlegungen dazu plausibel machen. Daher entwarf Senner im zweiten Kapitel Kriterien und Methoden für eine computergestützte Textkritik, die er an den ausgewählten Textstücken exemplarisch erprobte. Unter den 14 Handschriften, die den Sentenzenkommentar ganz oder in Auszügen überliefern, findet sich weder der Autograph bzw. Apograph noch ein offizielles Peciaexemplar, das sich als unmittelbare Editionsvorlage anböte. Angesichts

dieses disparaten Textbefundes galt es, das Stemma codicum gleichsam induktiv zu erschließen, wofür der Einsatz des Computers getestet werden sollte. Da die Erarbeitung dieses Teils der Studie bereits in den Siebziger Jahren erfolgte, beansprucht der Autor in der gedruckten Fassung seiner Dissertation nicht, den neuesten Stand der EDV-gestützten Editionspraxis zu referieren. Gleichwohl würde er auch heute denselben methodischen Ansatz wählen. Dieser kombiniert eine quantitative mit einer qualitativen Untersuchung der Textvarianten. Besonders bei ersterer bietet sich der Einsatz des Rechners an, wohingegen bei letzterer nach wie vor editorische Erfahrung und Scharfsinn gefragt sein werden. In Zusammenarbeit mit dem Centre de traitement électronique des documents (CETEDOC) der Löwener Katholischen Universität entwickelte Senner Programme, mit denen die Varianten aller Textzeugen nach den Methoden der linguistischen Statistik erfaßt wurden. Im Vergleich zu einer nach bestimmten Kriterien gewählten Leithandschrift weist jeder Textzeuge unterschiedlich viele Varianten auf und kann statistisch zu allen anderen Textzeugen in Relation gesetzt werden. »Leitidee war, das Ausmaß an Übereinstimmung zwischen Textzuständen festzustellen und diese danach zu gruppieren. Die Varianten mußten dazu nicht nur maschinell ausgezählt und nach Gruppen von Textzeugen zusammengestellt werden, sondern auch eine Gewichtung erhalten« (Bd. I, S. 255). »Die jeweils größten (sic!) Übereinstimmung zwischen zwei Textzuständen, charakterisiert durch die Maßzahl ihrer gewichteten gemeinsamen Varianten [...] ist dann der Ausgangspunkt für die Konstruktion eines hypothetischen Stemmas« (Bd. I, S. 257). Dieses maschinell gewonnene Stemma wurde anhand einer qualitativen Analyse, der von Bernardo Bazán modifizierten sogenannten »Méthode Moguet« verifiziert, wobei die statistische Berechnung erstaunlich nahe an das Endergebnis herankam. Das hypothetische Stemma wies die Verwandtschaft bzw. Nähe bestimmter Textzeugen zueinander nach, aufgrund derer Senner eine Hierarchie bestimmter Kombinationen von Textzeugen erstellen konnte, die im Einzelfall über die zu bevorzugende Lesart entschied. Für die graphische Umsetzung sowohl des textkritischen als auch des Quellenapparates entwickelte der Autor eigene Programme, die allerdings wegen der verwendeten Programmiersprache PL/1 auf heute gängigen PCs nicht laufen. Inwieweit sie sich von aktuelleren wie etwa dem gelegentlich favorisierten TUSTEP unterscheiden, entzieht sich meiner Kenntnis. Das Druckbild der vorliegenden Edition läßt freilich zu wünschen übrig (was Senner auch unumwunden zugibt). Gleichwohl beschritt der Autor textkritisches und editorisches Neuland. Man ist beeindruckt von den scharfsinnigen und konsequenten methodischen Überlegungen, wie über jeden Arbeitsschritt im Editionsvorgang genauestens Rechenschaft abgelegt wird. Zusammen mit den Vorworten der jüngeren Bände der Editio Leonina, denen Senner sehr viel verdankt, werden seine Ausführungen zur Textkritik künftig zur Pflichtlektüre des mediävistischen Editors zählen. Die Gestaltung des quellenkritischen Apparates orientierte sich an der literarischen Eigenart des Sentenzenkommentars. Angesichts dessen dürftiger Originalität erschien es dem Autor wichtig zu zeigen, daß der Kommentar »Teil eines Traditions- und damit zugleich Bewahrungs- und Transformationsprozesses« ist (Bd. I, S. 299). Die sorgfältige Dokumentation seiner Vorlagen bringt daher sehr wohl einen Erkenntnisgewinn.

Was erfährt man neben den Ausführungen zur Textkritik über Leben und Werk des deutschen Dominikaners? Das lange erste Kapitel (Bd. I, S. 23–176) zeichnet kenntnisreich zunächst die Forschungsgeschichte nach, die »den von Sternegasse« im Spannungsfeld von deutscher Mystik und thomistischer Scholastik interpretierte. Er wurde sowohl als Schüler des Aquinaten wie auch als Gefolgsmann Meister Eckharts gehandelt. Die spärlichen archivalischen Hinweise auf das Leben des Johannes von Sterngassen ließen es Senner geraten erscheinen, die Studienorganisation im Dominikanerorden in Erinnerung zu rufen. Das besondere Augenmerk galt dabei der deutschen Situation, und hier vor allem den Studia in Köln und Straßburg, die wahrscheinlichen Wirkungsorte des Johannes von Sterngassen, um gewissermaßen eine Matrix zu erhalten, auf der sich sein akademisches und Ordensleben abgespielt hat (Bd. I, S. 75–144). Dem Platz des Philosophiestudiums im Ausbildungsrahmen ist ein eigener Abschnitt gewidmet (Bd. I, S. 105–124). Auch hier zeichnet sich die Darstellung Senners durch präzise Vollständigkeit und vorsichtiges Urteil aus. Angesichts hartnäckiger Vorurteile über das mittelalterliche Bildungswesen sollte man diesen Abschnitt nicht nur den Studierenden zur Lektüre empfehlen! Für die Erhellung der Biographie zog der Autor neben den urkundlichen Hinweisen aus dem Mittelalter auch die frühneuzeitliche Ordenhistoriographie zu Rate. Kritisch angewendet öffnen sich hier mitunter Schatztruhen, denn Senner ging von der richtigen Überlegung aus, daß frühere Geschichtsschreiber womöglich über mehr Quel-

lenmaterial verfügten als wir heutigen und heute nicht mehr verifizierbare Angaben nicht unbedingt als Fabelei des Historiographen auszulegen sind. Was weiß also der Historiker »mit wahrscheinlicher Sicherheit« über Johannes von Sterngassen zu berichten? Seine Familie mit Namen Korngin besaß ein Haus in der Kölner Sternengasse. Mit ihm traten zwei weitere Brüder, Gerhard und Hermann, bei den Dominikanern ein. Vor 1285 geboren, begann Johannes sein Studium zwischen 1295 und 1305. Zwischen 1316 und 1320 wurde er Lektor, aber nicht in Köln, eventuell in Straßburg. Ausgeschlossen wird ein Schülerverhältnis sowohl zu Thomas von Aquin als auch zu Meister Eckhart, den er jedoch spätestens aus gemeinsamen Straßburger Zeiten kannte. Nach Ausweis der frühesten Schriftstellerkataloge des Dominikanerordens dürfte er 1336 noch gelebt haben. Die Abfassungszeit des Sentenzenkommentares läßt sich nur auf den Zeitraum »nach 1307/8 bis deutlich vor 1323« eingrenzen (Bd. I, S. 208). Der Ort seiner Lehrtätigkeit bleibt völlig offen, Paris darf mit hoher Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden.

Eine Darstellung des »philosophischen Systems« (das Johannes von Sterngassen gewiß auch nicht entwickelte), aber auch eine theologie- bzw. philosophiegeschichtliche Einordnung versagt sich Senner zu geben, »denn der größte Teil der theologischen und philosophischen Literatur seiner Zeit ist kaum bekannt – darunter gerade die in Deutschland entstandenen ›frühthomistischen‹ Werke von Johannes Picardi, Heinrich von Lübeck und Nikolaus von Straßburg. Die vorliegende Arbeit tappt deshalb, was die unmittelbare Umgebung des Autors angeht, noch weitgehend im Dunkeln« (Bd. I, S. 347). Die Beobachtungen, die Senner aufgrund seiner intensiven Texterforschung machte, sind dennoch aufschlußreich: Bei den literarischen Vorlagen dominiert neben Thomas von Aquin vor allem Heinrich von Gent, weniger oft kommen Aegidius Romanus, Bonaventura und Herveus Natalis zur Sprache. Dagegen erstaunt der häufige und selbständige Rekurs auf Aristoteles und Averroes (vgl. Bd. I, S. 358). Die relativ schmale Quellenbasis von Sterngassens Sentenzenkommentar führt der Autor auf einen »Standortnachteil« zurück: Johannes habe nicht die reichhaltige Bibliothek zur Verfügung gehabt wie etwa seine Pariser Kommilitonen (vgl. Bd. I, S. 205f., S. 366f.). Der Thomist Sterngassen lehnt sich enger an des Aquinaten *Scriptum super Sententias* als an die *Summa Theologiae* an, was Senner auf die Studienpolitik des Ordens zurückführt. Trotz der Treue zur thomasischen Lehre hatte Johannes keine Bedenken, selbst in brisanten Kontroversfragen abweichende Meinungen zu vertreten. Die Innsbrucker Handschrift des Sentenzenkommentars nennt neun Lehrunterschiede zu Thomas: Beispielsweise hält er den Unterschied zwischen Existenz und Wesen nicht für real, die Individualität der intellektiven Seele für nicht beweisbar und ein Fortbestehen der Akzidentien ohne Subjekt nicht für plausibel (vgl. Bd. I, S. 377).

Die vorliegende Studie legt aufgrund ihres gründlichen Quellenstudiums und der Bereitstellung von ungedruckten Texten einen Grundstein für die weitere Erforschung der frühthomistischen Schule wie für die Philosophie- und Theologiegeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts insgesamt. Mehrmals nennt der Autor die Edition der Quästionen des Johannes Picardi und anderer ein dringendes Desiderat. Die Überlegungen und Versuche zur computergestützten Textkritik sind wegweisend. Angesichts seiner Kompetenz auf dem Gebiet der EDV erstaunen die zahlreichen Mängel, die Senner bei der Drucklegung hinnahm. Besonders bedauerlich halten wir den weithin in Konzeptschrift gedruckten Textband, der mit Textverarbeitungsprogrammen aus den Siebziger Jahren erstellt wurde. Zumal in einer renommierten Reihe dürften solche Druckvorlagen heute passé sein. Die sorgfältig erstellten Indices entschädigen dafür reichlich: Neben dem Personenregister zeugt das Verzeichnis der 86 bearbeiteten Handschriften ebenso vom Fleiß Senners wie das beachtliche Literatur- und Quellenverzeichnis (Bd. I, S. 409–472!). Am Schluß des Textbandes werden sämtliche explizite und implizite Zitate und Allusionen nachgewiesen, und für linguistisch Interessierte sind auf einem Mikrofiche die Wortformen des Sentenzenkommentars zusammengestellt. Eher verstimmt als erheitert nimmt man das peinliche Bemühen um eine »nicht-sexistische« Sprache zur Kenntnis. Grammatikalische Phantastereien wie das konsequent angewandte »man wie frau« wirken in seriösen Veröffentlichungen deplaziert. Diese Formalia schmälern jedoch nicht die Verdienste dieser Arbeit, der man ein breites Echo wünscht. *Thomas Prügl*

ALOIS M. HAAS: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2. Aufl. 1996. 278 S., 8 Abb. Kart.

Um es vorweg zu sagen: Das Buch von Alois M. Haas führt in die Mitte – nicht nur von Seuses Werk, das der Autor in mehreren Annäherungen unter verschiedenen Aspekten vorstellt, auch der Leser wird in die Mitte seiner eigenen Existenz geführt, wenn er nur bereit ist, sich auf die von Haas kompetent und exakt beschriebenen Denkwege Heinrich Seuses, des Mystikers vom Bodensee, einzulassen. Daß dies unter den heutigen Bedingungen eine durch und durch fragwürdige Annahme ist, macht Haas in einem eigenen Kapitel bewußt. Unmißverständlich stellt er im Kapitel ›Seuse lesen‹ fest: »Gerade das den Leser mit dem Gelesenen vereinheitlichende Moment – nennen wir es Glauben – geht dem heutigen Leser weitgehend ab.« (S. 35) Damit ist die Grenze markiert zu einer Rezeptionsweise, die Alois M. Haas anhand von Seuses eigenem Umgang mit Texten der *Vitae patrum* herausarbeitet. Er führt dazu u.a. aus: »[...] er [Seuse] vitalisiert, experimentiert und existentialisiert den alten Text vom allegorischen Lesen im Leben. Denn Lesen ist für ihn – wie für jeden Mönch – ein existentieller Akt, ein vitaler Vorgang, in dem über die ruminatio des Gelesenen das Gelesene richtig einverleibt wird.« (S. 65) In Anbetracht derartig unterschiedlicher Rezeptionsweisen stellt sich natürlich die Frage, welche Funktion die schreibende Beschäftigung mit Seuse und deren Rezeption durch einen Leser des Buches von Haas haben kann. Wenn man sich mit dem Buch von Alois M. Haas befaßt, zeigt sich: Durch die Beschäftigung mit Seuses Werk werden Themen relevant, die dies in der Alltagserfahrung heute nicht sind, die aber für heutiges Denken und Leben durchaus eine erhellende Bedeutung haben könnten. Das wird insbesondere deutlich bei den Kapiteln ›Schwermütigkeit – Ein Wort der deutschen Mystik‹ (S. 93–123); ›Sinn und Tragweite von Seuses Passionsmystik‹ (S. 125–148); ›Heinrich Seuses Kreuzesmystik‹ (S. 149–177) sowie ›Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs‹ (S. 247–269). In diesen Kapiteln werden nach einer genauen – nicht nur regionalgeschichtlich (vgl. insbesondere die Hinweise zu Konstanz und Ulm) interessanten – historischen Situierung Seuses zentrale Aspekte seiner Lebenslehre entfaltet. Wenigstens andeutungsweise seien einige genannt: Die Fähigkeit Seuses, begegnende Wirklichkeit als Allegorie der eigenen Situation zu lesen (S. 64); entsprechend dem alten asketischen Prinzip des *agere contra* in bösen Tagen sich der guten zu erinnern und umgekehrt; das Gotteslob (S. 106) oder die Betrachtung des Leidens Jesu (S. 130, 156) als Therapie gegen die Schwermut. Besonderes Interesse verdient auch die Interpretation von Jesu Leiden im Rahmen des kulturanthropologischen Entwurfs von Elaine Scarry. Im Zusammenhang mit diesem Entwurf läßt sich die Menschwerdung Gottes als Verkörperlichung Gottes in Jesus Christus verstehen. D.h.: Körperlichkeit – Unkörperlichkeit sind die beiden Seiten Gottes; Seuse setzt, um Gott nahe zu sein, bei der erfahrbaren, körperlichen Seite Gottes an und versucht zunächst, sich durch eine tätige Passion Jesus Christus anzugleichen. Doch der im Sterben Jesu sichtbar werdende Verfall von dessen Körperlichkeit sowie die Lebenseinstellung Jesu, der sich ohne jede Berechnung am Kreuz dahingegeben hat, verweisen Seuse darauf, daß sich der Mensch allein durch eine passiv ertragene Passion in totaler Offenheit für das, was Gott schickt, Jesus Christus angleichen und Gott nahe sein kann (S. 176).

Es braucht nicht eigens betont zu werden, wie sehr das Buch von Alois M. Haas den Leser zum eigenen Mitdenken und Mitfragen anregt. Einige Überlegungen, die die von Haas kritisch referierte Forschung betreffen, seien im folgenden genannt:

1. Wie ist der Modus der *unio* bei Seuse genauer bestimmt? Meines Erachtens reicht es zur Charakterisierung von Seuses Konzeption nicht aus, wenn man wie M. Enders von einer im Schweigen endenden »Vereinigung des Wissenden mit dem Gewußten« (S. 51) spricht, zumal Haas selbst an anderer Stelle als Inhalt der mystischen Erfahrung das Erreichen einer reflexionslosen, unmittelbaren Anwesenheit bei einem absolut einfachen Prinzip bezeichnet (S. 54). Welcher Stellenwert kommt – so ist zu fragen – dem Vergessen seiner selbst und dem Sich-Verlieren in Gott bei Seuse zu?
2. Sicherlich kann man, insofern Seuse das Kreuz Jesu Christi als Dreh- und Angelpunkt der Gottesbeziehung ansieht, unter Berufung auf W. Haug sagen, daß nach Seuse der Zugang zu Gott – da das Kreuz das Scheitern des Gottessohnes sichtbar macht – über die Differenz gesucht werden müsse (S. 152). Allerdings ist es für mich fraglich, ob dadurch »das Weltdeutungsmuster der Analogie abgelöst« wird (S. 152). Denn im Kreuz Christi zeigt sich einerseits die Ähn-

lichkeit mit allem menschlichen Scheitern, andererseits steht das Kreuz Christi dazu in völliger Unähnlichkeit, da es Ausdruck und Konsequenz der göttlichen Liebe ist.

3. Eine interessante Frage bleibt, inwieweit Plotins Denken die christliche Mystik über Jahrhunderte hinweg geprägt hat (S. 55). Aneignung und Verwandlung, Ergänzung und Verkehrung der einen wie der anderen Seite zu bedenken, ist eine bislang noch kaum in Angriff genommene Forschungsaufgabe. *Michael Egerding*

CHRISTIAN FELDMANN: Hildegard von Bingen. Nonne und Genie (Herder / Spektrum, Bd. 4435). Freiburg i.Br. u.a.: Herder 1995. 276 S. Kart.

Hildegard von Bingen (1098–1179) trifft in unserer modernen Zeit auf eine Resonanz von ungeahnter Reichweite. Über 3000 Titel umfaßt inzwischen die Hildegard-Bibliographie. Der Verfasser des vorliegenden Buches hat sich zum Ziel gesetzt, gegen das Klischee zu kämpfen, es habe sich bei Hildegard um eine sentimentale Ordensfrau, schwärmerisch-überspannte Mystikerin, exotische Visionärin oder gar um eine Art Kräuterweiblein gehandelt (S. 9). Anstelle populistischer Vereinfachungen oder plakativer Verzeichnung beschreitet Feldmann den beschwerlichen Weg sorgfältiger Recherche. Er stellt das zeitgeschichtliche Umfeld Hildegards dar sowie ihren persönlichen Lebensweg (S. 13–73). Die »Suche nach dem Menschen Hildegard« (S. 74–95) will hinter den überlieferten Fakten etwas vom Wesen ihrer Persönlichkeit aufleuchten lassen. Bei der Darstellung ihrer Werke werden vor allem die Natur- und Heilkunde berücksichtigt (S. 97–134) sowie die Grundzüge ihrer Theologie und Ethik (S. 135–198). Bemerkungen zur Kirchenpolitikerin (S. 199–226) und »verhinderten Kirchenlehrerin« (S. 227–236) runden das Bild ab.

Dem Verfasser ist es gelungen, eine verständlich, bisweilen sogar spannend geschriebene Biographie vorzulegen, die immer wieder den »garstigen Graben« der Geschichte zu überspringen sucht, um die Person Hildegards und ihr Werk in Beziehung zu Fragen der Gegenwart zu setzen (z. B. S. 107–110). Dabei wird jedoch nicht immer deutlich, wann es sich um historische Information und wann um erzählerische Fiktion handelt. Die »vita« Hildegards wird als historische Quelle zugrundegelegt, ohne das anders geartete Erkenntnisinteresse der mittelalterlichen Schreiber zu problematisieren. Das subjektive, und in gewisser Hinsicht unhistorische Engagement des Verfassers wird vor allem bei gesellschaftspolitischen Fragestellungen deutlich. Sein Hinweis, die Benediktsregel habe demokratische Grundsätze eingeführt (S. 86), läßt außer acht, welche Bedeutung dem Abt zukommt, ebenso die Gehorsamspflicht den Oberen gegenüber sowie das zentrale Kapitel »Über die Demut«. Hildegards Anerkennung hierarchischer Strukturen läßt sie in den Augen Feldmanns als »unpolitischen Menschen« und »naive Nonne« erscheinen (S. 222). Und die Feststellung, Hildegard hätte nicht im Traum daran gedacht, das Kirchenvolk gegen seine schlechten Hirten aufzuwiegeln, klingt fast wie ein Vorwurf (vgl. S. 182). Wenn der Verfasser Hildegards Weltbild als »eine viel handfestere, realistischere Haltung zur Welt« charakterisiert und positiv abhebt von der Mystik des Mittelalters (S. 180; vgl. S. 50–55), dann scheint er selbst bei seinem Mystik-Begriff das Opfer gewisser Klischee-Vorstellungen geworden zu sein.

Im Literaturverzeichnis fehlen Hinweise auf die Flut von Hildegard-Literatur aus der neuesten Zeit. Es sei dahingestellt, ob der Verfasser diese tatsächlich nicht zur Kenntnis genommen hat oder nur versäumte, sie anzugeben.

Das Buch bietet zwar für Historiker und Historikerinnen sowie Hildegard-Kenner und -Kennerinnen keine neuen Perspektiven oder Erkenntnisse. Für ein interessiertes Laienpublikum ist es jedoch eine empfehlenswerte Lektüre, zumal im Jubiläumsjahr 1998. *Gabriele Lautenschläger*

MADELEINE BOXLER: »Ich bin ein predigerin und appostlorin«. Die deutschen Maria Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300–1550). Untersuchungen und Texte (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Bd. 22). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1996. 619 S. Kart. DM 113,–.

Maria Magdalena liefert ein Musterbeispiel für die Konstruktion von (weiblicher) Identität: Aus der in mittelalterlicher Exegese und Homiletik allgemein üblichen Gleichsetzung der Maria Magdalena mit Maria von Bethanien und der sündigen Namenlosen in Lk 7 ist ein komplexes, zwi-

schen die beiden Pole der Bestätigung und der Durchbrechung von Rollenklischees eingespanntes Bild hervorgegangen: Maria Magdalena repräsentiert sowohl die Hure als auch die kontemplativ Liebende und die zur aktiven Verkündigung ausersehene *apostola apostolorum*.

Mit dieser hochinteressanten Figur, deren sozial- bzw. geschlechtergeschichtliches Erkenntnispotential die Mediävistik noch bei weitem nicht ausgeschöpft hat, beschäftigt sich Madeleine Boxlers Zürcher Dissertation. Die Arbeit zerfällt in zwei Hauptteile: Im Zentrum des 1. Teils (S. 15–209) steht nach allgemeinen Ausführungen zur Genese der Maria Magdalena-Legende die Edition der sog. Nürnberger Maria Magdalena-Legende III. Der Text wird zunächst in Form einer Synopse der beiden Handschriften (Bamberg, Staatsbibliothek, Msc. add. 21, fol. 412^{v}-422^{r} und Wien, ÖNB, cod. 1367, fol. 86^{r}-93^{r}) und in Form eines »Lesetextes« ediert. Eine Interpretation dieses Textes schließt den 1. Teil ab. Der zweite Teil (S. 213–576), der zusammen mit dem Anhang (S. 579–584) fast zwei Drittel des Gesamtumfangs einnimmt, reiht die bisher bekannten deutschen Maria Magdalena-Legenden des Mittelalters in diplomatischer Transkription aneinander. Im Gegensatz zu den Erwartungen, die der Titel der Dissertation weckt, werden diese Texte nicht interpretiert oder in einer systematischen, über die bloßen Auflistungen auf S. 67–80 hinausgehenden Weise in die Interpretation der Nürnberger Maria Magdalena-Legende III einbezogen. Wirklich untersucht wird also keine diachronische bzw. synchronische Reihe von Texten, sondern nur ein einziges Textbeispiel, das einen – allerdings interessanten – Sonderfall der Legende darstellt.

Die Interpretation der Nürnberger Maria Magdalena-Legende III, auf die der 1. Teil der Arbeit zusteuert, profiliert durchaus überzeugend die Besonderheiten dieses um 1500 entstandenen Textes: zum einen die raffinierte Strategie, die Heilige selbst zur Erzählerin ihrer Geschichte zu machen, zum anderen die markante Instrumentalisierung der Geschichte für dominikanische Interessen, der die Figur der Maria Magdalena auch eine signifikante Merkmalsverschiebung von der *peccatrix* und *apostola* zur »predigerin und appostlorin« verdankt. Was den Gesamteindruck dieses 1. Teils freilich trübt, ist neben punktuellen Mißverständnissen (vgl. etwa S. 52, wo Boxler in völliger Unkenntnis der Forschung die Legenda aurea des Jacobus de Voragine rundweg auf »mündlich zirkulierende [...] Stoffe« zurückgehen läßt) v.a. die entschieden straffungsbedürftige Präsentation der Argumente: Wenn Boxler seitenweise ungekürzte Bibelstellen zitiert (vgl. S. 30–39) oder die ganze Geschichte der Editionsphilologie referiert und allgemein bekannte Termini ausführlich erklärt (vgl. S. 81–95), bietet sie eine Materialsammlung, die für den Entstehungsprozeß der Arbeit wichtig gewesen sein mag, in der Druckfassung aber nichts zu suchen hat. Zudem sticht die überaus schwache Vermittlung von (in sich unselbständiger) Methodenreflexion und praktischer Umsetzung ins Auge. So bemüht sich Boxler zwar, die spezifischen Zielsetzungen des feministischen Ansatzes, dem sie sich »verpflichtet« fühlt (vgl. S. 18 und S. 138), zu referieren. Doch die Auswirkungen des sog. »anderen Blicks« auf die Textinterpretation sind – wie immer man dazu steht – derart gering, daß man sich fragen muß, wozu er überhaupt beschworen worden ist.

Der 2. Teil der Arbeit hinterläßt gleichfalls einen zwiespältigen Eindruck. Die Tatsache, daß die verschiedenen deutschen Maria Magdalena-Legenden hier *en bloc* dargeboten werden, ist begrüßenswert. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist äußerst unbefriedigend, wenngleich durch die große Zahl der Texte z.T. auch erklärlich. Boxler kann die Aufgabe, die sie sich stellt, nur in Form einer rohen Transkription ohne Auflösung der Kürzel bewältigen, und das merkwürdige Diktat einer je maßstabsgetreuen Textwiedergabe, das sich Boxler akribisch auferlegt, wirkt im Hinblick auf die Lesbarkeit mehr als kontraproduktiv. Das Alter der Handschrift als mechanisches Auswahlkriterium ist anfechtbar. Manche Texte werden mit dem Hinweis auf vorliegende Editionen ausgespart, andere wiederum werden ediert, obwohl es bereits (bessere) Editionen gibt. Die kurzen sprachlichen Erläuterungen sind dilettantisch.

Boxler war, so läßt sich resümieren, mit dem Gesamtkonzept ihrer Arbeit nicht gut beraten. Sie hätte sich und ihr Thema besser verkaufen können. Weniger wäre mehr gewesen. *Edith Feistner*

CHRISTINE RUHRBERG: Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242–1312) (Bibliotheca Germanica, Bd. 35). Tübingen-Basel: Francke 1995. X, 487 S. Geb. DM 120,–.

Christine Ruhrbergs Kölner Dissertation situiert sich am Schnittpunkt zweier hochaktueller Forschungsinteressen: Sie verbindet am Beispiel der Begine Christina von Stommeln den Themenbereich der Frauenmystik mit dem des Körpers als kulturellem Bedeutungsträger. Gleichzeitig ist die imposante, brillant geschriebene Studie aber, das gilt es zu betonen, von jeder bloß modischen Mitläuferei weit entfernt.

Nach einer konzisen Darstellung der Quellenlage (S. 9–21) widmet sich Ruhrberg zunächst der Lebensform des Beginentums in einem grundsätzlichen Sinn (S. 23–84) und rekonstruiert dann die Lebensgeschichte der Christina von Stommeln im Zusammenspiel mit der des ersten ›Biographen‹ Petrus von Dacien OP und mit Christinas sozialem Umfeld allgemein (S. 85–146). Auf diese geschichtswissenschaftlich fundierte Grundlegung folgt eine einläßliche und differenzierte literaturwissenschaftliche Analyse der Quellen (einschließlich der noch nicht edierten Christina-Legende aus dem alemannischen Prosalegendar des Codex S 451 der Zentralbibliothek Solothurn), bei der v.a. die verfasser- und rezipientenspezifischen Projektionen herausgearbeitet werden, die Christina allererst zur Mystikerin machten (S. 147–345). Gerade der Briefwechsel zwischen Petrus von Dacien OP und Christina (bzw. den gelehrten ›Protokollanten‹ der Analphabetin) liefert noch über die literarisch-theologischen Stilisierungsstrategien der Vita hinaus konkrete Anhaltspunkte für eine signifikante Diskrepanz zwischen den Erwartungen des an mystischem Anschauungsmaterial interessierten Dominikaners und dem Stoff, den er tatsächlich von (bzw. über) Christina erhielt. Der letzte Hauptteil in Ruhrbergs Studie untersucht demgegenüber jenen Themen- und Bildbereich, der unabhängig von allen verfasserspezifischen Brechungen am engsten mit Christina selbst verbunden zu sein scheint: ihre obsessiv repetierte, von einer geradezu leidenschaftlichen Leidensfähigkeit zeugende körperliche Auseinandersetzung mit Dämonen (S. 347–446). In einer behutsamen, jede anachronistische Psychologisierung meidenden historisch-anthropologischen Analyse deutet Ruhrberg Körperlichkeit und Leidensfähigkeit als Konstituenten eines übergreifenden religiösen Weiblichkeitsentwurfs, der wie im Fall der Christina von Stommeln seinerseits eine ganz konkrete Lebenserfahrung von Krankheit und Leiden produziert (wobei diese Lebenserfahrung wiederum durch literarische Strategien sinnvoll gemacht wird).

Den Perspektivenreichtum und die Spannweite des analytischen Zugriffs dieser im besten Sinn interdisziplinären Arbeit kann eine Inhaltsskizze nur unzureichend vermitteln. Ruhrberg überblickt souverän die einschlägigen Forschungsdiskussionen und sucht dabei stets methodisch reflektiert ihren eigenen Weg, um dem Gegenstand gerecht zu werden. Besonders hervorheben möchte ich neben der mustergültigen Auslotung des Verhältnisses von Literatur und Leben die zugespitzte – und insofern sicherlich provozierende – ›Entmystifizierung‹ der Beginenmystik, die sich sowohl gegen die spirituelle Vereinnahmung einer vermeintlich geschlossenen Gruppe mit eigenem Gruppenbewußtsein richtet als auch gegen die Tendenz, dieser Frauenfrömmigkeit allzu bereitwillig ein subversives Emanzipationspotential zuzuschreiben.

Engagierte und fundierte Studien wie diese, die Theoriebewußtsein mit genauer Textarbeit verbinden, zeigen, wie interessant, ja spannend die Erforschung geistlicher Literatur sein kann, auch und gerade dort, wo diese Literatur heute fremd oder gar abstoßend wirken mag. Eine bequeme Lektüre bietet Ruhrbergs Buch nicht, eine anregende auf jeden Fall – unabhängig davon, ob man sich allen (klar als solche markierten) Wertungen im einzelnen anschließen will oder nicht.

Edith Feistner

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Vol. 1: Structures and Assertions. Vol. 2: Visions, Programs and Outcomes, hg. v. Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman, James D. Tracy. Leiden: E. J. Brill 1994/95. XXIV, 709 S.; XXIII, 722 S. Geb.

Gut ein Vierteljahrhundert nach dem Erscheinen des dritten Bandes des Handbuches der europäischen Geschichte (»Die Entstehung des neuzeitlichen Europa 1450–1660«) versucht das vorliegende Kompendium, den derzeitigen Stand der internationalen Forschung zu Spätmittelalter, Renaissance und Reformation zusammenzufassen. Von dem von Josef Engel 1971 herausgegebenen Handbuch, das auf Beiträgen zu den einzelnen Nationalstaaten basiert und dessen Gliederung von der Politikgeschichte dominiert wird, unterscheidet sich das »Handbook« in Anspruch und Zielsetzung deutlich: Der Schwerpunkt liegt auf den Strukturen und den großen Linien, die die europäische Geschichte im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit bestimmten. Gemeinsam ist beiden Bänden jedoch, daß das 15. und 16. Jahrhundert als *eine* Epoche begriffen werden. Innerhalb der Epoche hat sich die Wertung der einzelnen Zeitabschnitte allerdings verschoben. Renaissance und Reformation werden im »Handbook« nicht mehr als »turning points« vom Mittelalter zur Moderne gesehen: »they are no longer grand categories of periodization«, so die Herausgeber *Thomas A. Brady, Heiko A. Oberman* und *James D. Tracy* in ihrer Einführung (Bd. 1, S. XVII). Ohne die Zäsur, die die Reformation bedeutete, zu leugnen, sollen die Elemente der Kontinuität im Vordergrund stehen. Wie weit diese Perspektive reichen kann, zeigt zum Beispiel *Robert W. Scribner* in seinem Beitrag über den Volksglauben: Er kommt zu dem Schluß, daß die Mehrheit der europäischen Bevölkerung den Glaubenswandel wahrscheinlich vom Staat oktroyiert bekam und damit zu unfreiwilligen Protestanten wurde (Elements of Popular Belief, in: Bd. 1, S. 231–262, hier S. 253). Daß der Anspruch des »Handbook«, Spätmittelalter, Renaissance und Reformation als Einheit zu verstehen, vielleicht eine stärkere Thematisierung der Epochengrenzen erfordert hätte, sei nur am Rande vermerkt. Die Problematik verdeutlicht etwa der Artikel »Confessional Europe« (Bd. 2, S. 641–681) von *Heinz Schilling*: Der Prozeß der Konfessionalisierung, den Schilling als »Vorsattelzeit der Moderne« (S. 643) kennzeichnet, beginnt ja nicht nur einige Jahrzehnte vor 1600, sondern erstreckt sich auch weit in das 17. Jahrhundert hinein. Von daher ist das Datum 1600 eher als dehnbare Epochenschwelle zu verstehen, und demzufolge haben die meisten Autoren als Endpunkt ihrer Darstellung auch den Westfälischen Frieden gewählt.

Insgesamt haben 41 europäische und amerikanische Autoren, alle ausgewiesene Fachleute auf ihrem Gebiet, an dem »Handbook« mitgearbeitet. Es ist ihnen gelungen, ein sehr breites Panorama europäischer Geschichte zu entwerfen. Gleichwohl ist eine Konzentration auf Westeuropa nicht zu übersehen – so fehlt etwa ein Beitrag zu Rußland -, und angesichts der Verwendung des Begriffes »Renaissance« hätte man sich auch Beiträge zur Kunst- und Bildungsgeschichte gewünscht. Die einzelnen Aufsätze folgen einem Schema, das auch in anderen Handbüchern, die in den letzten Jahren zum 16. und 17. Jahrhundert erschienen sind, wiederzufinden ist: Strukturen, Ereignisse und Ergebnisse. So enthält der erste Band des »Handbook" unter der Überschrift »Structures« Aufsätze, die sich mit Bevölkerung, Familie, Wirtschaft und Handel, Stadt und Dorf, der Volksfrömmigkeit sowie dem Leben der Juden beschäftigen. »Assertions« ist ein zweiter Abschnitt mit einzelnen Länderartikeln betitelt, der sich eher in den Bahnen einer traditionellen Politikgeschichte bewegt. Aufsätze zur Kriegskunst, zur Bedeutung der Osmanen für Europa und zu den überseeischen Reichen schließen sich diesem Abschnitt an. Der zweite Band wiederum ist dreigeteilt. Nach einem Abschnitt über die Reformvisionen des 15. Jahrhunderts und die humanistische Bewegung folgt ein Teil, der sich unter dem Titel »Programs for change« mit der Umsetzung dieser Visionen beschäftigt. Er behandelt die unterschiedlichen »Reformationen«: Luther und die Reformation, »popular« und »urban reformation«, Calvinismus und die Radikalen, stellt aber auch die Reform der katholischen Kirche sowie das Aufkommen der neuen Orden dar. Verwundert konstatiert man – aus süddeutscher Sicht -, daß ein Artikel über Zwingli fehlt, und über die Gründe – etwa eine bewußte Marginalisierung der zwinglischen Reformation? – läßt sich nur spekulieren. Allerdings hat *Berndt Hamm* in seinem Beitrag »The Urban Reformation in the Holy Roman Empire« (Bd. 2, S. 193–227) die Rolle Zwinglis für die oberdeutsch-schweizerische Reformation

eingehender gewürdigt und bietet insofern einen Ersatz. Auf den Abschnitt über die Reformationsepoche folgt schließlich ein Teil, der unter dem Stichwort »Outcomes« die sich Ende des 16. Jahrhunderts anbahnenden Veränderungen und Transformationsprozesse beschreibt und eine Bilanz zu ziehen versucht. Themen sind vor allem die politische Situation in den einzelnen Staaten, aber auch neue Formen des christlichen Lebens, Hexenverfolgungen und die Konfessionalisierung. Ein Nachwort der Herausgeber, wie im ersten Band, fehlt. In gewisser Weise übernimmt allerdings der den Band beschließende Aufsatz von Heinz Schilling über die Konfessionalisierung die Funktion eines Ausblicks.

Als Resümee ist festzuhalten, daß alle Aufsätze vorzüglich geschrieben und mit einer nützlichen Auswahlbibliographie, teilweise auch mit Kartenmaterial, versehen sind. Daß das »Handbook« einzelne »Lücken« aufweist, schmälert nicht seinen Wert als wichtiges Arbeitsmittel für alle Frühneuzeitforscher. Die Vorgabe der Herausgeber an die Autoren, keine »summaries«, sondern vielmehr forschungsorientierte Einführungen in die einzelnen Themen zu schreiben, ist auf überzeugende Weise in dem »Handbook« verwirklicht worden. *Wolfgang Dobras*

Beat Hodler: Das »Ärgernis« der Reformation. Begriffsgeschichtlicher Zugang zu einer biblisch legitimierten politischen Ethik (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Bd. 158). Mainz: Philipp von Zabern 1995. VII, 208 S. Geb. DM 68.-.

Beat Hodler unterzog in seiner Dissertation das vielschichtige Motiv des »Ärgernisses« in der Reformationszeit einer genauen begriffsgeschichtlichen Analyse. Hierzu widmete er sich in einem ersten Schritt unter philologischen Aspekten Verwendung und Verbreitung des Begriffes. Es zeigte sich, daß »Ärgernis« ein überaus gebräuchlicher Terminus des 16. Jahrhunderts war, der sich in deutschen wie nichtdeutschen Texten (u.a. Bibelübersetzungen) protestantischer wie altgläubiger Provenienz ebenso nachweisen läßt wie in der Volkssprache und in juristischen Texten. Generell wird unter »Ärgernis« ein destruktiver Akt, eine »Verschlechterung« – materiell wie spirituell – verstanden (S. 53). Die Übertragung auf den religiösen Begriff läßt sich schon im späten Mittelalter belegen. In einem zweiten Schritt fragte Hodler nach der politischen Dimension, da sich die Vermutung aufdrängte, »Ärgernis« sei ein (kirchen)politischer Kampfbegriff. Die Etikettierung eines Sachverhalts als »Ärgernis« findet auch eine politisierte Verwendung, dies zeigen Fallbeispiele aus unterschiedlichen Phasen des Reformationsverlaufs, der Begriff wird jedoch häufiger durch den Terminus »Aufruhr« (S. 67) ersetzt. Seinen Platz hat er hier in Normenkonflikten – zur Verteidigung der je eigenen konfessionellen Position. Der biblische Hintergrund des Begriffes, besonders auch in seiner Konnotation als »skandalon«, gab den Anstoß zu einer Einbeziehung der Auslegungsgeschichte der entsprechenden Bibelstellen in einem dritten Abschnitt. Hodlers Untersuchung erbrachte eine, unabhängig der konfessionellen Ausrichtung, »gemeinsame Lehre vom Ärgernis« (S. 113).

Diesen expliziten Lehren *De Scandalo* widmete sich Hodler im zweiten Teil seiner Studie. Die Lehren Luthers, Melanchthons, Karlstadts und Zwinglis, wie auch des Braunschweiger Flugschriftenautors Gottschalk Kruse sowie ihre Verwendung in den Artikeln protestantischer Kirchen, aber auch beim gegenreformatorischen Kontroverstheologen Kaspar Schatzgeyer werden eingehend dargestellt. Eine Untersuchung der Äquivalente im nichtdeutschen Sprachraum schließt sich an (Viret, Calvin, Valdés). Am Beispiel von Jan Hus macht Hodler zudem auf das vorreformatorische Vorkommen der Ärgernislehren aufmerksam. Hodler kommt zu dem Schluß, daß »in Volkssprachen formulierte Ärgernislehren mit sozialethischem Inhalt« relativ weit verbreitet seien (S. 146), wenn auch je spezielle Aspekte in den Vordergrund treten können. Tendenziell ist die katholische Seite seltener mit volkssprachlichen Lehren präsent. Die abschließende Frage Hodlers nach der »historischen Situierung« dieser Ärgernislehren führt in scholastisch-kanonistische Traditionen zurück, zu Thomas von Aquin. Der Einfluß seiner Ärgernislehre reichte u.a. über Hutter, einen Vertreter der lutherischen Orthodoxie, Amesius, den Anhänger des reformierten Pietismus bis zum katholischen Moraltheologen Wigandt im 18. Jahrhundert.

Hodler gelang es in seiner begriffsgeschichtlichen Studie nicht nur, die in scholastische Zeit zurückreichenden Traditionsstränge, die für einige Kontinuitätslinien sprechen, aufzuzeigen, sondern

auch, eindeutige Spezifika der hauptsächlich biblisch fundierten reformatorischen »Ärgernislehren« herauszuarbeiten. Die reformatorischen »Ärgernislehren« haben, zumindest teilweise, den Laien als Adressaten. Sie behandeln ganz konkrete Fragen der sozialethischen Praxis und sie betonen, wenn auch nicht durchgängig, die »Unausweichlichkeit des Konfliktes zwischen Gott und Welt« (S. 181), die den Christ zwingt, gegebenenfalls gegen die Welt Position zu nehmen.

Auf knappem Raum ist ein kompakter »Zugang zu einer biblisch legitimierten politischen Ethik«, so der Untertitel, in überzeugender Weise gelungen. *Sabine Holtz*

HANS-PETER HASSE: Karlstadt und Tauler. Untersuchungen zur Kreuzestheologie (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 58). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1993. 246 S., 23 Abb. Geb. 98,–.

Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat in zunehmendem Maße gezeigt, daß die reformatorische Theologie keineswegs aus dem unvermittelten Rückgriff auf die Heilige Schrift (und Augustinus) hervorgegangen ist, sondern in vielfältiger Weise an mittelalterliche Traditionen anknüpft. Dies gilt nicht nur für Martin Luther, sondern auch für andere Vertreter der reformatorischen Position, insbesondere für die radikalen Reformatoren. Nachdem die Beziehungen Thomas Müntzers zur Deutschen Mystik und zur apokalyptischen Theologie der böhmischen Taboriten längst untersucht worden sind, waren entsprechende Forschungen über den anderen großen Wittenberger Dissidenten Andreas Bodenstein von Karlstadt – über das bisher vor allem von Ronald J. Sider und Ulrich Bubenheimer Festgestellte oder Vermutete hinaus – höchst erwünscht.

Die vorliegende Leipziger theologische Dissertation von 1991 greift dieses Desiderat auf, indem sie die grundsätzliche Frage nach Karlstadts Verhältnis zu Johannes Tauler mit dem Interesse an bestimmten Grundgedanken seiner Theologie verbindet. Sie geht von einer bisher nur von Bubenheimer benutzten, aber noch nicht erschöpfend ausgewerteten Quelle aus: von Karlstadts Eintragungen in sein Exemplar der Predigten Taulers. Es handelt sich um die Ausgabe: *Sermones des höchgeleerten in gnaden erleuchten doctoris Johannis Thaulerij [...]*, Augsburg: Johann Otmar 1508. Dieser Band befindet sich heute in der Bibliothek des Evangelischen Predigerseminars zu Wittenberg. Eine Vorstellung vom Umfang der in ihm vorliegenden Materialien geben die vom Verfasser ermittelten Zahlen von 2090 Marginalien zu den Predigten, 41 Einträgen auf Vor- und Nachsatzblättern und an anderer Stelle sowie 92 Einträgen in drei handschriftlichen Registern (S. 24–37, die Zahlen: S. 27). Von Anfang an hat der Verfasser aber noch eine zweite Quelle im Blick: einen 1519 in zwei Fassungen – mit deutschen und mit lateinischen Bildtexten – erschienenen Einblattholzschnitt von Lucas Cranach d.Ä., in der Forschung als »Wagen« bzw. »Currus« zitiert, in dem »Karlstadt seine Buß- und Kreuzestheologie in Bild und Text« vorträgt (S. 17). Durch die Beischriften läßt sich der Verfasser die Gesichtspunkte vorgeben, nach denen er im folgenden vor allem fragt: die »Theologumena ›Gelassenheit‹,‹Kreuz‹ und ›Leiden‹« (S. 18).

Dem in der Einleitung (S. 13–19) entwickelten Plan entsprechend analysiert der Verfasser in Teil 1 (S. 21–89) zunächst Karlstadts Randbemerkungen zu den drei Predigten Nr. 13, 58 und 78 Taulers, in denen *abnegatio* und Kreuzestheologie eine wichtige Rolle spielen. Sodann sucht er an Hand eines erweiterten Kreises von fünf Themen – neben *Gelassenheit, Kreuz* und *Leiden* auch *Verurteilung / Vernichtung des Selbst* und *Frieden* – in den Marginalien gezielt nach weiteren Belegen für Wirkungen Taulers auf Karlstadt, um nach einem Exkurs (S. 76–84), über den später berichtet werden soll, zusammenfassend den »Einfluß Taulers im Werk Karlstadts« zu charakterisieren (S. 85–89).

Wer bisher gutwillig den sorgfältigen, aber auch oft sehr verwickelten Gedankengängen und Interpretationen des Verfassers gefolgt ist, traut freilich seinen Augen nicht, wenn er S. 85 Anm. 1 die Bemerkung findet: »Für die hier vorgenommene zusammenfassende Beurteilung dieser Frage werden auch die Untersuchungsergebnisse der Teile 2–4 dieser Arbeit vorausgesetzt. Vgl. besonders S. 106–109. 118–120. 170–172. 183. 189–194.« Weshalb stellt der Verfasser das Ergebnis nicht hinter die Einzeluntersuchungen ans Ende seines Buches? Soll der Leser denn zunächst in den späteren Abschnitten die angegebenen Seiten studieren, um mit Verständnis und Gewinn auf S. 85ff. weiterlesen zu können? Der Sinn dieses Verfahrens ist mir nicht deutlich geworden. – Teil 2 behandelt Karlstadts Kreuzestheologie in den Jahren 1518/19, in denen das Thema »Kreuz« für

ihn größere Bedeutung als in allen anderen Lebensphasen hatte. Als Quellen für diese Phase sind die Verteidigungsschrift gegen Johann Ecks *Monomachia,* das Flugblatt »Wagen« (»Currus«) und die zugehörige *Auslegung und Erläuterung [...]* zu Grunde gelegt. Nach diesen Schriften ist die Kreuzesnachfolge als Buße verstanden – freilich weder im Sinne des Bußsakraments noch einer asketischen Bußleistung, sondern als Hinnahme von Leiden: *»poenitentia magis in patiendo quam agendo consistit«* (S. 94). Wenn hier auch *pati* gegen *agere* steht (nicht *»pati* gegen *agi«*!), so war es doch kein glücklicher Gedanke, nach Obermans Vorbild den in den Quellen gar nicht belegten Begriff *»poenitentia passiva«* einzuführen (vgl. S. 93 Anm. 4). Wie Hasses Vorgehen zeigt, entwikkeln solche eingängigen, aber in Wirklichkeit illegitimen Formulierungen ein verhängnisvolles Eigenleben, zumal wenn sie wie echte Zitate angeführt werden. – Besonders ausführlich geht der Verfasser in der Analyse der *Defensio* und des »Wagens« auf die »Kreuzessymbolik« Karlstadts und seiner Quellen ein (gemeint ist die symbolische Deutung der Arme oder »Dimensionen« des Kreuzholzes auf bestimmte Verhaltensweisen oder Tugenden). In Teil 3 (S. 115–150) behandelt er die Entfaltung des im »Wagen« entworfenen Programms in den Schriften bis 1525 mit Schwerpunkt in den Jahren 1519–1521. Dabei geht er wieder von drei systematischen Gesichtspunkten des Programms aus und untersucht Gelassenheit und Abtötung des Eigenwillens, die Selbstverurteilung des Sünders und das Verhalten gegenüber verschiedenen Formen des Leidens (Verfolgung, Gottesferne, Anfechtung und Betrübnis). Ein 4. Teil (S. 151–197) ist schließlich der Interpretation von vier einzelnen Werken gewidmet: den Schriften *Berichtung dieser Rede: Das Reich Gottes leidet Gewalt [...]* (1521) und *Was gesagt ist: Sich gelassen und was das Wort Gelassenheit bedeutet [...]* (1523), einer Trostpredigt aus Karlstadts Züricher Zeit (wohl zwischen Februar 1532 und Juni 1534 gehalten) sowie der Thesenreihe *De abnegatione sui,* Karlstadts letzter Publikation (1540). Die beiden ersten Texte hätten auch im 3. Teil behandelt werden können; doch erlaubt die vorliegende Anordnung einen exemplarischen Überblick über Karlstadts Kreuzes- und Leidensverständnis von 1521 bis 1540. Die bisher nur teilweise gedruckte Trostpredigt ist im Anhang ediert (S. 201–204); es folgen zwei bisher unbekannte Thesenreihen Karlstadts von 1521 (S. 206–208).

Das Problem des vorliegenden Buches scheint mir darin zu liegen, daß der Verfasser versucht hat, zwei unterschiedliche Ziele miteinander zu verbinden, die im Titel und Untertitel formuliert sind: einerseits die Ermittlung von Karlstadt aufgenommener theologischer Quellen und andererseits die Darstellung eines wichtigen Aspekts seines Denkens: seiner Leidens- und Kreuzestheologie. Beide Ziele berühren sich insofern, als Karlstadt gerade für seine Auffassung von Leiden, Kreuz und Gelassenheit der Tradition Wesentliches verdankt. Durch die nie fragliche Konvergenz von Thema und Quellen ist dem Buch freilich von vornherein viel von der inneren Spannung genommen, die ein anders konzipierter Aufbau erzeugt hätte. Der Ausgang der Untersuchung steht von der Einleitung an fest, und der Verfasser trägt zudem durch Vorwegnahme künftiger Ergebnisse wiederholt dazu bei, den Leser vom Gang der Darstellung abzulenken und zur Vertiefung in spätere Abschnitte zu verleiten (vgl. besonders S. 56, 85).

Immerhin stellt das Buch zweifellos einen Fortschritt in der Karlstadt-Forschung dar; seine Ergebnisse sind allerdings mehr exemplarisch als erschöpfend. Einerseits hat der Verfasser die wichtigsten Züge von Karlstadts Leidens- und Kreuzestheologie eindrucksvoll herausgearbeitet. Da er sie aber stets in ihre Elemente zerlegt oder nur als Stücke der Tradition behandelt, bleibt ihre Verbindung mit den größeren Zusammenhängen von Karlstadts Theologie unklar. Andererseits ist auch die Untersuchung der Taulerrezeption Karlstadts durchaus fragmentarisch, da sich der Verfasser auf ausgewählte Predigten Taulers sowie auf einen eng begrenzten Kreis von Begriffen zur Leidens- und Kreuzesthematik konzentriert und andere beiseiteläßt (vgl. S. 56 Anm. 4), von denen einige wohl auch für seine Thematik von Interesse gewesen wären. Daher entsteht weder von Karlstadts Kreuzestheologie noch von seinem Verhältnis zu Tauler ein vollständiges Bild, sondern nur von jenem Bereich, in dem sich beide überschneiden.

Wenn der Verfasser daher dem Titel seines Buches »Karlstadt und Tauler« nur begrenzt gerecht wird, so gibt er doch eine gute Vorstellung von Karlstadts Eintragungen in seinen Tauler-Band (besonders S. 23–35), die den Wunsch nach einer vollständigen Edition dieser aufschlußreichen Quelle weckt. Erfreulich ist die Beigabe von Photos mit Seiten aus Karlstadts Taulerband; enttäuschend allerdings auch, daß darin die Ränder zum Teil beschnitten sind, so daß Karlstadts Marginalien nicht immer lesbar sind. Andererseits bietet der Verfasser mehr, als der Titel erwarten läßt. So macht er wertvolle Feststellungen über Karlstadts Augustinusrezeption, zu deren Erforschung

Ernst Kähler schon 1952 einen grundlegenden Beitrag geleistet hat. Vor allem aber gibt Hasses Buch auch Aufschluß über Karlstadts Beschäftigung mit Bernhard von Clairvaux, dessen Erwähnungen in den Marginalien an zweiter Stelle nach den Augustinuszitaten stehen (S. 76). Da dieses Thema bisher nicht untersucht worden ist, leistet der Verfasser hier Pionierarbeit (vgl. besonders S. 76–84, 95–99, 107–111, 170–172). Sehr erfreulich ist, daß er die von Karlstadt benutzte Bernhard-Ausgabe identifizieren konnte: *Melliflui devotique doctoris sancti Bernardi abbatis Clarevallensis [...] opus preclarum suos complectens sermones [...]*, Paris: Iehan Petit 1513 (S. 77 Anm. 8). Leider ist ihm entgangen, daß die Bernhard-Edition Jean Leclercqs inzwischen abgeschlossen wurde (der letzte Band, 8, ist bereits 1977 erschienen); auch die neue, von Gerhard B. Winkler herausgegebene lateinisch-deutsche Ausgabe, die Leclercqs Text mit Corrigenda abdruckt und von der seit 1991 jährlich ein Band herausgekommen ist, hätte erwähnt werden müssen.

Im übrigen macht die Untersuchung den Eindruck größter Sorgfalt bis in die kleinsten Details der Zitate hinein. Um so mehr überrascht das Ergebnis einer ersten Stichprobe: In den beiden Zitaten S. 128 bei Anm. 59 und 60, die sich an Abb. 18 überprüfen lassen, finden sich auf vier vollen Druckzeilen drei kleine Übertragungsfehler. Es fällt auch auf, daß in der Transkription des gedruckten Tauler-Texts nicht zwischen langem *s* und *ß* unterschieden wird (vgl. z.B. S. 40 Z. 4f. mit Abb. 10).

Doch soll die Besprechung des verdienstvollen Buches nicht mit einer Rüge handwerklicher Mängel enden. Die Analysen des Verfassers tragen gleichermaßen dazu bei, die Theologie Karlstadts wie die Rezeptionsgeschichte mittelalterlicher Autoren zu erhellen. Bei der Lektüre drängt sich wieder einmal der Eindruck auf, daß eine umfassende Karlstadt-Ausgabe zu den Desideraten der reformationsgeschichtlichen Forschung zählt. Daß zu einer solchen Ausgabe auch die kritische Edition von Karlstadts Eintragungen in seinen Tauler-Band gehört, geht aus der vorliegenden Untersuchung deutlich hervor. *Ulrich Köpf*

Eike Wolgast: Hochstift und Reformation. Studien zur Geschichte der Reichskirche zwischen 1517 und 1648 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Bd. 16). Stuttgart: Franz Steiner 1995. 375 S. Geb. DM 96,–.

In der Reformation sind zahlreiche Bistümer des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation untergegangen. Wolgast stellt in seiner Untersuchung dar, daß alle 38 Hochstifte in ihrer Existenz gefährdet waren und wie es dazu kommen konnte, daß insbesondere die Bistümer im südwestdeutschen-schweizerischen – und nicht im nord- und ostdeutschen Raum – säkularisiert wurden. Wolgast bezieht sich ausschließlich auf gedruckte Quellen und Literatur, die er ungeachtet des unausgewogenen Forschungsstandes souverän zusammenfaßt.

Trotz oder gerade wegen ihrer – übrigens von Martin Luther abgelehnten – Funktion als persona duplex (Landesfürst und Bischof) mit doppelter Loyalitätsabhängigkeit (zu König/Kaiser und Papst) entwickelten sich die Fürstbischöfe im Mittelalter zu Grundpfeilern im Verfassungsgefüge des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nationen. Dieses wurde zweifelsohne in der Reformation erschüttert, als Säkularisierungspläne das politische Geschehen in der Reichskirche prägten. Doch einzig das niederländische Bistum Utrecht wurde vor dem Augsburger Religionsfrieden 1555 säkularisiert, alle anderen Fürstbischöfe lehnten zunächst solche Pläne für ihr Bistum ab. Die Einführung der Reformation durch die Fürstbischöfe seit den 1530er Jahren fand nur unter Protest der alten Landstände statt, die an einer Besitzstandswahrung interessiert waren, oder scheiterte aufgrund eines erfolgreichen Zusammenspiels von Kaiser und Papst (Köln). Im deutschen Episkopat des 16. Jahrhunderts gab es neben wenigen entschiedenen Gegnern der Reformation wie Matthias von Lang (Salzburg) und Otto Truchseß von Waldburg (Augsburg) insbesondere jenen Typ des vermittelnden Bischofs der auf konfessionellen Ausgleich bedacht war oder wenigstes eine Polarisierung von Gegensätzen zur Wahrung des inneren Friedens vermeiden wollte. Die Bischofswahlen haben sich als ein instabiles Moment im Machtgefüge des Hochstifts erwiesen, zumal das Verhältnis zwischen Domkapitel und Bischof ohnehin aus einer ständigen Konfrontation statt aus einer Kooperation bestand. Bischofswahlen konnten radikale Änderungen in der Konfessionspolitik eines Bistums zur Folge haben, dessen Fürstbischof freilich auch die politisch-territorialen Abhängigkeiten berücksichtigen mußte. Der Dreißigjährige Krieg wurde

von den Religionsparteien genutzt, gegebenenfalls unter Zuhilfenahme von kaiserlichen oder schwedischen Truppen, den konfessionellen Status im eigenen Hochstift zu verbessern. Er bedrohte ein letztes Mal die Existenz zahlreicher Hochstifte. Entprotestantisierungen (Restitutionen) und Entkatholisierungen begleiteten bis zum Prager Frieden (1635) das Kriegsgeschehen. Erst die Friedensverträge zu Osnabrück und Münster (1648) regelten abschließend die zwischen den Konfessionsparteien strittigen Probleme. Die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens wurden präzisiert. Geistliche Vorbehalte wurden bikonfessionell ausgeweitet. Durch Bischofswahlen konnte nun (bis 1803) der Konfessionsstand des Hochstiftes nicht mehr geändert werden.

In seiner Darstellung der kirchenpolitischen Verhältnisse zwischen 1517 und 1648 verzichtet Wolgast wohltuend auf eine konfessionell einseitig engagierte Kirchengeschichtsschreibung genauso wie auf sozialgeschichtliche Betrachtung. Kein noch so entlegenes Hochstift läßt Wolgast aus. Daß Persönlichkeiten wie Albrecht von Brandenburg, Franz von Waldeck oder Hermann von Wied ihrer Bedeutung entsprechend ausführlicher behandelt werden, scheint dem Rezensenten durchaus angemessen. Ein Personenindex wäre – auch nach der anregenden Lektüre – für ein schnelles Nachschlagen hilfreich gewesen. *Michael F. Feldkamp*

Weihbischöfe und Stifte. Beiträge zu reichskirchlichen Funktionsträgern der Frühen Neuzeit, hg. v. Friedhelm Jürgensmeier (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 4). Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1995. 208 S. Geb. DM 64,–.

Sechzehn Beiträge eines Kolloquiums über »Weihbischöfe und nichtadelige Stifte in der Frühen Neuzeit« wurden in diesem Band vereinigt. Der erste Teil faßt exemplarisch die zahlreichen Forschungen der letzten Jahre zur Geschichte der Weihbischöfe in der Reichskirche (S. 17–148) zusammen und bietet die thematischen Verbindungen zwischen den im Bischofslexikon von Erwin Gatz und seinen Mitautoren veröffentlichten Biographien. Dabei fällt die regionale Ausgewogenheit auf. So werden die Weihbischöfe der Westfälischen Bistümer genauso behandelt wie die von Chiemsee und Konstanz. Der zweite Teil über die Stifte (S. 151–208) macht deutlich, wie wenig in den letzten Jahren über diese örtlich meist sehr bedeutsamen und einflußreichen Dom- und Kollegiatstifte geforscht wurde. Die durchweg gut geschriebenen Beiträge regen zu weiteren Forschungen an, denn es können – wie im Vorwort angedeutet – auf viele interessante Fragestellungen derzeit keine Antworten gefunden werden. Auch das zeigt dieser Sammelband: Je tiefer man in die Materie einsteigt, desto komplizierter und differenzierter sind die reichsrechtlichen, kanonistischen und gewohnheitsrechtlichen Ausgestaltungen dessen, was wir unter dem Schlagwort »Reichskirche« leichtfertig zu subsumieren gewohnt sind. Von den Beiträgen können an dieser Stelle nur einige herausgehoben werden: Von allgemeinem Interesse dürfte der Beitrag von *Klaus Ganzer* über »Das Konzil von Trient und die Weihbischöfe« sein, über deren Existenz heftig diskutiert wurde, was schließlich zur Streichung eines zuvor entworfenen Kanons über die Weihbischöfe führte (S. 117–121). Bei der detailreichen Studie über die »Weihbischöfe als Politiker« von *Hans-Joachim Schmidt* (S. 130–148) wäre im Ausblick eine Erwähnung der politischen Tätigkeit der Weihbischöfe im Apostolischen Vikariat des Nordens und der episkopalistischen Vorreiter unter den Weihbischöfen des ausgehenden 18. Jahrhunderts angebracht gewesen. Eine erste Zusammenschau zum Thema »Katholisches Stift in evangelischer Stadt« bietet *Dieter Stievermann* (S. 167–179). Unter der Überschrift »Adel gegen Bürgertum« behandelt *Peter Hersche* die Frage der Refeudalisierung der Reichskirche (S. 195–208). *Michael F. Feldkamp*

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd. V/1 (Ergänzungsband): Nuntius Antonio Albergati (1610 Mai – 1614 Mai), bearbeitet von Peter Burschel. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. XXX, 217 S. Kart. DM 54,–.

Daß staatliche Akten in privaten Archiven landeten, ist gelegentlich bei den Fürstbischöfen der Germania Sacra zu beobachten, aber auch bei einer wesentlich straffer organisierten Institution wie der Römischen Kurie. Im vorliegenden Falle hatte der Kardinal und Staatssekretär Alderano Cibo (1613–1700) einen Teil der Kölner Nuntiaturberichte Albergatis, also Akten aus dem Staats-

sekretariat Papst Pauls V., auf seinen Familienstammsitz in Massa mitgenommen. Der wichtigste Grund Cibos scheint diplomatisches Interesse gewesen zu sein, nämlich die Auseinandersetzungen mit den französischen Hegemoniebestrebungen am Niederrhein, die im ausgehenden 17. Jahrhundert eine große Rolle spielten, aber man konnte aus dem beginnenden 17. Jahrhundert lernen.

Mit der ergänzenden Edition kann die Korrespondenz des Kölner Nuntius Albergati für vier Jahre zu einem erheblichen Teil, wenngleich nicht vollständig, geschlossen werden. Albergatis gehaltvolle Berichte gehen nicht nur auf die große Politik ein (u.a. Niederrhein/Frankreich), sondern wie üblich auf zahllose Detailfragen, von denen nur einige erwähnt werden sollen. Beispielsweise handelt ein Brief von 1610 (6.3) u.a. über zwei italienische Protestanten in Köln (*heretici italiani*), die ihre Kinder in das Haus von *perfidi calvinisti* geben. Mit Hilfe des vorzüglichen Registers lassen sich zahlreiche Hinweise auf die in konfessionellen Angelegenheiten sehr kämpferische Sprache finden (»Häresie/Häretiker«, S. 205), Häretiker also sind böswillig, verbrecherisch, aufsässig oder einfach eine Pest, die man ausrotten muß (*estirpazione, estinzione*). Die Edition ist wie die gesamte Nuntiaturkorrespondenz jener Zeit sehr geeignet für sprachliche Studien. Ansonsten bringen die vorliegenden Briefe die übliche Fülle von Informationen über Einzelheiten wie Dispensionen, Kataloge der Frankfurter Buchmesse, Domkapitelswahlen, Visitationen, Reformen etc.

Editionstechnisch ist zu bemerken, daß Reinhard/Burschel die Briefe des Ergänzungsbandes nicht durchgehend numerieren, sondern so kennzeichnen, daß sie den beiden vorliegenden Halbbänden von Albergatis Korrespondenz direkt zugeordnet werden können. *Alfred Schröcker*

Sabrina M. Seidler: Il teatro del mondo. Diplomatische und journalistische Relationen vom römischen Hof aus dem 17. Jahrhundert (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bd. 3). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1996. 529 S., 21 Abb. Kart. DM 138,–.

Seidler verschafft ihrem Leser einen Blick hinter die Kulissen des »Theaters der Welt«, jenem barocken, nachtridentinischen päpstlichen Rom des 17. Jahrhunderts, das von den Hofberichterstattern nicht nur freundlich und wohlwollend begutachtet wurde. Gegenstand ihrer Dissertation sind ausführliche Relationen der Jahre 1605, 1655 und 1699. Sie werden ungekürzt ediert und kommentiert. Doch Seidler läßt den Leser mit den abgedruckten und in einem zuweilen schwülstigen italienisch abgefaßten Texten nicht allein. Sie hat vielmehr im ersten Teil der Arbeit diese »relazioni della corte di Roma« einer eingehenden inhaltlichen und sprachlichen Analyse unterzogen. Die Relationen stammen für gewöhnlich von Journalisten oder Agenten, die im Auftrag eines italienischen Souverän in Rom tätig waren. Sie sind von der »akademischen Geschichtsschreibung« (S. 19) aufgrund ihrer zuweilen anhaftenden Schwatzhaftigkeit und unseriös wirkenden Darstellungen vielfach ausgegrenzt worden. Die Relationen berichten vom Leben am römischen Hof, behandeln die Kardinäle mit ihrer politischen Gesinnung, ihren Lastern und Verletzlichkeiten. Es wird geurteilt und verurteilt. Entsprechend sind diese Relationen als Literaturgattung zwischen einer offiziellen diplomatischen Korrespondenz und der eigentümlichen satirischen Form der Pasquinaten anzusiedeln. Ausgewählt hat Seidler drei Relationen, die ihr besonders interessant erschienen. Alle drei Texte werden einer ausführlichen Analyse unterzogen, in der linguistische und inhaltliche Besonderheiten hervorgehoben und die Verfasser vorgestellt werden. Die Darstellung ermöglicht nicht nur einen hervorragenden Zugang zu den edierten Relationen, sondern diese werden in bedeutsamen Fragen unter Einbeziehung der wichtigsten Literatur bereits ausgewertet. Die erste von Seidler edierte Relation von 1605 stammt von Giovanni Battista Ceci. Sie ist vermutlich in *einem* Exemplar erhalten, wird also nur wenig Verbreitung gefunden haben. Aufgrund ihres hohen Quellenwertes und der Tatsache, daß sie seit Ludwig von Pastor von mehreren Historikern herangezogen wurde, bot sie sich für eine vollständige Edition an. Ceci hatte einen vollständigen Überblick über die Verwaltungsbehörden und Kongregationen der Kurie präsentiert. Das hat Seidler veranlaßt, sich zur Rangfolge der Kardinäle zu äußern. Sie orientierte sich dabei an der offiziellen Reihenfolge der Kongregationen, die ihrer jeweiligen Bedeutung entspricht. Die Relation von 1655 verfaßte Gesandte des Herzogs Karl II. von Mantua, Francesco Nerli, der zuvor Unterhändler auf dem Westfälischen Friedenskongreß in Münster war. Von ihr konnte Seidler zwei Varianten und fünf Abschriften nachweisen. Der Text entspricht einem Gesandtenbericht, der sich insbesondere auf eine Beschreibung des Diplomatenalltags und des Zeremoniells in Rom konzen-

triert. Anhand der Relation von Nerli erläutert Seidler das umständliche Hofzeremoniell in Rom. Die Relation von 1655 war zielorientiert einem indizierten Werk von Gregorio Leti entgegengesetzt. Der dritte edierte Bericht von Orazio d'Elci von 1699, der in verschiedenen Fassungen in allen größeren Bibliotheken Europas nachgewiesen werden konnte (S. 153–157), beschränkt sich – wie die zweite Relation – auf die Aneinanderreihung von Kardinals- und Botschafterbiographien. Die Relation von d'Elci schließlich deckt die Laster, den Haß, den Neid und die Betrügereien der Kardinäle auf, weshalb d'Elci von niederländischen Zeitgenossen einen »Ehrenplatz« zwischen Luther und Calvin zugewiesen wurde (S. 173). – Bei der Behandlung der Avvisi (S. 41–44) wird ein Hinweis auf die Edition der »Dienstvorschrift für das Abfassen von Avvisi« von 1639 in der Römischen Quartalschrift 49 (1954) vom Rezensenten vermißt. S. 63 muß die Jahreszahl 1629 statt 1729 heißen. Bei der Urkunde von Sixtus V. »Immensa aeterni Dei« vom 22.1.1588 handelt es sich um eine Konstitution und nicht um eine Bulle (S. 91). Nicht ganz einsichtig ist, warum in der Kommentierung zur Aufzählung der Kongregationen (S. 265 ff.) wiederholt auf Moroni und Del Re verwiesen wird, gibt es doch zu einigen Kongregationen und Sekretariaten modernere Literatur, die freilich hier kaum zusammengetragen werden konnte. Das Namenskürzel »Santi4« (S. 266) hätte in einer Anmerkung erläutert oder aufgelöst werden können. In der Relation von 1605 wurde zwischen den Gebrüdern Aldobrandini nicht unterschieden, es wäre hilfreich gewesen, wenn dies in der Kommentierung geleistet worden wäre. Es fehlt ein Verzeichnis der in dem Buch abgedruckten 21 Kupferstiche mit Kardinalporträts aus dem Bestand der Vatikanischen Bibliothek. Im Übrigen gilt jedoch für diese Dissertation: Eine rundum gelungene Arbeit. *Michael F. Feldkamp*

Inge Mager: Die Konkordienformel im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel. Entstehungsbeitrag – Rezeption – Geltung (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 33). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 548 S., 15 Abb. Kart. DM 98,–.

Die Durchführung der Reformation und die Konsolidierung evangelischer Kirchentümer in Norddeutschland läßt sich infolge der verwickelten politischen und kirchenpolitischen Verhältnisse nur schwer durchschauen. Die welfischen Gebiete waren durch den Erb- und Teilungsvertrag von 1495 in vier selbständige Fürstentümer aufgeteilt worden: 1. Braunschweig-Wolfenbüttel mit der weitgehend selbständigen Hansestadt Braunschweig; 2. Lüneburg-Celle; 3. Grubenhagen (1596 an Braunschweig-Wolfenbüttel, 1617 an Lüneburg-Celle); 4. Calvenberg-Göttingen. Daneben pflegten die Hansestädte Hamburg, Lübeck und Lüneburg einerseits, die Sachsenstädte Magdeburg, Braunschweig, Goslar, Hildesheim, Göttingen, Hannover, Hameln, Northeim und Einbeck andererseits enge Beziehungen, in denen sich politische und kirchliche Interessen überschnitten. Unter den welfischen Territorien führte Braunschweig-Wolfenbüttel als letztes die Reformation durch. Während die Stadt Braunschweig bereits im Frühjahr 1528 Johannes Bugenhagen zur Ausarbeitung einer evangelischen Kirchenordnung berief, wurde das Fürstentum erst von Herzog Julius sogleich nach seinem Regierungsantritt im Frühjahr 1568 der Reformation zugeführt. Daran war der von Julius' Vetter Herzog Christoph von Württemberg entsandte Tübinger Theologe Jakob Andreae maßgebend beteiligt.

In der älteren Literatur wurde immer wieder die distanzierte Haltung Herzog Julius' gegenüber der lutherischen Konkordienformel hervorgehoben, die sich in der Verordnung eines eigenen *Corpus Doctrinae Julium* ausdrückt. Von dieser Haltung läßt sich eine gerade Linie zu dem »milden Luthertum« ziehen, das lange Zeit für die niedersächsischen Kirchen und insbesondere für die Universität Helmstedt kennzeichnend war. Dabei bleiben freilich viele Fragen offen. Die letzte selbständig aus den Quellen gearbeitete Untersuchung zu den Vorgängen in Braunschweig-Wolfenbüttel stammt von 1859 (Heinrich Heppe). Seitdem wurde nur das von der älteren Forschung bereitgestellte Material mit unterschiedlicher Deutung und Beurteilung ausgebeutet, während eine weitere Erschließung der Archivalien unterblieb. Die Verfasserin des vorliegenden gewichtigen Werks, das auf eine Göttinger kirchengeschichtliche Habilitationsschrift von 1986 zurückgeht, hat die so lange offengebliebene Forschungslücke geschlossen. Durch eine mehrbändige Edition und zahlreiche Untersuchungen längst als vorzügliche Kennerin Georg Calixts und der Universität Helmstedt ausgewiesen, hat sie nun gewissermaßen die kirchlichen Voraussetzungen der Helmstedter Theologie aufgearbeitet.

Nach einer Forschungsgeschichte und Problemlage sowie die Vorgeschichte zusammenfassenden Einleitung (S. 11–34) untersucht sie in den beiden ersten Hauptteilen die Bemühungen um eine Verständigung von 1568 bis 1572 (S. 33–164) und den weiteren Weg zur *Formula Concordiae* (S. 165–324). Dabei stehen zwar die Entwicklung in Braunschweig-Wolfenbüttel und die Beteiligung Herzog Julius' im Mittelpunkt; doch geht die Verfasserin weit über das welfische Territorium hinaus und berücksichtigt die höchst verwickelten Einigungsverhandlungen im gesamten deutschen Luthertum. In einem dritten Hauptteil erörtert sie faktenreich und differenzierend die Frage, ob und wie weit Herzog Julius mit dem Konkordienwerk gebrochen habe (S. 325–432). Mit welchen Problemen der Übergang von der katholischen Kirche zu einem reformierten Kirchenwesen verbunden sein konnte, zeigt exemplarisch die Einsetzung von Julius' Sohn Heinrich Julius zum Bischof von Halberstadt 1578, die noch mit der Erteilung von Weihen und der Tonsur verbunden war (S. 325–339). Diese und andere Vorgänge haben den Grund zur Entfremdung zwischen dem Herzog und den lutherischen Theologen, an der Spitze dem Braunschweiger Superintendenten Martin Chemnitz, gelegt. Die gebrochene Rezeption der *Formula Concordiae* im Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel zeigt sich im Scheitern des 1580 mit eigener Vorrede geplanten selbständigen Drucks (S. 393–402) und im Helmstedter Widerstand gegen die Apologie des Konkordienbuchs von 1582 (S. 403–421). In einem vierten Hauptteil (S. 433–475) stellt die Verfasserin die Diskussion um Christologie und Abendmahl, insbesondere im zentralen Punkt der Ubiquität des Menschen Christus, auf dem Quedlinburger Kolloquium im Januar 1583 dar, und im fünften (S. 476–501) skizziert sie den konkreten Umgang mit der Konkordienformel auf Grund offizieller kirchlicher Äußerungen und theologischer Voten, von Ordinationsgelübden und Bestallungsreversen. Während die *Formula Concordiae* in den offiziellen Dokumenten fehlt, stand sie doch in der Bestallungspraxis unter den Herzögen Julius und Heinrich Julius als positives Recht in Geltung. Nach dem Tod Heinrich Julius' 1613 trat sie zunehmend zurück; allerdings »vollendete sich erst um die Mitte des 17. Jahrhundert unter dem Konkordienkritiker Calixt die Nichtrezeption der FC in Braunschweig-Wolfenbüttel« (S. 499).

Die Verfasserin hat die Vorgänge, die in einer Besprechung ihres Buches nur angedeutet werden können, umfassend und kompetent aus den gedruckten und vor allem auch aus den ungedruckten Quellen erarbeitet. Ihre minutiöse und dennoch gut lesbare Darstellung gibt ein eindrucksvolles Bild von der verwickelten Spätphase der Reformation weit über das Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel hinaus. Es verdient auch hervorgehoben zu werden, wie sorgfältig sie die Beziehungen zwischen ideengeschichtlicher und kirchenpolitischer Ebene, die Verflechtung theologischer und rechtlicher Gesichtspunkte, ja selbst den Einfluß biographischer Zufälligkeiten auf die Entwicklung in Kirche und Theologie darstellt. Als Beispiel mögen die Umstände erwähnt werden, die Tilemann Heshusius 1578/79 an einem Widerstand gegen die Bischofsweihe Heinrich Julius' hinderten: Ein aufwendiger Umbau seines Hauses, ein komplizierter Knöchelbruch und die durch beides verursachten finanziellen Verlegenheiten beschränkten seine Einflußmöglichkeiten (S. 319). Das vorliegende Werk hat Bedeutung weit über die niedersächsischen Kirchentümer hinaus für die Geschichte des deutschen Luthertums nach Luther. Es behandelt aber nicht nur Entwicklungen innerhalb des Luthertums, sondern zugleich wichtige Ausschnitte aus der Verdrängung des Katholizismus in Norddeutschland. *Ulrich Köpf*

Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts, hg. v. Rainer C. Schwinges (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 18). Berlin: Duncker & Humblot 1996. 549 S., zahlreiche Tabellen und Abb. Kart. DM 74,–.

Der vorliegende Sammelband vereinigt 22 Beiträge einer von *Rainer C. Schwinges* 1993 in Ascona organisierten Tagung, ergänzt durch einen Beitrag von *Beat Immenhauser*. Die Tagung hatte sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, auf der Grundlage neuerarbeiteter inhaltlicher wie methodischer Analysen weitere Forschungsimpulse anzustoßen. In seinem einleitenden Referat hat Schwinges dazu in acht Punkten die institutionellen und sozialen Rahmenbedingungen gelehrter Karrieren im Reich vorgestellt. Einen wichtigen Punkt bildet hierbei der neue Typ der Vier-Fakultäten-Universität, deren enge Bindung an die territoriale Herrschaft unter den akademischen Eliten den Juristen eine besondere Führungsposition zuweist. Die Bildungsreserven der Landesuniversitäten

rekrutieren sich häufig nach dem Territorialprinzip. Daraus resultiert eine enge Vernetzung im nahen Sozialraum, was wiederum dazu führt, daß bei der Entstehung eines Elitebewußtseins mit Leistung und Wissen nicht nur moderne, sondern auch weiterhin traditionelle Kriterien wie Herkunft, Graduierung und Patronage von zentraler Bedeutung sind. Das Sozialprestige der Studenten prägt das Ansehen der Universität und es determiniert zugleich künftige Karrierechancen. Primär vergrößerten die Landesuniversitäten das Prestige des Landesherrn und waren erst sekundär Instrumente der Bildungspolitik.

Die Tagung widmete sich ganz dezidiert der sozial- und wirkungsgeschichtlichen Erforschung akademischer Eliten, es ging ihr nicht um Institutionen gelehrter Bildung, nicht um die gelehrte Wissenschaft und deren Zielsetzungen und Methoden. Pars pro toto standen die untersuchten Individuen als Angehörige von Gruppen, als Mitglieder von Eliten im Mittelpunkt der einzelnen Beiträge. Ihrer Position und Funktion, kurz ihrer Karriere nach dem absolvierten Studium galt das eigentliche Augenmerk der einzelnen Beiträge. Dankenswerter Weise hat es *Kaspar Elm* in Ascona übernommen, die Referate in einem Resümee (S. 515–525) kommentierend zusammenzufassen. Dies braucht hier nicht wiederholt zu werden. Nur so viel: Elm konstatiert, daß geographische und sachliche Divergenzen in den einzelnen Beiträgen nicht zu übersehen seien. Die Gemeinsamkeiten lassen sich schlagwortartig zusammenfassen: Professionalisierung, Spezialisierung, Territorialisierung, soziale Differenzierung und die Herausbildung eines Elitebewußtseins. Die Gemeinsamkeiten zwischen Juristen und Medizinern sind dabei vermutlich auf Grund ihrer stärkeren Praxisbezogenheit wesentlich höher zu veranschlagen als bei Theologen und Artisten. Gerade die Karrieremuster der Artisten zeigen aber andererseits eine enorme Variationsbreite und erforderten ein hohes Karrierebewußtsein und eine flexible Anpassungsfähigkeit.

Die Vorstellung eines geradlinig verlaufenden sozialen, ökonomischen oder intellektuellen Modernisierungsprozesses, geführt von einer akademisch gebildeten Elite, muß immer mehr in Zweifel gezogen werden. Die Gleichzeitigkeit von bislang als exkludierend betrachteten Elementen fordert hier ihren Tribut. In der Diskussion um einen Modernisierungsprozeß kann aber, auch dies wurde deutlich, auf die Untersuchung akademisch gebildeter Eliten keinesfalls verzichtet werden. Daß bei einer Gesamtbeurteilung auch die »praktisch Gebildeten« ebenso wie die Artes mechanici einbezogen werden müssen, versteht sich von selbst.

Die Ergebnisse des vorliegenden Sammelbandes, der gerade wegen seiner Divergenzen zum weiteren Forschen anregt, leisten im Kontext der Elitenforschung einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Modernisierungsdiskussion. Ein Register (Personen, Orte, Institutionen) erschließt den Band (S. 533–549). *Sabine Holtz*

Augsburg in der Frühen Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsprogramm, hg. v. Jochen Brüning und Friedrich Niewöhner (Colloquia Augustana, Bd. 1). Berlin: Akademie Verlag 1995. 445 S., 23 Abb. Geb. DM 88,–.

In der politischen, Wirtschafts-, Konfessions- und Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit hat die Freie Reichsstadt Augsburg eine gleichermaßen bedeutende Rolle gespielt und ist daher in vieler Hinsicht ein sehr lohnendes Objekt historischer Forschung. Zunehmend hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Stellung Augsburgs nicht isoliert, sondern im Territorien- und Ländergrenzen überschreitenden europäischen Kontext gesehen werden muß. Dieser Ausweitung des Forschungshorizonts will das am 1. Oktober 1990 gegründete »Institut für Europäische Kulturgeschichte« der Universität Augsburg Rechnung tragen.

Den eigentlichen Anstoß zur Gründung des Instituts gab der Ankauf der Oettingen-Wallerstein-Bibliothek durch den Freistaat Bayern 1980 und ihre Übergabe an die Bibliothek der damals noch jungen (1970 gegründeten) Universität Augsburg. Sie führte den Verantwortlichen in Universität und Forschungseinrichtungen den durch Kriegsschäden und Störungen der »gewachsenen« Provenienz kaum beeinträchtigten Reichtum der in der Region – z. B. auch im Stadtarchiv und der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg – vorhandenen und verfügbaren Quellen zur Geschichte Augsburgs und Bayerisch-Schwabens vor Augen.

In dem zu besprechenden Sammelband sind die Beiträge der beiden ersten Veranstaltungen des jungen Augsburger Instituts zusammengefaßt. Es handelt sich jeweils um mit der Herzog-August-

Bibliothek Wolfenbüttel durchgeführte Kolloquien, und zwar am 3. und 4. Dezember 1990 in Wolfenbüttel zum Thema »Beziehungen zwischen Augsburg und Wolfenbüttel im 17. Jahrhundert« und am 28. und 29. Oktober 1991 in Augsburg unter dem Titel »Augsburg als Umschlagplatz«. Die Wolfenbütteler Bibliothek leistete dem jungen Augsburger Institut in der schwierigen Anfangsphase wichtige Starthilfe und verfügt zudem – angesichts der regen wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen der Reichsstadt zum Hof des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel – über einen reichen Fundus an Quellen zur Augsburger Geistesgeschichte.

Der Sammelband gliedert sich in vier Teile. Der zur (offiziellen) Eröffnung des Instituts am 29. November 1991 gehaltene Festvortrag des Präsidenten der Deutschen Forschungsgemeinschaft, *Wolfgang Frühwald*, zum Thema »Die Freude am Leben. Zur Kulturgeschichte Augsburgs in der Frühen Neuzeit« (S. 23–36), in dem er dem Augsburger Institut programmatisch die Aufgabenstellung einer »regional verankerten, aber europäisch forschenden« (S. 36) Einrichtung zuweist, bildet für sich genommen Teil I, während die Teile II bis IV jeweils verschiedene Aufsätze zu einem Themenkomplex enthalten. Der Inhalt der von Umfang, Gegenstand und Methode her sehr unterschiedlichen, aber durchweg auf gutem bis hervorragendem wissenschaftlichen Niveau stehenden Beiträge kann hier nur überblicksweise wiedergegeben werden.

Die erste Gruppe von Aufsätzen (Teil II) beschäftigt sich mit der Person und vor allem dem Umfeld des bedeutenden Kaufmanns, Kunstagenten und Sammlers Philipp Hainhofer (1578–1647). Mit einer umfangreichen, fast den Rahmen eines Sammelwerk-Beitrags sprengenden Biographie von Philipps Schwiegersohn und Nachfolger Johann Martin Hirt schließt *Wolf-Dieter Otte* eine Forschungslücke (S. 39–119). 700 zum größten Teil im Handschriftenbestand der Wolfenbütteler Bibliothek erhaltene Briefe Hirts an Herzog August bieten hierfür eine hervorragende Quellenbasis. Anhand der Tätigkeit des Reisehofmeisters Hieronymus Hainhofer, eines Neffen Philipps, veranschaulicht *Jill Bepler* das vielfältige europäische Beziehungsnetz der Augsburger (S. 119–139). In seinem Beitrag über die von Philipp Hainhofer nach Wolfenbüttel an Herzog August vermittelten Luxusgegenstände stellt *Hans-Olof Boström* (S. 140–157) besonders den Anteil Philipp Hainhofers an der Erfindung und Ausgestaltung des Kunstschranks heraus. Mit dem überraschenden Nachweis, daß das nach dem Schrank von Uppsala bedeutendste dieser Kleinstmuseen nicht, wie bisher angenommen, verlorengegangen, sondern in Wien als »Kabinett von Rudolf II.« erhalten ist, bringt Boström die Forschung auf diesem Gebiet entscheidend voran. Im Zusammenhang mit den optischen Geräten, die Herzog August aus Wolfenbüttel bezogen hat, lenkt *Inge Keil* (S. 158–169) die Aufmerksamkeit auf Johann Wiesel, der in einer der ersten kommerziellen optischen Werkstätten Deutschlands die kurz zuvor erfundenen Geräte Fernrohr und Mikroskop baute.

Die Bedeutung Augsburgs als Druckerstadt in der Frühen Neuzeit und der sehr bedeutende Bestand der Augsburger Bibliotheken rechtfertigen die Bestandsaufnahme des Buchdrucks und Buchhandels der Reichsstadt in einer zweiten Aufsatzgruppe (Teil III). *Werner Arnold* stellt – mit nachfolgendem »Werkverzeichnis« (S. 188–226), das die bibliographischen Angaben zu 143 Drukken enthält und damit schon fast den Rahmen einer Aufsatzsammlung sprengt – als Beitrag zu dem angestrebten Vergleich der Wolfenbütteler und Augsburger Buchbestände die Augsburger medizinischen und naturwissenschaftlichen Drucke des 16. und 17. Jahrhunderts in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel vor (S. 173–187). *Hans-Jörg Künast* gibt einen informativen Überblick über die Ergebnisse seiner mittlerweile erschienenen Dissertation über die Augsburger Druckgeschichte von 1468 bis 1555 (S. 227–239), in der aufgrund einer intensiven Auswertung der Quellen vor allem des Augsburger Stadtarchivs die Zahl der bekannten Augsburger Drucke aus diesem Zeitraum z. B. gegenüber dem »VD-16« (Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts) erheblich erweitert werden kann. In einem zweiten Beitrag desselben Autors (S. 240–251) wird der Augsburger Buchhandel, der zeitweise eine marktbeherrschende Stellung erlangte, aus sozialgeschichtlicher und handelspolitischer Sicht beleuchtet. Hierbei wird auch die »verwandtschaftliche und geschäftliche Verflechtung im Buchgewerbe« (S. 244) an Einzelbeispielen aufgezeigt. Ausgehend von dem von ihm aufgefundenen handschriftlichen Verzeichnis der Bibliothek des Fürsten Albrecht Ernst II., stellt *Klaus Conermann* am Fallbeispiel der evangelischen Grafschaft Oettingen-Oettingen regionale Rezeptions- und Literaturgeschichte im Reich des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts dar (S. 252–331). Seine Analyse geht allerdings zu sehr ins Detail und ist durch überlange Fußnoten befrachtet. Im selben Zeitraum spielten, wie *Etienne François* (S. 332–342) in einem knappen, aber sehr informativen Überblick

überzeugend darlegt, Buchhandel und Buchproduktion in Augsburg eine weitaus bedeutendere Rolle, als bisher vielfach angenommen wurde, wozu auch die in der Stadt herrschende Bikonfessionalität beitrug. Mit der katechetischen Literatur greift *Norbert Bayrle-Sick* ein bislang wenig beachtetes, aber für das 18. Jahrhundert sehr wichtiges Teilgebiet der Augsburger Buchproduktion heraus (S. 343–369) und betrachtet es vor dem Hintergrund der Diskussion um die »katholische Aufklärung« unter sozialgeschichtlichen und politischen Gesichtspunkten.

Die Beiträge des letzten Teils (IV) über städtische Wirtschaft und Stadtkultur lassen im Gegensatz zu denen der beiden vorangegangenen einen engen thematischen Zusammenhang vermissen. In seinem Überblick über die Textilherstellung als wichtigsten Wirtschaftszweig im Augsburg der Frühen Neuzeit (S. 373–383) faßt *Claus-Peter Clasen* die Ergebnisse dreier umfangreicher Monographien aus seiner Feder knapp und instruktiv zusammen und konstatiert einen durchgängigen, nie ganz überwundenen Gegensatz zwischen der Armut der Weber und dem Reichtum der Handelsgesellschaften. In einer sehr knappen, mit vielen Fotos aus dem Augsburger Stadtarchiv unterlegten Darstellung der in Augsburg um 1550 üblichen Buchhaltungspraxis weist *Hans Georg Kopp* nach, daß die Einführung der doppelten Buchhaltung wesentlich zur Entwicklung des modernen »kapitalistischen« Wirtschaftssystems beigetragen hat (S. 384–402). In einem außerordentlich perspektivenreichen Essay weist *Sergiusz Michalski* anhand eines heute im rumänischen Hermannstadt/Sibiu befindlichen Bildes des Augsburger Malers Johann Heinrich Schönfeld auf die Ovidrezeption im Augsburg der Jahre 1600–1675 und auf inhaltliche Bezüge zum Bildprogramm der Innenausmalung des Augsburger Rathauses hin (S. 403–420). In einem Überblick über die wirtschaftlichen und kulturellen Wechselwirkungen zwischen Augsburg und Venedig zeigt *Bernd Roeck* die Wege auf, auf denen sich dieser Kulturtransfer vollzog, bei dem Augsburg mehr empfing, als es zu geben vermochte (S. 421–434). Abschließend stellt der Mitherausgeber *Friedrich Niewöhner* das »Colloquium Heptaplomeres« des Jean Bodin vor, ein um 1600 in Venedig angesiedeltes Gespräch von sieben Gelehrten über alle Fragen der Kulturgeschichte, das durch die Teilnahme eines wohl fiktiven Augsburger Mathematikers Fridericus Podanicus seinen Bezug zu Augsburg erhält (S. 435–444) und nach Auffassung des Autors in seiner universalen Ausrichtung als Vorbild auch für die Arbeitsweise des Augsburger Instituts gelten könnte.

Der Band ist von gediegener Aufmachung und sorgfältig redigiert; neben der sehr unterschiedlichen Länge der Beiträge (sie schwankt zwischen 10 und 80 Seiten!) fällt aber das Fehlen von Quellennachweisen bei einigen Aufsätzen auf. Unbedingte Anerkennung verdient die quellennahe Arbeit sämtlicher Beiträge, die hierbei freilich auch aus einem reichen Fundus schöpfen konnten. Angesichts der großen geographischen wie thematischen Spannweite wäre ein Index (Personen-, Orts-, evtl. Sachregister) vom Leser sicher begrüßt worden; es sollte überlegt werden, ob sich dies bei den künftigen Bänden der Reihe ermöglichen ließe.

Mit dem ersten Band der »Colloquia Augustana« hat das neugegründete »Institut für Europäische Kulturgeschichte« der Universität Augsburg einen vielversprechenden Einstand gegeben (von einer »Gründungsurkunde« wie auf S. 12 sollte man allerdings angesichts des Charakters einer Urkunde als Rechtsdokument lieber nicht sprechen!). Die vorgestellten Ergebnisse interdisziplinärer Zusammenarbeit bringen die Augsburger Stadtgeschichtsforschung in wichtigen Bereichen weiter und regen zu einer weiteren intensiven Beschäftigung mit dem reichen und erst teilweise ausgewerteten Quellenmaterial an. Wie ein Überblick des Mitherausgebers *Jochen Brüning* (S. 18–20) zeigt, ist auch in Zukunft mit einer regen Forschungs- und Publikationstätigkeit des Instituts zu rechnen. Es bleibt zu hoffen, daß die in Aussicht gestellten folgenden Veröffentlichungen über die von dem Institut durchgeführten Kolloquien das mit dem Erstlingsband vorgelegte hohe Niveau halten können.

Paul Warmbrunn

EUGEN PAUL: Geschichte der christlichen Erziehung. Bd. 2: Barock und Aufklärung. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1995. 271 S., zahlreiche s/w-Abb. Geb. DM 78,–.

Eugen Paul hat im ersten Band seiner christlichen Erziehung, der Antike und Mittelalter umfaßte, das Ziel seiner Untersuchung so definiert: »Mein Versuch einer Gesamtdarstellung will – wissenschaftlich gesehen – nach allem Gesagten, die bisherigen Erkenntnisse möglichst nach dem neuesten Stand der Forschung und seiner Fragerichtung zusammentragen, sie somit diskutierbar machen.

Sie will so zugleich auch die Forschungslücken kenntlich machen.« (Bd. 1, S. 14) Diesen Ansatz führt er in Band 2 konsequent weiter: Er beschreibt die Bemühungen der Jesuiten um ein ganzheitliches Bildungskonzept (S. 15–47), wobei er auch Feste, Feiern und Theater miteinbezieht; er widmet den Frauen als den verantwortlichen Mitträgerinnen der Reform ein eigenes Kapitel (S. 48–66), wobei er vor allem die Verdienste der Frauengemeinschaften (Ursulinen, Engl. Fräulein u.a.) heraushebt. Dem Umkreis der tridentinischen Reformen gilt ein ausführliches Kapitel (S. 87–176), dem ein kleineres über vortridentinische Reformbemühungen vorangestellt wird. Darin beschreibt der Autor im einzelnen das durch die Studie von W. Reinhard gut dokumentierte Reformwerk von Jacopo Sadoleto, dem Bischof von Carpentras, sowie das Wirken von Christenlehrbruderschaften.

Das ausführliche Kapitel über die tridentinischen Reformen dokumentiert die konziliaren Beschlüsse, die neben vielem anderen die Katechismus-Predigt und die Christenlehre vorschrieben. Die Praxis der Christenlehre zeigt Paul für den deutschen und romanischen Bereich auf, wobei die ständigen Ermahnungen und Einschärfungen die nachlässige Praxis dokumentieren.

Der zweite Teil über die Aufklärung fällt mit insgesamt 30 Seiten (S. 213–246) erheblich kürzer aus: Der Autor ist der Meinung, daß die Anstrengungen der Aufklärer gegenüber der Barockzeit weit weniger ins Gewicht fallen, als sie selbst meinen. Sie sind für ihn eher eine Selbststilisierung. Leider stand dem Autor die umfangreiche Dissertation von K.-P. Burkharth über die Aufklärung im katholischen Deutschland um 1800 (936 S. Diss. masch. Essen 1994) nicht zur Verfügung: Die These Burkharths, die er mit stupendem Material untermauert, lautet, daß die aufklärerischen Initiativen im Katholizismus tiefer reichen als etwa im Protestantismus aufgrund anderer und vielfältiger Strategien wie Gebetbuchliteratur, Liturgie- und Predigtpraxis und Volksnähe der Ökonomiepfarrer. Davon erfährt man in vorliegendem Band wenig.

Insgesamt darf man gespannt sein, wie und von wem das Werk des verstorbenen Augsburger Religionspädagogen fortgeführt wird: Er deutet an (S. 239), daß das Material für den nächsten Band bereits fertig vorliegt. Die beiden ersten Bände sind für die Geschichte der christlichen Erziehung künftig unentbehrlich, wenngleich die Frage bleibt, ob ein solches Projekt von einem einzelnen Forscher noch zufriedenstellend zu bewerkstelligen ist. *Erich Garhammer*

6. Neuere Kirchengeschichte: 18. und 19. Jahrhundert

KARL OTMAR VON ARETIN: Das Alte Reich. Stuttgart: Klett-Cotta 1993–1997. Geb. Bd. 1: 441 S. DM 108,–. Bd. 2: 578 S. DM 108,–. Bd. 3: 657 S. DM 128,–.

»Die Geschichte des Heiligen Römischen Reiches in der Neuzeit ist bis heute nicht geschrieben. Wo vom Reich als politischer Realität in der modernen deutschen Geschichtsschreibung die Rede war, hat es keine gerechte Beurteilung gefunden« – so hatte K. O. von Aretin im Vorwort seiner Göttinger Habilitationsschrift 1962 geschrieben, die 1967 unter dem Titel »Heiliges Römisches Reich 1776–1802« in zwei Bänden bei Steiner in Wiesbaden erschien. Dieses Thema hat ihn seither nicht losgelassen, immer wieder kam er in Monographien, Aufsätzen und Rezensionen darauf zurück. Erinnert sei hier nur an: »Das Reich. Friedensgarantie und europäisches Gleichgewicht 1648–1806« (Stuttgart 1986) und »Vom Deutschen Reich zum Deutschen Bund« (Göttingen 1980) oder die von Aretin herausgegebenen Bände »Der Aufgeklärte Absolutismus« (Köln 1974) und »Der Kurfürst von Mainz und die Kreisassoziationen 1648–1746« (Wiesbaden 1975). Wenn überhaupt ein deutscher Historiker in der Lage sein konnte, das von Aretin namhaft gemachte Forschungsdesiderat einzulösen, dann nur der Freiherr selbst.

Und in der Tat: Mit dem vorliegenden dreibändigen Werk krönt von Aretin sein wissenschaftliches Schaffen. Es verdient den Titel einer »Summa«, mit dem man äußerst zurückhaltend umgehen sollte. Auf jeder Seite, in jeder Fußnote spürt man die vierzigjährige Beschäftigung mit dem Sujet und die Sympathie – im ursprünglichen Wortsinn – Aretins mit dem Alten Reich. Er kennt nicht nur jeden auch noch so abgelegen erschienenen Aufsatz; vielmehr überblickt er vom Feldherrnhügel aus souverän die Schlachtreihen der Forschung und vermag Scheinangriffe und Scharmützel von wirklich kriegsentscheidenden Aktionen zu unterscheiden. Seine Darstellung ist daher frei von kleinlichem Gelehrtengezänk, vielmehr werden die Linien durchgezogen und die wesent-

lichen Zusammenhänge hergestellt; über Forschungskontroversen informieren kundig die Anmerkungen. Hier wird kein unverständliches Wissenschaftschinesisch geschrieben, sondern verständliches Deutsch, so daß sich das Werk durchaus als historisches Lesebuch – im guten Sinne – eignet.

Geboten wird wirklich, was der Titel verspricht: eine Geschichte des Hl. Römischen Reiches deutscher Nation, des Alten Reiches eben, vom Westfälischen Frieden bis zu seinem Ende 1806, also keine Summe von deutschen Ländergeschichten, sondern »in erster Linie eine Geschichte seiner Kaiser und seiner Verfassungseinrichtungen«, die »das Ganze zusammenhielten«, wie etwa des »Immerwährenden Reichstages«, der Reichskreise oder der beiden obersten Reichsgerichte und des Reichserzkanzlers – alles aber stets im europäischen Kontext. Reichsgeschichte umfaßt für Aretin »nur jene Fragen und Probleme«, die »vom Reich her bestimmt wurden«, nicht die Wirtschafts-, Sozial- und Alltagsgeschichte, die wegen der den Reichsständen übertragenen Landeshoheit nicht in die Kompetenz des Reiches fielen (alle Zitate aus dem Vorwort zu Bd. 1, S. 9–16).

Bd. 1, den Zeitraum 1648–1684 umfassend, behandelt die grundlegende Auseinandersetzung um die Gestalt des Reiches im Anschluß an den Westfälischen Frieden. Die Alternative lautete: föderaler Bund souveräner Staaten oder hierarchisches Kaiserreich. Trotz der massiven französischen Bedrohung setzt sich cum grano salis letztlich doch das zweite Modell durch, nicht zuletzt durch die Konsolidierung Österreichs, in dessen Habsburger Dynastie das Wahlkaisertum quasi vererbt wurde. Dementsprechend steht der 2. Bd. (1684–1745) ganz im Zeichen des Konflikts des Reiches mit dem übermächtig werdenden Kaiser, dessen faktische Machtbasis immer größer wurde, während die personellen Ressourcen des Hauses Habsburg immer mehr abnahmen, was schließlich zum Intermezzo des wittelsbachischen Kaisertums Karls VII. führte, der den Reichsständen zahlreiche Rechte überlassen mußte, die keiner seiner Nachfolger mehr zurückgewinnen konnte. Zwar gewannen die Habsburg-Lothringer mit Franz I. die Kaiserkrone zurück, die Zeit bis zum Ende des Alten Reiches blieb jedoch bestimmt vom Dualismus der beiden deutschen Großmächte Österreich und Preußen (1745–1806), wie Bd. 3 zeigt. Fürstenbund, Französische Revolution und Napoleon stehen am Sarg des Hl. Römischen Reiches deutscher Nation.

In allen drei Bänden kommt die Reichskirche ausgiebig und sachkundig in den Blick, die Bemühungen etwa um eine Annäherung der Konfessionen unter Leopold I. (Bd. 1, S. 316–338) werden genauso dargestellt wie der »Febronianismus« und Nuntiaturstreit (Bd. 3, S. 237–298) – jeweils auf der Basis der neuesten Literatur, so daß man diese Teile durchaus Studenten der Kirchengeschichte als anregende Lektüre empfehlen kann. Für besonders gelungen hält der Rezensent die knappe Zusammenfassung dynastischer Reichskirchenpolitik (Bd. 2, S. 382–400) in der Germania Sacra des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts, worauf im Rahmen einer Rezension in einer kirchenhistorischen Zeitschrift besonders hingewiesen sei. Jedem Band ist ein Personenregister beigegeben. Leider wurde auf das in Bd. 1 für Bd. 3 angekündigte Sachregister (S. 16), welches »das Auffinden durchgehender Verfassungsstrukturen erleichtern« sollte, verzichtet, was die Rezeption dieses wichtigen Werkes erschweren dürfte.

K. O. von Aretin hat sicher recht, wenn er feststellt, das Ende des Reichs sei unabwendbar gewesen und man könne sich nur schwer vorstellen, wie die Reichsverfassung mit den Problemen der industriellen Revolution hätte fertig werden sollen. Die These seiner »Summe«, nach der »das Reich in der deutschen Geschichte keine skurrile Nebensache, sondern ein bestimmendes Element war, ohne das wohl kaum die Einheit der Deutschen über Jahrhunderte hinweg hätte gewahrt werden können« (Bd. 3, S. 18), hat er auf über eineinhalbtausend Seiten eindrucksvoll bewiesen. Man kann zu diesem Opus permagnum nur voller Respekt gratulieren und der selten gewordenen Kraft zur Synthese Bewunderung zollen. Im Zeitalter langweiliger Handbücher aus tausend Federn ist hier ein Werk aus einem Guß entstanden. *Hubert Wolf*

JOHANN JOACHIM SPALDING: Religion, eine Angelegenheit des Menschen, hg. v. WOLFGANG ERICH MÜLLER (Bibliothek klassischer Texte). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. XXVII, 132 S. Geb. DM 49,80.

Nächstliegender Hauptzweck des schmalen Bändchens ist, den Text von Spaldings Religionsschrift, 1797 erstmals erschienen, wieder verfügbar zu machen. Ihr Neusatz, mit behutsamer Modernisierung des Textes, folgt der dritten Auflage von 1799 und bringt deren 365 Seiten (mit An-

gabe der Originalpaginierung im laufenden Text) ungekürzt auf 132 Druckseiten. Spalding (1714–1804) war zu seiner Zeit als Schriftsteller, Übersetzer (bes. ›deistischer‹ englischer Autoren) und Inhaber kirchenleitender Ämter in Berlin ein notabler und profilierter Vertreter der sog. Neologie, einer bestimmten Ausprägung der protestantischen Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts. Die vorliegende Schrift beschließt als ›Alterswerk‹ die respektable Liste seiner Publikationen, ohne indes so etwas wie eine ›Summe‹ seines Denkens zu sein oder sein zu wollen. Ihre dritte Auflage erscheint im selben Jahr wie Schleiermachers »Reden über die Religion« – aber, und das charakterisiert den abrupten Umschwung zu einem neuen theologischen und religionsphilosophischen Denken, zwischen den beiden Büchern liegen Welten!

Würdigung und Kommentierung dieser wichtigen und deshalb zu Recht neu edierten Schrift Spaldings können nicht Gegenstand einer kurzen Besprechung sein. In größerem Stil wurde dies zuletzt – vor gut 20 Jahren – von Joseph Schollmeier (Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung, Gütersloh 1967) unternommen. Seine Dissertation ist auch dem Herausgeber des vorliegenden Neudrucks die vorzüglichste Gewährsinstanz.

Während der Neudruck selbst und die editorische Arbeit an Spaldings Text allen Beifall verdienen, sei doch die Frage erlaubt, ob die u.E. allzu knapp geratene »Einleitung« des Herausgebers (S. IX–XXVII) und das Fehlen einer – wenigstens weitere Neugier weckenden oder zum Einstieg in weiteres Arbeiten ermunternden – Bibliographie das schmale Bändchen dazu prädestinieren, zum beabsichtigten »Impuls für die heutige Zeit [...], der die Selbstverständlichkeit von Religion verloren zu gehen droht« (S. VIII), werden zu können? Bei solcher Absicht dürfte ja weniger an Spezialisten der Theologiegeschichte gedacht sein, die mit dem Neudruck dieses ›klassischen Textes‹ fraglos gut bedient sind, als vielmehr an ›Adepten‹, Neugierige und Interessierte, die einen (ersten) Einstieg in die Theologiegeschichte und ihre Themen oder vertiefende Orientierung darin suchen. Die allgemeinen Voraussetzungen dafür sind heute minimal, beim ›allgemeinen Publikum‹ wie bei Anfängern eines Theologie- oder Philosophiestudiums. Das Postulat einer etwas informationsreicheren und redundanteren *Einführung* rechtfertigt sich von daher auch dann, wenn es primär um die Bereitstellung eines sonst rar gewordenen Textes geht.

S. X Anm. 5 lautet der Autorenname richtig Botho (nicht Bodo) Ahlers. Ebd. Anm. 6 hätte wenigstens das noch immer unverzichtbare Werk von Gotthard Victor Lechler (Geschichte des englischen Deismus [Tübingen 1841]) in der Ausgabe von Günter Gawlick (Hildesheim 1965) eine Nennung verdient.

Abraham Peter Kustermann

Judaeus conversus. Christlich-jüdische Konvertitenautobiographien des 18. Jahrhunderts. Im Anschluß an Vorarbeiten von Michael Schmidt und unter Mitwirkung von Elisabeth Emter hg. v. Johannes Graf. Frankfurt a.M.: Peter Lang 1997. 410 S. Kart. DM 98,–.

Anzuzeigen ist ein vom Ansatz her innovatives, in seinen verschiedenen Ergebnissen beeindruckendes und gegen jeden Zweifel an seinem Sinn bestens gerechtfertigtes Projekt, das, unter mehreren Namen stehend, unter keinem von ihnen litt, sondern die glückliche Kombination mehrfacher Kompetenz unterstreicht. Zum ersten Mal werden hier neuzeitliche deutsche Autobiographien von Konvertiten aus dem Judentum zum Christentum für die Forschung zur deutsch-jüdischen Geschichte ausgewertet (S. 18), obwohl doch Konvertiten »Teil der Beziehung zwischen Christentum und Judentum seit der Frühzeit des Christentums« sind (S. 17) und es gesteigert im Zeitalter ›programmierter‹ Judenmission waren. Mit diesem Projekt muß – mit dem Herausgeber – »keine Sympathie für antijüdische Bestrebungen oder die christliche Judenmission verbunden« sein oder der Begriff der Konversion, gar der der ›Bekehrung‹, als »Schritt vom Irrglauben zum rechten Glauben« verstanden werden (S. 8). Im Gegenteil ist gegen jedes mögliche Mißverständnis in dieser Richtung festzuhalten: »Das Selbstverständnis der Konvertiten in ihrer Zerrissenheit zwischen jüdischer und christlicher Identität ist als Maßstab für das deutsch-jüdische Verhältnis zu werten« (ebd.).

Im Rahmen des – in der kurzen Zeit von zwei Jahren (!) mit Unterstützung der DFG durchgezogenen Projekts – konnten die Beteiligten, unter denen der Herausgeber zunächst ungeplant zum maßgeblichen Projektträger wurde und mit dem folglich auch der maßgebliche Autor der Publikation benannt ist, 55 einschlägige gedruckte Bekehrungsberichte von und über Konvertiten von

der Reformation bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ermitteln, von denen wiederum 40 in den untersuchten Zeitraum (18. Jahrhundert) fallen. Ihre vollständige Titelaufnahme mit Bestandsnachweis per Bibliothekensignatur (S. 387–398) macht die erste, wichtigste Abteilung des Literaturverzeichnisses aus und ist eine schöne Forschungsleistung für sich. (Als zweite und dritte Abteilung folgen weitere zeitgenössische Quellen und Forschungsliteratur.) Nur zwei dieser Autobiographien berichten von Konversionen zum Katholizismus (Johann Joseph Keideck, 1787; J. N. J. Thom. Neumann, 1791), alle übrigen von Konversionen zum Protestantismus. Dieser Umstand sowie der Quellenwert dieser Schriftengattung insgesamt erschließt sich aus einer fachlich vorzüglichen »Einleitung« (S. 13–115), die in Darstellung und Apparat nicht nur mit interdisziplinärer Kompetenz die einschlägige Forschung von Germanistik, Theologie, Judaistik und Geschichte bündelt, sondern Originaltöne aus den ermittelten Autobiographien selbst reichlich und reflektiert beizieht:

1. Die Blütezeit dieser Schriften fällt mit der Blütezeit des deutschen Pietismus zusammen (1675–1780) und hat darin ihre plausibelste Erklärung. Mit dem Pietismus beginnt die eigentliche Judenmission in Deutschland, und für ihn stellt sich »die Bekehrung der Juden als ›Modellfall für die Bekehrung jedes Menschen zu Gott‹ [K. H. Rengstorff]« dar (S. 26). Das vom Pietismus (von jedem Menschen!) geforderte Zeugnis seines Bekehrungserlebnisses ist die stärkste Anregung zur Niederschrift dieser Autobiographien. Eine andere war die vom Pietismus angeregte Beschäftigung mit dem jüdischen Glauben: »eine genaue Kenntnis der anderen Religion sowie eine den Juden entgegenkommende Disputationsweise« (S. 32; gefordert insbes. von dem unter pietistischer Inspiration eigens gegründeten »Institutum Judaicum« in Halle) konnte nur von ›innen‹ her gewonnen werden, eben von den Konvertiten. Mit dem öffentlichen Anwachsen von Aufklärungsmentalität und Religionstoleranz trat dieses Primär-Motiv im letzten Viertel des Jahrhunderts dann zurück und »verlor das Leitbild der christlichen Judenbekehrung an Relevanz« (S. 56).
2. Trotz eines gewissen Fortschritts gegenüber älteren Tönen gelingt es auch den Konvertitenbiographien des 18. Jahrhunderts, »obwohl sie sich scharf gegen antijüdische Vorurteile wehren«, nicht, »die antijüdischen Stereotype ganz zu vermeiden« (S. 65); dies nicht zuletzt wegen ihres »apologetischen Charakter[s] der Selbstempfehlung« angesichts des notorisch schlechten Leumunds jüdischer Konvertiten (S. 66).
3. Die sich entwickelnde Gattung ›Autobiographie‹ hat »formale und topische Rahmenbedingungen«, die zu genauer Beobachtung zwingen, »in welcher Form die Inhalte präsentiert werden« (S. 73). (Also: Vor literarischen Schablonierungen sei auch hier gewarnt!) »Gattungsgeschichtlich gesehen befinden sich die Lebensschilderungen aus der Hand von Konvertiten im Schnittpunkt zweier Traditionsstränge, der religiösen Konfession und der weltlichen Berufs- oder Gelehrtenautobiographie« (S. 85), wobei sich – eine der beiden abgedruckten ist ein beredtes Beispiel dafür – erste Schritte »in der Entwicklung vom pietistischen Bekenntnis zur anthropologischen Autobiographie« ankündigen (S. 95f.).
4. Und schließlich ist der Literaturbetrieb des 18. Jahrhunderts mit seinen Gegebenheiten zu veranschlagen: Es geht auch um die »Legitimation der Autoren als Schriftsteller in und für eine christliche Umwelt«, und es geht auch um den Lebensunterhalt – aus Schreiben, Pränumeration und Subskription –, den jüdische Konvertiten zum Christentum ausgesprochen schwer finden konnten (S. 101f.).

Mag die letzte Bemerkung verwundern – in ihr ist das ganze ›Elend‹ dieses Kapitels deutsch-jüdischer Beziehungen in etwa ›realistisch‹ bilanziert: »Auf die Taufe als dem [sic!] Akt der formalen Integration in das Christentum folgte keine Integration in die Gesellschaft« (S. 45) – »Das Werben der Kirche um Konvertiten entsprach der Realität des Umgangs mit den Konvertiten in der christlichen Umwelt ganz und gar nicht« (S. 46), und so weiter.

Was hier mehr summarisch resümiert ist, findet seine Belege im Detail und in reicher persönlicher Variation in den zwei Konvertiten-Autobiographien, die in diesem Buch, exemplarisch für die Gattung, jeweils in Auszügen, abgedruckt sind. (Zur Begründung der Auswahl, der Auszüge und zu den Editionsgrundsätzen siehe den detaillierten Editionsbericht S. 371–382.) Die erste (S. 117–259) stammt von Gottfried Selig, in drei Bänden gedruckt Leipzig 1775–1779, die zweite von dem ihm durch neue Namensgebung bei der Taufe nur zufällig namensgleichen Johann Friedrich Heinrich Selig, in einem Band gedruckt Leipzig 1783. Beide Texte werden gut lesbar präsentiert. Sie sind hier weder im einzelnen zu referieren noch zu kommentieren. Daß sie »die

dünne Quellenlage etwa auf dem Gebiet der jüdischen Autobiographie vor dem Beginn der ›Emanzipationszeit‹ zu erweitern« (S. 115) in der Lage sind, sei ebenso gerne bestätigt, wie bedauert, daß die Edition wenigstens einiger weiterer ›Exempel‹ offenbar nicht zu erwarten ist. Bei der steigenden Bedeutung des Konvertiten-Themas, die hier nach Abschluß des Manuskripts noch einen kurzen, wichtigen Hinweis finden konnte (S. 18 Anm. 23 Hinweis auf Leo-Baeck-Institute Yearbook 40, 1995; zusätzlich hätte sich nennen lassen Christopher M. Clark: The Politics of Conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728–1941, Oxford 1995), wäre dies nämlich dringend zu wünschen. Übrigens auch aus dem weiteren Grund, die hier vom Sujet her nahegelegte deutsch-jüdische Sicht komparatistisch auf die europäische Ebene ausweiten zu können. Und wäre es nicht reizvoll, etwas ›aus erster Hand‹ auch über die wenigen Konversionen zum Katholizismus erfahren zu können, die doch wohl einem anderen Muster als dem pietistischen gefolgt sein müssen?

Der Fußnotenkommentar zu den beiden Quellen »orientiert sich an den bewährten Leseausgaben des Reclam-Verlages« (S. 374) und ist nach dieser Vorgabe beschränkt auf kurze Wort-, Phrasen- und Sacherklärungen (vorwiegend aus historischen Quellen wie Zedler, Ersch-Gruber, Grimmsches Wörterbuch usw.), auf knappe Erklärungen zu Personen, die im laufenden Text genannt sind, sowie auf den Nachweis biblischer Referenzen. Dieses Verfahren sei nicht grundsätzlich kritisiert, sind die gegebenen Erklärungen i.d.R. doch gut recherchiert. Umso mehr verwundern gelegentlich Fußnoten, die ohne weiteren Literaturbezug etwas ›handgestrickt‹ daherkommen. Als Beispiele seien genannt: Meschiach (S. 135), König David (S. 146), Cohanim (S. 153), Deraschoth (S. 176). Daß der S. 133 zitierte »Domherr aus Halberstadt« in der Erklärung kurzerhand zum »Mitglied eines katholischen Domkapitels« gemacht wird, ist nicht zwingend, da das Stift Halberstadt bis 1810 zwar einzelne katholische Kapitulare hatte, Stift und Kapitel selbst seit 1591 aber evangelisch waren. (Die Widmung der Autobiographie von J. F. H. Selig nennt übrigens unter den vielen Titeln des Bedachten ja auch den eines Domherrn in drei [evangelischen!] Stiften.) Mit den jüdischen Hoffaktoren (S. 134, Fußnote) wird zu Recht an eine ähnlich ›exotische‹ Personengruppe wie die Konvertiten erinnert, die in einem in Darmstadt angesiedelten Forschungsprojekt (F. J. Battenberg, R. Ries) derzeit analoge Aufmerksamkeit erfährt. Für Corvey (S. 150, 152, jeweils Fußnoten) gibt jetzt Aufschluß die Arbeit von Jörg Deventer (Das Abseits als sicherer Ort? Jüdische Minderheit und christliche Gesellschaft im Alten Reich am Beispiel der Fürstabtei Corvey [1550–1807], Paderborn 1996).

Im ganzen unbedeutende Ausstellungen dieser Art mindern aber nicht den Beifall zu einer Arbeit, von der man sich lieber nicht vorstellen möchte, daß sie als Projekt mit der vorliegenden Publikation überhaupt schon ans Ende gekommen sein soll. *Abraham Peter Kustermann*

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Bd IV: Der Diözesanklerus, hg. v. Erwin Gatz. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1995. 453 S. Geb DM 98,–.

Wer eine trockene Darstellung eines Berufsstandes erwartet, sieht sich schnell positiv enttäuscht. Der vorliegende Band erarbeitet profund die Geschichte des Diözesanklerus; in einem ersten Teil wird die historische Entwicklung seit dem Spätmittelalter aufgezeigt, im zweiten Teil werden Sonderaspekte verhandelt (priesterlicher Alltag, soziale und geographische Herkunft u.a.).

Die vielen Details lassen eine ausführliche Besprechung nicht zu, deshalb will ich mich auf einige zentrale Aspekte konzentrieren. Die Neuzeit führt insgesamt zur Professionalisierung der Berufe: Beim Klerus ist diese Professionalisierungsnotwendigkeit durch die Reformation potenziert worden. Hatte es vorher genügt, als »Pfarrerlehrbub« in den Beruf hineinsozialisiert zu werden, so wurde durch die reformatorische Herausforderung ein höherer Bildungsgrad notwendig, um den Vorwurf der Ungebildetheit und der schlechten Sitten zu entkräften. Im katholischen Bereich führte dies zur Formulierung des Seminardekrets auf dem Konzil von Trient: Das Seminar sollte nicht nur das Universitätsstudium kompensieren, sondern auch zur spirituellen Bildung beitragen. Erst im 19. Jahrhundert – nach der Säkularisation und in der Zeit der Konkordatsverhandlungen – wurde der Seminarbegriff antiuniversitär ausgelegt. So ist der Streit zwischen Seminarausbildung

und Universitätsstudium seit dieser Zeit eine Konstante in der Priesterausbildung (der sich zur Zeit des Kulturkampfs, des Modernismusstreits und auch heute wiederholt).

Eine weitere Konstante ist die Bemühung um eine »vita communis« der Säkularkleriker. Dieser Versuch zieht sich vom Weltpriesterinstitut des Bartholomäus Holzhauser, über den Vorstoß des münsterschen Domherrn Joseph Giese (1869) bis zur vom Paderborner Bischof Konrad Martin gegründeten, aber sehr kurzlebigen Weltpriestergemeinschaft und zur Gründung des Oratoriums im 20. Jahrhundert.

Ferner fallen die Phasen des Priestermangels, aber auch des Priesterüberschusses auf. Der Priestermangel weckt stets besondere Initiativen wie Rekrutierung bisher nicht in den Blick genommener Schichten oder besondere Förderung von Spätberufenen (vgl. die Beispiele Lantershofen, Bad Driburg, Waldram u.a.). Auch die spirituellen Initiativen (»Priestersamstag«) sind erwähnenswert. Eine besondere Herausforderung stellte die Integration der heimatvertriebenen Priester nach dem 2. Weltkrieg sowie die Gründung von Königstein als Philosophisch-Theologische Hochschule dar.

Eine weitere durchlaufende Linie ist das jeweilige Priesterbild, das zwischen Weltzuwendung und Aszetik zu vermitteln sucht. Der 1904 seliggesprochene Pfarrer Johannes Maria Viannay von Ars wurde sehr schnell zum Vorbild: Die priesterlichen Tugenden wie Selbstverleugnung, Bescheidenheit und Nächstenliebe wurden unter dem Pontifikat Pius' X. vor allem durch Gehorsam und Unterordnung ergänzt. Seit 1909 vertrat der Seminarprofessor Joseph Lahitton die These, daß der Priesterberuf nicht eine unmittelbare von Gott kommende Gnade sei und die innere Neigung dazu kein ausschlaggebendes Kriterium bilde, ja nicht einmal notwendig sei. Maßgebend sei nur die Annahme durch den Bischof. Diese umstrittenen Thesen wurden am 12. Juni 1912 von Papst Pius X. und der beauftragten Kardinalskommission belobigt. In den Codex von 1917 ging schließlich die Bestimmung ein, daß alle Priesteramtskandidaten ein Seminar zu durchlaufen hatten.

Die Priesterausbildung steht also von jeher zwischen dem Problem von Berufung des einzelnen und institutioneller Formung. Vorliegender Band beschreibt die Herausbildung des Diözesanklerus in der Neuzeit verläßlich, perspektivenreich und detailliert. Er erweist sich damit als ein unerläßliches Handbuch nicht nur für den Historiker, sondern auch für alle in der Priesterausbildung Tätigen. *Erich Garhammer*

Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Bd. 5: Caritas und soziale Dienste, hg. v. Erwin Gatz. Freiburg i.Br. u.a.: Herder 1997. 528 S. Geb. DM 98,–.

»Das nützlichste Buch, das heute geschrieben werden sollte, und das nützlichste Denkmal, das errichtet werden sollte, wäre in unseren Augen eine ›Geschichte der katholischen Caritas‹«. Auch hundert Jahre nach dem Tode des französischen Historikers Léon Gautier (1832–1897), von dem dieser Ausspruch stammt, hat die Feststellung noch Gültigkeit, daß die Bemühungen um die Erforschung der Caritasgeschichte in einem eklatanten Mißverhältnis stehen zu dem, was in der Praxis an wertvoller und vielfältiger Caritasarbeit geleistet wurde und wird. Um so mehr ist das Erscheinen dieser Gesamtdarstellung zur Geschichte der Caritas in den deutschsprachigen Ländern zu begrüßen, der ersten seit den am Anfang des 20. Jahrhunderts veröffentlichten Werken von Wilhelm Liese (Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutschen Reich, in Deutsch-Österreich, der Schweiz und Luxemburg, Mönchen-Gladbach 1914; Geschichte der Caritas, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1922). Freilich ruhte jetzt die Last der Arbeit nicht mehr auf den Schultern eines einzelnen, sondern verteilte sich auf insgesamt 16 kompetente Mitarbeiter, die ihre Fachkenntnisse zu einzelnen Ländern oder Zeitepochen einbrachten. Den Löwenanteil der Beiträge steuerte der Herausgeber selbst bei, gefolgt vom Hannoveraner Landeshistoriker *Hans Georg Aschoff* mit vier Kapiteln sowie *Hans-Josef Wollasch* (Freiburg i.Br.) und *Gisela Fleckenstein* (Detmold) mit je drei Abschnitten.

Nach einem konzisen Überblick zur Entwicklung der Armenpflege bis zur Zeit der Aufklärung werden in einem ersten Teil des Bandes die karitativen Bemühungen der Kirche vom Neuanfang nach der Säkularisation bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in den Blick genommen. Ein zweiter Teil stellt sodann die Differenzierung der kirchlichen Armenpflege in den Feldern der

Krankenfürsorge, der Erziehungshilfe und in den diversen Sonderarbeitsbereichen (Trinker, Mädchenschutz, Bahnhofsmission, Gefährdete, Wanderer, Gefangene, Behinderte, Fachverbände) vor, wobei hier der zeitliche Bogen nochmals vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis hinein in die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts gespannt wird. Zu dieser Zeit hatte sich in fast allen Staaten des deutschen Sprachraums eine verbandliche Caritas etabliert, so 1897 in Deutschland, 1901 in der Schweiz und 1903 in Österreich; lediglich Luxemburg zog erst 1932 nach. Der Gründung und Entwicklung dieser Verbände bis zum Zweiten Weltkrieg nimmt sich der dritte Teil des Werkes an, ergänzt durch einen kurzen Blick auf das sozial-karitative Ordenswesen.

Die große Stunde der Caritas schlug in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, der die ersten Kapitel des vierten Teils gewidmet sind. Weitere Abschnitte behandeln die Caritas in der DDR, die Auslandshilfe des Deutschen Caritasverbandes (DCV), die länderübergreifende »Caritas Internationalis« sowie die Geschichte der Caritas als wissenschaftliche Disziplin. Der fünfte und letzte Teil rekrutiert sich aus zwei Kapiteln über die Probleme heutiger Caritas in der Ordenskrise und der fortschreitenden Säkularisierung, aus zwei Aufsätzen über die Finanzen der Caritas und das kirchlich-karitative Arbeitsrecht in der BRD und einer kommentierten Statistik, an die sich Register der Sachen, Personen und geographischen Namen anschließen.

Insgesamt bietet dieser fünfte Band der »Geschichte des kirchlichen Lebens« einen sehr soliden und informativen Überblick über zwei Jahrhunderte ereignisreicher Caritasgeschichte, der nur wenige Defizite erkennen läßt. So wäre – gerade weil sich so viel getan hat – eine Zeittafel mit den wichtigsten Daten und Fakten hilfreich gewesen, die auch den Vergleich zwischen der Caritas in den einzelnen Ländern erleichtert hätte. Außerdem kommt im Verhältnis zum Ordenswesen das große Spektrum der Vereine etwas zu kurz, und die Literaturangaben zu manchen Personen sind arg knapp ausgefallen. Überraschend ist ferner, daß Joseph Probst – neben Johann Ev. Wagner (nicht Wagener, wie auf S. 518 zu lesen) in Dillingen und Dominikus Ringeisen in Ursberg der dritte »Apostel« der bayerischen Behindertenhilfe – nicht einmal dem Namen nach genannt wird. Zwar war seine Anstalt Ecksberg die kleinste, Probst selber aber ein (auch medizinisch beschlagener) Pionier der Behindertenfürsorge von internationalem Rang, der über seine mustergültige Einrichtung sogar für die 5. Weltausstellung in Wien 1873 einen Bericht anfertigte. Ein wenig schade ist es schließlich auch, daß der Großteil der Kapitel bei all ihren sonstigen Vorzügen recht nüchtern und trocken abgefaßt ist, so daß man über die Verwendung als Handbuch und Nachschlagewerk hinaus kaum einmal verlockt wird, einfach nur darin zu schmökern.

Letztlich entscheidend jedoch ist das gelungene Unterfangen, zum 100. Jubiläum des DCV eine aktuelle Zusammenschau der Caritasgeschichte auf hohem wissenschaftlichem Niveau vorzulegen, die wohl für Jahrzehnte das Standardwerk auf diesem Gebiet bleiben wird. *Manfred Eder*

Thomas Groll: Das neue Augsburger Domkapitel. Von der Wiedererrichtung (1817/21) bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs (1945) (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abt., Bd. 34). St. Ottilien: EOS Verlag 1996. XXVIII, 1080 S., 24 Abb. Geb. DM 138,–.

Vorliegende, fast ganz aus den archivalischen Quellen gearbeitete Münchner Dissertation umfaßt im Grunde zwei Bücher unter einem Einband. Das erste »Buch« (S. 1–399) bietet eine Verfassungsgeschichte des Augsburger Domkapitels. Ausgehend von der Neuorganisation der Kirche Bayerns zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die gekennzeichnet ist durch die zum Teil divergierenden Bestimmungen von Konkordat und Religionsedikt, geht der Autor der Wiedererrichtung des Augsburger Domkapitels im Vollzug des Konkordats von 1817 nach, um von dort aus die Entwicklung der Ämter der Domkapitulare bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein zu verfolgen, wobei selbstverständlich auch den Veränderungen durch das Bayerische Konkordat von 1924 Rechnung getragen wird.

Bildet schon dieses erste »Buch« eine wertvolle Informationsquelle, so gilt dies erst recht für das zweite »Buch«. Auf nahezu 500 Seiten (S. 400–891) werden umfassende prosopographische und bibliographische Informationen zum Augsburger Domkapitel vermittelt. Die 79 Biographien der Domkapitulare in der Zeit von 1820 bis 1945, von »Abbt« bis »Zimmermann«, gehen weit über übliche Biogramme hinaus. Hier erfährt man nicht nur die kirchliche Karriere, vielmehr ist der Verfasser auch bemüht, Hintergrundinformationen, etwa zu der kirchlichen Richtung der ein-

zelnen Gestalten, mitzuliefern. Wer sich etwa für den mächtigen Domkapitular Karl Egger zu Beginn des Untersuchungszeitraums interessiert, wird umfassend unterrichtet und erfährt zugleich alles Wissenswerte über weiterführende Literatur. Dies gilt aber auch für weniger bekannte Gestalten, insbesondere für solche unseres Jahrhunderts, die in den meisten Nachschlagewerken fehlen. So mußte man bisher, um etwas über Joseph Funk zu erfahren, dies mühsam bei »Specht-Bigelmair« zusammensuchen, und wurde auch dann nur lückenhaft unterrichtet. Noch mehr gilt dies für Gestalten der Kriegs- und Nachkriegszeit, die der Rezensent als Schüler noch persönlich kennenlernte, wie Domkapitular Peter Brummer, der sich um das »Priesterhilfswerk« verdient gemacht hat. Zu all dem gibt nun »der Groll« zuverlässige Auskunft.

Doch damit nicht genug: Auf den Seiten 892–1055 findet man weitere schwer greifbare Informationen zu den Personen und zur Verfassung des Kapitels und der Diözese, so z.B. Tabellen über die jeweilige Zusammensetzung der Domkapitel von 1821 bis 1945, Biogramme der Domvikare sowie die Wiedergabe von Konkordatsentwürfen und Abschriften anderer wichtiger auf das Domkapitel bezüglicher Dokumente. Das Werk schließt mit einem ausführlichen Personen- und Ortsregister und mit den Abbildungen einiger hervorragender Mitglieder des Kapitels.

So kann man nur wünschen, daß dieses vorzügliche Nachschlagewerk zum mindesten in allen deutschen Diözesanarchiven und in den Lesesälen der kirchenhistorischen Seminare aufgestellt und dort eifrig benützt wird. Eine Anregung, die sich geradezu aufdrängt, sei angefügt: Warum werden nicht mehr Dissertationen und Magisterarbeiten ähnlicher Art vergeben? Sie wären jedenfalls nützlicher als so manche Promotionsarbeiten, die sich auf Hunderten von Seiten um zweitrangige Persönlichkeiten bemühen. Den Kurzbiographien der Domkapitulare einzelner Diözesen könnten sich die der Lehrer an staatlichen theologischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen anschließen, wobei es allerdings ratsam erschiene, nicht die einzelnen Lehranstalten, sondern die theologischen Disziplinen als Einteilungsschemata zu verwenden. Das Promotionsthema könnte durchaus, wie im vorliegenden Fall, so formuliert werden, daß die zu erbringende Arbeit über die Erstellung lexikographischer Daten hinausgeht. Der angehende Doktor oder Magister könnte somit beweisen, daß er wissenschaftlich arbeiten kann, und der Forschung wäre zugleich ein wichtiger Dienst erwiesen. *Otto Weiß*

Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf Blascke und Frank-Michael Kuhlemann (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 2). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Chr. Kaiser 1996. 542 S. Geb. DM 148,–.

Die 16 Beiträge dieses Bandes verdanken ihr Zusammenkommen einem Symposium zum Thema »Milieu, Mentalität und Religion« im August 1993 in Bielefeld. Dahinter steht ein an sich lobenswertes Anliegen: Katholizismus, Protestantismus, Judentum und nationale bzw. zivilreligiöse »Transformationen der Religion« sollen in einer sozialhistorischen Perspektive vergleichend betrachtet werden. Die Kategorien »Milieu« und »Mentalität« lassen dabei die Spanischen Wände zwischen konfessionell gesonderten Forschungsbereichen transparent werden. Nicht Religion als »Residualkategorie« im Sinne der Säkularisierungsthese, sondern als durchaus gesellschaftsmächtiger und transformationsfähiger Faktor, gerade auch am Ende des 19. Jahrhunderts, ist hier im Blick (S. 8). Dies deckt sich zumindest teilweise mit der Konzeption der von Friedrich Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger herausgegebenen Gesamtreihe »Religiöse Kulturen der Moderne«, die freilich insgesamt einen stärkeren kulturwissenschaftlichen Akzent trägt und letztlich nicht von »Bielefeld« herkommt. Einige Beiträge des vorliegenden Bandes sind mit inzwischen erschienenen Dissertationen eng verbunden (so etwa die Studien von *Thomas Mergel* zum katholischen Bürgertum im Rheinland, von *Norbert Busch* über den Herz-Jesu-Kult und *Oliver Janz* über die evangelischen Pfarrer in Preußen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts), andere knüpfen ergänzend an frühere Forschungen der Autoren an: So bietet *Siegfried Weichlein* einen äußerst differenzierten und kirchengeschichtlich geerdeten Beitrag zur Milieubildung in Fulda, *Norbert Schloßmacher* nähert sich am Beispiel des deutschen Vereins für die Rheinprovinz weiter dem Phänomen des Antiultramontanismus im Kaiserreich an. Die Beiträge zum Protestantismus arbeiten sich zu einem großen Teil an der These Gangolf Hübingers von der internen »kulturellen Versäulung« des Protestantismus und der »Ekelschranke« zwischen Liberalen und Konservativen ab.

Wohl zurecht sieht *Jochen-Christoph Kaiser* den Startpunkt für eine protestantische Milieubildung erst im Jahr 1918, das den Verlust der Kulturhegemonie und zugleich eine verstärkte Politisierung der Pfarrerschaft brachte.

Die Beiträge des Bandes können hier nicht weiter im einzelnen vorgestellt werden. Besonderes Interesse verdient jedoch die Einleitung von *Olaf Blaschke* und *Frank-Michael Kuhlemann*; sie bietet den derzeit wohl umfassendsten Überblick zum Thema »Religiöse Mentalitäten und Milieus« in der sozialhistorischen Erforschung mit vielerlei Definitionen und Differenzierungen (Mikro-, Meso-, Makromilieus). Zumal der Milieubegriff soll damit über den Bereich der Katholizismus-Forschung hinaus handhabbar gemacht und so, zumindest scheint dies dem Rezensenten, die beim Religiösen bisher arg defizitäre Gesellschaftsgeschichte Wehlerscher Provenienz modernisiert werden. Doch schon hier lassen einige Passagen aufhorchen, etwa wenn im Blick auf die Kulturkämpfe »fanatisierter Gläubiger« eine zwanglose Einheit zwischen Äußerungen wie der Borromäus-Enzyklika von 1910 und der Abgrenzung des deutschen katholischen Milieus suggeriert wird (S. 8). Wie peinlich Teilen des »Milieus« gerade diese Enzyklika war, kann man freilich schon lange anderswo nachlesen. Ebenso scheint es fraglich, ob man für den Katholizismus der Kaiserzeit allgemein eine relativ geringe Durchlässigkeit zwischen religiös-katholischer und nationaler Mentalität konstatieren kann (S. 21). National-Ultramontane wie der badische Klerusbildner Franz Xaver Lender werden hier vielleicht noch in den Blick der Forschung kommen. Daß der »Kulturkatholizismus« wieder einmal die Hürde zum »Teilmilieu« nicht nimmt, mag ebenfalls kaum erstaunen. Dabei kommt Blaschke in seinem Beitrag über die »Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel« selbst zu dem Ergebnis, daß im Laufe des Kaiserreiches die klerikale Dominanz immer mehr von einem katholischen (laut Blaschke allerdings großteils »gesinnungsklerikalen«) Bildungsbürgertum abgelöst wurde. Dieser Beitrag läßt zugleich erkennen, worauf sich die Katholizismusforschung in Zukunft einzustellen hat, denn hier kommt man in der Semantik und der impliziten Wertung der früheren antiultramontanen Polemik ziemlich nahe. Niemand wird im Ernst den Einfluß bzw. die Dominanz von Geistlichen in Kirche, Zentrumspartei, Literatur und Presse und in den Vereinen bestreiten wollen. Doch ob man aus antiultramontanen Streitschriften, den Ratschlägen nordwestdeutscher Pastoralblätter und kirchenrechtlichen Lexikonartikeln ein zutreffendes Bild von der Rolle des Priesters im deutschen Katholizismus zeichnen kann, ist zu bezweifeln (Kanoniker sind übrigens von Kanonisten zu unterscheiden; S. 133). Im Hintergrund steht hier stets die pauschalisierende Sichtweise Irmtraud Götz von Olenhusens von der »Ultramontanisierung des Klerus« im 19. Jahrhundert (vgl. dazu nun die Kritik von Dominik Burkard in der Römischen Quartalschrift 1997). So entsteht in der Wahrnehmung von außen erneut das Bild »einer geschlossenen Welt mit fremdartigen Zügen wie z.B. Wallfahrten, Wunderglauben und politisierenden Priestern«, das Josef Mooser in einem anderen Beitrag des Bandes korrekt in der frühen Kulturkampfzeit verortet (S. 62f.). *Claus Arnold*

Norbert Busch: Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 6). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser 1997. 386 S. Geb. DM 88,–.

Das vorliegende Werk war seit langem angekündigt. Daß der Autor sich Zeit ließ und mühsam einschlägige Quellen, Bücher, Broschüren sowie schwer greifbare »graue Literatur« aufspürte, kam ihm zugute. Herausgekommen ist eine reife Arbeit, die in gleicher Weise den Quellen wie den Vorgaben der Sozial- und Mentalitätsgeschichte verpflichtet ist und Modellcharakter für ähnliche Untersuchungen besitzt. Und dies bei einem Thema, das manchem Historiker auf den ersten Blick eher peripher und wenig geschichtswürdig erscheint, das zum anderen manche Katholiken aggressiv werden läßt, weil sie in ihm eine Verletzung der religiösen Intimsphäre erblicken, die vor jedweder Profanierung geschützt werden muß.

Doch es ist dem Autor weithin gelungen, mit der angesprochenen Problematik fertig zu werden. Der Grund liegt zum einen in der bereits angesprochenen Fundierung in den Quellen, zum anderen in der – im allgemeinen – ruhigen, ausgewogenen Darstellung und im Fehlen von Voreingenommenheit oder unsachlicher Polemik. Schon ein Blick auf die verwendete (auch kirchlich ge-

prägte) Literatur zeigt, daß es sich um eine ernst zu nehmende, auch formal vorbildliche Arbeit handelt. Der Appell Wolfgang Schieders zur Zusammenarbeit von Sozial- und Kirchenhistorikern und die faktische Begegnung beider Gruppen, vor allem im »Schwerter Arbeitskreis«, hat, so darf man wohl sagen, nach manchen nicht ganz gelungenen Versuchen Früchte getragen (wie übrigens bereits der von Olaf Blaschke und Franz Jürgen Kuhlemann herausgegebene Band 2 der Reihe »Religiöse Kulturen der Moderne« beweist). Dabei zeigt sich, daß die Thematik auch für die Sozialgeschichte durchaus nicht marginal ist. Die Herz-Jesu (und Herz-Marien)-Frömmigkeit erweist sich vielmehr als ein bezeichnendes Merkmal der Zugehörigkeit zum ultramontanen (romanisch geprägten) Katholizismus und als wichtiger »Kitt« im ultramontanen Milieu, wobei die Linien bis in die Gegenwart und bis zu den Äußerungen des jetzigen Papstes gezogen werden können. Doch jetzt zum Aufbau und Inhalt des Buches:

Nach bedenkenswerten einführenden Überlegungen zur heutigen Begegnung der unterschiedlichen deutschen historiographischen Richtungen, sowie der (jetzt auch in Deutschland erfolgten) Entdeckung der Bedeutung der Frömmigkeitsformen für die Mentalitätsgeschichte, auch im Kontext der Diskussion um Moderne und Postmoderne, kommt der Autor in einem ersten Kapitel auf die Historie und Historiographie des Herz-Jesu-Kultes und auf die Anfänge von dessen neuzeitlicher Ausprägung, mit der Aufgipfelung bei Margarete Maria Alacoque und ihren Gefolgsleuten, sowie auf dessen Expansion und Behinderung bis zum Ende des 18 Jahrhunderts zu sprechen. Busch sieht den Kult angesiedelt im Spannungsfeld zwischen Anthropozentrik und Theozentrik, aber auch zwischen »Dogmatik und Nationalismus« (vielleicht müßte man besser sagen: »Nationalismen«, angesichts der Weihe Frankreichs an das Heiligste Herz Jesu unter der klerikalen Regierung Mac-Mahon im Jahre 1873 einerseits, den gleichzeitigen Bemühungen deutscher Herz-Jesu-Verehrer um eine Verdeutschung der Andacht andererseits).

Im zweiten Kapitel untersucht der Verfasser die Entwicklung der Herz-Jesu-Verehrung in Deutschland im 19. Jahrhundert, wobei diese nie isoliert gesehen wird, sondern in ihrer Bedeutung für das katholische Milieu, sowie in ihrer jeweiligen Funktion bei der Bewältigung von Krisensituationen wie dem Kulturkampf und dem Ersten Weltkrieg. Es folgt ein Kapitel zum »Herz-Mariä-Kult«, der sicher zu Recht im Zusammenhang mit dem Kult des Herzens Jesu betrachtet wird. Von besonderem Interesse erscheint in diesem Kapitel der Abschnitt »Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Grundmuster der ›Bruderschaft des heiligsten und unbefleckten Herzens Mariä‹«. Neben Statistiken, welche die Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Gruppen und die religiösen Ziele der Bruderschaft (Bekehrung der Sünder etc.) beleuchten, werden die in den Bruderschaften gültigen Grundhaltungen untersucht, als da seien: Autoritarismus, Antisexualismus, Antifeminismus sowie ein ausgesprochener »religiöser Fanatismus«. Hier wie an manchen anderen Stellen mag ein katholischer Leser dem Autor zum mindesten eine einseitige Darstellung vorwerfen, doch tut es sicher auch einem in anderen Denkmustern sozialisierten Katholiken gut, sich nicht gleich apologetisch zu empören, sondern sich anzuhören, was einer zu sagen hat, der nicht zuerst systemimmanent denkt, zumal einer, der sich Mühe gibt, das kirchliche Milieu zu verstehen.

Die eigentliche Substanz der Arbeit bringt das 4. Kapitel, das sich zunächst mit den Trägern des Herz-Jesu-Kultes, deren Methoden und Strategien sowie den Wegen der Verbreitung des Kultes, auseinandersetzt. Mit Recht weist der Autor auf die Bedeutung der Jesuiten, zumal der Innsbrukker Niederlassung, für die Ausformung der Herz-Jesu-Verehrung im deutschsprachigen Raum und auf deren Popularisierung hin. Wohltuend wirkt auch hier, daß er nicht nur Behauptungen in der Raum stellt, sondern die Quellen und kirchliche Autoren zu Wort kommen läßt. Dabei kommt es nicht selten zu interessanten Teilergebnissen und Differenzierungen, die nicht in die übliche Schablone passen, so wenn festgestellt wird, daß die Jesuitenmissionen bis 1872 die Herz-Jesu-Verehrung so gut wie nicht kannten. Erst später sei es zu einem Paradigmenwechsel gekommen. Für diesen stehen z. B. die Namen Nilles, Hattler, Meschler oder der »Sendbote des Göttlichen Herzens Jesu«. Dies alles wird überzeugend dargestellt. Daneben bietet dieses Kapitel eine über die Betrachtung des Phänomens der Herz-Jesu-Verehrung hinausgehende Analyse des ultramontan geprägten Katholizismus des 19. Jahrhunderts mit seinen spezifischen Herrschaftsstrukturen und Mechanismen, der Klerikalisierung der Vereine, der Reglementierung von Frömmigkeit und sittlichem Wohlverhalten. Über den Jesuitenorden hinaus wird die Rolle des Klerus im allgemeinen wie dessen Selbstverständnis unter sozial- und mentalgeschichtlichen Kriterien unter die Lupe genommen. Mag sein, daß manche Deutungen überzogen sind. Auch wird meines Erachtens

der Begriff »Ultramontanismus« zu undifferenziert gebraucht, ganz abgesehen davon, daß er zwar die vorherrschende, aber nicht die einzige Ausprägung des Katholischen bildete, was der Autor ja auch mit Hinblick auf bürgerliche katholische Frömmigkeitshaltungen einräumt.

Kehren wir zu den weiteren Ergebnissen des 4. Kapitels zurück. Busch untersucht nämlich nicht nur die Rolle der »Frömmigkeitsorganisatoren«, sondern auch die der »Frömmigkeitskonsumenten« und liefert so einen Beitrag zur katholischen Alltagsreligiosität, aber auch (am Beispiel des Herz-Jesu-Kults: von der Bruderschaft über das »modernere« Gebetsapostolat zum »offenen« Männerapostolat) zur Entwicklung des katholischen Vereinswesens, das sich als äußerst anpassungsfähig erweist. Wichtig erscheinen die Überlegungen zur Frage, ob die Herz-Jesu-Frömmigkeit eine Massenfrömmigkeit gewesen sei. Denn es zeigt sich, so der Verfasser, daß die üblichen Kategorien (Elite – Masse etc.) hier nicht greifen. Vielmehr erweist sich die Herz-Jesu-Frömmigkeit als »Kitt«, der die verschiedenen Klassen und Gesellschaftsschichten im katholischen Milieu zusammenhielt. Schließlich weist der Autor auf die Rolle der Frauen bei der Herz-Jesu-Verehrung und auf die mit ihr verbundene »Feminisierung« der Frömmigkeit (nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland) hin und untermauert damit bereits früher von ihm vorgetragene Feststellungen. Er zeigt aber auch auf, wie sich in Deutschland in zunehmendem Maße starke Bedenken gegen eine solche Frömmigkeitshaltung aufweisen lassen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die teilweise erfolgte Gleichsetzung von Feminisierung der Frömmigkeit mit deren Französisierung, zumal im Vorfeld des Ersten Weltkriegs. Tatsächlich stammte ja die neuzeitliche Ausprägung des Herz-Jesu-Kults, wie auch Busch aufweist, aus Frankreich, wobei vielleicht zu ergänzen wäre, daß bereits im Vormärz im süddeutschen Raum einheimische Bruderschaften, insbesondere durch den französischen Jesuiten La Harpe zu Gunsten der »Herz-Mariä-Bruderschaft« systematisch zurückgedrängt wurden, wie ja überhaupt, was häufig übersehen wird, bei der Ausbildung des deutschen Ultramontanismus und der ultramontanen Frömmigkeit in Deutschland, zum mindesten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die stärksten Impulse nicht aus Rom, sondern aus Frankreich kamen.

Insgesamt stellt die Arbeit von Busch einen wichtigen Baustein zu der noch zu schreibenden Geschichte der Mentalität und Frömmigkeit der deutschen Katholiken dar. Zweifellos bedeutet er auch einen weiteren Schritt hin zur Überwindung der Fronten zwischen den verschiedenen Gruppen deutscher Historiker, die sich mit dem Katholizismus befassen. Nicht nur den katholischen Profanhistorikern der »Kommission für Zeitgeschichte«, die schon seit Jahren begonnen haben, sich gesellschaftshistorischen Deutungsmustern zu öffnen, sondern auch den klassischen Kirchenhistorikern stünde es gut an, bei allen Bedenken und aller berechtigten Kritik, die sie vielleicht auch an vorliegender Arbeit haben mögen, den zugeworfenen Ball aufzufangen und zurückzuwerfen. Und dies gerade auch deshalb, weil in manchen Einzelfragen, auch von seiten der Sozialhistoriker noch immer ein Nachholbedarf *in catholicis (et veterocatholicis)* besteht, der auch noch in vorliegendem Werk bisweilen zu wenig nachvollziehbaren Urteilen führt. Denn was soll, um ein Beispiel herauszugreifen, die Aussage, der Altkatholizismus sei weniger erforscht als der Reformkatholizismus, angesichts der seit 1911 in ununterbrochener Folge erschienenen »Internationalen Kirchlichen Zeitschrift« und der Fülle der (z. B. im Altkatholischen Seminar und im Altkatholischen Bistumsarchiv in Bonn leicht greifbaren) biographischen, theologie- und institutionsgeschichtlichen – auch neuesten – Literatur zur Geschichte des Altkatholizismus. Richtig ist nur, daß wir von manchen Gestalten der zweiten und dritten Generation (wie von Bischof Kreuzer und seiner Stellung zum Nationalsozialismus) bisher wenig wußten und daß (neben einer Arbeit über die Rolle nationaler Mythen bei der Entstehung des Altkatholizismus) noch immer eine »Gesellschaftsgeschichte des Altkatholizismus« aussteht, die mehr Licht in die Frage bringen könnte, was es nun genau mit der »Professoren- und Bürgerkirche« auf sich hat. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß in der Schweiz (auf dem Boden des ehemaligen Bistums Konstanz!) ganze Dörfer (wie das weltentlegene, idyllische Obermumpf) altkatholisch (bzw., was das gleiche ist, christkatholisch) wurden.

Otto Weiß

CHRISTOPH KÖSTERS: Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 68). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1995. 684 S. Geb. DM 98,–.

Nicht nur das katholische Vereinswesen, auch die Haltung der Kirche dem Nationalsozialismus gegenüber gehört seit Jahren zu den zentralen Themen der kirchenhistorischen Forschung. Die Kommission für Zeitgeschichte konnte in ihren »blauen Bänden« zahlreiche Studien zu beiden Themenkreisen der Katholizismusforschung vorlegen. Thematisch paßt sich die hier zu rezensierende Arbeit von Christoph Kösters, die beide Themen miteinander verknüpft, also sehr gut in das Programm der genannten Reihe ein. Methodisch gehört der Band jedoch zu den Ausnahmeerscheinungen der Reihe. Entsprechend der neueren (oder eigentlich schon fast »alten«) Machart hat sich der Verfasser nämlich Fragestellung, Ansatz und Methode der sozialgeschichtlichen Forschung zu eigen gemacht und untersucht Organisation und Strukturen des »katholischen Vereinsmilieus« im Bistum Münster zwischen 1918 und 1945 sowie Veränderungen dieses Milieus und sein Verhältnis zur »Moderne« (S. 20f.). Wohltuend ist, daß Kösters den Leser nicht (wie viele andere) mit einem Übermaß an Theoriediskussion beschwert – zur Milieuforschung wird nur knapp Stellung genommen (S. 24f.) – andererseits geht es dem Verfasser, will man der von ihm gebrauchten Terminologie Glauben schenken, im wesentlichen um eine Verhältnisbestimmung des Milieukatholizismus (als Verbandskatholizismus) zur »Moderne«. Von daher wäre ein knapper Überblick über die in den vergangenen Jahren geführte »Modernisierungs«-Diskussion angebracht gewesen, schon allein, um die Fragestellung schärfer zu fassen (wichtige Literatur zum Problem fehlt, z.B. Hans-Ulrich Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975; Thomas Nipperdey, Probleme der Modernisierung in Deutschland, in: Ders., Nachdenken über deutsche Geschichte, München 1986, 44–59; Hadi Resasade, Zur Kritik der Modernisierungstheorien, Opladen 1984; Wilfried Loth, Der Katholizismus – eine globale Bewegung gegen die Moderne? In: Heiner Ludwig/Wolfgang Schroeder (Hg.), Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung, Frankfurt a.M. 1990, 11–31). Der Verfasser verfolgt mit seiner Studie ein ehrgeiziges Programm:

1. Kösters versucht, eine Verbändegeschichte zu schreiben, die eine große Breite der im Bistum Münster existierenden Vereine, Verbände und Gruppierungen umfaßt. Ein solcher Versuch kann nur selektiv sein. Kösters beschränkt sich daher auf die mitgliederstärksten Verbände, die Marianischen Kongregationen, den Katholischen Jungmännerverband, den Katholischen Gesellenverband, den Katholischen Arbeiterverband und die Katholischen Jugendbünde. Katholische Frauenorganisationen, sozial-caritative Organisationen und studentische Korporationen müssen außerhalb des Blickfelds bleiben (S. 21f.). Aber auch mit dieser Beschränkung bleibt der Blickwinkel sehr weit.
2. Kösters versucht, eine möglichst ausgewogene, in sich geschlossene Darstellung zu schaffen – kein leichtes Unterfangen angesichts des disparaten Quellenmaterials.
3. Kösters stellt an seine Studie den Anspruch, »Gesellschaft« und »Katholische Sondergesellschaft« in Beziehung zueinander zu setzen und so zu einer historischen Verhältnisbestimmung von Katholizismus und Moderne zu gelangen.
4. Kösters bekennt sich – und nur so glaubt er seine Untersuchung rechtfertigen zu können – zur methodischen Neuorientierung der Katholizismusforschung, die sich von einer primär politik- und institutionengeschichtlichen Ausrichtung der Sozial-, Mentalitäts- und Alltagsgeschichte zuwandte. Doch kommt auch er nicht darum herum, Sozialgeschichte aufs engste mit politischer Geschichte und Institutionengeschichte zu verknüpfen. All diesem gerecht zu werden, birgt große Probleme in sich, die sich auch in der Untersuchung niedergeschlagen haben.

Zunächst zur Struktur: Die Studie zerfällt deutlich in zwei Teile: Teil A, überschrieben mit »Katholische Verbände und Modernisierung«, beginnt Mitte des 19. Jahrhunderts und reicht zeitlich bis 1933, mit einer eindeutigen Zäsur im Jahr 1918. Kösters steckt hier zunächst den Untersuchungsrahmen ab, zeigt die ganze Breite des katholischen Vereins- und Verbandswesens im Bistum Münster in seiner Entstehung auf und legt mit einer (idealtypischen) Darstellung dieses Vereinsmilieus des 19. Jahrhunderts das Raster (Chronologie, Statistik, Zahlen und Fakten) für den eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung. Es folgt (immer noch in Teil A) die Entwicklung der katholischen Verbände von 1918 bis 1933. Teil B ist schließlich unter der Überschrift

»Katholische Verbände und Nationalsozialismus« der Entwicklung von 1933 bis 1945 gewidmet. Beiden Teilen hat der Verfasser eine gesonderte Einleitung (Forschungs- und Quellenlage, Fragestellungen und Hypothesen) vorgeschaltet.

Über Aufbau und Grobeinteilung der Studie läßt sich streiten. Der Anweg (Vereinswesen vor 1918) ist mit etwa 100 Seiten relativ lang, inhaltlich jedoch begründet, weil hier die Folie entworfen wird, auf deren Hintergrund die spätere Entwicklung deutlich werden soll. Der Rezensent ist der Ansicht, daß dieser Anweg deutlicher vom ersten Teil der Darstellung (1918 bis 1933) getrennt, aus Teil A also besser zwei Teile gemacht worden wären. So hätte einerseits die Folienfunktion des Anwegs deutlicher werden können, andererseits die Zeit von 1918–1933 (als 1. Teil der Untersuchung) mehr Gewicht erhalten. Auch leuchtet nicht recht ein, weshalb der »Versuch einer Lebenskurve« des Verhältnisses von katholischen Verbänden und moderner Gesellschaft am Schluß der Arbeit (die eigentliche Fragestellung) lediglich als Appendix zu Teil B und nicht als eigenständige Zusammenfassung erscheint. Der eindeutige Schwerpunkt der Studie indes liegt auf Teil B, der die nationalsozialistische Zeit behandelt und allein von seinem Umfang Teil A weit übertrifft.

Zum Inhalt: Die beiden Teile der Studie werden (allerdings etwas lose) durch eine übergeordnete Fragestellung zusammengehalten. Ausgehend von der schon älteren These von Martin Broszat, daß das katholische Milieu mit seinem religiösen Werte- und Deutungsrahmen und dem organisatorischen Netzwerk katholischer Vereine eine wichtige Wurzel für das weitgehend resistente Verhalten des Katholizismus gegenüber dem Nationalsozialismus war, stellt Kösters die Frage, ob dieses resistente Verhalten allein aus dem Antimodernismus des Katholizismus im 19. Jahrhundert zu erklären ist, oder ob nicht vielmehr »auch neue identitätstiftende Entwicklungen innerhalb des Milieus einbezogen werden müssen, die von den Ghettostrukturen längst Abschied genommen hatten« (S. 26). Um das Ergebnis gleich vorweg zu nehmen: Kösters bejaht diese Frage. Grob skizziert, konstatiert er folgende Entwicklung: Zwischen 1830 und 1914 entstand ein ausgedehntes Netzwerk katholischer Vereine, das dem Modernisierungsprozeß (der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung, der Industrialisierung, der sozialen Frage etc.) Rechnung trug. Doch kam es gerade an den Nahtstellen zwischen katholischer Vereinsarbeit und Gesellschaft bald zu Reibereien. Sozialpolitische und freizeitorientierte Vereinsarbeit wurde als Problem (zwischen Identität oder Anpassung) empfunden. Die Spannungen verstärkten sich zwischen 1918 und 1934 trotz (oder aufgrund?) verstärkter Bemühungen um weitere Ausdifferenzierung der Vereinsarbeit und ihre organisatorische Zentralisierung. Die Krise wirkte in zwei Richtungen. Zum einen verloren die Vereine an Integrationskraft (Wegbrechen der Ränder), zum anderen kam es zur religiösen Trendwende, die vor allem von der Jugendbewegung getragen wurde – zugleich Aufbruch aus dem Ghetto und neue Ghettoisierung. Dieser Abschied vom politischen Katholizismus machte den verbliebenen »Rest« zugleich jedoch anfällig für nationales Gedankengut. Der Wunsch entstand, in der religiös-neutralen Weimarer Republik an der Schaffung eines christlich-nationalen Deutschland mitzuarbeiten. Inwieweit hierbei die Einführung des Christkönigsfestes (Reich-Gottes-Gedanken) 1925 wirkte, wird von Kösters nicht thematisiert, dürfte aber kaum überschätzt werden. Verblüffend immerhin ist, wie stark der Gedanke vom »Reich« in den Programmschriften jener Jahre rezipiert wurde (vgl. z.B. S. 192, 206). In der Phase von 1934 bis 1945 wird deutlich, daß die Entpolitisierung einerseits scheiterte (zuviel Kompromißbereitschaft, Zerschlagung des Vereins- und Verbandswesens, Abschied von der »Masse«), andererseits jedoch eine forcierte Verkirchlichung das Resistenzverhalten stärkte.

Insgesamt entwirft Kösters ein eindrucksvolles Bild katholischer Milieus. Dazu trägt entscheidend bei, daß im Text neben Struktur- und Zahlenanalysen, größeren Passagen aus verbandlichen Grundsatzpapieren, Programmschriften und Reden auch deskriptive Beschreibungen, Erlebnisberichte und Erinnerungen (z.B. S. 213f., 216) Platz finden – zugleich ein Spiegel der disparaten Quellen.

Dynamisch und spannend führt der Verfasser vom Vereinskatholizismus des 19. Jahrhunderts zu Teil B der Arbeit (Nationalsozialismus). Der Leser gewinnt – zumal wenn er die Zeit des Nationalsozialismus nicht aus eigener Anschauung kennt – ein facetten- und aufschlußreiches Bild über die Schwierigkeiten, mit denen kirchliche Verbände, Gruppenleiter, Pfarrer tagtäglich zu kämpfen hatten. Nicht zuletzt gelingt Kösters dies durch die Rückbindung der regionalen Geschehnisse an die allgemeine geschichtliche Entwicklung (z.B. S. 291).

Daß der Verbandskatholizismus ausgesprochen sensibel auf den Nationalsozialismus reagierte, verwundert nicht, erhielt er in diesem doch nicht nur einen weltanschaulichen Gegner, sondern auch einen organisatorischen Konkurrenten. Dem Netzwerk des Vereinskatholizismus (»von der Schule bis zur Bahre«), der in alle Lebensbereiche bestimmend eingriff, trat die nationalsozialistische Organisation (»von der Wiege bis zur Bahre«) an die Seite, die das ältere Vorbild (?) bald nicht mehr duldete. Deutlich wird, wie brüchig trotz mancher fester Mechanismen tatsächlich ein »katholisches Milieu« war bzw. wie »schlecht« es z.T. funktionierte (z.B. S. 145). Aufschlußreich ist auch die Diffusität der staatlichen Bestimmungen. Je nachdem, welche Behörde, Organisation entschied, gestaltete sich der Freiraum für die katholischen Verbände anders (Tolerierung, Verbot, Verbotsrücknahme...). Spürbar wird ein – trotz oder gerade wegen unzähliger Bestimmungen und Erlasse – doch existierender »rechtsfreier« Raum, in dem sich damals katholische Verbände bewegten (z.B. S. 360, 378). Findigkeit war gefragt, z.B. bei der Umgehung des Doppelmitgliedschaftverbots (S. 413). Einige z.T. grundsätzliche Anmerkungen und Überlegungen:

1. Kösters verfolgt den Wandel von Vereinen und Verbänden und versucht, diese mit der sich verändernden Gesellschaft in Verbindung zu bringen. So jedenfalls der Anspruch. Doch konzentriert er sich dann weniger auf die Gesellschaft und deren Entwicklung (da vermißt der Leser sozusagen die gesellschaftliche »Folie«), sondern deutet den Wandel vor allem politisch. Das zeigen schon die gesetzten Zäsuren, die sich an den politischen Ereignissen orientieren. Handelt es sich also bei Kösters doch um politische Geschichtsschreibung, mit einem nur gelegentlichen Griff in die terminologische Trickkiste der Sozialgeschichtsschreibung? Dann hätte die Arbeit eher mit dem Titel »Katholische Verbände und politischer Wandel« überschrieben werden sollen. Oder wird vielleicht nur deutlich, daß die Geschichte der Vereine und Verbände eben *doch* zutiefst eine politische Geschichte ist? Vielleicht hätte Kösters das Problem schärfer fassen können, wenn er die »moderne Gesellschaft« und ihre Konturen in einem eigenen Kapitel umrissen hätte.
2. Die Entwicklung des katholischen Vereins- und Verbandswesens im Bistum Münster wird anhand umfänglichen Zahlenmaterials und mit geographischer, konfessioneller und wirtschaftspolitischer Differenzierung nachgezeichnet. Hier zeigt sich im Grunde – und das scheint mir wichtig zu sein – daß es auch im Bistum Münster einen einheitlichen Milieukatholizismus nicht gab, weil kein einheitliches Milieu existierte. Wohl aber wurde immer wieder versucht, mithilfe der Vereine und Verbände einen einheitlichen Milieukatholizismus zu schaffen. Zu fragen wäre allerdings auch, ob sich nicht in den verschiedenen Verbänden selbst grundverschiedene Formen von Katholizismus, also unterschiedliche Katholizismen, widerspiegeln. Zur Verdeutlichung: Ein traditioneller »Demonstrationskatholizismus«, wie ihn die Arbeitervereine z.B. repräsentierten, war etwas völlig anderes als der »Überzeugungskatholizismus«, den die »Katholische Aktion« (deutscher Couleur) vertrat. Kösters deutet die Reibungsflächen an, an denen beide Katholizismen aufeinander stießen.
3. Viele Ergebnisse muten – wie so häufig bei Alltagsgeschichtsschreibung – altbekannt, mitunter banal an. Es stellt sich schon die Frage, ob und inwieweit kirchliche Vollzüge und deren (vermutete oder tatsächliche) Wirkung in epischer Breite geschildert und interpretiert werden müssen (z.B. S. 141ff., hier fehlt im übrigen die Beichte, S. 314ff.). Doch scheint dies weniger ein spezifisches Problem des Verfassers denn der sozialgeschichtlich arbeitenden Historiker zu sein (Weshalb muß man S. 500f. die ganze Mannschaft der Milieuhistoriker aufmarschieren lassen?).
4. Problematisch erscheint dem Rezensenten die Verwendung des Modernisierungsbegriffs. Das Vereinswesen im 19. Jahrhundert war zwar der Form nach »modern«, d.h. innovativ (und gerade deshalb im katholischen Bereich zunächst keineswegs unumstritten), inhaltlich wurde diese Organisationsform jedoch nicht unbedingt mit »modernen« Vorstellungen gefüllt. Hier wird eine tiefergehende Fragestellung deutlich: Läßt sich das katholische Vereinswesen tatsächlich als »Phänomen der modernen Gesellschaft« beschreiben, oder sollte es gerade die Bedrohung des Katholizismus durch die Moderne abwenden, indem man es benützte, um ein katholisches Milieu, eine »Kontrastgesellschaft« aufzubauen und so ein Gegengewicht gegen die »modernen« Zeitströmungen zu schaffen? Ob die Kennzeichnung des katholischen Vereinswesens als »modern« (z.B. S. 80) zwingend ist, nur weil damit auf die »Moderne« reagiert wurde (dies tut die Anti-Moderne auch!), ist mehr als fraglich. Auch die Verwendung »moderner« Mittel

(Film, Presse, vgl. S. 88 und S. 103) zu apologetischen Zwecken ist nicht unbedingt ein Zeichen von Modernität. Und die kritische Distanz des Klerus gegenüber allen Vereinsaktivitäten an den Grenzsäumen zum bürgerlichen Dasein bestätigt dies noch einmal (z.B. S. 90, 108, 113ff., 130, 138f.). Das Verhältnis von katholischem Vereinswesen und »Moderne« blieb – das wird bei Kösters deutlich – stets äußerst ambivalent, spannungsgeladen und widersprüchlich. Daß Teil A mit »Katholische Verbände und Modernisierung« überschrieben wird, weckt den falschen Eindruck, es gehe nur in diesem Teil, nicht aber in Teil B, um eine Verhältnisbestimmung dieser beiden Größen. Zum Schluß hätte man sich eine eingehendere Diskussion des Problems gewünscht – zumal der Titel des Bandes diesbezüglich Interesse weckt.

5. Kösters hat Material (lokaler Natur) zu einzelnen Verbänden gesammelt und – in Ermangelung von Zentralarchiven – »zusammengebaut«. Tatsächlich ist er in Bezug auf die Quellenlage nicht zu beneiden (vgl. die Hinweise S. 30–34, 251–254). Streckenweise mutet das Ganze wie eine riesige, in sich auch keineswegs immer stringente Materialanhäufung an, aus der der Verfasser (verzweifelt) versucht, ein einigermaßen harmonisches Gesamtbild zu konstruieren. Das Problem, vor dem der Verfasser zweifelsohne stand, hätte Anlaß sein können, gerade über diese Problematik stärker zu reflektieren, z.B. grundsätzlich zu fragen, inwieweit Verbandskatholizismus überhaupt von Strukturen abhängig ist, ob überhaupt *die* Geschichte dieses oder jenes Verbandes eines Bistums geschrieben werden kann oder ob es nicht ganz einfach nur die Geschichte eines *lokalen* Vereins gibt. Die Verzahnung des lokal sich vollziehenden Vereinswesens mit einer regionalen Organisation wird in der Darstellung ja immer wieder deutlich. Zwar war dies nicht die Fragestellung Kösters, das Grundsatzproblem jedoch auf dem hohen Wissensniveau, das Kösters erreicht hat, diskutiert zu sehen, wäre interessant gewesen.
6. Deutlich wird immer wieder, wie sehr die Entwicklung nicht zuerst von der »Moderne« oder der Gesellschaft, sondern von konkreten Personen geprägt war, die etwa der jeweiligen Jugendarbeit ihren Stempel aufdrückten und das Verhältnis des Vereins/Verbands zum Nationalsozialismus bestimmten (z.B. S. 311ff., 355f.).
7. Eine gegenseitige Bedingtheit von Jugendbewegung und Nationalsozialismus bleibt ungeklärt, auch wenn sich aus Kösters Darstellung vielfache Anknüpfungspunkte zu ausführlichen Reflexionen ergeben hätten (z.B. S. 207, 223, 227f.).
8. Manche Begriffe stören: Etwa die Rede von »katholischen Sportideologen« (S. 138ff.), »katholischer Sportidentität« (S. 139), »Deutscher Glaubensbewegung« (S. 300). Hier hätte der Leser gerne erfahren, was er darunter zu verstehen hat. Dies gilt auch für »Zauberwörter« wie »Moderne« oder »Vereinskultur« (als wertfreie Summe aller sozialen Lebensäußerungen der Vereine, oder als Wertung?).
9. Die Schlußreflexion als diachroner Rückblick fällt meines Erachtens zu knapp aus. Auch hätte unbedingt nach Teil A eine Zusammenfassung folgen müssen.

Alle diese Anmerkungen sollen und können den Wert des vorliegenden Bandes nicht schmälern. Im Gegenteil: Allen, die sich mit dem Katholizismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigen, sei die Fallstudie Kösters eindringlich zur Lektüre empfohlen. *Dominik Burkard*

FRANZ LÜTTGEN: Johann Gregor Breuer und Adolph Kolping. Studien zur Frühgeschichte des katholischen Gesellenvereins. Paderborn: Bonifatius 1997. 398 S., 12 Abb. Geb. DM 58,–.

Franz Lüttgen, Leiter des Archivs und der Bibliothek der deutschen Kolpingsfamilie in Köln und Herausgeber der Schriften Adolph Kolpings, hat für den vorliegenden Band einige seiner an entlegener Stelle erschienenen Veröffentlichungen überarbeitet und mit unveröffentlichten Studien zur Einheit gesammelt. Dabei handelt sich jedoch nicht um ein Sammelsurium aller möglichen Gegenstände, sondern es wird deutlich, daß von Anfang an ein klares Konzept und eine einheitliche Thematik hinter den Studien des Autors standen. Herausgekommen ist ein bedeutsamer Beitrag nicht nur zur Frühgeschichte des Katholischen Gesellenvereins, sondern zur deutschen Katholischen Vereinsgeschichte überhaupt. Und zwar zunächst deswegen, weil der Autor einen glänzenden Beweis für die These Heinrich Hürtens von der Verkirchlichung und Klerikalisierung katholischer Vereine im 19. Jahrhundert erbringt, von denen auch der »Kolpingsverein« nicht ausgenommen war.

Schon der Titel des Werkes deutet an, was gemeint ist. Das Buch ist nämlich keineswegs eine ideologisch gefärbte Verhimmelung Kolpings und seiner Gründung, vielmehr stehen *zwei* Namen im Titel und sie stehen bewußt in dieser Reihenfolge: *Johann Gregor Breuer und Adolph Kolping*. Das Gesagte wird noch deutlicher, wenn man den Vorspruch des Buches liest, eine »Erklärung der alten Garde« aus dem Jahre 1890: »Jedem das Seine: Lehrer Breuer die Ehre, aus eigener Initiative den Verein gestiftet und ihm in uneigennütziger Mühewaltung die erste Pflege und Förderung gegeben, Vater Kolping das Verdienst und den Ruhm, die Ausbreitung und Sicherstellung des von ihm erkannten Gotteswerkes zu seiner Lebensaufgabe gemacht zu haben«. Beiden Gestalten und ihrer jeweiligen Bedeutung für den Verein geht Franz Lüttgen nach, und es ist sein Verdienst, daß er dem Laien Breuer Gerechtigkeit widerfahren läßt, einem Manne, der zu Lebzeiten Kolpings hinter diesem zurücktreten mußte, wobei Kolping offensichtlich nicht zimperlich war. So, als er 1847 den Verein dem Kölner Erzbischof Geisel vorstellte, ohne auch nur den Namen des eigentlichen Gründers Johann Gregor Breuer zu erwähnen, dessen Stellung im Verein er immer stärker beschnitt (S. 97f.). Daß der Verfasser dies deutlich offenlegt, ist zu begrüßen. Doch bedeutet das keineswegs, daß er deswegen die Bedeutung Kolpings schmälert. Ihm und der Rolle, die er für den Verein und für den deutschen Katholizismus spielte, sind zahlreiche Kapitel gewidmet. Geschildert werden Kolpings Aktivitäten im Revolutionsjahr 1848, sein Wirken im Kölner Gesellenverein, seine Bedeutung für den politischen Katholizismus und für die Entstehung der Zentrumspartei. Daß der Autor dabei mit so manchen Legenden aufräumt und hinter deren Gestrüpp die Gestalt des »echten Kolping« aus den Quellen hervortreten läßt, ist zu begrüßen. Alles in allem wird man sagen dürfen, daß der Autor ein in vielerlei Hinsicht vorbildliches Werk vorgelegt hat, das im Bemühen um die historische Wahrheit Kritik und Loyalität in einmaliger Weise verbindet. *Otto Weiß*

7. Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts

Franz Xaver Bischof: Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 9). Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 556 S. Geb. DM 98,–.

Als vor einigen Jahren das Habilitationsprojekt von Franz Xaver Bischof für den Bereich mittlere und neuere Kirchengeschichte zur Sprache kam, kam bei manchen die Skepsis auf, ob es sich lohne, den Legion zählenden Publikationen über den Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) eine weitere Monographie hinzuzufügen. Es wurde gefragt: Kann man über Döllinger wirklich noch Neues sagen, oder ist dieses Thema nicht vielmehr »ausgelutscht«? Eine abschließende Döllinger-Biographie kann und will indes auch Bischof nicht vorlegen, er beschränkt sich vielmehr auf die zweite, freilich äußerst bewegte Hälfte seines Lebens, in dem sich zugleich ein Gutteil der Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert spiegelt und bricht. Insofern ist Bischofs Arbeit zugleich mehr und weniger als eine Biographie.

Ohne allzu viele methodologische Vorüberlegungen und modische Reflexionen will Bischof einfach »eine zusammenhängende *geschichtliche* Darstellung von Döllingers zweiter – kritischer – Lebenshälfte anhand der wichtigeren Archive und des gedruckten Quellenmaterials« bieten (S. 9). Zugegeben: Dies Unterfangen mutet auf den ersten Blick recht positivistisch oder historistisch an, aber ohne harte Quellenarbeit läßt sich eben keine echte historische Arbeit schreiben, wie nicht nur Thomas Nipperdey immer wieder im Hinblick auf neuere sozialgeschichtliche Versuche mahnend festgestellt hat.

Auch und gerade der Kirchenhistoriker ist in einer Zeit der Re-Theologisierung seines Faches gut beraten, es eher mit der (historischen) Wahrheit als mit allzuviel (mentalitätsgeschichtlicher) Dichtung zu halten. Franz Xaver Bischofs Habilitationsschrift bleibt hier eher auf den klassischen, bewährten Wegen der kritischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Über zwanzig Archive – darunter so bedeutende Sammlungen wie die Bayerische Staatsbibliothek München, die University Library Cambridge oder das Vatikanische Geheimarchiv Rom – und eine umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur setzen den Verfasser in die Lage, eine zusammenfassende, solide Darstellung über die Entwicklung Döllingers seit der Wende Anfang der sechziger Jahre, markiert durch die Odeonsvorträge und die Münchner Gelehrtenversammlung, zu bieten. Schwerpunkte

bilden die Auseinandersetzungen um das I. Vatikanische Konzil (S. 122–232) und der eigentliche »Fall Döllinger« (S. 233–305), der zur Exkommunikation des Münchner Kirchenhistorikers durch Erzbischof Gregor v. Scherr und einer »kirchlichen« Isolierung führte, da sich Döllinger der altkatholischen Bewegung nicht anschließen wollte. Die »ökumenischen Hoffnungen und Enttäuschungen« (S. 384–437) und »Döllingers literarische Tätigkeit« (S. 438–482) bilden zwei äußerst interessante, eher systematische Teile der Arbeit, bevor abschließend »Krankheit und Tod« (S. 483–492) dargestellt werden.

Sensationen waren nicht zu erwarten und von Bischof auch nicht angestrebt – sie finden sich dementsprechend in seinem Buche auch nicht. Vielmehr hält man eine kompakte Zusammenfassung der bisherigen Forschung in der Hand, gestützt und – soweit nötig – vorsichtig korrigiert durch Quellen, die in dieser Breite bislang nie herangezogen wurden. Entstanden ist eine kirchenpolitische und theologische Biographie Döllingers, die alle klassischen Fragestellungen berücksichtigt. Hier hat man alles, was man über dessen zweite Lebenshälfte wissen muß, einmal beieinander.

Es bleibt allerdings die Frage, ob die gute Arbeit nicht durch ein zweites Auge, sprich die explizitere Rezeption der Methoden der neueren französischen Sozialgeschichte, noch an Tiefenschärfe gewonnen hätte. Daher seien an den Döllinger-Kenner Bischof stellvertretend für viele mögliche zwei Fragen formuliert, die er sicher mit Leichtigkeit in einem gelehrten Aufsatz beantworten kann:

1. Inwieweit ist der »Ultramontanismus« Döllingers Produkt eines bestimmten »Milieus«, und welche Rolle spielt bei seiner Prägung eigentlich das Jahr 1848, das immer mehr als eigentliche Geburtsstunde des deutschen Katholizismus in den Blick tritt?
2. Hängt Döllingers »Wende« nur mit veränderten historischen oder theologischen Einsichten zusammen? Oder versucht sich hier nicht ein Katholik dem kulturprotestantischen common sense der deutschen Universitätseliten anzupassen? Anders gefragt: Döllinger war nach 1871 zwar kirchlich isoliert, aber war er es als Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften auch wissenschaftlich, gesellschaftlich und damit auch menschlich? Welche Rolle spielte die scientific community für einen katholischen Wissenschaftler von Weltruf?

Darüber hinaus interessiert den Rezensenten, ob das Breve »Tuas libenter« vom 21. Dezember 1863 tatsächlich in erster Linie gegen Döllinger gerichtet war, oder ob es nicht vielmehr in die lange Reihe der Aktionen des Kurienkardinals Reisach gegen seinen Amtsnachfolger als Erzbischof von München, Gregor von Scherr, gehört, der sich vor allem auf Jakob Frohschammer als dankbares »Opfer« »eingeschossen« hatte.

Schon diese Fragen zeigen, wie spannend das Thema Döllinger nach wie vor ist und daß man über den Münchner Kirchenhistoriker immer noch Neues sagen kann. Franz Xaver Bischof hat eine schöne Arbeit vorgelegt, die sich würdig in die Studien der »Münchener Schule« einreiht. Nach seiner Dissertation über das Ende des Fürstbistums Konstanz gehört Bischof somit unter den deutschen Kirchenhistorikern zu den besten Kennern des 19. Jahrhunderts. *Hubert Wolf*

KARL HAUSBERGER: Thaddäus Engert (1875–1945). Leben und Streben eines deutschen »Modernisten« (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, Bd. 1). Regensburg: Friedrich Pustet 1996. XII, 291 S. Kart. DM 78,–.

Thaddäus Engert ist einer der bedeutendsten deutschen Theologen, die während der Modernismuskrise mit dem kirchlichen Lehramt in Konflikt gerieten. Darüber hinaus ist er – vorausgesetzt, daß mit diesem Begriff nicht zuerst Anhänger einer verwerflichen Häresie, sondern reformwillige Theologen gemeint sind – zweifellos als »Modernist« zu bezeichnen. Dies gilt selbst dann, wenn man abweichend von der Festlegung der Antimodernismusenzyklika *Pascendi* den Modernismusbegriff in einem engeren Sinn faßt und ihn mit Poulat auf den »eigentlichen theologischen Modernismus«, faktisch auf die Vertreter der historisch-kritischen Methode in der Exegese, einschränkt. Mit Joseph Schnitzer, Hugo Koch, Otto Rudolphi, Philipp Funk und Karl Gebert gehörte Engert zum »harten Kern« des deutschen »theologischen Modernismus«, der sich deutlich vom »Reformkatholizismus« eines Herman Schell oder Franz Xaver Kraus abhebt und sich in erster

Linie an der deutschen protestantischen Bibelwissenschaft (wie an der deutschen Philosophie von Kant bis Dilthey) und an Loisy, Tyrrell, Semeria und Murri orientierte.

So ist es nicht zu verwundern, daß sich das in Deutschland neu erwachte Interesse am Phänomen des Modernismus Thaddäus Engert zugewandt hat. Zu begrüßen ist vor allem, daß der Regensburger Ordinarius Karl Hausberger, durch seine Studien zum deutschen »Modernismus«, zum Lehrer Engerts Hermann Schell wie zu seinem Bruder Joseph Engert, als bester Kenner der Materie ausgewiesen, sich dem Thema zugewandt hat. Damit ist von vornherein garantiert, daß die Darstellung dem Gegenstand voll gerecht werden konnte, was bedauerlicher Weise bei der Studie über einen anderen führenden deutschen »Modernisten«, nämlich Philipp Funk, leider nicht der Fall war.

In akribischer Spurensuche, auch unterstützt von den beiden noch lebenden Söhnen des bedeutenden Exegeten, hat es Hausberger verstanden, das Leben und Wirken dieses von der katholischen Forschung bisher so gut wie totgeschwiegenen »deutschen Loisy« der Vergessenheit zu entreißen. Nicht ohne Anteilnahme liest man im ersten Kapitel des Buches die lebendige Schilderung der inneren Kämpfe und der zunehmenden Behinderungen und Beschuldigungen von seiten der kirchlichen Amtsträger, die den zugleich gelehrten wie frommen und sensiblen, nicht nur der Wissenschaft, sondern auch den seelsorgerlichen Bedürfnissen zugewandten jungen Priester immer mehr in eine Richtung drängten, die aus der katholischen Kirche, die er doch liebte, hinausführte, nicht zuletzt durch die über ihn verfügte sinnlose und unverständliche Amtsenthebung und Suspension. Man versteht nur zu gut, daß sich in seinen, im zweiten Kapitel geschilderten Kampf, den er als Verfasser von polemischen Schriften und als Chefredakteur des »Zwanzigsten Jahrhunderts« und des von ihm begründeten »Neuen Jahrhunderts« ausfocht, auch Bitterkeit einschlich. Doch nicht sie, sondern das Ringen um die nackte Existenz, dazu die noch immer fortdauernde Liebe zu der ihm verwehrten Theologie und Seelsorge, aber auch ein zutiefst überkonfessionelles, echt »ökumenisches« Verständnis des Christseins, waren es, die ihn den Schritt in die evangelische Kirche gehen ließen.

Von besonderem Interesse ist das dritte Kapitel, überschrieben »Streiflichter auf drei Jahrzehnte geistig-geistlichen Schaffens«, in dem der Verfasser dem Leben und Wirken Engerts in der lutherischen Landeskirche von Thüringen-Gotha nachgeht. Auch wenn er betont, es gehe ihm nicht darum, eine ausführliche Biographie Engerts zu erstellen, sind gerade diese Ausführungen sehr wichtig, vor allem deswegen, weil sie Licht auf eine Problematik werfen, die den meisten deutschen Modernisten eigen ist. Es handelt sich um deren Bemühungen um einen deutsch geprägten Katholizimus, die bei Engert schließlich in der Idee einer »deutschen Kirche« (nicht unbedingt einer deutschen Nationalkirche) münden, in der der Gegensatz zwischen Rom und Wittenberg aufgehoben ist. Das fast schicksalhafte Verhängnis dieser Männer war es, daß sich manche ihrer Forderungen mit denen der Vertreter eines totalitären Unrechtsregimes trafen, was dazu führte, daß sich einige blenden ließen, daß andere mit Kompromissen zu leben versuchten, die mindestens genau so fragwürdig waren als das eventuelle Eingehen auf »römische« Forderungen. Sie waren freilich damit nicht allein. Ein Renommiertheologe wie Karl Adam huldigte noch während der letzten Kriegsjahre einem unverständlichen Enthusiasmus für das Deutschtum der damaligen Machthaber und selbst führende Kirchenmänner und Caritasdirektoren waren von der Verblendung nicht verschont, weshalb denn auch Weihbischof Johannes Neuhäusler – selbst ein Vertreter des kirchlichen Widerstands – von den »Jahren der Täuschung« gesprochen hat. Liest man auf diesem Hintergrund die Ausführungen Hausbergers zu Engert, so wird man trotz einiger vielleicht anzubringender Fragezeichen grundsätzlich sagen müssen: Engert hat sich gar nicht so übel gehalten, so vor allem in seinen Auseinandersetzungen mit dem Antisemiten und nationalreligiösen Schwärmer Arthur Dinter (wenngleich die filmreife Szene der am Karfreitag 1925 von Engert vorgenommenen nächtlichen Taufe von Dinters Tochter Friedhilde unter Anwesenheit des Generals Ludendorff, dessen späterer zweiten Gemahlin Mathilde und des Taufpaten Adolf Hitler den Leser befremden mag).

Nicht vergessen sei der aufschlußreiche Dokumentenanhang, der mit einigen bis heute tradierten Legenden aufräumen dürfte. Hingewiesen sei auf die erstmalige Veröffentlichung des im Privatbesitz befindlichen Briefes Loisys an Engert vom 17. Februar 1908 sowie der beiden erhaltenen Briefe desselben an Loisy. Nimmt man den Briefwechsel Joseph Schnitzers und anderer deutscher »modernistischer« Theologen mit Loisy hinzu, versteht man kaum, warum Poulat noch immer

daran festhalten möchte, daß es in Deutschland keinen »Modernismus«, sondern nur einen sogenannten »Reformkatholizismus« gegeben habe, der mit dem exegetischen Anliegen Loisys nichts zu tun hat. Wichtig auch die verschiedenen Briefe, meist familiärer Natur, die dem Übertritt Engerts zum Protestantismus vorausgingen. Schließlich ist Engerts Brief an Kirchenrat Lehmann vom 13. Juli 1935 zu nennen, in dem er sich doch recht deutlich von den neuen Machthabern distanziert, auch wenn man seine enttäuschten Hoffnungen auf dieselben herausspürt. *Otto Weiß*

Roland Engelhart: Zwischen Rebellion und Gehorsam. Zur Entlassung des Diakons Josef Heilig aus dem Priesterseminar Rottenburg (Europäische Hochschulschriften. Reihe III, Bd. 728). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1997, 228 S. Kart.

Nach seiner Dissertation über Philipp Funk legt Roland Engelhart nun seine bereits früher gemachten Studien zu einem anderen »Tübinger Seminarfall«, dem des Diakons Josef Heilig, vor. Er ist wie der »Fall Funk« auf dem Hintergrund der sogenannten Modernismuskrise zu sehen. Auch wenn Heilig, anders als Funk, persönlich kaum etwas mit dem »Modernismus« (etwa mit der historisch-kritischen Methode in der Exegese) zu tun hatte, und später in der Öffentlichkeit keine bedeutende Rolle spielte, so erscheint sein Fall dennoch, wie der Autor wohl zu Recht hervorhebt, vor allem wegen der dabei zum Ausdruck kommenden Mentalität damaliger kirchlicher Amtsträger paradigmatisch und in gewisser Hinsicht noch immer aktuell. Erschreckend deutlich wird die geistige Enge, Gewissenstyrannei und Mißachtung der Privatsphäre im Rottenburger Seminar. Deutlich wird jedoch auch, daß Heiligs Entlassung aus dem Priesterseminar im Jahre 1907 weit mehr Aufsehen erregte als der in relativer Stille erfolgte Austritt Funks. Denn Heilig ging in die Öffentlichkeit. So befaßten sich nicht nur Zeitungen verschiedener Couleur ausführlich mit ihm, sondern der »Fall Heilig« wurde sogar Gegenstand der Verhandlungen beider Kammern des Württembergischen Landtags. Nicht nur deswegen ist er bis ins einzelne dokumentiert. Dank zahlreicher Akten in verschiedenen Archiven, zumal im Diözesanarchiv Rottenburg, vor allem aber dank der »Selbstdarlegungen« Heiligs wie seines Gegenspielers, des Regens Clemens Rieg, sind wir bis ins einzelne über die Hintergründe dieses Falles informiert. Roland Engelhart hat auf Grund all dieser Dokumente, mit viel Fleiß und detektivischem Spürsinn eine Gesamtdarstellung vorgelegt, die dem »Fall Heilig« in all seiner Komplexität gerecht wird. *Otto Weiß*

8. Staat und Kirche im 20. Jahrhundert

Martin Sebaldt: Katholizismus und Religionsfreiheit. Der Toleranzantrag der Zentrumspartei im Deutschen Reichstag (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 625). Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 1994. 150 S. Kart. DM 54,–.

Die vorliegende kleine Arbeit des Passauer Historikers und Politikwissenschaftlers Martin Sebaldt behandelt den sogenannten Toleranzantrag, den die Zentrumspartei zwischen 1900 und 1912 insgesamt fünfmal in den Reichstag einbrachte. Die Gesetzesinitiative sollte die völlige Freiheit des religiösen Bekenntnisses herstellen, die freie Vereinigung zu Religionsgemeinschaften ermöglichen und die ungehinderte Religionsausübung im Reichsrecht verankern. Die Vorlage enthielt darüber hinaus Bestimmungen über den Austritt aus einer Religionsgemeinschaft sowie zum Schutz vor staatlichen Eingriffen in die inneren Angelegenheiten der kirchlichen Organisationen.

Nach einer knappen Einleitung geht der Autor auf die Beschränkungen der freien Religionsausübung ein, die im Kaiserreich noch weit verbreitet waren. Sebaldt stützt sich in seinen Ausführungen vor allem auf eine 1902 publizierte Sammlung von Aktenstücken, Parlamentsdrucksachen und Reichstagsprotokollen zum Toleranzantrag. In den zentralen Kapiteln seiner Studie zeichnet Sebaldt die wichtigsten Argumentationslinien von Befürwortern und Gegnern in den Reichstagsdebatten und Ausschußberatungen nach. Ohne die Protagonisten der parlamentarischen Auseinandersetzungen näher vorzustellen, beschreibt der Autor die gegensätzlichen Positionen der Abgeordneten der verschiedenen im Reichstag vertretenen Parteien. Die in der parlamentarischen Auseinandersetzung vorgebrachten Argumente werden dabei in angemessener Breite aufgearbeitet.

Die Hintergründe der jeweiligen politischen Position und die zugrundeliegenden Motive für Zustimmung oder Ablehnung des Toleranzantrags bleiben aber weitgehend im Verborgenen. Insbesondere finden die geistesgeschichtlichen und weltanschaulichen Wurzeln, denen die miteinander konkurrierenden politischen Richtungen verpflichtet waren, kaum Beachtung. Auch die politisch-inhaltlichen und parteitaktischen Überlegungen, die für die Befürworter und Gegner des Zentrumsantrags maßgeblich waren, werden nicht systematisch abgehandelt. Zumindest die taktischen Gründe, die das Zentrum dazu bewegten, den Toleranzantrag wiederholt in den Reichstag einzubringen, obwohl klar war, daß er keine Mehrheit finden würde, hätten eingehend behandelt werden müssen. Zwar erwähnt Sebaldt mehrfach, daß die Partei des politischen Katholizismus mit ihrem Toleranzantrag auch politisch-taktische Interessen verfolgt habe, worin diese aber lagen, darüber schweigt der Autor sich aus. Das ist bei einer parlamentarischen Initiative, die neben ihrem unbestreitbaren inhaltlichen Ziel auch in stärkstem Maße parteitaktisch motiviert war, zu bedauern, weil so entscheidende Aspekte und Probleme der Zentrumspolitik jener Jahre ausgeblendet bleiben. Denn das Zentrum stellte zwar die größte Reichstagsfraktion, gegen die nur schwer regiert werden konnte; die Partei war aber im politischen System des Kaiserreiches kaum in der Lage, eigene Initiativen durchzusetzen, und schwebte zudem ständig in Gefahr, sich bei der notwendigen Konsensfindung mit der Reichsregierung dieser zu weit anzunähern. Der wiederholt eingebrachte Toleranzantrag hatte vor diesem Hintergrund im tagespolitischen Spiel die Aufgabe, »linke« Mehrheiten aus Zentrum und SPD sowie den nationalen Minderheiten der Polen und Elsässer zusammenzubringen, um den regierungsstützenden Parteien Abstimmungsniederlagen zu bereiten und auf die prinzipielle Möglichkeit neuer Allianzen hinzuweisen.

In einem eigenen Kapitel befaßt sich Sebaldt mit dem Kampf in der zeitgenössischen politischen Publizistik, der die Reichstagsverhandlungen über den Toleranzantrag begleitete. Zwar werden hier die Akteure, die dem Leser zum Teil aus den parlamentarischen Auseinandersetzungen schon bekannt sind, in Kurzbiographien vorgestellt, eine Analyse ihrer Argumentation unterbleibt aber auch in diesem Abschnitt.

Da Sebaldt sich in seiner Darstellung fast ausschließlich auf die inhaltliche Seite des Toleranzantrags konzentriert, schießt er im Schlußkapitel deutlich übers Ziel hinaus: Die Verankerung der Religionsfreiheit in der Weimarer Reichsverfassung und später im Grundgesetz der Bundesrepublik war nicht – wie Sebaldt behauptet – das Ergebnis eines durch die Debatten um den Toleranzantrag ausgelösten Prozesses des Umdenkens. Vielmehr verloren dessen Gegner bei der Beseitigung der Monarchie im Zuge der Revolution von 1918 massiv an Einfluß. Die Parteien aber, die bereits 1902 dem Antrag im Reichstag zugestimmt hatten, verfügten jetzt, im demokratischen System der Weimarer Republik, endlich über die Macht, den Bestimmungen über die Religionsfreiheit Geltung zu verschaffen.

In der Arbeit Sebaldts vermißt der Leser vor allem das tiefere Eingehen auf die Hintergründe und die allgemeinpolitischen Umstände des Toleranzantrags. Die Analyse der Argumente für und wider die Gesetzesinitiative bleibt in den Ansätzen stecken. Das Buch bietet lediglich eine gut lesbare Aufarbeitung der zeitgenössischen Auseinandersetzung um den Toleranzantrag im Reichstag und in den wichtigsten Organen der politischen Publizistik – nicht mehr aber auch nicht weniger.

Thomas Sauer

Kirche im Gau. Dokumente zur Situation der katholischen Kirche in Kärnten von 1938 bis 1945, hg. v. Peter Tropper. Klagenfurt: Carinthia Universitätsverlag 1995. 288 S. Geb. öS 350,–.

Ähnlich wie in Deutschland, wo die Nationalsozialisten schon bald nach ihrer Machtergreifung im Jahre 1933 den Kampf gegen die Kirchen aufnahmen, begannen die nationalsozialistischen Repressionsmaßnahmen gegen die katholische Kirche Österreichs sogleich nach dem »Anschluß« an das Dritte Reich im März 1938. Die von Peter G. Tropper herausgegebene Edition dokumentiert die Auseinandersetzungen zwischen der NS-Staatsmacht und der Kirche im Bistum Gurk in der Zeit zwischen 1938 und dem Kriegsende 1945. Die Grenzen dieser Diözese, die zur Kirchenprovinz Salzburg gehört, stimmen seit den zwanziger Jahren weitgehend mit den Landesgrenzen Kärntens überein. Insofern ist der Untertitel – im Gegensatz zum wenig aussagekräftigen Haupttitel – zutreffend.

Die in der Quellensammlung vielfach erstmalig publizierten rund 60 Einzeldokumente stammen durchweg aus dem Archiv der Diözese Gurk in Klagenfurt. Sie betreffen die gesamte Breite der Reibungsflächen, die das Verhältnis der Diözesanleitung zu den neuen Machthabern belasteten. Die inhaltlichen Schwerpunkte der Edition bilden dabei die Behinderung der Seelsorge durch Partei- und Staatsstellen, die Konflikte um den Religionsunterricht und das kirchliche Verbandswesen sowie der Streit um Vermögens- und Verfügungsrechte an kirchlichem Eigentum. Für weitere Konfrontationen sorgten die Maßnahmen der Nationalsozialisten gegenüber der slowenischen Minderheit in Kärnten. So wurden beispielsweise 1941 nahezu 50 slowenische Priester der Diözese verhaftet und erst nach intensiven Verhandlungen des Ordinariates mit den zuständigen Stellen wieder auf freien Fuß gesetzt; im selben Jahr zwang der Reichsstatthalter in Kärnten die Kirche, die deutsche Sprache auch in den Gottesdiensten rein slowenischsprachiger Gemeinden einzuführen.

Formal bilden die Gedächtnisprotokolle des Gurker Oberhirten Andreas Rohracher über seine Gespräche und Verhandlungen mit verschiedenen Vertretern der NS-Machthaber den Kern der Edition. Sie werden ergänzt durch Hirtenbriefe, Rundschreiben und Briefe an verschiedene Korrespondenzpartner. Außerdem fanden die Berichte Rohrachers an den Papst Aufnahme in die Dokumentensammlung; die Antworten Pius' XII. sind als Abbildungen wiedergegeben. Am Ende sind eine Reihe von Listen und Übersichten abgedruckt, in denen z.B. die inhaftierten Priester der Diözese oder das enteignete Kirchengut zusammengestellt sind.

Ergänzt wird die Quellenedition durch einen informativen Beitrag des Herausgebers, in dem die wichtigsten Aspekte der Geschichte der Diözese Gurk unter dem Nationalsozialismus dargestellt werden, sowie durch einen Aufsatz des Wiener Ordinarius für Kirchengeschichte Karl Heinz Frankl, der die Frage aufgreift, ob das Jahr 1945 eine Zäsur in der Entwicklung der katholischen Kirche in Kärnten darstellt.

Die Dokumente sind chronologisch angeordnet und mit einem akribisch gearbeiteten textkritischen Apparat versehen. Das übersichtlich gestaltete Druckbild sowie ein ausführliches Orts- bzw. Personenregister erleichtern die Benutzung der Quellensammlung. Für künftige Historiker, die sich mit der Geschichte des Bistums Gurk beschäftigen, wird der mustergültige Band eine unverzichtbare Quelle sein.

Thomas Sauer

STEPHAN KUSS: Römische Kurie, italienischer Staat und faschistische Bewegung. Der Vatikan und Italien in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bis zur totalitären »Wende« des Mussolini-Regimes (1919–1925) (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 632). Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1995. 282 S. Kart. DM 84,–.

Das Verhältnis des Hl. Stuhls zum nationalsozialistischen Deutschland steht nach wie vor im Brennpunkt des Interesses. Insbesondere die Kontroverse Scholder-Repgen um den Zusammenhang zwischen der Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz und dem Drängen Roms nach Abschluß eines Reichskonkordats sowie die heftigen Auseinandersetzungen um die Hintergründe des Schweigens Papst Pius' XII. zum Holocaust im Gefolge von Hochhuts »Stellvertreter« erregen bis heute die Gemüter. Hier wurde auch ein Vergleich der nationalsozialistischen Beziehungen zu Papst und römischer Kirchenleitung mit der Relation Kurie – faschistisches Italien nahegelegt: Prälat Kaas, der Zentrumsführer, hatte in einem Aufsatz über die Lateranverträge sogar behauptet, wegen der verwandten Struktur zwischen der katholischen Kirche und dem faschistischen Italien könne der Hl. Stuhl mit totalitären Staaten leichter Konkordate abschließen als mit demokratischen.

Die hier anzuzeigende Dissertation stellt die vatikanische Politik dem aufkommenden Faschismus gegenüber für die Jahre 1919–1925 dar. Quellengrundlage sind einige bislang unbenutzte Archivbestände v.a. im Archivio Segreto Vaticano (insbesondere Staatssekretariat) und im römischen Staatsarchiv sowie überwiegend italienische Literatur, die damit für den deutschen Sprachbereich fruchtbar gemacht wird (Italica non leguntur!). Ein erster Teil zeichnet knapp das Verhältnis Italien – Vatikan in der Phase von 1870 bis 1914 nach. Trotz des grundsätzlichen »Non expedit« mußte sich der Hl. Stuhl notgedrungen unter der Hand mit dem liberalen Nationalstaat arrangieren. Die »Roten« waren die gemeinsamen Gegner; Kuß' Einordnung von »Rerum novarum« als antisozia-

listischer Kundgebung dürfte von daher zutreffen. In einer obrigkeitlichen Lösung der »sozialen Frage« stimmten Kirche und Staat in Italien durchaus überein. Allerdings behinderte die ungeklärte »römische Frage« einen wirklichen Schulterschluß zwischen der Kurie und dem Königreich, wie ein zweiter Teil eindrücklich belegt. Ob man allerdings die Friedenspolitik des Vatikans weitgehend im Dienste der Bemühungen um die Rückgewinnung des Kirchenstaats sehen sollte, stellt eine quaestio disputanda dar. Der folgende Teil, einer der beiden Schwerpunkte der Arbeit, wendet sich dem Verhältnis des Hl. Stuhles zu den liberalen italienischen Nachkriegskabinetten zu, das sich treffend auf die Formel der sukzessiven »Aufkündigung einer Unterstützung auf Zeit« (S. 65) bringen läßt. Die katholische Volkspartei »Partito Popolare Italiano« (PPI) wurde von der Kurie allenfalls geduldet, insbesondere die Hardliner um Umberto Benigni hielten den PPI für sozialistisch verseucht. Eine Auswertung des inzwischen zugänglichen »Fondo Benigni« im Vatikanischen Archiv hätte dem Verfasser hier sicher weitere wichtige Beurteilungen der Volkspartei aus der Sicht der Kurie vermittelt. Mit der konservativen Regierung Nitti kam der Hl. Stuhl wesentlich besser zurecht; die Duldung des PPI schlug in kuriale Repression um. Auch Benedikt XV. konnte für die demokratische katholische Partei kein Verständnis aufbringen, wie seine Bemerkung »[...] muora pure il Pipì [!]« eindrücklich zeigt. Dem Terror der Faschisten hatte der liberale Staat nichts entgegenzusetzen. Um Kirche und Kurie als konservative Ordnungsfaktoren für sich fruchtbar zu machen, vollzog Mussolini eine rein taktisch motivierte »philokatholische Wende« (S. 123). Damit sind die Grundlagen für den letzten Teil der Untersuchung gelegt, in dem sich der Verfasser mit dem Verhältnis römische Kurie – faschistischer Staat beschäftigt. In den Augen des Hl. Stuhls wurde der »Duce« mehr und mehr zum Garanten von Recht und Ordnung – trotz des fortdauernden Terrors seiner Schwarzhemden. Er erreichte beim Papst rasch die Entpolitisierung des Klerus. Pius XI. ließ die Volkspartei fallen. Der Faschismus schien ihm ein geringeres Übel als die Demokratie, für die er nur wenig Verständnis aufbrachte. Sein Konzept einer unpolitischen »Katholischen Aktion« unter Leitung der Bischöfe korrespondierte mit der faschistischen Staatsdoktrin.

Auch wenn man sich die Akzente gelegentlich anders gesetzt wünscht und insbesondere die unterschiedlichen »Parteien« innerhalb der Kurie ausgiebiger zu würdigen gewesen wären, überzeugt die Grundthese des Buches, die von starken Affinitäten zwischen römischer Kurie und faschistischem Staat (antiliberal, antisozialistisch, ideologische »Wahlverwandtschaften«) ausgeht. Sowohl für die Lateranverträge (1929) als für das Reichskonkordat (1933) wird hier – über das eigentliche Thema hinaus – ein wichtiger Verstehenshorizont eröffnet. Ein zum Teil wahrlich schlampiges Lektorat (genannt seien hier als Beispiel für viele nur die S. 34–36: Die Fußnoten 37 und 38 sind völlig unverständlich; unter Taskana darf man wohl Toskana verstehen; hinter Die Rudinì verbirgt sich sicher Di Rudinì; »Präfekte« schließlich dürfte für eine mißglückte Pluralbildung von »Präfekt« stehen) und das Fehlen eines Registers trüben indes die Freude über ein an sich gelungenes Buch. Warum lassen Verlage, Doktorväter und Herausgeber diese akademische Untugend immer mehr einreißen? Mag man gute Register im Jargon auch als »Idiotenrutschbahnen« diffamieren, hilfreich sind sie allemal. *Hubert Wolf*

STEFAN HÖRNER: Der Vatikan und die Neuordnung Europas. Die Bundesrepublik Deutschland und die katholische Kirche im europäischen Integrationsprozeß 1948–1958 (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 690). Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 1996. IX, 385 S. Kart. DM 98,–.

Die hier anzuzeigende Dissertation ist nicht nur sprachlich weitgehend unzulänglich (fehlende Verben, Tempuswechsel etc.), sondern wimmelt von Druckfehlern (auffallenderweise bei Eigennamen und Fachbegriffen), ist langweilig (ständige Wiederholungen) und ist durch die Aneinanderreihung von unnötig langen Quellenzitaten unleserlich. In der Studie wird zwar ein grundsätzlich interessantes Thema behandelt, aber es fehlt an einer genügenden Durchdringung des Stoffes. Banalitäten des politischen und diplomatischen Alltags werden überbewertet. Vielfach erinnert die Arbeit an einen umgestülpten Zettelkasten und zeichnet sich durch Mangel an genügendem Verständnis für das erste Nachkriegsjahrzehnt und an Fachwissen des Autors zu den Themen »Kirche« und »Papsttum« sowie »Europapolitik« aus. Doch auch die (gedruckten wie ungedruckten)

Quellen werden völlig unzureichend gehandhabt, propädeutische Kenntnisse fehlen. Der Rezensent möchte nicht den Eindruck hinterlassen, vorschnell und vor allem unbegründet solch ein Urteil auszusprechen. Deswegen sollen wesentliche Dinge aufgezeigt werden, darunter auch jene, die den historisch-politischen Teil der Arbeit umfassen und für einen kirchenhistorisch interessierten Leser nur zweitrangig sind.

Konfus sind Titel und Untertitel des Buches: Geht es dem Verfasser nun um den »Vatikan und die Neuordnung Europas« oder die »Bundesrepublik und die katholische Kirche im europäischen Integrationsprozeß«? Beide Themen werden im Laufe der Arbeit unkritisch vermengt und rechtfertigen nicht den behandelten Zeitraum 1948–1958. 1948 gab es die Bundesrepublik Deutschland nicht; 1948 war der Europarat noch nicht gegründet, und seine Vorgeschichte reicht weiter zurück; 1948 ist auch in der Geschichte des Vatikans kein Datum mit Zäsur-Charakter; allenfalls ist 1958 als Todesjahr von Pius XII. ein einschneidendes Ereignis, wenn auch nicht in der Bundesrepublik. Das erkennt schließlich auch der Autor, der seine Studie mit 1945 beginnt und erst auf S. 98 zum Jahre 1949 kommt. – Eingesprengte Kirchenkritik erfolgt oft unerwartet, einseitig, unvermittelt (S. 52f.) und zeichnet sich zuweilen durch Naivität aus. – Wer die Umstände um die Abberufung des amerikanischen Vertreters im Vatikan kennt (S. 166) (auch hierzu gibt es Fachliteratur und Quelleneditionen, die Hörner nicht kennt), kann Hörner nicht folgen, der darin die These für den Rückgang des politischen Einflusses des Vatikans gestützt sieht (S. 31). Das Fehlen diplomatischer Beziehungen zwischen den USA und dem Vatikan erklärt Hörner schließlich irrigerweise mit der päpstliche Ablehnung des »Materialismus, den die USA verkörpert« (S. 77). – Wenn Hörner sich auf theologische und philosophische Fragen einläßt, wird er unpräzise und konstruiert Gegensätze zur vermeintlichen politischen Praxis (S. 249). Seine Mutmaßungen müssen vom wissenschaftlichen Standpunkt als Zumutung empfunden werden (vgl. die Überlegungen zum »wahren Christentum«, S. 46, oder zum politischen Gestaltungswillen des Vatikans, S. 47). Hörner läßt unbegründet, warum politischer Gestaltungswille bei der Kirche »wenig tolerant« ist. Dabei hat er die in diesem Zusammenhang zitierten Weihnachtsbotschaften des Papstes auch noch geradezu unseriös und verfälschend zusammengekürzt und Zitate aus dem Zusammenhang gerissen. Es ist unmöglich, die Ergebnisse einer ohnehin fragwürdigen Interpretation von Weihnachtsbotschaften des Papstes mit den Hintergrundgesprächen politisch verantwortlicher Spitzenbeamter des Vatikans einander gegenüberzusetzen und dann festzustellen, Pius XII. habe sich nicht von seinen Beamten beeinflussen lassen (S. 247). Diesen Sachverhalt dann in einen Kausalzusammenhang mit der Entfernung Montinis aus dem Staatssekretariat zu bringen (S. 350), ist eine Überbewertung der Einzelquelle. – In seinen Äußerungen in Apostolischen Verlautbarungen und Enzykliken ist ein Papst – anders als Hörner glaubt – nicht unfehlbar (S. 53, 296f.). – Nicht belegt und unwahrscheinlich ist die Behauptung, der Papst habe Großbritannien aus einem geeinten Europa ausschließen wollen (S. 65, 166). – Paraphrasen aus Quellentexten, zum Teil nach unzuverlässigen Ausgaben zitiert, die nicht wissenschaftlichen Ansprüchen genügen (z.B. Churchills Züricher »Europarede«, S. 61/64), und verschiedenen Autoren sowie eigene Interpretationen des Verfassers werden in verantwortungsloser Weise miteinander vermengt. So unterlaufen Hörner Formulierungen, in denen er dem Papst die unglaubwürdige Aussage unterstellt: »Der Zweite Weltkrieg, der Untergang des Faschismus, ist also die gerechte Strafe Gottes gegen die Gottlosigkeit jener Zeit« (S. 78). – Die Bewertung von Hörner: »Zu einer distanzierten Betrachtung ist [... der Papst] in seinen Stellungnahmen nicht fähig« (S. 81), zeugt wiederum von der Unfähigkeit des Autors, die in einer hoch feinsinnigen und nuancierten diplomatischen Sprache abgefaßten Enzykliken und Verlautbarungen des Papstes einer eingehenden Analyse und zuverlässigen Interpretation zu unterziehen. – Die Aussage, christliche Werte spielten keine Rolle (S. 97), kann so kraß nicht stehen bleiben. War es doch gerade die Berücksichtigung christlicher Werte, die Menschenrechten, der Abschaffung der Todesstrafe und vielem mehr in die Nachkriegsverfassungen der europäischen Länder verhalf. – Zwischen der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und dem Vatikan wird mehrfach nicht genügend differenziert. Sie werden gelegentlich gleichgesetzt, indem die Tätigkeit von Vertretern der deutschen Kirche als Aktivitäten des Vatikans deklariert werden (S. 141, 144, 149, 211). – Den »Apostolischen Pronotar« (S. 146) gibt es nicht; es muß richtig heißen »Protonotar«. – S. 146f. bescheinigt Hörner der Kurie »Realitätsverlust« und empfiehlt, was der Papst besser hätte machen können (S. 214). Hörner ist offensichtlich nicht bekannt, daß es sich bei Pius XII. um einen der fähigsten Diplomaten auf dem Stuhle Petri im 20. Jahrhundert (»größte

Persönlichkeit«, S. 39, oder »Papst mit einer fundierten Ausbildung«, S. 161, wie Hörner, selbst schreibt) handelte. – Wieso verlangt Hörner, der Papst habe die Gründung der Montanunion in irgendeiner Weise wenigstens kommentieren, wenn nicht sogar gutheißen müssen, und erklärt eine fehlende Stellungnahme damit, daß kein »katholisches Europa« gegründet worden sei? Nicht einsichtig ist, warum der Papst fordern soll, daß ein Wirtschaftszusammenschluß einer katholischen Idee entspricht (S. 150–153, 165)? – Die Verdrehung von Zitaten (insbesondere Papstworten) führt zu Fehlinterpretationen. Pius XII. hat nie behauptet, daß die Gottlosigkeit »generell in der Rüstung der politischen Macht« marschiert und erst recht nicht, daß »politisch Mächtige gottlos« seien (S. 155). Das Originalzitat bezieht sich auf die kommunistischen Machthaber. – Problematisch ist die Darstellung des Verhältnisses der Kurie zu verschiedenen europäischen Staaten (S. 162–167). Es wird nicht aus Sicht der Kurie oder der jeweiligen Staaten geschildert, sondern so, wie sich die Situation aus der Sicht eines ehemaligen Angehörigen der Deutschen Botschaft im Dritten Reich darstellt. Das herangezogene Dokument hätte in den Kontext seiner Entstehung eingebettet werden müssen. Darüber hinaus gibt es bereits wissenschaftliche Untersuchungen, die für dieses Kapitel bequem hätten herangezogen werden können (so geschehen immerhin in dem Beitrag S. 182ff.) und teilweise sogar im Literaturverzeichnis aufgeführt sind. Freilich hätte der Verfasser für seine Untersuchung auch gut auf das Kapitel verzichten können, da es in der Sache nicht weiterführt. Auch die Beschreibung des Vatikans S. 16ff. nimmt Hörner nach der Instruktion für den ersten Botschafter der Bundesrepublik Deutschland beim Hl. Stuhl von 1953 vor, ohne das Quellenstück in seinen Entstehungskontext einzuordnen. Damit ist seine Darstellung der vatikanischen Verhältnisse höchst unzureichend und entbehrt der sachlichen Distanz und Überprüfung durch den Historiker. – Statt »Säkularisation« muß es richtig heißen »Säkularisierung« (S. 97, 174, 248, 343, 345, 351, 353). Die Säkularisierung als Konsequenz des »amerikanischen Kapitalismus« anzusehen (S. 345) ist unzutreffend. – Hörner kommt zu dem Ergebnis, Pius XII. habe die Europaidee zwar positiv aufgenommen, aber als die Idee eines »katholischen Europas« neu interpretiert. Vielmehr hat der Papst doch versucht, den Beitrag der Kirche und das einigende Moment des Christentums herauszustellen, das eben keine nationalen Grenzen kennt. Pius XII. begrüßte die Grundsätze zu Europa nicht nur (S. 93), sondern bereicherte sie. – Die Sorge des Papstes um die 47 Millionen Katholiken in Osteuropa gilt nicht ihrer Trennung oder Abspaltung vom Heiligen Stuhl (S. 94) und einer befürchteten Kirchenspaltung (S. 91), sondern gilt ihrer Verfolgung durch die kommunistischen Machthaber. – Die USA sind vom Vatikan nie als das kleinere Übel der Großmächte USA und UdSSR angesehen worden, wie Hörner behauptet (S. 95). – 1950 gab es noch kein Auswärtiges Amt der Bundesrepublik Deutschland (S. 120, S. 129f.); es wurde erst am 15. März 1951 gegründet. – Die Behauptung, die Montanunion »sicherte Frankreich den Zugriff zum Ruhrgebiet« (S. 138), ist falsch; das ermöglichte nicht einmal die Internationale Ruhrbehörde, da in beiden Gremien Frankreich nicht allein vertreten war. – Warum wird der 1950 ausgebrochene Korea-Krieg erst im Kapitel von 1952–1954 behandelt (S. 175f.)? Auch die Diskussion um den Verteidigungsbeitrag der Bundesrepublik Deutschland und den Pleven-Plan setzte schon 1950 und nicht erst 1952 ein (S. 177ff.). Der »Konkordatsprozeß« von 1956 wird im Kapitel 1952–54 behandelt (S. 239). – Grundsätzlich werden weder zitierte und im Text ausdrücklich erwähnte Historiker, noch die agierenden Zeitgenossen biographisch vorgestellt. Dokumente von »Herbert [C.] Hoover« (S. 99), »Dr. Henle« (S. 202) oder »Paul Noack« (S. 199) hätten auch in der Argumentation Hörners einen anderen Stellenwert erhalten, wenn er wenigstens in einem Halbsatz wesentliches aus ihrer Biographie mitgeteilt hätte. Ein Blick in gängige biographische Lexika und Handbücher hätte ihm aufschlußreiche Erkenntnis ermöglicht. Freilich reichen Bezeichnungen, wie zu Kennan, der »Vordenker der amerikanischen Regierung« (S. 100), nicht aus. – P. Hentrich war nicht Privatbibliothekar von P. Leiber, sondern von Pius XII. (S. 216). – Statt »Supernaturalismus« (S. 220) muß es wohl »Supranationalismus« heißen; das gäbe in dem Zitat auch einen Sinn. – Politische Absichten als »egoistisches« Ziel einer Regierung, eines Papstes oder eines Landes zu bezeichnen, trifft keineswegs das Wesen von komplexen innen- und außenpolitischen Vorgängen (S. 222, 238, 242, 322, 346). – Die Kardinalsernennung von Preysing (S. 241) wird von der Forschung damit begründet, daß er als standfester »Vorposten im Machtzentrum des braunen Totalitarismus« (Ludwig Volk) ausgehalten habe. – Der »Grundstein für die Bewahrung des Reichskonkordates« ist bereits 1949 im Parlamentarischen Rat gelegt worden und nicht von Böhler (S. 248). – Das Konzept einer europäischen Einigung geht nicht auf Widerstandsgruppen zurück (S. 343), sondern ist älter. – 1970

wurde bei der EG eine päpstliche Nuntiatur eingerichtet, weil die EG eine ganz andere Qualität hatte als noch zuvor die Montanunion oder EWG. Die Errichtung jedoch als eine späte Zustimmung zum Sieg der »Säkularisation« (S. 351) zu bewerten, ist unverständlich. – Fehlinterpretationen und mangelhafte Quellenkritik der ermittelten Dokumente und Literatur sind die entscheidenden Schwächen dieser Freiburger Dissertationsleistungen. Es ist zu spät, wenn erst in Rezensionen das zurechtgerückt wird, was im Studium versäumt wurde. *Michael F. Feldkamp*

CHRISTOPHE BAGINSKI: La politique religieuse de la France en Allemagne occupée (1945–1949). Préface de JÉROME VAILLANT. Lille: Presses Universitaires du Septentrione 1997. 346 S. FF 160,–.

Erstmals, so Jérome Vaillant im Vorwort, wird mit dieser Veröffentlichung von Christophe Baginski die Religionspolitik der Franzosen in ihrer Besatzungszone aufgrund der französischen und deutschen archivalischen Überlieferung umfassend dargestellt.

Der junge französische Historiker, mit deutscher Geschichte, Kultur und Sprache wohl vertraut, stellt dar, wie die Repräsentanten Frankreichs sich von 1945 bis zur Gründung der Bundesrepublik in ihrer Besatzungszone gegenüber den Religionsgemeinschaften verhalten haben. Die als Sieger agierende französische Besatzungsmacht brachte kein fertiges Konzept mit, sondern reagierte auf vorgefundene Verhältnisse, paßte ihre Vorstellungen an und entwickelte Schritt um Schritt eine eigene Religionspolitik mit den katholischen Diözesen Freiburg, Mainz, Rottenburg, Speyer, Trier und Limburg, deren Territorium ganz oder teilweise betroffen war, sowie den evangelischen Landeskirchen Baden, Hessen-Nassau, Pfalz, Rheinland und Württemberg. Der Verfasser geht zunächst auf die Situation beim Einmarsch der französischen Truppen ein und deren erste Maßnahmen, die bei allen entstehenden Differenzen von großem Wohlwollen gegenüber den Kirchen getragen waren, nicht zuletzt, weil die entscheidenden Persönlichkeiten (Oberbefehlshaber Pierre Koenig [1898–1970] war aktiver Katholik) den Kirchen wohlgesonnen waren.

Durch Eingriffe in kirchliches Leben kamen jedoch Mißstimmungen auf, wurden Konfliktfelder geschaffen. Als solche kristallisierten sich die Bemühungen der Besatzungsmacht heraus, die Kirche im Saarland von den Bistümern Speyer und Trier, evangelischerseits von der rheinischen und pfälzischen Kirche loszulösen.

Der insistierende Einsatz für die Kriegsgefangenen von seiten der Bischöfe, sofern er über die religiöse Betreuung im Sinne der Besatzungsmacht hinausging, mißfiel einerseits der Besatzungsmacht, zeigte aber andererseits mit welcher Hartnäckigkeit die Forderung nach Entlassung und Heimkehr deutscherseits gestellt wurde.

Die Lösung der Schulfrage (Simultan oder Konfessionsschule) mit entsprechender Lehrerausbildung durchzieht die ganze Veröffentlichung, desgleichen die Problematik der Entnazifizierung, in die sich die Kirchen eingemischt haben, um den Prozeß des Neubeginns nicht mit Unrecht zu belasten, da die Art und Weise der politischen Säuberung für die deutsche Seite unannehmbar geworden war.

Für das Gebiet des heutigen Bundeslandes Baden-Württemberg sind vor allem die Aktivitäten der Bischöfe Gröber, Sproll und Wurm herausgearbeitet. Der energische kirchliche Einspruch gegen eine Zensur der Hirtenbriefe und die Zulassung der kirchlichen Presse zeigt das entschiedene Eintreten der Bischöfe für kirchliche Freiheit. Die sofortige Eröffnung der Theologischen Fakultäten in Freiburg und Tübingen war für die Kirchen ein wichtiges Anliegen, wobei die damit verbundene Frage der Entnazifizierung des Lehrkörpers evangelischerseits zu einem delikateren Problem wurde.

Bei der Wiederbesetzung der Bischofsstühle von Limburg (1947), Freiburg (1948) und Rottenburg (1949) ergab sich das Problem um die Gültigkeit des Reichskonkordates sowie des Badischen Konkordates. Es wurde von der Besatzungsmacht nicht nur als kontinuierlicher Vertrag angenommen; vielmehr war sie auch bestrebt, darin festgelegte Rechte wahrzunehmen, die andererseits die neu entstandenen deutschen Länder für sich reklamierten. Stellungnahmen des Heiligen Stuhles und von Msgr. Aloisius Muench, seit 1946 päpstlicher Vertreter bei der amerikanischen Besatzungsmacht in Deutschland, ein Amt, das die französische Besatzungsmacht zunächst als für nicht zuständig erklärte, halfen, die kirchlichen Rechtspositionen durchzusetzen.

Zahlreiche Bilder, zehn Dokumente, ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Personenregister schließen die Veröffentlichung ab, die es verdient hätte, bald auch in deutscher Sprache zu erscheinen. Für die kirchliche Landesgeschichte der ersten Nachkriegszeit hat Christophe Baginski mit seiner Arbeit, die an der Universität Charles de Gaulle Lille III 1996 als Dissertation angenommen wurde, eine Lücke gefüllt. *Paul Kopf*

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), hg. v. Giuseppe Alberigo und Klaus Wittstadt. Bd. 1: Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Mainz: Matthias Grünewald 1997. 592 S. Geb. DM 98,–.

Das Zweite Vatikanische Konzil gehört zweifelsohne zu den umstrittensten Ereignissen der kirchlichen Zeitgeschichte. Hat dieses Konzil für die einen den einheitlichen tridentinischen Katholizismus zerstört und die Kirche dem modernen Weltgeist ausgeliefert, so feiern es die anderen unter dem Stichwort »aggiornamento« gerade als Wegbereiter eines offenen Dialogs von Kirche und Welt, von Katholizismus und Moderne. Nachdem die Konzilseuphorie der sechziger und siebziger Jahre einer weit verbreiteten Resignation gewichen ist und die vom II. Vatikanum angestoßenen Prozesse weitgehend stagnieren bzw. dem Konzil die Hauptschuld an der gegenwärtigen Kirchenkrise gegeben wird, scheint für die »Kinder des Konzils« die Zeit seiner Rettung gekommen zu sein. Die oft gefeierte pastorale Sprache, die »offene Programmatik« (oder besser: die zum Teil unversöhnt nebeneinanderstehenden Aussagereihen seiner Konstitutionen und Dokumente) erweisen sich gerade in den letzten Jahren mehr und mehr als problematisch. Die Umsetzung des Konzils in kodifiziertes Recht durch die römische Kurie (etwa im CIC) widerspricht in der Sicht der »Konzils-Fans« dem Geist des Konzils, der immer wieder beschworen wird.

Wenn der »Geist« des Konzils schon kaum noch durch die gelebte Praxis der Christgläubigen am Leben erhalten werden kann, muß ihm von anderer Seite Hilfe kommen: Das Konzil als »Ereignis« (so der Schlüsselbegriff G. Alberigos) soll historisch wieder präsent gemacht werden und so einer richtigen Rezeption des II. Vatikanum neue Impulse verleihen. Man mag darüber streiten, ob es für eine Gesamtdarstellung dieses Konzils nur drei Jahrzehnte nach seinem Ende nicht doch noch zu früh ist, nicht zuletzt angesichts der Tatsache, daß zahlreiche Archivbestände (wie etwa die Nachlässe von wichtigen Konzilsvätern in Privatbesitz und Bistumsarchiven; im Vatikanischen Geheimarchiv die einschlägigen Nuntiaturberichte und Staatssekretariatsakten) noch nicht zugänglich sind. Dazu kommt die »Betroffenheit« zahlreicher Mitarbeiter des auf fünf Bände konzipierten Werkes, das zugleich in sechs Weltsprachen unter Federführung des Istituto per le Scienze Religiose Bologna erscheinen soll. Fast alle aus dem hochkarätigen internationalen Autorenkreis haben das Konzil bewußt und engagiert miterlebt und bearbeiten so mit seiner Geschichte zugleich einen Teil ihrer eigenen Geschichte, was nach dem endgültigen Abschied vom Objektivitätsdogma des Historismus in den Geschichtswissenschaften kein grundsätzliches Hindernis sein muß, wenn Erkenntnis und (subjektives) Interesse an derselben vorab sauber reflektiert und offengelegt werden.

Unter diesen Prämissen bietet der erste Band der deutschen, von Klaus Wittstadt bearbeiteten Ausgabe wirklich einen wichtigen und gewichtigen Beitrag zur Geschichte des II. Vatikanum, an dem niemand, der sich mit diesem Konzil ernsthaft beschäftigt, vorbeigehen können wird. Er behandelt die eigentliche, äußerst komplexe Vorgeschichte der Kirchenversammlung. *G. Alberigo* schildert die Ankündigung des Konzils durch Johannes XXIII., wobei seine ganze Sympathie dem Roncalli-Papst gehört (S. 1–60). *E. Fouilloux* zeigt, wie quälend langsam Kurie und Kirche sich 1959/60 in Richtung Konzil bewegten (S. 61–187), während *J. A. Komonchak* den »Kampf für das Konzil« in der unmittelbaren Vorbereitungsphase 1960/62 im Spannungsfeld von Pastoral- und Lehrkonzil nachzeichnet (S. 189–401). Besonderes Interesse verdient der Beitrag von *J. O. Beozzo*, der sich dem »äußeren Klima« zuwendet und die Vorbereitung des Konzils kirchen-, religions- und weltgeschichtlich verortet, wobei man sich namentlich die politischen Umbrüche der ausgehenden fünfziger und beginnenden sechziger Jahre stärker akzentuiert wünschte (vgl. dazu jetzt W. Damberg, Konzil und politischer Wandel. Johannes XXIII., John F. Kennedy und das Godesberger Programm, in: Orientierung 61, 1997, 253–258). Dem unmittelbaren »Vorabend« des Konzils ist *K. Wittstadts* Untersuchung gewidmet; hier geht es u.a. um die Reaktion des Episko-

pats auf die ersten Schemata, die Ernennung der Periti und die Ankunft der Väter in Rom (S. 457–560). Die Schlußreflexion *G. Alberigos* unter dem Titel »Vorbereitung für welche Art von Konzil« (S. 561–570) bringt die ganze Widersprüchlichkeit der Vorbereitungsphase noch einmal treffend auf den Punkt. Statt der historischen Dialektik Konzil und Papst bildete sich eine »unüberschaubare Beziehung von drei agierenden Teilen« heraus: Johannes XXIII., Konzilsväter und römische Kurie. Deren Vorbereitungsarbeit wurde zu Konzilsbeginn zwar rundweg verworfen, sollte aber »heimlich ihren Weg zurückfinden in die verschiedenen Konstitutionen und Dekrete«. Die eigentliche Vorbereitung hatte in den Händen einer kleinen kurialen Gruppe gelegen, welche die Umbrüche der Welt erfolgreich ignorierte; wesentliche Schwierigkeiten, mit denen das Konzil im Verlauf seiner Arbeit kämpfen mußte, hatten ihre »Wurzeln genau an den Grenzen und in den Mängeln seiner Vorbereitung«. Daher stellt Alberigo zum Schluß des 1. Bandes zu Recht die Frage: »Konnte das Konzil, das jetzt beginnen sollte, zu einem Ereignis von epochalem Übergang werden?« – eine Frage, zu deren Beantwortung die folgenden vier Bände sicher einiges beitragen werden.

Hubert Wolf

9. Stifte, Klöster und Orden

HUBERTUS LUTTERBACH: Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, Bd. 44). Münster i. W.: Aschendorff 1995. LVI, 347 S. Kart. DM 98,–.

Vorliegende Untersuchung – eine Dissertation unter der Ägide von Arnold Angenendt – widmet sich dem Phänomen des freiwilligen Eintritts des erwachsenen Mannes in die monastische Gemeinschaft. Damit ist der vorherrschende Typus mittelalterlicher Klosteraufnahme in den Blick genommen – ein Problemkomplex, der seinen Platz traditionellerweise eher im Rahmen der Profeßforschung fand. (Bewußt ausgegrenzt bleiben andere Formen des Klostereintritts – die Übergabe unmündiger Kinder oder die politische Zwangseinweisung Erwachsener etwa –, da hierzu bereits Spezialuntersuchungen vorliegen, z.T. aus jüngster Zeit [M. de Jong/M. Lahaye-Geusen/K. Sprigade].)

Zeitlich und geographisch ist der Rahmen der Arbeit – zumal es sich um eine Dissertation handelt – mutig weit gefaßt: Ausgehend von den spätantiken Anfängen des Zönobitentums im Osten wird das Phänomen der Mönchwerdung im Frankenreich, in Italien, Irland und England verfolgt und dies über die anianischen Reformen hinaus bis zum Ende des 9. Jahrhunderts, genauer: bis zur Schwelle der cluniazensischen Neuanfänge.

In Längsschnittanalysen und auf der Basis eines umfangreichen, bisher in diesen Zusammenhängen nicht oder nur unzulänglich berücksichtigten Materials sowie in souveräner Kenntnis der weiten Forschungsdiskussion gelingt es dem Autor, Segmente in der Entwicklung des Phänomens zu erfassen, Einzelelemente also, die bemerkenswerte Varianten in den Details zeigen, unter kategorialer Perspektive gleichzeitig aber auch Gemeinsamkeiten erkennen lassen. So etwa werden, über alle Detailbeschreibungen hinweg, als Motive für den Klostereintritt sichtbar: die Vorstellung von einem gottesfürchtigen Leben, propagiert im Ideal des *vir Dei* oder literarisch vermittelt und gedeutet in der traditionellen *puer-senex*-Metapher; die (zufällige) persönliche Begegnung mit einem charismatischen Gottesmann; die einschlägigen (und geläufigen) Schriftworte des NT, soweit sie asketisches Leben empfehlen und begründen.

Der Klostereintritt selbst, im Frühmittelalter offensichtlich als »Doppelschritt« verstanden (Abkehr von der Welt – Hinkehr zum Kloster), kannte in der Praxis zahlreiche Varianten, vornehmlich hinsichtlich der Form des Aufnahmeverfahrens wie hinsichtlich Art und Länge der Probezeit. Als konstitutive Elemente des Klostereintritts – und in Einzelheiten keineswegs weniger variantenreich – erscheinen etwa die Veräußerung des Eigentums, die Einkleidung, die Tonsur. Insgesamt – ohne noch weitere Elemente aufzulisten – führen die Einzelanalysen zu der grundlegenden Erkenntnis, daß die Texte variantenreiche, aber nur fragmentarische Einzel-Klosteraufnahmen beschreiben und sich – zumindest bis zur anianischen Reform von 816/17 – keine Regel und keine Person als richtungsweisend oder gar bestimmend ausmachen lassen für die Ausbildung

dieser Formen. Selbst die zahlreichen frühen gallischen und die italischen Regeln – eingeschlossen die *Regula Benedicti* – haben in den frühmittelalterlichen Texten dieser Jahrhunderte keine nennenswerten Spuren hinsichtlich einer einheitlichen Entwicklung der Klosteraufnahme hinterlassen. (Und so bestätigt sich hier aus spezieller Perspektive einmal mehr die bekannte Tatsache, daß die frühen westlichen Regeln des 5. und 6. Jahrhunderts allesamt über ihre Entstehungsklöster hinaus kaum bekannt waren, und für die weitaus größte Zahl der westeuropäischen Gemeinschaften des Frühmittelalters – bis weit in die Karolingerzeit hinein – nichts hinsichtlich der jeweils befolgten *Regulae* bekannt ist.) Bis zur Reform von 816/17 mindestens läßt sich beim Klostereintritt dasselbe praxisleitende Grundmuster beobachten wie im Umgang mit den *Regulae* im allgemeinen: der jeweilige Abt und seine Gemeinschaft bestimmten, mündlich-monastischen Traditionen folgend, das Reglement des Gemeinschaftslebens, ein Zustand, der bekanntlich mit dem Etikett »Zeitalter der Mischregeln« bezeichnet wird. Und selbst für die nachanianische Phase – dies ein weiteres deutliches Ergebnis der Arbeit – ist ein durchschlagender Einfluß der *Regula Benedicti* hinsichtlich der Klosteraufnahme noch keineswegs nachzuweisen. Und zurecht wird in diesem Kontext auf die Wirkungsgeschichte der *Regula Benedicti* verwiesen, deren volle Akzeptanz und konsequente Umsetzung nicht schon durch die Reformen von 816/17, sondern eher durch jene von Cluny erst erreicht worden sind. Insgesamt gelingt es Lutterbach – nicht zuletzt angeregt auch durch die Erkenntisse K. Hallingers von der geringen Frühwirkung der *Regula Benedicti* – über die bisherige, vornehmlich benediktinisch zentrierte Profeßforschung (von M. Rothenhäusler bis B. Steidle) hinaus zu einer Art »Entwicklungsgeschichte [besser: zu einer Palette von Elementen für eine solche] der freiwilligen Monachatio erwachsener Kandidaten im frühen Mittelalter« zu gelangen. Daß sich der Verfasser dabei in mehreren Spezialdisziplinen kenntnisreich und kompetent bewegt – Kirchen- und Liturgiegeschichte, Mönchs- und Sakramentstheologie, Kirchen- und Profanrecht, Mentalitäts- und Religionsgeschichte werden berührt –, mag als weiteres Verdienst festgehalten werden.

Kritisch ist zu vermerken, daß sich bisweilen Redundanzen und Wiederholungen finden. Diese hätten sich durch deutlichere Abgrenzungen zwischen Einzelanalyse, Conclusio und Fazit, teilweise auch durch eine eindeutigere Gewichtung zwischen Text und Anmerkungen allerdings leicht vermeiden lassen.

Ungeachtet solcher »Formkritik« werden die Ergebnisse der Untersuchung Bestand haben. Sie führen entscheidend über die bisherigen Erkenntnisse hinsichtlich der »Monachatio« hinaus und werden für jede weiterführende Beschäftigung mit diesem Problemkreis die unumgängliche Grundlage abgeben. Es ist dem Verfasser gelungen, die traditionelle Profeßforschung um eine Dimension zu erweitern und – in einem komplizierten und komplexen Umfeld – zum erstenmal die Umrisse einer »Entwicklungsgeschichte« des Klostereintritts sichtbar werden zu lassen. Und damit ist ohne Frage eine längst fällige Antwort auf ein Desiderat der neueren monastischen Forschung gegeben. *Georg Jenal*

Joachim Wollasch: Cluny – »Licht der Welt«. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. München: Artemis & Winkler 1996. 383 S., Abb. Geb. DM 68,–.

Eine Darstellung Clunys in seiner Blütezeit, zugleich an den Spezialisten wie ein interessiertes, aber weniger spezialisiertes Publikum gerichtet, darf lebhaft begrüßt werden, zumal dann, wenn es sich beim Autor um einen der international besten Kenner des Problemkreises handelt, der auf eine mehr als 20jährige, fruchtbare Beschäftigung mit dem Gegenstand zurückblicken kann und darüber hinaus eine Anzahl von Schülern diesem Themenbereich zugeführt hat. Vorliegende Darstellung verfolgt die Geschichte der burgundischen Reformabtei von ihren Anfängen (910) über die Hochzeit des 10. sowie der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts – immerhin wurden vier der insgesamt neun Äbte dieser Phase später zur Ehre der Altäre erhoben –, weiter über die Zeit der ersten große Krise (unter Abt Pontius), über die Restauration unter Petrus Venerabilis bis hin zum endgültigen Abstieg der Gemeinschaft nach dessen Tod (1156). Die Folgezeit wird lediglich noch skizziert (Ausblick). Gegenstand der Darstellung im engeren Sinne ist die Gemeinschaft im Zusammenleben mit ihren Äbten. Diese Perspektive, bewußt gewählt, widersteht einer Verlockung, die von der Quellenlage suggeriert wird: nämlich lediglich den Lebensläufen der frühen – wahrlich

großen und charismatischen – Äbte, statt der Geschichte der Gemeinschaft im ganzen zu folgen. Die Darstellung, eher erzählend als analysierend, bleibt stets in enger Berührung mit den Quellen. Sie schöpft vornehmlich aus den zahlreichen Abtsviten, aber auch aus den Urkunden, den Necrologien (der von Cluny abhängigen Klöster), den Statuten, den *Consuetudines*, aber auch aus den »Streitschriften« zwischen Cluniazensern und Zisterziensern sowie den Briefen des Petrus Venerabilis.

An zentralen Punkten der Darstellung findet sich immer wieder die direkte Rückbindung an den Stand der Fachdiskussion: So werden häufiger Grenzen in der Forschung angesprochen, bisweilen herkömmliche Meinungen korrigiert und darüber hinaus auch eigene, neue Schwerpunkte bezeichnet (etwa die der Forschung bisher entgangene, facettenreiche und keineswegs nur negative Rolle des Abtes Pontius während der ersten großen Krise oder die ebenfalls verkannte, außerordentliche Leistung des Petrus Venerabilis in der Bewältigung derselben). Um das Phänomen Cluny als Ganzes zu verdeutlichen, wird die Geschichte des Reformklosters anhand komplexer und konstitutiver Wirklichkeitsbereiche beschrieben. Diese bleiben dabei stets in den Zeithorizont mit seinen besonderen Charakteristika eingebunden. So finden sich als Einzelkomplexe etwa behandelt: das Verfassungsideal (die besondere Form der cluniazensischen Freiheit); die Verbandsbildung; die Entwicklung und das Funktionieren der großen Grundherrschaft; Sinn und Verständnis der (schließlich ausufernden) Liturgie; die einzelnen Phasen der großen Bauanstrengungen mitsamt den wachsenden wirtschaftlichen Belastungen und verheerenden Folgen (vornehmlich im Falle von »Cluny III«); das charakteristische Totengedenken in Kombination mit der im Hochmittelalter beispiellosen (schließlich belastenden) Armenfürsorge u.a. Daß die Gliederung dabei äußerlich (chronologisch) den Amtszeiten der Äbte folgt, widerspricht keineswegs dem zentralen Konzept einer Geschichte der Institution und des Phänomens Cluny im ganzen. Die Anmerkungen sind kurz gehalten, ohne Wesentliches zu unterschlagen, der Text ist mit einigen instruktiven Bildern angereichert (hauptsächlich Architekturaufnahmen von cluniazensischen Kirchen).

Im ganzen liegt eine Darstellung des großen burgundischen Reformklosters vor, die auf langer, intensiver Beschäftigung mit den Quellen und der Forschung ruht, den momentanen Forschungsstand berücksichtigt und dem Spezialisten wie dem interessierten, weniger detaillastigen Publikum einen ausgezeichneten Gesamtblick über ein kompliziertes und faszinierendes Phänomen der hochmittelalterlichen Geschichte Westeuropas bietet. *Georg Jenal*

Das Reichenbacher Schenkungsbuch, bearbeitet v. Stephan Molitor (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A, Bd. 40). Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. XXVI, 269 S. Geb. DM 48,–.

Als regionalgeschichtliche Quelle ist das Reichenbacher Schenkungsbuch seit langem bekannt, nicht jedoch seine Bedeutung für die Diplomatik im Rahmen der Gattung Traditionsbuch. Mit eine Ursache dürfte darin liegen, daß es bisher keine adäquate Edition dieser Quelle gab. In seiner noch von Johanne Autenrieth betreuten Dissertation stellte sich Molitor dieser doppelten Aufgabe. Dabei ist der allgemeine quellenkundliche Teil zum Traditionsbuchwesen bereits separat erschienen (Archiv für Diplomatik 36 [1990] S. 61–92). Der hier vorliegende Teil der Dissertation umfaßt die Edition selbst und eine Einleitung zu dieser, in der auf die Frühgeschichte Reichenbachs eingegangen wird (S. 7–13) und die Entstehung und Gestalt des Schenkungsbuches ausführlich behandelt werden (S. 15–63), hierin sind auch die entsprechenden Handschriftenbeschreibungen enthalten. In einem eigenen Unterpunkt untersucht der Verfasser Funktion und Gebrauch des Schenkungsbuches unter juristischen, administrativen, historiographischen und sakralen Aspekten (S. 65–79). Es folgen eine Einordnung des Schenkungsbuches in die Geschichte der Traditionsbücher (S. 81–83) und eine Bewertung als historische Quelle (S. 85f.) sowie die Vorstellung der bisherigen Editionen (S. 87–90). Drei Anhänge enthalten eine Gegenüberstellung der Gründungsurkunde von Cluny (910) und Schenkungen an Reichenbach, wobei sich auffällige Parallelen finden (S. 91–94), ein Verzeichnis der Nota-Hände in den Handschriften der Edition (S. 95) und eine kurze Zusammenstellung von Besitztiteln, die in den zur Edition herangezogenen Handschriften fehlen, aber nach einer Hirsauer Tradition des 12. Jahrhunderts bzw. des um 1500 angelegten *Codex Hirsaugensis* nachweisbar sind (S. 97). In seinem Editionsteil (S. 99–242) begründet Molitor

die Textgestaltung (S. 101–103), bei der er sich mit Recht über die alte Forderung Oswald Redlichs hinwegsetzt, die Reihenfolge von Traditionen in einem Codex aufzuheben und stattdessen chronologisch geordnet zu edieren – das auf diese Weise entstehende Fehlerrisiko (bei nicht datierbaren Schenkungen) wäre in der Tat zu hoch. Die Edition selbst (S. 107ff.) bietet nacheinander jeweils einen vollständigen Abdruck der beiden erhaltenen Überlieferungen des Schenkungsbuches (St. Paul in Kärnten, Stiftsarchiv, 15/1, und Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. hist. 4° Nr. 147; eine weitere Überlieferung aus Wiblingen ist heute verschollen). Das macht Sinn, da es sich hier um zwei nur 50 Jahre auseinanderliegende Originale handelt und sich die Rekonstruktion eines Archetyps daher von selbst verbietet. Der naheliegende Gedanke eines Parallel-Druckes wurde von Molitor verworfen, weil eine derartige Präsentation dem Charakter der jeweiligen Handschrift nicht gerecht würde. Um den Leser dennoch rasch auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufmerksam zu machen, wurden im Abdruck der Stuttgarter Handschrift jene Passagen, die aus der älteren in St. Paul aufbewahrten Fassung übernommen wurden, in einer anderen Type gesetzt. Weitere, über die St. Pauler Handschrift hinausreichende spätere Einträge in der Stuttgarter Handschrift wurden in einem Anhang (S. 234–242) gesondert ediert.

Man darf Molitors Arbeit als gelungen bezeichnen. Sie hebt den Stellenwert des Schenkungsbuches deutlich über die regionalgeschichtliche Ebene hinaus, selbst reichsgeschichtliche Aspekte sind zu verzeichnen, und für weitergehende rechts- und alltagsgeschichtliche Forschungen kann ab jetzt das Reichenbacher Schenkungsbuch auf der Grundlage einer tragfähigen Edition hinzugezogen werden. Diese ist sinnvoll angelegt, der Apparat angenehm ausführlich. Bei den Appendices hätte man zur besseren Orientierung erklärende Überschriften hinzufügen können, doch mindert dies nicht den Wert des Werkes. Ein nach Personen, Orten und Sachen untergliedertes Register und eine Karte über den Besitz des Klosters schließen die Arbeit ab. *Detlev Zimpel*

MATHIAS KÖHLER: Die Bau- und Kunstgeschichte des ehemaligen Zisterzienserklosters Bebenhausen bei Tübingen. Der Klausurbereich (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 124). Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. XV, 411 S., 126 s/w-Abb., 1 Karte. DM 64,–.

Vorliegende Arbeit, eine Freiburger Dissertation von 1989, behandelt den Klausurbereich des ehemaligen Zisterzienserklosters Bebenhausen, also die Gebäude am Kreuzgang unter Einschluß der Kirche. Sie versucht beides zu sein, Baumonographie und kunstgeschichtliche Abhandlung, was ihr, vorweg gesagt, auch gelungen ist. Respekt heischend ist die minutiöse Aufnahme und akribische Beschreibung aller Bauteile der Kirche, der drei Klausurflügel und des Kreuzgangs. Der Autor läßt dabei kein Detail außer acht, sammelt alle Steinmetzzeichen ebenso wie jeden quellenmäßigen Beleg und archäologischen Befund, von denen es durch Grabungen in jüngerer Zeit mehrere gibt. Da Köhler zudem alle Kapitel in gleicher Weise aufbaut, über die topographische Betrachtung und das Raumprogramm, die Darlegung der Quellen und die ausführliche Beschreibung zur baugeschichtlichen und kunsthistorischen Einschätzung kommt, bleibt die Arbeit für den Leser übersichtlich und jederzeit nachvollziehbar.

Bebenhausen ist keine der üblichen Gründungen der Zisterzienser, da sie nicht an einem unberührten oder abgelegenen Ort stattfand. Der Orden übernahm zwischen 1188 und 1191 eine baulich weitgehend unfertige Niederlassung der Praemonstratenser, die Pfalzgraf Rudolf von Tübingen gestiftet hatte. Zuvor lag hier, wie jüngste archäologische Untersuchungen zeigen, ein (vermutlich) burgartiger Ansitz. Kirche und Ostflügel der Klausur wurden wohl zugleich begonnen. Die ursprünglich flachgedeckte, heute auf drei Langhausjoche gekürzte Klosterkirche wurde in zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Bauabschnitten errichtet und 1228 vollendet. In den älteren Teilen, die im wesentlichen Chor- und Querhaus umfassen, vermutet der Verfasser noch einen Planungs- und Baubeginn unter den Praemonstratensern. Indiz sind ihm die eingerückten und ausgesprochen engen Kapellen am Nordquerhaus, die er mit hirsauischen Gepflogenheiten in Verbindung bringt. Allerdings leuchtet nicht ein, warum die Praemonstratenser, die keine eigene Bautradition ausgebildet haben, solche nischenartigen Altarstandplätze nach »Hirsauer Art« hätten bauen sollen und weshalb die Zisterzienser, wenn ihnen diese Kapellen zu klein gewesen wären, sie nicht leicht hätten ändern können. Nun kommen aber kleine Querhauskapellen in der Zi-

sterzienserarchitektur durchaus vor (Bronnbach), in der Filiation von Eberbach, zu der Bebenhausen gehört, auch in der merkwürdigen Form von mauerstarken Apsidiolen (Schönau, Otterberg). Der Typus weicht also nicht so weit von zisterziensischen Baugewohnheiten ab, daß man ihn als dem Schema von St. Peter und Paul in Hirsau folgend bezeichnen dürfte (S. 128). Mit Hirsau hat der Grundriß von Bebenhausen nichts zu tun. Wenn schon ein typologischer Bezug zur Hirsauer Architektur geltend gemacht werden soll, so der, der mit Bebenhausen übereinstimmenden Kapellensituation an der ergrabenen Benediktinerklosterkirche St. Georgen im Südschwarzwald, die Köhler unter anderen erwähnt. Vielleicht stammen auch die in Bebenhausen schon immer beobachteten »hirsauischen« Detailformen von hier. Nur müßte man dann über ein bewußtes Anknüpfen (Zitat) nachdenken, wirken Typ und Stil der Ostteile von Bebenhausen für die Zeit um 1190 doch schon recht altertümlich. Eine »retardierende« Tendenz wird auch am weiteren Bauverlauf erkennbar, oder wie der Autor einräumt, das Formenrepertoire wird zunehmend konservativer. Während man bei den zeitgleichen Zisterzienserbauvorhaben das Langhaus meist im gebundenen System wölbt, wird in Bebenhausen noch eine flachgedeckte Pfeilerbasilika errichtet, die ihre Parallele in dem älteren Bau der Zisterzienser in Maulbronn hat, allerdings ohne deren Detailbezüge zu Hirsau. Die spärlichen Schmuckformen in Bebenhausen greifen auf Vorbilder aus dem oberrheinisch-elsässischen Gebiet zurück.

Das größte Interesse am Ostflügel, dessen Innenausbau nach den Untersuchungen des Verfassers später als seine Errichtung liegt, beansprucht der in der Kunstgeschichte berühmte Kapitelsaal. Wie der Ostflügel in Raum- und Einzelform überhaupt, zeigt er ein ordensspezifisches Gepräge. Basen, Konsolen, Rippen und Kapitelle lassen sich aus österreichischen und nordfranzösischen Schwesterbauten ableiten und stehen auf der »Höhe« der Zeit. Der Datierungsvorschlag für den Kapitelsaal geht auf 1225. Allerdings wüßte man gerne, wie es zur Verbindung der doch so weit auseinanderliegenden Quellen in Bebenhausen gekommen ist. Am Südflügel bestimmt das unter Abt Konrad von Lustnau (1320–1353) entstandene, 1335 fertiggestellte Sommerrefektorium die Aufmerksamkeit. Es gibt dem Autor Anlaß zu einer ausführlichen Darstellung der »oberrheinisch-schwäbischen Architektur« des 13. und 14. Jahrhunderts, was sich fast zu einem Buch im Buch auswächst. Er schlägt den Bogen von den oberrheinischen Bettelordenskirchen des späten 13. Jahrhunderts über die Straßburger Westfassade, Salem, Konstanz, Reutlingen bis nach Freiburg, Oppenheim und Schwäbisch Gmünd. Dabei hat das feine Geflecht, das der Autor unter diesen Bauten spinnt, nicht immer unmittelbar mit dem Bebenhausener Speisesaal zu tun. Es dient ihm, um das Sommerrefektorium als »entwicklungsgeschichtlichen Meilenstein« (S. 288) zwischen der Entstehung des Freiburger Turmoktogons und dem Langhaus von Schwäbisch Gmünd herauszustellen. Dies gelingt auch im großen und ganzen, wobei vor allem die Hervorhebung des Straßburger Einflusses über Reutlingen und Oppenheim im Gegensatz zur geringen Rolle der neu datierten Zisterzienserkirche in Salem (1297–1311) überzeugt. Nicht nachvollziehen will man hingegen einen direkten Einfluß der Architektur der Bettelorden auf den Sommersaal (wird auf S. 287 zu Recht eingeschränkt und auf S. 289 auf annehmbare Weise präzisiert). Auch der Gedanke einer möglichen Rückwirkung des Refektoriums auf das Langhaus der Colmarer Dominikanerkirche, das sicher vor 1325 begonnen worden ist, befremdet (S. 251), ebenso die Vorstellung, der zweischiffige Klosterraum hätte möglicherweise die Idee für die dreischiffige Langhaushalle in Schwäbisch Gmünd geliefert (S. 284). Dieser Gedanke ist ein Paradebeispiel für die Übertragung der dem Refektorium vom Autor zugewiesenen entwicklungsgeschichtlichen Stellung auf die historische Realität. Gmünd bezieht sich auf die Hallenseitenschiffe des Augsburger Doms (1343 fertiggestellt), dessen Kapitel die Gmünder Pfarrkirche unterstand (K. J. Philipp). Konversentrakt (= Westflügel) und Kreuzgang führen in spätgotische Zeit, wobei das Baugefüge des einheitlichen Westtrakts schon unter Abt Friedrich (1281–1305) entstanden ist. Interessant ist der Nachweis von Profanbaustrukturen als Vorbild für die Architektur der Laienmönche, wohingegen der üppige Kreuzgang schon ganz unter dem Eindruck der Baumeister der württembergischen Landesherren steht.

So liefert die Dissertation über das ehemalige Zisterzienserkloster Bebenhausen zugleich ein umfassendes Bild der Architektur der südwestdeutschen Region vom Ausgang des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation. Eindrucksvoll die Akribie der monographischen Teile wie auch die breite Kenntnis des Vergleichsmaterials in den kunsthistorischen Abschnitten. Wenn hier auch die Herleitungen nicht immer überzeugen können, weil der Autor oft zu wenig gewichtet und sich

seiner Sammelleidenschaft hingibt, was der Aufklärung der Sache nicht immer dient, so ist doch ein über die bislang vorliegenden Arbeiten zu Bebenhausen weit hinausreichendes Werk entstanden, das auch manchen weiterführenden Hinweis zur mittelalterlichen Architektur in Schwaben enthält. *Wolfgang Schenkluhn*

CHRISTIANE RAABE: Das Zisterzienserkloster Mariental bei Helmstedt von der Gründung 1138 bis 1337. Die Besitz- und Wirtschaftsgeschichte unter Einbeziehung der politischen und ordensgeschichtlichen Stellung (Berliner Historische Studien, Bd. 20; Ordensstudien, Bd. 9). Berlin: Duncker & Humblot 1995. IX, 477 S., 7 Karten. Kart. DM 138,–.

Die Berliner Dissertation widmet sich der Geschichte der 1138 als Tochterkloster Altenbergs bei Köln gegründeten Zisterzienserabtei Mariental, die aus bescheidenen Anfängen im Lappwald zu einem der bedeutendsten Grundbesitzer Ostsachsens im 13. Jahrhundert aufstieg. Den Endpunkt der Untersuchung markiert der Verkauf des Marientaler Stadthofes in Braunschweig an die Zisterzienser aus Riddagshausen im Jahr 1337, der als erstes großes vom Generalkapitel in Cîteaux gebilligtes Verkaufsgeschäft in die Geschichte des Zisterzienserordens einging und den wirtschaftlichen Niedergang der Abtei einleitete. In der Frühzeit wurde Mariental besonders durch seinen Stifter Pfalzgraf Friedrich II. von Sommerschenburg, der sich 1162 auch dort begraben ließ, gefördert und trug bis zum Aussterben von dessen Familie 1179 Züge eines Hausklosters. Die Neuordnung der Verhältnisse in Ostsachsen nach dem Sturz Heinrichs des Löwen wirkte sich für Mariental in territorialpolitischer Hinsicht positiv aus. Seit den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts treten die welfischen Herzöge als Schirmer der Abtei auf. Noch um die Jahrhundertwende hatte sich die Abtei allerdings auf die Seite des stauferfreundlichen Halberstädter Bischofs Konrad von Krosigk (1181–1193) gestellt. Die Politik des Halberstädter Bischofs Albrecht von Anhalt (1304–1324), der versuchte, das finanzkräftige Kloster in seine Abhängigkeit zu bringen, wurde 100 Jahre später zu einer ständigen Bedrohung und war neben den zu Beginn des 14. Jahrhunderts zunehmenden Fehden mitverantwortlich für den Niedergang der Abtei.

Im Hinblick auf die Stellung Marientals, von dem nur die Tochtergründung Hude (1232) ausging, innerhalb des Ordens konstatiert Raabe im 13. Jahrhundert einen Rückgang der Beziehungen zur Mutterabtei Altenberg zugunsten einer engeren Zusammenarbeit mit den benachbarten Ordenshäusern, die mehr und mehr Aufgaben des Vaterabtes in Mariental wahrnahmen. Ihr Schluß, daß die Kraft des internationalen, durch das überregionale Filiationssystem gewährleisteten Ordensverbandes nachließ und einem Prozeß der Regionalisierung Platz machte, läßt sich auch bei Zisterzienserabteien in Südwestdeutschland etwa am Beispiel des Paternitätsverhältnisses von Maulbronn zu seinen Töchtern Bronnbach und Schöntal im 13. Jahrhundert nachweisen. Im eigentlichen Zentrum der Untersuchung steht, wie auch ihr Untertitel deutlich macht, die Darstellung von Besitz- und Wirtschaftsgeschichte der Zisterze im Lappwald, die auf der Grundlage von ca. 700 Marientaler Urkunden aus den ersten 200 Jahren seines Bestehens und einer sehr frühen Marientaler Waldnutzungsordnung aus dem ausgehenden 13. Jahrhundert sowie mit Hilfe der Flurkartenanalyse der genetischen Siedlungsforschung erarbeitet wurde. Nachdem die Besitztümer im einzelnen aufgeführt und detailliert beschrieben werden, setzt Raabe sie zu aktuellen wirtschaftsgeschichtlichen Fragestellungen der Zisterzienserforschung in Beziehung wie etwa derjenigen nach der Bedeutung des den Ordensstatuten widersprechenden Besitzes an Zehnten, Patronaten, Kirchen und Kapellen. Im Hinblick auf die Grangienwirtschaft ermittelt sie für Mariental eine Zunahme von Grangien im 13. Jahrhundert (11 Gründungen gegenüber 6 im 12. Jahrhundert), während sonst allgemein von einem Rückgang dieser Bewirtschaftungsform in jener Zeit ausgegangen wird. Außerdem weist sie überzeugend nach, daß etliche Grangien auf grundherrschaftlichen Betriebseinheiten wie z. B. abgegangenen Herrenhöfen aufbauten. Neben den für Mariental spezifischen Ergebnissen leistet die durch Statistiken und Karten veranschaulichte Arbeit darüberhinaus einen gelungenen Beitrag zur sowohl in wirtschaftsgeschichtlicher wie in ordenspolitischer Hinsicht aktuellen Diskussion über das Verhältnis der von der *Charta caritatis* vorgegebenen idealen Sonderwelt der Zisterzienser und der in mancher Hinsicht interessanteren Wirklichkeit dieser Existenzform im Mittelalter. *Maria Magdalena Rückert*

Kartäuser in Franken, hg. v. MICHAEL KOLLER (Kirche, Kunst und Kultur in Franken, Bd. 5). Würzburg: Echter 1996. Kart. 148 S., zahlreiche Farb- und s/w-Abb. DM 39,–.

Grundsätzlich Neues über die fränkischen Kartausen wird dem Leser in dem 148 Seiten starken Begleitband zu einer Ausstellung nicht geboten. Doch wird er nach genauer Lektüre einigen Nutzen ziehen und neue Einsichten gewinnen können. Die fünf Kartausen (Grünau bei Miltenberg, Hortus Angelorum in Würzburg, Cella Salutis in Tückelhausen, Pons Mariae in Astheim, Hortus Mariae in Ilmbach und Cella Beatae Mariae in Nürnberg in der Reihenfolge ihrer Entstehung und alle mit Ausnahme Nürnbergs in der Diözese Würzburg gelegen) spielten wohl nie eine überragende Rolle innerhalb des Gesamtordens, waren aber auf Grund ihrer für Außenstehende bemerkenswerten Lebensweise für die Umgebung ein wichtiger spiritueller und – in des Wortes doppelter Bedeutung – anstößiger Faktor kirchlichen Lebens.

Ein »Insider«, *Hubert Maria Blüm*, stellt in einem einleitenden Aufsatz die Bedeutung der Grande Chartreuse im Hinblick auf die Entwicklungsgeschichte des Gesamtordens seit 1086 heraus. Alle Kartäuser sind den *Consuetudines Cartusiae* verpflichtet, die die monastische Lebensweise und Organisationsform vorgeben. Der fünfte Prior der Chartreuse hatte sie um 1127 abgefaßt, und mit zeitbedingten Modifikationen sind die Ordensleute heute noch dieser Lebensform verpflichtet wie auch dem Generalkapitel, das 1140 dem Kartäuserorden einen ausgeprägt konföderativen Charakter verlieh. Das Generalkapitel habe, so Blüm, mit seinen Visitationen bei Fehlentwicklungen in den einzelnen Klöstern meist richtig reagiert. Dieses flexible Instrumentarium und die Person des hl. Bruno, der durch seine »Ausgeglichenheit und Maßhaltung« die Richtung gewiesen hatte, haben nach Blüm den Kartäusern im Gegensatz zu vielen anderen eremitischen Gründungen das Überleben gesichert.

Der textliche Löwenanteil stammt von *James Hogg*. Es dürfte dem weithin bekannten Kartäuser-Experten freilich nicht schwergefallen sein, auf Grund seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit den Kartäusern aus seinem Fundus zu dem Textband beizusteuern. Und wer die von Hogg betreuten Zeitschriftenreihen kennt, wird vieles Bekannte wieder erkennen. Neben der »Gründungs- und Verbreitungsgeschichte« des Kartäuserordens seit dem 11. Jahrhundert hat Hogg von Seite 79 bis 130 mehr oder weniger lange und nützliche Überblicke zur Geschichte der einzelnen fränkischen Kartausen geschrieben.

Er schöpft zum größten Teil chronologisch und eher regestenartig aus den Rezessen der Generalkapitel, die allerdings oft sehr spröde und formal wirken und dem Uneingeweihten auch manche Rätsel aufgeben, insbesondere wenn die ständig wiederkehrende Formel *Priori non fit misericordia* nicht erklärt wird oder auch was es mit den Strafen auf sich hat. Um dies zu verstehen, muß der Leser zumindest den Hinweis im Aufsatz von Blüm (S. 19) gelesen haben.

Einen weiteren Schwerpunkt bilden die Beiträge von *Marijan Zadnikar* und *Claudia F. Albrecht* zur Architektur bzw. Baukunst der Kartäuser. Ersterer hat die spezifische Ausprägung der Kartäuserarchitektur im Mittelalter im Auge und betont die Originalität der Gebäudekomposition, die dem Lebensstil der *consuetudines* entsprochen und Einflüsse aus dem eremitischen Mönchtum des Ostens absorbiert habe. Albrecht widmet sich in einer kenntnisreichen und anschaulichen Analyse der Baukunst der fünf fränkischen Kartausen. Dabei gelingt es ihr in einem kunsthistorischen Vergleich, regionalgebundene Gemeinsamkeiten wie auch ortstypische Unterschiede herauszuarbeiten. Ihre gut fundierten Beobachtungen vermögen bisherige Forschungsergebnisse teilweise zu revidieren und zu ergänzen.

Karl-Peter Büttner bringt dem Leser in einer Art »Reiseführer« die »verstreut erhaltenen Kunstwerke aus den unterfränkischen Kartausen« nahe. Daß dabei nicht Vollständigkeit erzielt werden konnte, versteht sich von selbst. Mit einem Nachdruck von inspirierenden Gedanken eines ungenannten heutigen Kartäusers zum derzeitigen Verständnis der kartusianischen Berufung schließt der Band und bildet gleichsam den historischen Brückenschlag zum ersten Beitrag des Bandes.

Ob der Anspruch eingelöst wurde, einen »guten Einstieg für jeden, der sich mit den fränkischen Kartausen beschäftigen möchte«, zu bieten, möchte ich mit einem Fragezeichen versehen. Zu viel wird für einen Einsteiger vorausgesetzt, zu wenig erklärt und vor allem zu viele und längliche lateinische Zitate ohne Übersetzung als Belege gebraucht. Ob auch »das Bewußtsein für die Bedeutung dieses Ordens innerhalb Frankens« geweckt werden konnte, ist ebenfalls fraglich. Zu

wenig scheint es den Herausgebern auf eine Vernetzung der Thematik angekommen zu sein, zu sehr stehen die einzelnen Beiträge eher blockartig und unzusammenhängend nebeneinander. Wenig erfährt man über die wirtschaftliche Situation und Organisationsform der Kartäuser in Franken und nichts über ihre monastische »Außenwirkung«, wie sich etwa das Zusammenspiel mit anderen nichtcartusianischen Klöstern in der unmittelbaren Umgebung ausprägen konnte. Hier sei nur erinnert an den bemerkenswerten Einfluß des kartusianischen Gedankengutes im späten Mittelalter auf die sog. Benediktinischen Reformbewegungen. Es dürfte wohl kein Zufall sein, daß beispielsweise das Benediktinerkloster Münsterschwarzach, das nur wenige Kilometer von Astheim und Ilmbach entfernt lag, eine spätmittelalterliche Handschrift mit den Kartäusergewohnheiten besaß. Auch scheint diese Abtei mit der Kartause in Astheim des öfteren in Streitfälle verwikkelt gewesen zu sein, mit der Kartause Ilmbach aber tauschten die Benediktiner Bücher aus oder kauften sie.

Trotz dieser Anmerkungen – und von einem Ausstellungsband sollte man nicht zu viel erwarten – sei festgestellt: Wer sich mit den fränkischen Kartausen in Zukunft näher beschäftigen will, wird gerne und mit Gewinn zu diesem Buch greifen. Es vermag, wie im Vorwort erhofft, »den Blick für die erhaltenen Zeugnisse dieser klösterlichen Kultur« zu schärfen. Ferner bietet es nicht nur einen ersten, kompakten Zugang zu Geschichte; Eigenart und Kultur der Kartäuser in Franken, sondern vereinigt auch in einem Werk Hinweise zu allen bislang bekannten und relevanten Quellen und zur Sekundärliteratur zu diesem Themenkreis, die man bislang oft verstreut und an entlegenen Stellen mühsam aufspüren mußte. Der durchaus positive Gesamteindruck wird noch verstärkt durch die ansprechende Aufmachung, die vielen Schaubilder und die zahlreichen, teils farbigen Abbildungen. *Elmar Hochholzer*

Peter Conradin von Planta: Adel, Deutscher Orden und Königtum im Elsaß des 13. Jahrhunderts (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte, Bd. 8). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1997. XI, 332 S. Kart. DM 89,–.

Während die sozialgeschichtliche Erforschung der Domkapitel auch im deutschen Südwesten in den letzten Jahren deutliche Fortschritte gemacht hat, fehlen entsprechende neuere Untersuchungen zu den Mönchs- und Ritterorden bislang noch weitgehend. Diese Lücke versucht die jüngst erschienene Untersuchung von Peter Conradin von Planta über die Deutschordens- und Johanniterkonvente im Elsaß während des 13. Jahrhunderts zumindest teilweise zu schließen. Im Mittelpunkt von Plantas Studie, einer bei Hubert Mordek gefertigten Freiburger Dissertation, stehen die Beziehungen zwischen den beiden Ritterorden und dem Adel. Im ersten Teil seiner Arbeit beschäftigt sich der Autor kurz mit der Entstehungs- und frühen Besitzgeschichte der elsässischen Deutschordenskonvente, um anschließend eingehender den Vogteiverhältnissen, insbesondere dem Nebeneinander von adeliger Stiftervogtei und königlicher Schutzherrschaft, nachzugehen. Es folgt in einem dritten Teil eine eingehende Analyse der verschiedenen Aspekte der Beziehungen des Adels zu den elässischen Deutschordenskonventen. Abgerundet wird die Untersuchung durch eine im einzelnen ausgewertete Prosopographie der elsässischen Deutschordens- und Johanniterkonvente im 13. Jahrhundert mit Kurzbiographien von insgesamt 77 Deutschordensrittern und 35 Johannitern. Den Band beschließt eine Edition von 21 Urkunden zur Geschichte der beiden Ritterorden im Elsaß sowie ein Personenindex.

Geographisch beschränkt sich die Untersuchung auf das Elsaß, dessen Deutschordenskonvente mit Ausnahme der Niederlassungen im nordelsässischen Dahn und in Weissenburg administrativ zur Ballei Elsaß-Burgund gehörten. Bei der Untersuchung der Vogteifrage werden allerdings auch einige außerhalb des Elsaß gelegene Konvente in den Balleien Elsaß-Burgund und Franken in die Betrachtungen einbezogen. Die partielle Ausweitung des Untersuchungsgegenstands wird im wesentlichen mit der Quellensituation begründet, die sich für das 13. Jahrhundert bei den meisten elsässischen Ordensniederlassungen nicht besonders günstig darstellt und gerade hinsichtlich der Vogteiverhältnisse kaum sichere Aussagen ermöglicht. Angesichts dieses Befunds fragt man sich allerdings, ob es nicht sinnvoll gewesen wäre, den Untersuchungszeitraum weiter in das Spätmittelalter hinein auszudehnen. Vielleicht hätten Quellen aus dem 14. bis 16. Jahrhundert Rückschlüsse auf ältere Zustände erlaubt. So bleiben die Ausführungen zum Teil zwangsläufig etwas un-

scharf. Dies gilt etwa für die Aussagen zur Entwicklung der Vogteiverhältnisse bei der Deutschordenskommende Dahn, die im Spätmittelalter ganz offensichtlich unter die »Schutzherrschaft« der benachbarten Herren von Lichtenberg geriet. Die Untersuchungsergebnisse zur Vogteifrage haben daher eher vorläufigen Charakter; immerhin kann Planta zeigen, daß die Ausgestaltung der königlichen *defensio* über die von ihrem Anspruch her »vogtfreien« Ordensniederlassungen sehr stark von den lokalen Machtverhältnissen und dem Interesse des Herrschers an der jeweiligen Kommende abhing.

Eine Fülle interessanter und neuartiger Einzelbefunde enthält der Hauptteil der Untersuchung, in dem sich Planta mit den Beziehungen zwischen Adel und Deutschem Orden beschäftigt. Eingehend untersucht werden vor allem die verschiedenen Formen von Schenkungen und Donationen zugunsten der beiden Orden, die Modalitäten des Ordenseintritts sowie die soziale Zusammensetzung der verschiedenen Kommenden. Als Gründe für Schenkungen zugunsten der Ritterorden kann der Autor neben religiösen Überlegungen vor allem rechtliche, wirtschaftliche und soziale Motive nachweisen oder zumindest wahrscheinlich machen. So haben nicht selten alleinstehende Frauen oder in ihren Besitzrechten bedrängte Adelige zumeist gegen Aussetzung einer lebenslangen Rente einem Ritterorden Güter überlassen und auf diesem Weg den strittigen Besitz quasi neutralisiert. In Einzelfällen sind auch vollständige Besitzliquidationen in wirtschaftliche Schwierigkeiten geratener Adeliger zu beobachten, die durch den Übertritt in eine weitgehend von Standesgenossen getragene Ordensgemeinschaft ihrem sozialen Abstieg ein Stück weit entgehen konnten.

In sozialer Hinsicht erweist sich der Deutsche Orden im Elsaß zumindest im 13. Jahrhundert tatsächlich weitgehend als Domäne des Ritteradels, für den die Kommenden wichtige Versorgungsanstalten darstellten. Obwohl die Ordenshäuser nicht selten zu Kristallisationspunkten einzelner Verwandtschaftskreise und Familienverbände wurden, sind regelrechte »Hauskommenden«, die als Versorgungsanstalten, Grablegen und Memorialstätten einer einzigen Familie und ihrer nächsten Verwandtschaft dienten, selten. Am ehesten ist dies noch für die Deutschordensniederlassung in Dahn, eingeschränkt auch für die in Weißenburg anzunehmen.

Entgegen manch andernorts geäußerter Vorstellungen zeigt Planta auch, daß ein Ordenseintritt für die Familie des Ordensritters unter ökonomischen Gesichtspunkten nicht immer unproblematisch gewesen ist. Immerhin scheint sich die Höhe der Ausstattung der Deutschordensritter in etwa an den Mitgiften für weibliche Familienmitglieder orientiert zu haben, wobei Abfindungen in Bargeld eher die Ausnahme darstellten. Da sich teilweise sogar paritätische Erbteilungen zwischen den in einen Ritterorden eingetretenen Familienmitgliedern und ihren Geschwistern nachweisen lassen, konnte mit der »Abschiebung« in einen Orden also keineswegs in allen Fällen, wie von der Forschung teilweise vermutet, eine Besitzzersplitterung verhindert werden. Allerdings haben die in den Deutschen Orden eingetretenen Familienmitglieder ihren Angehörigen vielfach finanzielle und wirtschaftliche Hilfe geleistet, so daß die ökonomischen Nachteile zumindest teilweise kompensiert werden konnten. Für die Ordenseintritte dürften daneben aber auch soziale Motive eine wichtige Rolle gespielt haben, zumal die Konvente von einer gewissen »genealogischen Exklusivität« geprägt gewesen waren.

Die Ergebnisse von Plantas Untersuchung bestätigen in vielem Beobachtungen und Vermutungen der jüngeren vergleichenden Adelsforschung, können das bisherige Bild aber doch in manchem Detail entscheidend ergänzen oder sogar korrigieren. Zu wünschen wäre es, wenn die Arbeit zu weiteren Untersuchungen nicht zuletzt auch über Mönchsorden bzw. kleinere Stifte und Klöster anregen könnte. *Peter Müller*

Dorothee Hansen: Das Bild des Ordenslehrers und die Allegorie des Wissens. Ein gemaltes Programm der Augustiner. Berlin: Akademie Verlag 1995. XI, 258 S., 76 Abb., 8 Schemata. Geb. DM 98,–.

Die Augustiner-Eremiten fanden in der kunsthistorischen Forschung bisher weniger Beachtung als die beiden bekannteren im 13. Jahrhundert entstandenen Bettelorden der Franziskaner und der Dominikaner. Die in ihrem Auftrag produzierten Bildprogramme reichen in ihrer Quantität nicht annähernd an den Bilderreichtum der Minoriten- und Predigerkirchen in Italien heran, was aller-

dings auch auf die Zerstörung oder den schlechten Erhaltungszustand vieler Augustiner-Kirchen zurückzuführen ist. Die Verfasserin, die es unternimmt, die erwähnte Forschungslücke zu schließen, mußte deshalb die schwierige, aber lohnende Arbeit der Rekonstruktion verlorener Bildbestände auf sich nehmen.

In seinem bekannten Buch »Wandmalerei als Ordenspropaganda« (1983) hatte sich Dieter Blume am Beispiel der Franziskaner-Konvente Italiens um den Nachweis bemüht, daß die Mendikanten in ihren Bildern »Ordenspropaganda« betrieben. Die Verfasserin übernimmt diesen Begriff. Ich würde vorsichtiger von »Selbstdarstellung« sprechen, denn es ging den betreffenden Orden ja gewiß nicht in erster Linie darum, mit ihren Bilderzyklen um neue Anhänger oder Nachwuchs zu werben, sondern mit der bildlichen Darstellung ihrer Gründungslegenden und der »Ideale« ihrer Gemeinschaft wollten sie ihren besonderen Platz in der *ecclesia militans* und *triumphans* und damit im Heilsplan Gottes jedermann vor Augen führen.

Wie die Verfasserin zutreffend bemerkt, fehlte den Augustiner-Eremiten die prominente Gründerfigur (S. 2; 5f.). Sie mußten sich deshalb eine Gründungslegende schaffen, die auch in den Bildprogrammen ihren Niederschlag fand. So erhoben sie neben dem heiligen Augustinus den Eremiten Paulus (3. Jh.) zur Stifterfigur und ließen sie in ihrer Kirche zu Padua als solche darstellen (S. 51). (Ähnliches gilt übrigens für den vierten im 13. Jahrhundert gegründeten Bettelorden, die Karmeliter: Sie leiteten ihre Gründung vom Propheten Elias ab; eine Spezialuntersuchung zu ihrem Anteil an der mittelalterlichen Kunstgeschichte scheint bislang zu fehlen.)

Hauptziel der Studie ist es, die *Erfindung* eines ureigenen Bildprogramms durch die Augustiner nachzuweisen. Hierfür trägt die Verfasserin sowohl den gesamten noch erhaltenen Bildbestand aus den italienischen Ordenskirchen als auch umfangreiche Belege aus literarischen Quellen zusammen. Ausgehend von dem monumentalen Fresko des Serafino Serafini aus der Kirche S. Andrea in Ferrara (ca. 1378), auf welchem Augustinus mit den allegorischen Gestalten der Tugenden und der Wissenschaften dargestellt ist, nähert sich Dorothee Hansen Schritt für Schritt der Rekonstruktion des Prototyps des Bildprogramms der Augustiner. Nach ihrer Hypothese hätte es sich ehemals auf einem Freskenzyklus in der Kirche des Ordens S. Giacomo Maggiore zu Bologna befunden.

Die Arbeit zeichnet sich durch eine überzeugende Darstellung, eine klare Sprache und gut ausgewähltes Bildmaterial aus. Besonders wohltuend empfand es der Rezensent, daß die Verfasserin das in kunsthistorischen Kreisen leider nicht selten anzutreffende »Fachchinesisch« vermeidet, ohne auf die von der Sache her begründete Fachterminologie zu verzichten. Auch die drucktechnische Gestaltung des Buches ist hervorragend. *Helmut Feld*

Ingo Ulpts: Die Bettelorden in Mecklenburg. Ein Beitrag zur Geschichte der Franziskaner, Klarissen, Dominikaner und Augustiner-Eremiten im Mittelalter (Saxonia Franciscana, Bd. 6). Werl: Dietrich Coelde 1995. 556 S. Kart. DM 98,–.

Hinter dem lapidaren Titel der Abhandlung verbirgt sich mehr als eine handbuchartige Übersicht, nämlich eine Untersuchung des »Beziehungsgeflecht(es) zwischen Landesherrschaft und Mendikanten« (S. 13). Die umsichtige Analyse widmet sich der Ankunft der Brüder und Konsolidierung ihrer Konvente in Mecklenburg, ihrer gesellschaftlichen und geistlichen Wirksamkeit sowie der Aufhebung der Häuser in der Reformation. Parallel werden sowohl die Anfänge von Franziskanern (S. 23–79) und Dominikanern (S. 80–110) als auch die Umstände ihrer Etablierung und schließlich die topographische Situation und Bauentwicklung ihrer Klöster verfolgt. Ein Blick auf die mecklenburgischen Grafschaften und Fürstentümer verdeutlicht, wie sehr die Ansiedlung »vom Maß der Motivation der Landesherren zur Förderung der Gemeinschaft« (S. 398) abhing, einer eigenständigen Entfaltung von Religiosen enge Grenzen gesetzt waren und die ansonsten hoch bewertete Rolle des Bürgertums zumindest für Landstädte einzuschränken ist.

Einwände sind jedoch gegen die Disposition zu erheben: Überzeugt es, konkurrierende Observanzen in ein und derselben Stadt nicht gemeinsam zu betrachten, sondern nach Ordensfamilien regional zu gliedern? Mit der Zusammenschau einer Vielzahl von Quellenzeugnissen führt der Verfasser die Präsenz der beiden großen Orden in Rostock und Wismar, der Minoriten in Schwerin, Parchim und Neubrandenburg, der Predigerbrüder in Röbel, der (reformierten) Augustiner-Eremiten in Sternberg (S. 134–150) und der observanten Barfüßer in Güstrow (S. 151–167)

vor. Letztere waren in die landesweite Erneuerung des gesamten Klosterwesens im Sinne herzöglicher Territorialpolitik eingebunden (S. 259). Das Eintreffen dieser Reformkongregationen weist die allenthalben erkennbare Protektion durch die Herzöge auf, die eine stärkere Würdigung in einer prononcierten Überschrift (des Bandes) verdient hätte. Denn nahezu jede der Gründungen wurde als »ausgesprochener Stifterkonvent« oder »traditionelles Hauskloster« auf dem Gebiet ehemaliger stadtherrlicher Residenzhöfe oder in unmittelbarer Nachbarschaft zu Fürstensitzen erbaut. Diese Einsichten machen das eigentlich Originäre der ertragreichen Studie aus. In den Zusammenhang der fürstlichen Stiftungen gehören ebenso die Franziskanerinnen (S. 111–134), wie die Herrschernähe der Äbtissinnenliste zeigt (S. 233).

Im zweiten Teil umreißt der Verfasser katalogartig Stiftungstätigkeit, Wirtschaftslage, soziale Position und personelle Zusammensetzung der Konvente (S. 168–307). Ein kleiner Abschnitt samt anschaulicher Graphik über die Verbindungen der Mutterhäuser zu entfernten Dependancen (S. 314f.) beschäftigt sich mit dem Terminierwesen (S. 308–316). Die Bedeutung der franziskanischen und dominikanischen Reformbewegungen (Observanten, Martianer, *Congregatio Hollandiae)* wird hervorgehoben (S. 316–334). Ein ausführliches Kapitel zur Auflösung der Gemeinschaften im Zuge der reformatorischen Neuordnung (S. 335–393) vollendet den historischen Durchgang.

Alle Niederlassungen der Bettelorden im mittelalterlichen Herzogtum sollten untersucht werden. Getreu diesem Vorsatz wurden ebenfalls Ribnitzer Klarissen behandelt: Sind aber Frauenklöster ›mendikantisch‹? Eine solche Vereinnahmung von Nonnen dürfte man vielleicht in einem ›Kirchenschematismus‹ erwarten, eine Dissertation (Münster 1993) muß sich diese Perspektive nicht undifferenziert zu eigen machen. Dann könnte man durchaus ein zwölftes Kloster, das der Magdalenerinnen in Neu-Röbel, hinzurechnen; diese Reuerschwestern wurden wahrscheinlich durch die benachbarten Prediger betreut (S. 19 Anm. 33). Auch der Verfasser weiß einzuräumen, daß Ribnitz »eine Ausnahme« (S. 401) sei, da die kontemplativen Frauen »andere Interessen« (S. 397), »ganz besondere Umstände« (S. 403) mit Leibgedinge, Patronaten und Grundherrschaft und ein »besonderes Verhältnis« (S. 414) zu Fürstenfamilie und einheimischem Lehensadel besäßen. Deshalb ist es weder ein »neuer Akzent« noch der »einzige feststellbare Fall« (S. 416), daß klausurierte Nonnen die evangelische Umgestaltung verhinderten und eine »vollständig andere Entwicklung als Männerkonvente« nahmen (S. 235). Nicht nur wegen dieser Beobachtung ist zwischen männlichen und weiblichen Ordenszweigen strikt zu trennen.

Die Darstellung schließt in der Tat eine »erhebliche Forschungslücke«, namentlich eine landesgeschichtliche, und regt die »künftige wissenschaftliche Auseinandersetzung« im Forschungsbereich »Bettelorden und Landesherren« an; diese Problematik erweist sich als aufschlußreiche Erweiterung zu der in den letzten Jahrzehnten oft bearbeiteten Frage nach »Stadt und Bettelorden«. Das Desiderat einer Systematisierung dieser Beziehungsgeschichte erfüllt der Verfasser an anderer Stelle vorbildlich (vgl. Wissenschaft und Weisheit 58, 1995, 223–260). Obwohl der Vorspann in seiner artifiziellen Begrifflichkeit unangemessen formalistisch konzipiert ist (S. 1–14) und die Klöster unter Absehung ihrer Eigenart alphabetisch auflistet (S. 7), ist doch die Konklusion inhaltlich erhellend (S. 394–418).

Gelungen sind die Versuche, Ergebnisse in Tabellen zusammenzufassen (S. 394, 397, 400, 417f.). Der kommentierte Abdruck von fast achtzig Schriftstücken (S. 419–513) und erschöpfende bibliographische Angaben (S. 515–556) beschließen das Buch. Vielleicht hätte ein Regestenwerk die umfängliche Herausgabe mancher Urkunde, die insbesondere lokale Interessenten erfreuen wird, ersetzen können. Dafür wäre um so mehr ein Ortsnamen- und Personenregister wünschenswert gewesen. *Andreas Rüther*

Silke Logemann: Die Franziskaner im mittelalterlichen Lüneburg (Saxonia Franciscana, Bd. 7). Werl: Dietrich Coelde 1996. 110 S. Kart. DM 39,80.

Mit diesem Band über das Lüneburger Franziskanerkloster im Mittelalter wird in der Publikationsreihe »Saxonia Franciscana«, die Beiträge sowohl zur Erforschung der sächsischen Franziskanerprovinz als auch zu Grundproblemen allgemeiner franziskanischer Geschichte beinhaltet, ein für die Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz bedeutender Konvent vorgestellt. Eine zusammenhängende Darstellung über das Lüneburger Franziskanerkloster fehlte bislang, obwohl

anhand seiner umfangreichen und gut ausgestatteten Bibliothek die rege geistige und geistliche Tätigkeit der Franziskaner abzulesen war. Die meisten Bände dieser Bibliothek wurden nach der Reformation der Lüneburger Ratsbibliothek eingegliedert und sind auf diese Weise vermutlich weitgehend vollständig überliefert – eine große Seltenheit für den norddeutschen Raum.

Silke Logemann gibt zunächst einen detaillierten und kenntnisreichen Überblick über die verschiedenen Ansätze zur Erforschung der Geschichte der Bettelorden, mit Schwerpunkt auf den Untersuchungen über das Verhältnis von Stadtgemeinde und Konvent. Indem sie ihre Arbeit in den allgemeinen Forschungszusammenhang stellt, macht sie zugleich die übergeordnete Zielrichtung ihrer Studie über die Lüneburger Franziskaner deutlich: Die Darstellung des Beziehungsgeflechtes zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen Lüneburgs und dem Konvent.

Die Gründung der Lüneburger Niederlassung der Franziskaner ging auf die Initiative von Herzog Otto, dem Kind, von Braunschweig-Lüneburg zurück, der den Franziskanern für ihre Gründung auch den Grund und Boden am Rand der Burgsiedlung zur Verfügung stellte. Die Dominikaner haben sich in Lüneburg dagegen nicht niedergelassen. Die Weihe der Klosterkirche mit dem Marienpatrozinium, die innerhalb der Ordensorganisation zu der seit 1230 bestehenden Provinz *Saxonia* und zur Kustodie Bremen gehörte, fand vermutlich zu Beginn der 50er Jahre des 13. Jahrhunderts statt. Interessant ist, daß zwischen 1258 und 1366 fünf Provinzialkapitel in St. Marien abgehalten wurden, in der Folgezeit aber nur noch ein weiteres 1435 unter der Leitung von Matthias Döring. Das spricht für eine zentrale Bedeutung und das hohe Ansehen des Lüneburger Klosters in der großen sächsischen Provinz in den ersten hundert Jahren seines Bestehens. Die innere Zusammensetzung der Klostergemeinschaft versucht die Autorin durch eine prosopographische Untersuchung zu klären, die sich besonders bei Franziskanerklöstern zum einen aufgrund der meist lückenhaften Überlieferungssituation, zum anderen durch die große Mobilität der Brüder im allgemeinen als sehr schwierig erweist. Es konnten jedoch für das 14. und 15. Jahrhundert 93 Konventsangehörige namentlich nachgewiesen werden, deren Identifizierung und Zuordnung aber teilweise nicht mehr möglich war. Aus Lüneburger Ratsfamilien stammten 10 von ihnen und 18 aus nicht-ratsfähigen Bürgergeschlechtern der Stadt. Hilfreich und übersichtlich sind die Listen der Guardiane und Vizeguardiane des Lüneburger Konvents im Anhang. Zur Konventsgeschichte des Lüneburger Franziskanerklosters zählen aber auch die konventseigenen Studien, wobei in diesem Kapitel in erster Linie die namentlich bekannten Lesemeister vorgestellt werden und im Anschluß daran kurz auf die Zusammensetzung der Bibliothek eingegangen wird.

Nachdem zunächst verschiedene Aspekte der inneren Entwicklung des Konvents behandelt werden, wendet sich die Autorin den Beziehungen zwischen den Lüneburger Franziskanern und der Stadtgemeinde zu. Das Kloster genoß bei geistlichen Streitigkeiten als neutraler Verhandlungsort einiges Ansehen und wurde dafür besonders während des Lüneburger »Prälatenkrieges« in der Mitte des 15. Jahrhunderts häufig genutzt, aber auch die Bischöfe der Verdener Diözese wählten St. Marien als Versammlungsort. Schwierigkeiten gab es dagegen, wie in vielen anderen Städten, bei der Abgrenzung der Pfarreirechte, als sich gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Plebane der bedeutendsten Pfarrkirche in Lüneburg, St. Johannis, vor allem gegen die Beicht- und Begräbnisprivilegien der Franziskaner zur Wehr zu setzen versuchten, die die Einkünfte der Pfarrei schmälerten. Erst etwa hundert Jahre später, 1386, konnte eine Einigung über die Abnahme der Beichte, die Predigtzeiten und das Begräbnisrecht der Franziskaner erzielt und damit die rechtlichen Rahmenbedingungen für die lüneburgischen Seelsorgeverhältnisse geschaffen werden. Die Akzeptanz der Franziskaner innerhalb der Stadtgemeinde läßt sich an der Anzahl der testamentarischen Zuwendungen an die Brüder im 15. Jahrhundert gut ablesen, die in einer Tabelle im Anhang übersichtlich zusammengefaßt sind. Dagegen ist leider die Rolle, die die Franziskaner als Beichtväter oder Berater der Herzöge oder der übrigen lüneburgischen Klöster gespielt haben, aufgrund der Quellenlage offensichtlich nicht mehr nachzuvollziehen. Die Beziehungen zum Lüneburger Rat waren jedoch bis zur Einführung der Reform vielfältig und eng. Ein Überblick über die politische Zusammenarbeit, die Inhaber des Prokuratorenamtes und andere quellenkundige Kontakte gibt einen guten Eindruck von dem Zusammenwirken der Franziskaner und der Stadt.

Der Verlauf der Einführung der Reform, der sogenannten Observanz, die der Rat Ende des 15. Jahrhunderts gegen den Willen der im Kloster lebenden Franziskaner durchsetzte, zeigt besonders deutlich die verantwortliche und entscheidungsbereite Haltung des Lüneburger Magistrats im geistlich-kirchlichen Bereich im Spätmittelalter. Der Rat scheute keine Mühe und Kosten, sich bei

der Kurie und bei reformfreudigen Prälaten, wie dem Bischof Bartold von Hildesheim, der als Administrator der Verdener Diözese auch die zuständige Instanz war, die notwendige Unterstützung einzuholen. Als sich die Konventsmitglieder weigerten, die Reform anzunehmen, wurden sie aus dem Kloster gewiesen und dieses mit observanten Franziskanern besetzt. Die Irregularitäten dieser rigiden Verfahrensweise, die von den vertriebenen Brüdern, den Konventualen, erbittert angefochten wurde, führten in der Folgezeit zu mehreren Prozessen, die der Rat jedoch für sich entscheiden konnte. Durch die mit seiner Hilfe durchgesetzte Observanz sicherte er sich weitgehende Zugriffsmöglichkeiten auf den Konvent, sowohl in geistlicher als auch in finanzieller Hinsicht. Die Autorin konnte nachweisen, daß der Rat aus dem ihm überantworteten Stiftungsgut einen Teil der städtischen Haushaltskosten bestritt und den Kirchenschatz von St. Marien in der Folgezeit als Depositum betreute. Die mit aller Entschlossenheit durchgeführte Reform bringt das große Selbstbewußtsein des Rats zum Ausdruck, in kirchlichen Angelegenheiten selbständig einzugreifen, das mit letzter Konsequenz 1555 nach der Annahme der Reformation zur vollständigen Inbesitznahme und Profanisierung des Franziskanerklosters führte.

Diese informative und durchdachte Studie zur Geschichte des Lüneburger Franziskanerklosters, die durch einige Abbildungen im Anhang und wertvolle Literaturhinweise abgerundet wird, trägt mit dazu bei, daß die Geschichte der immer noch weitgehend unerforschten sächsischen Franziskanerklöster besser bekannt und begriffen werden kann. *Eva Schlotheuber*

The History of the Congregation of the Most Holy Redeemer, hg. v. Francesco Chiovaro. Bd. 1: The Origins (1732–1793). Liguori, Missouri: Liguori Publications 1996. XV, 576 S. Kart.

Das vorliegende Buch ist der erste Band eines großen, von *Francesco Chiovaro* geleiteten wissenschaftlichen Gemeinschaftswerkes zur Geschichte der Redemptoristen. Die urprüngliche Fassung des ersten Bandes erschien 1993 auf italienisch, *J. Robert Fenili* besorgte die Übersetzung ins Englische. Thema des Buches ist die Geschichte der Redemptoristen von der Gründung im Jahre 1732 bis 1793.

Eröffnet wird die Darstellung mit einer vom Herausgeber verfassten historiographischen Einleitung. Die Beschäftigung mit den eigenen Ursprüngen nahm in der Kongregation der Redemptoristen immer einen wichtigen Platz ein. Künftige Forschung kommt ohne die Benützung der älteren und neueren historischen Literatur nicht aus. Umso verdienstvoller ist es, daß sich Chiovaro in seinem Überblick mit den Intentionen der verschiedenen Autoren und ihren quellenmäßigen Voraussetzungen auseinandersetzt (S. 1–35). Das Buch ist anschließend in acht Kapitel gegliedert, die zusammen zwei Hauptteile bilden. Der erste Teil, Kapitel 1–5 (S. 37–293), behandelt den historischen Kontext der Gründung der ersten Gemeinschaften und ihre Entwicklung bis 1793. *Giuseppe Orlandi* entwirft ein Bild der Gesellschaft des Königreichs Neapel und seiner geistigen Strömungen im 18. Jahrhundert. *Théodule Rey-Mermet* schildert die Persönlichkeit des Gründers Alfonso Maria de Liguori (1696–1787), die Entstehung der ersten Gemeinschaft in Scala ob Amalfi (1732) und die Entwicklung bis zur päpstlichen Approbation (1749). In die letzten Lebensjahre des Stifters fiel das Verhängnis des »Regolamento« (1779). Im Wunsch nach der königlichen Approbation seines Instituts und möglicherweise getäuscht über den Inhalt des Dokuments, gab Alfons die Zustimmung zu einer nach den Wünschen des Königs von Neapel manipulierten Ordensregel. Dies führte 1780/81 zur Spaltung der Kongregation; aus Widerstand gegen das neapolitanische Staatskirchentum unterstellte Pius VI. die Redemptoristen im Kirchenstaat eigenen kirchlichen Oberen. Alfons erlebte das Ende des Schismas (1793) nicht mehr.

Den zweiten Teil, Kapitel 6–8 (S. 295–576) bestreiten *Giuseppe Orlandi, Fabriciano Ferrero* und *Sabatino Majorano* mit minutiös geführten Untersuchungen über die Aktivitäten und die rechtlichen Strukturen der Kongregation. Zur Sprache kommen die Volksmissionen, das Apostolat der Häuser und die literarische Aktivität einzelner Mitglieder. Analysiert werden die ersten Regeltexte, die päpstliche Regel von 1749 und die gesetzgeberische Tätigkeit der Generalkapitel von 1749 bis 1792. Ausführlich werden die Anforderungen an die Kandidaten, der Ablauf des Noviziats, die Studiengänge der Kleriker und die Ausbildung der Laienbrüder beschrieben.

Der Band stellt einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der Anfänge der Redemptoristen in Süditalien und im Kirchenstaat dar. Die beigezogenen Autoren garantieren aufgrund ihrer bisherigen

Publikationen ein hohes wissenschaftliches Niveau, wenn auch – was bei einem Gemeinschaftswerk kaum zu umgehen ist – verschiedene historische Ansätze zur Anwendung kommen. Die durchweg klare Präsentation der benützten Quellen erleichtert es jedoch dem Leser, das vielgestaltige Bild im Einzelnen zu beurteilen und zu gewichten. *Patrick Braun*

HANS PETER HANKEL: Die reichsunmittelbaren evangelischen Damenstifte im Alten Reich und ihr Ende. Eine vergleichende Untersuchung (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 712). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1996. 223 S., 2 Stammtafeln. Kart. DM 65,–.

Es ist nicht lange her, daß adlige Damenstifte allenfalls unter den Interessenten der Landes- und Ortsgeschichte Aufmerksamkeit fanden. Nun aber haben sich innerhalb kürzester Frist (1996) gleich drei wissenschaftliche Tagungen mit diesem Phänomen befaßt – Metz, Göttingen (Germania Sacra) und Gochsheim (Kraichtaler Kolloquium) –, obendrein ist jüngst an der Universität Hamburg die hier anzuzeigende Dissertation über drei der vornehmsten Damenstifte im Alten Reich entstanden, und nicht zu vergessen sind schließlich zahlreiche Publikationen, die sich den verschiedenen Formen mittelalterlicher Frauenfrömmigkeit als weiterem Umfeld der weiblichen *vita canonica* widmen. Unverkennbar ist damit ein spannendes, das hohe Mittelalter mit der Gegenwart verbindendes Thema sowohl der Kirchen- wie der Sozial- und Verfassungsgeschichte ins Blickfeld der Forschung gerückt, und der aktuell hoch im Kurs stehenden »Frauengeschichte« dürfte dabei bisweilen die Funktion eines Katalysators zugekommen sein.

Wie dem Buchtitel zu entnehmen, geht es dem Verfasser in erster Linie um die Endphase und um die Auflösung der einzelnen Stifte, jedoch greift er mit seiner Darstellung durchweg weit in die Geschichte zurück und umreißt die Entwicklung jeweils beginnend mit der Gründung. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die evangelischen Stifte Quedlinburg (lutherisch), Herford (reformiert) und Gandersheim (lutherisch), daneben werden aber auch das durch die Fürsten von Anhalt-Bernburg mediatisierte und im 17. Jahrhundert aufgehobene Stift Gernrode sowie das bis zum Schluß katholisch und reichsunmittelbar gebliebene Cosmas-und-Damian-Stift in Essen zum Vergleich herangezogen. Einleitend skizziert Hankel die Struktur des Reiches und seiner geistlichen Territorien am Ende des 18. Jahrhunderts (Kap. 2–3) und bringt dabei die Schwierigkeiten einer Rekonstruktion der »Reichsmatrikel« für die Spätphase des Heiligen Römischen Reiches zur Sprache. (Mit der zur Deutschordensballei Elsaß-Burgund gehörigen »weltlichen Grafschaft Alschhausen«, S. 27, ist natürlich die Landkommende Altshausen in Oberschwaben gemeint.) Sodann werden in drei großen Schritten die einzelnen Stifte (Kap. 4), das Ende ihrer Selbständigkeit (Kap. 6) sowie ihre Eingliederung ins Königreich Westfalen und ihre Aufhebung in den Jahren 1810/11 (Kap. 7–8) dargestellt – denn bemerkenswerterweise waren Quedlinburg, Herford und Gandersheim mit dem Reichsdeputationshauptschluß von Preußen respektive Braunschweig zwar mediatisiert, aber zunächst nicht säkularisiert worden.

Proportional zum eigentlichen Thema nehmen die allgemeinen, meist nur referierenden Teile der Darstellung fast etwas zu viel Raum in Anspruch. Auch bleibt der in Kap. 4.2 (»Gemeinsamkeiten und Gegensätze«) intendierte Vergleich der verschiedenen Stifte hinsichtlich ihrer Beziehungen zu Stadt, Schutzherrschaft, Reich und Kirche sowie untereinander wenig befriedigend, indem die strukturellen Übereinstimmungen und Unterschiede nur unzureichend zur Geltung kommen. Andererseits vermittelt dieses Buch im Detail aber auch manch interessante, direkt aus den archivalischen Quellen erhobene Einblicke in die Lebenswelten der so überaus vielfältigen Germania Sacra im Herbst des Alten Reiches. *Kurt Andermann*

10. Orts- und Landesgeschichte

KAREL HRUZA: Die Herren von Wallsee. Geschichte eines schwäbisch-österreichischen Adelsgeschlechts (1171–1331) (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, Bd. 18). Linz: Oberösterreichisches Landesarchiv 1995. 630 S. Geb. DM 62.-.

Die Herren von Wallsee – hier wegen der größeren Quellennähe so, sonst üblicherweise als »Herren von Waldsee« bezeichnet – sind 1171 erstmals sicher in Oberschwaben als welfische Ministerialen bezeugt, steigen im Umkreis der Staufer auf und können dann im 13. Jahrhundert um ihren namengebenden Mittelpunkt Waldsee eine kleine Adelsherrschaft entwickeln. Von Anfang an im Gefolge der Habsburger, verkaufen sie ihre Herrschaft 1331 an diese und sind im späteren 14. und im 15. Jahrhundert dann nur noch in Österreich begütert, wo sie in Ober- und Niederösterreich, aber auch in der Steiermark, bis in den Landherrenstand aufsteigen. 1483 sind sie im Mannesstamm ausgestorben.

Das hier anzuzeigende Buch – eine an der Universität Konstanz entstandene Dissertation – hat sich nun vorgenommen, die Herkunft und Frühgeschichte dieser Familie als »idealtypisches Beispiel« zu behandeln. Hierbei werden ausgehend von der Herrschaftsgeschichte des sogenannten Haistergaus – also dem Gebiet um Waldsee – und der Untersuchung der dortigen Weissenburger Grundherrschaft sämtliche Quellen mit entsprechendem regionalem Bezug chronologisch nacheinander untersucht und zueinander in Beziehung gesetzt. Neues wird dabei freilich kaum sichtbar. Für die grundlegenden Fragen der Geschichte des niederen Adels orientiert sich die Arbeit vor allem an den Forschungen Sabloniers über den ostschweizerischen Adel und Rübsamens über den Adel im Pleisseland, deren Ergebnisse teilweise etwas unkritisch übernommen werden. Methodisch richtiger wäre es nach Auffasung des Rezensenten gewesen, aus dem eigenen Material besondere Fragestellungen zu entwickeln: Dieses ist jedoch kaum geschehen, was natürlich nicht zuletzt auch daran liegt, daß die Geschichte der Herren von Wallsee dies nicht hergibt. Der vom Autor selbst konstatierte »traditionelle« Zugang zu ihrer Geschichte ist somit recht problematisch, denn die umfangreiche Darstellung einerseits der zeitlichen Abfolge, andererseits des Gebiets um Waldsee und Umgebung – also von Herrschaft, Burg, Stadt und Chorherrenstift – ungefähr zum Zeitpunkt des Verkaufs an Habsburg wirken streckenweise wie eine Art Handbuch, ohne jedoch die notwendige Komprimierung eines Handbuchs aufzuweisen. Dies gilt auch für die drei abschließenden Kapitel über das »Gefolge der Herren von Waldsee« über die Genealogie und über ihre Wappen und Siegel. Der Verfasser mag dies selbst gespürt haben, wenn er darauf hinweist, daß seine Arbeit die solide Grundlage für weitere »die eine oder andere Methode anwendende« Forschungen darstellen soll. Es zeigt sich in der vorliegenden Arbeit also einmal mehr, daß monographische Darstellungen einzelner Familien, wollen sie die historische Erkenntnis weiter bringen, zum Schwierigsten überhaupt gehören, im übrigen sehr von der Quellenlage abhängen.

Was die Abbildungen betrifft, so macht es in einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht viel Sinn, Urkunden zu reproduzieren, die wegen ihrer Verkleinerung niemand lesen kann. Dies gilt gerade für die zentrale – heute im Hauptstaatsarchiv Stuttgart aufbewahrte – Verkaufsurkunde von 1331. Siegelabbildungen und Siegelbeschreibungen leiden im übrigen darunter, daß sie nur unzureichend miteinander verknüpft sind. So kommt man von den Siegelbeschreibungen nicht direkt zu den Abbildungen, sondern nur über das Abbildungsverzeichnis, wo man jeweils die Siglen findet, die in den Siegelbeschreibungen verwendet werden.

Nützlich dagegen ist der Urkundenanhang, der auf modernem wissenschaftlichem Niveau – als Vorbild diente das Chartularium Sangallense – alle einschlägigen Urkunden – insgesamt 68 – wiedergibt, die bisher nicht, bzw. in fehlerhaften oder unvollständigen Editionen oder nur in Regestenform vorlagen.

So liegt der Wert des Buches vor allem darin, daß er das Material zur Geschichte der Herren von Waldsee wohl zumindest für die Frühzeit vollständig zusammenstellt und deshalb künftig in vielfältiger Weise für die Forschungen zur Geschichte Oberschwabens und Vorderösterreichs als Nachschlagewerk herangezogen werden muß. Bei aller Hochachtung vor den quellenkritischen Untersuchungen vor allem für die Frühzeit fehlt aber doch eine aktuelle wissenschaftliche Fragestellung, so daß die Arbeit einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt. *Bernhard Theil*

In Vorderösterreichs Amt und Würden. Die Selbstbiographie des Johann Baptist Martin von Arand (1743–1821), bearbeitet v. HELLMUT WALLER (Lebendige Vergangenheit, Bd. 19). Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 200 S. Geb. DM 44,–.

In der Autobiographie eines schwäbisch-österreichischen Beamten aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts spiegelt sich das breite Spektrum des bürgerlichen und aufgeklärten Lebens in der österreichischen Provinz wider. Johann Baptist Martin Arand, später als Edler von Ackerfeld nobilitiert, wurde in Bierlingen bei Rottenburg am Neckar geboren und hatte das Glück, durch den Besuch des Rottenburger Jesuitenkollegiums eine profunde Bildung zu genießen, die ihm schließlich ein Studium und den Aufstieg in den österreichischen Beamtenadel ermöglichte. Schon im ersten Lebensabschnitt ist die Förderung des Jungen durch den Dorfpfarrer, den Mesner-Schulmeister und den Dorfherren, die die Fähigkeiten des Johann Baptist Martin Arand erkannt hatten, typisch für die Zeit und die Förderung von Kindern aus kleinen Verhältnissen.

Nach seinem Studium in Wien kehrte Arand wieder in die schwäbisch-österreichischen Lande zurück und bekleidete zunächst einen Verwaltungsposten in Saulgau, dann fungierte er als Bürgermeister in Radolfzell, dann als Oberamtsrat in Stockach und schließlich amtierte er in Altdorf. In allen seinen dienstlichen und privaten Tätigkeiten ist seine Prägung durch katholische Erziehung und Josephinismus deutlich erkennbar. Intoleranz und Starrsinn, zumal wenn er aus religiösem Brauchtum erwächst, war für Arand völlig unverständlich und er setzte sich in diesen Fällen selbstverständlich darüber hinweg. Gegen seine Kollegen und die übliche Korruption lehnte er sich auf und setzte sich ganz im Sinne des aufgeklärten Absolutismus, aber auch zum Besten der Untertanen, ein. Er hielt es für selbstverständlich und für seine Pflicht, daß die Untertanen im einen oder anderen Falle zu ihrem Glück fast gezwungen werden mußten. Sein Einsatz und lebhaftes Interesse galt der Abschaffung landwirtschaftlicher Mißstände, Schädlingsbekämpfung, Ertragssteigerung, der Verbesserung des Schul- und Ausbildungswesens, Medizin und Gesundheitsvorsorge, Kriminalitätsbekämpfung, Kulturförderung und ging somit weit über die normalen Dienstaufgaben hinaus. Es gibt kaum einen Bereich, für den sich ein vorderösterreichischer Amtmann vom Schlage eines Arand, der seinen Kaiser »Joseph den Großen« nennt, nicht zuständig fühlte und sich nicht interessierte.

Als Privatmann litt Arand offensichtlich sehr an seiner unglücklichen Ehe, die trotz einer zwölfköpfigen Kinderschar wohl eher durch einen lebenslangen Kriegszustand der Eheleute geprägt war. Zu Arands Niedergeschlagenheit und Resignation über sein fehlendes Eheglück kamen tragischerweise die Todesfälle einiger seiner Kinder, von denen nur fünf das Erwachsenenalter erreichten. Typisch für die Biographie Arands ist die Beschreibung seines Schmerzes beim Tode zweier Söhne im Alter von zweieinhalb und sechs Jahren, die an Scharlach starben. Doch nicht nur der persönliche Schmerz des Vaters wird offenbar, sondern Arand scheute auch keine Mühen, durch eine Leichenöffnung die Todesursache seiner eigenen Kinder zu erkunden. Er wollte so die Todesursache klären und für die Zukunft Vorsorge treffen.

Arand erlebte auch die französische Invasion, die Probleme der Bevölkerung während der napoleonischen (Kriegs-) Ära und den Niedergang der österreichischen Herrschaft in Süddeutschland. 1806 wurde Arand nach der politischen Flurbereinigung württembergischer Beamter. Doch ebensowenig wie sich der württembergische König mit den österreichischen Beamten anfreunden konnte, denen er nur Illoyalität unterstellte, fast ebensowenig konnte Arand Württemberg seine vorzeitige Pensionierung 1812 verzeihen. Offensichtlich durch eine unberechtigte Denunziation fand seine Karriere als Staatsbeamter ein Ende. Entsprechend widmet er der württembergischen Zeit in seiner Biographie nur ein sehr knappes Kapitel.

Die Selbstbiographie eines Beamten des 18. Jahrhunderts gibt gute Einblicke und zeichnet in lebendigen Bildern, persönlichen Schicksalen, Gerüchten und Anekdoten ein sehr eindrückliches und anschauliches Bild der schwäbisch-österreichischen Provinz. Die politischen Veränderungen, die josephinischen Ideen mit ihren Auswirkungen auf den Alltag und das Bewußtsein vom Aufbruch in eine modernere Zeit werden am Werdegang des Amtmannes Arand erlebbar und machen die Autobiographie zu einer überaus wertvollen Quelle für die schwäbisch-österreichische Geschichte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. *Dieter Speck*

SIEGFRIED DÄSCHLER-SEILER: Auf dem Weg in die bürgerliche Gesellschaft. Joseph Maier und die jüdische Volksschule im Königreich Württemberg (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart, Bd. 73). Stuttgart: Klett-Cotta 1997. 471 S. Geb. DM 45,–.

Die vorliegende Arbeit ist nach Anstößen aus schulpraktischen Projekten und anderen Vorstudien des Autors als Dissertation im Fach Historische Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg entstanden. Sie läßt sich indes auch ohne besondere Rücksicht auf ihre speziellen Entstehungsbedingungen, d.h. aus allgemeinem Interesse an der neueren Geschichte des Judentums in Württemberg mit großem Gewinn lesen und, weil breit aus Primär-Quellen gearbeitet, ›benützen‹. Etliche recht illustrative davon sind der Arbeit in einem 45-seitigen Anhang beigedruckt.

Im Zentrum der Arbeit steht die Gestalt des Stuttgarter Rabbiners und »Kirchenrats« Dr. Joseph (von) Maier (1798–1873) – 1867 als erster Rabbiner Deutschlands vom württembergischen König geadelt –, der in jeder Hinsicht »zu den profilierten Vertretern der innerjüdischen Reformbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts« (S. 141) gehört, und stehen seine vielschichtigen, manchmal rigiden Bemühungen um die Reform von Synagoge, Gottesdienst und jüdischem Unterrichtswesen. Aus vielen Gründen fiel dieser begabte und energische Kopf in der jüdischen Geschichtsscheibung (und infolgedessen natürlich auch in der nicht-jüdischen) fast vollständig dem Vergessen anheim, in Summe: weil durch die Tragik der weiteren Entwicklung »Maiers Position [...] in Mißkredit geraten« war (S. 144), und so im Nachhinein auch sein Programm, »im württembergischen Staatsdienst zu dienen als nicht-talmudischer religiöser Volkserzieher« (S. 159). Die enthusiastischen Worte, von Maier gesprochen bei der Einweihung der Stuttgarter Synagoge 1861, »Ja, dir, geliebtes Stuttgart, unserem Jerusalem, wünschen wir Heil....«, und anderes legten später einen unablösbaren Ruch auf seinen Namen. Was an dieser äußerlich paradoxen, nach ihrer inneren Komposition und Motivation ungemein komplexen Position darstellbar und zu diskutieren, oder was immer zum streitbaren Charakter und zu den nie unumstrittenen Leistungen Maiers zu sagen ist – Darstellung und Kommentar von Däschler-Seiler geraten zu einem souverän gearbeiteten, komprimierten Kompendium, das Aufschlüsse weit über den unmittelbaren Zweck der Arbeit hinaus liefert. Daß sie – auch unter neuer Ägide – innerhalb der renommierten Reihe der Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart erscheinen konnte, bedeutet insofern auch ein Stück objektiver historischer Gerechtigkeit, ganz gleich, wie von verschiedenen Standpunkten her das Urteil über Maier letztlich lauten mag. Joseph Maier im Gesamt der württembergischen Historiographie des 19. Jahrhunderts zu übersehen, wie bisher oft geschehen, dürfte nach dieser Arbeit eigentlich nicht mehr möglich sein.

Däschler-Seiler ist vor allem auch zuzustimmen, wenn er das Ziel der innovativen Bestrebungen Maiers in der »Akkulturation« (S. 329) der Juden sieht, nicht in ihrer restlosen ›Assimilation‹ in eine im übrigen amorphe ›bürgerliche Gesellschaft‹.

Die Frage nach Ausmaß und Form der Integration der Juden war damals ja die innerlich wie äußerlich heiß diskutierte und umstrittene: innerlich zwischen den verschiedenen Kräften und Strömungen des deutschen Judentums, äußerlich im post-aufklärerischen Staat und in der christlichen Mehrheits-Gesellschaft. Diesen Kontext macht die vorliegende Arbeit nie vergessen, sondern arbeitet ihn am Spezialfall der Schulfrage, einer der entscheidenden Grundfragen, prägnant (auch in idealtypischen Zuspitzungen) und informativ heraus, etwa durch die Darstellung konkurrierender Konzepte auf dem Hintergrund anderer geistes- und ideengeschichtlicher Voraussetzungen oder im Blick auf andere Ziele (so des Maierschen Antagonisten Ludwig Stern alias Gabiah ben Psisa aus Freudental), durch die – bis ins Detail gehende – Analyse einzelner Lehrplanentwürfe (so des von Carl Weil 1825, Jahre vor Maiers Aktivität, ins Spiel gebrachten), und nicht zuletzt durch Beleuchtung der kirchlichen Stellungnahmen, Intentionen und Präferenzen. Aufgrund der ihnen übertragenen Schulaufsicht kam den Kirchen in den obschwebenden Fragen schließlich ein nicht zu unterschätzendes förmliches Mitsprache- und faktisches Mitgestaltungsrecht zu. Als konkreter ›Anwendungsfall‹ des Auf und Ab, vor allem nach Ein- und Durchführung der von Maier initiierten Reform(en), dient dem Autor dann, in Anknüpfung an eigene ältere Forschungen, die Schulgeschichte des ›Judendorfs‹ Talheim bei Heilbronn.

In Anlage und Darstellung verbirgt sich nie die Feder des Pädagogen, der nie zuviel voraussetzt, in jeden Aspekt seines Themas gekonnt und redundanter als gewöhnlich einführt, sein Urteil

sorgfältig abwägt und begründet. Auch deswegen sei die Arbeit allgemein empfohlen, nicht nur für Spezialisten, als herausragender Beitrag zur jüdischen, zur Landes- und zur Schulgeschichte Württembergs. *Abraham Peter Kustermann*

Hohenzollern, hg. v. Fritz Kallenberg (Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs, Bd. 23). Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 526 S., 12 Abb., 3 Tab. Geb. DM 78,–.

In den anspruchsvollen »Schriften zur politischen Landeskunde Baden-Württembergs« ist der 23. Band Hohenzollern gewidmet. Der Herausgeber *Fritz Kallenberg* ist nicht nur selbst ein ausgezeichneter Kenner Hohenzollerns, er hat auch einen Kreis kompetenter Mitarbeiter für das Unternehmen gewinnen können. Die Konzeption des Bandes ist mehr auf Benützbarkeit als auf Darstellung angelegt. Es wird nicht der Anspruch erhoben, eine Geschichte Hohenzollerns zu bieten; es werden vielmehr Themen behandelt, die als wichtig für die Sonderentwicklung Hohenzollerns angesehen werden. Diese Themen werden alle im Längsschnitt abgehandelt, Querverbindungen fehlen weitgehend. Darunter leidet das Verständnis für einzelne Epochen. Der Vorteil: Jeder einzelne Beitrag ist selbständig und mit einem eigenen Literaturverzeichnis versehen.

Wer das Buch nicht nur benützen, sondern lesen will, sollte mit dem Beitrag von *Hermann Grees* über Siedlung, Bevölkerung, Wirtschaft beginnen, denn hier kommt das Land als Ganzes am besten in den Blick. Die Gründe für die merkwürdige Existenz und Gestalt des Landes, die auch für die von Grees festgestellten Verzögerungen im wirtschaftlichen Bereich verantwortlich sind, liegen in der politischen Entwicklung. Auf der politischen Geschichte und der Geschichte der Dynastie liegt dann auch der Schwerpunkt des Bandes. Fritz Kallenberg behandelt sie von den Anfängen bis zur Kreisreform 1972, dem Ende Hohenzollerns, auf mehr als der Hälfte des Gesamtumfangs. Lediglich die Revolution von 1848 wird in einem besonderen Beitrag von *Eberhard Gönner* behandelt. Sie ist geprägt vom tumulthaften agrarischen Protest, führte zum freiwilligen Souveränitätsverzicht beider Fürsten und dem Anschluß an Preußen. Nur durch dessen Subventionen konnte das merkwürdige Gebilde, das seine Existenz den guten Beziehungen der Fürstin Amalie Zephyrine zu Josephine de Beauharnais und zu Talleyrand verdankte, weiterexistieren. Unter Preußen gelang der Anschluß an die moderne Entwicklung. Der preußische Kulturkampf führte aber auch zur Formierung des politischen Widerstands. Hohenzollern wurde ein Land des Zentrums.

Die Kultur des Landes wird von *Andreas Zekorn* komprimiert abgehandelt. Die beiden Höfe und die Kirche waren ihre wichtigsten Träger. Ähnlich knapp wird von *Joachim Hahn* die Geschichte der Juden in Hohenzollern von den Anfängen bis zu den heutigen Bemühungen um den Erhalt der Synagogengebäude skizziert. *Otto H. Becker* schildert das kurze Gastspiel der Vichy-Regierung am Ende des Zeiten Weltkriegs vorwiegend aus Sigmaringer Perspektive. 13 Kurzbiographien wichtiger Personen aus und für Hohenzollern beschließen den Band.

Die Autoren sind nie in die Versuchung geraten, ihren Gegenstand zu überschätzen und haben so ein vorzügliches Hilfsmittel zur schnellen und fundierten Information über einen Teil unseres Landes geschaffen. *Hans-Otto Binder*

Der Stadtkreis Baden-Baden, hg. v. der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1995. XXVI, 612 S., 113 Abb., 60 Textkarten und Grafiken, 85 Tabellen, 6 Karten in Tasche. Geb. DM 59,–.

Voll Neid schauen alle anderen Bundesländer auf Baden-Württemberg, denn nirgendwo sonst wird die Landes-, Regional- und Ortsgeschichte von Amts wegen dermaßen systematisch, wissenschaftlich akkurat und vor allem flächendeckend aufgearbeitet. Das begann für den württembergischen Landesteil bereits 1824 mit den Oberamtsbeschreibungen, über die ich mich schon vor einigen Jahren in dieser Zeitschrift ausgelassen habe (RJKG 10, 1991, 386). Die bis 1886 erschienenen 64 Bände sind mittlerweile zu zentralen Hilfsmitteln für die Landes- und Ortsgeschichte geworden, aber sie haben dafür andererseits ihre ursprüngliche Aktualität verloren. So hat denn das Land Baden-Württemberg schon bald nach seiner Geburt begonnen, den vielfältigen politischen, wirt-

schaftlichen und sozialen Veränderungen im Ländle Rechnung zu tragen mit einer neuen Reihe, den Kreisbeschreibungen.

Die vorliegende Veröffentlichung eingeschlossen, sind bisher 30 Bände erschienen, die zusammen 16 Stadt- und Landkreise beschreiben. Vergleicht man nun die älteren Veröffentlichungen dieser Reihe mit den jüngeren, so springen zwei Tendenzen ins Auge: Erstens wächst der Umfang, und zweitens wird die Ausstattung üppiger. Während der Landkreis Crailsheim 1953 noch auf 494 Seiten abgehandelt werden konnte, waren für den Landkreis Konstanz 1968 bis 1984 ganze vier Bände mit insgesamt 2239 Seiten erforderlich (glücklicherweise wurde dieser Umfang seitdem nicht mehr erreicht). Außerdem treten an die Stelle schlichter Graphiken und unprätentiöser Schwarzweißfotos eine Fülle prächtiger Farbaufnahmen. Die alles in allem überwältigende und stupende Leistung wurde von der Fachwelt entsprechend gewürdigt – die vereinzelt geäußerten wenigen Kritikpunkte fallen dem gegenüber kaum ins Gewicht. Es wurde hierbei u.a. bemängelt, es fehlten detaillierte Quellennachweise wie auch ein Glossar der Fachbegriffe, zudem seien dunkle Kapitel wie die Hexen- und die Judenverfolgung nicht angemessen behandelt (so die Ausführungen des Verlegers Joachim Bensch in: Eugen Reinhard (Hg.), Regionalforschung in der Landesverwaltung, Stuttgart 1995, 30).

Diese Gravamina gelten zu einem kleineren Teil auch für den vorliegenden Band. Der mit historischen Maßen, Gewichten und Währungen weniger vertraute Leser wird vergeblich nach Erläuterungen suchen. Auch wird nicht jedermann wissen, daß »ULF« (S. 149) für »Unsere Liebe Frau« steht und die Gottesmutter Maria meint. Zudem ist im kirchengeschichtlichen Teil eine gewisse Nachlässigkeit im Umgang mit Fachbegriffen nicht zu übersehen (S. 123: Dechant/Dekan; »evangelisch« und »katholisch« gebraucht für eine Zeit, in welcher die Konfessionskirchen noch nicht voll entwickelt waren – dafür besser »neugläubig« und »altgläubig«). Weiterhin liest man ebendort, die Hexenverfolgung sei eine negative Begleiterscheinung der Gegenreformation gewesen – eine Aussage, die bei dem kundigen Kirchenhistoriker Seufzen und Kopfschütteln erzeugen muß. Diese kurze Mängelliste gehört jedoch in Anbetracht der hier vollbrachten Gesamtleistung zum Bereich der Pedanterien und Griffelspitzereien. 33 Autoren haben an dem Band mitgearbeitet, überwiegend Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Landesarchivdirektion, aber auch Fachleute vor Ort sowie Wissenschaftler der Universitäten Freiburg und Karlsruhe. Die 113 meist farbigen Fotos vermitteln einen umfassenden optischen Gesamteindruck sowohl von der Stadt wie auch von ihrer Umgebung, den ein reiner Bildband wohl kaum besser erzeugen könnte. Anmerkungen im Text und Auswahlbibliographien am Ende jeden Kapitels ermöglichen ein intensiveres Studium der jeweiligen Materie. Die Einzelthemen entsprechen dem Schema der Gesamtreihe; sie wurden bereits in einer früheren Besprechung vorgestellt (RJKG 14, 1995, 385). Ebenfalls der Gesamtreihe entspricht die übersichtliche Gliederung, die ein rasches Zurechtfinden ermöglicht. Kurz und gut: Ein Band, der voll und ganz die Zielsetzungen der Herausgeber erfüllt. Er bewegt sich auf dem hohen, wissenschaftlichen Niveau der bereits früher im RJKG besprochenen Bände und spricht trotzdem ein breites Publikum an. Ein Buch also nicht nur für den Historiker und Heimatforscher, sondern darüber hinaus auch für den Schwarzwald-Touristen und für den Baden-Badener Kurgast.

Peter Thaddäus Lang

Pfarrei und Kirche St. Petrus und Paulus Neuhausen a.d.F., hg. v. der Arbeitsgemeinschaft Heimatforschung Neuhausen a.d.F. Redaktion: Markus Dewald (Schriftenreihe zur Ortsgeschichte von Neuhausen a.d.F., Bd. 1). Neuhausen a.d.F. 1997. 227 S., 138 Abb. Geb. DM 30,– (Bezugsadresse: Arbeitsgemeinschaft Heimatforschung Neuhausen a.d.Fildern, Wilhelm-Maybach-Str. 38, 73765 Neuhausen a.d.F.).

Daß Neuhausen auf den Fildern in der Nachbarschaft bis heute noch ganz selbstverständlich ›Katholisch Neuhausen‹ heißt, beschreibt seine historische Besonderheit treffend. Dank katholischer Ortsherrschaft(en) bis 1806 katholisch geblieben, blieb es auch nach dem damaligen Übergang an Württemberg bis in unser Jahrhundert hinein eine katholische Insel inmitten evangelischer Umgebung. Die Silhouette seines ›Filderdoms‹ macht die Lage Neuhausens auf der Filderebene trotz aller Agglomeration bis heute auffällig, nicht nur beim Steig- oder Sinkflug über Echterdingen, und noch immer verstreuen sich sichtbar Kapellen und Feldkreuze über seine Gemarkung.

So steht im ersten Grußworts des Bandes nicht zu Unrecht der Satz: »Es ist wohl mehr als ein Zufall, daß der erste Band der Schriftenreihe zur Ortsgeschichte von Neuhausen im Grunde ein kirchengeschichtlicher ist«. Ein sehr beeindruckender Start übrigens, dem man gern anhaltenden Schwung und ähnlich erfreuliche Ergebnisse im Fortgang wünscht. Beeindruckend zum Beispiel Auswahl, Anzahl und Qualität der (mehrheitlich farbigen) Abbildungen, die oft nicht nur illustrierenden, sondern eigenen Quellenwert haben. Beeindruckend vor allem aber die qualitätvollen Beiträge, durchweg von fachlich versierten Autoren, die sich deswegen verständlicherweise immer wieder an dem letzten ›großen‹, auch verdienten, aber unvergleichlich weniger professionell erarbeiteten »Heimatbuch von Neuhausen auf den Fildern« (von Eugen Efinger, Neuhausen 1951) reiben. Daß hier mit dem Start einer Schriftenreihe der Versuch gemacht wird, die Beschäftigung mit der eigenen Ortsgeschichte zu intensivieren und anders isoliert bleibende Beiträge zur Ortsgeschichte zu bündeln, verdient hohe Anerkennung und bleibt hoffentlich nicht nur frommer Wunsch. Gerade fachliche Professionalität sucht und braucht solche Bündelung, soll Lokal-Geschichte nicht entweder sich als nur bestätigender (und insofern verzichtbarer) Spezialfall der allgemeinen Geschichte verstehen oder sich (vermeintlich) besserwisserisch und (objektiv) kleinkariert aus den allgemein diskutierten Deutungszusammenhängen ausklinken oder in zwergenhafter Pose sich im anekdotischen Detail erschöpfen. Allein der weite Parameter des zwölfspaltigen Literaturverzeichnisses (S. 198–203) – vom speziellen Apparat der einzelnen Beiträge zu schweigen: Belege beträchtlicher archivischer Arbeit – zeigt die geistige Spannweite in der Konzeption dieses Bandes und ihrer Einlösung in der Darstellung.

Sie hat in der Person des Oberkirchenrats und Neuhausener Pfarrers (1848–1881) Franz Schott einen merklichen Schwerpunkt. In der ›aufklärerischen‹ Luft der frühen Tübinger Fakultät theologisch groß geworden, war ihm dieser Kurs auch als Direktor des Tübinger Wilhelmsstifts (und Fakultätsmitglied) unbeirrtes Programm, bis Schott 1848 gegen die anschwellende ultramontane Mentalität nicht mehr zu halten war. Anfängliche Widerstände gegen seinen Wechsel in das gut dotierte Neuhausener Pfarramt legten sich bald; und obwohl Schotts Naturell immer eine gewisse Distanz beließ, verehrten ihn die Neuhausener bald regelrecht. Auf sein Lebensbild, von *Wolfgang Zoll* knapp, aber einfühlsam skizziert, führt gewissermaßen schon die mentalitätsgeschichtlich akzentuierte Situationsbeschreibung Neuhausens um 1800 im Kontext von Kirche, Staat und Katholischer Aufklärung von *Maria E. Gründig* zu, u.a. mit der Nennung weiterer Aufklärer in der Pfarrerschaft von Neuhausen (v.a. Augustin Baader und Augustin Rugel). Mit dem Namen Schotts ist dann auch definitiv der Neubau der Pfarrkirche St. Petrus und Paulus in den Jahren 1850/52 (»in einer indifferenten Übergangsphase zu den späteren Modestilen der Neo-Romanik, Neo-Gotik und der Neo-Renaissance«, S. 67) verbunden. Über sie berichtet äußerst sach- und fachkundig und mit vielen Details der Redakteur und Koordinator des Bandes, *Markus Dewald*. Er greift dabei entsprechend dem Untertitel seines Beitrags (»Ihre Baugeschichte und kunsthistorische Ausstattung in Vergangenheit und Gegenwart«) bis zum spätgotischen Kirchenbau (ab 1479?) zurück, führt – mit einer Fülle von Bildbelegen – durch die gesamte Entwicklung von Bau, Ausstattung und Rechtsverhältnissen danach hindurch und schließt erst mit der jüngsten Renovation in den Jahren 1960/62. (S. 72–74 sind bei der Zuordnung der Abb.-Nummern und bei den Umzeichnungen – leicht erkennbare – Versehen passiert.) Nicht überlesen sollte man den kurzen, kritischen Exkurs »Kritik und Perspektiven im Umgang mit sakraler Kunst« (S. 77f.), den der Autor wohl nicht ohne tiefere Absicht dem Kapitel über die letzte ›Renovation‹ der Kirche vorausschickt! Der historischen und zeitgenössischen Ausstattung ordnen sich auch der Beitrag von *Wolfgang Zoll* über den Neuhausener ›Kirchenschatz‹ (Liturgische Geräte und Gewänder) sowie zwei Beiträge von *Markus Grohmann* über die Geschichte der Orgeln und über die Geschichte der Glocken der Pfarrei zu. Bemerkenswert, daß Neuhausen seine Walcker-Orgel von 1854 (Kegellade!) – trotz mancher Eingriffe, zuletzt in den Orgelprospekt – in der Grundsubstanz bis heute erhalten blieb (»ein in ihrer Größe einmalig erhaltenes Dokument der Orgelbaukunst [...] des 19. Jahrhunderts«, S. 91); ebenso bemerkenswert, aber dem Grunde nach unbekannt, daß »das Neuhausener Geläut genau dem Geläute der Klosterkirche von Beuron entspricht« (S. 103), einem Geläut von Weltruf aus der Jahrhundertwende. Nur der Vollständigkeit halber seien noch die Themen vier weiterer Beiträge von Markus Dewald genannt – keiner minder informativ, keiner fachlich weniger kompetent als die bereits genannten, und alle ähnlich opulent illustriert wie sie –: die vier Kapellen Neuhausens (drei davon bis heute erhalten und gepflegt, die alte Liebfrauenka-

pelle als Friedhofskapelle); Pfarrhof, Pfarrhaus und Kaplaneien (also der Bestand an kirchlichen Gebäuden; Neuhausen hatte zeitweilig drei, beständig zwei Kaplaneien); der Friedhof und seine Denkmale und schließlich die Feld- und Missionskreuze auf der Gemarkung von Neuhausen.

Erschöpfende Verzeichnisse und Register schließen den Band ab, der den erfreulichsten ortsgeschichtlichen Neuerscheinungen zugezählt werden darf. (Nicht wenige »Schreib«-Fehler dürften von der in diesem Genre üblich gewordenen Satzherstellung in Eigenregie herrühren, sollten künftig aber durch verläßliche Endkorrektur emendiert werden.) Die – vom Gegenstand abgesehen – ganz unkonfessionelle ›Katholizität‹, d.h. die Kompetenz und den Charme dieses Bandes möchte man allem wünschen, was aus Neuhausen in dieser Reihe und in gleicher Absicht noch folgen mag. *Abraham Peter Kustermann*

11. Kunstgeschichte

WALTER WULF: Romanik in der Königslandschaft Sachsen. Würzburg: Echter 1996. 444 S., 128 s/w-Bildseiten, 12 Farbabb. Geb. DM 78,–.

Als dritter Band in der zodiaque-echter Reihe »Romanik in Deutschland« behandelt das vorliegende Buch des niedersächsischen Denkmalpflegers Walter Wulf den mittelalterlichen Kirchenbau zwischen Weser und Elbe im Zeitraum vom 10. bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts. Einem einleitenden historischen und kunsthistorischen Überblick über die vom Autor als »Königslandschaft Sachsen« bezeichnete Region folgt die Vorstellung von 32 ausgewählten Kirchenbauten in Wort und Bild. In verständlichen Beschreibungen, die neben den notwendigen historischen und baugeschichtlichen Zusammenhängen auch die topographische Situation der Gebäude berücksichtigen, werden die Bauwerke in alphabetischer Reihenfolge »besichtigt«. Dabei wird auch auf Ausstattung wie Bauplastik, Wandmalerei, Stuck- und Bronzewerke aus romanischer Zeit eingegangen. Schatzkammerstücke werden, wie in der zodiaque-Reihe üblich, nur summarisch behandelt. Kurzbeschreibungen weiterer elf Kirchen beschließen den Band.

Die Darstellung umfaßt territorial den östlichen Teil des mittelalterlichen Herzogtums Sachsen, im Prinzip die Stammlande der Ottonen rund um den Harz, der heute zu den Bundesländern Niedersachsen und Sachsen-Anhalt zählt. Dadurch werden Kirchenbauten in Zusammenhang gebracht, die früher wegen der staatlichen Trennung kaum mehr in einem Band behandelt worden sind. Der regionale Rahmen erübrigt auch die Frage nach einer zeitlichen Abgrenzung. Die Betrachtung beginnt mit dem Aufstieg des luidolfingischen Hauses (der Ottonen) im 10. Jahrhundert und endet mit dem Neubau des Magdeburger Doms, der am Übergang zur Gotik steht. Die kunsthistorische Gepflogenheit, die karolingisch-ottonische Zeit als eine zusammenhängende vorromanische Epoche zu behandeln, ist aufgegeben. Der Zeitschnitt schlägt der Darstellung hochkarätige Denkmale wie die Stiftskirche Gernrode, die Quedlinburger Krypten und die Michaelskirche in Hildesheim als Ausgangspunkte für ein Verstehen der romanischen Baukunst in dieser Landschaft zu. Es fragt sich, ob in ein solches Konzept nicht auch ein Bau wie Corvey gehört hätte, dessen Westwerk einen großen Einfluß auf die Bauentwicklung in Ostfalen ausgeübt hat.

Die gewiß nicht leicht zu treffende Auswahl der Objekte zeigt ein leichtes Übergewicht an Bauten nördlich und westlich des Harzes. Ausführlicher als Quedlinburg oder Halberstadt werden in Text und Bild etwa Hildesheim und Goslar behandelt. Sehr breit besprochen sind Bauten wie Bursfelde oder das kleine Idensen, wo sich bedeutsame Wandmalereien befinden. Doch für das Verständnis der »Königslandschaft« ist das Fehlen von Memleben, Merseburg und Zeitz bedauerlich, wie überhaupt der südliche und südöstliche Teil der vorgestellten Region geradezu ausgeblendet erscheint (Sangerhausen, Klostermansfeld, Doppelkapelle in Landsberg, um nur einige zu nennen).

Daneben werden einige in der Forschung umstrittene Sachverhalte nicht genügend hervorgehoben. So die Datierung der einst dreischiffigen Choranlage in Drübeck, die nach Edgar Lehmann nicht zum Umbau von 1170, sondern schon zum Bau um 1100 gehört. Damit wäre sie architekturgeschichtlich viel bedeutsamer und stünde in direkter Nachfolge von Ilsenburg. Hingegen zu früh erscheint die Datierung der Klosterkirche in Hecklingen mit 1150–80, da das Kloster erst nach 1162 am jetzigen Ort entstanden ist. Die Kirche ist m.E. nicht vor 1170 anzusetzen. Auch für die

Bauplastik in Sachsen wird in der jüngsten Forschung auf interessante Parallelen aufmerksam gemacht. So für das bedeutende Kapitellensemble in Hamersleben auf Einflüsse aus Maastricht und Klosterrath (Joachim Poeschke, 1997), sowie vom Ostchor des Mainzer Doms (Stephanie Lieb, 1996), die die immer wieder festgestellten Bezüge zu Südfrankreich zumindest relativieren. Auch hier ist die Datierungsproblematik viel komplexer als Wulf sie vorstellt.

Das Buch wendet sich an den interessierten Laien. Es ist ein Lesebuch, das mit seinen eindrucksvollen Kupfertiefdrucktafeln zur Vor- und Nachbereitung einer Reise auf den Spuren der Romanik von großem Nutzen ist. Gewünscht hätte man sich ein Mehr an Grundrissen und eine bessere Kennzeichnung der oft rätselhaften Bauabschnittseintragungen. Zum Nachvollzug der Beschreibungen sind sie unentbehrlich, gerade auch wo Umbauten oder Krieg und Zerstörung heute andere Eindrücke vermitteln. Besonders mißlich ist das Fehlen der Risse zu Gandersheim, der Dome in Hildesheim, Goslar und Magdeburg, aber auch von Rekonstruktionen bedeutender romanischer Bauten, die untergegangen sind (Memleben, Merseburg, Halberstädter Dom). Man fragt sich, ob der strikte Verzicht auf Rekonstruktionen und Vergleiche heute noch angemessen ist.

Auch die Auswahl der Fotos überzeugt nicht immer. So lassen die Innenaufnahmen der Gernroder Stiftskirche sehr zu wünschen übrig. Während eine Aufnahme ihrer weitgehend originalen Ostchorseite fehlt, ist die malerische, fast gänzlich überarbeitete Westpartie gleich zweimal im Buch und auf dem Umschlag abgebildet. Auch die originalen Mauerpartien der Michaelskirche in Hildesheim hätte man gerne im Tiefdruck bewundert. Dafür ist zu Hildesheim eine recht belanglose Aufnahme vom Äußeren der Godehardkirche beigegeben. Verunglückt ist auch die Farbaufnahme zur Liebfrauenkirche in Halberstadt.

Trotzdem ist der Band empfehlenswert. Er enthält eine umfassende, weiterführende Bibliographie, deren Sachtitel leider ohne Absatz in der Autorenliste versteckt sind. Dringend der Auffrischung bedarf die Darbietung des nun schon Jahrzehnte alten Konzepts der »nuit des temps«-Reihe, was auch die altertümliche Überblickskarte betrifft, in der übrigens Diesdorf falsch eingezeichnet ist, will man mit dem inzwischen erreichten Standard vergleichbarer Publikationen, etwa der gut bebilderten Kunstführer-Kassette zur Straße der Romanik (Deutscher Kunstverlag 1993, vgl. RJKG 13, 1994, 279) mithalten. *Wolfgang Schenkluhn*

Silvia Spada Pintarelli/Mark E. Smith: Fresken in Südtirol. München: Hirmer 1997. 251 S., zahlreiche Abb. Geb. DM 148,–.

Ein Buch mit dem nüchternen Titel »Fresken in Südtirol« darf zurecht auf die Neugier ungezählter Kunstfreunde diesseits und jenseits des Alpenhauptkamms hoffen. Steht doch Südtirol im Ruf, jedem nach Kunst suchenden und der Geschichte zugewandten Besucher etwas zu bieten. Das reiche Erbe an überkommenen Kunst- und Kulturgütern stößt bei vielen Besuchern nach wie vor auf reges Interesse. Allerdings finden die meisten anfangs kaum einen tieferen Zugang und das richtige Verständnis für die kunstgeschichtlichen Sehenswürdigkeiten, weil es nur wenige gute Reise- und Kunstführer gibt, die die komplexen Zusammenhänge von mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kunstentwicklungen und -strömungen sowie lokalen Traditionen aufzeigen, in deren Netzen das Land als Bindeglied zwischen Nord und Süd eine bedeutende Rolle spielte. Diesem Mangel abzuhelfen, ist zweifellos das Verdienst der Autorin *Silvia Spada Pintarelli* und ihrer Mitautorinnen *Claudia Scarmagnan Truzzi* und *Paola Basetti Carlini* sowie des Fotografen *Mark E. Smith*. Exemplarisch versuchen sie, Epoche für Epoche die wirksamen Kräfte und Impulse auf das Kunstgeschehen in den Kirchen, Burgen und Palais namhaft zu machen, wobei ihnen zweifellos ihr Wissen und die Kenntnis der italienischen Kunst und kunstwissenschaftlichen Literatur zugute kommt.

Um es vorweg zu sagen: Das Buch ist kein kunsthistorischer Führer, der speziell zu den im Land verstreuten Kunstdenkmälern führt, sondern behandelt anhand ausgewählter Beispiele die Epochen der Wandmalerei und ihrer künstlerischer Traditionen. Es ist zudem die deutschsprachige Ausgabe eines in Venedig gleichzeitig erschienenen Buches mit dem Titel »Affreschi nell'Alto Ádige«.

Der Aufbau ist einfach und übersichtlich. Nach einer Einführung mit dem verheißungsvollen Titel »1000 Jahre Wandmalerei in Südtirol«, geschrieben von der Hauptbearbeiterin S. Spada Pintarelli, folgen 23 gut bebilderte Freskenzyklen aus verschiedenen denkmalgeschützten Kirchen

und sonstigen Gebäuden, deren Darstellung sich die drei Kunsthistorikerinnen teilen. Sie haben Vorlieben zweifellos für die kirchlichen Wandmalereien der vorreformatorischen Jahrhunderte. Zusammen mit der höfischen Malerei jener Zeit machen sie fast zwei Drittel des Buches aus. Dargestellt werden u.a. die weltberühmten Fresken in St. Prokulus in Naturns, St. Benedikt zu Mals, der Krypta von Marienberg, der Burgkapelle von Hocheppan und St. Jakob zu Grissian, dazu die Iwein-Fresken aus der Burg Rodenegg bei Brixen, die gewöhnlich als vorromanische bzw. romanische Malereien angesprochen werden. Auf diesen zumeist fragmentarisch erhaltenen Fresken die verschiedenen Malrichtungen und -einflüsse fein säuberlich auseinander zu halten, ist gewiß ein schwieriges Unterfangen. Nicht zuletzt deswegen ist bis heute umstritten, welche Einflüsse aus dem Süden oder dem Norden Europas auf die früh- und hochmittelalterliche Freskenmalerei Südtirols einwirkten und sie prägten. Ein besonders lehrreiches Beispiel bilden zweifellos die Fresken in der Krypta der Klosterkirche von Marienberg, von denen man einmal annahm, daß sie Vorbilder in der süddeutschen Buchmalerei (Salzburg; Ottobeuren) hätten. Jetzt aber glaubt man, in ihnen stärker oberitalienische und byzantinische Elemente zu erkennen, die über Venedig bzw. Verona oder sogar über Brescia ins Land kamen, was bei den Beziehungen und der legendenhaften Herkunft der Stifterfamilie, der Herren von Tarasp, immerhin viel für sich hätte.

Besser orientiert sind wir über die Herkunft der gotischen Gestaltungselemente und -vorbilder, die – wie in der Dominikanerkirche zu Bozen – eindeutig toskanischen Malschulen zuzuordnen sind, wo nicht nur die geistigen Väter der Ordines Minores zuhause sind, sondern auch die Erbauer der Johanneskapelle (einer Seitenkapelle), die unter dem Grafen Meinhard II. ins Land gekommene Bankierfamilie de Rossi-Botsch, ihre Wurzeln hat.

Mit der besseren urkundlichen Überlieferung ab dem 15. Jahrhundert treten die internationalen Beziehungen der Kunst und ihrer Förderer in Südtirol deutlicher in den Vordergrund. Sie lehren, daß die adeligen und kirchlichen Auftraggeber recht offen den verschiedensten Einflüssen und Kräften gegenüberstanden, und deren Ideen bereitwillig übernahmen. Kein Künstler, der zu Ansehen und Geld gelangen will, kann es sich erlauben, sie zu ignorieren. So begibt man sich auf Italienreise, wie Michael Pacher, um die maltechnischen Erfahrungen und die neuen Stilelemente zu studieren und sich anzueignen. Andere Künstler machen es ihm nach, zumal nach dem Tridentinum der Drang, die manieristischen und barocken Gestaltungsmuster und -techniken des venezianisch-lombardischen und mittelitalienischen Raumes zu übernehmen, geradezu übermächtig wird. Als Beispiel hierfür stehen die Fresken im fürstbischöflich-brixnerischen Schloß Velthurns (S. 198–208), denen man noch die Fresken in der churischen Fürstenburg bei Burgeis hätte hinzufügen können.

Vergleichsweise knapp wird die Wandmalerei des Barock und des Rokoko behandelt, was angesichts der Fülle an Objekten auch nur exemplarisch geschehen kann. Vertreten sind die Fresken im Dom zu Brixen von Paul Troger, im Großen Saal des Palais Menz in Bozen von Karl Henrici, die Malereien von Josef Schöpf in den Kuppeln der Pfarrkirche St. Johann im Ahrntal sowie im Festsaal der Gerstburg in Bozen von Martin Knoller.

Mit Bedauern stellt der Rezensent nach der Lektüre des letzten Freskenzyklus, d.i. die Darstellung der Wandmalereien im Festsaal der Bozner Gerstburg, fest, daß die Malkunst des 19. und 20. Jahrhunderts keiner Würdigung unterzogen wurde. Immerhin wäre es nicht unbillig gewesen, z.B. auf den Totentanz von Rudolf Stolz am Aufgang zum Friedhof von Sexten aus dem Jahr 1923 näher einzugehen, womit das religiöse Programm von Tod und Auferstehung in der St. Prokuluskirche mit ihrem Pestfriedhof zu Anfang des Buches zumindest eine thematische Abrundung erfahren hätte.

Bei aller Freiheit, die jeder Autor und jede Autorin für sich in Anspruch nehmen darf, ist doch die Frage berechtigt, ob die Auswahl der Objekte dem überlieferten Kunstschaffen in Südtirol gerecht wird. Zu auffällig ist nämlich, daß das Pustertal und Ladinien nur mit wenigen Beispielen vertreten sind; sie werden im Bereich der Romanik und Gotik geradezu stiefmütterlich behandelt. Wer sich mit diesen Kunstlandschaften intensiver beschäftigt hat, weiß, daß sie ebenfalls bedeutende Wandmalereien aufzuweisen haben. Allerdings steht es um die Erforschung dieser Objekte weniger gut. Manchmal hat man den Eindruck, sie stünde erst am Anfang. Vielleicht ist dieser Mangel ein Ansporn, sich auch auf diesem weiten Forschungsfeld stärker zu betätigen. *Rainer Loose*

Susanne Wagini: Der Ulmer Bildschnitzer Daniel Mauch (1477–1540). Leben und Werk (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm, Bd. 24). Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 252 S., 67 Abb. Geb. DM 48,–.

Fast 70 Jahre nach den Forschungen von Gertrud Otto, die das Werk Daniel Mauchs erstmals ausführlicher würdigte, liegt nun endlich eine Monographie zu diesem bemerkenswerten Ulmer Bildschnitzer vor. Während die damaligen Zuschreibungen hinsichtlich der großformatigen Holzskulpturen seither nur noch durch Lore Göbel nennenswert erweitert wurden, liegen über andere Schaffensbereiche seit einigen Jahren gänzlich neue Erkenntnisse vor. Insbesondere die Zuschreibung von kleinformatigen Holzskulpturen und Modellen für figürliche Goldschmiedearbeiten durch Jörg Rasmussen und zuletzt auch die Entdeckung von Steinskulpturen durch Robert Didier und Hartmut Krohm hatten dem Oeuvre Mauchs allmählich ein neues Profil gegeben.

Der 1477 geborene Daniel Mauch profitierte neben den älteren Ulmer Kollegen Michel Erhart und Niklaus Weckmann am Anfang seiner Laufbahn zwar ebenfalls noch von der »Retabelkonjunktur« der Zeit um 1500, wurde dann jedoch vom wirtschaftlichen Niedergang Ulms und dem Erliegen der künstlerischen Produktion mit Einsetzen der Reformationskämpfe hart getroffen. Im Gegensatz zur älteren Generation stand Mauch damals noch mitten im Berufsleben und war daher gezwungen – wie es in einer Quelle von 1529 heißt – *seiner narung nachzufaren* und Ulm zu verlassen. Im altgläubigen Lüttich fand Mauch schließlich ein neues Betätigungsfeld. Hier stellte er jedoch keine hölzernen Altarfiguren mehr her, sondern Reliefs, Steinskulpturen und offenbar auch Werke der Kleinplastik. Statt wie noch in Ulm ausschließlich Heiligenbilder zu fertigen, scheint er nun auch mythologische Darstellungen – darunter finden sich auch unbekleidete Figuren der Venus und der Lukretia – für eine humanistisch gebildete Klientel geschnitzt zu haben. Neben solchen grundlegenden Veränderungen in den Gattungen, Materialien, Auftraggebern und überhaupt seines ganzen Umfeldes bewältigte Mauch im Laufe seines Lebens außerdem eine durchgreifende stilistische Wandlung von der Spätgotik zur Renaissance.

Eine monographische Untersuchung von Mauchs facettenreichem Werk war somit überfällig. Diesem Projekt widmete sich Susanne Wagini im Rahmen einer 1990 an der Universität München eingereichten Dissertation, die nun auch in Buchform vorliegt. Das Hauptanliegen Waginis ist es dabei, den persönlichen Stil des Meisters herauszuarbeiten und damit bislang umstrittene Zuschreibungs- und Datierungsfragen zu klären sowie das Oeuvre durch weitere Attributionen abzurunden.

Methodisch korrekt geht sie dabei von den beiden einzigen völlig gesicherten Werken, dem Bieselbacher Altar von 1510 und der Lütticher Berselius-Madonna aus den Jahren zwischen 1529 und 1535, aus. Zu diesen gesellt sie noch den Geislinger Altar, der zwar nicht inschriftlich für Mauch belegt ist, jedoch schon aufgrund der Erwähnung des Künstlers im Mitgliederbuch der örtlichen Sebastiansbruderschaft aus den Jahren um 1518/19 als ausreichend gesichert angesehen werden darf. Anhand dieser drei für das Oeuvre Mauchs repräsentativen, die ganze Bandbreite seiner stilistischen Entwicklung dokumentierenden Werke erarbeitet Wagini eine Reihe von Kriterien als Grundlage für die anschließende Auseinandersetzung mit den ungesicherten Stücken.

Das wichtigste Ergebnis bei der Diskussion der Holzbildwerke ist die Eingliederung der Madonna des Düsseldorfer Kunstmuseums. Seit Gertrud Otto wurde diese Figur als Hauptwerk des sog. Meisters der Oertel-Madonna geführt, der in Ulm neben Mauch tätig gewesen sein soll. Wagini schreibt die Oertel-Madonna dagegen – vollkommen zu Recht – Daniel Mauch selbst zu. Allerdings hatte sich, nach vagen Andeutungen von Jörg Rasmussen, vor einigen Jahren bereits Wolfgang Deutsch dahingehend geäußert. Wagini untermauert die Zuschreibung der Oertel-Madonna nun jedenfalls durch ausführliche Vergleiche. Die Frage nach der Herkunft der großen, stilistisch heterogenen Gruppe von qualitativ oft minderwertigen Nachfolgewerken der Oertel-Madonna möchte Wagini allerdings nicht abschließend beantworten. Ob diese zumeist von anderen Werkstätten gefertigt wurden oder ob sie vielleicht doch zum überwiegenden Teil aus der Mauch-Werkstatt stammen, bleibt einstweilen ungeklärt. Neben der Zuschreibung der Oertel-Madonna macht Wagini noch auf einige bisher nicht oder nur kaum bekannte Werke aufmerksam. Dabei ragt vor allem der Kruzifixus in der Prämonstratenser-Stiftskirche in Roggenburg heraus, der nach einem knappen Hinweis Heinrich Habels nun ausführlich gewürdigt und auch abgebildet wird. Andere von Wagini erstmals der Mauch-Werkstatt zugewiesene Werke, wie etwa eine Berliner

Figur des Evangelisten Johannes, bleiben dagegen ohne Abbildung und können so nur mit Mühe beurteilt werden. Gut nachzuvollziehen sind dagegen die Argumente, mit denen Wagini die bereits von Gertrud Otto als Werk Mauchs abgelehnte, von Lore Göbel und Wolfgang Deutsch dagegen als zugehörig bezeichnete Madonna im Wippinger Altar entschieden aus dem Oeuvre ausgliedert.

Der sicherlich wertvollste Teil der Arbeit Waginis ist der mit der Lütticher Schaffenszeit Mauchs befaßte. Wenn es ihr aufgrund fehlender Quellen auch nicht möglich war, Mauch archivalisch in Lüttich nachzuweisen, so gelangen doch Korrekturen und Präzisierungen bisheriger Zuschreibungen sowie einige Neufunde. Bei der Diskussion der Lütticher Steinskulpturen folgt Wagini den Forschungen Robert Didiers und Hartmut Krohms nur hinsichtlich der Zuschreibungen der Lettnerfiguren in der ehemaligen Benediktinerabteikirche St. Jacques und zweier Fragmente eines Marientodes im Musée Curtius. Die Zuweisung der Madonna mit Kind und des hl. Johannes Baptist an den Querschiffwänden sowie der Kirchenväter im Chor von St. Jacques lehnt sie dagegen ab. Neu sind die Zuschreibungen der Halbfiguren an den Seitenschiffswänden von St. Jacques sowie der Büsten an den Mittelschiffshochwänden, wobei Wagini letztere allerdings nur mit Vorbehalt äußert. Entschieden nimmt sie dagegen die heute im Louvre befindliche Grabplatte des Jean de Coronmeuse, der von 1506 bis 1525 Abt von St. Jacques war, für Mauch in Anspruch. Bislang war diese Zuschreibung nur durch eine Anmerkung bei Guillot de Suduiraut bekannt, die auf eine mündliche Äußerung Alfred Schädlers zurückgeht. Weitere Zuschreibungen eines Fragmentes im Musée Curtius in Lüttich und dreier weiterer Reliefs im Musée d'Art religieux et d'Art mosan ebendort können aufgrund zweier fehlender Abbildungen nur unvollständig überprüft werden.

Im Bereich der Kleinplastik folgt Wagini vollständig den Veröffentlichungen Jörg Rasmussens; auch hinsichtlich der Mauch zugeschriebenen Modelle für Goldschmiedearbeiten schließt sie sich ihm nahezu vollkommen an. Das folgende kurze Kapitel zu Abschreibungsfragen beschränkt sich auf die im Ulmer Museum befindliche Marienhalbfigur. Diese, seit Gertrud Otto stets als Hauptwerk bezeichnete Figur wird wohl zu Recht aus dem Oeuvre Daniel Mauchs ausgeschieden. In der abschließenden Zusammenfassung geht Wagini dann noch der Frage der künstlerischen Herkunft Daniel Mauchs nach. Hier erkennt sie – ohne sich jedoch definitiv festzulegen – eher Bezüge zu Michel Erhart als zu Niklaus Weckmann, wie sie von anderer Seite vertreten wurden.

Im Anhang findet sich eine Zusammenstellung der Quellen zum Leben Mauchs, die Dank der Forschungen von Hans Rott und Albrecht Rieber allerdings schon bekannt waren und im wesentlichen nur in der Transkription teilweise korrigiert werden konnten. Abgeschlossen wird die Arbeit von einem 148 Nummern zählenden Werkkatalog, dessen Wert nicht nur durch fehlende Verweise auf den Haupttext, sondern vor allem dadurch erheblich eingeschränkt wird, daß insgesamt nur 52 der verzeichneten Arbeiten – diese allerdings in durchweg guter Qualität – abgebildet sind.

Eine wirklich umfassende Monographie zu Daniel Mauch bleibt schon wegen dieses der Autorin sicherlich nicht anzulastenden Mangels daher noch immer ein Desiderat. Zu wünschen wäre dabei jedoch nicht nur ein vollständiges Bildmaterial, das die von Wagini in den Mittelpunkt gestellten Zuschreibungsfragen begleiten würde. Ebenso wichtig wäre es, das Leben und das Oeuvre Mauchs, dessen Arbeiten nicht nur am Übergang vom Stil der Spätgotik zu demjenigen der Renaissance stehen, sondern der auch den allmählichen Wandel vom handwerklichen Meister althergebrachter Kirchenausstattungen zum Künstler im Dienste humanistisch gebildeter Auftraggeber und Kunstsammler markiert, in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Im Rahmen einer Dissertation wäre das freilich kaum zu leisten gewesen. Hoch zu schätzen ist jedoch der solide Grundstock, den Susanne Wagini für jede weitere Beschäftigung mit Daniel Mauch gelegt hat.

Dieter Büchner

OTTO VON SIMSON: Peter Paul Rubens (1577–1640). Humanist, Maler und Diplomat (Berliner Schriften zur Kunst, Bd. 8). Mainz: Philipp von Zabern 1996. 551 S., 202 s/w-Abb., 24 Farbtafeln. Geb. DM 148.-.

Das postum erschienene Werk des international bekannten Kunsthistorikers Otto von Simson († 1993) vertritt eine traditionsreiche Gattung kunstwissenschaftlicher Literatur: die Malermono-

graphie, in der Biographie und Werkverzeichnis zu einem Text verschmolzen sind, in der Werk und Leben eines Meisters in ihrer wechselseitigen Bedingtheit verstanden und dargestellt werden.

Nicht ohne Grund ist diese Gattung in den letzten Jahrzehnten nahezu ausgestorben: Vor allem bei den Hauptmeistern der Kunstgeschichte hat sich die Forschung im Rahmen fortschreitender Spezialisierung Einzelwerken und Teilaspekten zugewandt; eine umfassende Synthese der Ergebnisse wurde dagegen kaum mehr gewagt – zu hoch erschien der Anspruch, aus den erarbeiteten Facetten ein aktuelles Gesamtbild zu entwickeln, ohne auf deren Vollständigkeit bauen zu können.

In Anbetracht von Rubens' riesigem Oeuvre ist die Situation besonders problematisch. Das von Ludwig Burchard initiierte, bisher unvollendete ›Corpus Rubenianum‹ zeigt in den 17 bisher erschienenen Bänden, daß die intensive Kleinarbeit an Monumenten und Quellen unumgänglich ist, wenn über die Genese und Beschreibung der Einzelobjekte und die von Fall zu Fall variierende Auftraggebersituation eine Bewertung von Rubens' Gesamtwerk erfolgen soll. Wenn Otto von Simsons Monographie nun bereits eine solche Bewertung anbietet, so kann deren ratio vivendi hauptsächlich in der zusammenfassenden Darstellung des Ertrags von Forschung und Lehre eines Wissenschaftlerlebens bestehen; sie referiert zugleich ein Stück Wissenschaftsgeschichte.

Das Buch ist folgendermaßen gegliedert: Nach einer Exposition, die resümiert, was den Autor seit seiner Dissertation (Zur Genealogie der weltlichen Apotheose im Barock, besonders der Medicigalerie des P. P. Rubens, München 1936) an Rubens fasziniert hat, ist die Kapitelabfolge chronologisch am Leben des Meisters orientiert. Abschnitte mit thematischem Schwerpunkt, etwa über Rubens' Tätigkeit als »Maler der triumphierenden Kirche« (Kap. VIII), sind in diese Abfolge eingebunden. Eine große Zahl von Schwarzweißabbildungen, leider überwiegend von minderer Qualität, und teilweise farbstichige Tafeln illustrieren den Text. Dessen Duktus läßt erkennen, daß er größtenteils für den mündlichen Vortrag gedacht war. Argumentatives beschränkt sich auf kurze, einem Hörer zumutbare Sequenzen; die Informationsmenge zu einem Objekt scheint vom Wechsel der Diapositive bestimmt. Sicherlich erleichtert diese Textgestaltung Laien die Lektüre; das Fachpublikum wird nicht immer befriedigt sein. Simsons grundsätzlich interessante Erörterungen über die Verflechtungen des Künstlers mit der Politik und der Religionsgeschichte seiner Zeit sind allzu punktuell dargeboten, um fruchtbare Neuansätze zu bilden. Dies ist auch Folge eines anderen Phänomens, das sich wohl ebenfalls durch den ursprünglichen Zweck des Textes erklärt: Ein echter Anmerkungsapparat fehlt. Er wurde durch Literaturangaben zu den einzelnen Kapiteln ersetzt, die ihrerseits mit anmerkungsartigen Notizen ohne klaren Textbezug vermischt sind. Offenbar hat man das hinterlassene Manuskript weitgehend unverändert gedruckt (wie der Herausgeber im Vorwort mitteilt). Ob dies wirklich im Sinne des Autors gewesen ist, bleibt unklar. Möglicherweise hätte er für weniger Pietät und mehr redaktionellen Einsatz plädiert.

Sibylle Appuhn-Radtke

Franz Anton Maulbertsch und sein schwäbischer Umkreis, hg. v. EDUARD HINDELANG. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1996. 535 S., 273 Abb. Geb. DM 58,–.

Schon mit der geographischen Ausdehnung seiner Tätigkeit hat Franz Anton Maulbertsch (1724–1796) der kunsthistorischen Forschung ein weites Arbeitsfeld abgesteckt. Eduard Hindelang, Leiter des Museums in Langenargen, hat sich dieser Herausforderung gestellt und den drei wichtigsten Regionen von Maulbertschs Schaffen eine verdienstvolle Ausstellungstrilogie gewidmet. Sie begann 1984 mit »Maulbertsch und seinem Kreis in Ungarn«, setzte sich 1994 unter dem Titel »Maulbertsch und der Wiener Akademiestil« fort und endete 1996 mit der Behandlung von Maulbertschs schwäbischem Umkreis. Die dazu erschienenen Katalogbände umfassen zusammen mehr als 1000 Seiten und bieten eine wertvolle aktuelle Ergänzung zu der 1960 vorgelegten monumentalen Maulbertsch-Monographie von Klara Garas. Diese hatte auch die Federführung bei dem ersten Band, während sie beim zweiten und dritten in der Hand des Tübinger Kunsthistorikers *Hubert Hosch* lag, der sich dabei einmal mehr als erfahrener Kenner der barocken Malerei im Bodenseeraum und Oberschwaben erwies. Es ist hier nicht der Ort, eine Gesamtbilanz dieser Trilogie zu ziehen, und selbst die Besprechung des vorliegenden Bandes kann nur auf das Allerwichtigste aufmerksam machen.

Dem Titel folgend behandelt ein Teil der einführenden Aufsätze die Malerei im schwäbischen Herkunftsraum Maulbertschs. Zunächst erörtert Hubert Hosch, welche Künstler den jungen Maulbertsch geprägt haben könnten, aus dessen Frühzeit weder Werke noch Quellen zu seiner Ausbildung überliefert sind. Triftige Aussagen waren also nicht zu erwarten, doch mehr als bei Hosch ist die wichtige Vorreiterrolle zu betonen, die Carlo Innocenzo Carlone sowie Franz Joseph Spiegler besaßen, auch wenn letzterer weiterhin nicht als Lehrer des Maulbertsch (um 1738/39) zu beweisen ist. Der Weggang des Künstlers nach Wien und der Eintritt in die dortige Kunstakademie (1739) war kein Einzelfall. Dies zeigt Hoschs zweiter Beitrag, in dem er darlegt, in welch großer Zahl schwäbische Maler vor, neben und nach Maulbertsch eine Ausbildung und Tätigkeit in Wien gesucht haben. Erfolg war damit aber keineswegs gewährleistet, wie die vielen von Hosch genannten Künstler belegen, von denen heute kaum mehr als der Name überliefert ist. Andere – z. B. J. I. Wegscheider, Meinrad von Au, F. Sigrist oder J. M. Holzhay – kehrten alsbald zurück und machten in Süddeutschland Stil und Motive der österreichischen Malerei, des überragenden Paul Troger, später auch Maulbertschs bekannt. Ganz zu Recht weist Hosch jedoch darauf hin, daß es keinem so wie Maulbertsch gelang, in Wien selbst Fuß zu fassen und »im Fresko zur Zentralfigur in Wien bzw. Österreich« (S. 62) zu avancieren.

Der von Hosch gegebenen Übersicht folgen Einzelstudien zu einigen der schwäbischen Malerkollegen Maulbertschs. Dem wichtigsten, Franz Joseph Spiegler, widmet sich Bruno Bushart mit einer prägnanten »Positionsbestimmung«. Zuzustimmen ist ihr besonders in der Bewertung von Spieglers Altarbildmalerei, die wegen ihrer expressiven Aufladung und hohen malerischen Qualität höher einzuschätzen sei als Spieglers unsichere Leistungen in der Freskomalerei. Davon nimmt Bushart freilich die Ausmalung der Klosterkirche Zwiefalten aus, deren visionäre und überwältigende Wirkung er einprägsam vor Augen führt. Zu der immer noch offenen Frage, wo Spiegler die Freskotechnik erlernt hat, gibt Bushart den interessanten Hinweis, daß hierzu eine Schulung bei Johann Michael Rottmayr und Martino Altomonte in Österreich, später noch bei Amigoni in Schleißheim beigetragen haben könnte. Unbestimmt bleibt für Bushart hingegen das Verhältnis Spieglers zu Maulbertsch. Die außerordentliche Verwandtschaft sei offensichtlich, worin sie genau besteht und woher sie rührt, sei aber noch nicht zu sagen.

Im Anschluß daran wendet sich Bushart Eustachius Gabriel zu, der ganz im Gegensatz zu Spiegler früh vergessen wurde und erst vor kurzem durch Bushart wieder die gebührende Aufmerksamkeit erfuhr. Seine Ausbildung erhielt er vermutlich bei Matthäus Günther und, wie man hinzufügen darf, auch bei Franz Martin Kuen, dem er seine gute Kenntnis der Kunst Giambattista Tiepolos verdankt haben wird. Nach Hauptwerken in Oberschwaben (Fresken in Reute und Pless), verlagerte Gabriel seine Tätigkeit Ende der 60er Jahre nach Österreich. Wie Bushart jetzt feststellt, muß Gabriel jedoch schon um 1763 bei Maulbertsch in Wien geweilt haben. Dem ist insofern zuzustimmen, als Gabriel in der Folge eine Maulbertsch verwandte malerische Qualität erreichte, mit der er seine Kompilation eines breiten Vorbildrepertoirs überzeugend und eigenständig vorzutragen wußte.

Ebenso unbekannt wie Gabriel sind bisher Johann Michael Holzhey, Martin Seltenhorn und Michael Daenzel geblieben, denen sich *Georg Paula* widmet. Alle drei studierten an der Wiener Akademie, doch keiner brachte es zu einem auch nur annähernd so beachtlichen Oeuvre wie Gabriel. Dies ist allerdings im Falle Holzheys vor allem auch seinem frühen Ableben zuzuschreiben. Denn wie Paula zu Recht betont, hätte Holzhey mit seiner durch Troger und Maulbertsch bestärkten Begabung (siehe die Fresken in Isny) ein ebenbürtiger Nachfolger Spieglers in Oberschwaben werden können.

Ein zweiter Schwerpunkt der einführenden Aufsätze bildet die zeichnerische und druckgraphische Tätigkeit Maulbertschs sowie zeitgenössischer Künstler in Wien. Erwähnenswert sind hierunter vor allem die Ausführungen von Nina Fehr-Lemmens und Gode Krämer. Erstere befaßt sich mit dem Entwurfsprozeß Maulbertschs und spricht damit die Funktion seiner Ölskizzen an, die in besonderem Maße zum Ruhm des Künstlers beigetragen haben. Ihres Erachtens läßt sich als allgemeine Regel ausmachen, daß bei Maulbertsch auf dem Weg von der ersten Skizze zum ausgeführten Werk eine spontan-narrative Darstellungsweise von einer mehr repräsentativ-abgeklärten Auffassung abgelöst wird. Damit auch die Zusammengehörigkeit der so unterschiedlichen Ölskizze (A 12a) und Radierung (A 12) zu »Coriolan vor Rom« zu begründen, vermag indes nicht zu überzeugen.

Der Beitrag Gode Krämers ist zwar »nur« auf zwei Zeichnungen Maulbertschs in den Städtischen Kunstsammlungen Augsburg begrenzt; mit ihrer intensiven, äußerst einfühlsamen Betrachtung gibt er jedoch aufschlußreiche Einblicke in das zeichnerische Denken und Arbeiten des Künstlers. Besonders überzeugt seine Darlegung, wie Maulbertsch bei ersten Entwurfsskizzen nicht von einer inneren Vorstellung her zeichnete, sondern den Bildgedanken sich aus der Eigendynamik der zeichnenden Feder entwickeln ließ. Bemerkenswert ist daneben die Beobachtung, daß Maulbertsch in Stil und Figuren seiner Radierungen einiges offensichtlich auch dem zeitlich weit abgelegenen Hans Ulrich Frank verdankt haben muß.

Der Druckgraphik Maulbertschs sowie zeitgenössischer Graphiker im Umkreis der von Jakob Matthias Schmutzer 1766 in Wien gegründeten Schule für Kupferstecherei (seit 1771 Akademie) – Einleitendes hierzu wiederum von Hubert Hosch – ist auch der erste Teil des Katalogs gewidmet. Unter anderem versammelt er vollständig das heute noch bekannte Radierwerk Maulbertschs und diskutiert verschiedentlich die Vorbereitung von Druckgraphiken durch Ölskizzen und Zeichnungen. Einzelne Bemerkungen hierzu verbieten sich aus Platzgründen ebenso wie zum zweiten Katalogteil, der vielfach entlegene und zum Teil auch neu zugeschriebene Gemälde Maulbertschs und seiner schwäbischen Malerzeitgenossen vorstellt. Insgesamt eine Fundgrube, die manch neue Erkenntnis zu bisher noch kaum zu greifenden Künstlern bringt. Wenn man an dem materialreichen Band jedoch eines schmerzlich vermissen muß, dann ist es die Erschließung mittels Namens- und Ortsregister, wodurch manch wertvolle Information der wissenschaftlichen Nutzung zu entgehen droht. *Matthias Kunze*

12. Umschau

Eine erfreuliche Neuerscheinung ist mit der *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* (ZAC) zu verzeichnen. Die Hauptherausgeber, Hanns Christof Brennecke, Erlangen, und Christoph Markschies, Jena, zwei Schüler Luise Abramowskis, skizzieren in ihrem Editorial (Heft 1, 1997) das Programm einer interdisziplinären, an Hans Lietzmann und der angelsächsischen wie französischen Christentumsgeschichte orientierten Erforschung des Phänomens »antikes Christentum«. Im ersten Heft stellt unter anderem *Reinhard M. Hübner* seine Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien zur Diskussion, *Markschies* wendet sich dem lateinischen »Neunizänismus« zu und *Roland Kany* klärt den heiligen Augustinus und einen Großteil der Forschung über den nur vermeintlichen Makel seiner Bischofsweihe auf. Anregende Rezensionen (etwa zu Hubertus Drobners Lehrbuch der Patrologie) und »Nachrichten und Termine« kommen hinzu. Mit der ZAC und der Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte verfügt der Verlag de Gruyter nun über zwei junge und innovative Organe, welche die Forschung nicht wenig zu beleben versprechen. *Claus Arnold*

Veranschlagt man die ›funktionale‹ Bedeutung, die den Gymnasien bzw. (semi-universitären) Lyzeen der Jesuiten im schwäbischen Kernraum zukommt (Konstanz ab 1604; Rottenburg a.N. ab 1649; Rottweil 1652–1671, wieder ab 1692; Ellwangen ab 1658), muß sich das Interesse *aus* diesem Raum wie von selbst der ersten Einrichtung dieser Art *im* schwäbischen Raum zuwenden: dem 1582 eröffneten Gymnasium (später mit Lyzeum) zu St. Salvator in der paritätischen Reichsstadt Augsburg – nach Gründung der Kollegien in Ingolstadt (1555/56), München (1559), und nach Übernahme der Universität Dillingen (1564) der vierte feste Standort der Societas Jesu im heutigen Bayern. Über die Anfänge des Augsburger Gymnasiums in personengeschichtlicher Hinsicht informiert in nach Methode und Ergebnissen wohl kaum überbietbarer Weise *Paul Berthold Rupp: Die Schüler des Augsburger Jesuitengymnasiums 1582–1614 (Materialien zur Geschichte des Bayerischen Schwaben, Heft 20). Augsburg: AV-Verlag 1994. 224 S. Kart. DM 38,–.* Die von Rupp aus Archivalien des Stadtarchivs Augsburg (als einziger dienlicher Quelle) erhobene und mit Hilfe weiterer Verzeichnisse, namentlich mitteleuropäischer Universitätsmatrikel, sehr umfassend bearbeitete und intensiv erschlossene alphabetische Liste enthält – trotz Lücken in der Quelle selbst – ca. 1800 Personen. Zu ihnen bietet der Bearbeiter – nach Möglichkeit – an weiteren Angaben: Herkunfts- bzw. Geburtsort, Angaben zu den Eltern (Verwandten) und deren Berufe, vorherige oder nachfolgende Studienorte, akademische Graduierungen, Weihedaten, Dienstorte sowie weitere

Lebens- oder ›Karriere‹-Daten. Eine immense prosopographische Erschließungsleistung, die gleichermaßen von umfassender Kompetenz wie von strapazierfähiger Geduld in der Behandlung und Beachtung kleinster Details zeugt! – Zu ersten, raschen Aufschlüssen verhilft ein 19-seitiges »Register der Herkunftsorte«. Es verdeutlicht gleichsam von selbst die regionale wie die überregionale, ja europäische Bedeutung dieses Gymnasiums in seiner Anfangszeit. Von den in dieser Zeitschrift besonders interessierenden Orten hält Rottweil mit 32 Schülern im fraglichen Zeitraum einen einsamen (und auffälligen) Rekord, gefolgt von Saulgau (14), Ehingen a.d.D. (11) und Sigmaringen (11, darunter ein Johann Georg Rei [Roy], Bruder des späteren hl. Fidelis von Sigmaringen), Wangen (8), Konstanz und Überlingen (je 7), Biberach (6, darunter 4 Angehörige des Geschlechts derer von Pflummern) und Ellwangen (6, darunter zwei Brüder aus dem Hause Blarer von Wartensee), Markdorf, Ravensburg und Schwäbisch Gmünd (je 5), Hechingen (4), Ulm, Wiesensteig und wahrscheinlich Ehingen gegenüber Rottenburg (je 3). Abgesehen von Familien-›Sukzessionen‹ (bes. der Stifterfamilie Fugger, der Welser und einiger anderer notabler Familien) scheint es auch andere Konjunkturen gegeben zu haben: So sind von den 32 Rottweiler Scholaren beispielsweise nur zwei mit Eintritt nach 1600 belegt, alle anderen dagegen mit Eintrittsdatum auffällig dicht vor diesem Jahr. – Die »jesuitische Inspiration« (Rudolf Reinhardt) Weingartens unter Abt Georg Wegelin (1586–1627) hat in dem 1596 ins Augsburger Gymnasium eingetretenen, sein Studium 1597 in Dillingen fortsetzenden Altdorfer Johann Spies ([Spieß] 1580–1649) auch hier einen Beleg; als Weingartener Konventuale wird er dann einen Katechismus im Anschluß an Canisius herausgeben, der es auf 70 Ausgaben nebst Übersetzungen bringt. Als Exempel für manch ›schwierige‹ Biographie mag die des Augsburgers Jakob Reihing (geb. 1579) stehen, der nach professoraler Karriere im Jesuitenorden protestantisch wird, 1625 Theologieprofessor in Tübingen und hier 1628 als Superattendent (nicht: Superintendent) des Evangelischen Stifts stirbt. – Für den Fortgang des Unternehmens – zu erwarten scheint eine weitere Liste für die Zeit von ca. 1660 bis 1690 – ist eine ähnlich glückliche Hand zu wünschen. *Abraham Peter Kustermann*

Seit der Einführung der elektronischen Datenverarbeitung ab Band 7, die den traditionellen Zettelkasten abgelöst hat, erscheint die Baden-Württembergische Landesbibliographie Jahr für Jahr mit der Präzision eines Uhrwerkes. So können auch in diesem Heft des Rottenburger Jahrbuches wie bereits in den letzten Jahrgängen der Zeitschrift zwei weitere Bände des »Bücherverzeichnisses« angezeigt werden: *Landesbibliographie von Baden-Württemberg, Bd. 13 und 14: Die Literatur der Jahre 1992 und 1993, bearbeitet v. Wolfgang Crom und Ludger Syré. Stuttgart: W. Kohlhammer 1996 und 1997. 916 und 817 S. Geb. je DM 130,–.* 9007 bzw. 9077 Titel werden in bewährter Weise aufbereitet und in drei Hauptrubriken »Allgemeine Literatur« (mit den Themengruppen Landeskunde, Landesnatur, Staat, Bevölkerung, Wirtschaft, Religion, Kultur und Geistesgeschichte), »Orte und Regionen« sowie »Personen« (je in alphabetischer Reihenfolge) geboten. Durch Verfasser-, Titel- und Sachregister ist die Bibliographie ausgezeichnet erschlossen. Sie steht in der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart und der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe auch als Datenbank zur Verfügung. In mindestens einer der beiden Landesbibliotheken sind alle in der Bibliographie aufgeführten Titel vorhanden und können dort auch benutzt werden. Alles in allem: ein unverzichtbares Hilfsmittel, das die große Tradition von »Heydt« und »Lautenschlager« würdig fortführt. *Hubert Wolf*

Aus Anlaß des 150. Todestages von Friedrich List ist wieder ein ganzer Band der *Reutlinger Geschichtsblätter* (Jg. 1996, NF 35) dem großen Sohn der Stadt gewidmet (Auch dieser Band erscheint in der seit 1993 üblichen guten Aufmachung.). Unter dem Titel »Sey ihm die Erde leicht« veröffentlichen *Eugen Wendler* und *Heinz Alfred Gemeinhardt* nicht weniger als 68 Nachrufe auf List. Während die Texte deutscher Zeitungen, soweit tunlich, wörtlich abgedruckt sind, wird über das Echo in der ausländischen Presse (Österreich, Böhmen, Ungarn, Rumänien, Frankreich) jeweils zusammenfassend berichtet. – *Volker Schäfer* bietet eine sechste Folge archivalischer Funde zu Leben und Werk Lists (S. 183–220). Dieses Mal kann er über Lists Arbeit in Schelklingen in den Jahren 1809/10 berichten. Dort hatte der junge Mann die Aufgabe, das Steuersystem der ehe-

mals vorderösterreichischen Stadt, die 1805/06 an Württemberg gefallen war, den Normen der neuen Herren anzugleichen. – *Heinz Alfred Gemeinhardt*, Zur Geschichte des List-Archivs in Reutlingen. Ein Blick auf 150 Jahre Traditionspflege in Friedrich Lists Vaterstadt (S. 267–329) schildert die Geschichte der List-Papiere, die heute im Stadtarchiv Reutlingen verwahrt werden. List selbst schuf die Voraussetzungen für die Anlage einer solchen Sammlung; schon zu Lebzeiten verwahrte und ordnete er seine Papiere in vorbildlicher Weise. Daß die Nationalsozialisten sich die Möglichkeit, auch diesen berühmten Deutschen für sich zu vereinnahmen, nicht entgehen ließen, ist verständlich. Nicht selten wurde in Festreden und Zeitungsartikeln der berühmte Sohn der Stadt als Vorläufer des Führers Adolf Hitler gedeutet. – Buchbesprechungen beschließen auch diesen Band; der Schwerpunkt liegt auf der Geschichte der Stadt und ihrer Umgebung.

Rudolf Reinhardt

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHP	Archivum Historiae Pontificiae
AMKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GS	Germania Sacra
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HS	Helvetia Sacra
HZ	Historische Zeitschrift
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MOPH	Monumenta ordinis Fratrum Praedicatorum Historica
MPG	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca
MPL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina
NDB	Neue Deutsche Biographie
Potthast	A. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 usque ad a. 1304
QFGD (NF)	Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens (in Deutschland)
QSG	Quellen zur Schweizerischen Geschichte
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ	Römische Quartalschrift
StL	Staatslexikon
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TübBll	Tübinger Blätter
Verfasserlexikon	Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. Ruh u.a.
VKBW.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A: Quellen
VKBW.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe B: Forschungen
VKZG.A	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A. Quellen
VKZG.B	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen
WA	Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (»Weimarer Ausgabe«)
WR	Württembergische Regesten 1301-1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVjH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte

ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke

GATZ, Bischöfe 1983
Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945, ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 1983.

GATZ, Bischöfe 1990
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803, ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Stephan M. JANKER, Berlin 1990.

GATZ, Bischöfe 1996
Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648, ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB, Berlin 1996.

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.

NEHER[1]
Stefan Jakob NEHER, Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

NEHER[2]
Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinirten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. [2]1885.

NEHER[3]
Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinirten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd [3]1894.

NEHER[4]
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 [1]1909.

Personalkatalog
Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

Tübinger Theologen
Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf REINHARDT (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Bd. 16), Tübingen 1977.

Verzeichnis 1984
Helmut WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.

Verzeichnis 1993
Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
PfA	Pfarrarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StB	Staatsbibliothek
StadtA	Stadtarchiv
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

Mitarbeiter am Aufsatzteil

Schwester M. Martina Amrhein OP, Kloster Zoffingen, Brückengasse 15, 78462 Konstanz
Schwester M. Agnes Blank OP, Kloster Zoffingen, Brückengasse 15, 78462 Konstanz
Dr. Thomas Berger, Philipp-Wasserburg-Straße 47, 55122 Mainz
Lic. theol. Dominik Burkard, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Postfach 111932, 60054 Frankfurt am Main
Professor DDr. Helmut Feld, Marienburger Straße 38, 72116 Mössingen
Professor Dr. Isnard W. Frank OP, Dominikanerkloster, Paulusplatz 5, 67547 Worms
Dr. Winfried Hecht, Stadtarchiv Rottweil, Postfach 1753, 78617 Rottweil
Professor Dr. Ulrich Horst OP, Grabmann-Institut der Universität München zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
Frater Christoph Martin OP, Albertinum, CH-1700 Fribourg
Dr. Bernhard Neidiger, Schlosserstraße 42, 70180 Stuttgart
Professor Dr. Rudolf Reinhardt, Leimenweg 1, 70378 Stuttgart
Professor Dr. Wolfgang Schenkluhn, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte, 06099 Halle (Saale)
Professor Dr. Peter Segl, Universität Bayreuth, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften, 95440 Bayreuth
Dr. Otto Weiss, Institutum Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris, C.P. 2458, Via Merulana 31, I-00100 Rom
Professor Dr. Hubert Wolf, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Postfach 111932, 60054 Frankfurt am Main

Mitarbeiter am Rezensionsteil

Dr. Herbert Aderbauer, Diözesanarchiv Rottenburg, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
Dr. Kurt Andermann, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Außenstelle Karlsruhe, Nördliche Hildapromenade 2, 76133 Karlsruhe

Privatdozentin Dr. Sibylle Appuhn-Radtke, Zentralinstitut für Kunstgeschichte, Meiserstraße 10, 80333 München
Dr. Claus Arnold, Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Postfach 111932, 60054 Frankfurt am Main
Professor Dr. Gerhard Baaken, Universität Tübingen, Historisches Seminar, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
Dr. Hans-Otto Binder, Universität Tübingen, Historisches Seminar, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
Dr. Bettina Braun, Universität Paderborn, Fachbereich Geschichte, Pohlweg 55, 33098 Paderborn
Dr. Patrick Braun, Helvetia Sacra, Staatsarchiv Basel, Martinsgasse 2, CH-4001 Basel
Dr. Dieter Büchner, Württembergisches Landesmuseum, Schillerplatz 6, 70173 Stuttgart
Dr. Beat Bühler, Im Dorf 8, CH-9245 Oberbüren
Lic. theol. Dominik Burkard, Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Postfach 111932, 60054 Frankfurt am Main
Dr. Wolfgang Dobras, Generaloberst-Beck-Straße 15, 55129 Mainz
Privatdozent Dr. Manfred Eder, Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, 93040 Regensburg
Dr. Michael Egerding, Elsa-Brandström-Straße 36, 72762 Reutlingen
Privatdozentin Dr. Edith Feistner, Universität/Gesamthochschule Kassel, Fachbereich 9, 34109 Kassel
Professor DDr. Helmut Feld, Marienburgerstraße 38, 72116 Mössingen
Dr. Michael F. Feldkamp, Kapellenweg 1, 53179 Bonn
Professor Dr. Erich Garhammer, Theologische Fakultät Paderborn, Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik, Kamp 6, 33098 Paderborn
Dr. Norbert Haag, St. Claude-Straße 99, 72108 Rottenburg
Professor Dr. Barbara Hallensleben, Route de Jubindus 6, CH-1762 Givisiez
Dr. Elmar Hochholzer, Sonnenstraße 28, 97334 Sommerach
Dr. Sabine Holtz, Universität Tübingen, Historisches Seminar, Institut für geschichtliche Landeskunde, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
Dr. Christine Jakobi-Mirwald, Hauptstraße 24b, 88171 Weiler
Professor Dr. Georg Jenal, Universität Köln, Historisches Seminar, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln
Professor Dr. Ulrich Köpf, Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
Monsignore Paul Kopf, Katholisches Büro Stuttgart, Stafflenbergstraße 14, 70184 Stuttgart
Professor Dr. Hans-Henning Kortüm, Universität Regensburg, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte, Universitätsstraße 31, 93040 Regensburg
Dr. Matthias Kunze, Neisseweg 20, 86420 Diedorf
Dr. Abraham Peter Kustermann, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Im Schellenkönig 61, 70184 Stuttgart
Dr. Peter Thaddäus Lang, Stadtarchiv, Postfach 5, 72422 Albstadt
Dr. Gabriele Lautenschläger, Treibgasse 28, 63739 Aschaffenburg
Professor Dr. Rainer Loose, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Außenstelle Tübingen, Fürststraße 3, 72074 Tübingen
Dr. Franz Maier, Goethestraße 12, 67346 Speyer
Professor Dr. Helmut Maurer, Stadtarchiv Konstanz, Benediktinerplatz 5, 78467 Konstanz
Dr. Peter Müller, Staatsarchiv Wertheim, Bronnbach 19, 97877 Wertheim
Dr. Thomas Prügl, Veterinärstraße 2, 80539 München
Professor Dr. Rudolf Reinhardt, Leimenweg 1, 70378 Stuttgart
Dr. Maria Magdalena Rückert, Staatsarchiv Ludwigsburg, Arsenalplatz 3, 71638 Ludwigsburg
Dr. Peter Rückert, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
Dr. Andreas Rüther, Obere Masch Straße 14, 37073 Göttingen
Dr. Thomas Sauer, Closewitzerstr. 9, 07743 Jena

Professor Dr. Wolfgang Schenkluhn, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte, 06099 Halle (Saale)
Dr. Eva Schlotheuber, Kalkofen 10a, 37077 Göttingen
Dr. Alfred Schröcker, Albrecht-Dürer-Straße 19, 31515 Wunstorf
Professor Dr. Peter Segl, Universität Bayreuth, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften, 95440 Bayreuth
Dr. Gabriela Signori, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Postfach 100131, 33501 Bielefeld
Dr. Dieter Speck, Universität Freiburg, Universitätsarchiv, 79085 Freiburg
Dr. Bernhard Theil, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
Dr. Paul Warmbrunn, Gayerstr. 27, 67346 Speyer
Dr. Otto Weiss, Institutum Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris, C.P. 2458, Via Merulana 31, I-00100 Rom
Dr. Susanne Wittekind, Richardstraße 4, 44809 Bochum
Professor Dr. Hubert Wolf, Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Postfach 111932, 60054 Frankfurt am Main
Dr. Detlev Zimpel, Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg i.Br.

Diesen Band haben redigiert

Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Stuttgart) und Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg) Aufsatzteil
Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg) Besprechungen

Bei der Redaktion des Bandes haben mitgeholfen

Anne Henze
Eva Roll
Ingeborg Moser
Ursula Scherr
Regina Zimmermann
Dr. Gerald Maier

Anschriften

Geschäftsführung
Ingeborg Moser
Schulergasse 1, 72108 Rottenburg am Neckar
Telefon 07472/282767, Telefax 07472/282758

Schriftleitung
Aufsätze, Miszellen, Quellen
Schulergasse 1, 72108 Rottenburg am Neckar
Besprechungsteil
Dr. Wolfgang Zimmermann
Veilchenstraße 19, 71083 Herrenberg

Vorsitzender
Professor Dr. Rudolf Reinhardt
Schulergasse 1, 72108 Rottenburg am Neckar

Schatzmeister
Dr. Waldemar Teufel
Postfach 9, 72101 Rottenburg

Bibliothekar
Eugen Fesseler
Wilhelmsstift Tübingen

Kassenprüfer
Max Maier, Meinrad Sauter
beide in Rottenburg

Chronik des Jahres 1997

1. Am 18. April 1997 fand erstmals eine gesonderte Mitgliederversammlung auf Einladung der Kirchengemeinde St. Barbara in Stuttgart-Hofen statt. Die geplante Führung durch die Wallfahrtskirche mußte wegen der plötzlichen schweren Erkrankung von Professor Reinhardt entfallen. Nach einem Gottesdienst gab Pfarrer Hermann Veeser einige Hinweise zur Geschichte von Kirche und Wallfahrt.
   Beim anschließenden Zusammensein im Gemeindesaal standen die Regularien im Mittelpunkt. Für Einzelheiten wird auf das Protokoll verwiesen.
2. Die gut besuchte Studientagung »Martin von Tours († 397). Zum 1600-Jahr-Gedenken des Diözesanpatrons« fand unter Leitung von Dieter R. Bauer (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart) und Professor Dr. Hubert Wolf (Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart) vom 10. bis 14. September 1997 im Tagungshaus der Akademie in Weingarten statt.
   In einem öffentlichen Vortrag »Martin von Tours und sein Hagiograph Sulpicius Severus. Spuren für eine Biographie« legte Professor Dr. Karl Suso Frank (Freiburg i.Br.) den Grund für die weiteren Überlegungen. Professor Dr. Jochen Martin (Freiburg i.Br.) führte mit seinem Beitrag »Zwischen Stadt und Land: Christentum im spätantiken Gallien. Ein gesellschaftliches und kirchliches Koordinatensystem für das Wirken Martins« in die Situation ein, die Martin im Gallien des vierten Jahrhunderts vorfand. Den Aspekt der weltlichen Macht gegenüber charismatischer Macht griff sich Christoph Müller (Freiburg i.Br.) in seinem Referat »Martin von Tours, der Episkopat seiner Zeit und die Funktion des spätantiken Bischofs« heraus. Professor Dr. Andreas Heinz (Trier) nahm sich der schwierigen Thematik »Martin von Tours und die Liturgie seiner Zeit« an. »Die« Liturgie der Zeit Martins gab es nicht, doch lassen sich die liturgischen Vollzüge der Taufe, der Krankensalbung und der Eucharistie nachzeichnen, wie Heinz ausführte. »Martins Rolle in der Sicht seiner Nachfolger bis zu Gregor von Tours« beschrieb Dr. Martin Heinzelmann (Paris). Professor Dr. Arnold Angenendt (Münster) zeigte in seinem Vortrag den »Typus eines Heiligen. Martin als Gottesmann« auf; eine Vorstellung, die durch die Martinsvita des Sulpicius Severus erstmalig im Westen bekannt wurde. Die weiteren Beiträge widmeten sich der Verehrung des Heiligen, so Professor Dr. Klaus Schreiner, der zum Thema »Schutzpatron von Königen. Formen und Funktionen politischer Martinsverehrung« sprach. Durch eine ortskundige Führung von Professor Dr. Norbert Kruse (Weingarten) wurden »Martinskirche, Martinskloster, Martinskult in Altdorf-Weingarten« lebendig. Die »Ikonographie der Martinsdarstellung« illustrierte Wolfgang Urban (Rottenburg) in einem Lichtbildervortrag; die ursprüngliche Bedeutung der vielen bekannten Martinsbräuche vermittelte Professor Dr. Werner Mezger (Freiburg i.Br.) in seinem Vortrag »Der Heilige Martin im Brauchtum (Lucerna-Perikope)«. Domkapitular Prälat Dr. Werner Groß (Rottenburg) beschrieb, wie »Martinus – Patron der Diözese Rottenburg-Stuttgart« – ein eher zufällig gewählter Patron – zum Mittelpunkt der Diözese werden konnte. Professor Dr. Franz Quarthal (Stuttgart) schloß die Tagung mit seinen Ausführungen »Der heilige Martin im Kontext frühmittelalterlicher Patrozinien in Südwestdeutschland« ab. Die gelungene Tagung, in deren Rahmen auch ein Orgelkonzert von Franz Raml (Ochsenhausen) gegeben wurde, fand ihren Abschluß mit dem Besuch eines Festgottesdienstes in der Basilika St. Martin (Weingarten).
3. Auf Einladung der Kirchengemeinde St. Peter und Paul fand die Jahresversammlung 1997 in Heilbronn statt. Grußworte des Gastgebers, Kreisdekan Wolfgang Westenfeld, sowie des Oberbürgermeisters Dr. Manfred Weinmann eröffneten die Veranstaltung. Privatdozent Dr. Dieter Weiß gab in seinem Festvortrag »Der Deutsche Orden zwischen Hospitaldienst und Territorialherrschaft« einen gekonnten Überblick über die Geschichte des Deutschen Ordens und knüpfte damit an die reiche Tradition der Heilbronner Pfarrei als Sitz einer Ordenskommende an. (Der Vortrag wird im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 1999 veröffentlicht.)
   Der Bischof-Carl-Joseph-von-Hefele-Preis des Jahres 1997 wurde durch das Kuratorium zu gleichen Teilen an Frau Annette Klement und Herrn Markus Fiederer vergeben. Frau Klement hatte eine Arbeit mit dem Titel »Versöhnung des Verschiedenen. Friedrich Heilers Ringen um die *eine Kirche* im Spiegel seiner Korrespondenz mit katholischen Theologen« eingereicht.

Herr Fiederer hatte das Thema »Die fürstbischöflich-speyerische Stiftung der Universität Tübingen. Ein Spiegel konfessioneller und kirchenpolitischer Entwicklungen in der Zeit der Aufklärung und Romantik (1788 bis 1846)« bearbeitet (vgl. RJKG 16, 1997, 127-172). In Vertretung des Bischofs überreichte Domkapitular Dr. Werner Groß den beiden Preisträgern die Urkunden und würdigte deren wissenschaftliche Leistungen. In zwei knappen Referaten präsentierten die beiden Preistäger gekonnt und engagiert die Ergebnisse ihrer Forschungen. In seinem Schlußwort dankte Domkapitulat Dr. Groß dem Geschichtsverein im Namen seines Protektors für seine Arbeit. Der Vormittag wurde durch Sara Löffelhardt (Violine), Trägerin des 1. Bundespreises »Jugend musiziert«, musikalisch umrahmt.

Im Mittelpunkt des Nachmittagsprogramms standen zwei Führungen. Dr. Christhard Schrenk, Leiter des Stadtarchivs, gab bei einem Rundgang einen Einblick in die Geschichte der ehemaligen Reichsstadt. Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. führte durch das Deutschordensmünster, wobei er zusammen mit Pfarrer Wolfgang Westenfeld eingehend die gelungene Erneuerung der Kirche in den letzten Jahren erläuterte. Der Tag, der dank der sorgfältigen Vorbereitung durch die Kirchengemeinde in einer angenehmen Atmosphäre verlief, klang mit einem gemütlichen Beisammensein im Gemeindehaus aus.

3. Die Zahl der Mitglieder blieb 1997 stabil.

Festakademie zum 70. Geburtstag von Professor Dr. Rudolf Reinhardt

Am 20. Januar 1998 feierte der Vorsitzende des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart seinen 70. Geburtstag. Aus diesem Anlaß luden Akademie und Geschichtsverein zu einer Festakademie zu Ehren von Professor Dr. Rudolf Reinhardt auf den 23. Januar ins Tagungshaus Hohenheim ein. Das überwältigende Echo, das diese Einladung bei Vereinsmitgliedern, aber auch bei Vertretern des öffentlichen Lebens fand, war ein deutliches Zeichen für die hohe Wertschätzung und die große Achtung, die der Person des Jubilars und seinem Lebenswerk entgegengebracht wird.

Nach der Begrüßung durch Dr. Gebhard Fürst, den Direktor der Akademie, wurden in mehreren Grußworten aus verschiedenen Perspektiven die Verdienste Rudolf Reinhardts um die Gründung und Etablierung des Geschichtsvereins wie auch um die Erforschung der Neueren Kirchengeschichte hervorgehoben. Bischof Dr. Walter Kasper, der Protektor des Geschichtsvereins, würdigte ausgehend von einer knappen Glosse Reinhardts in der Theologischen Quartalschrift den methodischen Ansatz des Jubilars bei der Erforschung der Kirchengeschichte, wobei er manche persönliche Erinnerung an die gemeinsame Zeit an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen in seinen Beitrag einfließen ließ. Staatssekretär Dr. Lorenz Menz vom Staatsministerium des Landes Baden-Württemberg hob in seinem Grußwort die Verdienste Reinhardts um die Erforschung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Frühneuzeit und Moderne hervor. Als sichtbares Zeichen der Anerkennung verlieh der Staatssekretär dem Jubilar im Auftrag des Ministerpräsidenten die Staufermedaille des Landes Baden-Württemberg. Die akademische Tätigkeit Reinhardts, der von 1970 bis 1995 den Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte innegehabt hatte, stand im Mittelpunkt des Beitrags von Professor Dr. Dietmar Mieth, dem Dekan der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Dr. Gerhard Taddey, Vorsitzender der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, ging auf die Bedeutung der Kirchengeschichte im Rahmen der allgemeinen Landeskunde ein und hob Reinhardts Verdienste um deren Erforschung hervor. Die Vorsitzenden des Kirchengeschichtlichen Vereins des Erzbistums Freiburg, Professor Dr. Karl Suso Frank, sowie des Vereins für württembergische Kirchengeschichte, Dr. Hermann Ehmer, überbrachten die Glückwünsche der beiden Schwestervereine. Dabei hob Frank die gute Zusammenarbeit des weitaus »älteren« Freiburger Vereins mit dem »jüngeren« Partner aus Rottenburg etwa bei der Planung und Durchführung mehrerer Weingartner Studientagungen hervor.

Im Mittelpunkt des Abends standen der Festvortrag von Professor Dr. Manfred Weitlauff (München) sowie die Übergabe der Festschrift »Reich - Kirche - Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit« (Ostfildern: Schwabenverlag), deren Herausgabe Vorstandsmitglied Professor Dr. Hubert Wolf im Auftrag des Geschichtsvereins übernommen hatte. (Der Band wird in einer ausführlichen Besprechung im nächsten »Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte« vorgestellt.) Professor Weitlauff würdigte ausgehend von der Dissertation Reinhardts zu den Reformbestrebungen in der Abtei Weingarten (1567-1627) sowie seiner Habilitationsschrift, die sich mit dem Verhältnis von Staat und Kirche am Beispiel der Beziehungen von Diözese und Hochstift Konstanz und Österreich in der Frühneuzeit beschäftigt hatte, seine wissenschaftlichen Verdienste um die Erforschung der Reichskirche in der frühen Neuzeit. (Der Vortrag erscheint in erweiterter Form in der »Zeitschrift für Kirchengeschichte« 1998 im Druck.) Dr. Wolfgang Zimmermann, der erste stellvertretende Vorsitzende, unterstrich im Namen des Vorstands die großen Verdienste Rudolf Reinhardts um den Geschichtsverein, dessen konzeptionelle Ausrichtung und wissenschaftliches Profil er maßgeblich geprägt hat. Zusammen mit dem Herausgeber und Martin Günther vom Schwabenverlag übergab er den ersten, in besonderer Ausfertigung gestalteten Band der Festschrift dem Jubilar als Zeichen des Dankes des Geschichtsvereins an seinen Vorsitzenden. Den offiziellen Teil des Abends beendete Dr. Winfried Reinhardt, der im Namen seines Bruders den Veranstaltern für die Ausrichtung der Festakademie dankte.

Die musikalische Umrahmung der Veranstaltung durch die Camerata vocalis der Universität Tübingen unter der Leitung von Professor Dr. Alexander Sumski sowie Markus Grohmann am Cembalo spiegelte das wissenschaftliche Arbeiten Rudolf Reinhardts wider, indem sie einen weiten Bogen aus Oberschwaben, von Aemilian Rosengart, dem Benediktiner aus Ochsenhausen, und Sixt Bachmann, dem Prämonstratenser aus Marchtal, nach Rom, hin zu Giovanni Pierluigi da Palestrina, dem päpstlichen Kapellmeister und musikalischen Protagonisten der römisch-tridentinischen Kirchenreform, spannte.

Das anschließende Buffet bot einen festlichen Rahmen für Begegnung und Gespräch, der von den Teilnehmern noch bis weit in die Nacht genutzt wurde.

Dem Vorstand gehören an

Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Stuttgart), Vorsitzender
Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), 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
Dekan Dr. Karl Brechenmacher (Isny)
Diözesanarchivar Dr. Stephan Janker (Rottenburg)
Studienrätin Dr. Andrea Polonyi (Magdeburg)
Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)
Professor Dr. Hubert Wolf (Frankfurt am Main)

Bibliothek

Tauschverkehr

Hier wird auf das Verzeichnis in Band 15, 1996, S. 392 verwiesen.

Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

Frau Dr. Brigitte Degler-Spengler (Basel)
Frau Dr. Ingrid Irion

Pfarrer Michael Klopp (Böhmenkirch)
Pfarrer Dietmar Krieg (Erbach)
Herrn Jean Malget (Ehlerange)
Frau Ingeborg Moser (Starzach-Felldorf)
Frau Roswitha Nusser (Schwäbisch Gmünd)
Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Stuttgart)
Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg)
Herrn Christfried Wenke (Tübingen)

Unsere Toten

Im Jahre 1997

Herr Dr. Herbert Czaja (Stuttgart)	im April
Professor Johannes Riede (Schwäbisch Gmünd)	im Juli
Herr Gerhart Nebinger (Neuburg an der Donau)	im Juli

Orts- und Personenregister

erstellt von Anne Henze, Hallbergmoos

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Personen, deren Lebensdaten nicht festzustellen waren, wurden – soweit möglich – mit Belegdaten (bel.) versehen. Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, Département oder Land.

Abbas Moyses 44 (Anm. 34)
Aberle, Moritz (1819–1875) 266
Abraham,f. Murray 54
Absalom von St. Victor 23 (Anm. 29)
Accrocca, Felice 286f.
Acton, Lord John Emmerich Edward (1834–1902) 266
Aegidius Romanus (1243/47–1316) 98, 105, 108, 110
Aegidius von Viterbo 227
Agnes Baderin 53
Akkon 281
Alanus ab Insulis (um 1120–1203) 24 (Anm. 33), 98
Albert von Brixen 104, 108
Albert de Reinikein (bel. 1327–1356) 98
Albertus Magnus (1200–1280), 1260–1262 Bischof von Regensburg 18 (Anm. 12), 35, 36 (Anm. 6), 71, 84, 93, 98, 103–105, 107f., 116, 176, 179
Albrecht V. (1397–1439), 1404–1439 Herzog von Österreich, 1438–1439 dt. König 86
Albrecht Löffler (bel. seit 1416, gest. 1462) 105f., 108–111
Alexander IV. 1254–1261 152 (Anm. 30), 281
Alexander, Fürst von Württemberg 245 (Anm. 92)
Alexander Harscher (bel. 1473–1504) 117
Alexander von Roes (2. Hälfte 13. Jhd.) 104
Alexander von Stavensby 25
Alexander de Villa Dei (um 1170–um 1250) 107, 110
Alga (Italien) 80
Altenberg 177 (Anm. 27)
Altermatt, Urs (geb. 1942) 292 (Anm. 6), 304 (Anm. 94), 311
Altheim 219
Altieri, Ludovico (1805–1867) 235–243, 245–247
Alverna (Italien) 273f., 276–279, 281, 283
Ambrosius Autpertus (gest. 784) 114
Amery, Carl, eigtl. Christian Mayer (geb. 1922) 299
Ammermüller, Rosina Charlotte (gest. 1840) 267 (Anm. 11)
Anagni (Italien) 278
Ancarani, Angelo, 1838–1844 Ordensmeister der Dominikaner 191f.
Anderson, Margaret Lavinia 306
Andreas von Krain (Zamometič) (um 1420–1484) 117
Andreas Pistoris (bel. 1467–1494) 115, 117
Andreas Stengelin 218
Angelus Carleti von Chiavasso (gest. 1495) 106, 108, 116
Angelus Clarenus (1245–1337) 286f.
Angen, zem, Familie 75f.
–, Peter s. Peter zem Angen
Angenendt, Arnold (geb. 1934) 291 (Anm. 16)
Angers (Dép. Maine-et-Loire) 196
Anglia, Dominikanerprovinz 26
Anna von Mindelheim 53
Annibaldo Annibaldini, römischer Senator (bel. 1231) 62
Anselm von Canterbury (1033–1109) 100
Antoninus von Florenz (1389–1459) 104–106, 109, 114, 116, 119
Antonio Vener, Doge der Stadt Venedig (bel. 1394) 81
Antwerpen/Anvers 138 (Anm. 39)
Aragón 53, 54
Aristoteles (384 v. Chr.– 322 v. Chr.) 105, 108
Armandus de Belvézer (13./14. Jhd.)
Arnaldus Catala (bel. 1233) 64
Arnulfus de Boheriis 105
Assisi (Italien) 172, 276 (Anm. 13), 280f., 285f.
Au (Stadt München) 303 (Anm. 86)
Augsburg 141 (Anm. 50), 151, 303, 308
–, Diözese 151, 154, 307
–, Dominikanerkloster 80 (Anm. 68), 151
Augustiner–Chorherren 73, 86, 112
Augustinereremiten 42 (Anm. 28), 76, 100, 108, 123f., 127 (Anm. 7), 141 (Anm. 50), 146, 156, 224–227
Augustinus Aurelius (354–430) 22, 84, 102f., 105–107, 115, 146, 227

Augustinus von Dacia (gest. 1282) 100
Augustinus Triumphus von Ancona (1243–1328) 104, 108
Aurach (Kreis Ansbach)
–, Dominikanerinnenkloster 72
Avignon (Dép. Vaucluse) 54
–, Kurie 74
Ay, Karl-Ludwig (geb. 1940) 293

Bad Mergentheim (Main-Tauber-Kreis) 180, 265
Bad Urach (Kreis Reutlingen) 224–226
Bad Waldsee 265
Bad Wimpfen (Kreis Heilbronn) 179
Baden 148f.
–, Großherzogtum 208f., 306 (Anm. 104)
Baden-Baden 118
Balthasar Jos 108
Bamberg 223, 265f., 269
–, Diözese 307
–, Staatsbibliothek 265, 268, 269 (Anm. 22)
Barcelona 54, 179
Bartholomäus Hispanus 84
Bartholomäus von Maulbronn 105
Bartholomäus von Pisa (gest. 1347) 116
Bartholomäus Texerius (bel. seit 1426, gest. 1449) 68, 78, 85–87, 90, 92f., 95
Basel 71, 75–78, 82 (Anm. 79), 83, 86, 88, 108, 111, 114, 118, 133, 141 (Anm. 50), 152, 159f., 167f., 175, 179
–, Bischof, s. Heinrich II. von Thun; Uttenheim, Christoph von
–, Diözese 148, 154
–, Dominikanerinnenkloster Klingental 75, 78
–, Dominikanerinnenkloster St. Maria Magdalena an den Steinen 67, 75, 78, 101, 103, 117
–, ehem. Dominikanerkloster (1388–1510) 67f., 72, 75–78, 85–91, 93f., 96f., 101–105, 107, 110–121, 133, 150 (Anm. 23), 159, 222
–, Franziskanerkloster 78, 112
–, Kartäuserkloster 112
–, Konzil 1431–1437/48 73, 78, 87, 103, 106f., 112, 214f., 218
–, Universität 89, 111, 113, 116, 118f., 215, 218, 220, 222
Batzenhofer, Simon 264
Bayern
–, Königreich 303, 307
–, Regierung 307
Bayreuth 266
Beck, Luise 239
Beda Venerabilis (672/73–735) 115
Bedouelle, Guy 189 (Anm. 13)
Beginen 76, 141 (Anm. 52), 221
Benedetta, Äbtissin 273, 286
Benedikt von Nursia (um 480–547) 115
Benediktiner 73, 86, 89, 91, 189
Berger, Thomas 124
Bern 74, 130 (Anm. 15), 133, 141 (Anm. 50), 153–155, 158f.
–, Dominikanerkloster 67, 74, 86, 100, 103, 119, 131 (Anm. 19), 136 (Anm. 31), 153–155, 159f.
Bernardus Guidonis/Gui (1261–1331), 1324–1331 Bischof von Lodève 54
Bernhard, Abt (bel. 1605) 204
Bernhard, Florentiner Kanoniker (13. Jhd.) 60
Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153) 24 (Anm. 32), 71, 84, 98, 103–105, 107f., 112, 115, 167, 175, 189
Bernhard von Herrenberg (bel. 1415) 100
Bernhard Senger (bel. 1503–1539) 102 (Anm. 188), 119
Bernhardin von Busti (gest. 1500/01) 116
Beromünster 116 (Anm. 236)
Berthold von Regensburg (um 1210–1272) 107
Beutelsbach (Weinstadt-Beutelsbach, Rems-Murr-Kreis) 215
Beyerle, Maria 211
Biberach an der Riß 219
Bigaroni, Marino 285f.
Birgitta von Schweden (1302/03–1373) 104, 107, 109, 112
Blank, Josef 291 (Anm. 15)
Blaschke, Olaf 310
Blessing, Werner Karl 293, 300, 310
Blondel, Maurice (1861–1949) 304 (Anm. 95)
Boccali, Giovanni 286
Böckenförde, Ernst-Wolfgang (geb. 1930) 290
Bogner, Daniel (bel. 1627) 263
Böhmen 67, 85, 88
Bologna 14, 15 (Anm. 6), 17, 18 (Anm. 13), 25, 26 (Anm. 39), 34 (Anm. 70), 94 (Anm. 149), 117, 128 (Anm. 9), 138 (Anm. 38), 149, 150 (Anm. 23), 164f., 170, 172–175, 181, 192
–, Dominikanerkloster 14, 28 (Anm. 47), 29 (Anm. 51)
–, Universität 14
Bonagratia von Bergamo 288
Bonaventura, eigentl. Johannes Fidanza (um 1221–1274) 37, 47 (Anm. 47), 104–108, 110, 112, 115, 271–273, 277, 279, 281, 285f.
Bonaventura Berlinghieri 274, 278
Bonifazius VIII. 1294–1303 135 (Anm. 27)
Bonifazius IX. 1389–1404 67, 76, 79–81
Bordeaux (Dép. Gironde) 195
–, Diözese 193
Bosl, Karl (1908–1993) 292–294
Bozen
–, Dominikanerkloster 68

Brant, Sebastian, s. Sebastian Brant
Braudel, Ferdinand (1902–1985) 292
Breisach am Rhein (Kreis Breisgau-Hochschwarzwald) 154f.
–, Dominikanerkloster 149, 154
Bremond, Henri (1865–1933) 292
Brescia 128 (Anm. 9)
Bretagne 197
Brindisi 281
Brox, Norbert (geb. 1935) 291 (Anm. 15)
Bruder Leo (12./13. Jhd.) 273–275
Bruder Warin (12./13. Jhd.) 275
Brunner, Otto (1898–1982) 292
Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin (1796–1865) 192
Burkard, Prior des Regensburger Dominikanerklosters (bel. 1231) 60–63
Burkhard, Dominik 235 (Anm. 39)
Burkhard Hartmann (bel. 1465–1489) 116
Burkhard von Straßburg (gest. 1270) 101
Busch, Norbert 296
Butzbach (Wetteraukreis) 225

Cajetan de Vio (1469–1534) 119
Caleruega (Kastilien) 20
Capaccini, Francesco (1784–1854) 191
Caspar Grünewald (bel. 1483–1512) 120
Caspar Maner (bel. 1450–1474) 111
Caspar Wytolf (bel. 1455–1503) 114f., 117
Chalais, Benediktinerkloster (Dép. Isère) 195f.
Chaniá (Kreta) 124 (Anm. 2)
Château de Laroux (Dép. Hérault) 54
Chateaubriand, François René Vicomte de (1768–1848) 186, 188
Chiaravalle Milanese (Italien) 173
Chorin 177 (Anm. 27)
Christoph Eisenhuter (gest. 1416) 82
Christoph von Uttenheim, s. Uttenheim, Christoph von
Chur 153f., 157 (Anm. 55), 159
–, Bischöfe, s. Heinrich von Montfort; Volkard von Neuenburg
–, Diözese 148, 154f.
–, Dominikanerkloster 96, 106, 117, 121f., 153–155, 159
Cîteaux (Dép. Côte-d'Or) 22 (Anm. 27)
Città di Castello (Italien) 81
Colmar (Dép. Haut.Rhin) 74, 141 (Anm. 50), 153, 155f., 160, 181f.
–, Dominikanerinnenkloster 67
–, Dominikanerkloster 67, 69, 71f., 75, 78f., 82, 84–86, 115, 153, 158
Comte, August (1798–1857) 299
Conrad, s. a. Konrad
Conrad von Asti (bel. 1462–1465) 89
Conrad Bremgart (bel. 1398) 72
Conrad Grütsch, s. Johannes Grütsch
Conrad von Höxter (bel. 1225–1234) 150 (Anm. 23)
Conrad Latassicii 218 (Anm. 249)
Conrad Molitoris 218 (Anm. 249)
Conrad von Waltikoven (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Conrad von Werdenberg (bel. 1503–1515) 116, 119
Conzemius, Victor (geb. 1929) 291, 311
Cotta, Verleger 267 (Anm. 11)
Croce, Benedetto (1866–1952) 310

D'Andrea, Girolamo (1812–1868) 243–246
Dannecker, Anton (1816–1881) 252
David von Augsburg (1200/10–1272) 104, 107
Den Haag
–, Dominikanerkloster 72
Denzler, Georg (geb. 1930) 291 (Anm. 15)
Dereser, Thaddäus Anton (1757–1827) 302
Deutsches Reich/Deutschland 62–64, 67f., 73, 118, 148, 164f., 175–177, 185, 203, 214, 233, 236 (Anm. 41), 240f., 289–292, 293 (Anm. 25), 294, 297f., 300–302, 304–306, 308f.
Diana, Priorin von St. Agnes in Bologna 17 (Anm. 12)
Diego de Acebes (gest. 1207), 1201–1207 Bischof von Osma 22 (Anm. 27), 31
Dießenhofen (Kanton Thurgau) 204
Dietrich, Regensburger Dominikaner (bel. 1231) 61–63
Dietrich von Freiberg (um 1250–1318/20) 98
Dietrich vom Walde (bel. 1389–1401) 72
Dijon (Dép. Côte-d'Or) 185, 196
–, Diözese 196
Dionysius (gest. 264/65) 102
Dionysius Areopagita 100
Dionysius de Borgo S. Sepulcri (gest. 1342) 99
Döllinger, Johannes Joseph Ignaz von (1799–1890) 238, 243, 266, 303, 307
Dominicus Gundissalinus (gest. 1190) 98
Dominicus de Guzmán (um 1170–1221) 13 (Anm. 1), 14, 15 (Anm. 6), 16–18, 19 (Anm. 17), 20–22, 23 (Anm. 29), 24f., 29, 31–36, 51, 55, 60, 70, 90f., 104, 143, 145f., 150 (Anm. 23), 152 (Anm. 30), 170, 172–175, 193, 207
Donat, Aelius (um 350 n. Chr.) 98
Donzdorf (Kreis Göppingen) 240, 245
Dossenberger, Franz Ferdinand von (1776–1860) 234f., 259
Dotternhausen (Zollernalbkreis) 246 (Anm. 92)
Drey, Johann Sebastian von (1777–1853) 229, 266–268
Dülmen, Richard van (geb. 1937) 293

Duns Scotus, Johannes, s. Johannes Duns Scotus
Durandus a S. Porciano (um 1275–1334) 35, 108
Dürig, Walter (geb. 1913) 294
Durkheim, Emile (1858–1917) 299
Dürr, Bettina 281
Dursch, Johann Georg Martin (1800–1881) 256, 257 (Anm. 127)

Eberhard I. d. Ä. im Bart (1445–1496), Graf, seit 1495 Herzog von Württemberg 219–221, 223–227
Eberhard II. d. J. (gest. 1504), 1496–1498 Herzog von Württemberg 226
Eberhard II. der Greiner (1315–1392), 1344–1392 Graf von Württemberg 221
Eberhard I. der Erlauchte (1265–1323), 1279–1325 Graf von Württemberg 215
Eberhard von Leiningen (13. Jhd.) 150 (Anm. 23)
Ebinger, Petrus (bel. 1609) 263
Eckhart, Meister Eckhart (um 1260–1328) 109
Eco, Umberto (geb. 1932) 54
Egeno V. (gest. 1236), 1219–1236 Graf von Urach 152
Ehingen an der Donau (Alb-Donau-Kreis) 219, 256 (Anm. 124, Anm. 125)
Eichstätt
–, Dominikanerkloster 116
Ekbert von Schönau (vor 1132–1184) 98
El Greco, eigtl. Domenikos Theotokoupulos (um 1541–1614) 53
Elger, Graf von Hohenstein (um 1180–1242) 150 (Anm. 23)
Elias von Cortona (12./13. Jhd.) 273, 276, 282f.
Elisabeth von Thüringen (1207–1231) 64
Ellenrieder, Marie (1791–1863) 208
Ellwangen–Röhlingen 268 (Anm. 17)
Elm, Kaspar (geb. 1929) 70
Elsaß 53, 83, 91, 148f., 150 (Anm. 23), 222, 308
Empfingen (Kreis Freudenstadt) 250 (Anm. 102), 263 (Anm. 2)
Engelberg 222
England 67, 70, 201
Eremann, Familie 75
Erfurt 118, 130 (Anm. 15), 133, 181f.
–, Dominikanerkloster 138 (Anm. 40)
–, Universität 215, 225
Esser, K. 284
Esslingen 124 (Anm. 3), 126 (Anm. 5), 130 (Anm. 16), 133, 141 (Anm. 50), 151, 152 (Anm. 30), 155–160, 175f., 220f., 223
–, Dominikanerkloster 133 (Anm. 22), 138 (Anm. 40), 159
Europa 64, 145, 163, 185, 201

Fabius Victorinus 106
Faix, Gerhard 225
»Febronius«, s. Hontheim, Johann Nikolaus von
Fechter, Werner (geb. 1910) 105
Feilmoser, Benedikt Andreas (1777–1831) 267
Felix Fabri (1438–1502) 109, 114, 120
Felix Hemmerlin (1388/89–1458) 103
Ferdinand von Anhalt-Köthen (1769–1830) 240 (Anm. 69)
Ferrara 117, 219
Flavigny-sur-Ozerain (Dép. Côte-d'Or) 195f.
Flood, David 287
Florenz 60, 285
–, Dominikanerkloster 80 (Anm. 68)
Foisset, Théophile 188f., 200
Follina (Italien) 167
Fontecolombo (Italien) 275
Foulques von Toulouse (gest. 1231), 1205–1231 Bischof von Toulouse 175
Franciscus de Maironis (gest. nach 1328) 107
Frank, Isnard Wilhelm (geb. 1930) 70, 224
Frankfurt am Main 175f., 213f., 219, 235
–, Dominikanerkloster 80 (Anm. 68), 114, 213, 223, 228
–, Frankfurter Pragmatik 1820 259
Frankreich 17, 21, 31 (Anm. 60), 55f., 59, 64, 123 (Anm. 1), 145, 175, 185f., 189f., 192–201, 295, 305, 308
Franz von Retz (um 1343–1427) 76, 85f., 99f., 100, 102, 111f.
Franziskaner/Minderbrüder/Minoriten 16, 24 (Anm. 34), 29, 32 (Anm. 64), 35, 37, 40, 42, 47 (Anm. 47), 48, 51f., 68, 73, 76, 83, 91, 94 (Anm. 149), 112, 119, 123f., 139, 141 (Anm. 50, Anm. 53), 142, 145f., 152 (Anm. 30), 156, 163–165, 172, 177, 179–182, 214f., 221, 224 (Anm. 66), 226f., 271, 287f.
Franziskus von Assisi (1181/82–1226) 29, 36 (Anm. 7), 37, 51, 146, 172, 271–287
Freiburg im Breisgau 106, 141 (Anm. 50), 151 (Anm. 27), 152, 155, 157–159, 179, 208, 211, 266, 268
–, Dominikanerinnenklöster 90f.
–, Dominikanerkloster 157, 159
–, Erzbischof, s. Gröber, Conrad
–, Universität 120, 215, 218
Fribourg/Schweiz 189 (Anm. 13)
Fridericus de Venetiis (gest. 1411) 83 (Anm. 88)
Friedrich I. Barbarossa, 1155–1190 röm.-dt. Kaiser, als Friedrich III. Herzog von Schwaben 58
Friedrich II., 1220–1250 röm.-dt. Kaiser 58f., 62, 151, 153, 157

Friedrich III. (1415–1493), 1440–1493 dt. König 89 (Anm. 125)
Friedrich I. der Siegreiche (1425–1476), 1451/52–1476 Kurfürst von der Pfalz 89 (Anm. 125), 96
Friedrich, 1237 Bischof von Olmütz 275
Friedrich, Prior von Rottweil vor 1307 263
Friedrich von Nürnberg (14./15. Jhd.) 72 (Anm. 23), 105
Friedrich Wilhelm II. (1744–1797), 1786–1797 König von Preußen 240 (Anm. 69)
Froburg, Grafen von 154
Fröweler von Ehrenfels, Familie 75–77
–, s. a. Henman Fröweler von Ehrenfels
Frugoni, Chiara 271–282, 285
Fugger zu Babenhausen, Maria Josepha 260 (Anm. 136)
–, Maria Walburga Franziska Gräfin (1771–1841) 260 (Anm. 136)
Fulko de Massilia (gest. 1231), 1205–1231 Bischof von Toulouse 32

Gabelkover, Johann Jakob (1578–1635) 217, 228
–, Oswald (1539–1616) 216f.
Gabriel Biel (um 1410–1495) 120, 224–226
Gall, Lothar (geb. 1936) 301 (Anm. 75)
Garibaldi, Pietro Antonio (1797–1853) 191
Gebweiler (Dép. Haut-Rhin) 91, 154–156, 158–160, 180
–, Dominikanerinnenkloster Engelporten 91
–, Dominikanerkloster 90–92, 94–96, 115, 117, 121, 160, 222f.
Geert Groote (gest. 1384) 104
Gengler, Adam (1799–1866) 266–268
Georg Epp (bel. 1490–1507) 117
Georg Falder (–Pistoris) (bel. seit 1429, gest. 1452) 84, 94 (Anm. 151)
Georg Hartesser 218
Geraldus Odonis 288
Gerard von Frachet (1208–1271) 23 (Anm. 29)
Gerbert, Philippe-Olympe (1798–1864) 190
Gerhard von Abbeville (um 1225–1272) 49
Gerhard von Elten (bel. seit 1439, gest. 1483) 96, 114f., 120f., 224
Gerhard von Lüttich (Mitte 13. Jhd.) 105, 107f.
Gerhard Miescher (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Gerhard de Monte 108, 114
Gerhard I. Wildgraf von Daun und Kirberg (gest. 1259), 1251–1259 Erzbischof von Mainz 152 (Anm. 30)
Gerni, Dominikus 264
Geyler von Kaysersberg, Johann, s. Johann Geyler von Kaysersberg
Gilbert von Poitiers (um 1080–1154) 110
Giotto di Bondone (um 1266–1337) 272, 277, 279, 284f.
Giovanni Frangipane 275
Gmünd, s. Schwäbisch Gmünd
Godefridus de Fontibus 103
Godefridus Heriliacensis (15. Jhd.) 106
Golde, G. 293
Götz von Olenhusen, Irmtraud (geb. 1952) 305 (Anm. 97), 310
Gounod, Charles (1818–1893) 193
Gramsci, Antonio (1891–1937) 289
Grau, E. 284
Greccio (Italien) 273
Gregor I. der Große 590–604 103, 105, 115
Gregor IX. 1227–1241 33, 53, 55, 58–65, 128 (Anm. 10), 140 (Anm. 48), 145, 151, 275f., 277 (Anm. 14), 278f., 282–284
Gregor XII. 1406–1415 76f., 83
Gregor XVI. 1831–1846 188, 308
Gregor von Cesena (bel. 1393) 81
Gregor von Tours (538–594) 284
Grenoble (Dép. Isère) 195
–, Diözese 195
Gröber, Conrad (1872–1948), 1932–1948 Erzbischof von Freiburg 212
Gualdo Tadino (Italien) 286
Guéranger, Prosper Louis Pascal (1805–1875) 189, 191, 193f., 197f.
Guido de Monte Rocherii 104
Guido Terreni 288
Gültingen, Herren von 263 (Anm. 2)
Günther (bel. 1299–1325) 98
Günther, Anton (1783–1863) 229
Güterstein (Württemberg-Urach) 222

Habsburg, Dynastie 77 (Anm. 52), 149, 226
Hagenau/Haguenau (Dép. Bas-Rhin) 141 (Anm. 50), 154f., 180
–, Dominikanerkloster 154, 160
Hamm, Berndt (geb. 1945) 121
Hans Baldung (1475/80–1545) 179
Hans von Rotberg (bel. seit 1390, gest. 1421) 76f.
Hans Scheler von Heilbronn (bel. 1526) 117
Hartmann von Mutzenweiler (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Hartmann Schedel (1440–1514) 84
Hasler, August Bernhard 291 (Anm. 15)
Haußmann, Peter 221
Hefele, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 238, 243, 254, 260, 266f.

Heidelberg 96, 105, 108, 110, 214, 218, 222, 227
–, Dominikanerkloster 90, 96, 118, 120, 222
–, Universität 71, 90, 99, 105, 115–120, 223
Heilbronn 218
»Heiliges Land« 14 (Anm. 4), 102 (Anm. 188)
Heinrich (VII.) (1211–1242), 1212 König von Sizilien, 1220–1235 deutscher König und Herzog von Schwaben 62, 151, 157
Heinrich Amberg (bel. um 1496) 116
Heinrich Arnoldi (1407–1487) 105, 107f., 117
Heinrich von Bitterfeld (bel. seit 1386, gest. um 1405) 85, 99f., 106, 108
Heinrich Egher von Kalkar (1328–1408) 110
Heinrich von Friemar d. Ä. (um 1245–1340) 98 (Anm. 169), 100, 103f., 106–108
Heinrich Fürst (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Heinrich von Gorkum (um 1386–1431) 103, 111, 224
Heinrich Heglin (bel. 1449–1482) 90f., 96
Heinrich Herp (gest. 1477) 116
Heinrich Herr von Rottenberg (bel. 1451–1492) 117
Heinrich Koch (bel. 1395) 264
Heinrich von Köln (um 1200–1229) 19
Heinrich Kramer (bel. 1487) 53f.
Heinrich von Langenstein (von Hessen) (gest. 1397) 71, 85, 99f., 103, 105, 108
Heinrich II. von Leiningen (von Saarbrücken) (gest. 1234), 1217–1234 Bischof von Worms 150 (Anm. 23)
Heinrich von Montfort (gest. 1272), 1255/59–1272 Bischof von Chur 153
Heinrich Nolt (bel. seit 1460, gest. 1474) 115, 117f.
Heinrich von Rheinfelden (1392–1433) 76, 98, 100f., 108
Heinrich Riß (bel. seit 1450, gest. 1494) 88, 106, 108–110, 114f., 117
Heinrich Rotstock (bel. 1400–1447) 88
Heinrich Schretz (bel. 1458–1471) 104, 108
Heinrich Seuse (1295–1366) 102, 106f., 109, 115f.
Heinrich I. von Thann (gest. 1248), 1233–1248 Bischof von Konstanz 152, 157
Heinrich II. von Thun (gest. 1238), 1216–1238 Bischof von Basel 152, 157
Heinrich Totting von Oyta (um 1330–1396) 71, 85, 99f., 103, 108, 113
Heinrich von Westhofen (13. Jhd.) 150 (Anm. 23)
Helwig, Ludwig Anton (1796–1855) 267f.
Henman Fröweler von Ehrenfels (bel. seit 1395, gest. 1413) 76f.
Henmann Scholl (bel. 1404–1429) 77
Hensel, Konrad (16. Jhd.) 213–215, 223
Herbst, Johann Georg (1787–1836) 266–268
Hermann von Minden (gest. nach 1299) 107
Hermann von Schildesche (um 1290–1357) 105, 108
Hermes, Georg (1775–1831) 229
Herrenberg 217
Herrlingen (Alb-Donau-Kreis) 302 (Anm. 79)
Hertenberg, Familie 76
Hervaeus Natalis (1250/60–1323) 98
Hessen 219
Hieronymus 103
Hieronymus von Asculum 281
Hieronymus von Prag 105
Hieronymus Raynerii 116
Hieronymus, Sophronius Eusebius (um 347–420) 40–43
Hildbrand Brandenburg 218
Himmelkron (Kreis Kulmbach)
–, Dominikanerinnenkloster 105
Hirscher, Johann Baptist (1788–1865) 229, 265–268
Hirtz, Familie 76
Hohenzollern-Sigmaringen, Fürstentum 250 (Anm. 102)
Höhn, Erich 120
Hollandrinus 110
Honorius III. 1216–1227 25 (Anm. 36), 32, 55, 58f., 63, 145
Honorius Augustodunensis (gest. 1150/60) 106, 108, 117
Hontheim, Johann Nikolaus von (1701–1790) 305
Horb am Neckar (Kreis Freudenstadt)
–, Stadtarchiv 264
Hörger, Hermann 293
Hornstein, August Freiherr von (1798–1855) 261
Horst, Ulrich 287
Hoßkirch (Kreis Ravensburg) 256 (Anm. 123)
Hotzing, Konrad (bel. 1604/05) 263
Huber, Fridolin (1763–1841) 257 (Anm. 127)
Hugo von Digne 287
Hugo von Folieto 100
Hugo von Friesen (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Hugo Luccensis 103
Hugo von Machenheim 104, 108
Hugo Münch 98 (Anm. 169)
Hugo de Prato Florido 107
Hugo Ripelin von Straßburg (gest. 1270) 103f., 107f., 110, 112, 150 (Anm. 23)
Hugo von St. Cher (Ende 12. Jhd.–1263) 105, 107, 110, 117

Hugo von St. Viktor (Ende 11. Jhd.–1141) 98 (Anm. 169), 102f., 107f., 112, 114
Hugolin Graf von Segni (um 1170–1241) (s.a. Gregor IX.) 65, 278
Humbert de Romanis (Ende 12. Jhd.–1277) 16 (Anm. 8), 25 (Anm. 36), 104–108
Humilaten 167
Hünermann, Peter (geb. 1929) 311
Hürten, Heinz (geb. 1928) 290 (Anm. 6), 304 (Anm. 95), 308

Imhoff, Familie 82
–, Konrad, s. Konrad Imhoff
Ingold Wild (bel. 1400–1465) 101
Innozenz III. 1198–1216 31f., 56f., 65, 145, 272, 281
Innozenz IV. 1243–1254 33, 65, 163, 157, 281
Innozenz VII. 1404–1406 83
Innozenz Ringelhammer (bel. 1454–1473) 92, 94f.
Isambert, François-André (1792–1857) 194
Isidor Hispalensis 114
Istas, Eduard 267
Italien 17, 56, 59, 62, 64, 67, 87 (Anm. 109), 89 (Anm. 125), 118, 123 (Anm. 1), 124 (Anm. 2), 133, 167, 173, 194, 196, 219, 253, 277

Jacopa de'Settesoli 275
Jäger, Friderike Elisabeth 251 (Anm. 109)
Jakob von Cessolis (Mitte 13. Jhd.) 105
Jakob Fabri von Stubach (bel. 1437–1490) 96, 224
Jakob von Jüterbog (1381–1465) 104, 108
Jakob von Metz 35
Jakob Rieher (bel. 1444–1466) 88, 102 (Anm. 188)
Jakob Riser (bel. 1446–1462) 88, 104, 108–110
Jakob von Soest (um 1360–1438) 85, 105, 109
Jakob Sprenger (um 1436–1495) 104, 121
Jakob Weber (bel. 1593–1597) 263
Jakob Wimpfling (1450–1528) 119, 121, 214, 225
Jakobus a Voragine (1228/30–1298), 1292–1298 Erzbischof von Genua 98, 106f., 109
Jandel, Alexandre-Vincent (1810–1872) 196, 198f.
Jaumann, Ignaz von (1778–1862) 229, 234f., 250f., 253, 259
Jean des Gilles (bel. 1231) 25 (Anm. 37)
Jesuiten 188, 191, 197, 266, 306f.
Jockwig, Klemens (geb. 1936) 294
Jodocus Eichmann (gest. 1491) 114
Johann, s. a. Johannes
Johann Geyler von Kaysersberg (1445–1510) 119, 121, 122 (Anm. 276)
Johann Hiller 218
Johann Schlecht 223
Johann Schriber von Esslingen (bel. 1375) 263
Johann Stotzer (bel. 1420) 263
Johann Wüdmann von Dinkelsbühl (bel. 1453) 218f.
Johannes, s. a. Johann
Johannes XXII. 1316–1334 35, 287f.
Johannes, Pariser Universitätsprofessor (bel. 1221) 135
Johannes Atzenbach (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes von Aufkirchen 223
Johannes Bartholomäus zem Wind (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes von Bernin (gest. 1266), 1218–1266 Erzbischof von Vienne 64
Johannes Bötschner (bel. 1425–1483) 103, 108f., 117
Johannes Buridanus (vor 1300–1359) 105
Johannes Burkardi 114f.
Johannes Cassianus (um 360–430/35) 84, 102, 116f.
Johannes Chrysostomos (344/54–409) 38f., 115
Johannes Contractus 107
Johannes Cusin (14. Jhd.) 100
Johannes von Dachenhausen 221
Johannes von Dambach (1288–1372) 98 (Anm. 169), 102f., 108, 114, 117
Johannes de Deo (1189/91–1267) 84
Johannes Dilcen (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes Dominici (1357–1419) 69, 71, 81, 83, 105
Johannes Duns Scotus (um 1265–1308) 116, 119, 214, 225
Johannes von Effringen (bel. seit 1346, gest. 1375) 98
Johannes Erhardi (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes von Falkenberg (um 1365–um 1435) 106
Johannes von Freiburg (gest. 1314) 84, 101, 104, 108
Johannes von Garlandia (um 1195–um 1272) 110
Johannes Gerson, eigentl. Johannes Fiscannensis (1363–1429) 100f., 102 (Anm. 188), 103–110, 112f., 117, 119, 225
Johannes Gipser (gest. 1466) 104, 109
Johannes Gobi jun. (15. Jhd.) 106
Johannes zem goldenen Ring (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes von Greifenstein (bel. 1312–1337) 98

Johannes (= Conrad) Grütsch (gest. 1475) 106, 108
Johannes Gualensis (gest. 1286) 98, 114 (Anm. 229)
Johannes Heinrici (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes Herolt (gest. 1346) 101, 103, 107, 109, 111, 116
Johannes Heynlin von Stein, s. Johannes de Lapide
Johannes von Hohenloch (bel. 1451–1471) 106–110
Johannes Jetzer 119
Johannes Kenitly/Kenckelin (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes Kirchschlag 223
Johannes Kreutzer (gest. 1468) 91, 118, 222
Johannes Langenator von Frankfurt (um 1380–1446) 104f., 107
Johannes de Lapide (vor 1433–1496) 118, 220
Johannes von Laufen (bel. 1345–1406/07) 98
Johannes von Mainz (bel. seit 1434, gest. 1457) 87f., 90, 93, 103, 108f., 111
Johannes Marchesinus 107, 110
Johannes Marienwerder (1343–1417) 99, 104, 108
Johannes Meder (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes Meyer (1422/23–1485) 68, 78f., 80 (Anm. 67), 85, 90–96, 104f., 108f., 222
Johannes de Montenegro 107
Johannes Mulberg (1350–1414) 71f., 74, 76f., 79, 80 (Anm. 67), 83, 101, 103, 109, 111
Johannes Münch (bel. 1329–1382) 98
Johannes Nider (um 1380–1438) 68, 71, 78, 84–90, 93f., 99, 101–105, 107–109, 111f., 116f., 119, 224f.
Johannes Pastoris 77
Johannes Peckham (um 1230–1292) 47 (Anm. 47)
Johannes Pruser 223
Johannes Quidort von Paris (gest. 1306) 35
Johannes Rat (bel. 1474–1482) 116
Johannes Reuchlin (1455–1522) 106, 121, 227
Johannes von S. Geminiano (13./14. Jhd.) 107
Johannes von Salerno (13. Jhd.) 1227 60
Johannes de Sialz (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes von St. Alban (bel. 1218) 25 (Anm. 37)
Johannes Stauder (bel. 1389) 85
Johannes Stephein (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes von Sterngassen (gest. nach 1327) 107
Johannes Stojkovič von Ragusa (gest. Ende 1443) 87
Johannes Tagstern (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Johannes Tauler (um 1300–1361) 109
Johannes Teutonicus von Wildeshausen (um 1180–1245/46) 150 (Anm. 23), 172
Johannes Tinctoris (gest. 1469) 111, 113, 115, 120, 224
Johannes Trithemius 214
Johannes de Turrecremata (Juan de Torquemada) (1388–1468) 89 (Anm. 125), 104, 107, 109
Johannes de Vardiaco (gest. 1277) 103, 108
Johannes Vergenhans (1425–1510) 217, 219f., 225
Johannes Versor 114, 117
Johannes Vestner 227
Johannes Welling 223
Johannes von Werd (bel. seit 1485, gest. 1510) 118
Johannes von Wesel (Rucherath) (um 1425–1481) 121f., 214f., 225–227
Johannes von Westernach 217
Johannes von Weydenberg (gest. 1493) 106
Johannes von Wildeshausen (bel. 1241–1252) 15
Johannes von Witten (bel. 1389–1397) 69
Jordan von Giano 282
Jordan von Quedlinburg (um 1300–1380) 98, 107f., 117
Jordan von Sachsen (vor 1200–1237) 14, 17–22, 23 (Anm. 29), 25, 28 (Anm. 47), 29, 31f., 34, 92, 103, 109, 149 (Anm. 23), 170, 225
Jörg Heller 94 (Anm. 151)
Joseph II., 1765–1790 röm.-dt. Kaiser 208, 242 (Anm. 80)
–, Josephinismus 231, 239, 242, 245 (Anm. 92), 248, 302
Julianus Naldi 90f., 95
Julie von Anhalt-Köthen (1739–1848), geb. Gräfin von Brandenburg 240
Julie Gräfin von Dönhoff 240 (Anm. 69)

Kamp–Lintfort (Kreis Wesel) 166
Karlsruhe 210f.
Karmeliten 123f., 141 (Anm. 50), 146, 156
Kartäuser 77 (Anm. 52), 112f., 226
Kasper, Walter (geb. 1933), seit 1989 Bischof von Rottenburg-Stuttgart 304 (Anm. 95)
Kastl (Kreis Amberg-Sulzbach), Benediktinerkloster 73
Katalonien 54
Katharer 31, 33, 63f., 145 (Anm. 7), 175
Katharina von Burgund (1378–1425) 77f.
Katharina von Siena (1347–1380) 109
Kaufmann, Franz Ludwig 311 (Anm. 134)

Keller, Johann Baptist von (1774–1845), 1828–1845 Bischof von Rottenburg 229–232, 235–237, 240–242, 245, 248, 252–254, 257f.
Keller, Johann Tiberius (1792–1851) 256
Keller, Regula, Priorin im Kloster Nollenberg 203
Kierkegaard, Søren Aabye (1813–1855) 207
Kirchberg (Stadt Sulz, Kreis Rottweil) 264
Klara von Assisi (1194–1253) 274, 281, 285f.
Klara von Montefalco 273
Klarissenorden 281
Klaus Maner 114 (Anm. 228)
Koblenz 177
Kocka, Jürgen (geb. 1941) 294
Kolb, Karl von (1800–1868) 234, 247
Köln 26, 85, 88, 111, 113, 149, 164–168, 175–180, 230 (Anm. 10)
–, Dominikanerkloster 71f., 74–76, 89 (Anm. 125), 90, 95f., 98, 100, 103f., 111, 113, 115–118, 121f., 149, 224f.
–, Erzstift 89 (Anm. 125)
–, Universität 112–120, 214
Königsegg–Aulendorf, Elisabeth Gräfin von (1812–1886) 260 (Anm. 135)
–, Franz Xaver Karl Graf von (1784–1863) 258
–, Georgine Gräfin zu (1825–1877) 260 (Anm. 138)
Konrad, s. a. Conrad
Konrad von Aachen (bel. 1401–1403) 72
Konrad II. von Belmont (gest. 1282), 1272–1282 Bischof von Chur 153, 157
Konrad Blender 218
Konrad von Brundelsheim (gest. 1321) 84
Konrad von Ebrach (um 1330–1399) 100
Konrad an Halden 264
Konrad Hebenhammer (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Konrad Herbst (bel. 1429–1436) 87f., 93, 111
Konrad Imhoff (gest. 1396) 82
Konrad Köllin (bel. 1500) 118f.
Konrad von Marburg (gest. 1233) 63f.
Konrad von Porto (gest. 1227) 152
Konrad von Preußen (gest. 1426) 67–69, 71f., 74, 76, 79, 80 (Anm. 67), 82–84, 92
Konrad Sattler (bel. 1404) 263
Konrad Schlatter (bel. seit 1393, gest. 1458) 78, 84 (Anm. 93), 93, 101–103, 108f.
Konrad Schöfferlin 218
Konrad von Soltau (gest. 1407) 99
Konrad II. von Tegerfeld (gest. 1233), 1209–1233 Bischof von Konstanz 151, 155, 157
Konradin (1252–1268), Herzog von Schwaben 153, 157
Konstanz 85, 101, 141 (Anm. 50), 151, 154–156, 168f., 175f., 207–211
–, Bischof (s. a. Heinrich I. von Thann) 219
–, Diözese 148, 151, 153f., 221
–, Dominikanerinnenkloster St. Peter an der Fahr 208
–, Dominikanerinnenkloster Zoffingen 203, 207–212
–, Dominikanerkloster 154
–, Konzil 1414–1418 73, 83, 85, 100f., 105, 112, 215
Krafft, Patrizierfamilie 154
Krakau 170 (Anm. 11)
–, Universität 105
Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 304, 308
Krems (Österreich)
–, Dominikanerkloster 136 (Anm. 31)
Krüger, Klaus 285 (Anm. 27)
Kuhn, Johannes Evangelist (1806–1887) 229, 238, 260, 268

La Quercia (Italien) 192f.
Lacordaire, Henri-Dominique (1802–1861) 185–201
Laiber, Joseph Ignaz von 234, 236, 259
Lamarche, Vincent (1780–1849) 192
Lamartine, Alphonse de (1790–1869) 188
Lambruschini, Luigi (1776–1854) 191, 193, 229, 231, 234f., 237–243, 246–248
Lamennais, Hugues-Félicité-Robert de (1782–1854) 185f., 188f., 194, 197
Lamprecht, Karl (1856–1915) 304 (Anm. 94)
Landshut 180
Lateran
–, IV. Laterankonzil 1215 57, 60, 62
Laufenburg (Kanton Aargau) 149
Laupp, H., Verlag 266, 267 (Anm. 12)
Laurentius Gervasii (bel. 1464) 111
Lausanne
–, Diözese 149, 153–155
Leipzig 219
Leonberg (Kreis Böblingen) 223
Leonhard Huntpichler (bel. seit 1421, gest. 1478) 89 (Anm. 125), 113
Leonhardus de Utino (gest. 1372) 117
Leopold IV. (1371–1411), 1386/95–1411 Herzog von Österreich 77, 83
Lepsius, Mario Rainer (geb. 1928) 299f., 302–305
Leugers–Scherzberg, A. H. 310f.
Lichtenstein, Karl (1816–1866) 252
Lichtental (bei Baden-Baden)
–, Zisterzienserinnenkloster 211
Liebenau
–, Dominikanerinnenkloster 67
Lill, Rudolf (geb. 1934) 290 (Anm. 6)
Limoges (Dép. Haute–Vienne) 111

Lindenberger, Jakob Ernst (bel. 1668) 263
Lipp, Joseph von (1795–1869), 1848–1863 Bischof von Rottenburg 256
Lodève 54
–, Bischof, s. Bernardus Guidonis
Lombardei 59
Lombardica, Dominikanerprovinz 17f., 26
Lösch, Stefan (1882–1966) 267
Loth, Wilfried (geb. 1948) 290 (Anm. 6), 300, 304, 310f.
Louis Philippe, 1830–1848 König von Frankreich 186, 195, 245 (Anm. 92)
Löwen/Leuven (Belgien) 111, 138 (Anm. 39)
Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, Christiane Henriette Polyxene Prinzessin zu (1782–1811) 261 (Anm. 139)
Lübeck 164
Lucius III. 1181–1185 58, 63
Ludolf von Sachsen (um 1300–1378) 108
Ludovico Barbo (1382–1443) 80
Ludwig, Graf von Württemberg 218f.
Ludwig Vergenhans 217, 219
Luise, Großherzogin von Baden (1838–1923) 211
Lunghi, Elvio 281, 285f.
Lutz, Heinrich 291 (Anm. 15), 301 (Anm. 75)
Luzern
–, Nuntiatur 233, 240 (Anm. 62), 243, 248
Lyon (Dép. Rhône) 145, 196

Mack, Martin Joseph (1805–1885) 236, 245, 250, 254, 260, 265–269
Mägdeberg 226
Magdeburg 100, 164
Mahlmeister, Augustin (gest. 1749) 264
Mähren 59
Maier, Christian 77
Maier, Hans (geb. 1931) 290 (Anm. 6)
Mailand 57, 128 (Anm. 9), 130 (Anm. 15), 170
Mainz 126 (Anm. 6), 127 (Anm. 7), 214, 225, 308
–, Diözese/Erzdiözese 89 (Anm. 125), 155 (Anm. 50)
–, Dominikanerkloster 100, 106, 114, 126 (Anm. 6), 127 (Anm. 7), 136 (Anm. 31), 152 (Anm. 30)
–, Erzbischof (s. a. Gerhard I.) 227
Maistre, Joseph Marie Comte de (1753–1821) 188
Mallorca 54
Mannheim, Karl (1893–1947) 292
Manselli, Raoul 272
Marburg 177, 179, 182
Maria Dominika von Rottenberg, Priorin des Klosters St. Katharinental in Dießenhofen 204
Marie von Oignes (1177–1213) 281
Märk, Stadtammann von Wil 205f.
Marsilius von Inghen (um 1330–1396) 105
Martialis Auribelli (bel. 1453–1473) 95
Martin von Bazan (gest. 1201), 1190–1201 Bischof von Osma 145
Martin Keller 217
Martin von Troppau (gest. 1278) 107
Matthäus von Krakau (1335/40–1410) 99f., 104–108, 114f.
Matthias Fanckel (bel. 1450–1506) 117
Matthias von Laufenburg (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Mechthild, Gräfin von Württemberg 218
Medici, Familie 80 (Anm. 68)
Meerssemann, Gilles 169
Meier, Hans-Rudolf 285f.
Melk, Benediktinerkloster 86
Melleray (Dép. Loire-Atlantique) 198
Mendel, Familie 80
Mennel, Johann Georg (1812–1892) 245, 246 (Anm. 92)
Meratshofen (Kreis Ravensburg) 252 (Anm. 112)
Mergentheim, s. Bad Mergentheim
Metternich, Klemens Wenzel Fürst von (1773–1859) 240
Metz (Dép. Moselle) 149, 151
Meuthen, Erich (geb. 1929) 98, 216
Meyer, Johannes, s. Johannes Meyer
Michael von Cesena (geb. 1342) 287f.
Minoriten, s. Franziskaner
Möglingen 251 (Anm. 109)
Möhler, Johann Adam (1796–1838) 246 (Anm. 92), 260, 265–268, 312
Montalambert, Charles Graf de (1810–1870) 188f., 191, 194
Montgelas, Maximilian Joseph Graf von (1759–1838) 303
Montpellier (Dép. Hérault) 31
Mooser, Josef 310f.
Mör, Peter, s. Peter Mör
Moraw, Peter (geb. 1935) 216
Morsey, Rudolf (geb. 1927) 290 (Anm. 6)
Mühlhausen
–, Dominikanerkloster 138 (Anm. 40)
Müller, H. P. 263 (Anm. 2)
Müller von Ochsenhausen, Bernhard, Fürstabt von St. Gallen (16./17. Jhd.) 204
Münch, Johann Martin Tobias von (1775–1857) 234, 236, 259
München 256, 303, 307

–, Gregorianum 267
–, Nuntiatur 231, 233, 235, 237f., 240, 243, 247f.
–, Universität 260 (Anm. 134), 265
Murbach (Dép. Haut-Rhin), Benediktinerabtei 91, 154

Nagelsberg (Hohenlohekreis) 251 (Anm. 110)
Naldi, Julianus, s. Julianus Naldi
Nancy (Dép. Meurthe-et-Moselle) 195f.
Napoleon I. Bonaparte (1769–1821), 1804–1814/15 Kaiser von Frankreich 186
Napoleon III. (Charles Louis Napoleon Bonaparte), 1852–1870 Kaiser von Frankreich 186
Naumburg 177
Neapel 37, 44, 52
Neipperg, Fürst von 245 (Anm. 92)
Neu-Ruppin 177
Neutrauchburg (Kreis Ravensburg) 252 (Anm. 112)
Ngayên-Van-Khan, Norbert 277
Nider, Johannes, s. Johannes Nider
Nikolaus III. 1277–1280 288
Nikolaus V. 1447–1455 89 (Anm. 125)
Nikolaus von Ascoli (gest. 1340) 98
Nikolaus Böckler (bel. 80er Jahre 14. Jhd.) 74, 75 (Anm. 43)
Nikolaus Currifex (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Nikolaus Eymerich (um 1320–1399) 54
Nikolaus Guder (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188), 107
Nikolaus von Hanapis (um 1225–1291) 107
Nikolaus von Jauer (um 1355–1435) 72, 84, 99, 104f., 108
Nikolaus von Landau (bel. 1394–1436) 76, 100f., 103, 108
Nikolaus von Lyra Postillen (um 1270/75–1349) 98, 107, 116
Nikolaus Notel (bel. 1426–1446) 87
Nikolaus d'Orbellis (gest. 1472/75) 116
Nikolaus Oresme (um 1320–1382) 98
Nikolaus Prunczlein von Dinkelsbühl (um 1360–1433) 86, 99f., 103, 105–108, 110, 111, 115
Nikolaus Sellau (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Nikolaus von Straßburg 100
Nipperdey, Thomas (geb. 1927) 298
Nürnberg 74, 79–83, 102, 142 (Anm. 55)
–, Benediktinerkloster 80
–, Dominikanerinnenkloster 72
–, Dominikanerinnenkloster St. Katharina 68, 83, 86
–, Dominikanerkloster 67, 69, 72f., 79f., 82–86, 93, 111, 222
–, Kartäuserkloster 80

Oberginsbach (Hohenlohekreis) 251 (Anm. 110)
Oberhohenberg 226
Oberman, Heiko A. (geb. 1930) 120
Oberrheinische Kirchenprovinz 230
Oettingen–Oettingen und Oettingen–Spielberg, Johann Aloys III. Anton zu (1788–1855) 260 (Anm. 138)
–, Otto Karl Fürst zu (1815–1882) 260
Offenhausen
–, Dominikanerinnenkloster 224
Offingen (Kreis Biberach) 256
Olmütz (Tschechische Republik)
–, Bischof, s. Friedrich; Robert von Olmütz
–, Diözese 59
Onsshausen 213, 219
Oppenheim/Rhein (Kreis Mainz–Bingen) 152 (Anm. 30)
Opser, Joachim, Fürstabt von Sankt Gallen (um 1590) 204
Orleans (Dép. Loiret) 14 (Anm. 4)
Osma (Spanien) 21, 31 (Anm. 60)
–, Bischof (s. a. Martin von Bazan) 280
–, Domstift 145f.
Österreich 77, 207f., 226, 301 (Anm. 75), 302, 308
Ostia (Italien) 279 (Anm. 18)
Otto IV. von Braunschweig (um 1175/82–1218), 1209–1218 röm.-dt. Kaiser 152 (Anm. 30)
Otto von Lilienfeld 107
Otto von Passau (gest. um 1386) 107f.
Oxford 165

Padua (Italien) 18 (Anm. 12), 80, 83 (Anm. 88), 170 (Anm. 11)
Palencia (Spanien) 20f., 29 (Anm. 51)
Päpste, s. Rom
Paris 14, 17, 19, 24–26, 37, 44, 48, 52, 70, 99, 118, 128 (Anm. 9), 129 (Anm. 14), 135, 142 (Anm. 55), 149, 150 (Anm. 23), 165, 170–172, 178, 180f., 185f., 191–196, 205, 220, 240 (Anm. 69)
–, Diözese 193, 196
–, Dominikanerkloster 14, 140 (Anm. 48)
–, Universität 14, 25 (Anm. 36), 26, 70, 93, 140 (Anm. 49)
Passau 140 (Anm. 48)
Paul III. 1534–1549 55
Paul VI. 1963–1978 55

Paulus von Burgos (um 1353–1435) 103, 105, 109
Paulus von Franckenstein (bel. seit 1399, gest. 1444) 90
Paulus Mör (bel. 1443–1482) 117
Peregrinus von Oppeln (vor 1260–nach 1335) 100
Perugia (Italien) 30 (Anm. 57), 88, 275, 286, 288
Pescia (Italien) 274, 278
Peter, s. a. Petrus
Peter von Andlau (um 1420–1480) 220
Peter zem Angen (bel. seit 1389, gest. 1409) 76f.
Peter von Arlun (15. Jhd.) 218f.
Peter Florin (bel. 1398–1399) 75
Peter von Gengenbach (gest. 1452/53) 75 (Anm. 43), 78
Peter Kaltberg (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Peter von Laufen (bel. 1345–1387) 98
Peter Mör (bel. 1451–1466) 90f.
Petrus, s. a. Peter
Petrus Aureoli (um 1280–1322) 116
Petrus Cantor (um 1130–1197) 24 (Anm. 31)
Petrus Comestor (um 1100–um 1179) 30
Petrus von Dresden (gest. vor 1425) 105
Petrus Engerlin (bel. 1399–1408) 76
Petrus de Godino (um 1260–1336) 98
Petrus Hispanus, eigentl. Petrus Juliani (1210/20–1277) 104f., 110, 111 (Anm. 217), 114
Petrus Johannis Olivi (1248/49–1298) 287
Petrus Lombardus (um 1095–1160) 30, 100, 106, 110f., 116, 224
Petrus Martyr (auch Petrus von Verona) (um 1205–1252) 13 (Anm. 1)
Petrus de Monasterio (bel. 1288–1324) 97
Petrus Paberger (bel. 1507) 117
Petrus de Palude (um 1280–1342) 98–100, 105
Petrus Ranzanus 105
Petrus Seila (bel. 1233) 64
Petrus Siber (bel. 1486–1508) 116, 118
Petrus Waldes (gest. vor 1218) 145
Petrus Wellen (bel. 1446–1469) 87
Petrus Wiechs von Rosenheim (um 1380–1433) 99
Pfinzing, Familie 82
Pflanz, Benedikt Alois (1797–1844) 241, 246 (Anm. 92), 250f., 257 (Anm. 127)
Pforzheim 223
–, Dominikanerkloster 68
Phayer, Michael 293
Philipp, »Kopf« der katharischen ecclesia de Tuscia 60
Philipp, Prior von Rottweil (bel. 1301) 263
Philipp von Ferrara (gest. 1350) 106, 108
Piacenza (Italien) 173f., 181
Piemont 192
Pius II. 1458–1464 89 (Anm. 125)
Pius IX. 1846–1878 196, 199, 245
Pontius von Saint Gilles (bel. 1233) 64
Popper, Karl Raimund (1902–1994) 297
Portugal 123 (Anm. 1)
Prag 99, 108, 110, 170 (Anm. 11), 172 (Anm. 14)
–, Universität 71f., 99, 112
Prämonstratenser 16 (Anm. 8), 22
Pressel, Johann Gottfried (1789–1848) 251 (Anm. 109)
Proklos, Diadochos (411–485) 98
Prouille (Dép. Aude) 15 (Anm. 6), 29 (Anm. 50)
Provence 64

Quadt-Wykradt-Isny, Maximiliane Gräfin von (1813–1874) 261 (Anm. 139)
Quelen, Hyacinthe-Lois de (1778–1839), 1819–1839 Erzbischof von Paris 188, 191

Rahner, Karl (1904–1984) 290, 304
Raimund von Capua (um 1330–1399) 67–72, 74–76, 79, 80 (Anm. 67), 81–83, 84 (Anm. 93), 85, 88, 92, 98f., 109 (Anm. 210)
Raimund von Peñafort (um 1175/80–1275) 14, 15
Rastatt 211
Rauscher, Julius (um 1900) 216
Ravensburg 53
–, Landkapitel 252 (Anm. 112)
Raymund Cabasse (gest. 1422) 104
Rechberg-Rothenlöwen, Albert Ulrich Maximilian Graf von (1803–1885) 240, 245 (Anm. 92), 260
–, Johann Bernhard Graf von (1806–1899) 240
Redemptoristen 239, 302 (Anm. 79, Anm. 83), 306 (Anm. 106)
Regensburg 175–178, 182, 303
–, Bischof, s. Albertus Magnus
–, Diözese 176
–, Dominikanerkloster 60–63, 138 (Anm. 38, Anm. 40), 140 (Anm. 48)
Reginald von Orleans (gest. 1220) 14, 17, 19, 135 (Anm. 29)
Reims (Dép. Marne) 178 (Anm. 29)
Reinhardt, Rudolf (geb. 1928) 267 (Anm. 15)
Repgen, Konrad (geb. 1923) 290 (Anm. 6), 310
Reutlingendorf (Alb-Donau-Kreis) 255 (Anm. 122)
Reutti, Amanda 205
Rheinfelden (Kanton Aargau) 105, 110
Richard von Brüssel (bel. 1480–vor 1489) 117

Richardus de Thetfordia (14. Jhd.) 100
Riedlingen (Kreis Biberach) 230, 243f., 248, 254–256
Rieti (Italien) 275
Ringelhammer, Innozenz, s. Innozenz Ringelhammer
Ritz, Thaddäus (1805–1866) 234, 236, 247, 251f., 259
Rivinius, Karl Josef (geb. 1936) 310
Robert le Bougre (Robertus Bulgarus), (bel. 1233) 64
Robert Carracciolo von Lecce (1425–1495) 116
Robert von Courçon, Pariser Magister 24 (Anm. 31)
Robert Holcot (gest. 1349) 108
Robert Monachus (11./12. Jhd.) 106
Robert von Olmütz, 1201–1240 Bischof von Olmütz 59
Roland von Cremona (bel. 1229/30) 25 (Anm. 37)
Rom 14 (Anm. 4), 55, 71, 76f., 90–92, 170, 188f., 191–196, 266, 268
–, Collegium Germanicum 235
–, Hl. Stuhl/Kurie 32, 37, 52, 55, 121, 185f., 191f., 194f., 197, 199, 214, 227, 229–235, 237–245, 246 (Anm. 92), 247f., 252, 257–259, 266, 276, 304–306, 308
–, Papst (s. a. Alexander IV., Bonifazius VIII., Bonifazius IX., Gregor I. der Große, Gregor IX., Gregor XII., Gregor XVI., Honorius III., Innozenz III., Innozenz IV. Innozenz VII., Johannes XXII., Lucius III., Nikolaus III., Nikolaus V., Paul III., Paul VI., Pius II., Pius IX., Sixtus IV., Sixtus V.) 73f., 234, 237, 239, 247
–, Vatikanisches Konzil I 1869–1870 306, 311
–, Vatikanisches Konzil II 1962–1965 185, 199, 300, 311
Romanus von Sant'Angelo (bel. 1229) 58
Romeu de Llivia (bel. 1233) 64
Rosmini, Antonio (1797–1855) 229
Rothenburg
–, Dominikanerinnenkloster 72
Rothenburg ob der Tauber (Kreis Ansbach) 180
Rottenburg 250
–, Bischöfe, s. Hefele, Carl Joseph von; Keller, Johann Baptist von; Lipp, Joseph von
–, Diözese 229–232, 235–239, 241–243, 252 (Anm. 115)
–, Domkapitel 231, 245
Rottweil 153–160, 179, 250f., 256
–, ehem. Dominikanerkloster (1266–1802) 131 (Anm. 19), 133 (Anm. 22), 141 (Anm. 52), 153f., 159, 263f.
Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778) 188
Rudolf von Biberach (vor 1274–nach 1326) 100
Rudolf Buchsmann (bel. 1396–1413) 77
Rudolf Bumann (bel. 1457–1478) 104, 108f.
Rudolf Goldschlager/Goltschlacher (15. Jhd.) 84
Rudolf von Habsburg (1218–1291), 1273–1291 deutscher König 153, 158
Rudolf Noll (bel. 1507–1520) 117
Ruh, Kurt (geb. 1914) 71
Rulman Merswin (1307–1382) 107
Rummel, von, Regierungspräsident 257
Ruprecht von der Pfalz (gest. 1480), 1463–1480 Erzbischof von Köln 98 (Anm. 125)
Ruster, Thomas 311

Sailer, Johann Michael (1751–1832) 209
Saint-Maximin 196
Sala, Giuseppe Antonio (gest. 1839) 191f.
Salimbene de Adam 274
Salm, Gräfin von 226
Salvemini 310
Salvus Cassetta (1413–1483) 118
Sankt Gallen 203f.
Sattler, Christian Friedrich (1705–1785) 216
Schäfer, Volker 268 (Anm. 16)
Scheeben, Heribert Christian 59
Schenk, Gabriel (bel. 1658) 263
Schieder, Wolfgang (geb. 1935) 296, 309f.
Schiller, Friedrich von (1759–1805) 310
Schlette, Heinz Robert (geb. 1931) 291 (Anm. 15)
Schlettstadt/Sélestat (Dép. Bas-Rhin) 141 (Anm. 50), 154–156, 159f.
–, Dominikanerkloster 154
Schmitt, Ludwig (1807–1877) 246 (Anm. 92), 251
Schnabel, Franz (1887–1966) 301 (Anm. 75)
Schömberg (Zollernalbkreis) 246 (Anm. 92)
Schönensteinbach (Dép. Haut-Rhin)
–, Dominikanerinnenkloster 67, 72, 77, 83f., 106
Schönholzerswilen (Kanton Thurgau) 203
Schöninger, Familie 243
–, Franz Xaver (1792–1845) 229–231, 234, 236–249, 251, 253–256, 259
Schott, Franz (1804–1881) 234, 236, 248, 250–253, 257, 259
Schroll, Ambrosius (bel. 1662) 264
Schwaben 149

Schwäbisch Gmünd (Ostalbkreis) 141 (Anm. 50), 154f., 158f., 256
Schweiz 148f., 179, 205, 301 (Anm. 74)
Schwerte (Kreis Unna) 311 (Anm. 133)
Sebastian Brant (1457–1521) 214
Sedenefeld/Seefelden 275
Seneca, Lucius Annaeus (4 v. Chr.–65 n. Chr.) 103, 107
Siena 31 (Anm. 57)
Sigfried Hammerer (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Sigmaringen
–, Staatsarchiv 263
Sigtuna (Schweden) 129 (Anm. 10)
Simmel, Georg (1858–1918) 299
Sindelfingen 217
Sixtus IV. 1471–1484 96, 219
Sixtus V. 1585–1590 55
Sizilien 79, 81
Soccus (14. Jhd.) 106
Solesmes (Dép. Sarthe) 191, 193
Sonntag, Joachim (1792–1862) 255
Sorèze (Dép. Tarn) 186
Spanien 123 (Anm. 1)
Spaur, Graf 193
Speyer 155, 179
–, Diözese 155 (Anm. 50)
Sprießler, Joseph (1795–1879) 250
Stadler, Kreszentia 267 (Anm. 14)
Staufer, Dynastie 149, 153 (Anm. 35), 157f.
Stein am Rhein (Kanton Schaffhausen) 168
Steinbach, Wendelin, s. Wendelin Steinbach
Stenglein, Michael (1810–1879) 265–268
Stephan Hofseß (bel. 1451–1477) 111
Stephan Irmy (bel. 1447–1488) 84 (Anm. 93), 107–110, 117
Stephan Karr (bel. 1461–1486) 116
Stiefenhofer, Augustina, Priorin des Klosters St. Katharina in Wil 205f.
Stievermann, Dieter 217
Straßburg 141 (Anm. 50), 151, 154, 156–159, 176, 178f.
–, Bischof 149, 214
–, Diözese 148, 151, 154
–, Dominikanerinnenklöster 72, 74, 75 (Anm. 43), 122 (Anm. 276)
–, Dominikanerinnenkloster St. Agnes 114
–, Dominikanerkloster 72, 75f., 149, 157, 159
Strasser, Joseph Willibald (um 1800) 209f.
Strauß 269
Ströbele, Urban von (1781–1858) 229, 234, 236, 259
Stuttgart 149, 226–228, 236, 240, 248–252, 258, 260, 267 (Anm. 11)
–, Dominikanerkloster 213–225, 227f.
–, Hauptstaatsarchiv 263f.
–, Kirchenrat 236, 239, 244f., 249–251, 253, 255, 259
–, s. a. Württemberg, Regierung
–, Universität 164
Subiaco (Italien) 278
Swetchine, Sophie (1782–1857) 194

Tarragona (Spanien) 59
Tauler, Johannes, s. Johannes Tauler
Terni (Italien) 286
Teutonia, Dominikanerprovinz 18 (Anm. 12), 26, 67, 72, 75f., 82–85, 88, 96, 112, 118f., 121, 138 (Anm. 39), 149f., 153, 155f., 164f., 178f., 222, 225
Texerius, Bartholomäus, s. Bartholomäus Texerius
Theiner, Augustin (1804–1874) 240, 245, 246 (Anm. 92)
Theobaldus de Saxonia (Mitte 13. Jhd.) 100, 107
Theodericus Kerkerinck 115
Thiebold Rapp (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Thomas von Aquin (1225–1274) 13, 28, 35–49, 51f., 70f., 84, 93, 97–120, 192f., 214, 224–226, 288
Thomas Bradwardine (um 1290/1300–1349) 98
Thomas von Cantimpré (1201–1263 od. 1270/72) 102f., 108
Thomas von Celano 271, 273f., 276f., 280, 284–286
Thomas Ebendorfer (1388–1464) 107f.
Thomas von Eccleston 275
Thomas de Fermo (bel. 1401–1414) 67
Thomas von Kempen (1379/80–1471) 103, 106, 109, 115
Thomas Lamparter/Lampertheim (bel. 1475–1501) 121f.
Thomas Molitoris (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Thomas von Therwiler (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Thomás de Torquemada (1420–1498) 53
Thomas de Vio Cajetani (1469–1534) 89 (Anm. 125)
Thomas Waleys (gest. 1349) 100
Tocqueville, Charles Alexis Henri Clérel de (1805–1859) 188
Todi (Italien) 286
Tomaso da Modena (1325/26–1379) 13
Toulouse (Dép. Haute-Garonne) 25, 28 (Anm. 47), 32 (Anm. 63, Anm. 65), 54f., 65, 138 (Anm. 38), 170, 172 (Anm. 14), 182, 196
–, Diözese 14, 29 (Anm. 50), 30 (Anm. 55), 32
–, Dominikanerkloster 64, 129 (Anm. 14)

–, Synode 1229 58, 62f.
Trani (Italien)
–, Dominikanerkloster 135 (Anm. 30)
Trappisten 197f.
Treviso, ehem. Dominikanerkloster (Italien) 13
Trier 130 (Anm. 15), 177, 178 (Anm. 29), 295 (Anm. 40), 296
Troeltsch, Ernst (1865–1923) 292
Tübingen 118, 126 (Anm. 5), 219, 224–226, 248, 251, 254, 257, 268
–, Evangelisches Stift 251 (Anm. 109)
–, Theologische Quartalschrift 267f., 311
–, »Tübinger Katholische Schule« 307
–, Universität (bzw. einzelne Fakultäten) 90, 114 (Anm. 229), 120, 215f., 218–220, 223f., 226f., 238 (Anm. 52), 243, 245, 250 (Anm. 104), 251, 260, 265f., 267 (Anm. 11)
–, Wilhelmsstift 230 (Anm. 11), 238 (Anm. 52), 245 (Anm. 92), 250 (Anm. 103), 251, 254 (Anm. 118), 256 (Anm. 124), 265

Uigendorf (Kreis Biberach) 255
Ulm 141 (Anm. 50), 153, 155, 158f., 179 (Anm. 33), 218, 302f.
–, Dominikanerkloster 104f., 109, 131 (Anm. 19), 154, 159
Ulrich V. der Vielgeliebte (gest. 1480), Graf von Württemberg 216, 218f., 221–223, 224 (Anm. 66), 226f.
Ulrich Engelberti von Straßburg (gest. 1277) 104, 108
Ulrich an Halden 264
Ulrich Mertz (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Ulrich Surgant 220
Ulrich Theobaldi (bel. 1370–vor 1402) 75f., 98
Ulrich Zeheter (bel. 1475–1500) 102 (Anm. 188), 119
Ungarn 258 (Anm. 130)
Unlingen (Kreis Biberach) 251 (Anm. 110)
Urach, Grafen von 157
Urach, s. Bad Urach
Uttenheim, Christoph von (um 1450–1527), 1502–1527 Bischof von Basel 121f.

Vaihingen 224
Valencia (Spanien) 54
Valencienne 36 (Anm. 6)
Valerius Maximus (1. Jhd. n. Chr.) 98
Vanotti, Johann Nepomuk von (1777–1847) 234, 236, 250f., 253, 259
Venedig 80–83
–, Dominikanerinnenkloster Corpus Christi 80, 83
–, Dominikanerklöster 80, 83
–, Dominikanerkloster SS. Giovanni e Paolo 72, 81f.
–, Dominikanerkloster S. Domenico 81
–, Dominikanerkloster Chioggia 81
Veringenstadt (Kreis Sigmaringen) 250 (Anm. 102)
Verona 58
Veuillot, Louis (1813–1883) 199
Viale-Prelà, Michele (1799–1860) 231, 234, 237–239, 242, 245f., 248 (Anm. 97)
Vienne
–, Erzbischof, s. Johannes von Bernin
–, Konzil 1311 135, 140
Villingen (Schwarzwald-Baar-Kreis) 211
Vinzenz von Beauvais (1184/94–um 1264) 104, 116
Vinzenz Ferrer (um 1350–1419) 105, 109
Vitztum, Familie 76
Volkard von Neuenburg (gest. 1251), 1237–1251 Bischof von Chur 157 (Anm. 55)
Vollmar, Georg Heinrich von (1850–1922) 303
Volz, Anton (1803–1843) 234, 236, 241, 245, 248f., 253, 256, 259

Waldburg-Wolfegg-Waldsee, Friedrich Karl Joseph Fürst von (1808–1871) 260
–, Joseph Anton Xaver Eusebius Maria Wunibald (1766–1833) 260 (Anm. 135)
–, Josepha, geb. Gräfin Fugger zu Babenhausen (1770–1848) 260 (Anm. 135)
Waldburg-Zeil, Fürsten von 252 (Anm. 112)
Waldburg-Zeil-Wurzach, Leopold Erbgraf von (1769–1800) 260 (Anm. 136)
–, Leopold Maria Karl Eberhard Fürst von (1795–1861) 260
Waldburg zu Zeil und Trauchburg, Constantin Maximilian Fürst von (1807–1862) 252, 261
–, Franz Thaddäus Joseph von (1778–1845) 261 (Anm. 139)
Waldenser 33, 63, 145, 151f.
Waldsee, s. Bad Waldsee
Walter Burleigh (1275–nach 1343) 114
Walter von Schaffolzheim (14./15. Jhd.) 102 (Anm. 188)
Wasmod von Homberg (14./15. Jahrhundert) 72
Weber, Christoph (geb. 1943) 291 (Anm. 15), 301 (Anm. 71), 306, 310
Weber, Jakob, s. Jakob Weber
Weber, Max (1864–1920) 292f., 310
Wechsler, Hans, Stadtamman von Wil 207
Wehler, Hans-Ulrich (geb. 1931) 294, 298
Weimar
–, Weimarer Republik 300, 311

Weingarten (Kreis Ravensburg) 53, 252 (Anm. 112)
–, Benediktinerabtei 53, 63
Weißenstein (Kreis Göppingen) 251
Wellendingen (Kreis Rottweil) 264
Welte, Benedikt von (1805–1885) 238f., 242, 248, 254, 257, 260
Wendelin Steinbach (gest. nach 1515) 226
Werkmeister, Kirchenrat 258
Werner, Carl (1821–1888) 307
Werner Rolevink (gest. 1502) 104, 108
Werner Wick (gest. 1510) 213, 219f., 223, 226f.
Wernher von Selden (bel. 1474–1517) 116f., 119
Wessenberg-Ampringen, Ignaz Heinrich Freiherr von (1774–1860) 206, 208f., 259, 302
Westernhausen (Hohenlohekreis) 230 (Anm. 11), 243
Wetzer, Heinrich Joseph (1801–1853) 238 (Anm. 52)
Wick, Werner, s. Werner Wick
Wien 76, 99f., 102 (Anm. 188), 105, 108, 110, 113, 164, 224
–, Dominikanerkloster 67f., 71, 85f., 88, 94 (Anm. 151), 111, 113, 118, 132 (Anm. 20), 140 (Anm. 48)
–, Nuntiatur 233, 235, 237, 240, 247f.
–, Universität 85f., 88f., 99–102, 106f., 112f., 115
Wigand Wirt 214f., 227f.
Wil (Kanton St. Gallen) 204–206
–, Dominikanerinnenkloster St. Katharina 203–207
Wilhelm I. (1781–1864), 1816–1864 König von Württemberg 237f., 245 (Anm. 92), 253
Wilhelm (Guillelmus) Arnaldi (bel. 1233) 64
Wilhelm von Claret (bel. 1229) 15 (Anm. 6)
Wilhelm von Curtis (Guillelmus de Curtis) 114
Wilhelm von Malliaco 107
Wilhelm von Moerbeke 98
Wilhelm von Pelhisson (bel. 1233) 64 (Anm. 12)
Wilhelm Peraldus (gest. 1271) 107f.
Wilhelm Redonensis 107
Wilhelm Textoris 118
Wilhelm von Tocco (gest. nach 1323) 43
Wilhelm von Tyrus (um 1130–1186) 31 (Anm. 59)
Williams, Ulla 102
Williams-Krapp, Werner 102
Wimpfen, s. Bad Wimpfen
Wimpfling, Jakob, s. Jakob Wimpfling
Windesheim 220
–, Augustinerchorherrenstift 112, 118
Windischmann, Friedrich Heinrich (1811–1861) 239, 242, 248, 254, 266, 268
Windthorst, Ludwig (1812–1891) 290 (Anm. 9)
Wolff, Ruth 282–285
Wolfhart von Haigerloch (bel. 1343) 263
Worms 111, 157 (Anm. 55), 176
–, Dominikanerkloster 104, 106f., 150 (Anm. 23, Anm. 24)
Wrede, Amalia Fürstin von (1796–1871) 260 (Anm. 138)
Wuppenau (Kanton Thurgau) 203
Wurmlingen (Kreis Tübingen) 256 (Anm. 124)
Württemberg 216f., 220, 226
–, Königreich 232, 234, 240–242, 245, 248f., 258, 301 (Anm. 76), 302, 306 (Anm. 104)
–, Landtag 235, 240
–, Regierung 230–232, 234–237, 238 (Anm. 55), 239f., 243–245, 246 (Anm. 92), 247, 250 (Anm. 104), 251, 253, 259, 265
Württemberg-Stuttgart 221, 224
Württemberg-Urach 221f., 224
Würzburg 63, 74, 79 (Anm. 67), 127 (Anm. 7), 259
–, Diözese 260 (Anm. 134), 307
–, Dominikanerkloster 72, 74f., 79, 80 (Anm. 67), 140 (Anm. 48)

Zell, Joseph (1811–1882) 246 (Anm. 92)
Ziegelbach (Kreis Ravensburg) 245, 250 (Anm. 104), 265
Zimmermann, Günther 121
Zisterzienser 15 (Anm. 6), 16 (Anm. 8), 22 (Anm. 27), 27, 31, 128, 163, 166–168, 173–175, 182
Zofingen (Kanton Aargau) 154–156, 158
Zug
–, Kapuzinerinnenkloster 206
Zürich 135 (Anm. 30), 140 (Anm. 48), 141 (Anm. 50), 142 (Anm. 55), 151, 155–158, 160, 179f.
–, Bischof, s. Konrad II. von Tegerfeld
–, Dominikanerkloster 68, 104, 140 (Anm. 48), 150 (Anm. 23), 151, 157, 160
Zwiefalten (Kreis Reutlingen) 230 (Anm. 11), 243
Zwiefaltendorf (Kreis Biberach) 255
Zwingli, Ulrich (1484–1531) 142 (Anm. 55)

Waagarten (Kreis Ravensburg) 53, 252 (Anm. 112)
–, Benediktinerabtei 53, 63
Weißenstein (Kreis Göppingen) 221
Weilheim (Kreis Reutlingen) 264
Weiss, Benedikt von (1805–1885) 238f., 242, 248, 254, 257, 262
Wendelin Steinbach (gest. nach 1515) 226
Werkmeister, Kirchenrat 258
Werner, Carl (1821–1888) 307
Werner Rolevink (gest. 1502) 104, 108
Werner Wick (gest. 1510) 213, 219f., 223, 226f.
Werober von Selden (bel. 1476–1517) 116f., 119
Wessenberg-Ampringen, Ignaz Heinrich Freiherr von (1774–1860) 208, 238f., 259, 302
Westernhausen (Hohenlohekreis) 250 (Anm. 101, 24)
Wetzer, Heinrich Joseph (1801–1853) 238 (Anm. 52)
Wick, Werner, s. Werner Wick
Wien 76, 99f., 102 (Anm. 188), 105, 108, 110, 113, 164, 224
–, Dominikanerkloster 67f., 71, 85f., 88, 94 (Anm. 151), 111, 113, 118, 132 (Anm. 20), 140 (Anm. 46)
–, Nuntiatur 233, 235, 237, 240, 247f.
–, Universität 85f., 88f., 99–102, 136f., 215, 226
Wigand Wirt 214f., 227f.
Wil (Kanton St. Gallen) 204–206
–, Dominikanerinnenkloster St. Katharina 203–227
Wilhelm I. (1781–1864), 1816–1864 König von Württemberg 215f., 245 (Anm. 92), 250
Wilhelm (Guillelmus) Arnaldi (bel. 1235) 64
Wilhelm von Castres (bel. 1229) 48 (Anm. 6)
Wilhelm von Curtis (Guillelmus de Curtis) 314
Wilhelm von Mallasco 107
Wilhelm von Moerbeke 98
Wilhelm von Peltuscia (bel. 1233) 64 (Anm. 14)
Wilhelm Peraldus (gest. 1271) 107f.
Wilhelm Redemanus 107
Wilhelm Tanner 118
Wilhelm von Tyrus (gest. nach 1323) 43
Wilhelm von Tyrus (um 1130–1186) 31 (Anm. 59)
Williram, Ulla 102
Williram Strepp, Werner 102
Wimpfen, s. Bad Wimpfen
Wimpfling, Jakob, s. Jakob Wimpfling
Winterthur 226
–, Augustinerchorherrenstift 112, 118
Windischmann, Friedrich Heinrich (1811–1861) 239, 242, 248, 254, 266, 268
Windthorst, Ludwig (1812–1891) 290 (Anm. 9)
Wolff, Ruth 282–285
Wolfhart von Hagenloch (bel. 1343) 283
Worms 114, 167 (Anm. 55), 176
–, Dominikanerkloster 104, 109f., 130 (Anm. 23, Anm. 24)
Wrede, Amalie Fürstin von (1796–1871) 264 (Anm. 138)
Wuppenau (Kanton Thurgau) 203
Würmlingen (Kreis Tübingen) 286 (Anm. 124)
Württemberg 216f., 285, 226
–, Königreich 232, 234, 240–242, 245, 248f., 258, 301 (Anm. 76), 302, 306 (Anm. 104)
–, Landtag 239, 240
–, Regierung 230–232, 234–237, 238 (Anm. 55), 239, 243–245, 246 (Anm. 92), 247, 250 (Anm. 104), 251, 253, 259, 265
Württemberg-Stuttgart 221, 224
Württemberg-Ulach 221f., 224
Würzburg 51, 74, 79 (Anm. 67), 127 (Anm. 7), 259
–, Diözese 260 (Anm. 134), 307
–, Dominikanerkloster 72, 341, 29, 82 (Anm. 67), 140 (Anm. 46)

Zell, Joseph (1811–1882) 266 (Anm. 92)
Ziegelbach (Kreis Ravensburg) 243, 250 (Anm. 104), 263
Zimmermann, Günther 121
Zimmerner 15 (Anm. 6), 16 (Anm. 8), 23 (Anm. 27), 27, 31, 128, 163, 166–168, 173–175, 182
Zofingen (Kanton Aargau) 134–136, 168
Zug
–, Kapuzinerinnenkloster 226
Zürich 135 (Anm. 30), 140 (Anm. 48), 141 (Anm. 54), 142 (Anm. 59), 151, 155–158, 160, 179f.
–, Bischof, s. Konrad II. von Tegerfeld
–, Dominikanerkloster 68, 104, 140 (Anm. 48), 150 (Anm. 23), 151, 157, 168
Zwiefalten (Kreis Reutlingen) 236 (Anm. 11), 243
Zwiefaltendorf (Kreis Biberach) 236
Zwingli, Ulrich (1484–1531) 142 (Anm. 58)